

www.constelaciones-rtc.net

Vol. 4 (2012)

Antisemitismo: Clave civilizatoria y funcionalidad social.

SUMARIO

Editorial

Editores

Nota editorial

1 es

Artículos

Max Horkheimer

Los judíos y Europa
The Jews and Europe

2 - 24 es

Detlev Claussen

Dialéctica entre ciencia y cosmovisión. Sobre el antisemitismo en la sociología.
Dialectic of Science and Worldview. On Antisemitism in Sociology

25 - 33 es

Stefanie Schüler-Springorum

Génesis y actualidad del antisemitismo moderno
Genesis and Actuality of Modern Antisemitism

34 - 45 es

Helmut Dahmer

El dispositivo antisemita
The Antisemitic Apparatus

46 - 63 es

Reyes Mate	
<i>El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno</i>	64 - 98 es
The Antisemitism in Rosenzweig, Sartre and Adorno	
Alejandro Baer	
<i>Memoria de Auschwitz y antisemitismo secundario... y tres tesis sobre el prejuicio anti-judío en la España actual</i>	99 - 118 es
The Memory of Auschwitz and Secondary Antisemitism. And three thesis about the Anti-Jewish prejudice in Spain	
Sebastian Neubauer	
<i>Elements of a critical theory of zionism. The jewish state, the disastrous history and the changing functionality of antisemitism in the late thought of Max Horkheimer</i>	119 – 132 en
Elementos de una Teoría Crítica del sionismo. El estado judío, la historia como desastre y la funcionalidad cambiante del antisemitismo en el pensamiento tardío de Max Horkheimer	
José A. Zamora – Jordi Maiso	
<i>Teoría crítica del antisemitismo</i>	
Critical Theory of Antisemitism	133 - 177 es
* * * * *	
Fábio César da Silva	
<i>O Fetichismo e a pseudo-individualidade na dialéctica do esclarecimento</i>	178 – 206 pt
Fetichism and Pseudo-Individuality in the Dialectic of Enlightenment	
Luis Ignacio García	
<i>Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón</i>	207 – 229 es
Towards a Threshold Materialism. Walter Benjamin Between Myth and Reason	
Lluís Montull	
<i>Noves consideracions sobre l'actualitat política de la darrera filosofia de Walter Benjamin: imatge dialèctica i amistat elegíaca</i>	230 – 243 ca
New Considerations on the Political Actuality of Walter Benjamin's late Philosophy: Dialectical Image and Elegiac Friendship	

Notas

Eduardo Maura	
<i>Presentación de «Los judíos y Europa» de Max Horkheimer</i>	244 – 254 es
Presentation of «The Jews and Europe» by Max Horheimer	

Diego Guzzi	
<i>The myth of the «good italian», the anti-semitism and the colonial crimes</i>	255 – 264 en
El mito del «buen italiano», el antisemitismo y los crímenes coloniales	
Christoph Kasten	
<i>Zionism as anti-liberal liberalism. The case of muscle judaism within the context of anti-semitism in the bourgeois german society</i>	265 – 281 en
El sionismo como liberalismo anti-liberal. El caso del judaísmo musculoso en el contexto del antisemitismo de la sociedad burguesa alemana	
Liliana Ruth Feierstein	
<i>Respuestas judías al antisemitismo del pensamiento ilustrado alemán</i>	282 – 291 es
Jewish Responses to the Anti-Semitism of German Enlightened Thought	
Mauricio Pilatowsky	
<i>De los asesinos de Dios a la raza indeseable. La nación mexicana, el antisemitismo y su expresión anti-indígena</i>	292 – 306 es
From Murderers of God to Undesirable Race. The Mexican Nation, Anti-semitism and its anti-indigenous expression	
Emmanuel Taub	
<i>Mesianismo, Shoá y el Estado de Israel en la construcción de la identidad judía moderna: miradas sobre el antisemitismo moderno</i>	307 – 324 es
Messianism, Shoah and the State of Israel in the Construction of Modern Jewish Identity: Perspectives on Modern Antisemitism	
Imanol Zubero	
<i>Violencia, política e identidad</i>	325 – 341 es
Violence, Politics and Identity	
Yago Mellado López	
<i>El antisemitismo y la politización de la identidad judía</i>	342 – 375 es
Antisemitism and the Politization of Jewish Identity	

Entrevista

Silvia L. López	
<i>Para una teoría crítica del presente: en conversación con Moshe Postone sobre las nuevas lecturas de Marx, la crisis y el antisemitismo</i>	376 – 403 es
For a Critical Theory of the Present: In Conversation with Moishe Postone on the New Readings of Marx, the Crisis and the anti-Semitism	

Foro

Moshe Zuckermann

Antisemitismo e ideología del «antisemitismo». Observaciones sobre la cultura política israelí 404 – 410 es
Antisemitism and Ideology of 'Antisemitism'. Observations on the Israeli Political Culture

Enzo Traverso

La fábrica del odio. Xenofobia y racismo en Europa 411 – 417 es
Hate Factory. Xenophobia and Racism in Europa

Wolfram Stender

Coacción a la identidad y odio a los judíos. Sobre la actualidad del antisemitismo 418 – 429 es
Forced Identity and Antisemitic Hatred. The Present of Antisemitism

Fernando Bravo López

Antisemitismo. Continuidad y cambio en la tradición antijudía 430 – 443 es
Antisemitism. Continuity and Change in anti-Jewish Tradition

Olaf Kistenmacher

¿Un fenómeno nuevo? El antisemitismo como represión de la culpa en Alemania y la judeofobia de la izquierda alemana 444 – 457 es
A New Phenomenon? The Antisemitism as Repression of the Guilt in Germany and the Judeophobia of the German Left

Reseñas

Th.W. Adorno, *Philosophie und Soziologie* (A. Kellermann) 458 – 464 es

W. Benjamin, *Escritos sobre mito e linguagem* (F. Mascaró Querido) 465 – 468 pt

D. Braunstein, *Adornos Kritik der politischen Ökonomie* (C. Escuela Cruz) 469 – 472 es

F. Bravo, *En casa ajena* (G. Álvarez Chillida) 473 – 477 es

H. Dahmer, *Die unnatürliche Wissenschaft* (J. Maiso) 478 – 483 es

C. Lomnitz, *El Antisemitismo y la ideología de la Revolución Mexicana* (M. Pilatowsky) 484 – 488 es

J. Muñoz (ed.), *Melancolía y verdad* (J. Magnet Colomer) 489 – 494 es

J.M. Romero, *Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica / Entre hermenéutica y teoría crítica* (N. Expósito Roperó) 495 – 502 es

A. Sequén-Mónchez, *El cálculo egoísta* (J.J. Sánchez) 503 – 511 es

R. Tiedemann, *Adorno und Benjamin* (J.A. Zamora) 512 – 518 es

Antisemitismo: Clave civilizatoria y funcionalidad social

Coordinador: José A. ZAMORA (CSIC, Madrid, España)

RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE / ABSTRACTS AND KEYWORDS

MAX HORKHEIMER

Los judíos y Europa

El artículo parte de la premisa de que el antisemitismo contemporáneo sólo puede comprenderse desde el análisis del nacionalsocialismo. El nacionalsocialismo surgió con el colapso del liberalismo alemán, y ahora amenaza con arrastrar a los países circundantes hacia la catástrofe. Uno de los elementos más importantes de la situación pre-Nazi era la masa de desempleados, cuya organización dentro del sistema europeo de Estados parecía una tarea insoluble después de la guerra. Las fuerzas fascistas que de hecho resolvieron el problema no eran dueñas de la industria sino una nueva burocracia compuesta por dictadores de la industria y oficiales políticos y militares.

En Europa la constitución liberal del siglo XIX aparece como una especie de interludio. Los poseedores del poder autoritario retornan a los métodos de dominio recomendados por Maquiavelo y sus seguidores. No hay perspectivas de un final próximo para esta situación a través de fuerzas internas, precisamente porque los criterios económicos del liberalismo, que las hicieron aparecer en forma de crisis, han sido masivamente eliminados por el nacionalsocialismo a través de la supresión de la libertad económica.

Dado que todas las funciones del mercado son reemplazadas en el nuevo orden totalitario por funciones gubernamentales, ha quedado gravemente comprometida la posición económica de los judíos, puesto que en Alemania y en otros muchos países descansaba

The Jews and Europe

The article starts from the premise that contemporary anti-Semitism can only be understood from an analysis of National Socialism. National Socialism originated in the collapse of German liberalism, now threatening to draw the surrounding countries into the catastrophe. One of the most important elements in the pre-Nazi situation was the mass of unemployed, whose organization within the European state system seemed an insoluble task after the War. The fascist forces which did solve the problem were not the owners of industry but a new bureaucracy made up of dictators of industry and military and political officials.

In Europe the liberal constitution of the nineteenth century appears a sort of interlude. The possessors of authoritarian power return to the methods of rule recommended by Machiavelli and his followers. There is no prospect of an early end to this situation solely by inner forces, for the economic criteria of liberalism, which made themselves apparent as crises, have been largely eliminated under National Socialism by the suppression of economic freedom.

Since all the functions of the market are replaced by functions of the government in the new totalitarian order, the economic position of the Jews is shattered because in Germany as in many other countries it rested essentially upon their role in banking and commerce. That is why the present day possessors of power can, for propaganda purposes, hold the

esencialmente sobre su papel en la banca y el comercio. Por este motivo, con propósitos propagandísticos, los actuales poseedores del poder pueden hacer responsable de todas las desgracias a la minoría judía y destruirla. El propósito del antisemitismo es ganar a las masas de otros países para el nacionalsocialismo. La eliminación del antisemitismo coincide con la lucha contra el Estado autoritario.

Palabras clave: nacional-socialismo; transformaciones del capitalismo; autoritarismo; judíos alemanes; Teoría Crítica.

Jewish minority responsible for all misfortune and destroy it. The purpose of anti-Semitism is to win the masses of other countries over to National Socialism. The elimination of anti-Semitism is identical with the struggle against the authoritarian state.

Key words: National Socialism; transformations of capitalism; authoritarianism; German Jews; Critical Theory.

DETLEV CLAUSSEN

Dialéctica entre ciencia y cosmovisión. Sobre el Antisemitismo en la sociología

Auschwitz, como encarnación del exterminio nacional-socialista de los judíos europeos, ha trastocado la perspectiva de la historia del antisemitismo, y ésta solo puede corregirse mediante una reflexión de teoría de la sociedad. A lo largo de la historia, la sociología se ha mostrado incapaz de producir teorías del antisemitismo que no fueran racionalistas. Lo concebía como un vestigio pre-burgués, y no como una parte integrante de la sociedad burguesa. El presente texto analiza el antisemitismo como una parte constitutiva y no esclavizada de la sociología.

Palabras clave: antisemitismo; sociología; racionalismo; dialéctica de la Ilustración.

Dialectic of Science and Worldview. On Antisemitism in Sociology

Auschwitz, as epitome of the mass extermination of the european Jews, has displaced the perspective of the history of antisemitism; now the latter may only be adjusted through social theory. Throughout history, sociology has proved to be incapable to theorize antisemitism in a not-rationalistic manner. It conceived antisemitism as a pre-bourgeois relic, not as a constitutive component of modern society. The present paper analyzes antisemitism as an unenlightened, constitutive component of sociology itself.

Key words: antisemitism; sociology; rationalism; dialectic of Enlightenment.

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM

Génesis y actualidad del antisemitismo moderno

El texto analiza la génesis histórica del antisemitismo moderno, resaltando a su vez las convergencias y diferencias con su antecesor: el antijudaísmo de matriz religiosa, así como aquello que lo distingue de uno de los fenómenos con los que se lo compara actualmente: la exclusión de los musulmanes. El interés se centra en la construcción de la imagen del “judío”, para lo cual el texto recorre desde el

Genesis and Actuality of Modern Antisemitism

The paper analyzes the historical genesis of modern antisemitism, focusing on its convergences and differences with its antecesor: religious-based anti-Judaism, as well as with one of the current phenomena with which it is usually related to – the exclusion of the Muslims. In order to analyze the construction of the image of “the Jew”, the text goes from Spanish late middle-ages

medievo español hasta el siglo XIX alemán, culminando en los coros de los campos de fútbol contemporáneo. El análisis hace especial hincapié en la centralidad de la dimensión de género para el antisemitismo, frecuentemente desatendida en los análisis teóricos.

Palabras clave: antisemitismo moderno; antijudaísmo; ruptura del tabú; género.

to German 19th Century, culminating in the masses chor-singing in contemporary football stadiums. Finally, the paper puts a special focus on the gender dimension of antisemitism, which is often left aside in the theoretical analysis.

Key words: modern antisemitism; anti-Judaism; breaking of the taboo; gender.

HELMUT DAHMER

El dispositivo antisemita

Desde la catástrofe de Auschwitz se han multiplicado los intentos de los científicos sociales por comprender la génesis, estructura y funciones de la ideología antisemita y la psicología de sus portadores, los antisemitas. Este artículo analiza la génesis histórica y social del dispositivo antisemita, su funcionalidad social en nuevos contextos y sus vínculos con nuevas formas de xenofobia y racismo. Dicho dispositivo ofrece una “explicación” sencilla de las situaciones sociales complejas origen de graves sufrimientos y una matriz para la estructuración y orientación de los afectos de los sometidos a ellas. Al señalar a los “verdaderos culpables” y darle autoridad para su “castigo”, exculpa y ennoblece a los antisemitas y refuerza los vínculos comunitarios con los iguales activos o los cómplices silenciosos.

Palabras clave: antisemitismo; modernización; xenofobia; racismo; capitalismo; comunidad étnica; dominación social; abstracción.

The Antisemitic Apparatus

After the catastrophe of Auschwitz, the attempts to understand the genesis, the structure and the social function of the antisemitic ideology, as well as the psychology of the antisemites, have increased. This paper analyses the socio-historical genesis of the antisemitic apparatus, as well as its social functionality in altered, actual contexts and its connection to new forms of xenophobia and racism. The antisemitic apparatus provides an easy "explanation" to complex social situations inflicting harsh suffering, but it also provides a matrix which structures and orientates the affects of those subjected to them. As the antisemitic apparatus points out the "real culprits" and authorizes their "punishment", it exonerates and ennoble the anti-Semites; it encourages the feeling of “community”, strengthening the bonds between the active peers and the silent accomplices.

Key words: antisemitism; modernization; xenophobia; racism; capitalism, ethnic community, social domination; abstraction.

REYES MATE

El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno

Este artículo analiza la interpretación del antisemitismo de tres autores muy diferentes: Franz Ronsenzweig, Jean Paul Sartre y Theodor W. Adorno. Para el primero, el antisemitismo es una tentación permanente del cristianismo. Par el segundo, una creación artifi-

The Antisemitism in Rosenzweig, Sartre and Adorno

This article analyses the interpretation of antisemitism of three very different authors: Franz Ronsenzweig, Jean Paul Sartre and Theodor W. Adorno. For Rosenzweig, anti-semitism is a permanent temptation of Christianity. For Sartre, it is an artificial creation

cial de la mirada del antijudío. Y, para el tercero, una posibilidad latente en la racionalidad occidental. En cualquier caso, el antisemitismo toca zonas vitales de nuestra cultura. La crítica del antisemitismo tiene que hablar de las posibilidades letales que se ocultan en el cristianismo, en la cultura dominante o en la racionalidad occidental.

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

of the antisemitic gaze. And, for Adorno, antisemitism is a latent possibility in occidental rationality. In any case, antisemitism is concerned with vital areas of our culture. The critique of antisemitism has to deal with the lethal possibilities that lie in Christianity, in the dominant culture or in occidental rationality.

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

ALEJANDRO BAER

Memoria de Auschwitz y antisemitismo secundario ... y tres tesis sobre el prejuicio anti-judío en la España actual

El artículo aborda el concepto y la discusión en torno al “antisemitismo secundario” en Europa, un fenómeno en el que el Holocausto como memoria transnacional y globalizada y el rechazo de su vigencia y significación como memoria judía juega un papel central. El artículo rastrea el origen del concepto en la Alemania de posguerra, explora sus ramificaciones en el contexto europeo contemporáneo y plantea, en forma de tres tesis, un conjunto de explicaciones sobre antisemitismo hoy en España.

Palabras clave: Antisemitismo, Holocausto, Memoria, Nuevo antisemitismo, antisemitismo secundario, Alemania, España, Europa.

The Memory of Auschwitz and Secondary Antisemitism. And three thesis about the anti-Jewish prejudice in Spain.

This essay addresses the concept and the discussion on “secondary antisemitism” in Europe. In this debate an established transnational and globalized memory of the Holocaust and the rejections and resistances it raises in terms of its significance as Jewish memory play a key role. The essay traces the origin of the concept in post-war Germany, explores its ramifications in the contemporary European context and advances, by way of three thesis, possible explanations of present-day antisemitism in Spain.

Key words: antisemitism, Holocaust, memory, new antisemitism, secondary antisemitism, Germany, Spain, Europe.

SEBASTIAN NEUBAUER

Elementos de una Teoría Crítica del sionismo. El estado judío, la historia como desastre y la funcionalidad cambiante del antisemitismo en el pensamiento tardío de Max Horkheimer

Este artículo estudia la obra tardía de Max Horkheimer, es decir, los textos dispersos, fragmentarios y enigmáticos que Horkheimer escribió en el periodo desde su regreso a Frankfurt en 1950 hasta su muerte en 1973. El autor sostiene que en estos escritos tardíos contienen elementos significativos para una

Elements of a critical theory of zionism. The jewish state, the disastrous history and the changing functionality of antisemitism in the late thought of Max Horkheimer

This article explores Max Horkheimer’s Spätwerk, i. e. his scattered, fragmentary and enigmatic late writings from the time after his return to Frankfurt in 1950 until his death in 1973. The author claims that Horkheimer’s late writings contain significant ‘Elements of a Critical Theory of

Teoría Crítica del sionismo. A la vez que expone las consideraciones de Horkheimer sobre el sionismo en estrecha relación con sus consideraciones sobre el judaísmo y la diáspora judía, el autor sostiene que estos “elementos para una Teoría Crítica del antisemitismo” podrían servir como un prisma adecuado para descifrar la enigmática obra tardía de Horkheimer. Se trataría de una reinterpretación de estos escritos de manera histórico-materialista, en abierta contraposición a la común interpretación del Horkheimer tardío como un teórico conservador y/o religioso en sentido convencional. Más bien, el autor intenta re-conectar la cuestión con la concepción nuclear de la Teoría Crítica en Horkheimer, especialmente en lo que respecta a la relación entre filosofía e historia. Sin embargo, a lo largo de la argumentación también se intenta hacer luz sobre la problemática interna de la concepción nuclear de Horkheimer tal y como se refleja en su obra tardía. Partiendo de estas consideraciones, la sección final del texto se centra especialmente en la teoría tardía del último Horkheimer sobre (la funcionalidad de) el “antisemitismo”.

Palabras clave: Max Horkheimer; Teoría Crítica; filosofía de la historia; obra tardía; sionismo; estado de Israel; diáspora judía; antisemitismo; religión; judaísmo.

Zionism’. While elaborating on Horkheimer’s account of Zionism in a close connection with his account of Judaism and of the Jewish Diaspora, the author argues that precisely these ‘Elements of a Critical Theory of Zionism’ may serve as a foil, a prism, for deciphering Horkheimer’s enigmatic late work. This deciphering comes down to a reinterpretation of the latter in a historic-materialist fashion, which sharply contradicts the common view that late Horkheimer has become conservative and/or religious in the conventional sense. Rather, the author reconnects the issue with Horkheimer’s core conception of Critical Theory, especially regarding the relationship between philosophy and history. However, in the course of the argument the internal problematic of Horkheimer’s core conception, as it is deeply reflected in his late work, is illuminated as well. Drawing on this, the closing section pays special attention to late Horkheimer’s theory of (the functionality of) ‘antisemitism’.

Key words: Max Horkheimer; Critical Theory; Philosophy of History; Late Work; Zionism; State of Israel; Jewish Diaspora; Antisemitism; Religion; Judaism.

JOSÉ A. ZAMORA - JORDI MAISO

Teoría crítica del antisemitismo

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

Critical Theory of Antisemitism

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 relation-

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.

ships 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.

FÁBIO CÉSAR DA SILVA

O Fetichismo e a pseudo-individualidade na dialética do esclarecimento

O objetivo do presente artigo é fazer uma inter-relação do *fetichismo da mercadoria cultural* com o sua matriz freudiana ligada à *indústria cultural* na *Dialética do Esclarecimento* (1947) de T. W. Adorno e de M. Horkheimer. Nessa obra, tal inter-relação é evidenciada através do uso do termo *pseudo-individualidade*, cuja ideia é compreendida pela hipótese da impossibilidade do sujeito de vivenciar experiências genuinamente estéticas. Para os autores, a explicação dessa hipótese é que não houve uma formação de uma psique forte, madura que pudesse se contrapor às sugestões dadas pela *indústria cultural*, formando assim uma aculturação condicionante e totalizadora baseada na padronização dos bens culturais com intuito de *valores-de-troca*.

Palavras-chave: fetichismo; fetichismo da mercadoria cultural; pseudo-individualidade; indústria cultural.

Fetishism and Pseudo-Individuality in the Dialectic of Enlightenment

This paper aims at establishing an interrelation between *the fetishism of the culture commodity* and its Freudian cultural matrix linked to the culture industry as exposed in the *Dialectic of Enlightenment* (1947) by T. W. Adorno and M. Horkheimer. In that work, this interrelationship is evidenced through the use of the term *pseudo-individuality*, which is understood as the hypothesis of the subject’s impossibility to have genuine aesthetic experiences. For the authors, the explanation of this hypothesis is that the lack of a formation of a strong, mature psyche, which could counteract the suggestions given by the *culture industry*, building up in this manner a conditioning and totalizing acculturation based on standardization of cultural values with the aim of *exchange values*.

Key words: fetishism; fetishism of the cultural commodity; pseudo-individuality; culture industry.

LUIS IGNACIO GARCÍA

Para un materialismo del umbral. Walter Benjamin entre mito y razón

Proponemos pensar la dialéctica entre mito y razón como el armazón filosófico más comprensivo del pensamiento benjaminiano. Esta dialéctica moviliza un esfuerzo en dos sentidos simultáneos y complementarios: por un lado, hacia una ampliación de las formas de la conciencia y la percepción (con los motivos del *mito*, el *sueño*, la *ebriedad*), y por

Towards a Threshold Materialism. Walter Benjamin Between Myth and Reason

We propose to think the dialectic between myth and reason as the most comprehensive philosophical framework of Benjamin’s thought. This dialectic mobilizes an effort in two simultaneous and complementary directions: on the one hand, towards an expansion of the forms of consciousness and perception (with the motives of myth, dream,

otro en el sentido de un encauzamiento de esa conciencia ampliada en formas racionales de expresión (en las figuras del *montaje*, el *despertar*, la *Traumdeutung*). De este modo, la relación entre mito y razón no es pensada como dicotómica sino como una bipolaridad en la que ambos términos resultan afectados. Esta estructura de *pasaje* singulariza el planteo benjaminiano a nivel estético, político y filosófico, y permite comprender la exigencia benjaminiana de aproximar materialismo histórico e interpretación de los sueños.

Palabras clave: Walter Benjamin; mito; razón; surrealismo; marxismo; psicoanálisis.

intoxicación, surrealism); on the other, in the sense of a channeling of that enhanced consciousness in rational forms of expression (in figures as montage, awakening, Traumdeutung). Thus, the relationship between myth and reason is not understood as dichotomous but as a bipolarity in which both terms are affected. This passage structure distinguishes Benjamin's attitude with regard to aesthetics, politics and philosophy, and also allows us to understand Benjamin's claim to approximate historical materialism and interpretation of dreams.

Key words: Walter Benjamin; myth; reason; surrealism; Marxism; psychoanalysis.

LLUÍS MONTULL

Noves consideracions sobre l'actualitat política de la darrera filosofia de Walter Benjamin: imatge dialèctica i amistat elegíaca

L'article parteix d'un escrit de Reyes Mate, publicat al número 2 de *Constelaciones* sobre l'actualitat política de Walter Benjamin, per distanciar-se de tota actualització de la darrera teoria de l'experiència de Benjamin plantejada en termes universals, sigui com a universal ètic positiu, tal com sosté Habermas, sigui com a universal polític negatiu, tal com defensa Reyes Mate. Altrament, la proposta que aquí es planteja es fonamenta en el rar concepte d'amistat elegíaca que Benjamin argüeix a *Per a la crítica de la violència*. Perquè aquesta amistat crítica, la qual no exclou l'engany ni l'enemistat, té un significat polític eminent que actualitza la darrera Imatge dialèctica en proposar una possibilitat excepcional de relacions, la qual obre la lògica sistèmica del poder cap a àmbits de l'experiència com el passat, el dany, allò més singular. Aquells que, per principi, li són vedats.

Paraules clau: Walter Benjamin; Jürgen Habermas; Reyes Mate; experiència; actualitat política; estat d'excepció; progrés; Imatge dialèctica; felicitat elegíaca; memòria; sistema i amistat.

New Considerations on the Political Actuality of Walter Benjamin's Late Philosophy: Dialectical Image and Elegiac Friendship

This article works on a text of Reyes Mate on the actuality of Walter Benjamin published in the second issue of *Constelaciones* about, and aims at distancing itself from any attempt to actualize Benjamin's late theory of experience, which was explained in universal terms, as a positive ethical universal, as supported by Habermas, or as a negative political universal, as defended by Reyes Mate. This article puts forward a model of actualization based on the strange concept of elegiac friendship, as Benjamin uses it in his text *Critique of Violence*. It is argued that this critical friendship, which doesn't exclude deception and enmity, has an eminent political significance which brings the latest dialectical image up to date, since it proposes an exceptional possibility of opening the systemic logic of power through fields of experience as the past, the damage, the most singular, which are, in principle, forbidden.

Key words: Walter Benjamin; Jürgen Habermas; Reyes Mate; experience; political actuality; state of emergency; progress; dialectical image; elegiac happiness; memory; system; friendship.

EDUARDO MAURA

Presentación de «Los judíos y Europa» de Max Horkheimer

«Los judíos y Europa» (1939) es un texto importante en la producción de Max Horkheimer. En él se aprecian desplazamientos intelectuales y de diagnóstico decisivos para comprender el trabajo teórico del *Institut für Sozialforschung* en el exilio, tales como la consideración de la centralidad del cambio de fase del capitalismo y sus conexiones con el antisemitismo, la guerra y el fascismo. Esta introducción pretende contextualizar la primera traducción española del artículo.

Palabras clave: antisemitismo; capitalismo; monopolio; fascismo.

Presentation of “The Jews and Europe” by Max Horkheimer

«The Jews and Europe» (1939) is an important text within Max Horkheimer's work. It shows paramount tendencies and changes in the theoretical work of the *Institut für Sozialforschung* in exile, such as the centrality of the new stage of capitalism and its connections with anti-Semitism, war and fascism. This brief introduction is intended to provide a context for the first Spanish translation of the article.

Key words: antisemitism; capitalism; monopoly; fascism.

DIEGO GUZZI

El mito del “buen italiano”, el antisemitismo y los crímenes coloniales

Mi texto pretende reconstruir las peripecias del mito del «buen italiano» en la historiografía internacional con el propósito de analizar sus consecuencias en la minimización del antisemitismo fascista. En primer lugar me remontaré a los orígenes del mito, considerando los motivos de la actitud fascista en los departamentos ocupados por las tropas italianas entre noviembre de 1942 y septiembre de 1943. A continuación rastrearé la incidencia de este cliché en la historiografía de posguerra, particularmente en los libros de los historiadores León Poliakov y Renzo De Felice. En tercer lugar señalaré que, en su mayor parte, los estudios recientes sobre el tema no han rectificado esta interpretación incorrecta. Al mismo tiempo intentaré evidenciar que el antisemitismo fascista no cobró forma siguiendo las leyes raciales nazis, sino de forma autónoma, siguiendo una regulación previa de la discriminación que había sido introducida en Etiopía por la administración colonial.

Palabras clave: fascismo; antisemitismo italiano; leyes raciales; Mussolini; De Felice; Poliakov.

The myth of the “good Italian”, the anti-Semitism and the colonial crimes

My paper aims to reconstruct the fortune of the myth of the «good Italian» in the international historiography in order to analyze its impact on the minimization of the Fascist anti-Semitism. Firstly, I will go back to the origins of the myth, considering the reasons of the Fascist attitude in French departments occupied by Italian troops from November 1942 to September 1943. Secondly, I will retrace the occurrence of this *cliché* in post-war historiography, particularly in the volumes of historians Léon Poliakov and Renzo De Felice. Thirdly, I will observe that also recent studies on this topic did not rectify, for the most part, that uncorrected interpretation. At the same time, I will try to point out that the Fascist anti-Semitism was not shaped according to Nazi racial laws, but on autonomous basis, following a previous regulation of discrimination introduced in Ethiopia by the colonial administration.

Key words: fascism; Italian anti-Semitism; racial laws; Mussolini; De Felice; Poliakov.

CHRISTOPH KASTEN

El sionismo como liberalismo anti-liberal. El caso del judaísmo musculoso en el contexto del antisemitismo de la sociedad burguesa alemana

En este ensayo intento analizar el sionismo de finales del siglo XIX como un síntoma de la sociedad burguesa alemana y como una respuesta a la malograda promesa de emancipación judía. Partiendo de la emancipación de los judíos en el *Reich* alemán, con fecha de 1871, el sionismo político y más específicamente el *judaísmo musculoso* de Max Nordau fue una ambigua respuesta liberal a la fallida promesa de emancipación. El *self-empowerment* sionista era por tanto una estrategia defensiva contra el antisemitismo.

Palabras clave: liberalismo; sionismo; Max Nordau; judaísmo musculoso; Teoría Crítica; emancipación judía.

Zionism as anti-liberal liberalism. The case of muscle judaism within the context of anti-semitism in the bourgeois german society

In this essay I want to understand Fin de siècle political Zionism as a symptom of bourgeois German society and as an answer to the failed promise of Jewish emancipation. On the basis of the juridical emancipation in 1871 in the German *Reich* political Zionism and more specifically Max Nordau's *muscular Judaism* was an ambiguous liberal answer to the failed liberal promise of emancipation. The Zionist self-empowerment was therefore a defensive act against anti-Semitism.

Key words: liberalism; Zionism; Max Nordau; Muscle Judaism; anti-Semitism; Critical Theory; Jewish emancipation.

LILIANA RUTH FEIERSTEIN

Respuestas judías al antisemitismo del pensamiento ilustrado alemán

Los límites de la Ilustración (*Grenzen der Aufklärung*, Claussen) están presentes ya en su génesis, como recordaran Max Horkheimer y Theodor Adorno en su *Dialéctica de la ilustración*, escrito durante los años más terribles de la Shoá. Pero los autores de la teoría crítica no fueron los primeros en divisarlos. Este trabajo se propone presentar brevemente algunos puntos nodales de la genealogía del diálogo entre pensadores judíos y sus contemporáneos alemanes en relación con estos límites: una discusión que comienza casi exactamente dos siglos antes de la publicación de la *Dialektik der Aufklärung*, con la entrada de Moses Mendelssohn a la ciudad de Berlín en 1743. La argumentación se centra en los debates que se vieron obligados a sostener Mendelssohn durante el siglo XVIII, Hermann Cohen en el XIX y su discípulo Ernst Cassirer a principios del siglo XX, así como en el papel central jugado por los docentes del Seminario Teológico Judío de

Jewish Responses to the Anti-Semitism of German Enlightened Thought.

The "limits of enlightenment" (*Grenzen der Aufklärung*, Claussen) are already present in its origins, as Max Horkheimer and Theodor Adorno reminded us in their *Dialectic of Enlightenment*, written during the most terrible years of the Shoah. But the authors of the critical theory were not the first to discern these limits. This work proposes to briefly present several key points in the genealogy of the dialogue between Jewish thinkers and their German contemporaries with regard to such limits: a discussion that begins almost exactly two centuries before the publication of *Dialectic of Enlightenment*, with the arrival of Moses Mendelssohn in Berlin in 1743. The arguments center on the debates in which various thinkers felt obligated to engage--Mendelssohn in the eighteenth century, Hermann Cohen in the nineteenth century, and his disciple Ernst Cassirer in the early twentieth century--and on the central role played by some teachers of the Breslau

Breslau en la defensa judía del derecho a la diferencia.

Palabras clave: antisemitismo; ilustración; Mendelssohn; Hermann Cohen; dialéctica del iluminismo.

Jewish Theological Seminary in the Jewish defense of the right to to be different.

Key words: antisemitism; illustration; Mendelssohn; Hermann Cohen; dialectic of Enlightenment.

MAURICIO PILAOWSKY

De los asesinos de Dios a la raza indeseable. La nación mexicana, el antisemitismo y su expresión anti-indígena

Este artículo intenta analizar los vínculos entre anti-indigenismo instrumentado por los conquistadores españoles como mecanismo de dominación y un racismo actual con características muy particulares. Para ello se sirve del análisis de antisemitismo realizado por Th. W. Adorno y M. Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*.

Palabras clave: México; racismo; anti-indigenismo; antisemitismo; Bartolomé de las Casas; Ginés de Sepúlveda; José Vasconcelas; Diego Rivera.

From Murderers of God to Undesirable Race. The Mexican Nation, Anti-Semitism and its Anti-Indigenous Expression

This article attempts to analyze the connection between anti-Indianism used by the Spanish conquerors as mechanism of domination and a current racism with very particular characteristics. With this purpose, it uses the analysis of antisemitism carried out by Th. W. Adorno and M. Horkheimer in the *Dialectic of the Enlightenment*.

Key words: Mexico; racism; anti-Indianism; anti-Semitism; Bartolomé de las Casas; Ginés de Sepúlveda; José Vasconcelas; Diego Rivera.

EMMANUEL TAUB

Mesianismo, Shoá y el Estado de Israel en la construcción de la identidad judía moderna: miradas sobre el antisemitismo moderno

El objetivo de este artículo es pensar de qué manera la articulación entre el ideal mesiánico judío, la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel constituyeron una particular forma de construcción de la identidad judía moderna. Nos interesa desarrollar la idealización de un judaísmo generado por la articulación mesianismo/Shoá y sus consecuencias en la diáspora y dentro de Israel: en especial, la potencialidad de este entrecruzamiento en la generación de nuevas manifestaciones antisemitas desde finales del siglo XX hasta nuestros días.

Palabras clave: Mesianismo; Shoá; Estado de Israel; Antisemitismo; Modernidad.

Messianism, Shoah and the State of Israel in the Construction of Modern Jewish Identity: Perspectives on Modern Antisemitism

This paper aims at analyzing the relation between the Messianic ideal in Judaism, the Shoah and the establishment of the State of Israel are connected with a particular form of modern Jewish identity. We are interested in developing the idea that modern form of Judaism is generated by the articulation of Messianism and Shoah: this relation will have important consequences in Diaspora and Israel, especially in the possibility of new antisemitic manifestations from the end Twentieth Century until today.

Key words: Messiansim; Shoah; State of Israel; Antisemitism; Modernity.

IMANOL ZUBERO

Violencia, política e identidad

Este artículo analiza el origen de la violencia política en el proceso de extrañamiento que acompaña la construcción de la identidad como un “nosotros” homogéneo y puro contrapuesto a un “otro” indeseable e incluso eliminable. Una vez que el conflicto es definido políticamente la limpieza étnica, el exterminio de los extraños y el genocidio se convierten en una práctica social de consecuencias terribles.

Palabras clave: identidad; violencia política; extranjero; etnonacionalismo; limpieza étnica; genocidio; vecindad.

Violence, Politics and Identity

This paper analyses the origin of political violence in the process of estrangement involved in the construction of identity. This process opposes an homogeneous and pure "us" to an undesirable, and even eliminable, "other". Once the conflict between them has been politically defined, the ethnic cleansing, the extermination of the strange and the genocide materialize into a social practice, with terrible consequences.

Key words: identity; political violence; alien, ethno-nationalism, ethnic cleansing, genocide, neighborhood.

YAGO MELLADO LÓPEZ

El antisemitismo y la politización de la identidad judía

En este artículo abordaremos la politización de la identidad judía como consecuencia de la ruptura del proyecto emancipatorio ilustrado. Defenderemos que esta ruptura es resultante de las contradicciones internas al propio proyecto, pero que se harán explícitas con el antisemitismo moderno. Esta politización abre un escenario de resignificación de la condición judía que desembocará en un conjunto de propuestas de corte político que se presentarán como sendos proyectos de emancipación de la población judía. Tales propuestas contienen a la vez el potencial de alteridad crítica y el germen de una nueva totalización identitaria. Y su rastreo nos permitirá esbozar el papel ambivalente de los componentes identitarios en los proyectos de emancipación contemporáneos.

Palabras clave: antisemitismo; ilustración; emancipación; movimientos sociales; identidad judía.

Antisemitism and the Politization of Jewish Identity

This paper examines the process of politicization of the Jewish identity following the collapse of the emancipatory project of the Enlightenment and the contemporary reading of this process for the current political debate about identity. First, I will argue that modern antisemitism revealed the inner contradictions lying beneath the Enlightenment rationale. Second, I will explore how the politicization of Jewish condition entailed a reconfiguration of the Jewish identity which resulted in different political projects aiming at the emancipation of the Jewish people. However, I argue, the re-thinking of Jewish as a political subject embodied both the potential of critical alterity and an identity essentialization. Is thus possible to include identity within any emancipatory project? The goal here is to expose the insights afforded by the experience of Jewish recent history to contemporary emancipatory struggles.

Key words: antisemitism; Enlightenment; emancipation; social movements, Jewish identity.

NOTA EDITORIAL

El antisemitismo y la xenofobia revelan un esquema de civilización particularmente agudo en el Occidente moderno, cuyo ideal de igualdad se ha mostrado incapaz de reconocer y proteger la diferencia. De ahí el despliegue de poderosos mecanismos de represión contra el otro, de tendencias de homogeneización cultural y de afirmación reactiva de las identidades étnicas y religiosas. Auschwitz obliga a enfrentarse al antisemitismo sin ingenuidad: no en tanto que fenómeno periférico propio de ciertos grupúsculos movidos por el odio y la violencia, sino como clave para comprender la dinámica de las sociedades modernas. El antisemitismo moderno ofrece la clave para comprender la dialéctica de la emancipación en las sociedades burguesas, revelando su incapacidad para lograr que sus promesas de igualdad y fraternidad llegaran a materializarse en la praxis social. Por otro lado, su persistencia en el tiempo lleva a pensar en la funcionalidad social del antisemitismo en la praxis social cotidiana y en su vinculación con dinámicas identitarias –desde su potencial para garantizar la "realidad" de supuestos lazos comunitarios hasta su capacidad de socializar la agresión y el resentimiento dirigiéndolos contra los judíos como chivos expiatorios. Esto haría especialmente relevante el análisis del antisemitismo para el desentrañamiento de formas actuales de racismo y xenofobia.

Las contribuciones al tema monográfico de este número 4 de Constelaciones giran en torno a estas cuestiones: la teoría crítica del antisemitismo, la génesis y las teorías del antisemitismo moderno, funcionalidad del antisemitismo en las lógicas identitarias y las lógicas de la violencia y la relación entre el antisemitismo, el racismo y la xenofobia. Algunas de ellas tiene su origen en el Congreso Internacional “PODER SER DIFERENTE SIN TEMOR”: ANTISEMITISMO Y EXCLUSIÓN, AYER Y HOY”, organizado por el Proyecto “Filosofía después del Holocausto: vigencia de sus lógicas perversas” del Plan Nacional de I+D (FFI2009-09368) en Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, Madrid, el 7-9 de marzo de 2012.

José Antonio Zamora Zaragoza
Coordinador de número

LOS JUDÍOS Y EUROPA*

The Jews and Europe

MAX HORKHEIMER

RESUMEN**

El artículo parte de la premisa de que el antisemitismo contemporáneo sólo puede comprenderse desde el análisis del nacionalsocialismo. El nacionalsocialismo surgió con el colapso del liberalismo alemán, y ahora amenaza con arrastrar a los países circundantes hacia la catástrofe. Uno de los elementos más importantes de la situación pre-Nazi era la masa de desempleados, cuya organización dentro del sistema europeo de Estados parecía una tarea insoluble después de la guerra. Las fuerzas fascistas que de hecho resolvieron el problema no eran dueñas de la industria sino una nueva burocracia compuesta por dictadores de la industria y oficiales políticos y militares.

En Europa la constitución liberal del siglo XIX aparece como una especie de interludio. Los poseedores del poder autoritario retornan a los métodos de dominio recomendados por Maquiavelo y sus seguidores. No hay perspectivas de un final próximo para esta situación a través de fuerzas internas, precisamente porque los criterios económicos del liberalismo, que las hicieron aparecer en forma de crisis, han sido masivamente eliminados por el nacionalsocialismo a través de la supresión de la libertad económica.

Dado que todas las funciones del mercado son reemplazadas en el nuevo orden totalitario por funciones gubernamentales, ha quedado gravemente comprometida la posición económica de los judíos, puesto que en Alemania y en otros muchos países descansaba esencialmente sobre su papel en la banca y el comercio. Por este motivo, con propósitos propagandísticos, los actuales poseedores del poder pueden hacer responsable de todas las desgracias a la minoría judía y destruirla. El propósito del antisemitismo es ganar a las masas de otros países para el nacionalsocialismo. La eliminación del antisemitismo coincide con la lucha contra el Estado autoritario.

Palabras clave: nacional-socialismo; transformaciones del capitalismo; autoritarismo; judíos alemanes; Teoría Crítica.

* Max HORKHEIMER: «Die Juden und Europa», en *Gesammelte Schriften*, 4, Frankfurt a.M.: Fischer, 1988, págs. 308-331. Publicación original en *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. VIII, 1939 [reimpreso en Munich, DTV, 1980, págs. 115-137]. Las notas de Horkheimer aparecen al pie numeradas y las llamadas con asterisco son del traductor y se señalan con la fórmula “Nota del T.” En este mismo número de *Constelaciones* aparece una nota de presentación de este importantísimo texto de Horkheimer que, por razones obvias, necesita ser situado históricamente y puesto en relación con la constelación de debates y confrontaciones dentro y fuera del Instituto de Investigación Social en el exilio, así como con la evolución del pensamiento del autor. El objetivo de la nota es contribuir a una mejor comprensión del texto.

** Publicamos el resumen aparecido originalmente en inglés en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 8, 1939/40, Munich, DTV, 1980, pág. 136. Las palabras clave son responsabilidad de la redacción.

ABSTRACT

The article starts from the premise that contemporary anti-Semitism can only be understood from an analysis of National Socialism. National Socialism originated in the collapse of German liberalism, now threatening to draw the surrounding countries into the catastrophe. One of the most important elements in the pre-Nazi situation was the mass of unemployed, whose organization within the European state system seemed an insoluble task after the War. The fascist forces which did solve the problem were not the owners of industry but a new bureaucracy made up of dictators of industry and military and political officials.

In Europe the liberal constitution of the nineteenth century appears a sort of interlude. The possessors of authoritarian power return to the methods of rule recommended by Machiavelli and his followers. There is no prospect of an early end to this situation solely by inner forces, for the economic criteria of liberalism, which made themselves apparent as crises, have been largely eliminated under National Socialism by the suppression of economic freedom.

Since all the functions of the market are replaced by functions of the government in the new totalitarian order, the economic position of the Jews is shattered because in Germany as in many other countries it rested essentially upon their role in banking and commerce. That is why the present day possessors of power can, for propaganda purposes, hold the Jewish minority responsible for all misfortune and destroy it. The purpose of anti-Semitism is to win the masses of other countries over to National Socialism. The elimination of anti-Semitism is identical with the struggle against the authoritarian state.

Key words: National Socialism; transformations of capitalism; authoritarianism; German Jews; Critical Theory.

Todo aquel que quiera explicar el antisemitismo debe referirse al nacionalsocialismo. Si no se comprende lo que ha sucedido en Alemania, el discurso sobre el antisemitismo en Siam o en África carece de sentido. El nuevo antisemitismo es el emisario del orden totalitario en el que ha desembocado el orden liberal. Es necesario reconsiderar las tendencias del capital. Pero es como si a los intelectuales exiliados no sólo les hubiese sido sustraída su ciudadanía, sino también el juicio. El único modo de comportamiento que les vendría bien, pensar, ha caído en descrédito. La “jerga judeo-hegeliana”, que en otro tiempo penetrara hasta la izquierda alemana desde Londres, y que ya entonces hubo de ser transmitida con el énfasis característico de los funcionarios sindicales, parece ahora completamente extravagante. Con un suspiro de alivio arrojan la incómoda arma y vuelven al “neohumanismo”,

a la personalidad de Goethe, a la verdadera Alemania y a otros bienes culturales. La solidaridad internacional habría fracasado. Como no se ha producido la revolución mundial, ya no tendrían valor las concepciones teóricas en las que ésta aparecía como salvación de la barbarie. Ahora que las cosas se han producido de esa manera; que la armonía y las posibilidades de progresión de la sociedad capitalista revelan no ser sino la ilusión que la crítica de la economía de mercado siempre había denunciado; que a pesar o en virtud de las contradicciones del progreso técnico, tal y como se había pronosticado, la crisis se ha vuelto permanente y los sucesores de los empresarios libres sólo pueden mantener sus posiciones mediante la abolición de la libertad burguesa; ahora los literatos contrarios a la sociedad totalitaria alaban el estado de cosas al que debe su existencia y niegan la teoría que, cuando aún quedaba tiempo, reveló su secreto.

Nadie puede exigir que los inmigrantes pongan un espejo ante el mundo que ha engendrado el fascismo precisamente allí donde dicho mundo les ha ofrecido asilo. Pero quien no quiera hablar de capitalismo debería callar también sobre el fascismo. A los anfitriones ingleses de hoy les va mejor que a Federico [el Grande] con el mordaz Voltaire. Si bien el himno que los intelectuales entonan al liberalismo llega a menudo demasiado tarde, ya que los países se vuelven totalitarios antes de que los libros encuentren editor, los intelectuales no han abandonado la esperanza de que en algún lugar la reforma del capitalismo occidental se producirá de forma más suave que la del capitalismo alemán y que los extranjeros con buenas recomendaciones tendrán pese a todo un futuro. Pero lo único que distingue al orden totalitario de su predecesor es que ha perdido su contención. Al igual que en algunas ocasiones las personas de edad se vuelven tan malvadas como en el fondo siempre lo habían sido, al final de esta época el dominio de clase ha adquirido la forma de la comunidad nacional [*Volksgemeinschaft*]. La teoría ha destruido el mito de la armonía de intereses; ha mostrado el proceso económico liberal como la reproducción de las relaciones de dominación por medio de contratos libres obtenidos por la fuerza a través de la desigualdad de la propiedad. La mediación ha sido abolida. El fascismo es la verdad de la sociedad moderna que la teoría había desvelado desde el principio: Fija las diferencias extremas que la ley del valor finalmente produjo.

No se requiere ninguna revisión de la teoría económica para reconocer el fascismo. El intercambio justo y equitativo se ha reducido a sí mismo al absurdo, y el orden totalitario es ese absurdo. La transición desde el liberalismo se ha producido

de forma más que consecuente y no tan violenta como la del sistema mercantil al siglo XIX. Las mismas tendencias económicas que impulsan el incremento constante de la productividad a través del mecanismo de la competencia se han transformado repentinamente en fuerzas de desorganización social. El orgullo del liberalismo, la industria altamente desarrollada desde el punto de vista técnico, arruina su propio principio ya que para grandes segmentos de población se vuelve imposible la venta de su fuerza de trabajo. La reproducción de lo existente por vía del mercado de trabajo se vuelve ineficiente. Antes la burguesía estaba descentralizada económicamente, era un soberano con muchas cabezas; para todo empresario, la expansión de la fábrica fue condición esencial para incrementar su participación en la plusvalía social. Necesitaba trabajadores para prevalecer en la lucha con la competencia. En la época del monopolio, la inversión en cantidades ilimitadas de nuevo capital ya no promete grandes aumentos de los beneficios. La masa de trabajadores de quienes emana la plusvalía se vuelve más pequeña en comparación con el aparato al que sirve. La producción industrial sólo ha existido recientemente como condición para el beneficio, para la expansión del poder de grupos e individuos sobre el trabajo humano. El hambre no ofrece por sí misma ningún motivo para la producción de bienes de consumo. Producir para cubrir necesidades insolventes, para las masas de desempleados, iría en contra de la ley de la economía y de la religión en virtud de la cual se mantiene el orden: el que no trabaja que no coma.

Incluso la fachada traiciona la obsolescencia de la economía de mercado. Las vallas publicitarias de todos los países son sus monumentos. Su expresión es ridícula. Hablan a los transeúntes como los adultos con pocas luces hablan a los niños o los animales, en una jerga falazmente familiar. Como si fueran niños, se hace creer a las masas que, en calidad de sujetos autónomos, tendrían la libertad de escoger las mercancías por sí mismos. Pero la elección ha sido en gran medida dictada. Desde hace décadas existen esferas completas de consumo en las que tan sólo las etiquetas distinguen unos productos de otros. La panoplia de cualidades con las que uno se deleita existe sólo sobre el papel. Si la publicidad fue siempre característica de los *faux frais* de la economía burguesa de mercado, todavía pudo tener una función positiva como medio para incrementar la demanda. Hoy se le muestra al consumidor una reverencia ideológica que ni siquiera él mismo necesita creerse del todo. Sabe ya suficiente como para interpretar los anuncios de los grandes artículos de masas como eslóganes nacionales que a uno no le está permitido

contradecir. En los países fascistas la disciplina a la que apela la publicidad revela su verdadera esencia. Los hombres descubren en los carteles publicitarios de estos países lo que realmente son: *soldados*. La publicidad tiene razón. El estricto mandato estatal que amenaza desde cada pared durante las elecciones totalitarias corresponde con mayor exactitud a la moderna organización de la economía que los uniformemente coloristas efectos de iluminación de los centros de consumo y las zonas de ocio del mundo.

Los programas económicos de los buenos europeos entre los hombres de Estado son irreales. En la fase final del liberalismo, quieren compensar mediante encargos estatales la incapacidad de la ruinoso economía de mercado para alimentar a los seres humanos y estimular la economía en consonancia con los intereses de los potentados económicos para que garantice a todos un sustento. Olvidan que la aversión a nuevas inversiones no es ningún capricho. Los industriales no tienen ganas de poner en marcha sus empresas a través de unos impuestos que tendrían que pagar a un gobierno demasiado imparcial, todo para sacar del apuro a los granjeros en bancarrota y a otros desempleados. Para la clase no compensa semejante comportamiento. Por mucho que los economistas progubernamentales insistan a los empresarios en que les beneficiará, los más fuertes tienen mejor instinto para sus intereses y metas más elevadas que una mísera coyuntura con huelgas y todo lo demás que forma parte de la lucha de clases proletaria. Los hombres de Estado que aún pretenden gobernar el liberalismo de forma humanitaria pasan por alto su singularidad. Podrán representar la cultura y estar rodeados de expertos, pero su esfuerzo es una absurdidad: quieren subordinar al común aquel estrato social cuyos intereses particulares van esencialmente contra los intereses generales. Un gobierno que, mediante los impuestos de los empresarios, hiciera de los objetos de beneficencia sujetos de contratos de trabajo libres tiene finalmente que fracasar: de lo contrario dejaría de ser el representante de los empresarios para degenerar contra su voluntad en un órgano ejecutivo de los desempleados, o incluso de los estratos dependientes en general. Impuestos casi confiscatorios, tales como el impuesto de sucesiones, que habrían sido forzados no sólo por el despido de los trabajadores en la industria sino por las consecuencias de la insoluble crisis agrícola, casi amenazan ya con convertir a los débiles del capitalismo en “explotadores” de los capitalistas. Los empresarios no toleran a largo plazo en ningún dominio del mundo un vuelco semejante de las relaciones. En los parlamentos y en toda la vida pública, sabotean las políticas de bienestar tardoliberales. Incluso si dichas políticas mejoraran la co-

yuntura seguirían soliviantados: las coyunturas económicas ya no les bastan. Las relaciones de producción se imponen sobre los gobiernos humanitarios. Los pioneros de las asociaciones de empresarios crean un nuevo aparato. Sus fiduciarios toman el orden social en las manos; en lugar de órdenes fragmentarias sobre fábricas particulares, emerge el dominio totalitario de los intereses particulares sobre el conjunto del pueblo. El individuo es sujeto a una nueva disciplina, que afecta a la base del carácter social. La transformación del abatido buscador de empleo del siglo XIX en el miembro solícito de las organizaciones fascistas recuerda en su alcance histórico a la transformación por la Reforma del maestro artesano medieval en burgués protestante o la del pobre aldeano inglés en el moderno trabajador industrial. A la vista de este desplazamiento de los fundamentos, los hombres de Estado que defienden un progreso moderado aparecen como reaccionarios.

El intercambio con el trabajo es sustituido por el dictado sobre él. Si a lo largo de las últimas décadas las masas han pasado de ser partes contractuales a convertirse en mendigos, en meros objetos de asistencia, ahora se vuelven objetos directos de dominación. En el estadio prefascista las masas amenazaban el orden. La transición a una economía en la que se reunieran los elementos separados, que diera a los hombres la propiedad de las máquinas desocupadas y de los cereales improductivos parecía inevitable en Alemania y el peligro mundial del socialismo amenazante. Todo lo que tenía importancia en la República democrática [de Weimar], destacaba por sus enemigos. Se gobernó con ayudas económicas, con antiguos funcionarios imperiales y oficiales reaccionarios. Los sindicatos quisieron pasar de ser órganos de la lucha de clases a convertirse en instituciones estatales que distribuyen asignaciones, que inculcan una actitud dócil en sus destinatarios y, dicho sin rodeos, tomar parte en la dominación. Pero esta ayuda era sospechosa para los poderosos. Una vez el capital alemán retomó la política imperialista, dejó caer a la burocracia obrera, tanto la política como la sindical, que tanto le había ayudado. A pesar de sus honestas intenciones, los burócratas no estuvieron a la altura de las nuevas condiciones. Las masas no debían ser activadas para la mejora de su propia vida, no para comer sino para obedecer: tal es la tarea del aparato fascista. Gobernar adquiere así una nueva significación. En lugar de funcionarios hechos a la rutina se necesitan organizadores imaginativos y capataces; deben ser liberados de la influencia de la ideología de la libertad y la dignidad humana. En el capitalismo avanzado los pueblos se convierten primero en receptores de ayudas económicas, más tarde en meras catervas.

Mucho antes de la revuelta fascista, los desempleados constituyen una tentación irresistible para industriales y terratenientes, que quieren organizarlos para sus fines. Como al comienzo de la época, las masas libres están de nuevo disponibles. Sólo que hoy ya no se las puede meter por la fuerza en las fábricas; el tiempo de la iniciativa privada ha pasado. El agitador fascista agrupa a su gente en la lucha contra los gobiernos democráticos. Si durante la transición se vuelve cada vez menos atractiva la inversión de capital en producción útil, el dinero se pone entonces en la organización de la masa que se quiere arrebatar al gobierno pre-fascista ilustrado. Una vez se consigue esto en casa, se intenta a escala internacional. Los Estados fascistas también actúan en los países extranjeros como organizadores del poder contra los gobiernos remisos. Sus emisarios preparan el terreno para las conquistas fascistas, son los continuadores de los misioneros cristianos que precedieron a los comerciantes. Hoy ya no es el imperialismo inglés el que aspira a la expansión sino el alemán.

Si efectivamente el fascismo surge del principio capitalista, entonces no está sólo adaptado a los países “pobres” y “desposeídos”, en contraposición con los países rebosantes. El hecho de que el nacionalsocialismo fuera originariamente apoyado por las industrias en bancarrota afecta a su puesta marcha específica, no a su idoneidad como principio universal. Ya en la época de la mayor rentabilidad, la industria pesada impuso su porción en el beneficio de clase por medio de su poder económico. La tasa media de beneficio, que también le corresponde, siempre superó la plusvalía producida en su propia área. Krupp y Thyssen se sometieron menos que otros al principio de competencia. Así, la bancarrota que finalmente arroja el balance, no delata nada sobre la armonía entre la industria pesada y las necesidades del orden social existente. El hecho de que la industria química fuera, en el mercado, superior en rentabilidad a la industria pesada, no fue socialmente decisivo. En el capitalismo avanzado la tarea asignada es la de transformar la población en un colectivo listo para el combate con fines civiles y militares de modo que funcione en las manos de la nueva clase dominante. La escasa rentabilidad únicamente llevó a determinadas partes de la industria —antes que a otras— a forzar el desarrollo.

La clase dominante se ha transformado. Sus miembros no coinciden con los poseedores de la propiedad capitalista. La fragmentada mayoría de los accionistas hace tiempo que ha quedado a merced de la gerencia de los directivos. Cuando la empresa pasó de ser una de las muchas entidades económicas en régimen de com-

petencia a adquirir la posición de poder social inexpugnable de las grandes compañías, la dirección empresarial se hizo con el poder absoluto. La envergadura y la diferenciación de las fábricas han creado una nueva burocracia cuya dirección persigue sus propias metas con el capital de los accionistas o, si es necesario, contra él. El mismo grado de composición orgánica del capital que reduce el incentivo económico para posteriores inversiones hace posible para los directivos –a remolque de las maquinaciones políticas– frenar el mecanismo de producción, o incluso detenerlo, sin verse demasiado afectados. Los salarios de los directivos pueden emanciparse en ocasiones de los balances. Los propietarios legales son sustituidos por la alta burocracia industrial. Se hace patente que la capacidad real de disposición, la posesión física, y no la propiedad nominal, es lo socialmente decisivo.

La forma jurídica, que determinó efectivamente la felicidad del individuo, ha sido siempre ideológica desde el punto de vista social. Los grupos desposeídos de la burguesía se aferran ahora a la hipóstasis de la propiedad privada y denuncian al fascismo como nuevo bolchevismo, mientras que éste, por el contrario, hipostatiza la socialización de la propiedad en la teoría, al tiempo que en la práctica no está en condiciones de impedir la monopolización del aparato de producción. Si el Estado se lo da a los suyos a título de ganancias privadas o se lo entrega directamente en forma de salario de funcionarios no produce ninguna antítesis sustancial. La ideología fascista encubre la misma relación que la antigua ideología armonizadora: el dominio de una minoría sobre la base de la posesión fáctica de las herramientas materiales de producción. El afán de beneficio culmina hoy en lo que siempre fue: afán de poder social. El verdadero sí-mismo del propietario legal de los medios de producción le planta cara como comandante fascista de los batallones de trabajadores. La dominación social, que ya no puede mantenerse por medios económicos porque la propiedad privada ha quedado anticuada, se prolonga ahora por medios directamente políticos. Frente a esta situación, el liberalismo, incluso en su forma decadente, representa el mayor bien posible para el mayor número de personas posible. Porque el mal que tuvo que soportar la mayoría en las patrias del capitalismo es menor que el que se concentraría hoy en las minorías perseguidas.

El liberalismo no puede ser restaurado. Deja tras de sí un proletariado desmoralizado, traicionado por sus líderes, en el que los desempleados constituyen una suerte de clase amorfa que clama verdaderamente por una organización desde arriba; campesinos cuyos métodos de producción y formas de conciencia han quedado muy por detrás del desarrollo técnico; y, finalmente, los generales de la industria,

el ejército y la administración, que se ponen de acuerdo para tomar las riendas del nuevo orden.

Después del interludio de cien años de liberalismo, las clases altas de los países fascistas han retornado a sus ideas básicas. La existencia del individuo vuelve a ser controlada en el siglo XX en todos sus pormenores. Si la represión totalitaria podrá mantenerse a largo plazo después de la liberación de las fuerzas productivas en la sociedad industrial es algo que no puede deducirse. Lo deducible era el colapso económico, no la revolución. Teoría y praxis no son inmediatamente idénticas. Tras la guerra la pregunta se planteó de modo práctico. Los trabajadores alemanes poseían la cualificación necesaria para un nuevo ordenamiento del mundo. Fueron vencidos. Solo en las luchas actuales se mostrará hasta qué punto el fascismo logra alcanzar sus objetivos. Pero la adaptación de los individuos al fascismo expresa, en todo caso, ciertas capacidades racionales. Después de la traición de su propia burocracia a partir de 1914, después de la conversión de los partidos políticos en maquinarias mundiales de destrucción de la espontaneidad, después del asesinato de revolucionarios, el que los trabajadores se comporten con neutralidad ante el orden totalitario no es signo alguno de atontamiento. El recuerdo de los catorce años anteriores tiene más atractivo para los intelectuales que para el proletariado. Quizá el fascismo no tenga menos que ofrecerles que la República de Weimar que lo incubó.

La sociedad totalitaria tiene oportunidades económicas a largo plazo. No hay colapsos a la vista. Las crisis fueron signos racionales, la crítica alienada de la economía de mercado, que, incluso en su ceguera, estuvo basada en la necesidad. En la economía totalitaria, el hambre tanto en periodo de guerra como de paz no parece tanto una perturbación como un deber patriótico. Para el fascismo como sistema mundial no es previsible un final desde el punto de vista económico. La explotación ya no se reproduce sin planificación, mediante el mercado, sino a través del ejercicio consciente del dominio. Las categorías de la economía política: intercambio de equivalentes, concentración, centralización, tasa decreciente de beneficio, etc. siguen teniendo validez real, sólo que su desenlace, el final de la economía política, ya se ha alcanzado. La concentración en los países fascistas avanza apresuradamente. Sin embargo se ha fundido con la práctica de la violencia planificada, que busca controlar directamente los antagonismos sociales. La economía no tiene ya una dinámica autónoma. Cede su poder a los económicamente poderosos. El fracaso de la economía de libre mercado revela la incapacidad de realizar ulteriores

progresos bajo la forma de la sociedad antagónica. Si los pueblos no entienden que los conocimientos y las máquinas que poseen deben servir a su propia felicidad, y no a la perpetuación del poder y la injusticia, el fascismo puede sobrevivir, incluso a pesar de la guerra. El fascismo no es retrógrado en comparación con la bancarrota del principio del *laissez-faire*, sino respecto a lo que los seres humanos podrían conseguir.

Incluso si hubiese sido posible limitar los armamentos y dividir la tierra, siguiendo el ejemplo de los grandes consorcios (se debería pensar aquí en los esfuerzos por un cártel del carbón anglo-alemán, o incluso por un cartel del carbón europeo¹), el fascismo no habría necesitado temer ningún contratiempo. Existen innumerables tareas por hacer que ofrecen trabajo y pan, sin por ello permitir a los individuos volverse arrogantes. Mandeville, quien sabía lo que realmente importaba, designó ya en los comienzos del capitalismo el objetivo a largo plazo de la creación de empleo fascista: «Hay trabajo para más de trescientos o cuatrocientos años para cien mil pobres más de los que tenemos en esta isla. Para hacer útil cada parte de la isla y que sea habitable en toda su extensión muchos ríos deben hacerse navegables, muchos canales abrirse en cientos de lugares. Algunas tierras habrán de ser drenadas y protegidas de futuras inundaciones. Habrá que hacer fértil amplios trochos de tierra estéril, hacer accesibles y así más productivos miles de acres. *Dii laboribus omnia vendunt* [los dioses lo venden todo a cambio de trabajo]. No hay dificultad de esta naturaleza que el trabajo y la paciencia no puedan vencer. Es posible volcar las más altas montañas en los valles que estén preparados para recibirlas, y podrán tenderse puentes en lugares en los que ahora no nos atreveríamos siquiera a pensar»². «Es tarea del Estado paliar las miserias sociales y hacer asunto suyo en primer lugar aquello que más descuidan las personas privadas. Los contrarios se curan mejor con los contrarios y, dado que, en caso de fracaso nacional, un ejemplo es más eficaz que una orden, el poder legislativo debería decidirse a abordar una gran empresa, que fuera muy vasta y requiriera trabajo durante mucho tiempo, y convencer así al mundo de que no hicieron nada sin una solícita preocupación por la posteridad más lejana. Esto reparará o al menos ayudará a sosegar el genio volátil y el inconstante espíritu del pueblo, recordándonos que no solo vivimos para nosotros mismos, y en último término servirá para hacer a los hombres menos

¹ Cfr. *Frankfurter Zeitung*, 2 de febrero y 9 de marzo de 1939.

² Bernard MANDEVILLE, *Die Bienenfabel*, ed. De Otto Bobertag, München: G. Müller, 1914, pág. 283 s.

desconfiados, inculcándoles un verdadero patriotismo y una fiel dependencia del suelo patrio, que es lo más necesario para engrandecer a una nación»³.

Desde Maquiavelo, el terror al que recurre la clase dominante ha sido recordado una y otra vez por las autoridades: «El animal salvaje al que llaman pueblo necesita un liderazgo de hierro: estaréis perdidos en el instante en que dejéis que tome conciencia de su fuerza. [...] El individuo gobernado no necesita otras virtudes que la paciencia y la subordinación; el espíritu, el talento y las ciencias están hechos para ser patrimonio del gobierno. Si se derrocan estos principios se producirán las mayores desgracias. La verdadera autoridad del gobierno dejará de existir si todos se sienten llamados a participar de él; el horror de la anarquía procede de tal extravagancia. El único medio para evitar estos peligros es apretar las cadenas lo más posible, promulgar las leyes más estrictas, evitar la ilustración del pueblo, y sobre todo resistir a la fatídica libertad de prensa, que es el origen de todos los conocimientos que emancipan al pueblo, y finalmente aterrorizarlo por medio de severos y diversos castigos. [...] No crean [...] que entiendo por pueblo la clase que se ha denominado tercer estamento; en absoluto. Llamo pueblo a la clase vil y despreciable que ha sido arrojada a nuestra tierra como escoria de la naturaleza y sólo puede subsistir con el sudor de su frente»⁴. Lo que los nacionalsocialistas saben era ya conocido hace cien años: «Los hombres sólo deberían reunirse en la iglesia o bajo las armas; entonces no piensan, sólo escuchan y obedecen»⁵. El lugar de la Iglesia de Pedro lo ocupa hoy el Palacio de Deportes de Berlín.

Los filósofos sombríos, a los que sus seguidores ideológicos consideran inhumanos, no son los únicos que han declarado la dependencia del pueblo como requisito para la estabilidad, ellos tan solo han descrito la situación con más claridad que los idealistas. El último Kant no está mucho más convencido de los derechos de libertad de las clases bajas que Sade o Bonald. Según la razón práctica, el pueblo tiene que obedecer como en la cárcel, con la salvedad de que también debe tener, junto con los esbirros del poder correspondiente, su propia conciencia como carcelero y negrero: «El origen del poder supremo es, a efectos prácticos, inescrutable para el pueblo que está sujeto a él; esto es, el súbdito no debería razonar prácticamente [...] sobre este origen. Porque si el súbdito que hubiera investigado el origen último se enfrentara a la autoridad que ahora manda, sería castigado, destrui-

³ Ibid., pág. 286 s.

⁴ M. de Sade, *Histoire de Justine*, vol. IV, Holanda, 1797, págs. 275-278.

⁵ L. de Bonald, *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, en *Œuvres*, vol. VI, Paris: Clerc & cie, 1817, pág. 147.

do o desterrado (como proscrito, *exlex*) de acuerdo con las leyes de ésta última, a saber, con toda justicia»⁶. Kant se declara partidario de la doctrina «de que quien se encuentra en posesión del poder supremo y legislativo sobre un pueblo debe ser obedecido, y además de forma tan incondicional jurídicamente que el mero hecho de indagar acerca del título de su adquisición, es decir, de ponerlo en duda con vistas a oponerse en caso de carecer del mismo, es punible en sí mismo; se trata de un imperativo categórico: obedece a la autoridad que tiene poder sobre ti (en todo lo que no contradice la moral interior)»⁷. Pero el conocedor de Kant sabe que la “moral interior” no puede protestar contra el duro trabajo que haya sido ordenado por la autoridad correspondiente.

La estatalización fascista, a saber, la instalación de un aparato terrorista de partido en paralelo a la administración, es lo contrario de la socialización. Hoy como ayer, el conjunto de la sociedad funciona en favor de los intereses de un determinado grupo. El mando sobre el trabajo ajeno a través de la burocracia es ahora, formalmente, la última instancia; el mando de los propietarios en situación de competencia es tan solo delegado, pero las contradicciones se difuminan: los propietarios se convierten en burócratas y los burócratas en propietarios. El concepto de Estado pierde completamente su contraposición con el concepto de particularidad dominante: es el aparato de la camarilla de dirigentes, una herramienta de poder privado, que va cobrando más autonomía cuanto más se lo idolatra. Tanto en Italia como en Alemania se han reprivatizado las grandes empresas de utilidad pública. En Italia son las empresas eléctricas, el monopolio de la telefonía, los seguros de vida y otras administraciones estatales y municipales; en Alemania sobre todo los bancos han caído en manos privadas⁸. Por descontado, sólo los poderosos se benefician realmente de esto. La afirmación de que se iba a proteger al mediano empresario frente a las grandes corporaciones se revela a largo plazo mero embuste propagandístico. El número de corporaciones que dominan toda la industria es cada vez más pequeño. Bajo la superficie del Estado del *Führer* se libra una furibunda batalla entre los interesados por hacerse con el botín. Si no fuera por el interés que comparten en mantener a la población en jaque, hace tiempo que la élite alemana y otras élites euro-

⁶ Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, primera parte, «Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre», segunda parte, primera sección, Ak VI, pág. 318 y ss.

⁷ Immanuel KANT, op. cit., pág. 371.

⁸ Para Italia, cfr. Perroux, «Economie corporative et Systeme capitaliste», en *Revue d'Economie politique*, septiembre/octubre, 1933; para Alemania, cfr. *Frankfurter Zeitung*, 21 de julio de 1936 y 26 de febrero de 1937.

peas hubieran entrado en guerras internas y externas. En el interior de los Estados totalitarios esta tensión es tan grande que Alemania podría disolverse de la noche a la mañana en un caos de luchas de gánsteres. Los gestos trágicos, al igual de la constante afirmación de la propaganda nacionalsocialista de que el régimen durará miles de años, reflejaron desde el comienzo el presentimiento de semejante fragilidad. Sólo porque el miedo justificado a las masas los junta una y otra vez, se dejan los subdirigentes finalmente integrar e incluso masacrar por el más poderoso. Bajo la unidad y la armonía se esconde la anarquía, incluso en mayor medida que en el capitalismo; bajo la apariencia de planificación se esconde el atomizador interés privado. Se produce un equilibrio que, desde el punto de vista de las necesidades humanas, no es menos fortuito que lo fuera antes la escala de precios de los mercados libres. Las fuerzas que distribuyen las energías sociales entre los diferentes sectores productivos son, pese a todos los controles, tan irracionales como los mecanismos de la economía del beneficio que se sustrajeron al dominio humano. La libertad del *Führer* es un engaño, al igual que la del hombre de negocios; como éste dependía del mercado, hoy dependen de ciegas constelaciones de poder. Los preparativos de guerra les vienen dictados por la interacción entre agrupaciones, por el miedo a los pueblos propios y ajenos o por la dependencia de ciertos sectores del mundo de los negocios, del mismo modo que la ampliación de las fábricas les es dictada a los empresarios de la sociedad industrial por los antagonismos sociales, no por la relación de los hombres con la naturaleza, que es el único criterio posible para determinar una sociedad racional. La estabilidad del fascismo se basa en la alianza contra la revolución y en la supresión del correctivo económico. El principio atomista, según el cual el éxito de una persona está ligado a la miseria de otra, se ha exacerbado aún más. En las organizaciones fascistas la igualdad y la fraternidad imperan sólo en la superficie. La lucha por ascender en la jerarquía barbárica hace de los propios camaradas presuntos oponentes. El hecho de que en una economía de guerra haya más puestos de trabajo que trabajadores no cancela el conflicto de todos contra todos. Las diferencias salariales en las diferentes fábricas, entre hombres y mujeres, entre trabajadores y empleados, entre las diferentes categorías del proletariado, son más grandes que nunca. Con la derogación del desempleo no se ha quebrado el aislamiento de los hombres. El miedo al desempleo es suplantado por el miedo al Estado. El miedo atomiza.

El interés común de todos los explotados nunca había sido tan difícil de reconocer, precisamente hoy, cuando es más fuerte que nunca. En la plenitud del libe-

ralismo, a pesar de todas las crisis, el proletariado permaneció vinculado al proceso de producción de mercancías; el desempleo individual era transitorio. El trabajo de los proletarios en la industria constituía la base de la solidaridad tal como todavía la entendía la socialdemocracia. En el tiempo inmediatamente anterior al fascismo, una gran parte de la población perdió el empleo de manera permanente y se quedó sin sustento. Las bandas de la *Technische Nothilfe*^{*} demostraron incluso a los trabajadores alemanes ocupados lo débiles que eran. Además, cuanto más lejos se llevó la destrucción de toda espontaneidad a través de los grandes partidos de masas, amparándose en la impotencia económica, más fácilmente pudieron las víctimas ser apresadas por el nuevo partido. Aquí y allá es el colectivismo la ideología de la masa atomizada, que es objeto de dominación completamente. Al igual que el trabajo bajo el dictado del Estado, la fe en el *Führer* y en la comunidad propagada por el Estado aparece como escapatoria de una existencia desesperada. La fe vive de que haya trabajo de nuevo con regularidad. Cada uno sabe lo que tiene que hacer y cómo será, aproximadamente, el día siguiente. No se es ya mendigo, y si hay guerra, no se muere solo. La *Volksgemeinschaft* prolonga la ideología de 1914. Los resurgimientos nacionales son la sustitución autorizada de la revolución. Se dan cuenta inconscientemente del horror de su existencia, que sin embargo no están en condiciones de cambiar. La salvación debe venir desde arriba. Sin embargo, por insincera que fuera la fe en la nulidad del individuo, en la supervivencia del *Volk* o incluso en la figura del *Führer*, frente al cristianismo vacío expresa al menos una experiencia. Los seguidores han sido abandonados por sus idolatrados líderes, aunque no tanto como lo fueron siempre por el dios verdadero.

El fascismo va más allá de las condiciones previas a su toma del poder no sólo negativa, sino también positivamente. Si las formas de vida de la fase liberal del capitalismo tenían una función inhibitoria, si la cultura idealista se había convertido ya en un sarcasmo, su demolición por el fascismo tenía que liberar también algunas fuerzas. Al individuo se le sustraen sus falsas seguridades; el rescate fascista de la propiedad, la familia, la religión no deja mucho de ellas. Las masas se convierten en instrumentos poderosos, y el poder de la organización totalitaria, ocupada por una voluntad ajena, es superior a la torpeza del *Reichstag*, cuyo soporte era la propia voluntad del pueblo. La centralización de la administración que el nacional-

^{*} Organización fundada por Otto Lummitzsch en 1919 con el objetivo de sabotear y disputar las huelgas sectoriales y generales para proteger y mantener los puntos claves del país, tales como centrales eléctricas, redes ferroviarias, oficinas de correo y compañías de gas, entre otras. El grupo se disolvió en 1945 tras la victoria aliada (Nota del T.)

socialismo ha llevado a cabo en Alemania hace realidad una vieja reivindicación burguesa que, en otros lugares, ya se había cumplido. La inclinación democrática de la nueva Alemania, la abolición formal de los estamentos, es racional desde el punto de vista de la burguesía. Por supuesto, Richelieu se comportó peor con los señores feudales que Hitler con los llamados reaccionarios. Los grandes terratenientes todavía disfrutaban de la protección bien camuflada frente a la política de asentamientos. La contundencia interior está en consonancia con los éxitos de la política exterior fascista. Ellos refrendan las promesas del régimen. La razón principal de la indolencia con que las masas lo toleran es la sobria expectativa de que la intimidación de los frágiles Estados colindantes pudiera aportar también algún beneficio para el hombre corriente. Tras la fase de conquistas, que con toda seguridad apenas ha comenzado, el nacionalsocialismo confía en ofrecer a las masas tanto como sea posible, siempre que esto no conlleve una disminución de la abnegación y de la disciplina. Con el fascismo se incrementa el número de accidentes laborales al tiempo que crece el volumen de ventas de las fábricas de champán, pero la certeza de que seguirá habiendo empleo se presenta como la mejor democracia. En el reinado de Guillermo [de Prusia] el pueblo no era más respetado que con Hitler. Una larga guerra difícilmente lo permitirá.

Lo cierto es que el fascismo reprime más que nunca las fuerzas productivas. La invención de materias alternativas no ofrece ninguna recompensa por la mutilación de las disposiciones humanas, que llega hasta la aniquilación de lo humano. Pero esto tan sólo continúa un proceso que ya había adquirido proporciones catastróficas. En la fase reciente, la fascista, las tendencias opuestas también se hacen más fuertes. La idea de nación y raza da un vuelco. En el fondo, los alemanes ya no creen en ello. El conflicto entre el liberalismo y el Estado totalitario no se ajusta ya a las fronteras nacionales. El fascismo conquista tanto desde fuera como desde dentro. Por primera vez, el mundo entero es arrastrado en el mismo proceso político. India y China no son ya meras zonas periféricas, entidades históricas de segundo orden; están atravesadas por la misma tensión que los países capitalistas avanzados.

La mentira de la justicia en la sociedad moderna, la mentira del dejar vía libre, la mentira de la sanción divina del éxito, todas las mentiras culturales que envenenan la vida, se han vuelto transparentes o han sido abolidas. La burocracia decide sobre la vida y la muerte. Atribuye la responsabilidad del fracaso de la existencia, no a Dios, como hacían los viejos capitalistas, sino a las necesidades del

Estado. Las figuras inhumanas que ahora controlan a los hombres no toman, probablemente, decisiones más injustas que el mercado, que se mueve exclusivamente por el afán de beneficio. El fascismo ha rescatado el control de los medios de producción para ponerlo en manos de la minoría que emergió más resueltamente de la competencia. Él es la forma adecuada a los tiempos. También allí donde el fascismo no está en el poder en Europa operan fuertes tendencias sociales que pretenden ajustar el aparato administrativo, jurídico y político al modelo autoritario. Los capitalistas y sus partidarios han sido empujados a él por motivos de competitividad, el verdadero motivo liberal: «Si el gobierno inglés es obligado a escoger —escribe el Whaley-Eaton Service— entre una fuerte inflación y el control totalitario de las finanzas y la industria, tomará la segunda vía»⁹. Queda por ver si se dará a la larga por satisfecho con medidas poco eficaces y soluciones intermedias.

Lo mismo ocurre con los judíos. Derraman demasiadas lágrimas por el pasado. Que les fuera mejor con el liberalismo no garantiza su justicia. Incluso la revolución francesa, que contribuyó a la victoria de la economía burguesa y concedió la igualdad a los judíos, fue más ambivalente de lo que hoy se permiten soñar. Lo que determina a la burguesía no son las ideas, sino el beneficio: «Sólo se decidió provocar los cambios revolucionarios —dice Mornet— porque se había reflexionado. Semejante reflexión no fue cosa de una minoría espiritual avanzada; fue una élite muy numerosa que, en toda Francia, discutió las causas de la enfermedad y la naturaleza del remedio»¹⁰. Aquí reflexionar significa calcular. En cuanto la revolución excedió las metas económicas deseadas, las cosas se pusieron de nuevo en orden. No se preocupaban tanto por la filosofía como por las torpezas de la administración, por las reformas provinciales y estatales. Los burgueses fueron siempre pragmáticos, siempre tuvieron su propiedad a la vista. En virtud de ella, de la propiedad, se terminaron los privilegios. Incluso el desarrollo más radical, interrumpido por el derrocamiento de los terroristas, no apuntaba únicamente hacia una mayor libertad. Ya entonces hubo que elegir entre diferentes formas de dictadura. Los planes de Robespierre y Saint Just preveían elementos estatistas, un reforzamiento del aparato burocrático similar al de los sistemas autoritarios del presente. El orden que en 1789 se puso en marcha como progresista llevaba consigo desde el principio la tendencia hacia el nacionalsocialismo.

⁹ Whaley-Eaton Foreign Service, carta 1046, 2 de mayo de 1939.

¹⁰ Daniel MORNET, *Les origines intellectuelles de la Revolution Française*, Paris: Armand Colin, 1933, pág. 2.

Pese a las diferencias fundamentales entre el Comité de Salvación Pública* y los líderes del Tercer Reich, a los que se pueden objetar sorprendentes paralelismos, sus prácticas resultan de la misma necesidad política: conservar el control de los medios de producción para los grupos que ya los detentan, de manera que los otros se sometan a su dirección en el trabajo. La libertad política para todos, la igualdad de derechos para los judíos y todas las instituciones humanas fueron aceptadas como medios para sacar provecho de la riqueza abundantemente. Las instituciones democráticas fomentaron la oferta de fuerzas de trabajo a bajo coste, la posibilidad de calcular con seguridad y la expansión del libre comercio. Con el cambio de las relaciones sociales, las instituciones perdieron el carácter utilitario al que debían su existencia. También el empresario judío consideraba toda racionalidad que fuera contraria a las condiciones de aprovechamiento económico específicas de cada momento como atrevida o subversiva. Este modo de racionalidad se vuelve ahora contra él. La realidad en la que los judíos crecieron tenía una moral natural Inmanente, y de acuerdo con esta moral hoy se les juzga fácilmente: la moral del poder económico. La misma racionalidad de la adaptación económica, según la cual los competidores derrotados se hundían en el proletariado y veían sus vidas desperdiciadas, ha emitido también un juicio sobre los judíos. De nuevo una élite numerosa, sólo que esta vez no solamente en Francia sino en toda Europa, discute «las causas de la enfermedad y la naturaleza del remedio». El resultado es malo para los judíos. Se van a pique. Otros son a día de hoy los más capaces: los líderes del nuevo orden económico y estatal. La misma necesidad económica que, irracionalmente, creó el ejército de desempleados, se dirige ahora, bajo la forma de regulaciones bien sopesadas, contra minorías enteras.

La esfera de la circulación, que fue decisiva para el destino de los judíos en un doble sentido, como lugar de su ganancia y como fundamento de la democracia burguesa, pierde su significación económica. El famoso poder del dinero está en vías de extinción. En el liberalismo el dinero vincula el poder del capital con el cumplimiento de funciones socialmente útiles. En el aumento o disminución del capital que cada empresa le proporcionara finalmente al empresario se podía comprobar hasta qué punto había sido útil al orden social existente. El veredicto del mercado sobre la comerciabilidad de las mercancías testificaba su aportación al

* Creado por la Convención Nacional el seis de abril de 1793 y compuesto por nueve miembros (más tarde doce, entre ellos los propios Robespierre, Saint Just y Danton). Pronto desempeñó las funciones propias de un órgano de gobierno (Nota del T.)

desarrollo de la vida pública. Con la progresiva eliminación del mercado se anula la importancia del dinero en tanto que material en el que se efectuaba dicha testificación. No es que las necesidades sean satisfechas mejor o con más justicia de lo que eran a través del balance mecánico de intereses de capitales diversamente equipados. Sólo que ahora el veredicto del mercado sobre quién logra sobrevivir, sobre prosperidad y miseria, sobre hambre y poder, veredicto con el que también tenían que contar las élites económicas dominantes, lo dictan directamente estas mismas élites. El anonimato del mercado se ha transformado en planificación, pero no en la planificación libre de la humanidad unida, sino en la de sus astutos enemigos mortales. Antes la sentencia no sólo era anónima, sino que designaba a los pecadores y a los escogidos del proceso de producción sin prestar atención a su singularidad humana; concedió a las personas el honor de ignorarlas. En este sentido, el veredicto era humano en su inhumanidad. En el Estado del *Führer*, los que deben vivir y morir son designados intencionadamente. Los judíos son derrocados como representantes de la circulación porque la estructura económica moderna, en gran medida, cancela dicha esfera. Son las primeras víctimas del dictado de los poderosos que han tomado el control de la función económica suspendida. La manipulación estatal del dinero, que tiene el robo como consecuencia necesaria, se transforma repentinamente en la brutal manipulación de sus representantes.

Los judíos toman conciencia de su desesperación, al menos aquellos que ya se han visto afectados. A los que en Francia e Inglaterra todavía pueden echar pestes contra los impuestos junto con los arios no les gusta ver a sus fugitivos compañeros de raza cruzar la frontera; los fascistas cuentan de antemano con esa vergüenza. En el país de acogida, los recién llegados tienen una mala pronunciación y modales torpes. Esto se les perdona a los prominentes. Los demás son como judíos del este o, peor aún, políticamente indeseables. Comprometen a quienes ya se han establecido, que se sienten allí en casa y, sin embargo, sacan de quicio a los cristianos del lugar. Como si el concepto de «sentirse en casa» en un estado de cosas tan espantoso no fuera para cada miembro del pueblo judío un signo de la mentira y del desprecio que éste ha experimentado durante milenios, como si los judíos que aún se sienten asentados en algún lugar no supieran en su fuero interno que el impecable orden doméstico del que hoy se benefician puede volverse mañana en su contra. Los recién llegados son en todo caso incómodos. La praxis ideológica que apremia a denigrar espiritualmente a quienes ya padecen la injusticia social para así dar a la diferencia un aire de racionalidad, este ejercicio clásico de las clases dirigentes des-

de Aristóteles, del cual vive también el antisemitismo, no es menos judío que gentil; pertenece a toda sociedad antagónica. Por norma, aquél que sucumbe en esta economía no puede esperar de los que la veneran otra cosa que el reconocimiento del mismo juicio económico –nominal o anónimo– que le ha arruinado. Probablemente los afectados no son tan inocentes. Los judíos de éxito o los arios que viven en el extranjero, que siempre han transigido con el empobrecimiento de otros grupos sociales y nacionales, con la pobreza masiva en sus países de origen y adopción, con la disciplina férrea y con los manicomios, ¿cómo habrían de recobrar el juicio ante la situación de los judíos alemanes?

El plan nacionalsocialista para degradar lo que queda de ellos al lumpenproletariado muestra de nuevo lo bien que sus promotores conocen el terreno. Una vez que los judíos hayan sido desarraigados, ya no se beneficiarán del fugaz sentimiento de solidaridad de clase burguesa: la indignación porque ya ni siquiera los ricos están seguros. Los judíos pobres son menos dignos de lástima. Pobres tiene que haber siempre; el mundo no puede cambiarse. Existe una armonía preestablecida entre las necesidades no saciadas de los impotentes y las insaciables necesidades de los poderosos. Las clases bajas no pueden ser demasiado felices; entonces dejarían de ser objetos. Pero la rabia que genera la miseria, la rabia profunda, ferviente y secreta de aquellos que son dependientes en cuerpo y alma, se acciona, allí donde se da la oportunidad, contra la debilidad y la dependencia mismas. Los trabajadores que en Alemania han pasado por la escuela del pensamiento revolucionario han sido espectadores asqueados de los pogromos: no se sabe con exactitud cómo se comportaría la población de otros países. Allí donde llegan los judíos emigrados, en cuanto el interés disminuye y comienza el día a día, se encuentran –pese a los buenos deseos de los espíritus ilustrados– el frío de la competencia y el odio sordo y gratuito de la multitud, que –por más de una razón– se nutre de su sola presencia.

Apelar hoy a la mentalidad liberal del siglo XIX contra el fascismo significa apelar a la instancia a través de la cual éste ha triunfado. El vencedor puede arrogarse el eslogan «vía libre a los más aptos». Ha superado tan bien a la competencia nacional que puede abolirla. ¿*Laissez-faire, laissez-aller* –podría preguntarse–, por qué no debo hacer lo que quiero? De mí depende el empleo y el sustento de masas que no son más reducidas que las de cualquier campeón de la economía de estilo libre. Y también en la industria química estoy en cabeza. Los proletarios, los pueblos

colonizados y los elementos insatisfechos se lamentan. Pero, por Dios, ¿no lo han hecho siempre?

La esperanza de los judíos, que depende de la segunda Guerra Mundial, es insignificante. Comoquiera que termine, la completa militarización dirige al mundo hacia formas de vida autoritarias-colectivistas. La economía de guerra alemana en la primera Guerra Mundial fue la forma primitiva de los modernos planes plurianuales; el llamamiento a filas obligatorio en las guerras modernas es parte esencial de la técnica totalitaria. La movilización no aporta nada demasiado nuevo a las columnas de trabajadores asignados a la industria armamentística, a la construcción de autopistas siempre nuevas, de ferrocarriles subterráneos y edificios comunitarios, salvo, si acaso, la fosa común. La incesante excavación de la tierra en tiempos de paz era ya una forma de guerra de trincheras. Si hay guerra o no es algo que hoy a veces permanece oculto incluso a los propios combatientes. Los conceptos ya no se distinguen claramente entre sí, como en el siglo XIX. El traslado de la población al refugio subterráneo es el triunfo de Hitler, incluso si al final es derrotado. Quizá con los primeros horrores nadie note a los judíos, pero a largo plazo deberían temblar, como todos los demás, ante lo que se avecina.

En el fondo, gran parte de las masas que son dirigidas contra los Estados totalitarios no temen al fascismo. La conservación no tiene sentido como fin bélico ni como fin pacífico. Quizá después de la larga guerra las antiguas condiciones económicas serán restablecidas en algunos territorios por un breve periodo de tiempo. Después se repetirá el desarrollo económico: el fascismo no se ha originado por casualidad. Desde el fracaso de la economía de mercado se ha dado a los hombres a elegir, de una vez por todas, entre libertad y dictadura fascista. Como representantes de la circulación, los judíos no tienen futuro. No podrán vivir como hombres hasta que los hombres no acaben de una vez con la prehistoria.

En el orden totalitario, el antisemitismo encontrará un final natural cuando no quede ninguna humanidad, aunque quizá sí resten un puñado de judíos. El odio a los judíos pertenece a la fase de ascenso del fascismo. Como mucho, el antisemitismo es en Alemania una válvula de escape para las nuevas generaciones de las SA. Sirve para intimidar a la población. Muestra que el sistema no se arredra ante nada. Políticamente, los pogromos se dirigen más bien a los espectadores, por si alguno quizás llega a conmoverse. Ya no hay nada que saquear. La gran propaganda antisemita se dirige hacia el extranjero. Los arios prominentes de la economía y otras esferas pueden expresar toda su indignación, toda vez que sus países perma-

necen lejos del conflicto: sus potenciales masas fascistas no se lo toman muy en serio. Pero, en secreto, saben apreciar la misma crueldad que les indigna. En continentes de cuyo beneficio podría alimentarse la humanidad entera, cada mendigo teme que los inmigrantes judíos puedan privarle de su alimento. Los ejércitos de desempleados y pequeñoburgueses de todo el mundo aman a Hitler por su antisemitismo, y el núcleo de la clase dominante comparte con ellos ese amor. El incremento de la crueldad hasta el absurdo calma el espanto que ésta produce. La impunidad con que el presunto poder divino deja escapar a los malhechores prueba una vez más que Dios no existe. En la reproducción de la inhumanidad se confirma que la vieja humanidad, la religión y toda la ideología liberal han perdido todo valor. La totalidad ya sólo debe eliminar la mala conciencia. La compasión es en realidad el último pecado.

Pero también cabe prever un fin antinatural: el salto hacia la libertad. El liberalismo contenía los elementos de una sociedad mejor. La ley ostentaba todavía una universalidad que también se aplicaba a los grupos dominantes. El Estado no era su instrumento inmediato. Quien se expresaba con autonomía no estaba necesariamente perdido. Por supuesto, esa protección sólo existía en una pequeña parte del mundo, en países a cuya merced estaban los demás. Incluso la frágil justicia estuvo circunscrita a áreas geográficas limitadas. Pero quien toma parte en un orden humano limitado no debe sorprenderse si él mismo cae, ocasionalmente, víctima de esas limitaciones. Uno de los más grandes filósofos burgueses ha afirmado con carácter aprobatorio que «la imposición de cualquier daño a un hombre inocente que no sea un súbdito, si es por el bien común y se produce sin violación de un acuerdo previo, no constituye una violación de la ley natural. Pues todos los hombres que no son súbditos, o bien son enemigos o bien han dejado de serlo a través de pactos anteriores. Pero hacer la guerra a aquellos enemigos que el Estado considere capaces de infligirle daños es legítimo por mor del derecho natural originario; en este caso, la espada no juzga ni el vencedor hace distinción alguna entre culpables e inocentes con arreglo a hechos del pasado, ni considera la clemencia más que si es en beneficio de su propio pueblo»¹¹. Aquel que no pertenece a ningún Estado o no está protegido por acuerdos, tras del que no hay ningún poder, un extraño, un mero hombre, está completamente expuesto. Incluso en el lenguaje conservador del economista clásico se trasluce la limitación del concepto burgués de *hombre*:

¹¹ Thomas HOBBS, «The second part of Commonwealth», *The English Works of Thomas Hobbes*, London: John Bohn, 1839, vol. III, pág. 305. Cfr. *The Latin Works of Thomas Hobbes*, pág. 228.

«Nuestra buena voluntad no tiene límites, y podría abrazar la inmensidad del universo. En todo caso, la administración del universo, la preocupación por la felicidad universal de todos los seres racionales y sensatos, es tarea de Dios y no del hombre. [...] Al hombre le ha sido asignada una tarea más modesta [...], a saber, el cuidado de su propia felicidad, la de su familia y amigos y la de su país: aspirar a metas más altas no puede ser una excusa para el descuido de esta tarea»¹². El cuidado de la familia, el país y la nación era una realidad en la sociedad burguesa, el respeto por la humanidad, por el contrario, una ideología. Mientras una sola persona viva en la miseria a causa de la organización de la sociedad, la identificación con este orden en nombre de la humanidad contiene ya un contrasentido. La adaptación práctica puede ser ineludible para el individuo, pero el encubrimiento de los antagonismos entre el concepto de hombre y la realidad capitalista priva al pensamiento de toda verdad. Si los judíos, en una comprensible añoranza, idealizan la prehistoria del Estado totalitario, el capitalismo monopolista y la República de Weimar, los fascistas tienen razón frente a ellos. Siempre han tenido los ojos abiertos frente al carácter caduco y frágil de estas circunstancias. La benevolencia para con los defectos de la democracia burguesa, el flirteo con los poderes de la reacción –mientras no fueran abiertamente antisemitas– o la conformidad con lo existente eran ya entonces responsabilidad de los actuales refugiados. El pueblo alemán, que escenifica compulsivamente su fe en el *Führer*, le ha entendido mejor que aquellos que consideran a Hitler un loco y a Bismarck un genio.

Nada puede esperarse de la alianza entre los grandes poderes. No se puede contar con el derrumbamiento de la economía totalitaria. El fascismo consolida los efectos sociales del colapso capitalista. Es completamente ingenuo llamar desde fuera a la revuelta de los trabajadores alemanes. Quien sólo pueda jugar a la política debería mantenerse alejado de ella. El desconcierto es tan general que la verdad cobra tanta más dignidad práctica cuanto menos vuelve sus ojos hacia la presunta «praxis». Es necesaria la comprensión teórica, y es necesario transmitírsela a aquellos que al fin y al cabo pueden hacer algún progreso. El optimismo del llamamiento político procede hoy del desaliento. Que las fuerzas del progreso hayan sido derrotadas y el fascismo pueda durar eternamente incapacita a los intelectuales para el pensamiento. Estos creen que todo cuanto funciona debería ser bueno, y por ello intentan demostrar que el fascismo no puede funcionar. Pero hay períodos en los que lo existente, en su fuerza y empeño, se convierte en lo peor. Los judíos

¹² Adam SMITH, *Theory of moral sentiment*, vol. II, Basel, 1793, págs. 79/83.

estuvieron antaño orgullosos del monoteísmo abstracto, del rechazo de la idolatría, de la negativa a convertir lo finito en infinito. Su miseria les remite hoy de nuevo a ello. Negar el respeto a una finitud que se diviniza a sí misma es la religión de aquellos que, incluso en la Europa del talón de hierro, no renuncian a orientar su vida hacia la preparación de algo mejor.

Traducción del alemán: Eduardo Maura

DIALÉCTICA ENTRE CIENCIA Y COSMOVISIÓN. SOBRE EL ANTISEMITISMO EN LA SOCIOLOGÍA

Dialectic of Science and Worldview. On Antisemitism in Sociology

DETLEV CLAUSSEN*

d.claussen@ish.uni-hannover.de

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2012

Fecha de aceptación: 22 de octubre de 2012

RESUMEN

Auschwitz, como encarnación del exterminio nacional-socialista de los judíos europeos, ha trastocado la perspectiva de la historia del antisemitismo, y ésta solo puede corregirse mediante una reflexión de teoría de la sociedad. A lo largo de la historia, la sociología se ha mostrado incapaz de producir teorías del antisemitismo que no fueran racionalistas. Lo concebía como un vestigio pre-burgués, y no como una parte integrante de la sociedad burguesa. El presente texto analiza el antisemitismo como una parte constitutiva y no clarificada de la sociología.

Palabras clave: antisemitismo; sociología; racionalismo; dialéctica de la Ilustración.

ABSTRACT

Auschwitz, as epitome of the mass extermination of the european Jews, has displaced the perspective of the history of antisemitism; now the latter may only be adjusted through social theory. Throughout history, sociology has proved to be incapable to theorize antisemitism in a not-rationalistic manner. It conceived antisemitism as a pre-bourgeois relic, not as a constitutive component of modern society. The present paper analyzes antisemitism as an unenlightened, constitutive component of sociology itself.

Key words: antisemitism; sociology; rationalism; dialectic of Enlightenment.

* Autor y ensayista alemán. Profesor emérito en la Leibniz Universität Hannover.

“La conciencia científica no puede contentarse con descifrar el enigma de la irracionalidad antisemita en clave irracional. En lugar de ello, el enigma exige su resolución social, y ésta no es posible en la esfera de las particularidades nacionales.”

(Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, 1959)

Todo comienza en Francia: la sociología y –aunque cuesta creerlo– también el antisemitismo. Auschwitz, como encarnación del exterminio nacional-socialista de los judíos europeos entre 1942 y 1945, ha trastocado la perspectiva de la historia del antisemitismo, y ésta solo puede corregirse mediante una reflexión de teoría de la sociedad. Los primeros en cambiar de perspectiva fueron los teóricos críticos emigrados a los Estados Unidos, y lo hicieron en su obra clave y de carácter epocal, la *Dialéctica de la Ilustración*. En agosto de 1940, Adorno había escrito a Horkheimer: “Poco a poco, también bajo la impresión de las últimas noticias que llegan desde Alemania, tengo la impresión de que ya no voy a poder liberarme del pensamiento en el destino de los judíos. A menudo tengo la sensación de que todo aquello que estábamos acostumbrados a ver desde la perspectiva del proletariado hubiera pasado a los judíos en una terrible concentración”¹. La respuesta de Horkheimer llega el 24 de septiembre de 1940: “Estoy convencido de que la cuestión judía es la cuestión clave de la sociedad actual: en esto coincidimos con Marx y con Hitler, pero por lo demás a este respecto coincidimos tan poco con ellos como con Freud”².

Esta frase requiere interpretación, no solo en el sentido de una *intellectual history*, sino también en relación con la cosa misma. Ninguno de los tres autores mencionados era sociólogo, pero después de 1945 todos ellos han sido acusados de antisemitismo: Marx y Freud injustamente, el propio Hitler era un antisemita declarado, pero de un tipo peculiar. Él mismo designaba su antisemitismo como un “antisemitismo de la razón”, y quería que se lo diferenciara tanto del odio pre-burgués a los judíos, de matriz cristiana, como de los movimientos antisemitas del siglo XIX centrados en esa sola cuestión (“antisemitismo del sentimiento”)³. La sociología, el conocimiento de la sociedad, no le interesaba. Quería transformar radicalmente la

¹ Theodor W. ADORNO: carta a Max Horkheimer el 5 de agosto de 1940, en *Adorno-Horkheimer Briefwechsel*, vol. II, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, pág. 84.

² Max HORKHEIMER: carta a Theodor W. Adorno, 24 de septiembre de 1940, en *Ibid.*, pág. 103.

³ Adolf HITLER: “Carta a Adolf Gemlich (1921)”, en D. Claussen: *Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien zu einer verleugneten Geschichte*, Darmstadt y Neuwied: Luchterhand, 1987, págs. 190 ss.

sociedad, y de hecho la acción más radical de los nacional-socialistas, el exterminio de los judíos europeos, la transformó de modo irreversible. Cuando se interpreta este crimen como realización de la fantasía de un individuo, se lo racionaliza. El intento de comprender lo inconcebible solo puede alcanzarse mediante el conocimiento de la sociedad que hizo posible esta acción y engendró a sus perpetradores.

A lo largo de buena parte de su historia, la sociología se ha mostrado incapaz de producir teorías del antisemitismo que no fueran racionalistas. La razón profunda podría ser que la sociología estuvo desde el principio entrelazada con su objeto de conocimiento, la sociedad burguesa, y por tanto concebía el antisemitismo como un vestigio pre-burgués y no como una parte integrante y genuina de la sociedad burguesa, que además se reproducía en ella. Analizar el antisemitismo como una parte constitutiva y no clarificada de la sociología es algo oportuno desde una perspectiva históricamente concreta: tanto más cuando el *mainstream* de las ciencias sociales considera la vertiente de crítica de la sociedad en la sociología y la vertiente de crítica de la cultura en el psicoanálisis como dos enfoques que ya no están *up to date*.

Los sociólogos y los marxistas se consideraban herederos de la ilustración; ambos comparten un racionalismo que limita su perspectiva de las tendencias evolutivas de la sociedad. En la sociología esto puede apreciarse en su carácter fundamentalmente afirmativo y positivista, en los marxismos en su confianza en la historia. Auschwitz y el archipiélago Gulag impiden seguir confiando en esta sosegada “voz del intelecto”⁴ como aún podía hacerlo Freud –aunque con cierto escepticismo– en 1927. El hecho de que ni la sociología ni los marxismos, ya en su figura histórica del largo siglo XIX, hayan sido capaces de comprender la “dialéctica de la Ilustración” ha llevado a una aversión estructural hacia la teoría por parte de la sociología y ha conducido a una resurrección de la ética en la filosofía que, en la cotidianidad de los medios de comunicación, encuentra su contrapartida en el sucedáneo barato de una discusión sobre los valores. El impulso emancipador que había inspirado la sociología ha sido reemplazado por una propensión al orden que ya estaba presente en el lema programático de Comte, “orden y progreso”. La sociología del presente amenaza con degradarse a mera ciencia del orden.

⁴ Sigmund FREUD: *Die Zukunft einer Illusion* (1927), en *Gesammelte Werke*, vol. XIV, Fischer: Frankfurt a. M., 1999, pág. 377 [trad. esp.: *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, vol. 21 (1927-1931), traducción de José L. Etxeverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1986, págs. 5-55].

En los siglos XVII y XVIII, la postura de la Ilustración respecto a los judíos era ambivalente; esta ambivalencia se introdujo en la sociología, que era un retoño del siglo XIX. Los tradicionalistas judíos, como más tarde los sionistas, se sentían amenazados por la tendencia ilustrada de la sociedad burguesa y por la secularización aparejada a ella. Retrospectivamente, después de la catástrofe civilizatoria de Auschwitz, surgió una bibliografía ubicada más bien en el ámbito la historia de las ideas, que se obstinaba en subrayar la tendencia hostil a los judíos propia la Ilustración, sin darse cuenta de que ésta ofrecía a su vez el único antídoto intelectual contra el antisemitismo⁵. Solo la puesta en práctica de una dialéctica de la Ilustración puede corregir las deformaciones racionalistas y políticamente intencionadas de la historia del pasado burgués. La implantación de la sociedad burguesa durante el largo siglo XIX, el surgimiento de la sociología como ciencia y la formación del antisemitismo moderno son fenómenos íntimamente relacionados entre sí. La destrucción y autodestrucción del mundo burgués durante el *short century*, el breve siglo XX, resulta inconcebible sin el exterminio de los judíos europeos. Sin esta mirada retrospectiva no puede comprenderse el siglo XX. Pero la sociología la ha rehuido por mucho tiempo, dejándosela a los historiadores.

Debido a la herencia racionalista de la sociología, en el siglo XIX los judíos desaparecieron de las ciencias sociales. En general, la Ilustración había exigido a los judíos que se transformaran: debían dejar de ser miembros de una secta religiosa para convertirse en ciudadanos con igualdad de derechos. Se negaba a los judíos como nación pre-burguesa, pero los *citoyens* de la comunidad burguesa les acogían como sujetos emancipados a nivel individual. La perspectiva sociológica, centrada en los hechos, confirmó a los crédulos que en la sociedad burguesa los judíos emancipados parecían ascender socialmente. En cambio, la perspectiva antisemita veía judíos en todas partes: camuflados como hombres modernos secularizados o como ola de inmigrantes provenientes de Europa oriental. Los primeros sociólogos estaban orgullosos de su carácter científico, mientras que los primeros antisemitas modernos insistían en su realismo. A finales del largo siglo XIX, especialmente en Alemania y Francia, sociólogos y antisemitas pugnaban por alcanzar un carácter científico libre de juicios de valor. Negar que el antisemitismo –y más tarde también al racismo– tuviera un carácter científico en lugar de plantear una autorreflexión sobre el propio cientifismo racionalista siguió siendo un punto débil de la

⁵ Cfr. sobre todo la obra, sumamente rica en material, de León POLIAKOV: *Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz*, Worms: Heintz, 1983.

argumentación anti-antisemita, aún durante el *short century*. Y el denominado “socialismo científico” siguió los pasos del racionalismo burgués en este extravío por la senda de la credulidad científica. El antisemitismo parecía un prejuicio superado que podía ser fácilmente refutado mediante la recogida de datos. La célebre expresión de August Bebel al hablar del “socialismo de los idiotas” debe ser entendida en este contexto racionalista, que intentaba comprender a los antisemitas desde una sociología práctico-política.

Por insuficiente que hoy parezca el marxismo racionalista de la época de la Segunda Internacional, al menos hay que reconocerle que combatiera el antisemitismo como fenómeno político y que se interesara por él, porque lo concebía como un problema de la praxis política. Por el contrario, la sociología francesa temprana quería emanciparse de la filosofía política, que iba acompañada entre los primeros socialistas de una fuerte herencia antisemita. Esto resulta visible en la figura de August Comte (1798-1857), que durante su juventud fue secretario privado de Saint Simon: los judíos le eran indiferentes, lo que le preocupaba era el gran desorden que había seguido a la Revolución Francesa. La sociología debía ocupar el lugar de la filosofía práctica ilustrada, que Comte identificaba como agitación metafísica. En Comte pueden constatarse rasgos de lo que Adorno denominaría antisemitismo secundario; éste no se refiere inmediatamente a los judíos, sino a fenómenos que el antisemitismo primario identifica con ellos: por ejemplo el no tener raíces, una intelectualidad excesiva, el secretismo misterioso o la deslealtad hacia los poderes establecidos. Este último elemento sería el asunto fundamental del caso Dreyfus, en el que Émile Durkheim se manifestó claramente como *dreyfusard*. Su texto de 1898, “El individualismo y los intelectuales”, toma inequívocamente partido por el oficial judío injustamente perseguido. Pero en su inmensa obra, cuya relevancia constitutiva para la sociología sólo es comparable con la de Max Weber, los judíos desaparecen de la sociedad en la medida en que no son visibles. Durkheim transforma todas las relaciones sociales que analiza en hechos espirituales que pretende tratar como cosas, sin sentimientos ni prejuicios. Su toma de partido por Dreyfus se enfrenta a su *chosisme* teórico, que concede prioridad a la *conscience collectif* frente al individualismo. A la sociología de Durkheim le faltan los medios intelectuales para comprender el antisemitismo.

Este error estructural sociologista continúa influyendo en la investigación actual sobre el antisemitismo, que sigue atribuyendo causas espirituales a los fenómenos sociales. Eso tiene que ver con la función de la sociología en el largo siglo XIX, que

se entendía a sí misma como antídoto contra la teoría revolucionaria. Comte se posicionaba contra los ideólogos de la revolución francesa, para Durkheim –y especialmente para Weber– la amenaza intelectual era Marx. Para ellos el peligro para la sociedad burguesa no venía del antisemitismo, sino de la revolución social, y consideraban a Marx, el sociólogo clásico, como su profeta. El propio Marx no se concebía a sí mismo como sociólogo, sino como teórico de la revolución social, al principio en un país retrasado con respecto a Inglaterra y Francia. Cuando en 1843 escribió su ensayo pionero “Sobre la cuestión judía”, Alemania ni siquiera existía, o existía tan solo en “el reino etéreo de los sueños”, como tan bien lo formulara Heine. El escrito de Marx apenas fue leído durante el *Vormärz*, sino solo a finales de siglo, cuando los movimientos antisemitas comenzaron a competir con el movimiento obrero. En ese mismo momento se estaba constituyendo el movimiento sionista, cuyos ideólogos creían poder desacreditar el texto de Marx como antisemita. Se había olvidado que dicho texto era una crítica al hegeliano de izquierda Bruno Bauer, que había encarnado un verdadero antisemitismo *avant la lettre* dentro del movimiento democrático alemán durante el *Vormärz*; Bauer atribuía la responsabilidad de la emancipación a los judíos y no la consideraba una cuestión de la transformación social. En un país retrasado como Alemania, durante el *Vormärz* la revolución burguesa seguía estando pendiente; la discriminación civil de los judíos era una experiencia cotidiana en las sociedades pre-burguesas. Marx cambia el modo de enfocar la “cuestión judía”, que no podía resolverse en el marco de sociedades estamentales pre-burguesas cuestionar su carácter de dominio absoluto, de modo que ésta dejaba de ser una cuestión de conciencia para convertirse en una cuestión de la necesidad de transformación social: en lugar de un estado cristiano debía surgir una sociedad secular burguesa. El punto débil del texto marxiano es su carácter abstracto y no que se dirigiera contra los judíos empíricos, como a menudo se ha malinterpretado más tarde.

El texto de Marx “Sobre la cuestión judía”, y esto es lo que Horkheimer recordaba a Adorno en su carta de 1940, plantea la cuestión de la sociedad justa, y esta cuestión estaba pendiente tanto durante el *Vormärz* como a mediados del *short century*. El destino de la sociedad burguesa puede leerse en el destino de los judíos. Ambos están condenados al hundimiento. Para la sociología de los últimos cien años, la “cuestión judía” estaba superada, era una pregunta del pasado. Para los antisemitas no. Evocar un peligro judío permitía encontrar culpables a los que responsabilizar de la tendencia a la crisis de la anónima sociedad burguesa. Los

antisemitas franceses del siglo XIX son un fenómeno tan característico de la época que sigue a la revolución como lo son las sociologías de Comte y Durkheim. En el caso de Durkheim, que a partir de 1871 había estudiado minuciosamente Alemania, se añade además la competencia con el reciente estado-nación alemán. De hecho, el auge de los movimientos antisemitas en Europa continental en el último tercio del siglo XIX está vinculado al incremento del nacionalismo, que, al igual que el antisemitismo, el racismo y el colonialismo, ha constituido una asignatura pendiente de la sociología. Esto se debe a que, en las pocas ocasiones en que se los ha tomado en serio, nacionalismo y antisemitismo han sido interpretados como ideologías y no como formas de praxis. Esta comprensión se apoya en una deformación típica de la Ilustración, que asume el modelo del aparejador: primero existe un plan y luego es aplicado a la realidad. La sociología concibe las explicaciones antisemitas de la violencia contra los judíos como si fueran entidades espirituales, y de este modo las racionaliza en lugar de reconocerlas como lo que son: justificaciones de la violencia contra los judíos en forma de palabras y acciones. Los efectos secundarios que la violencia antisemita tiene sobre la conciencia pueden entenderse como una cosmovisión que no provoca violencia, sino que la legitima. Es decir, se trata de una forma debilitada de creencia que, de acuerdo con la moda de finales del *long century*, se hace pasar por ciencia. El antisemita, como el sociólogo empírico, se apoya en una enorme cantidad de datos que organiza de acuerdo con su cosmovisión⁶. Marcel Stoetzler ha caracterizado con exactitud esta forma de antisemitismo como una “parodia de la teoría social”.

A lo largo del largo siglo XIX, en Europa la sociología fue una disciplina disputada; en el *short century* encontró su hogar en los Estados Unidos. La miseria de posguerra, la crisis económica mundial y el intento nacional-socialista de hacerse con el poder mundial llevaron a muchos intelectuales de Europa continental a trasladarse a los Estados Unidos en la primera mitad del *short century*. Para su gran espanto, estos intelectuales padecieron el antisemitismo en la cotidianeidad del país de acogida como un fenómeno social. Lo que en Europa podía entenderse como un fenómeno socio-histórico del paso de la sociedad feudal a la sociedad burguesa, en Estados Unidos debía entenderse como un producto específico de la sociedad

⁶ Elijo conscientemente la palabra alemana *Weltanschauung*, cosmovisión, para no hablar del antisemitismo como de una ideología, ya que éstas tienen siempre un momento de verdad. Intento acercarme a los efectos secundarios intelectuales de la praxis antisemita, que solo pueden ser comprendidos desde la psicología social, con el concepto de “religión de la cotidianeidad”, que desarrolla la idea de Adorno de una “creencia descreída”.

burguesa. Aquí los judíos no eran un grupo privilegiado de forma ambigua por el dominio tradicional, como ocurría en Europa, sino un grupo de inmigrantes entre otros, aunque quizá no fuera un grupo de inmigrantes más. La experiencia americana de los intelectuales exiliados arrojaba luz sobre la sociedad burguesa como un todo: ésta podía considerarse una sociedad genuinamente antisemita. El antisemitismo ya no podía ser entendido como un vestigio de la prehistoria burguesa, sino que había que analizarlo como un fenómeno actual del presente burgués. Al igual que en la sociología europea clásica, en un primer momento la sociología estadounidense no consideraría seriamente el antisemitismo. Éste solo logró introducirse en las ciencias sociales mediante la fórmula banalizante de “investigación sobre el prejuicio”. Los *Studies in Prejudice* fomentados por Horkheimer abrieron la brecha que permitió que, además de la predominante cuestión de la raza, también la cuestión judía comenzara a ser objeto de investigación sociológica seria. Este proceso culminó en *La personalidad autoritaria*, de 1951. Pese al enorme éxito del libro, Adorno era consciente de sus carencias: “La referencia a la *Dialéctica de la Ilustración* no me parece superflua, porque este libro impide un malentendido al que *La personalidad autoritaria* se vio expuesto desde el principio –y del que la propia obra, por los temas en los que hacía énfasis, no estaba totalmente libre de culpa–: que los autores habían intentado fundamentar el antisemitismo, y a partir de él también el fascismo, de modo exclusivamente subjetivo, incurriendo en el error de que este fenómeno político-económico fuera de tipo primariamente psicológico [...]. Los ‘Elementos de antisemitismo’ han situado teóricamente el prejuicio racial en el contexto de una teoría crítica de la sociedad dirigida a la objetividad”⁷.

El interés de una “teoría crítica dirigida a la objetividad”, que no puede prescindir de la mediación de una psicología social analítica cuya continuación no interesa a la psicología como disciplina especializada, amenaza con desaparecer de la sociología como disciplina especializada. En la disputa de las facultades, el antisemitismo parece convertirse en un objeto científico deformado tanto a nivel teórico como empírico. La pervivencia del antisemitismo después de Auschwitz, incluso su universalización en un mundo globalizado, exige urgentemente una reflexión socio-histórica sobre el final de la sociedad burguesa, que resulta patente cuando se com-

⁷ Theodor W. ADORNO: “Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika”, en *Gesammelte Schriften* 10.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, pág. 722 [“Experiencias científicas en América”, trad. esp. de Jorge Navarro en *Obra completa* 10.2, Madrid: Akal, 2009]. Mi propia obra *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus* [Frankfurt a. M.: Fischer, 2005] intenta continuar los “Elementos de antisemitismo”.

para la situación de Francia, Alemania y Estados Unidos en el largo siglo XIX con la actual. La política de la memoria que se ha instituido al final del *short century* ha vuelto a recluir el estudio histórico en la prisión de la historiografía nacional de la que la había liberado la teoría crítica de la sociedad con su intento de mediar la teoría objetiva y la psicología social analítica. Una mirada retrospectiva a la génesis de la sociología y del antisemitismo moderno puede dar pie a la necesaria autorreflexión de las distintas ciencias en disputa que permita centrarse con toda claridad en el objeto: la praxis antisemita y las visiones del mundo que la acompañan.

Traducción del alemán: Jordi Maiso

GÉNESIS Y ACTUALIDAD DEL ANTISEMITISMO MODERNO*

Genesis and Actuality of Modern Antisemitism

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM**

schueler-springorum@tu-berlin.de

Fecha de recepción: 29 de marzo de 2012

Fecha de aceptación: 2 de mayo de 2012

RESUMEN

El texto analiza la génesis histórica del antisemitismo moderno, resaltando a su vez las convergencias y diferencias con su antecesor: el antijudaísmo de matriz religiosa, así como aquello que lo distingue de uno de los fenómenos con los que se lo compara actualmente: la exclusión de los musulmanes. El interés se centra en la construcción de la imagen del “judío”, para lo cual el texto recorre desde el medioevo español hasta el siglo XIX alemán, culminando en los coros de los campos de fútbol contemporáneo. El análisis hace especial hincapié en la centralidad de la dimensión de género para el antisemitismo, frecuentemente desatendida en los análisis teóricos.

Palabras clave: antisemitismo moderno; antijudaísmo; ruptura del tabú; género.

ABSTRACT

The paper analyzes the historical genesis of modern antisemitism, focusing on its convergences and differences with its antecessor: religious-based anti-Judaism, as well as with one of the current phenomena with which it is usually related to – the exclusion of the Muslims. In order to analyze the construction of the image of “the Jew”, the text goes from Spanish late middle-ages to German 19th Century, culminating in the masses chor-singing in contempo-

* El texto reelabora la conferencia inaugural del Congreso Internacional “PODER SER DIFERENTE SIN TEMOR”: ANTISEMITISMO Y EXCLUSIÓN, AYER Y HOY”, organizado por el Proyecto “Filosofía después del Holocausto: vigencia de sus lógicas perversas” del Plan Nacional de I+D+i (FFI2009-09368) en Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, Madrid, el 7-8 de marzo de 2012. La autora ha considerado oportuno mantener las referencias propias de la intervención oral.

** Zentrum für Antisemitismusforschung – Technische Universität Berlin.

rary football stadiums. Finally, the paper puts a special focus on the gender dimension of antisemitism, which is often left aside in the theoretical analysis.

Key words: modern antisemitism; anti-Judaism; breaking of the taboo; gender.

Muchas gracias por la invitación a Madrid. Como sigo desde hace muchos años la discusión pública sobre temas como el antisemitismo y el Holocausto en España, para mí supone una especial alegría poder contribuir a esta discusión, si bien con acento alemán, y esto en un doble sentido: ya el título de la conferencia y la breve descripción de los distintos paneles revelan la profunda impronta que la Teoría Crítica, es decir, los grandes pensadores de la Escuela de Fráncfort, han tenido sobre el debate en España. Esto no es de extrañar, ya que hasta hoy estos análisis, escritos hace más de sesenta años, ofrecen el marco *coherente* más compacto y más convincente para explicar el antisemitismo moderno; yo misma terminé mi primer seminario en la universidad precisamente sobre este tema, sobre la *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo no he llegado a ser ni una socióloga ni una filósofa, sino una historiadora. Por ello me acercaré al tema desde una perspectiva histórica, agradecida porque a continuación mi colega Jordi Maiso se ocupará de manera competente del análisis de la Teoría Crítica.

Por tanto hablo como historiadora y, más exactamente, como especialista en historia alemana, razón por la cual la historia alemana estará en el centro de mi exposición –aunque por supuesto hay otras razones de más relevancia para tratar precisamente el antisemitismo alemán. Sin embargo quisiera empezar con un ejemplo tomado de la cultura cotidiana actual, concretamente de la cultura cotidiana de un país que tradicionalmente no destaca por ser particularmente antisemita, es decir, Holanda.

El ejemplo se refiere, como casi siempre, al fútbol. Hace aproximadamente tres años la violencia entre los aficionados del Ajax de Ámsterdam y los del Feyenoord de Rotterdam se agudizó hasta el punto de que los alcaldes de ambas ciudades y las directivas de ambos equipos, junto con la asociación de fútbol holandesa, decidieron no autorizar la entrada a los hinchas en los partidos fuera de casa durante cinco años. ¿Qué había ocurrido? En algunos estadios europeos, el incremento del

racismo entre los hinchas de fútbol a partir de los años ochenta había llevado a que los equipos que, por diversas razones históricas, eran considerados “judíos”, fueran objeto de insultos antisemitas. La consecuencia fue que los hinchas de algunos equipos, como por ejemplo del Tottenham Hotspurs, pero también del Ajax de Ámsterdam, comenzaron a presentarse obstinadamente como “judíos”, ondeando banderas de Israel, llevando kipás y coreando los eslóganes correspondientes; desde el punto de vista etnológico, un terreno magnífico para investigar cuestiones de “cambio de código” de carácter subversivo.

Para nuestra temática nos interesan sobre todo las reacciones de la “parte contraria”, que difícilmente pueden minimizarse como síntomas de un “tribalismo futbolístico infantil”. Desde hace dos décadas, los coros de “Hamás, Hamás, judíos al gas”, los siseos que pretenden simular el silbido de la salida de gas y otras alusiones al exterminio de los judíos en manos de los alemanes forman parte de la cotidianeidad de los partidos del Ajax de Ámsterdam en Utrecht o la Haya, pero sobre todo en casa del Feyenoord de Rotterdam. Por supuesto la enemistad clásica entre las ciudades con sus respectivas acusaciones –análoga a la de otros casos en España– juega aquí también un papel importante: Ámsterdam sería la ciudad abierta y multicultural frente a Rotterdam, que aparecería como una ciudad “autóctona” y cercana al pueblo. Sin embargo hay que dar la razón al mayor experto en la materia, el periodista Simon Kuper, cuando afirma que los ataques contra el Ajax rebasan ampliamente el “folklore retórico de los hinchas”, y que la tolerancia con la que durante años se ha tratado este antisemitismo de estadio ha permitido que las expresiones públicas de antisemitismo aparezcan de nuevo como algo “presentable”. Desde hace tiempo los que corean en los estadios canciones sobre el Holocausto e injurias contra los judíos no sólo son un par de hooligans marginales, sino también padres de familia de clase media con sus hijos, para las que dichos coros forman simplemente parte del “ritual”. Lo mismo ocurre con algunos jugadores del Feyenoord, que no tienen reparos en manifestarlo ante las cámaras de televisión. Cuando en 1999, durante la celebración por haber ganado el campeonato de Liga, se coreó desde el balcón del ayuntamiento de Rotterdam “judío el que no bote”, la proclama fue retransmitida a todas las salas de estar holandesas.

Ahora bien, estas formas de cultura futbolística, estas manifestaciones de malicioso regocijo en la ruptura del tabú, no pueden entenderse de manera aislada, sino sólo desde el trasfondo de las transformaciones del clima político holandés en

su conjunto. Allí, como saben, los desafíos de una sociedad marcada por la inmigración y el trato con el Islam han sido discutidos desde hace más tiempo y de forma más intensa que en España o Alemania, y los partidos de extrema derecha han registrado un notable aumento de votos en los últimos años. Y, en último término, el antisemitismo futbolístico debe entenderse en el marco del racismo contra jugadores de color, en aumento constante desde hace varias décadas, y cuyas brutales derivas han llevado ya en algunos lugares –sobre todo en Italia– a la suspensión de encuentros. Se trata de un fenómeno generalizado a nivel europeo, y los sociólogos lo atribuyen a una reacción ante la globalización del fútbol, pero también a la creciente “familiarización” de la atmósfera en los estadios: el mundo del fútbol “auténtico” y típicamente masculino de los chicos duros se afirma mediante una demarcación cada vez más radical frente a los “otros”, que en función del contexto pueden ser las mujeres, los varones homosexuales, los negros o, en su caso, los judíos o los que se quiera considerar como tales.

Como pueden ver, en el escueto análisis de un acontecimiento futbolístico han aparecido ya todos los conceptos –al menos a mi juicio– fundamentales en la discusión sobre la actualidad del antisemitismo: racismo, inmigración, globalización, ruptura de tabú y, *last but not least*, género; todos los conceptos a excepción de uno: Israel. Pero volveremos sobre esto más tarde.

En primer lugar, siguiendo las indicaciones de los organizadores, quisiera centrarme en la génesis del antisemitismo moderno y, para ello, cambiar brevemente de país, esta vez hacia España –o, más exactamente, hacia una imagen de España–.

El gran poeta judío alemán Heinrich Heine describe en uno de sus más famosos poemas, “Doña Clara”, de 1824, la historia de amor entre la hija del alcaide y un joven y atractivo caballero. La joven dama acicalaba sus juramentos de amor con metáforas bien precisas: “Falsedad en mí no existe, /ni tampoco hay en mi pecho/ una gota de sangre mora/ ni del sucio pueblo judío”¹. Una lástima para ella que, al despedirse, su amado se revele judío; y una suerte para nosotros que Heinrich Heine haya mencionado en este poema dos cuestiones que pueden ayudarnos a comprender las raíces históricas del antisemitismo, y además mostrando tanto las diferencias como las similitudes con la exclusión de los musulmanes.

Sin adentrarnos ahora en la historia de la baja Edad Media o de la modernidad temprana, lo cierto es que los casos de España y Portugal revelan algo que sigue

¹ Una versión bilingüe del poema puede encontrarse en Heinrich HEINE, *Gedichte-Auswahl. Antología poética*, Madrid: Ediciones de la Torre, 1995, pág. 97.

siendo relevante para los debates contemporáneos, o quizá que haya vuelto a ganar relevancia en los últimos años. En el proceso de constitución de la nación cristiana *ambos* grupos religiosos fueron estigmatizados como extraños –después de casi 700 años de convivencia relativamente lograda en la Península Ibérica. Las consecuencias son conocidas: pogromos, conversiones forzosas, verdaderas olas de cambio de religión y expulsiones, sobre todo a finales del siglo XIV y en el siglo XV. Para los conversos al cristianismo se abría la posibilidad de acceder a profesiones que les habían estado vetadas en tanto que judíos, y esto puso a la orden del día una enorme movilidad hacia el ascenso social. Aquí es donde la historia se revela interesante para nosotros y para el converso Heinrich Heine: en lugar de la antigua desconfianza cristiana hacia los judíos y los moros como miembros de una religión extraña, como *outsiders*, surge ahora un miedo mucho más inquietante hacia el converso, el cripto-judío, el marrano o el morisco –en tanto que *insider*. En otras palabras: en el momento en que se alcanza el ideal religioso de la conversión, el motivo del rechazo se desplaza y pasa a ser potencialmente racista. A partir de ahora judíos y moros son considerados personas que, en virtud de su propia esencia, no pueden cambiar, y se encuentran nuevas formas para manifestarlo: las leyes sobre la pureza de sangre decretadas a mediados del siglo XV se dirigen contra *todos* los conversos y afectaban automáticamente a todos aquellos que tuvieran antepasados judíos o moros independientemente de su devoción cristiana personal y sin restricción temporal. La pureza de sangre había llegado a ser más importante que la pureza de fe. Este “etno-catolicismo de base biológica y cristiana”, cuyo rastro puede seguirse hasta nuestros días –no sólo en España sino por ejemplo también en Polonia– remite a la raíz religiosa de ambas exclusiones, sin la cual no puede entenderse el antisemitismo moderno de la sociedad burguesa que fuera analizado por la Teoría Crítica.

Al mismo tiempo, esta conexión pre-moderna de religión y nación, de carácter racista, comporta una especificidad fundamentalmente anti-judía: sólo los judíos eran considerados como la “vieja religión”, como los asesinos de Cristo, etc.; es decir, en el universo cristiano los judíos desempeñaban un rol particular y eran particularmente odiados, lo cual les distinguía claramente de los moros. Los moros eran una amenaza concreta, habían sido adversarios concretos con los que se combatió hasta el final en batallas bien concretas: la enemistad con ellos se jugaba en el más acá. Por el contrario, desde el punto de vista cristiano, los judíos eran los “hermanos mayores” a los que estaban unidos por orígenes comunes, eran, por

decirlo de alguna manera, adversarios metafísicos; los judíos eran figuras de lo siniestro [*unheimlich*] en sentido puramente freudiano².

Al parecer, en la era pre-moderna de *Aschkenas* –y con ello estamos finalmente en Alemania–, esta situación pudo soportarse mientras la ambivalencia religiosa pudiera ser compensada por un estatus social clara y visiblemente inferior que, por así decirlo, estableciera simbólicamente el triunfo del cristianismo sobre el judaísmo en la praxis cotidiana. Sólo cuando, en el paso del siglo XVIII al XIX, esto comenzó a cambiar, se reconsideró también el rol de la minoría judía. La Ilustración había postulado libertad, igualdad y fraternidad, y las incipientes sociedades burguesas de Europa central y occidental se dispusieron a materializar estas promesas –en un principio, sin embargo, sólo para varones cristianos y burgueses–. La lucha de los judíos por la igualdad de derechos, que apelaba a estas promesas, se alargaría en Alemania durante más de cien años, la de las mujeres en mi país al menos hasta los años setenta del siglo XX. En este sentido es importante constatar que los límites de la Ilustración fueron siempre también límites de género, y en parte lo siguen siendo hoy; este es un aspecto al que hasta ahora, en mi opinión, la Teoría Crítica no ha prestado suficiente atención. Volveré sobre ello en nuestro contexto.

En primer lugar, los judíos varones lucharon por su igualdad ciudadana, y cada vez con más éxito: en Alemania este proceso fue lento desde el punto de vista jurídico, pero muy rápido desde el punto de vista cultural y económico. Por ello no es de extrañar que Heine, que se había convertido al protestantismo, reflejara una y otra vez la situación de los conversos españoles en sus poemas, ya que presentaba claros paralelos con la asimilación judía en la Alemania del siglo XIX. Bautizados o no, lo importante es que en la Alemania de aquellas décadas los judíos pasaron a ser ciudadanos y ciudadanas alemanes y, en cuanto tales, a más tardar en la época del Imperio Alemán, ya no se podía distinguir entre la mayoría de los judíos y sus vecinos cristianos. Recientemente un colega historiador ha realizado un impresionante análisis de este fenómeno con el título *Gebildete Doppelgänger*³. La efectividad

² Sigmund FREUD, “Das Unheimliche”, en *Studienausgabe, Bd. IV: Psychologische Schriften*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1982, págs. 241-274 (trad. esp.: “Lo siniestro”, en *Obras completas*, vol. XVII, Buenos Aires: Amorrortu).

³ Uffa JENSEN, *Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestantismus im 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. “Doppelgänger” es el vocablo alemán para definir el doble fantasmagórico de una persona viva. La expresión “Gebildete Doppelgänger” juega con la ambigüedad del sentido de la palabra *gebildet*: erudito, culto, ilustrado,.. y también construido, representado, figurado [nota del traductor].

de la amenaza, que aparentemente se debía al ya-no-ser-visible de los excluidos, resulta manifiesta si se compara la situación de los judíos alemanes en el XIX con la de los musulmanes en la Europa de nuestros días. A los musulmanes de hoy se les considera *visiblemente* extraños, y los debates se producen en torno a símbolos *visibles* de dicho ser extraño, como por ejemplo el velo. Nadie podría afirmar que el peligro de los musulmanes radica en que sean una especie de sosia que, perfectamente adaptado, pulula entre los abogados, los políticos y los periodistas en París, Madrid y Berlín. A mi modo de ver, esta es una diferencia más –y una diferencia de peso– entre el antisemitismo de ayer y de hoy y la hostilidad hacia los musulmanes y demás racismos.

La historiografía considera que, precisamente en el momento histórico en que los judíos alemanes alcanzaron la igualdad jurídica, cultural y económica –es decir, en torno a 1870–, es cuando surge el antisemitismo moderno, o sea, racista; del mismo modo que, unos siglos antes, la estigmatización como extraño fue adquiriendo un matiz cada vez más racista, si bien la connotación cristiana se ha conservado hasta el siglo XX. Pero el ejemplo ibérico revela de modo contundente que las raíces de este mecanismo se remontan a la era pre-moderna, es decir, que las sociedades burguesas no han producido *sui generis* el antisemitismo, tampoco en su variante supuestamente “moderna”, sino que más bien son responsables de su dinámica moderna y violenta.

Ésta, por su parte, sólo puede comprenderse en el contexto del nacionalismo moderno, o, en su caso, del colonialismo europeo. Mi colega Achim Rohde ha señalado recientemente la estrecha vinculación entre un orientalismo de cuño alemán y el progresivo desarrollo del antisemitismo moderno⁴. La dicotomía “ario-germano” por una parte y “semita” por la otra fue fundamentada científicamente por la orientalista alemana del XIX, que fue enormemente influyente (y, por cierto, también dejó una impronta fundamental en la arabística española): mientras que el orientalismo imaginaba y construía el mundo musulmán como una figura deficitaria del otro frente a Occidente, el antisemitismo aspiraba a la estigmatización del extraño en el interior. Ambos se basaban en una idea del Occidente cristiano y, pese a que ambos discursos se fueron distanciando a lo largo del XIX, más tarde aparecerán de nuevo como imágenes que se fusionan, como por ejemplo cuando el historiador alemán e intelectual antisemita Heinrich Trietschke se

⁴ Joachim ROHDE, “Der innere Orient. Orientalismus, Antisemitismus und Geschlecht im Deutschland des 18. bis 20. Jahrhundert”, en *Die Welt des Islams*, Bd. 45, 2005, págs. 370-411.

refería a los judíos como “orientales” y hablaba de “hordas asiáticas”. Se trata por tanto de dos debates de autoafirmación europea que discurren de forma paralela y se entrelazan: uno dirigido al interior en el marco del proceso de constitución de la nación moderna y el otro en el marco de la expansión colonial, en cierto modo hacia afuera.

Pero, a diferencia del antisemitismo, el orientalismo siempre fue ambivalente; implicaba también una mirada exotizante e idealizadora hacia el mundo musulmán –aquí en España aún más que en Alemania–. Por ello puede decirse que Oriente y el judío servían como un pretexto polisémico a partir del cual se disputaba una batalla por el carácter deseado de la nación: una batalla entre los partidarios de un pueblo étnica y culturalmente homogéneo por una parte y los defensores de un modelo de sociedad pluralista por otra. Pero el cuadro se complica cuando introducimos la categoría de género. En primer lugar, salta a la vista hasta qué punto ambos discursos –el orientalista y el antisemita– poseen una fuerte carga de género, y están incluso sexualizados; pero, por otra parte, hay también una diferencia –y yo diría una diferencia central–: mientras que en la imagen de “Oriente” ambos sexos tienen relevancia y aparecen como eróticos y deseables, las fantasías antisemitas se refieren casi exclusivamente a hombres y en ellas se aspira a todo lo contrario: a los hombres judíos se les priva de toda forma de masculinidad y, de este modo, también de todo atractivo. Probablemente la cuestión de la distancia y la cercanía del objeto discriminado es importante en este sentido, pero no es eso lo que nos interesa aquí. En mi opinión, un análisis histórico de género nos lleva al meollo de la especificidad del antisemitismo respecto a otras formas de xenofobia. Por ello resulta sorprendente lo poco que este aspecto se ha estudiado hasta ahora o, en otras palabras, lo poco que la investigación del antisemitismo en general ha recibido los trabajos de los escasos colegas (Mosse, Gilman, Hödl) que sí que lo han analizado. A este respecto tanto el conocimiento de la historia del antisemitismo como el de la génesis de las imágenes de género burguesas resultan imprescindibles para una comprensión de la modernidad. Ambos conceptos cobraron dinamismo en la era de la Ilustración y, en el siglo XIX, fueron asimilados a las prácticas científicas: normalidad y desviación fueron definidos de forma médica y psicológica, y el resultado fue inequívoco: la normalidad era masculina y cristiana, la desviación femenina y judía. Tanto el judío como la mujer fueron usados como forma de representación del “otro” en la modernidad, algo que se ha puesto de manifiesto en los análisis de textos de política de género y de textos antisemitas en

diferentes contextos, tanto de alta cultura como de cultura popular. Desde esta perspectiva, antisemitismo y misoginia aparecen como dos formas relacionadas de dar expresión a una concepción antimoderna de la sociedad, que la entiende como una realidad claramente limitada y jerárquicamente estructurada, que por ello ofrece seguridad y orientación.

La inferioridad de lo femenino servía aquí como una forma de resaltar la inferioridad de lo judío, del judío varón. Los hombres judíos eran considerados afeminados y enfermizos, rechonchos y débiles, melancólicos e histéricos, pero también inmorales, sin carácter, manipuladores, mentirosos e impredecibles –una característica que, al menos en el XIX, los grandes pensadores burgueses consideraban típicamente femenina–. Las “armas de las mujeres y de los judíos” eran el lenguaje y la astucia, no la espada y similares; por lo demás, este discurso no era específicamente alemán, sino que puede encontrarse también en las declaraciones del ejército de los Estados Unidos de 1903 o en los sindicalistas británicos de los años veinte.

Las normas de la masculinidad se contraponían al varón judío afeminado, al que de este modo se le situaba y fijaba en los márgenes de la sociedad, y sin duda fuera de la nación. Porque, a más tardar desde las guerras antinapoleónicas, a la nación sólo podían pertenecer hombres valerosos, y en Alemania esto se aplicaba tanto a los cuerpos de oficiales como a casi todas las asociaciones de estudiantes, las agrupaciones de artesanos, los clubes de deporte o los grupos de juventud; en una palabra: a todas las iniciativas destinadas a la creación de comunidad en el mundo burgués.

El hecho de que, en este discurso, las mujeres judías aparezcan más bien al margen se debe a la lógica de género de la sociedad burguesa: al fin y al cabo, el hombre simboliza la esfera de la política, de la esfera pública y de la sociedad que interesaba a los antisemitas. Las mujeres judías tenían un papel secundario, bien como pareja dominante, fea y gorda, del judío afeminado, o bien, más frecuentemente, como ambivalente fantasía erótico-amenazante de la “bella judía”. Hasta el comienzo del siglo XX esta imagen fue tendencialmente positiva y, precisamente en las novelas del XIX, la amante judía a menudo podía ser salvada mediante la conversión a la creencia de su marido. Pero ya antes de la Primera Guerra Mundial, y sobre todo después, se consolidaron sus rasgos pecaminosos y amenazantes, y la mujer judía pasó a ser presentada –por ejemplo en el cine de los años veinte– como vampiresa obsesionada por el sexo o como monstruo devora-hombres; pocos

años más tarde las reminiscencias de estas imágenes aparecerían *ad nauseam* en los diarios de los soldados alemanes en las luchas partisanas de Europa del Este.

Así hemos llegado a la especificidad de las figuras de género antisemitas, que en mi opinión están en la base de su eficacia. No se trata tan sólo de la discriminación de los judíos (y de las judías) mediante imágenes con una fuerte carga de género, sino que al mismo tiempo estas imágenes servían para reforzar la imagen de la nación sana, heterosexual y claramente definida desde el punto de vista del género. Los hombres afeminados y las mujeres sexualmente potentes aparecían como indicio de una simbólica confusión de géneros y de una degeneración moral que había que evitar a cualquier precio. Toda la era burguesa está atravesada por debates sobre política de género cuyo único objetivo era establecer y fijar una y otra vez claras jerarquías e imputaciones. Cuando las fantasías antisemitas se cruzaban con dichos debates, se fundían con las concepciones de los modelos de cuerpo y sexualidad considerados correctos e incorrectos. Para hacerse una idea de lo que significa consolidar normas racistas en el cuerpo y la sexualidad de los seres humanos, basta echar un vistazo a las fotos de las estigmatizaciones públicas de los llamados “profanadores de la raza”, a las que asistían cientos de espectadores. El objetivo no es únicamente excluir a los otros, a los extraños y amenazantes, sino también la tentativa de estabilizar lo propio, percibido como frágil.

Por tanto estoy convencida de que este anclaje en cuestiones de género puede ayudar a explicar la virulencia del antisemitismo, el sadismo con el que un padre de familia judía fue torturado en Sachsenhausen del mismo modo en que fue torturado un chapero homosexual; o el odio que se descargó sobre una partisana soviética no judía como contra una mujer judía de ochenta años en una *Judenhaus*^{*} en Dresde. Y con esto llego a mi último punto: el vínculo entre antisemitismo y violencia.

Para seguir con mi último ejemplo, tomado del diario de Victor Klemperer⁵, que quizá algunos de ustedes conozcan: la pregunta de por qué un oficial de la policía de Dresde de unos cuarenta años da una brutal paliza a una anciana indefensa (que tiene el aspecto que podría tener su madre) en una vivienda privada, lejos del frente, sin estar bajo ningún tipo de presión de grupo alguno, es una cuestión que los historiadores hasta ahora no hemos podido responder. Y sinceramen-

^{*} Durante el nacional-socialismo, se hablaba de *Judenhaus* para referirse a viviendas de propiedad judía en las que se internaba exclusivamente a inquilinos judíos [nota del traductor].

⁵ Victor KLEMPERER, *Quiero dar testimonio hasta el final: Diarios 1933-1945* (2 vols.), Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003.

te tengo mis dudas sobre si podremos llegar a hacerlo. Pero al menos habría que intentarlo una y otra vez, porque la quiebra de la civilización no tuvo lugar únicamente en la Unión Soviética y en el Este de Polonia, sino también en medio de las ciudades alemanas, y por ello no se puede eludir la pregunta del rol que el antisemitismo jugó en el asesinato en masa de los judíos europeos. Como bien saben, se trata de una cuestión controvertida que desde hace tiempo ha sido repetidamente objeto de discusión, y últimamente han proliferado interpretaciones que minimizan el papel de la ideología, es decir, del antisemitismo, y en lugar de ello subrayan el contexto de la violencia bélica generalizada o remiten a la existencia de *Bloodlands* en Europa del Este en los que los dos grandes regímenes totalitarios del siglo XX se habrían desfogado de la misma manera⁶.

Como podrán deducir de mi uso del condicional, soy más bien escéptica frente a estos intentos de explicación, y prefiero volver a Adorno y Horkheimer y la *Dialéctica de la Ilustración*, y con ello también a España. El gran historiador judío Yosef Jerushalmi ha comparado la situación alemana con la española, formulando la tesis de que, en último término, en España fue la religión la que evitó la matanza pese a la legislación racista. El cristianismo, con su inherente ambivalencia hacia el judaísmo, había impuesto también límites a su propia aversión antijudía; en la era de la secularización, con la preponderancia de los discursos de la racionalidad, el dominio de la naturaleza y las fantasías sobre todo lo técnicamente realizable, estas inhibiciones se debilitaron cada vez más, y acabaron por hacer concebible el genocidio como forma extrema de *social engineering* –que, pese a todo, no hubiera sido posible sin la estigmatización como enemigo inherente a la sociedad burguesa–. Pero la historia del antisemitismo moderno no llega a su fin con el asesinato del ser humano excluido en tanto que judío; al contrario. Junto con el “odio dirigido contra determinados grupos”, que he intentado mostrar anteriormente, el Holocausto ha generado directa e indirectamente dos nuevas variantes del antisemitismo.

Una de ellas ya ha sido brevemente mencionada al inicio: Israel. Sin el asesinato de los judíos europeos el estado de Israel probablemente no hubiera sido fundado, o al menos no tan deprisa, y para muchos en el mundo occidental Israel ha sustituido hoy a “los judíos” como objeto de agresión. En otras palabras: tanto desde la derecha como desde la izquierda, hoy se puede articular sin peligro el propio

⁶ Esta sería la argumentación de Timothy SNYDER, *Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin*, München: Beck, 2011.

resentimiento antijudío bajo pretexto de “antisionismo” o de una “legítima crítica a Israel”; esto puede apreciarse en Alemania y quizá más aún en España, donde la herencia franquista de la no-relación con Israel ha tenido consecuencias hasta la actualidad. El hecho de que, en los últimos años, España aparezca siempre a la cabeza en las encuestas sobre antisemitismo se encuentra, en mi opinión, claramente relacionado con esta vinculación entre Israel y el judaísmo. Por eso me parece importante mencionar al menos este aspecto del antisemitismo moderno –sin que la discusión degenerare por ello en un debate sobre el conflicto en Oriente Próximo–.

La segunda variante del antisemitismo post-Holocausto remite directamente al propio genocidio y a su memoria; sobre esto hablará enseguida mi colega Alejandro Baer, por ello me limitaré a algunas observaciones finales o a cuestiones con las que quisiera sintetizar de nuevo cómo entiendo la cuestión de la actualidad del antisemitismo moderno.

Para volver a mi ejemplo del fútbol del comienzo: si las manifestaciones y acciones antisemitas del siglo XXI pasan a convertirse definitivamente en una especie de ritual de ruptura del tabú, pero sin apoyarse necesariamente en una mentalidad antisemita arraigada, ¿puede considerarse esto aún antisemitismo? Las peleas entre los hooligans del Ajax y el Feyenoord, ¿deben inquietarnos como erupciones de violencia antisemita? En nuestra era hipermediática, ¿todo ha pasado a ser intercambiable o sigue habiendo un núcleo antisemita que se abre paso a través de nuevos objetos –Israel– y de nuevos caminos –mediante Internet y la televisión por satélite– para llegar hasta nuestras salas de estar? Y la mentalidad de los hombres jóvenes que berrean en los estadios, ¿sigue dominada por modelos de género de carácter antisemita o éstos han desaparecido después de 1945? Y, si es así, ¿cómo cabe interpretarlo y qué ha sido de dichos modelos? ¿Se han desplazado a otras formas de racismo? ¿Y qué significa esto para las controversias sobre la integración y sobre la extrema derecha?

Si en el antisemitismo los judíos son considerados como fundamentalmente incompatibles con el orden nacional del mundo moderno, ¿qué ocurre con el antisemitismo en la era de la globalización? En último término lo que está en juego histórica y actualmente en todas estas preguntas es nada menos que el todo: ¿Quiénes somos? ¿De qué intentamos distanciarnos? O, en sentido más amplio: ¿cuánta diferencia es capaz de soportar nuestra visión del ser humano y nuestra democracia?

Traducción del alemán: Jordi Maiso

EL DISPOSITIVO ANTISEMITA

The Antisemitic Apparatus

HELMUT DAHMER *

prof.helmut.dahmer@gmail.com

Fecha de recepción: 25 de abril de 2012

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2012

RESUMEN

Desde la catástrofe de Auschwitz se han multiplicado los intentos de los científicos sociales por comprender la génesis, estructura y funciones de la ideología antisemita y la psicología de sus portadores, los antisemitas. Este artículo analiza la génesis histórica y social del dispositivo antisemita, su funcionalidad social en nuevos contextos y sus vínculos con nuevas formas de xenofobia y racismo. Dicho dispositivo ofrece una "explicación" sencilla de las situaciones sociales complejas origen de graves sufrimientos y una matriz para la estructuración y orientación de los afectos de los sometidos a ellas. Al señalar a los "verdaderos culpables" y darle autoridad para su "castigo", exculpa y ennoblece a los antisemitas y refuerza los vínculos comunitarios con los iguales activos o los cómplices silenciosos.

Palabras clave: antisemitismo; modernización; xenofobia; racismo; capitalismo; comunidad étnica; dominación social; abstracción.

ABSTRACT

After the catastrophe of Auschwitz, the attempts to understand the genesis, the structure and the social function of the antisemitic ideology, as well as the psychology of the antisemites, have increased. This paper analyses the socio-historical genesis of the antisemitic apparatus, as well as its social functionality in altered, actual contexts and its connection to new forms of xenophobia and racism. The antisemitic apparatus provides an easy "explanation" to complex social situations inflicting harsh suffering, but it also provides a matrix which structures and orientates the affects of those subjected to them. As the antisemitic apparatus points out the "real culprits" and authorizes their "punishment", it exonerates and ennoblees the anti-Semites; it encourages the fee-

* Escritor, residen en Viena. Hasta 2002 Profesor de Sociología en la Technische Universität Darmstadt.

ling of “community”, strengthening the bonds between the active peers and the silent accomplices.

Key words: antisemitism; modernization; xenophobia; racism; capitalism, ethnic community, social domination; abstraction.

“Los judíos delatan el misterio de la producción:
existir sólo para atrapar la plusvalía”
(Max Horkheimer¹)

I

La Revolución Francesa proclamó la igualdad de *todos* los seres humanos. Hoy se sigue luchando por la realización de ese postulado y, por lo tanto, la Revolución Francesa no está concluida. Tuvo que transcurrir más de un siglo desde 1789 hasta la eliminación de la servidumbre, la abolición de la esclavitud y la introducción del derecho universal al voto en los países más desarrollados, y esos progresos no estaban en absoluto asegurados, como sabemos desde el advenimiento de los regímenes totalitarios en Rusia y Alemania. En muchos Estados fuera de Europa y Norteamérica se reconoce la igualdad de todos los seres humanos en los preámbulos de las constituciones, sin embargo la praxis social no tiene demasiado que ver con ese reconocimiento. Sobre todo la evolución ulterior de las minorías judías, que a lo largo de siglos habían sido segregadas, periódicamente perseguidas y expulsadas de país en país, se convirtió después de 1789 en un problema. En la segunda mitad del siglo XIX los “antisemitas” se opusieron al intento de hacer efectiva por medio de la “asimilación” la proclamada “emancipación” de la nación que vivía esparcida entre las naciones europeas pero sin un territorio propio. Los intelectuales judíos reaccionaron a la discriminación persistente en Europa Occidental y a los sangrientos pogromos en la Europa Oriental animando a sus compañeros de sufrimientos a la “auto-emancipación”². Esta autoliberación se concibió o bien de manera internacionalista-socialista, y entonces presuponía la superación (revolucionaria) de las ins-

¹ Max HORKHEIMER y Th. W. ADORNO, “Diskussionen zu den «Elementen des Antisemitismus» der *Dialektik der Aufklärung*” [1943], en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, Frankfurt: Fischer, 1985, pág. 588 ss.

² Leon PINSKER, “*Autoemanzipation!*” Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden (1882). Berlin: Jüdischer Verlag, 1932.

tituciones burguesas y capitalistas de la propiedad privada y del Estado-Nación, o bien de manera nacional, esto es, por medio de la formación de un Estado-Nación judío fuera de los Estados-Nación existentes. Pero dado que los poderes imperialistas ya hacía tiempo se habían repartido el mundo entre sí, un sistema estatal en que se congregaran los judíos dispersos tras un éxodo desde los Estados nacionales sólo podría establecerse con el apoyo de las superpotencias en una de sus colonias. Y estaba claro que la minoría de inmigrantes judíos tendría también de nuevo que alcanzar una coexistencia pacífica con la población autóctona mayoritaria, a no ser que los inmigrantes apostaran por su sojuzgamiento o expulsión. La revolución europea que acabó con la carnicería de la I Guerra Mundial sólo alcanzó cumplimiento en Rusia en la sustitución de la economía privada por una forma peculiar de economía de Estado. El intento de eliminar la pequeña y mediana propiedad con la ayuda del terror de masas y de recuperar aceleradamente la industrialización de un país atrasado, llevó al establecimiento de un régimen despótico que pactó en algún momento con la Alemania de Hitler y que recurrió al antisemitismo como instrumento de dominación en la lucha por la supervivencia, tanto antes como después de la II Guerra Mundial. El antisemitismo nacional-cristiano extendido por Europa y América, que habían “modernizado” los ideólogos racistas intentado “demostrar” pseudocientíficamente la desigualdad “natural” de los diferentes grupos humanos, encontró en los años treinta del siglo pasado su protagonista en Hitler y sus seguidores, que pasaron del antijudaísmo al genocidio. En la desintegrada República de Weimar, gracias a la ayuda de los partidos burgueses y al consentimiento del ejército, el NSDAP (Partido Nacional-socialista Obrero Alemán) y sus organizaciones paramilitares consiguieron hacerse con el poder estatal y derrotar al movimiento obrero organizado. El objetivo del programa fascista era asegurarse el dominio sobre una Europa de las naciones y de los pueblos serviles unidos entre el Atlántico y los Urales por medio de una guerra de la “nación” aria alemana en varios frentes. Cuando casi un lustro después ese programa se volvió imposible de alcanzar, el régimen de Hitler, condenado al hundimiento, organizó el exterminio de la mayor parte de los judíos europeos. Desde que tuvo lugar este “Holocausto”, los científicos sociales intentan entender la génesis, estructura y función o funciones de la ideología antisemita y la psicología de sus exponentes, los antisemitas. Han investigado la cuestión de si el antisemitismo es un producto de la sociedad capitalista o si sus raíces son más profundas y se encuentran en el feu-

dalismo o incluso en la antigüedad³, si se trata de un “defecto” (una “enfermedad social”⁴) de determinadas naciones y, finalmente, si está vinculado en suma a determinados grupos (o clases sociales) que serían sus exponentes o si estos (y quizás incluso sus víctimas) son intercambiables. La locura antisemita ha sobrevivido al “Holocausto” e impresiona como una de las *esfinges enigmáticas del presente*. De la capacidad de resolver en la teoría y la praxis ese enigma depende, como en la saga del rey Edipo, el primer crítico, tanto la vida de los profesionales dedicados a resolver los enigmas, esto es, los científicos sociales, como la vida de los grupos amenazados por la “peste” de la discriminación y las masacres.

II

El núcleo de lo que venimos denominando desde hace 140 años “Antisemitismo” (se atribuye a Wilhelm Marr la acuñación del extraño término) está formado por la “judeofobia”⁵, es decir, por el miedo a los “judíos”. Los que padecen fobias evitan determinados objetos y situaciones que les producen temor o asco. Grados espacios, lugares angostos o determinados animales se convierten en detonantes de la angustia porque recuerdan al neurótico algo que le resulta insoportable. Sus apetitos desaprobados transforman el mundo para él en una realidad hechizada. Cada espacio libre se convierte en el escenario de una entrega deseada o temida, cada habitación en lugar de una posible seducción y algunos animales despiertan en él placer o repugnancia –la forma inversa del placer. Pero la fobia del antisemita no se dirige contra los animales, sino contra los seres humanos; su objeto de proyección es “el” judío, y como comparte esa fobia con muchos otros como él, la fobia en cuanto tal no le resulta reconocible ni a él ni a esos otros.

La reacción llena de miedo y animadversión frente a zelotas y comerciantes judíos, bautizada en el siglo XIX como “antisemitismo”, se encuentra ya en escritores antiguos precristianos; se conoce la existencia de bautismos forzados y pogromos con motivación cristiana en el siglo V y con la primera cruzada (1096) comenzó una

³ Buscando las raíces de la hostilidad contra los judíos Freud se remonta hasta tres milenios y medio, Max WEBER (*Wirtschaftsgeschichte* (1923), Berlin: Duncker und Humblot, 1991) y Abraham LÉON (*Judenfrage und Kapitalismus [La Conception matérialiste de la question juive.]* ([1942] 1946), München: Trikont-Verl., 1971) a 900 años.

⁴ Ernst SIMMEL (ed.): *Antisemitismus [Anti-Semitism. A social disease* (1946)], Frankfurt: Fischer, 1993.

⁵ Cf. Leo PINSKER, op. cit. y Pierre-André TAGUIEFF, “La nouvelle judéophobie: antisionisme, anti-racisme, anti-impérialisme” *Les Temps Modernes*, 45. Jg., Nr. 520 (1989), Paris, págs. 1-80.

larga serie de excesos como saqueos y expulsiones. Incluso después del asesinato de gran parte de los judíos europeos por los nazis se produjeron pogromos (sobre todo en Polonia) y cientos de miles de judíos se sintieron empujados a abandonar Rusia y sus “satélites” en las décadas posteriores a la guerra. La fundación por medios bélicos del Estado de Israel en 1948, llevada a efecto con el apoyo de EEUU y la Unión Soviética contra la oposición de la potencia mandataria británica en Palestina, provocó reacciones antisemitas en los Estados árabes, lo que desencadenó una nueva oleada migratoria desde esos países. También en Alemania resurgieron las reacciones antisemitas después de tres o cuatro décadas de una latencia impuesta por los aliados. Se desarrolló un “antisemitismo sin judíos”, es decir, ahora también los refugiados e inmigrantes no judíos son discriminados y atacados allí de manera semejante como lo fueron antes los judíos.

Según esto, el antijudaísmo y sus formas derivadas ni están vinculadas exclusivamente a determinadas formas de sociedad y de dominación, ni están relacionadas con una tara de determinadas naciones (producida por su historia singular). Tampoco se trata sólo de una reacción de competición y defensa específicamente cristiana. Aunque las justificaciones ideológicas del antisemitismo y del genocidio judío varíen, sin embargo la fobia misma parece ser algo así como una invariante histórica. El antisemitismo se encuentra entre aquellos “misterios que provocan que la teoría caiga en el misticismo.”⁶ Sin embargo, incluso las instituciones que aparecen como invariantes son resultado de la praxis histórica y esto quiere decir que, en la medida en que puede reconstruirse su génesis y explicarse su persistencia, en principio son eliminables y reemplazables. Intentemos pues resolver ese nudo gordiano no tanto cortándolo por la mitad, cuanto deshilvanándolo y rastreando las hebras históricas de la historia judeo-cristiana y su anudamiento en el antisemitismo.

III

Ni las historias de nuestra vida ni la historia de la sociedad en la que ellas se inscriben transcurren conforme a lo que deseamos. Y dado que no podemos corregir ni deshacer aquello que hicimos o sucedió ayer y anteayer, nos salvamos contando cuentos. Para no tener que tomar nota de la historia real de la que nos avergon-

⁶ Karl MARX, n° 8 de las "Thesen über Feuerbach" [1845], en *Marx-Engels-Werke*, T. 3, Berlin: Dietz 1959, pág. 7.

zamos y para no tener que cambiar, nos inventamos leyendas. La leyenda histórica es el resultado de una paráfrasis de la verdadera historia que nos sopla al oído nuestros deseos y miedos. (Las religiones universales que compiten entre sí son algo así como las “grandes leyendas”). La “verdadera” historia es enmascarada la mayoría de las veces por una legendaria. *Vivimos*, es verdad, en la historia, pero la *experimentamos* en forma ficcionalizada. Mientras que los seres humanos crean en las leyendas históricas, su autoconciencia posee carácter mítico, permanecen bajo el hechizo del pasado. En vez de comprender su historia y abordar sus problemas actuales guiados por esa comprensión, no dejarán de intentar *verificar* las ficciones narcisistas o “etnocéntricas” transmitidas. Por amor a ellas matan y se dejan matar. Esto es válido para la mayor parte de “conflictos fronterizos” internacionales (desde “Amselfeld” (Kosovo) hasta la lucha por Palestina), así como para el no “reconocimiento” de los crímenes históricos (como el genocidio armenio perpetrado por los turcos en 1915). La historia legendaria no tiene escapatoria ni revisión, sólo repetición. Tan sólo cuando los historiadores y las “comisiones de la verdad” han hecho su trabajo, puede empezar la trabajosa disolución de los cuentos históricos, que defienden con uñas y dientes aquellos que las han adoptado convirtiéndolas en “sus” leyendas.

Ante nosotros la historia presenta una doble transcripción, una legendaria y otra historiográfica (y naturalmente ambas se entrecruzan). La legendaria es la historia de la tradición oral, es la historia “experimentada” a diferencia de la historia escrita de los acontecimientos, basada en documentos verificados. La reconstrucción de la historia de una persona, una familia, una clase o un pueblo necesita que se descifren sus leyendas. La leyenda encierra en su núcleo parte de la verdadera historia, pero transcrita de manera fantástica. Para sacar a la luz ese núcleo hay que desmontar capa a capa (como en la interpretación de los sueños) la envoltura legendaria. Los componentes del mito grupal o nacional, o en su caso de la “novela familiar”, necesita de interpretación. Ésta brota de la confrontación de los mitos con la verdadera historia (que hay que sacar a la luz eliminando las capas que la cubren). El trabajo de los historiadores que fijan las acciones y los hechos es complementado con el de los sociólogos que tipifican los acontecimientos, procesos y estructuras y de esa manera obtienen conceptos condensados de determinadas experiencias históricas, que se enriquecen con experiencias posteriores y posibilitan comparaciones históricas. Lo que hoy sabemos del “antisemitismo” se lo debemos,

por un lado, sobre todo a historiadores de la religión y de la sociedad y, por otro, a virtuosos del desciframiento instruidos en el psicoanálisis.

IV

Pongamos ahora nuestra mirada en la forma actual del antisemitismo y en la de aquel que ha adoptado forma generalizada en la xenofobia en la Alemania actual. La “reunificación” de los dos Estados alemanes, que habían existido en coexistencia hostil uno frente al otro desde los años cuarenta como Estados en primera línea de confrontación de los diferentes bloques de poder, fue seguida en los años noventa por una ola de incendios premeditados y ataques dirigidos contra refugiados e inmigrantes que costaron la vida a cien personas. Parecía como si el hecho de que las poblaciones de la RDA y la RFA volvieran a simpatizar entre sí hubiese acabado con sus reservas de tolerancia. Los camorristas y pirómanos, en su mayoría jóvenes, creían también actuar en interés de la mayoría silenciosa cuando intentaban establecer a sangre y fuego nuevas fronteras (“étnicas”) en el interior de la población étnicamente no homogénea. Sólo más tarde, en el año 2000, reaccionó el gobierno (entonces socialdemócrata) y llamó a una “rebelión de los honestos”. Sin embargo, las acciones contra “extranjeros”, hogares para refugiados, cementerios, sinagogas y memoriales, a las que ahora se les atribuía una “motivación de extrema derecha”, pasaron a formar parte de la vida cotidiana y en determinadas ciudades del Este de Alemania las “camaraderías libres” reclamaban *no-go-areas*, “zonas nacionales liberadas”, en las que no se atrevía a entrar ningún extranjero. La policía, el servicio de inteligencia y las instancias de persecución penal contemplaban de manera más o menos pasiva esta actuación. Dado que habían visto desde siempre su auténtico enemigo en la izquierda política, esto es, en las organizaciones comunistas y socialistas, en los movimientos estudiantiles y de protesta, en los minúsculos partidos maoístas y en la RAF terrorista, se mostraron incapaces y desmotivados en la vigilancia y la persecución de los violentos. El poder ejecutivo y judicial alemán fue despertado violentamente de ese sesteo cuando el pasado noviembre (2011) salió a la luz la denominada “célula de Zwickau” (del “Nationalsozialistische Untergrund” –Movimiento Clandestino Nacionalsocialista–, “NSU”), una banda racista de atracadores de bancos y asesinos que a lo largo de una década bajo el lema “hechos en vez de palabras” había asesinado a tiros en diferentes ciudades por lo menos a nueve extranjeros “elegidos” al azar, en concreto pequeños comerciantes turcos y

griegos, así como una mujer policía.⁷ Entre otras personas, actuaba como colaborador activo un tal “André E.”, un albañil de 32 años que adornaba sus postales navideñas con esvásticas y que como dueño de una empresa de producción de videos también era responsable de una documentación en videos con forma de comic de la serie de asesinatos del “NSU”.⁸ Su banda confió durante años en que sus acciones asesinas (que algunos sectores de la prensa alemana denominaron significativamente “asesinatos del Kebab”) serían elocuentes por sí mismos. Sin embargo, las autoridades policiales se mostraron ciegas y sordas y conjeturaron arreglos de cuentas entre inmigrantes. Más tarde anunciaron que no había habido ninguna “declaración de autoría” y que no se había podido establecer a partir de los hechos ninguna conexión entre los asesinatos (que habían sido perpetrados con la misma arma). Pero finalmente les ayudó “André E.” con un vídeo-confesión. A lo que se añade el hecho de llevar “tatuada sobre [su] barriga [...] dos pistolas del ejército alemán, en medio una calavera reventada y las palabras ‘Die Jew die’ - muere, judío, muere.”⁹

“¡Muerte a los judíos!”, rugían antaño la gente de la SA, y su grito de lucha era un opción y una orden. A “E.” le gustan los tatuajes y se ha identificado de tal manera con el “programa” exterminador antisemita, que se lo dejó grabar –traducido al inglés– en la piel. Se convirtió así en una especie de cartel viviente, si bien en un cartel tapado, que sólo se descubrió durante la detención. “E.” representa el odio asesino a los judíos, y por cierto el odio disimulado y ocultado durante el tiempo de la posguerra. Ciertamente lo habían iniciado al antisemitismo nacionalsocialista sus abuelos y posteriormente había encontrado confirmada la lección familiar en su pandilla y en viejos y nuevos opúsculos.¹⁰ En cualquier caso, la consigna antiju-

⁷ En el caso de la banda del “NSU” se trataba de los colegas alemanes del noruego Anders Behring Breivik, que en julio de 2011 hizo explotar un coche-bomba en el centro de Oslo y a continuación mató a tiros en una isla cercana a 69 jóvenes, a los que identificaba con defensores del “multiculturalismo” que él odiaba.

⁸ Por lo demás, de André E(minger) era bien conocido que había pertenecido anteriormente a la oscura “Hermandad Blanca de Erzgebirge” (una filial de la organización terrorista internacional “Blood & Honor”) y que tenía cierta relevancia en “círculos de derechas” (motivo por el cual los servicios de inteligencia habían intentado tres veces reclutarlo como confidente, sin éxito).

⁹ Thomas HEISE *et al.*, “Terroristen: In der Parallelwelt”, en *Der Spiegel*, Hamburg, 18. 2. 2012, págs. 60-66; cita en pág. 65.

¹⁰ Adorno señaló que ese antisemitismo “secundario” y “propia mente ya en ningún caso espontáneo” sería “por ello doblemente irreconciliable” (Theodor W. ADORNO, “Recensión del libro de Rudolphe Löwenstein. *Psychanalyse de l’Antisemitisme*. Paris (Presses Universitaires de France) 1952” [1952], en: Th. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.I, Frankfurt: Suhrkamp 1986 pág. 384 s.

día había encontrado en él su personificación, ya antes del tatuaje “le venía que ni pintada”.¹¹

En la narración de Kafka “En la colonia penitenciaria” del año 1914, a los delincuentes, que desconocen que han sido condenados (a muerte) por algún delito, se les “escribe en el cuerpo” con un “rastrillo” los “preceptos” que han conculcado. En el momento de morir intentan descifrar esa herida gráfica. El horrible ritual es una invención del “viejo comandante” de la colonia.¹² Como delegado de la antepenúltima generación, “E.” está condenado al antisemitismo y también lleva grabado el mandato del “viejo comandante” en la piel. Si se le preguntara por qué deben ser asesinados los judíos, quizás miraría “para otro lado”, “como si hablara consigo mismo y no quisiera avergonzar al [extraño] con la narración de esas cosas que para él son evidentes” (Kafka); pero quizás, como es un fan del comic, también nos presentaría sin decir nada una fórmula-símbolo, en la que se reúnen el signo de un dólar y el de la hoz y el martillo, equiparándolos con la estrella de David.¹³ En esta combinación encontramos una explicación antisemita del mundo político-económico. Si la descodificamos, la fórmula viene a decir que los judíos son los que mandan tanto en los estados anglosajones como en los “comunistas” y en la lucha de razas, tanto desde Wallstreet como desde el Kremlin, deciden sobre los mercados alcistas y los bajistas, así como sobre la guerra y la paz. El signo del dólar representa la moneda mundial (y la economía capitalista más fuerte), el martillo y la hoz

¹¹ Los tatuajes eran habituales en muchas culturas, pero estaban prohibidos en la Europa cristiana. Una vez redescubiertos en el siglo XVIII por marinos en Tahití como si se tratara de una cosa rara, pronto se extendieron por Europa y América. “En Europa el tatuarse se volvió habitual entre gente de mar, hasta el siglo XVI llevaban símbolos cristianos, para identificar como cristianos a los ahogados; más tarde predominaron las representaciones de barcos, banderas y motivos eróticos”, según *Der große Brockhaus* (Wiesbaden 1980, T. 11, pág. 279). “En el siglo XIX, los convictos liberados de Estados Unidos y los desertores del ejército británico fueron identificados por los tatuajes, y más tarde los internos de las prisiones de Siberia y los campos de concentración nazis fueron marcados de manera similar. Los miembros de las pandillas de la calle y los moteros en el siglo XX se identifican asimismo con frecuencia con un emblema tatuado”, añade la *Encyclopædia Britannica* (*The New Encyclopædia Britannica*, Chicago 1995, vol. 11 [Micropædia], pág. 578).

¹² El oficial de servicio que juzga a los delincuentes y mantiene y hace funcionar la máquina de tortura es un seguidor fiel del “viejo comandante” del campo de prisioneros (y finalmente se sacrifica a sí mismo a la máquina, que en ese momento se descompone en pedazos). Al final le es mostrada la tumba del “viejo comandante” al viajero y narrador que visita la colonia. Bajo una mesa oculta se encuentra una pequeña lápida con la inscripción: “Aquí descansa el viejo comandante. Sus seguidores, que ahora no pueden llevar nombre alguno, le han cavado la fosa y colocado la piedra. Existe una profecía que dice que el comandante, tras un número preciso de años, resucitará y conducirá a sus seguidores a la reconquista de la colonia.” (Franz KAFKA, *Erzählungen. Gesammelte Werke*, ed. Max Brod. Frankfurt: Fischer, 1946, pág. 197-237).

¹³ Un grafito de los años ochenta sobre un muro enlucido en blanco que rodea una parcela en la calle Mylius en Frankfurt (en el oeste, cerca de Instituto Sigmund Freud).

se refieren a la alianza comunista de los trabajadores y los campesinos y formaban parte del escudo de la Unión Soviética. La estrella de seis puntas se convirtió en la modernidad en símbolo reconocido de los judíos y, finalmente, en el escudo del estado de Israel. Durante la II Guerra Mundial los nazis (siguiendo una práctica anterior de marcar y segregar) obligaron a los judíos a llevar una estrella amarilla en el territorio de su dominio. La fórmula-grafito es tanto una explicación del mundo como una declaración de guerra. Señala en este caso la guerra en varios frentes de la generación de los abuelos alemanes contra la Unión Soviética “judeo-bolchevique” (desde 1941), las “plutocracias” anglosajonas y el “judaísmo mundial”. El inventor y el reproductor de la fórmula –que no firmó el grafito con la esvástica, que hemos de añadir en nuestra imaginación– “sabe” que en el caso de estos tres adversarios se trata “en verdad” de uno solo enemigo. Pues “el dinero gobierna el mundo”, y durante mucho tiempo antes de la estrella de David y junto a ella (en la iconografía cristiana) la bolsa del dinero servía como símbolo de curso común para representar a los judíos. El grafito-fórmula proclama la identidad de supuestos contrarios, compensa a quien le parece evidente con una simplificación radical de la complejidad de nuestro mundo, haciendo referencia al dominio del dinero, el denominador común de los bandos enfrentados, la superpotencia oculta detrás de todos los poderes. El negocio del dinero (el crédito, el préstamo) es considerado en Europa (desde 1500) como la verdadera profesión del judaísmo, como un privilegio judío.

V

Antes de volver sobre esto, quiero dedicar unas palabras a la relación entre antijudaísmo y xenofobia en los neonazis del “NSU”. André E. lleva el odio a los judíos en el corazón y en la piel, pero el grupo, cuyas acciones apoyó y celebró en un comic medio documental, asesinó a pequeños comerciantes no judíos, turcos y griegos, “elegidos” al azar. Su odio a los judíos llevó al “NSU” a cometer crímenes xenófobos. Las fobias no se dirigen contra individuos, sino contra un género, y sólo contra personas concretas en cuanto pueden ser asignadas a ese género. También el odio a los judíos se dirige contra una *categoría* que tiene su figura emblemática en la *imagen* del judío “típico” transmitida legendariamente. Aquel que, a los ojos de los antijudíos, responde a ese tipo, que parece ser subsumible bajo la categoría “judío” (aunque, tal como dicen, solo esté “judaizado”), ese se convierte en víctima de dis-

crimación o de asesinato. El objeto del odio de la gente del “movimiento clandestino nacionalsocialista” era intercambiable. Odiaban a los judíos, pero asesinar a un judío en Alemania era para esa banda demasiado arriesgado. Los asesinatos de individuos inmigrantes que ejercían el pequeño comercio no provocaron demasiada atención, la sospecha de que habrían sido asesinados por sus iguales tuvo un efecto tranquilizador, tanto que André E. finalmente tomó la decisión de mostrarse a la opinión pública. ¿Pero qué tienen en común judíos, griegos y turcos? ¿Por qué pudo trasladarse tan fácilmente el odio de los nazis a otro “nuevo” objeto? Los tres grupos de víctimas son, a los ojos de sus enemigos, inmigrantes que no forman parte del nosotros, personas que no están en “su casa” y cuya lealtad, por tanto, es dudosa. Se diferencian de los “compatriotas nacionales” (más o menos) por su aspecto, porte, vestimenta, lengua, costumbres y religión. Los xenófobos experimentan esa peculiaridad como provocación. Pero de lo provocador quieren librarse a cualquier precio, ya sea por medio del internamiento, de la expulsión o del asesinato. Dado que lo provocante no es uniforme, sino una pluralidad de peculiaridades, es necesaria una abstracción simplificadora. Por eso André E. y sus amigos de ideología mezclaron aquello que querían hacer desaparecer del mundo, lo otro (“*alius*”), el extraño (“*alienus*”), la alternativa, con el vago recuerdo del cuarto Califa musulmán Alí y llamaron a sus víctimas simplemente los “Alís”. El temor ante los extraños y el odio a los extranjeros se dirige hoy sobre todo contra los inmigrantes musulmanes y sus descendientes, lo mismo que se dirigieron durante siglos predominantemente contra la minoría judía. En el círculo de las fobias sociales, la xenofobia es la forma más antigua y universal; el antijudaísmo es su caso especial, que en Europa ha tenido una significación epocal. La relación destructiva con los “extraños” se ha ejercido entre nosotros durante siglos en el trato de la población cristiana mayoritaria con las minorías judías. Por eso, la xenofobia actual y la islamofobia rampante tienen el aspecto de un antijudaísmo generalizada. El grupo de inmigrantes llamados “Alís” es colocado en el lugar en el que en otros tiempos estuvo la casta de los comerciantes ambulantes y los prestamistas judíos. Por eso se les amenaza con un destino igual. Ya lo había formulado un escritor de grafiti hace un cuarto de siglo haciendo burla con el horror en forma de una pregunta-enigma: “Los turcos y los judíos: los unos lo tienen ante sí, los otros tras de sí.”¹⁴ Lo vergonzoso es que en Alemania ese enigma no es tal, porque cualquiera

¹⁴ Leyenda sobre el respaldo de un banco en el andén de la Estación del Oeste en Frankfurt (años ochenta).

sabe inmediatamente de qué va. En esto se puede reconocer claramente otra afinidad entre ambos grupos de víctimas potenciales: los xenófobos los tienen presentes sólo en cuanto categoría, en cuanto tipo, como caricatura e infundio. Los individuos que abarca la categoría no cuentan. Se les puede atacar y masacrar “sin tener en consideración su persona”.

VI

Debemos a Freud el haber comprendido que en el fondo de cualquier locura se esconde “algo de verdad histórica”¹⁵:

“Con suficiente frecuencia”, escribe, “cuando un estado de angustia hace que [el neurótico] espere que algo horroroso acontezca, tan solo se encuentra bajo el influjo de un recuerdo reprimido que desea alcanzar la conciencia y no puede hacerse consciente que [precisamente] algo horrible aconteció realmente entonces.” “Si se toma la humanidad como un todo y se la coloca en lugar del individuo humano singular, entonces se descubre que también ella ha desarrollado ilusiones que no son accesibles a la crítica lógica y que contradicen la realidad. Cuando a pesar de todo manifiestan un poder extraordinario sobre los seres humanos, la investigación conduce a la misma conclusión que con los individuos singulares. Su poder se debe al contenido de *verdad histórica* que han extraído de la represión de tiempos remotos olvidados.”¹⁶

¿Pero en qué consiste el “núcleo” histórico de la locura antisemítica? ¿Cómo se formó el viejo “infundio sobre los judíos” continuamente renovado, cómo se compuso aquella imagen fatal de los judíos, en la que los antijudíos siguen viendo el arquetipo “del” judío?

En la antigüedad el odio a los judíos conectaba con su religión y su moralidad específica, así como con los intentos de mantener la autonomía de su pequeño Estado teocrático en medio de las grandes potencias (Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, el Reino Seléucida y el Imperio Romano) o de recuperarla por medio de la rebelión. La antigua Palestina era un país de emigración superpoblado. Más de tres cuartos de los judíos ya vivían en la diáspora antes de la pérdida de su centro político-religioso en el siglo I y gran parte de esos judíos emigrados vivían del comercio.

¹⁵ Sigmund FREUD, „Der Wahn und die Träume in W. Jensens ‚Gradiva‘“ (1907), en *Gesammelte Werke* (GW), T. VII, Frankfurt: Fischer, 1966, pág. 108; Id., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916/17), en GW, T. XI, Frankfurt: Fischer, 1969, pág. 406.

¹⁶ Sigmund FREUD, “Konstruktionen in der Analyse” (1937), en GW, T. XVI, pág. 54 ss.

El monoteísmo estricto, enemigo de toda magia, tal como lo habían concebido Akhenatón y Moisés, la fe en un Dios único e invisible, pero todopoderoso, que no tolera otros dioses junto a él, condujo a los judíos de la antigüedad a conflictos con sus naciones anfitrionas, que rendían culto a muchos dioses y demonios, y finalmente a conflictos con el dios-emperador romano. A la fe en Yahvé le surgió un rival mucho más peligroso en la figura del cristianismo, una secta judía que apostó exitosamente por la misión de los paganos, una secta cuyos ideólogos y seguidores estaban convencidos de que el antiguo Dios judío había establecido –por medio de su hijo– una nueva alianza con ellos y que ellos eran en adelante el “pueblo” auténticamente elegido por él. Mientras los judíos seguían viviendo en la permanente espera del “Mesías”, los judeocristianos y los cristianos paganos creían que éste había aparecido ya en la figura de Jesús (y la salvación del valle de lágrimas terrenal habría sido ya realizada en principio). Si los judíos consideraban a los cristianos unos apóstatas de la verdadera fe, los cristianos pronto vieron en los judíos negadores de Dios, asesinos de Cristo y servidores del diablo. El camino desde los cultos mágicos a los astros y los animales hasta el monoteísmo puro y sin imágenes fue un camino de abstracción, un “progreso en espiritualidad” (Freud¹⁷). (La sustitución cristiana del Dios único por uno trinitario y la reintroducción de una divinidad materna aparece frente a esto como un retroceso). Los profetas israelitas y los intelectuales han hecho todo lo posible por mantener esos logros. Los libros sagrados y los rituales del “Pueblo de la Escritura” le permitieron una forma específica de construcción de la comunidad también en la diáspora. Pero esa comunidad religiosa no habría tenido ninguna duración, si al pueblo de comerciantes judío no le hubiese correspondido alguna función económica entre la caída del Imperio Romano y la aparición de las economías urbanas medievales: garantizar las finanzas y el comercio. En su mayoría, los judíos de aquel tiempo formaban una clase o casta separada y constituida a través del aislamiento y la segregación, una casta, que, estando fuera de las relaciones feudales de dominación y servidumbre, sin embargo era imprescindible para la subsistencia de ese orden. Los judíos comerciantes fueron pioneros de las finanzas, precursores de una nueva forma de socialización indirecta a través del mercado que se fue desarrollando lentamente. En cuanto suministradores de crédito (para el consumo) de los reyes, príncipes y otros propietarios de tierras, así como para los artesanos y campesinos, favorecía-

¹⁷ Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1937-39), en GW, T. XVI, pág. 219 ss.

ron el proceso de separación de la fuerza de trabajo y los medios de producción, que presupone y continúa impulsando la economía capitalista. Después de una disminución de las persecuciones que duró varios siglos, con la primera cruzada comenzó una ola de pogromos y expulsiones que ya no se aplacaría, desencadenada por las grandes guerras cristianas de fe y conquista y por los intereses de comerciantes e instituciones monetarias *autóctonas* que competían con las judías tradicionales. La transición a una economía de mercado y monetaria desarrollada privó de soporte a todos los estamentos feudales y a la casta de comerciantes judía. Su desplazamiento por los comerciantes y banqueros cristianos y el repetido saqueo e incendio de comunidades judías condujo a un “éxodo desde los países más desarrollados hacia los países más retrasados de Europa del Este”.

“El judío”, escribe Abraham Léon, “se convirtió en un pequeño usurero, un pequeño comerciante y vendedor de baratijas. [...] Es ahora cuando comienza la época de los guetos, de las peores persecuciones y humillaciones. La imagen de esos infelices con ricitos y vestidos ridículamente, [...] burlados y humillados, esa imagen se grabó en el recuerdo de los pueblos de Europa Central y del Este por mucho tiempo.”¹⁸

VII

La figura insólita y extraña del vendedor y prestamista judío, tan temida como despreciada en la Edad Media y la Modernidad temprana, que quita a la gente sus pertenencias y propiedades, ha quedado impresa en el recuerdo colectivo y pervive en las caricaturas antisemitas como imagen “del” judío. Todavía los nazis creyeron capaces a esos judíos en caftán de dominar del mundo, e incluso André E. no conoce, como vimos, ninguna meta más alta que asesinar “al” judío. Los judíos representan para él –como para todos los antisemitas– la abstracción odiada, no sólo la religiosa que lleva a un Dios único que es todopoderoso e invisible y no tolera ninguna imagen suya, sino además la económica, que se ha producido en la transición de la economía natural a la economía monetaria. Marx escribe que en la transición a la sociedad capitalista se hizo reconocible el “fundamento general” de las “relaciones personales de dependencia” que predominaban hasta entonces, esto es, “relaciones *objetivas* de dependencia”. Estas “aparecen también de manera que los individuos son dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de

¹⁸ Abraham LÉON, *Judenfrage und Kapitalismus*, op. cit., pág. 49.

otros.”¹⁹ Max Weber, interesado sobre todo por cuestiones económicas, desarrolla esa teoría: las relaciones de dominación directa y personal, los tabúes y los deberes de piedad garantizan la cohesión social en las comunidades de solidaridad tradicionales. La usura entre los miembros del mismo grupo está prohibida. El mercado, por el contrario, “en contraposición con todas las demás formas de construcción comunitaria, es radicalmente extraño a cualquier fraternización.” La socialización a través del mercado “es la relación vital práctica más despersonalizada en la que los seres humanos pueden relacionarse [...]. Allí donde el mercado es entregado a su autonomía, sólo sabe de la autoridad de la cosa, no de deberes de fraternidad y piedad.”²⁰ La “modernización” significa una transformación progresiva de las formas concretas de vida comunitaria en formas sociales de vida abstractas.²¹ El desarrollo capitalista expulsa a los seres humanos de supuestas patrias a temidas tierras extrañas, los echa del arraigo finalmente alcanzado a un nuevo nomadismo. En los países acreedores superdesarrollados, que han sido capaces de absorber muchos sacrificios de la modernización, ese desarrollo atraviesa las regiones retrasadas, los sectores profesiones tradicionales y las instituciones. En los países deudores mantenidos en el subdesarrollo destruye las formas de vida tradicional y entrega al empobrecimiento a la mayoría de la población “liberada”. El progreso ruinoso al que se ven sometidos pide demasiado y sobrepasa a los seres humanos y los convierte en enemigos de la cultura (Freud²²). Siguiendo la disposición antiju-

¹⁹ Karl MARX, *Ökonomische Manuskripte 1857/185*, en *Marx-Engels-Werke*, T. 42, Berlin: Dietz, 1983, pág. 97. – Según Marx las mercancías son “jeroglíficos sociales”. En el intercambio se pasa por alto su especificidad, su cualidad; solo pueden ser equiparadas unas con otras en cuanto cantidades de valor diferentes. El valor, esto es, el tiempo de trabajo social abstracto empleado en su producción e invertido en ellas, sólo aparece en su “pureza” en el dinero (en cuanto forma universal de equivalencia), por lo demás se encuentra oculto en el valor de uso (Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867), en *MEW*, T. 23, Berlin: Dietz 1962, págs. 85-98. – Moishe Postone ve una analogía estructural entre esa concreción del valor propia del valor de uso y la personificación con cuya ayuda los antisemitas atribuyen a los judíos la “culpa” de la dominación de la ley del valor: “por eso la ‘revuelta anticapitalista’ termina convirtiéndose en la revuelta contra los judíos.” Cfr. Moishe POSTONE, “Antisemitismus und Nationalsozialismus” (1979, 1982), en: Moishe POSTONE, *Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen*. Freiburg: ça ira-Verlag, 2005, págs. 165-194; cita en pág. 190.

²⁰ Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1921/22), 2ª Parte, Cap. VI (“Die Marktvergesellschaftung”), Tübingen: Mohr, 1956, 1er. Tomo, pág. 382ss.

²¹ La distinción entre comunidad y sociedad constituye un elemento nuclear de la teoría social. El antisemitismo es su caricatura. Opera con la misma distinción, pero no interpreta la transición de la sociedad pre-moderna a la moderna (o, dicho de otra manera, de la dominación directa a la indirecta) como modificación o metamorfosis, sino que sacraliza las formas pretéritas de “comunidad” y demoniza la sociedad de intercambio. “Los” judíos son para él sus protagonistas y beneficiarios.

²² Cfr. Sigmund FREUD, *Die Zukunft einer Religion* (1927), en *GW*, Vol. XVI, Cap. I y II.

día o xenófoba que han interiorizado dirigen la energía de su impulso destructivo contra los “extraños”: los judíos y otros inmigrantes.

VIII

Así como las viejas formas económicas (también el capitalismo de los usureros y aventureros) no desaparecen, sino que siguen existiendo en las más desarrolladas (es decir, en el capitalismo industrial y financiero), aunque de manera modificada, así también sobreviven en la memoria colectiva las viejas leyendas e imágenes, con cuya ayuda las personas de hoy siguen intentado hacerse comprensible su mundo social. Allí donde la inversión o la no inversión únicamente dependen de la esperable rentabilidad del capital disponible, ellos buscan responsables y culpables, padres, dioses y demonios buenos o malos. La personalización es el intento de oponer algo concreto a la “ley del valor”, según la cual el valor de las personas y las cosas se mide por lo que “reportan” en el mercado. Ese intento es inútil porque las personas a las que se recurre sólo son “caracterizaciones” (*Charaktermasken*), personificaciones de las relaciones sociales. El filántropo dice: las relaciones sociales no son “culpables” de nuestra calamidad, sino las personas que están sometidas a esas relaciones –porque las soportan. Por qué las soportan, eso no puede decirlo. El antijudío cree saberlo mejor. El antisemitismo pone a su disposición un dispositivo, un “código cultural” (o subcultural) (Shulamit Volkov²³), que ha cristalizado en la sucesión de generaciones que se oponen a una religión del Padre riguroso y exigente y contra el paso de una economía natural a una economía del dinero y del rédito. El dispositivo le ofrece una “cosmovisión”, esto es, una “explicación” sencilla de su grave situación. Al mismo tiempo pone a su disposición una matriz para la estructuración y orientación de sus afectos. Al señalar a los “verdaderos culpables” y darle autoridad para su “castigo”, lo exculpa y ennoblece, tanto a él como a sus iguales. La culpa la tienen los “extraños”, que creen en “algo diferente” y practican otra cosa; los artistas de la abstracción que ha monopolizado el dinero y la inteligencia. Adoptando ese dispositivo, por medio de la conversión obtiene además conexión con la comunidad de superstición informal y sigilosa que forman los antisemitas, una masa dispersa que le gusta unirse para el pogromo, siempre que sepa que cuenta con el apoyo del ejecutivo estatal y la mayoría silenciosa.

²³ Cf. Shulamit KOLKOV, *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, München: H. C. Beck, 2000.

IX

Para los caracteres autoritarios marcados por la debilidad del yo, que no están *intelectualmente* a la altura de la complejidad de la sociedad moderna y por ello están ávidos de una reducción de la complejidad, que se *sienten* (ellos y sus iguales) profundamente irritados o incluso provocados por todo lo que les parece extraño, lo que es diferente y afirma su ser diferente, el dispositivo antisemita es una oferta tentadora. La asunción de ese dispositivo sella su experiencia de indignación y los convierte en “*closed minds*”. De esta manera es como se capacitan para la “*counterphobic action*”, para la lucha vitalicia contra “los judíos” y “los” extraños, contra todo lo “judío” y “diferente”, contra los cuerpos extraños y perturbadores de la paz en una sociedad de compatriotas antisemitas que se desea homogénea. Dado que la loca ilusión de que tras todos los poderes hay un poder oculto que ha recaído en un grupo étnico-religioso concreto se da de bruces continuamente con la realidad, necesita ser permanentemente afianzada. Con el esfuerzo de negación de la realidad que tiene que realizar el antisemita decrece su capacidad de experiencia y crece su ceguera social. La loca ilusión pide confirmación, tiene que ser socializada. Por eso todos los antisemitas practican la misión, se dedican compulsivamente a hacer prosélitos. Barruntan también en otros lo afín, los sentimientos y convicciones antisemitas. Intentan encontrar en ellos aprobación. Tienen que practicar continuamente la propaganda antisemita. Depende de las circunstancias, del clima político y moral, que eso se produzca de manera abierta o más bien codificada. Si la manifestación abiertamente antisemita, por ejemplo un chiste contra los judíos, está prohibida (como era el caso en la zona de ocupación aliada en la Alemania de postguerra), entonces el chiste se convierte en un chiste susurrado al oído, por medio del cual los afines refuerzan de su convicción.

X

Mientras la dominación de las relaciones sociales fosilizadas sobre los seres humanos vivos no sea vencida; mientras el desnivel, tanto nacional como internacional, entre pobres y ricos sea tan enorme como en la sociedad clasista existente; mientras un quinto de la humanidad viva en paraísos terrenales y otro quinto en un infierno en la tierra; mientras ruja la lucha por la supervivencia y por una chispa de buena vida, existirá la necesidad de crear privilegios de modo real o imaginario y

de su complemento, la necesidad de exclusión social. Mientras todo eso exista el dispositivo judeo-xenófobo seguirá siendo tan atractivo como una droga. Se puede eliminar críticamente reconstruyendo su genealogía. Esto es una tarea, en primer lugar, de la ciencia social, después una tarea de la pedagogía política que popularice el conocimiento obtenido. Sin embargo, se trata de una tarea para un siglo. Los antisemitas y xenófobos deben ser políticamente combatidos hoy y mañana atacando públicamente sus eslóganes y programas y poniendo de manifiesto su carácter absurdo y su potencial de violencia. Ellos mismos son en gran medida resistentes a la argumentación y a la experiencia, por eso se trata sobre todo de que la argumentación anti-antisemita llegue a los oyentes y espectadores, a terceros, al público que los xenófobos consideran sus aliados silenciosos. Ante ese público hay que desacreditar a los partidos y grupúsculos xenófobos, pero las bandas xenófobas deben ser desarmadas y disueltas. Si el ejecutivo estatal fracasa (como en el caso del “NSU”), entonces hay que movilizar *la* parte de la opinión pública que comprende lo que está en juego y, por su medio, obligar a intervenir al poder legislativo, ejecutivo y judicial.

Traducción del alemán: José A. Zamora

EL ANTISEMITISMO EN ROSENZWEIG, SARTRE Y ADORNO

The Antisemitism in Rosenzweig, Sartre and Adorno

REYES MATE*

reyes.mate@cchs.csic.es

Fecha de recepción: 28 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 2 de octubre de 2012

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

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

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

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

PRESENTACIÓN

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

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

Para Franz Rosenzweig, el antisemitismo es un asunto cristiano. No es una tesis nueva. “El cristianismo triunfante”, escribe Georges Bensoussan¹, “ha dado al rechazo de los judíos el aspecto de un enfrentamiento casi identitario”. Se refiere al antijudaísmo del cristianismo, visible desde el primer momento, y que se ha perpetuado en tópicos como “pueblo deicida” y en exclusiones teológicas y políticas que han sido el almacén de lo que podríamos llamar un “antisemitismo religioso”². Pero no es a

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ *Ibid.*, pág. 361.

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

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

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

⁶ Ibid., pág. 404.

⁷ Ibid., pág. 409.

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

⁹ Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, op. cit., pág. 410.

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

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

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

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

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

¹⁰ Stéphane MOSÈS, *Système et Révélation*, Paris: Seuil, 1982, pág. 298.

¹¹ Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, op. cit., pág. 483.

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

La existencia del pueblo judío es, por el contrario, experiencia religiosa, pueblo elegido. Y eso no tiene que ver con lo anterior porque una cosa es sacralizar los intereses de un pueblo y otra, renunciar a esos intereses, ser segregado de la marcha de la historia, para llevar una existencia cabe Dios. El pueblo judío es un pueblo santo y esa facticidad es clave para el cristiano que al tratar de convertir el mundo, corre el peligro de reducir su fe en una idea o en una ideología, lo que sería tanto como disolver sus intuiciones religiosas en un espiritualismo gratuito. Para escapar a ese peligro necesita apoyarse en la existencia física del pueblo judío¹². No basta decir que se apoya en la Biblia porque la Biblia sería sólo un libro si no fuera porque el pueblo judío es su vivo testimonio. Gracias a este pueblo la Biblia es una realidad viva. El Dios cristiano tiene sus raíces en el Dios de Israel tal y como se revela a través la historia de su pueblo; el misterio del Cristo se inserta en la realidad judía de Jesús; no habría Nuevo Testamento sin el viejo. Rosenzweig cuenta la anécdota de Federico el Grande que pidió un buen día a un párroco pruebas de la verdad del cristianismo: “los judíos, Majestad”, fue su respuesta¹³. “De nosotros”, añade Rosenzweig, “no pueden dudar los cristianos. Nuestra existencia les garantiza su verdad”. Se entiende por qué Pablo deje estar a los judíos hasta el final. El judaísmo, con su eterna supervivencia, “es fuego que alimenta los rayos que irrumpen en el cristianismo”¹⁴. Mientras el pueblo judío sea judío y no cristiano, señal de que el cristiano está por el buen camino, es decir, en camino.

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

¹² Stéphane MOSÈS, *Système et Révélation*, op. cit., pág. 298.

¹³ Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, op. cit., pág. 485.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 486.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 484.

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

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

1.2 Juicio contra la historia y el Estado

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

¹⁶ Ibid., pág. 485.

¹⁷ Ibid., pág. 486.

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

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

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

El Estado, como absoluto, hace presente lo eterno o, mejor dicho, pretende eternizar el presente aunque lo que en realidad consigue es fijar el tiempo¹⁸. Nada hay superior al Estado, a la existencia del Estado, a su mantenimiento. El aquí y ahora, que es el aquí y ahora del Estado, es el valor de referencia. Lo que no está presente no existe y nada de lo que hay puede ser superior al presente del Estado.

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

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

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

b) Esto carga al Estado de violencia. El Estado, dice Rosenzweig, se constituye con dos palabras. La primera es “derecho”. La convivencia no puede dejarse al albur de los individuos. Tiene que estar regulada, sometida a unas normas que no están pensadas en función de los individuos sino del Estado. La segunda es “violencia” porque el Estado impone y mantiene esas normas por la fuerza. La violencia del Estado contra los individuos se substancia en el hecho de que lo suyo es detener el tiempo y elevar el momento presente a eterno o absoluto²⁰. No hay más tiempo que su presente, de ahí que pueda elevar a norma eterna lo que no es sino un instante determinado. Una ley cualquiera que puede responder a las necesidades de un momento, es elevada a norma universal, para todo tiempo y lugar, en nombre del poder del Estado sobre el tiempo.

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

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

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

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

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

1.3 El Estado lleva las huellas del cristianismo.

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

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

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

²¹ Ibid., pág. 395.

de la historia la violencia pasa a ser el gran escándalo que la política no puede permitirse. En este punto la autoconciencia del judío Rosenzweig alcanza tonos provocadores para la conciencia cristiana: “El judío”, viene a decir, “es el único pacifista auténtico” porque sabe que las guerras de los pueblos no son guerras santas, como las naciones del mundo pretenden de una manera u otra. Sabe que el nacionalismo es un falso mesianismo, porque se ha apoderado del protagonismo del Mesías pero queriendo imponerle a sangre y fuego²². Ve tras el derecho de los Estados, la voluntad artera de la guerra, por eso los pacifistas cristianos entienden la paz como un armisticio para el rearme.

El judaísmo no apuesta por el Estado porque se sabe *resto* y eso supone no la negación del Estado, sino de su pretensión absoluta que es el origen de su violencia. “De Israel al Mesías; del pueblo que estuvo bajo el Sinaí, al día en que la casa de Jerusalem se llamará casa de oración para todos los pueblos, lleva un concepto que surgió en los profetas y ha dominado desde entonces toda nuestra historia íntima: el de *resto*. El *resto* de Israel, los que han permanecido fieles, el verdadero pueblo en medio del pueblo, son, en cada instante, la garantía de que hay un puente que enlaza aquellos dos polos”²³. La figura de *resto* expresa la extraterritorialidad judía frente a la historia universal. La extraterritorialidad no es sólo un aparte de la historia sino una pertenencia que se sustrae, una dinámica de evasión, un constante cribarse para hacer la separación en cada momento entre lo asumido o asimilado, por un lado, y lo inasimilable o eterno, por otro. Que hay un *resto* irreductible lo sabe hasta el judío asimilado que “se adapta siempre en lo exterior para poder siempre volverse a cribar dentro de sí”. El *resto* es una forma de expresar lo incompleto de la completud, lo irreductible a toda armonía, lo que queda por llegar ante todo caminante que piense que ha llegado²⁴.

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

²³ Citado por Daniel BARRETO, op. cit., pág. 273.

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

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

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

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

2.1 Reflexiones sobre la cuestión judía.

Sartre escribe *Réflexions sur la question juive* en 1946²⁵. La fecha es importante porque en ese momento a pocos interesaba la cuestión judía, fuera de los mismos judíos. Es verdad que Auschwitz no es el centro de su reflexión, ni hay atisbo de la distinción entre campos de concentración y campos de exterminio, pero el genocidio está presente. El contexto de la reflexión sartriana es el dolor de la nación francesa, una de cuyas manifestaciones es la persecución racial. La tragedia judía es analizada desde una perspectiva que se remonta al affaire Dreyfus, sin que lo ocurrido en los campos nazis de exterminio sea considerado un momento singular sino más bien la consecuencia de un proceso. Pese a todas estas cautelas o reservas,

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ Ibid.; pág. 27.

²⁷ Ibid., pág. 69.

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

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

Este Sartre, que reconoció después no tener mucha idea de los judíos ni del judaísmo, cuando escribió su apasionado alegato en su defensa, tira de libreto y comienza a desgranar los tópicos puestos en circulación por Hegel sobre el judío: un pueblo antiguo, sí, pero “un pueblo sin historia”, siempre dando tumbos sin orientación alguna y haciendo prueba de una manifiesta esterilidad cultural, por eso no se puede hablar de una obra propiamente judía, ni de civilización israelita siquiera²⁹. Cuando Hegel critica al pueblo judío por diferente, está apuntando a un pueblo que no encaja en ninguno de los moldes culturales que la civilización ha ido construyendo. Ser diferente significa, en este caso, quedarse al margen del progreso del Espíritu Universal.

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

²⁸ Ibid., pág. 83s.

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

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

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

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

Lo que hay que decir de Sartre es que tiene su mérito reconocer la gravedad de la cuestión judía, como él lo hace, viniendo de una filosofía hegeliana de la historia que reducía el significado de las víctimas a combustible del progreso y que colocaba al pueblo judío en la prehistoria porque para hacer historia hay que tener una larga memoria de sus gestas e Israel sólo la tenía de sus derrotas³¹. Simplificar de esa manera la memoria del pueblo judío era una extraña osadía intelectual, sobre todo si tenemos en cuenta que cuando Sartre escribe hacía siete años que Benjamin había escrito sus *Tesis sobre el concepto de historia*, aunque en su descargo hay que añadir que faltaban unos meses para que aparecieran publicadas en su propia revista³². De haberlas leído, hubiera tenido que corregir esas afirmaciones que daban a entender que nada había de propio en el judaísmo fuera de la mirada del antisemita.

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

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

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

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

mita— distingue entre dos tipos de judío, el auténtico y el inauténtico, según reaccionen a esa mirada³³. Por un lado estaría el judío auténtico que es “aquel que se reivindica mediante el desprecio que se le hace”. Es el judío que asume su condición martirial y hace frente a sus verdugos. No es fácil vivir de esa manera, porque para ello tendría que tener unos sólidos referentes sociales e históricos con los que identificarse, pero todo lo que hay de real judío en la sociedad es la atmósfera y los prejuicios que emanan del antisemitismo. Habría que decir a Sartre que esos referentes existen, pero él los desconoce porque juzga lo judíos a partir de la literatura antisemita que él trata de desactivar. Desconoce la tradición diaspórica del judaísmo fiero de sí mismo, fiel a su tradición y generador de una cultura singular. No conoce a Franz Rosenzweig, pero tampoco a Moses Mendelssohn. A la hora de rebuscar algún ejemplo de lo que podría ser el judío auténtico no se le ocurre otra cosa que remitirse al estereotipo del judío oriental.

En Francia todo invita a que el judío se considere un francés, pero esa opción constituiría al judío en inauténtico, en asimilado. Inauténtico es el judío asimilado, el judío de la modernidad occidental que intenta inútilmente dejar atrás su condición de judío identificándose con las naciones en las que vive. Kafka, en su *Informe para una Academia*, levantó acta de lo inútil que resultaba ese esfuerzo por parte de tantos judíos a lo largo de muchas generaciones, porque siempre había alguien que detectaba un resto de su procedencia. Para Sartre ese tal es la mirada del antisemita. Lo que tiene claro es que el antisemita ha forjado su mitología del judío analizando los comportamientos del judío inauténtico³⁴. Ha trazado un dibujo monstruoso del judío que expresaría su quintaesencia en actitudes tales como su ductilidad, su capacidad de adaptación y asimilación. Para Sartre, sin embargo, esas actitudes no son el reflejo de una naturaleza taimada sino el resultado de una voluntad que quiere perderse en el anonimato, en el hombre en general (que, por cierto, representa el cristiano).

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

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

³⁴ Ibid., pág. 112.

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

Otro rasgo sospechoso que detecta el antisemita en el judío inauténtico es el de ser “un intelectual abstracto, un puro racionalizador”. Y todo eso –el racionalismo, la abstracción, el intelectual– son asuntos sospechosos. Es verdad, reconoce Sartre, que los judíos tienen la pasión por lo universal, pero “si ellos priman ésta pasión sobre cualquier otra, es para combatir las concepciones particularistas que les convierten en seres aparte”³⁶. El mejor modo de no sentirse aparte, judío, es razonando porque el razonamiento, si es correcto, vale para todos. Eso no tiene por qué hacer del judío un ser “más inteligente que el cristiano”. Pero si hay un punto de pasión en ellos por la inteligencia es para oponer a la catolicidad de la Iglesia, la catolicidad de la razón³⁷. El antisemita, que sabe del sentido crítico que acompaña al judío, cree descubrir en él un rasgo destructor, ayuno de toda creatividad. Un apunte absurdo, señala Sartre, a quien le basta mencionar los nombres de Spinoza, Proust, Kafka, Chagal, Einstesin Husserl o Bergson, para recordar la creatividad del judío. Si el judío inauténtico es tan crítico es porque está obligado a combatir todo lo que separa a los hombres y les conduce a la violencia. Bien sabe por experiencia que él acaba siendo la primera víctima de esa violencia.

No podía faltar entre esos rasgos definitorios el viejo tópico del judío y del dinero. Pero el interés por el dinero tiene que ver con el gusto judío por la abstracción. No es el sonido de la moneda de oro lo que le seduce, sino la figura de un modo abstracto de intercambio. Con dinero, un cheque o un banco, uno dispone un modo de compra o de apropiación que trasciende cualquier lugar³⁸. El dinero no pregunta por el color o la idiosincrasia de su titular. El dinero permite vender y comprar atendiendo al precio de las cosas y no a los rasgos físicos o psíquicos del que compra. Frente a la estrategia antisemita que persigue señalarle como diferente, el judío “se agarra al dinero como al poder legítimo que sanciona al hombre universal y anónimo que él quiere ser”³⁹.

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

³⁵ Ibid., pág. 121.

³⁶ Ibid., pág. 134.

³⁷ Ibid., pág. 137.

³⁸ Ibid., pág. 154.

³⁹ Ibid., pág. 155.

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

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

Para Sartre, sin embargo, del análisis de los rasgos que el antisemita ve en el judío –su racionalismo, su espíritu crítico, el sueño de una sociedad reconciliada, su fraternidad universal, su humanismo– lo menos que se puede decir es que son rasgos de los que no se puede privar una sociedad madura. Esos rasgos son títulos de ciudadanía que el Estado francés debería honrar⁴¹. Pero Sartre prefiere que el judío salga del anonimato y se presente como judío.

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

⁴⁰ Ibid., pág. 164.

⁴¹ Ibid., pág. 177.

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

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

2.3 Insuficiencias del sincero alegato contra el antisemitismo

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

⁴² Ibid., pág. 179.

⁴³ Ibid., pág. 180.

⁴⁴ Ibid., pág. 182.

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

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

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

⁴⁵ Ibid., pág. 169s-

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

⁴⁷ Citado por E. TRAVERSO, op. cit., pág. 214.

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

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

3.1 Pensar el antisemitismo “después de Auschwitz”.

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

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

Algunos historiadores han llamado la atención sobre la tardanza de Adorno en ver las cosas así. La razón es que, en el *Cafe de Marx* como coloquialmente se llamaba al Institut für Sozialforschung, “quien no hable de capitalismo no tiene derecho a hablar de fascismo”, es decir, dominaba el punto de vista marxista y todo lo demás era secundario⁴⁸. Esto cambia en 1942 hasta el extremo de que el antisemitismo será el punto de vista privilegiado para comprender todo lo que hay de violencia en la sociedad moderna.

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

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

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

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

Que el antisemitismo sea un producto lógico de la sociedad occidental no quiere decir que la relación causal entre racionalidad occidental y genocidio judío sea tan determinante que tuviera que darse necesariamente. La relación causal no es determinante en este caso, entre otras razones porque la violencia antisemita del fascismo era indiferente a la especificidad de las víctimas. Lo sustantivo del exterminio judío era el exterminio, pero las víctimas podrían haber sido otras⁵⁰. A pesar de que las víctimas podrían haber sido otras, el hecho es que fueron judías y eso obliga a pensar el antisemitismo como exterminio. El antisemitismo no es pues sólo una categoría que permita explicar el destino de los judíos, sino que es la categoría interpretativa mejor situada para explicar la violencia de la sociedad que pensó, planificó y ejecutó ese crimen contra la humanidad.

3.2 Racionalidad moderna y Auschwitz.

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

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

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

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

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

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

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

escape a “la maquinaria” totalitarista cuya función es triturar toda diferencia⁵². La asimilación consecuente debería concluir con la negación del judío. Difícil entonces hablar de asimilación.

El programa asimilacionista es, en segundo lugar, discriminatorio. Se pide al judío (o al musulmán) algo que no se pide al cristiano. Se espera de él, en efecto, que corte con sus raíces y se adapte a un mundo que es poscristiano. El hombre ilustrado, presentado como universal, es una secularización del cristianismo, como muy bien vieron Hegel, Max Weber o Franz Rosenzweig. En tercer lugar, la asimilación era imposible: por más que quisiera el judío ser como los demás, llegando incluso a convertirse al cristianismo, como fue el caso de Mahler, no podía negarse a sí mismo. Siempre había un resto, una reserva, que le impedía identificarse del todo con lo que se llevara. Eso explica en el caso de Mahler, por ejemplo, la novedad de su música o, en el caso de Freud, la genialidad de su ciencia⁵³. El judío no podía desentenderse de ese resto que lleva consigo pero tampoco lo hubiera permitido la mirada exterior. El *Informe para una Academia* de Kafka es una buena prueba de cómo la mirada del ilustrado detecta tras los modales civilizados del judío asimilado un pasado simiesco que le traiciona. Karl Löwith cuenta en sus memorias cómo él y su familia, asimilada desde siglos, no tenían clara conciencia de ser judíos. Cuando se anunciaron las primeras leyes raciales, tras la llegada de Hitler al poder, Löwith no se dio por aludido. “El portavoz de los docentes”, escribe en sus memorias, “se sorprendió cuando declaré que yo, como cristiano, no tenía ninguna relación con el judaísmo”: Él no tenía conciencia de serlo pero en algún registro sí figuraba su estirpe, de ahí que los nazis, como su hasta entonces amigo y maestro, Martin Heidegger, evitara vergonzosamente a quien poco antes había distinguido con el título de “primer y único alumno”⁵⁴. Heidegger dio más crédito a la memoria del archivo que a la del propio Löwith.

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

⁵² Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

3.3 Emancipación judía, sociedad burguesa y negación de la diferencia

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

En buena lógica cabría esperar que la agresividad derivada de esa miseria y frustración se dirigiera contra el corazón del sistema —el modo de producción capitalista o la figura del Estado— pero a las masas les faltó la agudeza de un Marx para verlo así. En *La cuestión judía* Marx dejó dicho que la modernidad cumplió sus promesas al crear un Estado laico que iba a reconocer los derechos ciudadanos a todos los individuos. Pero que nadie esperara de ese Estado que velara por cómo le iba a ir a cada individuo en esa sociedad. Eso, el uso o la partida que cada cual sacara de sus derechos cívicos, era asunto privado. La miseria o la frustración era asunto privado. Eso no significa, claro, que el Estado se desentienda de lo que ocurre en la sociedad. Tiene que mantenerse y para ello hace lo más difícil: poner al servicio del poder la rebelión de los oprimidos para reforzar la sumisión de los rebeldes⁵⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁹ Ibid.

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

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

Ese hombre nuevo, creado de la nada o desde la pura voluntad de poder, podía plantearse su proyecto de vida tanto a escala individual como colectiva sin preocuparse del resto del mundo. Pero ese hombre nuevo no puede escapar a la condición humana que necesita de los demás. El nazi se va a fijar en aquel ser humano que, a sus ojos, encarna precisamente la diferencia y lo natural para construirse como su negación. Ese ser humano es el judío. La negación del judío es la condición de su identidad⁶¹. Adorno llama a ese procedimiento “falsa caricatura de la mimesis”⁶².

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

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

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

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

⁶² *Ibid.*, pág. 225.

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

luego rentabilidad alguna la que buscaba Hitler con su política de exterminio. Su antisemitismo “era un lujo”⁶⁴... suicida, que Hitler se regaló porque le iba la vida en ello. Es un lujo porque no le va a proporcionar beneficios económicos. Al contrario. Pero tenía que hacerlo, porque sin ese negativo su hombre nuevo quedaría en nada. El nazi sólo podía considerarse héroe si el judío es un villano; sólo salvador de la humanidad, si el judío era visto como un ser infrahumano y antihumano⁶⁵. Se suele explicar el éxito inicial del hitlerismo por haber sabido dar una respuesta económica a la deprimida sociedad alemana, víctima de las duras sanciones impuestas por los vencedores de la Primera Guerra Mundial y, también, de la gran depresión de 1929. Pero eso es un espejismo. La recuperación económica estaba basada en el desarrollo de la industria militar que sólo sería rentable en el supuesto poco probable de una victoria indiscutible. Si a pesar de todo se embarcó en esa aventura es porque “la verdadera ganancia con la que cuenta el camarada es la sanción colectiva de su odio”⁶⁶. Aunque no saque nada de provecho consigue lo fundamental, a saber, que “a aquellos que carecen de todo poder de mando, les vaya tan mal como al pueblo”⁶⁷. Uno no se cree del todo desgraciado si procede a eliminar a los felices.

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

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

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

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

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

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 215.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 213.

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

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

En ese proceso lo judío, imaginado por el nazi, ocupa un lugar importante porque, al haber sido sistemáticamente marginado del proceso civilizatorio, ha podido, por un lado, sustraerse a las formas modernas de dominio y, por otro, representar para los demás eso arcaico a lo que había que renunciar como precio del progreso: el sexo, lo animal, lo extraño⁶⁹. Para el antisemita, esos dos momentos le resultan intolerables. El que ha sufrido todas las miserias del proceso civilizatorio no puede tolerar que alguien pueda sustraerse a la coacción y hacer gala de una vida libre o feliz. El antisemita odia su destino pero en vez de ser consciente de ello proyecta ese odio contra quien, según él, ha escapado de la quema. Odia al judío porque éste gana sin haber renunciado a los sueños inconfesables del antisemita. “Todos los excesos y crímenes que se cuentan de los judíos no son más que la proyección de los deseos oníricos que pueblan la noche de la civilización represora. Se les achaca a las víctimas lo que los autores del crimen reprimen en sí mismos”⁷⁰. En el imaginario nazi, pues, el judío representaba precisamente lo que el nazi había tenido que pagar pero que él, el judío, conservaba. El antisemita, en lugar de luchar por recuperar lo que había perdido, se pierde exterminando aquello que necesita.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

es un sueño de la humanidad y también la gran promesa de la modernidad. *Glück ohne Macht*, esa es la quintaesencia de los derechos humanos. El derecho a la felicidad es el objetivo de todos los derechos y si es el derecho de todos no puede estar ligado al poder que, por definición, es lo que se opone a ser iguales y, por tanto, a todos⁷³. Bueno, pues eso es lo que el nazi no podía permitirse. Contra esa idea construye su paranoica identidad colectiva. Tenía que impedir que alguien de los suyos, animado por la peregrina teoría de que la felicidad no es cosa del poder, se escapara a ese lugar de libertad y desde él cuestionara los cimientos de su poder. Tenían que conseguir, para perpetuarse en el poder, que “los dominados hicieran de aquello que desean el objeto de su odio”⁷⁴.

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

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

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

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

⁷⁴ Ibid., pág. 242.

⁷⁵ Ibid., pág. 233.

⁷⁶ Ibid., pág. 213.

⁷⁷ Ibid., pág. 232.

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

Importante en la articulación de la reflexión es la presencia de una conciencia moral, algo que el hitlerismo no puede soportar. G. Heinsohn sostiene la tesis que lo que persigue el nazismo con el exterminio físico del judío es borrar de la memoria la aportación moral del judaísmo a la humanidad. La moral de la Torah habla de protección de la vida, moral del amor y de justicia. Dado que Hitler propiciaba una moral “der Austreibung des Gewissens und des fünften Gebots” (del destierro de la conciencia y del quinto mandamiento), había que invisibilizar al judío y, con ello, todo discurso sobre la humanidad. Era un genocidio destinado a entronizar el derecho a la muerte⁸⁰. Si la ética judía es la de la alteridad, pues consiste en “la capacidad de hacer propio el interés verdadero del otro”⁸¹, el fascismo tiene que liquidarla porque lo suyo es poner la conciencia al servicio del aparato. Adorno reivindica, frente a los intereses de la maquinaria, el imperativo humanitario que estriba en hacerse cargo críticamente de la sociedad, lo que nada tiene que ver con el conformismo o servilismo que practica el fascismo.

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

⁷⁸ Ibid., pág. 233.

⁷⁹ Ibid., pág. 236.

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

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

⁸² Ibid., pág. 142.

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

4. CONCLUSIÓN

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

MEMORIA DE AUSCHWITZ Y ANTISEMITISMO SECUNDARIO ...Y TRES TESIS SOBRE EL PREJUICIO ANTI-JUDÍO EN LA ESPAÑA ACTUAL

*The Memory of Auschwitz and Secondary Antisemitism
And three thesis about the anti-Jewish prejudice in Spain*

ALEJANDRO BAER*

abaer@umn.edu

Fecha de recepción: 27 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 12 de octubre de 2012

RESUMEN

El artículo aborda el concepto y la discusión en torno al “antisemitismo secundario” en Europa, un fenómeno en el que el Holocausto como memoria transnacional y globalizada y el rechazo de su vigencia y significación como memoria judía juega un papel central. El artículo rastrea el origen del concepto en la Alemania de posguerra, explora sus ramificaciones en el contexto europeo contemporáneo y plantea, en forma de tres tesis, un conjunto de explicaciones sobre antisemitismo hoy en España.

Palabras clave: antisemitismo; Holocausto; memoria; nuevo antisemitismo; antisemitismo secundario; Alemania; España; Europa.

ABSTRACT

This essay addresses the concept and the discussion on “secondary antisemitism” in Europe. In this debate an established transnational and globalized memory of the Holocaust and the rejections and resistances it raises in terms of its significance as Jewish memory play a key role. The essay traces the origin of the concept in post-war Germany, explores its ramifications in the contemporary European context and advances, by way of three thesis, possible explanations of present-day antisemitism in Spain.

Key words: antisemitism; Holocaust; memory; new antisemitism; secondary antisemitism; Germany; Spain; Europe.

* Departamento de Sociología y Director del Center for Holocaust & Genocide Studies, University of Minnesota. (http://www.soc.umn.edu/people/baer_a.html)

La locura, naturalmente, no la reconoce nunca quien la sufre.

Sigmund Freud

INTRODUCCIÓN

¿Qué es el antisemitismo? El término hace referencia específicamente al prejuicio o la hostilidad hacia los judíos como grupo generalizado y remite a una prolongada y persistente historia de estereotipos, leyendas y persecuciones. Sin embargo, cuando en 2005 un grupo de trabajo de la Unión Europea trató de concretar una definición precisa, el resultado fue un documento de una página entera sobre el que a día de hoy no se ha llegado a un consenso¹. Tanto en el plano institucional y político como en el académico el tema del antisemitismo se debate actualmente en desacuerdos y concepciones encontradas sobre lo que realmente es, una discusión que se centra fundamentalmente en torno a sus manifestaciones contemporáneas en Europa.

El canon académico sobre antisemitismo suele acotar el fenómeno mediante las categorías de “antijudaísmo” o “antisemitismo tradicional”, por un lado, y “antisemitismo moderno” por otro, dos modalidades que se suceden de forma cronológica pero que también se solapan y retroalimentan. El primero se caracteriza por la cosmovisión religiosa cristiana y la percepción demonizadora de los judíos como pueblo deicida como elemento central. El segundo, antisemitismo propiamente, está vinculado al proceso de emancipación y asimilación de los judíos en los Estados nacionales de Europa y la resultante “cuestión judía” planteada por los movimientos de reacción anti-moderna, anti-liberal y racista que encuentra su colofón y expresión máxima en el programa de persecución y exterminio perpetrado por la Alemania nazi.

A estas dos tipologías, que definen idearios, semánticas y acciones de carácter muy diverso, se ha añadido un nuevo término, “antisemitismo secundario”, que definiría un conjunto de fenómenos discursivos de factura netamente Europea, en la era post-Auschwitz. Pero el Holocausto no solo será un marcador temporal, sino un componente estructural y definidor del antisemitismo secundario. Lejos de dar un carpetazo definitivo al antisemitismo en Europa, como muchos habían augurado, los crímenes nazis contra los judíos –o más bien su recuerdo– alimentan una

¹ <http://fra.europa.eu/en/publication/2005/working-definition-antisemitism>

nueva forma de hostilidad y resentimiento. El antisemitismo secundario surge en torno a la incómoda y omnipresente sombra de la memoria del Holocausto.

En este ensayo me propongo presentar primero el origen de este término, sus principales aspectos teóricos y sus distintas ramificaciones. A partir de este prisma analítico me propongo, en una segunda parte, ensayar posibles explicaciones sobre el antisemitismo sociológico español –tan pertinaz y extendido como exiguamente analizado– que siguen constatando escritores, periodistas y estudios de opinión, así como los propios judíos españoles.

1. ALEMANIA: EN CASA DEL VERDUGO NO SE HABLA DE LA SOGA

En un ensayo que lleva por título “¿Que significa superar el pasado?” Theodor Adorno sostiene que cuando se habla de *Vergangenheitsbewältigung* (una palabra compuesta del alemán que significa superación, doma o domesticación del pasado) “no se apunta a reelaborar y asumir seriamente lo pasado (...) sino que se busca trazar una raya final sobre él, a poner un punto final, llegando incluso a borrarlo del recuerdo mismo”. Superar el pasado sería por tanto “liberarse del pasado” y para ello “todo ha de ser olvidado y perdonado por parte de quienes sufrieron la injusticia”. Este rechazo de recuerdo entre los alemanes identificado por Adorno implicaba ya una forma particular de relación con las víctimas. “En casa del verdugo no hay que hablar de la sogá”, escribe Adorno, “porque de lo contrario se suscita resentimiento”². El término “antisemitismo secundario” sería por tanto este resentimiento que las víctimas, o quienes encarnan su memoria –los judíos en forma abstracta– generan en los victimarios, o en sus descendientes, cuando se les recuerda su crimen. El escritor y periodista judío Henryk Broder resume la problemática con el siguiente sarcasmo: “Los alemanes no perdonarán nunca a los judíos por Auschwitz”³.

Estamos por tanto ante un antisemitismo de rechazo de culpa (“Schuldabwehr-antisemitismus”) o de recuerdo, términos homólogos que se emplean en la literatura contemporánea sobre antisemitismo, especialmente en el ámbito de habla ale-

² Theodor W. ADORNO, “Que significa superar el pasado?” (edición original 1955), en Gerd Kadelbach (ed.), *Theodor Adorno. Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*, Madrid: Ediciones Morata, 1998, pág. 15.

³ Henryk M. BRODER, *Der ewige Antisemit: Über Sinn und Funktion eines beständigen Gefühls*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1986. pág. 125.

mana. En palabras de Adorno, a las víctimas se les sustraía también “lo único que nuestra impotencia puede regalarles, la memoria”⁴

¿Cómo se expresa este antisemitismo secundario? En el “Experimento Grupal” Adorno y otros autores de la reconstituida Escuela de Frankfurt pusieron en funcionamiento una entonces innovadora técnica de investigación en opinión pública basada en lo que hoy en sociología se conoce como grupos de discusión⁵. Conducido en Alemania en los años 1950 y 1951, el estudio identifica los motivos, argumentarios y lugares comunes socialmente más extendidos y recurrentes de este rechazo de memoria y resentimiento hacia las víctimas en la generación de posguerra. Los participantes en los grupos tienen una fuerte disposición a negar lo ocurrido o a minimizarlo, mediante expresiones dulcificadas o descripciones eufemísticas a propósito de recuerdos de deportaciones o asesinatos masivos. El estudio revela también mecanismos de compensación de la culpa (por ejemplo: el bombardeo de Dresden amortiza de alguna manera el crimen de Auschwitz o lo relativiza) y, al mismo tiempo, la propia desmesura de los crímenes conduce a argumentaciones que rozan la justificación de los mismos (“algún motivo habrían tenido que dar las víctimas...”). El estudio también muestra un conjunto de actitudes y opiniones críticas y fundamentalmente distorsionadas respecto a compensaciones y restituciones materiales –tanto reales como imaginarias– que las víctimas reciben, o supuestamente “extraen”, del Estado alemán.

Como vemos en estos tempranos ejemplos, un rasgo específico de esta nueva modalidad de resentimiento antisemita es su carácter más o menos sutil y velado. El antisemitismo secundario renuncia a expresiones explícitamente antisemitas y por lo general quienes sostienen tales opiniones rechazan toda motivación anti-judía. Después de Auschwitz el antisemitismo abierto y la autodefinición como antisemita tienen mala prensa (“ya no hay antisemitas” habían afirmado Horkheimer y Adorno irónicamente en su *Dialéctica de la Ilustración* de 1947) y se convierten en fenómenos marginales, relegados a la extrema derecha y grupos neonazis. Sin embargo, esto no implica la desaparición del problema. Esta naturaleza esquiva del resentimiento antisemita –que lo hace especialmente difícil de estudiar o medir en términos empíricos– ha dado lugar al concepto de “latencia de comu-

⁴ Theodor W. ADORNO, “Que significa superar el pasado?”, op. cit., pág. 17.

⁵ Friedrich POLLOCK, *Gruppenexperiment. Ein Studienbericht*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1955.

nicación”⁶. Su origen se encuentra en la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann y viene a decir que las expresiones antisemitas se reprimen en la comunicación pública con el fin de garantizar la estabilidad del sistema –un sistema construido sobre las ruinas del nazismo. En discursos políticos, en los medios y también en las respuestas a encuestas de opinión no vamos a encontrar por tanto expresiones antisemitas explícitas. Pero esto no significa, dirán estos autores, que los viejos resentimientos hayan desaparecido. Estos perduran hasta el presente en un espacio latente (parcialmente consciente) y se expresarán de forma muy indirecta, a través de una comunicación de rodeo (*Umwegkommunikation*). La comunicación antisemita indirecta o secundaria sería además una respuesta a la sanción oficial al antisemitismo y a su vez una demanda de “normalización”, de punto final, de liberación de la memoria.

Hay aquí un elemento de singularidad del antisemitismo que no podemos dejar de subrayar. Frente a otras formas de racismo y actitudes negativas y prejuiciosas hacia grupos o colectivos, el antisemitismo se caracteriza por su carácter abstracto y desvinculado de cualquier relación inter-grupal real. Para el antisemita, escribió Adorno, los judíos no son una minoría sino el principio negativo como tal. Es difícil de imaginar un racismo sin objeto inmediato, pero sí puede haber antisemitismo sin judíos. Esto no es nuevo pero el antisemitismo secundario parecería ser su expresión más nítida, pues la fuente del resentimiento son, fundamentalmente, los judíos asesinados. En la Europa post-Auschwitz surge así un antisemitismo sin (apenas) judíos y, si tomáramos como vara de medida la auto-percepción de quienes lo personifican, sin antisemitas.

Alemania no ha dejado de ofrecer ejemplos de este fenómeno. Con el paso del tiempo y la consolidación de un discurso memorístico oficial acompañado de un particular lenguaje político de responsabilidad, consternación y auto-culpabilización, el problema de esta latencia comunicativa de rechazo de memoria solo se ha intensificado. Este se expresa forzando los límites, líneas rojas y marcadores sobre lo públicamente decible. Por ejemplo en 1999 Martin Hohmann, diputado de la CDU afirmaba respecto al futuro monumento en memoria del Holocausto de Berlín, que tres generaciones de alemanes ya habían hecho suficiente penitencia “y no deberían ser seis o siete generaciones más”. Para el diputado el símbolo de adver-

⁶ Werner BERGMANN y Rainer ERB, “Wie Antisemitisch sind die Deutschen? Meinungsumfragen 1945-1994”, en Wolfgang Benz (ed.), *Antisemitismus in Deutschland*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1995, págs. 47-63.

tencia sería “un monumento a la incapacidad de perdonarnos a nosotros mismos”. Esta frase del político alemán no era sino la visible punta de iceberg de un consenso básico en un amplio sector de la población alemana que considera que sobre el pasado culpabilizador habría que pasar página. El *Historikerstreit*, el debate entre historiadores en los años 80 y 90 ya había mostrado la buena acogida de tales tesis, así como el discurso del escritor Martin Walser al recibir el premio de los libreros alemanes en 1998. Mientras que los historiadores conservadores relativizaban la singularidad (y así la propia responsabilidad) respecto al Holocausto equiparando nazismo con stalinismo, Walser, ahora desde la izquierda, abogaba abiertamente por dejar de una vez que la “garrota moral” de Auschwitz pesara sobre Alemania.

También es este el contexto en que el Estado de Israel y el conflicto de Oriente Próximo comienzan a tener un papel importante en las dinámicas memorísticas. Las percepciones del Estado judío también estarán entrelazadas con el antisemitismo secundario. No solo lo “decible” sobre los judíos, sino también sobre Israel está en Alemania condicionado por los límites que impone el pasado nazi, aunque precisamente Israel puede servir para canalizar lo que no puede ser dicho de forma explícita. En 2012 el escritor Günther Grass y poco después el periodista Jacob Augstein, cruzaron la línea roja. El primero en su poema “Lo que hay que decir”⁷ y el segundo en sus artículos en *Der Spiegel*. Ambos habían demonizado al Estado de Israel como un peligro para la paz mundial e incluso con analogías del nazismo (Augstein empleó el término “Lager” para describir Gaza).

El término antisemitismo, cargado como está de connotaciones históricas y moralizantes, aporta poco a priori. Por ello es necesario desplazar el foco de atención de la calificación de antisemita de los individuos implicados en las mencionadas polémicas e incluso sus declaraciones, para analizar sus condiciones de posibilidad, es decir el particular contexto socio-histórico en el que surgen y las reacciones que suscitan. En estos casos, más allá de las afirmaciones específicas y su calificación, lo relevante parecía la masiva indignación y el súbito fervor solidario entorno a ellos ante la acusación de antisemitismo, que además dejaba en evidencia a las comunidades judías alemanas —atrapadas entre la opinión generalizada y su apego diaspórico al Estado judío. El diario berlinés TAZ, titulaba por ejemplo “Nosotros, antisemitas” y celebraba a ambos como mártires capaces de decir abiertamente lo que

⁷ *El País*, 4 de abril de 2012, http://internacional.elpais.com/internacional/2012/04/03/actualidad/1333466515_731955.html [consulta: 20 de marzo de 2012]

todos ya piensan, de romper de una vez por todas un tabú impuesto por una memoria amordazante. ¿Cómo se explica este reflejo colectivo de solidaridad con Augstein y Grass, que además parece ir en incremento cada vez que se debate el asunto del antisemitismo? ¿Por qué la balanza se inclina siempre hacia el mismo lado? El siguiente análisis del politólogo Matthias Künzel enlaza con las tesis de Adorno y los análisis de los sociólogos sobre la latencia comunicativa.

“Lo conocemos de la vida diaria. Los ojos de nuestro interlocutor comienzan a emitir un brillo febril, su voz adquiere un tono metálico en cuanto surge una oportunidad de levantar el dedo acusador en dirección a Israel. ¿Por qué? Porque se trata en el substrato de emociones y liberación de culpas. Hay una enorme tentación psicológica en ver en los judíos a brutales asesinos. Porque entonces, nosotros, los alemanes, tendremos nuestro saldo de culpabilidad equilibrado.”

¿Es exclusivamente alemán el antisemitismo secundario? A primera vista parecería que muchos elementos de este fenómeno no son transferibles, dado que emergen en un contexto específico de memoria de los crímenes, en que Alemania (y Austria posteriormente) ocupa el papel del perpetrador. Pero en la medida que el Holocausto y su memoria han ido ganando en significación en Europa como una suerte de mito fundacional negativo a través fenómenos de carácter mediático, institucional y político, también la actitud de rechazo a esta memoria —y de forma indirecta a quienes son percibidos como sus principales portadores, los judíos— se ha trasladado a otros países del continente.

2. EUROPA: EL JUEZ PENITENTE DE ISRAEL

El debate sobre el antisionismo y la naturaleza antisemita de opiniones y actitudes hacia el Estado de Israel suele ser un campo minado y los intentos de atravesarlo ileso son siempre arriesgados. Con demasiada frecuencia la discusión suele tomar la forma de un diálogo de sordos que no permite llegar al fondo de la cuestión. Por un lado estaría la afirmación que sostiene que toda crítica a Israel esconde en realidad una motivación antisemita. Por otro, que la acusación de antisemitismo no es más que una herramienta utilizada por Israel y los judíos sionistas para escudarse de toda crítica a las acciones de dicho Estado. La esterilidad de un debate planteado en estos términos es evidente. Ni toda actitud crítica con Israel es automática-

mente antisemita ni el problema del antisemitismo se reduce a su ocasional explotación o instrumentalización por parte de políticos en Israel.

Diversos autores han planteado tesis que permiten iluminar y desmadejar el problema. Estas tesis están ancladas en la centralidad inédita de Auschwitz, que deja de ser exclusivamente un significante de la culpabilidad alemana para extender su sombra sobre toda la Europa. En *En el nombre del otro* el filósofo y escritor francés Alain Finkielkraut plantea que una particular lectura del Holocausto produce en Europa una brecha con Israel y el mundo judío⁸. En el análisis de Finkielkraut la culpa alemana es una culpa europea, pues enlaza la memoria de la colaboración con el nazismo con el recuerdo vergonzante de la aventura colonial. La Europa-post criminal, escribe Finkielkraut, está atrapada en su rol de “juez penitente”, siempre en guardia contra sí misma. El lema “Nunca más” significa “Nunca más Europa” y en esa Europa del “Nunca Más” todo conflicto –y especialmente aquellos que competen al occidente post-colonial como el israelí-palestino– es reducido e interpretado en base a un guión arquetípico de verdugo-víctima, un guión suministrado precisamente por la memoria de Auschwitz. Finkielkraut analiza el resurgir del antisemitismo en Francia, que se expresa no solo en palabras sino también en acciones, y explica que los judíos han sido el “otro” en la sociedad francesa pero ahora que éstos están integrados y son parte de la República, son los árabes quienes encarnan al “otro”. Y en nombre de este “otro”, y de forma unidimensional y autocomplaciente, los más ilustrados y los más benevolentes no pueden hacer otra cosa que ver a los judíos –bajo el prisma de una interpretación estereotipada del conflicto israelí-palestino como enfrentamiento territorial y colonial– como la fuente del mal. En un sentido similar, Pierre-Andre Taguieff esboza una teoría sobre una “nueva judeofobia”, título de su libro, y sostiene que se ha construido una “categoría amalgamada israelíes-sionistas-judíos”, la cual opera como “representación del mal absoluto”⁹. Taguieff va más allá e incluso ve la confluencia e interacciones entre la visión de Israel por parte del islamismo (como “pequeño Satán”) y las representaciones occidentales “antisionistas”, incondicionalmente favorables a los palestinos. Según este autor, ambas visiones comparten estereotipos clásicos antisemitas, como el mito de la dominación mundial, y de nuevo cuño, como la percepción de Israel como potencia colonial y racista.

⁸ Alain FINKIELKRAUT, *En el nombre del otro*, Madrid: Seix Barral, 2004.

⁹ Pierre-André TAGUIEFF, *La Nueva Judeofobia*, Barcelona: Gedisa, 2002.

Aunque la prosa de ambos ensayistas franceses pueda resultar un tanto estridente y exagerada en algunos párrafos, tanto Finkielkraut como Taguieff señalan un problema de enorme relevancia, como es el de las consecuencias no intencionadas de la memoria del Holocausto o, dicho de otra manera, el problema de las percepciones de Israel (y de las comunidades judías) en una Europa hipercondicionada o “penitente” por Auschwitz. Una Europa que se concibe cada vez más cosmopolita, post-nacional, post-colonial y globalizada, frente a Israel y el sionismo –un concepto demonizado y emparentado discursivamente con chauvinismo, colonialismo, nacionalismo y racismo. Israel, en definitiva, se convierte en la pantalla sobre la que se proyectan todos los males pasados de Europa. En términos de un análisis del antisemitismo, operaría de nuevo un sistema de legitimación y una lógica de exclusión. A los judíos ya no se les acusará por cosmopolitas, sino por haber traicionado su cosmopolitismo. Si antes los judíos eran incompatibles con el orden nacional, ahora, después de Auschwitz, son incompatibles con el nuevo orden globalizado y post-nacional.

En *Gedächtnisraum Europa* (1998) (Europa, espacio de memorias) el sociólogo Natan Sznaider, también remite a las lecturas o enseñanzas extraídas del Holocausto –lecturas no solo distintas sino antagónicas¹⁰. Pero este no es un problema nuevo, sino que está en la propia constitución de la Europa actual, la que entra en una fundamental discrepancia con la memoria judía. El recuerdo común del Holocausto y la segunda guerra mundial se convirtieron en la base de la nueva Europa. El exterminio de los judíos es integrado en el recuerdo universal como Crimen contra la Humanidad (todos pueden ser verdugos, todos pueden ser víctimas), pero no como crimen contra los judíos. Encontramos por tanto una tensión entre lo particular y lo universal que se expresa en la Declaración Universal de los Derechos Humanos frente a la Declaración de Independencia del Estado de Israel, ambas del mismo año, 1948. En el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos el recuerdo todavía fresco de la catástrofe es determinante para el derecho fundamental a la vida (un derecho de carácter universal y cosmopolita). La declaración de independencia israelí, por otro lado, afirma que “la catástrofe que recientemente azotó al pueblo judío –la masacre de millones de judíos en Europa– fue otra clara demostración de la urgencia por resolver el problema de su falta de hogar, restableciendo en Eretz Israel el Estado judío, que habrá de abrir las

¹⁰ Natan SZNAIDER, *Gedächtnisraum Europa*, Bielefeld: Transkript, 2008.

puertas de la patria de par en par a todo judío y conferirle al pueblo judío el status de miembro privilegiado en la familia de las naciones”¹¹. Aquí encontramos la misma catástrofe –el Holocausto–, aunque con consecuencias distintas, que hoy casi se pueden considerar mutuamente excluyentes. Israel –precisamente por el fracaso de la experiencia judía en Europa, que el sionismo ya anticipó antes de la catástrofe– se define en términos étnicos/culturales. Sus criterios de ciudadanía, al igual que los que configuran su memoria colectiva, no son universalistas sino particulares. Y esto supone nadar a contracorriente y genera rechazos, reticencias y malentendidos en Europa. Tal vez no se puedan definir como antisemitas en su origen pero sí, inevitablemente, en sus consecuencias, pues implican la negación de memoria. Y esta negación no parece ser muy distinta a la que identificaba Adorno como expresión del rechazo de culpa, o la que existía en los debates asimilacionistas de la Ilustración. “A los judíos como individuos todo, pero como nación nada”, había dicho el diputado Clairmont Tonerre en 1789. En definitiva, se produce, una dinámica de exclusión –ahora de la memoria judía del Holocausto– que de nuevo se asienta sobre un principio de universalidad. No fue un crimen contra los judíos, dirá el cosmopolitismo europeo, sino un crimen contra la humanidad. Este universalismo abstracto ignora a las comunidades de memoria específicas, que están ancladas en tiempo, espacio y cultura y que, como señaló Franz Rosenzweig en su discusión del humanismo universalizante de Mendelsohn, poseen la “violencia de un hecho”.

La similitud estructural con dinámicas históricas que son inequívocamente antisemitas es patente. El “judío bueno” hoy, como hace dos siglos, es el que se somete a la ciudadanía y sus condiciones, un sujeto abstracto sin raíz ni historia¹². Si entonces los “judíos como nación”, como colectivo, eran una reliquia del pasado y por tanto condenado a desaparecer, hoy las reticencias y resistencias se expresan hacia una memoria colectiva judía de su propia tragedia. Esta debe ser sometida, en todo caso, a la memoria universal del Holocausto. Nuevamente, dirá Sznajder, el judío puede ingresar en la universalidad humana –vuelve a tener una oportunidad como ciudadano– pero no como judío, es decir sólo renunciando a su historia y memoria particular. Pero, no estamos ya en la Europa de la Ilustración, sino en la era post-Auschwitz. ¿Podemos sostener estas dicotomías como si no hubiera pasado nada?

¹¹ Ibid., pág.13.

¹² Emanuele OTTOLENGHI, “Europe’s ‘good Jews’”, *Commentary*, diciembre de 2005.

3. ESPAÑA: TRES TESIS SOBRE ANTISEMITISMO

¿En qué medida estas teorizaciones y ejemplos alemanes y europeos nos ayudan a comprender el problema –invisible– del antisemitismo en la España actual? Es precisamente esta característica, su negación, no solo en un plano institucional sino también académico (con excepciones tales como el grupo de investigación que protagoniza el presente número de *Constelaciones*) la que hace esta heurística particularmente fructífera, más allá de las múltiples y obvias diferencias entre los casos en cuestión. Es más, las diferencias nos permiten desplegar el fenómeno del antisemitismo en toda su complejidad y encontrar aquellos elementos distintivos de su manifestación en España, así como los elementos comunes o convergentes con los desarrollos europeos.

3.1 Tesis I: Antisemitismo primario y (des)memoria del Holocausto

España ha vivido al margen de los largos e intensos debates sobre el pasado nazi y colaboracionista en Europa. Por ello parecería que el antisemitismo en versión hispana no permite a priori explicaciones basadas en el rechazo de culpa descritos más arriba. En España no pesa sobre el antisemitismo un tabú declarativo que obligue a una comunicación de rodeo. El antisemitismo que existe en España en sus variadas modalidades es un antisemitismo primario –se pueden sostener abiertamente posturas antisemitas (muchas veces en el desconocimiento que lo son) y el propio término “antisemitismo” es poco conocido¹³.

En los últimos años, diversas encuestas de opinión internacionales han señalado a España como uno de los países de Europa en el que el antisemitismo está más extendido.¹⁴ Pero ¿qué es lo que realmente miden estas encuestas? Los estudios no

¹³ Sirva de muestra una anécdota. Durante el último Seminario Internacional sobre Antisemitismo organizado por la Federación de Comunidades Judías de España en 2011 la fachada del salón de actos en que se celebraba el encuentro, en el centro de Madrid, amaneció el segundo día del encuentro manchada con grafitis anti-judíos. Al salir los participantes al final de la jornada, los policías en la puerta, que habían sido avisados precisamente a consecuencia de este incidente, comentaban: “ya salen los antisemitas”.

¹⁴ En los estudios realizados por la Anti-Defamation League (ADL) entre 2005 y 2009 sobre actitudes hacia los judíos, Israel y el conflicto palestino-israelí en 10 países europeos, en los que se pregunta a los entrevistados por su grado de acuerdo con una serie de enunciados antijudíos, España destaca, en casi todos, por encima de los demás países. Las encuestas del Pew Research Center mostraba que el sentimiento anti judío está en crecimiento en Europa, siendo la situación

muestran necesariamente que la población en España sea más antisemita, sino que en otros países de Europa pesa sobre este tipo de expresiones un importante tabú declarativo inexistente en nuestro país. En España se producen y toleran comentarios abiertamente despectivos y estereotipados que en otros países resultarían escandalosos.

Aunque manifestaciones “tradicionales” de antisemitismo, o antijudaísmo, siguen existiendo y emergen ocasionalmente en la cultura popular y religiosa en España, el grueso de las expresiones anti-judías se produce predominantemente en el contexto de las referencias al conflicto árabe-israelí; en reportajes, artículos de opinión y viñetas, por ejemplo. Suelen ser críticas, acusaciones y condenas que trascienden al Estado de Israel (su gobierno, sus instituciones, representantes, etc.) o sus ciudadanos, y se proyectan sobre “los judíos” como un todo global y permanente y las representaciones aluden a un imaginario antisemita pre-existente.

¿Son las acciones de Israel entendidas en España en la clave maniquea de un conflicto vinculado al occidente post-colonial, como interpreta Finkelkraut para Francia? Esta hipótesis parecería de entrada poco satisfactoria para el caso español. En España no hay apenas judíos pero sí una rica, prolongada y no extinta tradición antisemita. Israel, por tanto, el Estado judío, se convierte en el pararrayos en que convergen las actitudes y opiniones frente a lo judío. En otras palabras, el conflicto de Israel canaliza y permite la emergencia del prejuicio preexistente y el conflicto es interpretado bajo un prisma impregnado de estereotipos antijudíos, que raramente son cuestionados (precisamente porque se producen predominantemente en el contexto del conflicto). Así podríamos decir, que mientras que en Europa con mucha frecuencia un antisemitismo latente toma el ropaje anti-israelí o anti-sionista, en España el rechazo y las condenas a Israel toman el ropaje del antisemitismo.

La memoria del Holocausto sirve también de clave explicativa. Pero en nuestro caso no su fuerte presencia y su intensidad espectral a través del tiempo, sino su inexistencia, o su debilidad. En una serie de artículos en *La Vanguardia* bajo la rúbrica *España e Israel*, el periodista y escritor Enric Juliana escribía que “un político europeo se lo pensará dos o tres veces antes de acompañar una manifestación que concluya con la quema de la estrella de David”¹⁵. Y podemos añadir, un director de periódico europeo sentirá cierto reparo a publicar una viñeta objetivamente

es particularmente más acentuada en España, donde la opinión desfavorables pasó de 21% en 2005 hasta 46% en el sondeo de 2008.

¹⁵ Enric JULIANA, “España e Israel”, *La Vanguardia*, 10 de enero de 2009.

antisemita como las que se encuentran con relativa frecuencia en los diarios españoles en relación, casi siempre, al conflicto israelí-árabe (niños palestinos crucificados a estrellas de David, políticos israelíes representados como perros o como cerdos, alusiones a la codicia, a las intrigas, a la vengatividad o crueldad de los israelíes)¹⁶. En España la memoria del Holocausto es débil y nadie se rasga las vestiduras por este tipo de representaciones, como sí ocurriría en cualquier otro país europeo donde esta memoria ha levantado –al menos en la esfera pública– unos muros de contención contra las formas más explícitas antisemitismo.

La marginalidad de España respecto a los debates europeos sobre la memoria plantea dudas sobre la pertinencia y aplicabilidad de las tesis de Finkelkraut al sur de los Pirineos. Israel no es demonizado como efecto de una particular lectura de la memoria de Auschwitz. España no se erige en juez que pueda hacer a Israel el receptor de las propiedades negativas del pasado propio. Sin embargo, en la medida en que España converge y se europeiza, también abre la puerta a sus fantasmas. Y la memoria (de la guerra mundial, el nazismo y del Holocausto) es uno de ellos. Esto nos lleva a nuestra segunda tesis.

3.2 Tesis II: Rechazo, “envidia” e instrumentalización de la memoria del Holocausto

Desde el cambio de milenio España ha experimentado el importante auge de un debate social sobre la naturaleza y significación del pasado traumático, centrado en torno a la llamada recuperación de “memoria histórica” de la guerra civil, el franquismo y las víctimas republicanas (incluidos los deportados españoles a los campos de concentración nazis). En este contexto emergen particulares dinámicas de rechazo, comparación, apropiación e instrumentalización de la memoria del Holocausto, las que configuran un conjunto de discursos específicamente españoles en relación a lo judío.

En España se ha producido una vertiginosa penetración de la memoria globalizada del Holocausto (a través del cine, los aniversarios y conmemoraciones oficiales e iniciativas educativas a nivel europeo). Pero no solo no hay en España una conexión inmediata histórica con el genocidio judío, sino que el recuerdo público de la

¹⁶ Alejandro BAER, “Israel y el judaísmo en el humor gráfico Español (2000-2003)” en Jacobo Israel Garzón (ed), *El estigma imborrable: reflexiones sobre el nuevo antisemitismo*, Madrid: Hebraica Ediciones, 2003. Alejandro BAER y Paula LÓPEZ, “El conflicto como caricatura. Israel en el humor gráfico español sobre la guerra del Líbano de 2006”, *Cuadernos de Análisis. Movimiento Contra la Intolerancia*, 30 (2008), págs. 31-44.

tragedia propia (la guerra civil y el franquismo) había sido echado al olvido fruto de una cultura política cuya lógica era extraña a la memoria y opuesta a otorgar significación alguna a un pasado de violencia y sufrimiento. Es en relación a estos hechos que se produce el inevitable choque entre un imperativo de recordar el Holocausto y otro que llamaba a olvidar el franquismo, y un fenómeno que para otros contextos Geoffrey Hartman define como “envidia de memoria”¹⁷. Las memorias fuertes e institucionalizadas otorgan un reconocimiento social a las víctimas que nunca habían disfrutado los colectivos republicanos y represaliados del franquismo. Es evidente que su invisibilidad durante décadas de democracia no se debe a que fueron eclipsados por el Holocausto. Aun así el sentimiento de agravio se canaliza en ocasiones en actitudes de rechazo a la memoria judía. Aunque aquí es importante señalar que este rechazo se produce menos por parte de las propias víctimas, que por quienes representan su recuerdo en el movimiento social de memoria histórica, académicos y periodistas de una nueva generación. El rechazo se expresa en ocasiones hacia el cuestionamiento de la propia pertinencia de recordar el Holocausto (entendido como genocidio judío) en España, en forma de acusación de apropiación e instrumentalización del hecho histórico o de victimismo particularista que niega a las demás víctimas. Estos discursos se despliegan en dos variantes. La primera sostiene que el excesivo protagonismo del Holocausto invisibiliza otras atrocidades pasadas y presentes. La segunda, que el Holocausto “no solo fue contra judíos”. Por ejemplo, con motivo de la concesión del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia al museo y memorial israelí Yad Vashem en 2007, el corresponsal de *El País* describía el museo en estos términos:

“En el museo no existen apenas referencias a otras etnias y colectivos –gitanos, homosexuales, comunistas, etc. – que también fueron exterminados sistemáticamente por el régimen de Hitler”¹⁸

Más allá de la imprecisión de la cita, pues agrupa víctimas de crímenes de naturaleza muy distinta (y sobre la singularidad pivota precisamente el Holocausto como objeto de memoria), las imputaciones sobre un bloqueo o eclipse de otras memorias no se sostienen. Incluso más bien cabría plantear lo contrario. En España, en el contexto de una conflictiva negociación sobre el pasado franquista, son paradójicamente las memorias judías –en su versión globalizada por la industria cultural y las iniciativas institucionales– las que abren la puerta a las memorias de

¹⁷ Geoffrey HARTMAN, *The Longest Shadow*, Bloomington: Indiana University Press, 2002.

¹⁸ *El País*, 13 de septiembre de 2007

la deportación republicana o el destino sufrido por homosexuales o Testigos de Jehová durante el periodo nazi –en una dinámica que Michael Rothberg ha definido como memorias multidireccionales¹⁹.

Pero la cita de *El País* es sintomática de una interpretación del Holocausto muy española, y que es fuente de importantes malentendidos activadores de resentimientos antisemitas. Como vemos, el proceso de des-particularización y universalización no es aquí el mismo que el que opera en Europa. El Holocausto no es entendido como un crimen contra la humanidad perpetrado contra los judíos (frente a “un crimen contra el pueblo judío”, como lo entendió Israel en el juicio contra Eichmann en 1961). El Holocausto es un crimen cometido contra los judíos, *entre otros*. El término equivale a crímenes nazis en términos generales y engloba a todas sus víctimas, lo cual diluye la propia singularidad del Holocausto. Esta apertura supone un importante desplazamiento del eje discursivo sobre el Holocausto y tiene también implicaciones inmediatas en las políticas de la memoria españolas, tanto para la izquierda como para la derecha. Dado el carácter periférico en la historia del Holocausto (no hubo deportaciones de judíos desde España) y el hecho que los republicanos son incuestionablemente el principal grupo de víctimas *españolas* del nazismo, este problema, que no es exclusivo de España, aquí adquiere matices muy específicos.

Si los republicanos deportados son también víctimas del Holocausto se pueden establecer precisamente aquellos paralelismos y amalgamamientos entre Hitler y Franco, que la singularidad histórica del genocidio judío excluye. No se trata aquí solo de sugerir discursivamente equivalencias morales entre perpetradores o emplear el término Holocausto de forma metafórica (como en *El Holocausto español* de Paul Preston²⁰). La incorporación de los republicanos al colectivo de víctimas permite retomar en cierta medida un discurso antifascista pre-Holocausto –pues el término fascismo abarcaba a todos los compañeros de viaje del nazismo– pero que es evidentemente post-Holocausto ya que surge y está intensamente determinado por su fuerza simbólica y apelación moral universal. En otras palabras los republicanos no

¹⁹ Michael ROTHBERG, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 2009. Rothberg sostiene que en el ámbito de la memoria del Holocausto no estamos ante un juego de suma cero por la preeminencia en la esfera pública, sino un fenómeno multidireccional, sujeto a negociación constante, referencias cruzadas y préstamos. El Holocausto como memoria global, según este autor, sería un fenómeno esencialmente productivo y no privativo, que incluso ha contribuido a articular otras demandas.

²⁰ Paul PRESTON, *El Holocausto Español*, Madrid: Debate, 2011.

son deportados políticos, sino exterminados. Si Franco es Hitler, los republicanos (tanto en los campos de Alemania como en España y en el exilio) son judíos.

Pero veamos cómo se ven las cosas desde la perspectiva conservadora. En Alemania la mencionada disputa de los historiadores puso de manifiesto que el énfasis en la singularidad del Holocausto tiene un componente claramente crítico —ya que cuestiona la identificación de los ciudadanos con una historia nacional. Mientras que poner en perspectiva el genocidio, con los crímenes estalinistas, es necesariamente exculpatorio (“no solo nosotros cometimos atrocidades...”). Sin embargo, para los antiguos aliados y simpatizantes de la Alemania nazi, como Italia o España, ocurre el fenómeno contrario: el subrayar la singularidad del Holocausto puede tener efectos exculpatorios respecto al pasado propio²¹. La *Shoah* en su singularidad permite sostener una diferencia radical entre nazismo y fascismo —tanto el italiano como el español— y aleja de éste toda sombra del horror. El mito de la ayuda de Franco a los judíos, cultivado por el régimen desde 1945, cuestionado de raíz por la historiografía reciente²² y resucitado en cada uno de los gobiernos del Partido Popular, permite subrayar la distancia del crimen nazi e incluso servirse de la memoria del Holocausto para relativizar y en ocasiones incluso ensalzar el franquismo. Esto se manifiesta en las conmemoraciones oficiales y en los discursos en los que solo se homenajean a las víctimas judías (como hace el Estado de Israel y las comunidades judías), aunque obviamente las motivaciones son bien distintas. No solo estaríamos ante un tipo de recuerdo público de nulo potencial crítico. También hay, una afinidad estructural con el fenómeno de negación de memoria —en este caso republicana— que identificó Adorno para el caso alemán. Pero la situación perversa es que es ahora mediante el recuerdo del Holocausto y subrayando su singularidad judía como se bloquea cualquier responsabilidad histórica. Sus efectos, indirectos, sobre el tema que estamos analizando —las actitudes hacia lo(s) judío(s)— son previsibles.

En conclusión podemos decir que España se incorpora progresivamente, mediante iniciativas institucionales como las ceremonias conmemorativas o los efectos de la transnacionalización cultural y educativa, a una memoria europea del Holocausto. Pero esta memoria europea se cruza en España con las ataduras y silencios

²¹ Véase para el caso italiano el interesante artículo de Emiliano PERRA, “Legitimizing Fascism through the Holocaust? The Reception of the Miniseries *Perlasca*: Un Eroe Italiano in Italy”, *Memory Studies* 3, no. 2, 2010, págs. 95-109.

²² Véase Bernd ROTHER, *Franco y el Holocausto*, Madrid: Marcial Pons, 2004.

que siguen pesando sobre su propio pasado, así como el denso manto de desconocimiento y persistentes prejuicios en torno a la temática judía. De ahí que produzca también consecuencias insospechadas. Podemos afirmar que en el contexto español, la instrumentalización del recuerdo del Holocausto –ya sea en forma de universalización como de singularización– se traduce casi de forma inevitable en la activación de resentimientos antisemitas.

3.3 Tesis III: Franquismo, invisibilidad y/o naturalización del antisemitismo

“No hay antisemitismo en España en ninguna de sus expresiones. Antisemitismo había con Franco”²³. Así argumentaba en una entrevista al diario israelí *Maariv* el entonces presidente de gobierno José Luis Rodríguez Zapatero, durante su viaje a Israel en 2009. La cita recoge con precisión uno de los elementos del antisemitismo en España: su no reconocimiento como problema y las claves histórico-políticas de esta invisibilidad. El antisemitismo es algo del pasado.

En este sentido, encontraríamos algunas semejanzas con Europa, pero también un conjunto de características propias. No cabe duda que el antisemitismo español ha pervivido en amplios sectores de la población pero la izquierda española posiblemente tenga una responsabilidad especial al no haber nunca abordado seriamente este problema. Ha sido fundamentalmente el anti-sionismo en la izquierda durante el tardo-franquismo y en democracia lo que ha obviado hasta la fecha una profunda reflexión sobre la ignorancia y los prejuicios que ha seguido rodeando a todo lo judío en la España democrática.

El antisemitismo, como explicaba Zapatero, es cosa del pasado: es decir Franco, la Iglesia y la conspiración judeo-masónica, etc. Todo aquello que acontece bajo el término “antisemitismo” parecía ser otra cosa muy distinta –aunque en ocasiones se trate de un cóctel explosivo nutrido de ingredientes de ese pasado, es decir que funciona gracias a sobreentendidos culturales inequívocamente antisemitas. Aún en esos casos la acusación de antisemitismo será rechazada. ¿Cómo la izquierda puede ser antisemita? La pregunta y la sucesiva negación se asientan en un supuesto equivocado. Reduciendo el fenómeno antisemita a su dimensión religiosa, racista o nacionalista, la izquierda por lo general no ha comprendido la quintaesencia del

²³ *El Mundo*, 15 de octubre de 2009, <<http://www.elmundo.es/elmundo/2009/10/15/espana/1255597824.html>> [consulta: 20 de diciembre de 2012]

antisemitismo. Esta incapacidad le impide reconocerlo cuando el antisemitismo aparece vinculado a un grupo social diferente al de su adversario político, la derecha y extrema derecha y en consecuencia no saben reaccionar ante él. De este modo, queda minimizada su existencia y negada su importancia.

Al mismo tiempo opera un proceso de racionalización o normalización de la hostilidad anti-judía (no codificada como “antisemitismo” por las razones indicadas) como consecuencia del conflicto entre israelíes y palestinos y la afinidad histórica hacia los segundos en nuestro país²⁴. En términos discursivos esto se expresa como lo formuló un titular de *El Mundo* al publicar los resultados de una encuesta: “un tercio de los españoles es antisemita por la política de Israel” (*El Mundo*, 8 de septiembre de 2010). Israel, y “sus políticas” permite la racionalización de la opinión negativa sobre judíos en España. En el artículo mencionado nada se dice de por qué la percepción de esas políticas es particularmente negativa en España y si tal vez intervienen en ella elementos culturales propios que habría que detenerse en analizar.

En el año 2007 Ignacio Ramonet escribía en *El País* un artículo en el que manifestaba su sorpresa al haberse encontrado personalmente durante una conferencia con un exaltado discurso antisemita de izquierdas, que se justificaba en la crítica a Israel.

“La primera persona que tomó la palabra empezó lanzando largos improperios contra una suerte de ‘conjura de los judíos’ que, según ella, ‘gracias a su poderío económico y mediático’ ‘hacen un chantaje permanente a la opinión pública internacional evocando sin cesar el genocidio y así victimizándose’. Lo que, siempre según esa persona, ‘les permite cometer a su vez un genocidio contra los palestinos’”.²⁵

El lector español reconocerá que tales afirmaciones no son precisamente marginales en el contexto de la temática del conflicto de Oriente Próximo. Aun así, verdaderos rosarios de tópicos antisemitas, como el descrito por Ramonet, pocas veces recibe tal calificación. Israel no solo bloquea la reflexión sobre el antisemitismo sino que permite su racionalización. La negación del antisemitismo como pro-

²⁴ José Antonio LISBONA, *España-Israel. Historia de unas relaciones secretas*. Madrid: Temas de Hoy, 2002. Raanan REIN, *Franco, Israel y los judíos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

²⁵ Ignacio Ramonet, “¿Antisemitismo en Galicia?”, *El País*, 4 de Julio de 2007. <http://elpais.com/diario/2007/07/04/galicia/1183544294_850215.html> [consulta: 20 de marzo de 2012]

blema y al mismo tiempo “naturalización” o “normalización” de la hostilidad anti-judía son componentes básicos y específicos del caso español.

4. CONCLUSIÓN: ¿UNA SIMBIOSIS NEGATIVA JUDEO-EUROPEA?

En un artículo titulado “Antisemitismo en Europa”, que aborda la pregunta sobre un posible resurgir del fenómeno antisemita en el viejo continente, Antony Lerman afirma lo siguiente:

“No hay discriminación colectiva de judíos, no hay un antisemitismo dictado por el Estado, la cultura judía no es reprimida en el bloque oriental, no hay tampoco un antisemitismo alentado por las iglesias protestante o católica. Los judíos experimentan libertad y éxito en un grado sin precedentes. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial se ha creado, tanto a nivel nacional como internacional, un marco jurídico que castiga el racismo y antisemitismo”²⁶.

Cada una de estas proposiciones es cierta. Cuestionable es, sin embargo, la conclusión que su autor extrae de las mismas, relativa a la “paranoia” (¿judía?) en torno al tema del nuevo antisemitismo. La cita y la subsiguiente argumentación revelan una particular miopía intelectual frente a una nueva modalidad de resentimiento anti-judío que hemos intentado iluminar en este ensayo. No cabe duda que el propio término antisemitismo y su imbricación con prácticas discriminatorias y criminales del pasado europeo, muy específicas y reconocibles, ocultan la verdadera naturaleza del problema. Estamos ante una forma de antisemitismo que no se identifica en encuestas de opinión y que no se combate con medidas legislativas o policiales.

“Simbiosis negativa” es el término que emplea el historiador judeo-alemán Dan Diner para describir la relación entre judíos y alemanes después de Auschwitz. Con ello ironiza sobre la nunca existente “simbiosis” positiva que, como habían constatado ya otros intelectuales judíos como Gershom Sholem, solo había sido el fruto de una falsa idealización. Pero Diner va un paso más allá afirmando que dicha relación se ha convertido en una suerte de condena recíproca después del Holocausto. El exterminio es el punto de partida de la identidad de judíos y alemanes, una identidad de opuestos mutuamente condicionada. Auschwitz determina la relación

²⁶ Antony LERMAN, “Antisemitismus in Europa”, en Doron Rabinovici Ulrich Speck y Natan Sznajder (eds.), *Neuer Antisemitismus? Eine Globale Debatte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, pág. 116.

hacia sí mismos, pero fundamentalmente entre ambos. En otras palabras, alemanes y judíos estarán para siempre unidos, como dice el tango, “no por el amor sino por el espanto”. Podemos añadir que esta simbiosis negativa creada por los nazis también es en cierta medida la victoria póstuma que a éstos les brinda la memoria de su crimen, pues reifica y naturaliza a judíos y alemanes como colectivos humanos antropológicamente diferenciados.

Los casos aquí mostrados, incluido España, permiten extrapolar las tesis de Diner a un círculo más amplio. En una Europa en la que la distancia no solo no erosiona el recuerdo de la catástrofe sino que ésta cobra exponencialmente un mayor protagonismo la relación de simbiosis negativa se ha vuelto judeo-europea. La “cuestión judía” es hoy la cuestión de la memoria en Europa. Sabemos que memoria y olvido son términos entrelazados que se relacionan de forma dialéctica. El sueño de la memoria ha creado monstruos y despertado fantasmas. Estos recorren hoy Europa.

ELEMENTS OF A CRITICAL THEORY OF ZIONISM. THE JEWISH STATE, THE DISASTROUS HISTORY AND THE CHANGING FUNCTIONALITY OF ANTISEMITISM IN THE LATE THOUGHT OF MAX HORKHEIMER

*Elementos de una Teoría Crítica del sionismo.
El estado judío, la historia como desastre y la funcionalidad cambiante del
antisemitismo en el pensamiento tardío de Max Horkheimer*

SEBASTIAN NEUBAUER*

sneu@zedat.fu-berlin.de

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 3 de noviembre de 2012

ABSTRACT

This article explores Max Horkheimer's Spätwerk, i. e. his scattered, fragmentary and enigmatic late writings from the time after his return to Frankfurt in 1950 until his death in 1973. The author claims that Horkheimer's late writings contain significant 'Elements of a Critical Theory of Zionism'. While elaborating on Horkheimer's account of Zionism in a close connection with his account of Judaism and of the Jewish Diaspora, the author argues that precisely these 'Elements of a Critical Theory of Zionism' may serve as a foil, a prism, for deciphering Horkheimer's enigmatic late work. This deciphering comes down to a reinterpretation of the latter in a historic-materialist fashion, which sharply contradicts the common view that late Horkheimer has become conservative and/or religious in the conventional sense. Rather, the author reconnects the issue with Horkheimer's core conception of Critical Theory, especially regarding the relationship between philosophy and history. However, in the course of the argument the internal problematic of Horkheimer's core conception, as it is deeply reflected in his late work, is illuminated as well. Drawing on this, the closing section pays special attention to late Horkheimer's theory of (the functionality of) 'antisemitism'.

Key words: Max Horkheimer; Critical Theory; Philosophy of History; Late Work; Zionism; State of Israel; Jewish Diaspora; Antisemitism; Religion; Judaism.

* Freie Universität Berlin

RESUMEN

Este artículo estudia la obra tardía de Max Horkheimer, es decir, los textos dispersos, fragmentarios y enigmáticos que Horkheimer escribió en el periodo desde su regreso a Frankfurt en 1950 hasta su muerte en 1973. El autor sostiene que en estos escritos tardíos contienen elementos significativos para una Teoría Crítica del sionismo. A la vez que expone las consideraciones de Horkheimer sobre el sionismo en estrecha relación con sus consideraciones sobre el judaísmo y la diáspora judía, el autor sostiene que estos “elementos para una Teoría Crítica del antisemitismo” podrían servir como un prisma adecuado para descifrar la enigmática obra tardía de Horkheimer. Se trataría de una reinterpretación de estos escritos de manera histórico-materialista, en abierta contraposición a la común interpretación del Horkheimer tardío como un teórico conservador y/o religioso en sentido convencional. Más bien, el autor intenta re-conectar la cuestión con la concepción nuclear de la Teoría Crítica en Horkheimer, especialmente en lo que respecta a la relación entre filosofía e historia. Sin embargo, a lo largo de la argumentación también se intenta hacer luz sobre la problemática interna de la concepción nuclear de Horkheimer tal y como se refleja en su obra tardía. Partiendo de estas consideraciones, la sección final del texto se centra especialmente en la teoría tardía del último Horkheimer sobre (la funcionalidad de) el “antisemitismo”.

Palabras clave: Max Horkheimer; Teoría Crítica; filosofía de la historia; obra tardía; sionismo; estado de Israel; diáspora judía; antisemitismo; religión; judaísmo.

Nowadays Max Horkheimer is well known for his work from the 1930s and the 1940s, prominently the ‘Dialectic of Enlightenment’ and his great essays from the ‘Zeitschrift für Sozialforschung’. This general picture accords with Horkheimer’s theory of Antisemitism, which has –most notably expressed in the ‘Elements of a theory of Antisemitism’ section of the ‘Dialectic of Enlightenment’¹– well made its way into academic discourse. On the contrary, Horkheimer’s late thought (his so called *Spätwerk*), i. e. his work from the time between his return to Frankfurt in 1950 until his death in 1973, has been so far –unfortunately– barely studied. Nevertheless, this scattered and fragmentary *Spätwerk* is nevertheless of particular interest, since it illuminates Horkheimer’s Critical Theory in general. Moreover, it opens up a radical different perspective on his theory of Judaism and of Antisemitism in particular. As I demonstrate in the following, paying attention to the

¹ Max HORKHEIMER / Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1988.

hidden but striking account of Zionism, which is contained in Horkheimer's Spätwerk, enables us to conduct such a re-framing of his thought.

To achieve this goal, I aim *first*, to give a short characterization of Horkheimer's enigmatic Spätwerk. *Second*, I explore the outstanding position of religion in general and of Judaism in particular in Horkheimer's late thought, while recalling two core intentions of his Critical Theory. Building on this, I intend *third*, to show that Horkheimer's Spätwerk contains an implicit theory of Zionism –or rather, to speak in Horkheimer's own language, 'Elements of a Critical Theory of Zionism'. Although there is a broad textual basis, the significance of the issue of Zionism and the Jewish State for his thought has so far neither been acknowledged –let alone analyzed– by academic work on Horkheimer, nor is his interesting voice to be encountered in contemporary discourses on Zionism. Consecutively, I highlight *fourth*, the significance and the over-arching character of his account of Zionism for the internal dynamics of Horkheimer's late thought. My goal is to show that his account of Zionism may serve as a foil, a *prism*, for re-sorting, re-understanding and deciphering his enigmatic Spätwerk. By following this line of argument, I *finally* argue, that Horkheimer's 'Elements of a Critical Theory of Zionism' eventually bridge into a significantly re-shaped theory of Antisemitism. Thereby, we can understand from Horkheimer's argument that in the age of Zionism the antisemitic logic of identity and violence becomes the sole logic of the perpetuated disastrous history itself.²

1. HORKHEIMER'S SPÄTWERK

Generally, Horkheimer's Spätwerk is regarded as being marginal for the history of the philosophy of the 20th century. For instance, Jürgen Habermas argues that late Horkheimer has been "strangely blocked in his academic productivity"³. Therefore, Habermas continues, is the Spätwerk not part of "the substance of the work of

² Unfortunately the vast majority of Horkheimer's late writings is not yet translated into English. Therefore, I translated all citations. The responsibility for their inaccuracy is fully my own. In the following Horkheimer's work is quoted according to the German edition of the collected works: Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, 19 vol., Frankfurt a. M.: Fischer, 1985-1996. (cited as HGS volume/page number, for instance HGS 6/220).

³ Jürgen HABERMAS, "Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes", in A. Schmidt / N. Altwicker (eds.), *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1986, pp. 163-179: p. 165.

Max Horkheimer”⁴. Though superficial, this common view is not completely wrong, since there is indeed not a *single* Spätwerk. On the contrary, Horkheimer’s Spätwerk consists of uncountable essays, manuscripts and first and foremost of well pointed notes, whose style recalls the section ‘Notes and Drafts’ of the ‘Dialectic of Enlightenment’. However, I am convinced that this enigmatic and scattered composition does not render Horkheimer’s Spätwerk, which comprises nearly 3000 pages, insubstantial.

In the course of these innumerable fragments, which he apparently could not synthesize into one major work and which he has thus left to us without further explanation, Horkheimer explores a manifold of philosophical and theological questions in a very close relationship with political and historical developments. Within this scattered and enigmatic Spätwerk, Horkheimer’s intensive engagement with the topic of religion is outstanding. Pointed public statements like “It is vain to retain an absolute meaning, without God”⁵ have highly contributed to the view, that, as for instance Habermas argues, late Horkheimer reveals “a metaphysical need of religion”⁶. Accordingly, regarding Horkheimer’s Spätwerk, one encounters the position that, as Habermas continues, late Horkheimer has become “not only very conventional in his cultural criticism, but conservative in general”⁷.

However, I am convinced that this common position, although it is not completely wrong either, falls short. Regarding this, it is telling that Alfred Schmidt, the editor of Horkheimer’s Spätwerk, has identified the latter as “silhouette of a systematic intention”⁸. According to Schmidt, Horkheimer’s late thought comprises a shadowgraph that awaits until today being deciphered. For my understanding, recalling two basic premises, which have always been at the utmost core of Horkheimer’s Critical Theory, is a formidable point of departure for such a deciphering. According to Horkheimer, Critical Theory means “to name what is wrong and what is bad” in order to prepare “another, a better future”⁹. Hence, Horkheimer’s

⁴ Jürgen HABERMAS, “Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes”, op. cit., p. 165.

⁵ HGS 7/184.

⁶ Jürgen HABERMAS, “Zu Max Horkheimers Satz: ‘Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel’”, In: Ibid., *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pp. 110-126: p. 124.

⁷ Jürgen HABERMAS, “Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes”, op.cit., p.176.

⁸ Alfred SCHMIDT, “Die geistige Physiognomie Max Horkheimers”, in: Ibid., *Drei Studien über Materialismus*, München: Hanser, 1977, pp. 81-134.

⁹ HGS 8/328.

Critical Theory inevitably grounds, first, on the idea of the “*ganz Andere*”¹⁰, the “radical other”, which –of course– cannot be concretely described. This conception implies, second, that the radical other maintains an internal connection with the dynamics of history itself, that this radical other marks a historical space from which Critical Theory can be articulated. In this minimal sense, I think, Horkheimer’s over-all work can be described as historic-materialist.

However, the outlined essential connection between Critical Theory and history has always been, recalling Horkheimer’s ambivalent relationship to Marxist Politics, fragile. Albeit, after 1945 Horkheimer’s conception of Critical Theory turned into a serious problem, since he –thereby contravening basic premises of Marxist Theory– developed the insight that the social antagonisms do not immanently refer to the radical other but refer rather “necessarily to its opposite, the automation of society”¹¹. Accordingly, Schmidt highlights further that Horkheimer’s Spätwerk is “characterized by problematizing the historical space of the philosophy of the present”¹².

While elaborating further on this tensed and nevertheless necessary relationship between Critical Theory and history, I aim in the following, to explore Horkheimer’s late thought. I begin with his special emphasis on religion in general and of Judaism in particular, before turning in the subsequent section to the crucial issue of Zionism. Thereby, I intend to show that Horkheimer’s so-called escape into religion proves to be a desperate form of historical materialism, whereas his so-called Conservatism proves to be a position of mourning, while facing a world in which the logics of antisemitism and violence have become the sole logic of history itself.

2. RELIGION AND JUDAISM

Many aspects of late Horkheimer’s comprehensive analyses of the social function and the philosophical content of religion would well be worth a close examination. However, at this place, I prefer to limit myself to the question why late Horkheimer, who himself did by no means become religious, was that much occupied with religion in general and with Judaism in particular. A point of departure for such an examination forms again Schmidt’s finding, that Horkheimer’s Spätwerk is

¹⁰ HGS 7/365ff.

¹¹ HGS 6/136.

¹² Alfred SCHMIDT, “Die geistige Physiognomie Max Horkheimers”, op. cit., p. 113.

“united [...] by the tendency to resist the negative course of the world”¹³. It is obviously this tendency (of all Critical Theory) that shifted Horkheimer’s interest, after National Socialism and after he lost his trust into Marxist politics and theory, to the topic of religion. Accordingly, Horkheimer highlights that the core of all religion is “to express the desire, which unites all humanity, that the injustice of all history up to now shall not be the eternal fate”¹⁴. Thus, Horkheimer defines “the true meaning of religion” in a strictly materialist fashion, as the “impulse, which is preserved against reality, the impulse, which is still not suffocated, that it shall change, that it shall become the other, that the spell shall be broken”¹⁵. Following this historic-materialist line of thinking, late Horkheimer conceives the essential radical other as being retained within religion. Therefore, religion in general becomes the point of reference for his Critical Theory. However, by the same token Horkheimer argues that the “self-automatizing society” culminates in the liquidation of the autonomous subject, on whose desire alone religion could rely. He simply states: “The eternal God and His commandments disintegrate”¹⁶. Therefore, Horkheimer concludes that in modernity religion in general lacks historical substance. Accordingly religion cannot be the historical space for the articulation of Critical Theory.

However, within the context of Horkheimer’s analyses diasporic Judaism takes a very exceptional position. It is noteworthy, that at this point Horkheimer’s theory closely intersects with his (intellectual) biography, which was highly influenced by his personal and philosophical background in Judaism¹⁷. A fact that is, of course, more true for the time after his return to Frankfurt. Accordingly, late Horkheimer himself used to speak of the two major sources of his philosophical work: The German tradition on the one hand and the Jewish tradition on the other hand¹⁸. For Horkheimer, being Jewish essentially meant to live “in the expectation, that the

¹³ *Ib.*, p. 109.

¹⁴ HGS 6/288.

¹⁵ HGS 6/288.

¹⁶ HGS 6/415.

¹⁷ Cf. Ernst Ludwig EHRlich, *Von Hiob zu Horkheimer. Gesammelte Schriften zum Judentum und seiner Umwelt*, Berlin: De Gruyter, 2009; Eva G. REICHMANN, *Max Horkheimer the Jew: Critical Theory and Beyond*, in: *The Leo Baeck Institute Yearbook* 19 (1), 1974, pp. 181-195; Norbert ALTWICKLER, “Loeb-Lectures. Gastvorlesungen über Geschichte, Philosophie und Religion des Judentums an der Universität Frankfurt am Main 1956-1957”, in M. Boll / R. Gross, *Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Eine Rückkehr nach Deutschland*, Frankfurt a. M.: Wallenstein, 2009, pp. 158-161.

¹⁸ Cf. HGS 7/317ff.

world will one day change towards the better”¹⁹. This meaning of Judaism is, as described above, deeply reflected throughout Horkheimer’s philosophy and refers directly to the core of his Critical Theory, which is the imagination that there is something radically other to-come: “*das ganz Andere*”, “the radical other”²⁰.

In his later writings Horkheimer describes Judaism as a “*geistige Realität*”²¹, a “spiritual reality”, in whose diasporic existence he conceives the radical other historic-concretely sublated within the disastrous history itself and thus anchored as a historical force. The point of departure for Horkheimer’s reasoning is Judaism’s universal concept of messianism, which he interprets as expressing a general quality of the radical other to-come. This other to-come is, according to the Jewish logic, not restricted to the Jewish people, but shall be expanded to entire humanity: “The Jewish Messiah shall redeem not only the people of Israel, but the people of the world”²². Furthermore, Horkheimer emphasizes the Jewish focus on this world only. Since Judaism does, as Horkheimer argues, “not know an afterlife”²³, it aims solely to improve *this* life, meaning the life of the entire Jewry and of the generations to-come²⁴. Judaism’s messianic universality in connection with its focus on *this* world only leads Horkheimer to the conclusion that the Jews are “the sign of humanity in the emphatic sense”²⁵. Accordingly, Horkheimer conceives the emblem of redeemed society sublated in the “spiritual reality” of Judaism:

“The true relationship between the individual and the people is retained within the Jewish tradition. The Old Testament hails on the individual as well as on the people. The commandment of love does not only refer to the individuals, but also to the people –and the Lord has made his covenant with the people; the individual is only a part of this covenant insofar as he is a part of the people.”²⁶

Thus, within the thought of late Horkheimer, Judaism appears as the antithesis to the disastrous history, as the radical other: “The essence of the Jews”, writes Horkheimer, “contradicts the state capitalism in the east as well as the monopoly

¹⁹ HGS 7/210.

²⁰ HGS 7/85.

²¹ HGS 14/331.

²² HGS 14/410.

²³ HGS 7/210.

²⁴ HGS 14/401-402.

²⁵ HGS 14/533.

²⁶ HGS 8/158.

society in the West. [...] Their existence [...] points towards a society of free and equal human beings, but not towards the *Volksgemeinschaft*.”²⁷

However, Horkheimer conceives the radical other not abstractly retained in the Jewish tradition, but rather historic-concretely sublated in its diasporic existence. Thereby, the radical other gains in the shape the Jewish Diaspora a fundamental relationship with history itself, maintains the status of a *historical force*. This is because Horkheimer understands Judaism’s spiritual reality as produced by the historic-concrete interplay of the Jewish religious tradition and the Jew’s suffering existence in the Diaspora over the centuries:

“No people have [...] suffered more than the people of Israel. The refusal to recognize violence as an argument of truth forms the continuous trait of their history. The Jewish people have transformed the suffering, which was caused by this trait, into a momentum of unity and of continuity. Thereby, instead of resulting in dissolution, [...] the injustice has transformed into a sort of experience. Within Judaism suffering and hope have become inseparable.”²⁸

According to Horkheimer, the radical other is real (a spiritual *reality*), since it is practically lived in the Jewish Diaspora. Thus, the other has its social and historical space in the material existence of the Jewish Diaspora:

“Throughout millennia, the Jews, facing their persecution, have united for the sake of justice. Their religious rites [...] were moments of community and of continuity. Not a nation-state based on power, but the desire for justice at the end of the world used to be called Judaism.”²⁹

All in all Horkheimer argues that the eternal suffering and the never-ending threat the European Jews were exposed to resulted in a kind of ‘social maintenance’ of the radical other, in its sublation within the disastrous history itself. Therefore, the Jewish Diaspora becomes for Horkheimer the lifeline, the historical space of Critical Theory: “They were a people and its opposite, the accusation of all people.”³⁰ At this point it should be clear that diasporic Judaism is truly essential for the thought of the late Horkheimer.³¹ However, this horkheimerian focus on

²⁷ HGS 6/297.

²⁸ HGS 8/158.

²⁹ HGS 6/369.

³⁰ HGS 6/369.

³¹ The notion of the Jewish Diaspora gains, as indicated above, its crucial historical momentum, after the international workers movement, which had also aimed such a change towards the other, has been fallen apart. In the given context it is of particular interest, that Horkheimer blames the historic defeat of the workers movement on a fact, which he calls “Marx betrayed the Jews” (HGS

the material existence of the Jewish Diaspora opens up the question, how the advent of Zionism and the successful Creation and Establishment of the State of Israel, which aims per definition for the negation of the Jewish Diaspora, intervenes into this line of thought?

3. ELEMENTS OF A CRITICAL THEORY OF ZIONISM

First of all, it is noteworthy that Horkheimer, who was much engaged for the sake of diasporic Judaism, has been from the very beginning on somewhat distanced towards Zionism and Zionist Organizations. Despite their high influence in the Jewish community in pre-war Germany, Horkheimer has, as far as we know, never been in touch with Zionist youth movements. Furthermore, Horkheimer's focus on the Diaspora is demonstrated by the fact, that as early as in 1944 he started to worry that within the American Public Judaism could be identified with Zionism.³² This, of course, was the Zionists political goal, whereas Horkheimer feared that precisely these Zionist politics could contribute to antisemitic resentments within the American Public and weakening the position of the Diaspora.³³ Horkheimer's focus on the Diaspora is further underlined by the fact that, within his broad correspondence, he does not devote a single word to the creation of the State of Israel in 1948.

However, from the 1950s on we can observe a radical shift in Horkheimer's attention. This shift grounds, for my understanding, on two major facts: First, Horkheimer started to realize that the Zionist enterprise succeeds and that it will have a significant impact on the Diaspora. Second, in Horkheimer's view the young state of Israel appeared vulnerably caught in a very precarious political situation, which threatened the survival of its Jewish population. Accordingly, from this point on we find within Horkheimer's writings on the one hand a very strong publicly displayed political solidarity with Israel and on the other hand a highly

14/351). Thereby, Horkheimer argues that Marx' philosophy had failed to expand the spiritual reality of Judaism on the entire society, since it narrowed the general solidarity on the particularity of the proletariat, subsequently causing the historic defeat of the workers movement.

³² Cf. Martin JAY, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 - 1950*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1976, p. 393ff.

³³ This issue was apparently of such crucial importance for Horkheimer that he intended to conduct encompassing empirical research on it. However, the planned project never materialized due to a lack of financial means and the changing political situation after the end of the World War (Cf. Anson RABINBACH, *Israel, die Diaspora und das Bilderverbot in der kritischen Theorie*, in: Monika BOLL / Ralph GROSS, *Die Frankfurter Schule und Frankfurt*, op.. cit., p. 253).

critical theorization of the Zionist enterprise, which Horkheimer, who always feared contributing to antisemitic resentments, kept privately.

Horkheimer's, who himself never travelled to Israel, political solidarity with the Jewish state is easy to explain. It was displayed, since the State of Israel provided a safe haven for endangered Jewish individuals. In a late interview, for instance, Horkheimer told: "We do have to support Israel. For me personally it is crucial that Israel provides asylum for many individuals"³⁴.

However, underneath this publicly displayed political solidarity, Horkheimer developed a very unique and powerful dialectical criticism of the Zionist enterprise, which should essentially re-shape his entire thought. All in all, Horkheimer has left us about 25 scattered fragments, in which he develops his theorization of Zionism in a close relationship with the appearance of the State of Israel within world politics. Horkheimer's –until today unrecognized– 'Elements of a Critical Theory of Zionism' are very much connected to his account of diasporic Judaism subsuming the other to-come, as outlined above. Therefore, at the bottom-line of Horkheimer's critique of Zionism appears the argument, that the success of the Zionist movement equals the auto-liquidation of the Diaspora and, thus, of the spiritual reality of Judaism:

"The creation of the state of Israel, which materialized due to the persecution and in order to rescue Jewish individuals, is the symbol of the current crisis of Judaism. However, this crisis points towards the end of the 'spiritual reality' of Judaism. This is a fatal dialectic, nevertheless characteristic for our age."³⁵

Horkheimer further stresses that the dissolution of Judaism into a nation equals the transformation of the power-less into competitors on power. However, according to Horkheimer, the radical other was materialized in the Jewish Diaspora and thereby in the disastrous history itself, precisely since the Jews were power-less. Albeit, this social position and thus the historical possibility of the other appear as being destructed forever by the success of Zionism:

"The Jewish people were not nationalistic at all, they were suffering for the sake of all Humanity. Israel, on the contrary, is a nation-state, at its base structured like all others. Thus, the original messianic thought had to vanish for the sake of national existence."³⁶

³⁴ HGS 7/398.

³⁵ HGS 18/643.

³⁶ HGS 14/326.

Horkheimer further elaborates this line of argument in a very telling note entitled 'Staat Israel':

"Nowadays a state claims to speak for Judaism, to be Judaism itself. The Jewish people, whose existence has been the accusation of the injustice of all people, have [...] themselves become positive. Nation among nations, soliders, leaders, money-raisers for themselves. [...] Judaism has, in fact, resigned in the face of its temporally limited triumph! Judaism pays for its ongoing existence the tribute to the law of the existing world. Although Hebrew is the language of the state of Israel, it is the language of success and not the language of the prophets. Judaism has assimilated to the state of the existing world. The one, who is free of guilt, shall throw the first rock. Just –it is sad, since by means of this sacrifice the radical other, which should have been preserved by precisely this sacrifice, vanishes from the world."³⁷

According to his harsh critique of Zionism, Horkheimer polemically writes about modern Jewry: "The modern Jews gave up the better, the other, in order to accept the existing, the worse"³⁸. The outlined force of Horkheimer's critique of Zionism is probably most properly displayed in the following passage of an early draft of his essay 'On the capture of Eichmann':

"Whatever will happen to Eichmann in Israel, demonstrates the lack of power and not the power of the Jews, who are self-conscious and conscious of their rights. It demonstrates the pretension of authority and not the practice of authority by the State of Israel. Everyone knows that Israel's totalitarian affectations, which recall Benito and the Russians, were tolerated this time only with respect to New York."³⁹

This passage, however, was removed from the final version printed in a German daily due to Adorno's intervention. Nevertheless these sentences, which explicitly compare the State of Israel with Stalin's Soviet Union and Mussolini's Italy, spectacularly demonstrate Horkheimer's deep concern regarding the Zionist enterprise and its success. These concerns should, as I show in the subsequent section, eventually transform his entire thought.⁴⁰

³⁷ HGS 6/369.

³⁸ HGS 14/332.

³⁹ HGS 6/348.

⁴⁰ It should also be noted that Horkheimer, of course, thinks the issue of Zionism dialectically. According to him, not the Jews are to be blamed for the fatal transformation of the Diaspora into a Nation-State. On the contrary, Horkheimer perceives the creation of the Jewish State as a result of

4. THE ACCOUNT OF ZIONISM AS A PRISM FOR RE-READING HORKHEIMER'S CRITICAL THEORY

Building on Horkheimer's view, outlined above, that the success of the Zionist enterprise equals the liquidation of the last remnant of the radical other within the disastrous history, I explore in this section the far-reaching consequences of this argument for Horkheimer's over-all thought, before focusing in the last section on the particular issue of 'Antisemitism'. I show, that Horkheimer reasoned in the light of the triumph of Zionism, that the radical other and thus Critical Theory itself has lost its substantial relationship with history, which transforms the entire project into a profession of mourning. In this sense, I think, Horkheimer's theorization of Zionism may serve as prism for deciphering his enigmatic Spätwerk.

Very basically, Horkheimer conceived, for the stated reasons, the fatal success of the Zionist enterprise as the disastrous history coming to itself, as the closing point for the possibility of transforming the ongoing pre-history into real history. Therefore, Horkheimer characterizes the materialization of Zionism in the shape of the Jewish state as the 'darkest aspect of all history': "It is the darkest aspect of all history, the darkest for both Judaism and Europe, that Zionism was proven to be right"⁴¹. If we recall the outlined necessary relationship between Critical Theory and history, Horkheimer's reasoning brings forth far reaching consequences for the possibility of Critical Theory, of philosophy in general. In a note paradigmatically entitled '*The dreams are (time of dreaming is) over*', Horkheimer expresses this relation in a very condensed way:

"The dream of Messiah, of eternal justice on earth, which had given community to the Jews in the diaspora, has come to an end. This dream has produced uncounted numbers of martyrs; it had caused eternal suffering and at the same time given eternal hope. Now, the persecuted went to Zion without Messiah. They have established their nation and their nationalism like all other people, whereas Judaism itself degraded to be a mere religion. The ones, who remain in

the disastrous history itself, as being without alternative in order to provide a safe haven for persecuted Jewish individuals:

"In order to rescue themselves, they could either repudiate their God or become a Nation-State. Both means the decay of Judaism: The former means vanishing from the world, the latter means the transformation into the unavoidable Nationalism of the others: Israel". (HGS 14/314).

⁴¹ HGS 8/166-167.

the diaspora, can decide either for Israel, for disintegrating into a nation [...], or they can maintain Judaism, which means becoming provincial, becoming romantic sectarians that lack historical substance. Nowadays, the diaspora is backwardness. The Jews are remnants. [...] The one, who remains faithful in Critical Theory can opt for a [...] way of nationalism, the so called communism [...], or he can become provincial, a romantic sectarian. Nowadays, the realm of freedom is backwardness. The ones, who remain faithful in Critical Theory, are last and out-dated remnants, like the faithful Jews.”⁴²

According to Horkheimer, in the Zionist age Critical Theory becomes “backwardness”, since it inevitably loses its connection to history, its social space, and therefore its over-all social meaning. Its possibility has passed forever. Facing this general loss, Horkheimer’s critique of Zionism and his Critical Theory as such transform into a position of mourning: “It remains”, writes late Horkheimer, “the fading commemoration, the fading mourning –alone”⁴³. This late transformation of Critical Theory into a profession of mourning, of course, casts doubts, well worth being explored, on Horkheimer’s over-all project.

5. A THEORY OF THE (FUNCTIONALITY) OF ANTISEMITISM IN THE ZIONIST AGE

So far, I indicated that Horkheimer’s reflections on Zionism may serve as a prism for re-reading and re-acquiring his scattered and, unfortunately, often disregarded later writings. Although this field is still open for further research, the implications of Horkheimer’s account of Zionism are particularly interesting regarding the theory of Antisemitism and the latter’s functionality. Accordingly, I aim finally to outline a Horkheimerian theory of ‘Antisemitism’ and its ‘functionality’ in the Zionist age.

Although Horkheimer has developed throughout his life a very broad theory of Antisemitism, which is doubtless worth being explored by its own, in the given context it is very interesting that he directly links Antisemitism to his assumption, outlined above, that the (diasporic) Jews represent the radical other, the better within the disastrous history. For instance, in a late note entitled ‘Zum Antisemitismus’ Horkheimer argues that the diasporic Jews became the object of hate

⁴² HGS 6/392.

⁴³ HGS 6/98. Original: “Es bleibt, das vergängliche Gedenken, die vergängliche Trauer allein.”

and persecution, since they were the physical representatives of the other, the better. Thus, he conceives their mere existence as “the thorn in our side, since they refuse to completely subjugate to the absolute.”⁴⁴ But in Horkheimer’s –romantic– view, outlined above, the Jews, while being exposed to all this hate and persecution did not respond violently. On the contrary, they peacefully recurred to their tradition, thereby preserving the other, the better, among their own threatened community. In Horkheimer’s line of thought, this ‘dialectic’ maintained throughout history the social and historical possibility of the other to-come within the disastrous history itself.

From this argument it is possible to deduce a two core aspects of the ‘functionality’ of Antisemitism, which are two sides of the same coin. First, somewhat cynically, Antisemitism appears to be historically functional, since it maintained, despite all involved cruelty, a ‘dialectic’ sublating and preserving the other within history and society. Second, the function of Antisemitism is giving way to violent regression, since Horkheimer always conceives Antisemitism as the inverted wish of the repressed individuals for change towards the other.⁴⁵

However, according to Horkheimer, precisely the outlined ‘dialectic’ comes with the advent of Zionism to an end, since the powerless Diaspora transforms into a power seeking Nationalism. This implies also that Antisemitism, understood in the sense outlined above, vanishes, too. Albeit, social repression and thus the individuals inverted wish for changing towards the other, their hate on this other, does not vanish with the historical possibility of this other. On the contrary, it remains as strong as ever before. The hate and the negative energy become even universal, as now the Zionist Jewish community is included. But since this inverted wish has entirely lost its object, nothing remains sublating in its ‘functioning’. Thus, from Horkheimer’s point of view, from the success of Zionism on, the entire world functions, so to speak, purely ‘antisemitic’. According to Horkheimer, this stage of history is not only guided by logics of identity and violence, but the logics of identity and violence have become universal and, thus, history itself. He writes: “The path of history tends towards automatic reaction, towards uniformity, which has to materialize through despotic periods”⁴⁶.

⁴⁴ HGS 6/214.

⁴⁵ Max HORKHEIMER / Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 179ff.

⁴⁶ HGS 14/139.

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 CLAUSSSEN, *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 antisemitismo 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 la 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 “tangibile” 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 movilizad 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.

Concluamos 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-aproximaciocc81n-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.

O FETICHISMO E A PSEUDO-INDIVIDUALIDADE NA *DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO**

Fetishism and Pseudo-Individuality in the Dialectic of Enlightenment

FÁBIO CÉSAR DA SILVA *

fcs128@hotmail.com

Fecha de recepción: 1 de septiembre de 2012

Fecha de aceptación: 30 de octubre de 2012

RESUMO

O objetivo do presente artigo é fazer uma inter-relação do *fetichismo da mercadoria cultural* com o sua matriz freudiana ligada à *indústria cultural* na *Dialética do Esclarecimento* (1947) de T. W. Adorno e de M. Horkheimer. Nessa obra, tal inter-relação é evidenciada através do uso do termo *pseudo-individualidade*, cuja ideia é compreendida pela hipótese da impossibilidade do sujeito de vivenciar experiências genuinamente estéticas. Para os autores, a explicação dessa hipótese é que não houve uma formação de uma psique forte, madura que pudesse se contrapor às sugestões dadas pela *indústria cultural*, formando assim uma aculturação condicionante e totalizadora baseada na padronização dos bens culturais com intuito de *valores-de-troca*.

Palavras-chave: fetichismo; fetichismo da mercadoria cultural; pseudo-individualidade; indústria cultural.

ABSTRACT

This paper aims at establishing an interrelation between *the fetishism of the culture commodity* and its Freudian cultural matrix linked to the culture industry as exposed in the *Dialectic of Enlightenment* (1947) by T. W. Adorno and M. Horkheimer. In that work, this interrelationship is evidenced through the use of the term *pseudo-individuality*, which is understood as the hypothesis of the subject's impossibility to have genuine aesthetic experiences. For the

* O presente artigo corresponde, com algumas modificações, a uma seção da dissertação *O Fetichismo da Mercadoria Cultural em T.W. Adorno*, defendida em 16 de Maio de 2012 como requisito de obtenção do título de Mestre em Estética e Filosofia da Arte do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro, Minas Gerais, Brasil.

* Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Minas Gerais, Brasil.

authors, the explanation of this hypothesis is that the lack of a formation of a strong, mature psyche, which could counteract the suggestions given by the *culture industry*, building up in this manner a conditioning and totalizing acculturation based on standardization of cultural values with the aim of *exchange values*.

Key words: fetishism; fetishism of the cultural commodity; pseudo-individuality; culture industry.

Realmente, uma das características mais peculiares do *fetichismo da mercadoria cultural* em seu aspecto “subjetivo”, ou no modo como se constitui a sua recepção, é encontrada na *Dialética do Esclarecimento* (1947) de T.W. Adorno e de M. Horkheimer. Essa característica sugere um tipo de condicionamento dos consumidores manifestado pela pseudo-individualidade, cuja ideia pode ser entendida como uma hipótese deduzida pelos autores referindo à impossibilidade do sujeito de vivenciar experiências genuinamente estéticas. Isso revelaria a prevalência de tipologias de personalidades encontradas nos consumidores, tal como do tipo neurótico, infantil e sadomasoquista. Segundo os filósofos, isso ocorre pelo fato de não ter havido uma formação de uma psique forte, madura que pudesse se contrapor às sugestões dadas pela *indústria cultural*, formando uma aculturação condicionante e totalizadora baseada na padronização dos bens culturais com intuito de *valores-de-troca*. Seria como se a própria individualidade, instância na qual a espontaneidade é condição essencial, imitasse a padronização da produção dos bens culturais através de individualidades estereotipadas. Consequentemente, isso poderia aumentar a probabilidade de propensão às sugestões dessa indústria introjetada no indivíduo de tal maneira que se transformaria em autossugestões. Aqui já estamos diante de uma problemática relação entre o *fetichismo* “objetivo” e o “subjetivo”, ou entre a produção e o consumo de *mercadorias*, pois, ao que se denota, essa relação não pressupõe uma anterioridade desse primeiro prevalecendo sobre o último. Isso quer dizer que não haveria uma condição exclusivista da indústria, impondo aos consumidores *mercadorias* padronizadas. O que seria plausível é a manifestação, de maneira voraz, da *necessidade retroativa* das *mercadorias culturais*, estabelecendo-se numa indistinção entre quem condiciona e quem é condicionado. Se é a indústria que seria a fonte do condicionamento através de técnicas cada vez mais aperfeiçoadas de cooptação

de consumidores; ou se são os próprios consumidores que formariam um tipo de cultura “bárbara”, como declaram os autores:

“Na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão. Da improvisação padronizada no jazz até os tipos originais do cinema, que têm de deixar a franja cair sobre os olhos para serem reconhecidos como tais, o que domina é a pseudo-individualidade. O individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo. Assim, por exemplo, o ar de obstinada reserva ou a postura elegante do indivíduo exibido numa cena determinada é algo que se produz em série exatamente como as fechaduras Yale, que só por frações de milímetros se distinguem umas das outras. As particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural.”¹

Certamente, a ideia de Adorno e de Horkheimer é de que há uma relação dialética entre sociedade e indivíduo dada por tensões entre o particular e o universal. Essa relação, para os autores, seria sempre salutar, pois não há uma acomodação passiva do indivíduo ao social, mas um intercâmbio entre indivíduo e sociedade, formando a própria condição humana de ser sociável. De fato, a formação da subjetividade na história da humanidade sempre foi marcada por uma relação conflituosa entre o sujeito e a sociedade, entre o particular e o universal. A própria formação e a maturidade do *Eu*, propiciado pela relação entre filogênese e ontogênese, pressuporia uma relação de sofrimento através da adequação do indivíduo direcionado pelo *princípio do prazer* ao *princípio da realidade*, ao mundo social. Por outro lado, não há de se pensar numa determinação total do *princípio da realidade* sobre o indivíduo, pois o conflito entre esse *princípio* e o *do prazer* sempre ocasionou ganhos à humanidade, como foi os casos de sujeitos que contribuíram para o aprimoramento humano. É nesse sentido que os autores declararam a perda do que se entendeu até então por subjetividade, pois essa subjetividade estaria em sintonia com um tipo de totalidade feita pela *indústria cultural*, estabelecendo-se numa falsa relação entre universal e particular, entre os indivíduos e a sociedade: “[...] é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das

¹ Theodor W. ADORNO & Max HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, pags. 144-145.

tendências do universal, que é possível integrá-los totalmente na universalidade”². Isso só ocorreria porque parece haver um padrão típico de subjetividade dos consumidores que justifica o consumo sem resistência das *mercadorias culturais*, marcada por *Eus* fracos, regredidos a um estado de servilismo e de infantilidade, típicos de personalidades que não conseguem sublimar certos impulsos primitivos.

Sendo assim, o momento histórico em que se efetivaria a *indústria cultural*, revela aquele caráter ilusório da individualidade cuja formação vem desde os primórdios da sociedade burguesa. Ilusório, pois maquiaria a relação entre universal e particular como uma condição aparentemente harmônica que de fato não ocorre, pois o princípio de individualidade, como já mencionado, é, de maneira constitutiva, marcada por contradições. Para os autores, a individuação formou-se historicamente na sociedade burguesa sob dois processos. Primeiro, sob um tipo de processo em que a individuação nunca realmente se efetivou, pois ela se guiou pela ideia de classe baseada na autoconservação que não se universalizou como *ser genérico*. Isso ocorreu porque o indivíduo, baluarte da ideia de liberdade, sempre esteve diante de uma condição paradoxal de pertencer a uma sociedade burguesa pautada pela competitividade. Com isso, não haveria liberdade porque a individualidade se submete às relações de poder dominante quando solicita os juízos das pessoas. Segundo, sob um processo no qual a própria sociedade burguesa desenvolveu a noção de indivíduo. De fato, ambos os processos deflagraram um tipo de individualidade que se basearia em princípios meramente privados. Assim sendo, dentro da esfera privada do mundo burguês, a individualidade estaria sob uma relação de representação da vida privada e da intimidade, formando indivíduos completamente solitários, “rompido consigo e com todos”³. Essa ideia se torna evidente através de uma comparação feita pelos autores entre as tipologias de personalidade dos nazistas com as relações sociais mais íntimas dos habitantes das grandes metrópoles contemporâneas:

“O burguês cuja vida se divide entre o negócio e a vida privada, cuja vida privada se divide entre a esfera da representação e a intimidade, cuja intimidade se divide entre a comunidade mal-humorada do casamento e o amargo consolo de estar completamente sozinho, [...], já é virtualmente o nazista que ao mesmo tempo se deixa entusiasmar e se põe a praguejar, ou o habitante das grandes

² Ibid., pag. 145.

³ Ibid., pag. 145.

idades de hoje, que só pode conceber a amizade como *social contact*, como o contrato social de pessoas que não se tocam intimamente.”⁴

A anulação da individualidade das pessoas na sociedade capitalista não só propiciaria tipos de consumidores em potencial ao consumo de bens culturais padronizados, mas também refletiria nos próprios conteúdos desses bens. É por isso que a *indústria cultural* pode, pensam os autores, arruinar a individualidade, pois cumpre apenas a imitação do que a sociedade já faz. É sob essa rubrica que Adorno e Horkheimer observaram, nas capas de revistas, as faces dos heróis do cinema e das pessoas que pareciam mostrar a falsidade de uma individualidade na qual ninguém mais acreditaria. Sob a interpretação dos autores, isso sugere que a afetividade dos consumidores dada pela identificação com as *mercadorias culturais* manteria uma realização de um sentimento de alívio por isentar as pessoas de um esforço, de um sofrimento, a fim de se chegar a uma individuação pela imitação.

Digno de nota seria a retomada do conceito de *fetichismo freudiano* por parte de Adorno e Horkheimer, no qual há a ideia de um tipo de resolução de conflitos psíquicos distintos tanto da *psicose* como da *neurose*, a saber, o *desmentido* (*Verleugnung*). O *fetichismo* poderia ser caracterizado por um tipo de processo psíquico em que a contradição de duas ideias antagônicas não causasse nenhum sofrimento ao indivíduo afetado pelo fetiche, isto é, que duas crenças opostas podem residir no mesmo indivíduo sem lhe causar problemas de sofrimento ou de alucinações mais graves. Embora os casos de *fetichismo* descritos por Freud como patologia funcional da psique humana ligada aos comportamentos sexuais não fossem muito frequentes, caracterizando-se como comportamentos incomuns, a hipótese da *pseudo-individualidade* de Adorno e de Horkheimer com a mesma noção freudiana afetando os indivíduos direcionou para um condicionamento de uma tipologia cultural de psique fetichizada. Assim, se Freud observou que o *fetichismo* não era comum nos indivíduos, Adorno e Horkheimer parecem generalizá-lo como manifestação cultural. Provavelmente, só assim explicaria o sucesso de consumo das *mercadorias culturais* pelas pessoas e, conseqüentemente, a obtenção de lucros cada vez maiores dos donos das agências produtoras. Se essa hipótese, de fato, estiver certa, o problema parece ser mais grave, pois não estaríamos diante de uma fácil resolução, tendo em vista que o *fetichismo* não produz sofrimento e nem um tipo de consciência esclarecedora que pudesse extingui-lo. Aqui merece ser assinalada a seguinte citação de

⁴ Ibid., pags. 145-146.

Adorno e Horkheimer, porque eles vão ao cerne do problema do *fetichismo* aos moldes freudianos, mesmo sem explicitá-lo, num tom quase “profético”⁵:

“É vã a esperança de que a pessoa contraditória em si mesma e em via de desintegração não conseguirá sobreviver a muitas gerações, que o sistema tem que desmoronar com essa cisão psicológica, que a substituição mentirosa do individual pelo estereotipado há de se tornar por si mesmo insuportável aos homens. Desde o *Hamlet* de Shakespeare, já se descobrira que a unidade da personalidade não passa de uma aparência. Hoje, as fisionomias produzidas sinteticamente mostram que já se esqueceu até mesmo de que já houve uma noção da vida humana. Ao longo dos séculos, a sociedade se preparou para Victor Mature e Mickey Rooney. Sua obra de dissolução é ao mesmo tempo uma realização.”⁶

Interessante notar, que em termos conteudísticos, a ideia de *pseudo-individualidade* estaria conectada a um procedimento típico da *indústria cultural* de “heroificação do indivíduo mediano”⁷ como “culto do barato”⁸. De fato, para cultura ocidental, a figura do herói sempre está vinculada às tragédias e às epopeias clássicas, onde há a ideia de representação da ação elevada e completa do homem. Muito embora nas epopeias o herói, em algumas passagens, seja um tanto quanto infantil e temerosos aos desígnios dos deuses, o que não ocorrem nas tragédias, pois o herói sempre representa uma forte resistência à *hybris*. Além disso, existe a ideia de que os heróis clássicos nunca podem ser pensados como pessoas comuns, mas sim como semi-deuses, ou seja, esses heróis estavam para além da vida prosaica do dia a dia do grego antigo. Uma das explicações dessa ruptura e de seus desdobramentos foi,

⁵Muito embora nos textos de Adorno e Benjamin existam elementos que remetem a termos religiosos, servindo como uma ambrosia aos famintos adeptos da religião, que parecem sempre usarem de um tipo de *ad hoc* para justificar suas crenças, penso que esses autores poderiam ser interpretados justamente pelo oposto. Na verdade, penso que se poderia interpretá-los como formuladores de hipóteses epistemológicas e filosóficas mais convincentes e menos ideológicas. Se a “dubiedade” dos textos da teoria crítica, em geral, proporcionaria, de fato, essa leitura “litúrgica”, penso ser isso mais uma questão de estilo e não porque se encontram neles uma religiosidade implícita. Ora, é bem verdade que para quem tem um tipo de “fenomenologia religiosa, encantada e mágica”, até um cair de folha de uma árvore seria um fato religioso. O que quero dizer é que o trabalho exegético filosófico, apesar de propiciar sim condutas quase obscuras de seus intérpretes, pode, todavia, também ser mais científica e clara, contribuindo para um estilo filosófico mais amplo e democrático. De fato, ao que parece, condutas religiosas não são nem um pouco democráticas, dada a configuração de argumentos quase sempre apelativos e de demonstrações falhas: tudo de negativo que a religião prestou à humanidade, isentando se suas intenções são boas ou não. Isso não invalida, é claro, a experiência autenticamente religiosa que algumas pessoas parecem ter. Só que não se pode confundir o plano privado dessas experiências com o plano público, de argumentos científicos.

⁶ Ibid., pag. 146.

⁷ Ibid., pag. 146.

⁸ Ibid., pag. 146.

metaforicamente, dada por Georg Lukács (1885-1971) declarando que, na época Clássica, pode ser imaginado um sentido de totalidade social experienciado por indivíduos nas sociedades fechadas e tradicionais, tal como a sociedade grega clássica era, sendo que, na Modernidade, a totalidade desloca-se do mundo externo, social para o mundo interno do sujeito, de sua subjetividade, pois ele estaria frente a uma sociedade aberta e plural. Desse modo, de um *epos* clássico das epopeias que forma sentido a uma totalidade do mundo, passa-se para um *epos* moderno que o próprio sujeito construiria sentido ao mundo através de sua subjetividade, sendo que o romance seria a expressão máxima das construções de sentido da vida moderna. Na verdade, os heróis dos romances são pessoas comuns e ambientados em *locus* com qualidades predominantemente de um certo “realismo”. Por isso o romance poder ser considerado um tipo de epopeia do herói burguês, pois ele seria um dos indícios da formação da própria noção de subjetividade. Isso fica mais claro com a seguinte citação de Lukács:

“Epopeia e romance, ambas as objetivações da grande épica, não diferem pelas intenções configuradas, mas pelos dados histórico-filosóficos com que se deparam para a configuração. O romance é a epopeia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas que ainda assim tem por intenção a totalidade.”⁹

Acerca de um tema tão complexo como esse, torna-se desnecessário se adentrar nesse artigo, mas, em todo caso, através dele se pode vislumbrar uma relação genérica, embora plausível, com alguns outros temas notórios em que a literatura filosófica pensou como *conditio sine qua non* da Modernidade, a saber, a morte de deus, o *desencantamento do mundo*, o *niilismo*, a impossibilidade de totalidade e de transcendência, o *prosaísmo*. Seria sob essa perspectiva que esses temas reportam à ideia de que os conteúdos estéticos (talvez pelo fato de a Arte originalmente estar ligada à religião) deslocou-se de uma prevalência do *sublime*, do transcendente ou do elevado para uma prevalência do *prosaísmo*, do comum ou do corriqueiro.

Na história da cultural ocidental, há várias referências sobre isso, contudo, mencionarei dois exemplares apenas com intuito de ilustração. A primeira referência provém do poema-prosa *Perda de Auréola* do poeta Charles Baudelaire (1821-1867), na qual a figura de um personagem-poeta perde sua auréola quando vai atravessar

⁹ Georg LUKÁCS, *A Teoria do Romance: Um Ensaio Histórico-Filosófico sobre as Formas da Grande Épica*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000, pag. 55.

um bulevar com tráfego intenso de cavalos e de carruagens. No entanto, sua auréola cai no meio do macadame e ele não pode voltar para apanhá-la, porque poderia ser atropelado. Metaforicamente, a auréola representa as condições sublime e transcendente do poeta, desse modo, a sua perda representa a desvalorização dessas condições na Modernidade, tendo em vista que o poeta estaria imerso num mundo sem transcendência, prosaico do dia a dia de uma metrópole.

A segunda referência provém do que o filósofo Hegel entendeu por *prosaísmo* como consequência da Arte não poder expressar mais o espírito de época condizente com atos heroicos na Modernidade. Sob o ponto de vista desse filósofo, a Arte é uma etapa superada pela religião que, por sua vez, é superada pela Filosofia. A Arte, com toda sua gama de transcendência, não pode ser a expressão do *momento dialético* representado pela Modernidade, restando assim somente a Arte prosaica. Isso quer dizer que o pensamento e a reflexão teriam superado a Arte, deslocando-a em razão de ela ser uma expressão obsoleta de seu tempo pelo fato de não fazer mais sentidos a prática de atos heroicos na Modernidade.

Ora, essas duas referências estão reportando à ideia de heroificação do homem mediano, como representante da individualidade burguesa. Todavia, talvez um fator diferencial do romance na *indústria cultural* seja sua decaída a um tipo de “realismo” com intuito de uma “beleza utilitária”¹⁰. Com efeito, os grandes astros teriam de representar uma individualidade marcada por jargões e por comportamentos estereotipados causados pelo aperfeiçoamento de técnicas que abrandam a tensão entre a obra artística e a vida cotidiana, tensão essa que é requisito fundamental de qualquer obra de Arte autêntica. Não por acaso, pensa os autores, as estrelas de Hollywood mais bem pagas são as que têm a aparência de reclames publicitários. Tanto é verdade que muitos astros vêm de carreiras como modelos comerciais.

Realmente, a *pseudo-individualidade* expressaria a ideia da triunfal reificação que o consumo das *mercadorias culturais* estabeleceu. A derrota do sujeito pensante na sociedade capitalista e o consumo da própria alienação seriam características que evidenciam a perda da crítica e do respeito à obra de Arte. A predominância de indivíduos atomizados, cujas capacidades de contextualizarem as obras historicamente seriam perdidas, evidenciada pela existência tanto de críticas aos moldes de laudos periciais desconexos com a tradição artística como de indivíduos que têm

¹⁰ Theodor W. ADORNO & Max HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, ob. cit., pag. 146.

um respeito à obra como um tipo de “culto desmemoriado da personalidade”¹¹. Decerto, o próprio consumo já seria a efetivação da ideologia imposta pela *indústria cultural* devido ao caráter total de sua reprodutibilidade técnica, permeando a vida cotidiana das pessoas de maneira quase onipresente. Isso aconteceu em razão de um deslocamento do mecanismo de controle em prol dos dominantes. De fato, esse controle ocorreu na esfera da infraestrutura no passado, contudo, por causa de sua desagregação, ele passaria, através do mecanismo da oferta e da procura, para a esfera da superestrutura. Para os autores, isso ocorreu em virtude do momento histórico no qual a estrutura do capitalismo comportaria consumidores advindos das classes menos favorecidas, como os trabalhadores, empregados, lavradores e pequenos burgueses. Isso quer dizer que eles são consumidores em potencial de tipos de *mercadorias* mais “espiritualizadas” que foram usados como revitalização daquele controle dos capitalistas. Com efeito, haveria uma “dominação” dupla e eficiente, tanto no que se refere aos aspectos da infraestrutura, da produção, de um domínio dos corpos dos consumidores pelo trabalho, como da superestrutura, da cultura, de um domínio de suas almas pelo lazer: “A produção capitalista os mantém [esses consumidores] tão bem presos em *corpo* e *alma* que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido”¹². Por isso a ideologia imposta aos dominados fazem mais sentido a eles do que aos dominadores, transformando num tipo de “moralidade” a ser seguida. Isso se torna patente pelo fato de os dominados acreditarem mais no mito do sucesso do que os dominadores¹³. Os desejos não realizados das massas pelo capitalismo seriam transferidos para os desejos dos bem-sucedidos, assim, reafirma-se a ideologia que obnubila suas próprias consciências. A afetividade das massas concentra-se na violência empregada para dominá-las, fazendo com elas se identifiquem com os dominadores. Seria desse modo que o processo de alienação das massas é retroalimentado: “O amor funesto do povo pelo mal que a ele se faz chega a se antecipar à astúcia das instâncias de controle”¹⁴.

Ademais, seria pelo próprio caráter da *mercadoria cultural*, pela sua falsa *conformidade a fins sem fim* que propicia um tipo de percepção das *mercadorias* sem saber de fato sua utilidade. Aqui um ponto que deve ser ressaltado, distinguindo a visão

¹¹ Ibid., pag. 150.

¹² Ibid., pag. 125 (*grifo meu* - FCS).

¹³ Embora os termos *dominadores* e *dominados* tenham sentidos um tanto quanto ideológicos, eles querem dizer, respectivamente, os proprietários de agências e os consumidores dos bens de consumo.

¹⁴ Ibid., pag. 125

de Benjamin com a de Adorno e de Horkheimer, sobretudo de Adorno posteriormente, é o uso das ideias de *distração* e *recolhimento* como condição de recepção da obra de Arte. Ao que tudo indica, essas ideias são ideias contrárias dadas por uma tensão dialética que ocorre no sujeito diante da obra de Arte. Sob essa tensão prevaleceria o *recolhimento* ou a *distração*, dependendo do objeto artístico. Um tipo de Arte exemplar que prevalece a *distração* é a arquitetura, isto é, podemos passar “distraidamente” diante de uma obra artística arquitetônica sem que comprometa uma fruição estética autêntica, pois há uma sinestesia entre a sensação da visão e do tato sem que haja um esforço do sujeito auxiliando essa fruição. Por outro lado, um tipo de Arte exemplar que prevalece o *recolhimento* é a música¹⁵, ou seja, para ter uma verdadeira fruição estética diante de uma sinfonia é necessário estarmos em total contemplação atenta da música tocada, na qual o indivíduo teria um esforço mental auxiliando essa fruição. Assim, Benjamin sustentou um tipo de Arte baseada mais na prevalência da *distração* e Adorno e Horkheimer, por outro lado, no *recolhimento*. Não por acaso no ensaio sobre a “Reprodutibilidade Técnica” Benjamin elegeu o cinema como o tipo de Arte eminentemente moderna, o qual pode ser aprendido pela massa, estabelecendo uma condição de democratização artística, pois a fruição de filmes é dada por uma prevalência da *distração*, tal como a fruição dada por objetos arquitetônicos. É justamente o contrário que pensaram Adorno e Horkheimer quando usaram o critério de prevalência da *distração* como requisito de *pseudomorfose* que caracteriza a fruição de uma “barbárie estética”¹⁶ da *indústria cultural*¹⁷. Com efeito, o paradigma de fruição estética dos consumidores

¹⁵ Refiro-me à Música Absoluta, cuja percepção pela contemplação seria *conditio sine qua non*.

¹⁶ *Ibid.*, pag. 123.

¹⁷ A relação entre *distração* e *recolhimento* reportaria às críticas de Henri Bergson (1859-1941) ao idealismo transcendental de Kant por ele ter “especializado” o tempo. Para Bergson tempo seria duração, de uma ordem diferente do espaço e não homogênea como pensava Kant: “Um método desse tipo será aplicável ao problema da matéria? A questão é saber se, nessa 'diversidade dos fenômenos' de que falou Kant, a massa confusa com tendência extensiva poderia ser apreendida aquém do espaço homogêneo sobre o qual ela se aplica e por intermédio do qual a subdividimos - do mesmo modo que nossa vida interior é capaz de se desligar do tempo indefinido e vazio para voltar a ser duração pura” (Henri BERGSON, *Matéria e Memória - Ensaio sobre a Relação do Corpo com o Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pag. 218). Em contraposição a isso Bergson salientou: “A indivisibilidade do movimento implica portanto a impossibilidade do instante, e uma análise muito sumária da ideia de duração irá com efeito nos mostrar, ao mesmo tempo, por que atribuímos instantes à duração, e como ela não poderia tê-los. Seja um movimento simples, como o trajeto de minha mão se deslocar de A a B. Esse trajeto é dado à minha consciência como um todo indiviso. Ele dura, certamente; mas sua duração, que coincide aliás com o aspecto interior que adquire para minha consciência, é compacta e indivisa como ele (*Ibid.*, pag. 222). Sob essa rubrica que podemos pensar que o *fetichismo* seria um tipo de “especialização do tempo”, por isso que o uso de imagens

das *mercadorias culturais* seria dado pela prevalência da *distração*. A *distração* é um requisito muito útil para a *indústria cultural* como cooptação de consumidores passivos e servis. Eles renunciariam todo esforço subjetivos de uma fruição autêntica da Arte ao “esquema da reprodutibilidade mecânica”¹⁸ que padroniza as *mercadorias culturais*. É bem provável que os autores estavam criticando um tipo de subjetividade mais “externalizada”, mais “arquitetônica” e “distraída” em prol de uma subjetividade mais “internalizada”, mais “musical” e “recolhida”¹⁹. Uma subjetividade dada pela ostentação valorizada e estimulada pela *indústria cultural* contraposta a uma subjetividade recolhida que se preocupa com uma elaboração interna de seus sentimentos.

Outro assunto que reportaria à relação entre ideologia e individualidade ou ao lado “subjetivo” do *fetichismo* é a anulação do trágico feita pela *indústria cultural*. Por certo, as tragédias remetem a um processo narrativo nas quais os heróis são dilacerados em sua individualidade através de um conflito com sua *hybris*. Isso significa que não há nenhuma chance de escapatória para eles diante de seu destino que inevitavelmente o levará à desgraça. Apesar de a ideia de Adorno e Horkheimer sobre as tragédias na *indústria cultural*, à primeira vista, sugira críticas aos aspectos conteudísticos das *mercadorias culturais*, pode-se pensar que elas não se referem

estaria intimamente relacionado a ele, tendo o cinema e a TV como o suprassumo dos produtos fetichizados da *indústria cultural*. Ao contrário, por isso que a música de Schönberg seria de difícil fetichização, pois comportaria um tipo de “tempo bergsoniano”. Interessante notar que o modo pelo qual o capitalismo transforma o *trabalho concreto* em *trabalho abstrato*, pode ser considerado um tipo de espacialização do tempo do trabalho: medido em horas, em quantidade abstrata, sempre espacializada em forma de números, e não em duração, em qualidade específica. Diante disso, uma questão que também surgiria é se consciências fetichizadas teriam um *modus operandi* dado por uma espécie de “fenomenologia espacializada”.

¹⁸ Theodor W. ADORNO & Max HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, ob. cit., pag. 120.

¹⁹ Não deixa de ser interessante a hipótese de que Christoph Türcke (1949) fez sobre uma possível diferença entre a elaboração mental de uma recepção da escritura e da mídia eletrônica, sugerindo que essa última possa ser mais “primitiva” do que a primeira: “Todavia, é inegável que vivemos uma dependência extrema da mídia eletrônica, que se tornou parte integral da sociedade como antes era a escritura. A escritura, no entanto, mantém distância do leitor. Leitura exige atividade contínua de abstração e bastante tempo para transformar letras em representações e significados mentais, enquanto a máquina audiovisual nos inunda com representações sensoriais já prontas que se impõem diretamente ao sensorio, dirigindo-a ao compasso das focagens a câmera. Qualquer mudança de focagem dá um choque. O choque singular é quase imperceptível e não faz mal. Bilhões de tais choques emitidos diariamente corroem a força de atenção por distração sistemática. Nesse impacto, o filme mais sutil difere apenas gradativamente da reportagem mais primitiva” (CULT - REVISTA BRASILEIRA DE CULTURA. São Paulo: Editora 17, n. 151, outubro, 2010, pag. 36). A sugestão de que haveria uma cultura pautada pela recepção por representações mais visuais e menos literárias, sugeriria uma cultura mais fetichizada, com toda conotação de “primitivismo” que o conceito de *fetichismo* denota na sua origem.

somente a uma mera condição de gênero literário transposto de maneira indevida. Isso se torna razoável porque as tragédias podem ser consideradas não apenas um gênero literário, mas sim uma manifestação estético-religiosa e existencial. Na própria *A Poética*²⁰ de Aristóteles há essa ideia, embora ela seja usada como um guia aos estudos literários. Quando Aristóteles afirmou nela que as tragédias são causadoras de temor e piedade ao público diante da encenação da desgraça do herói, já se pressupõe que as tragédias sejam uma manifestação estético-religiosa e existencial. Isso seria verdade porque o temor e a piedade são dois sentimentos que levam a *catarse* através da identificação do público com o herói, purificando as pessoas diante de um sentimento negativo em relação aos seus próprios destinos como seres fadados ao inexplicável, ao incontrolável e a desmesura. Friedrich Nietzsche (1844-1900) também formulou uma concepção de tragédia para além do gênero literário, enfatizando sua característica existencial. Esse filósofo afirmou que somente um povo que assumiu a tragicidade da vida como os gregos antigos, poderia entender, e assim valorizar, a tragédia²¹. Assumir a vida como condição trágica seria o antídoto contra o *niilismo passivo* da cultura cristã e racionalista²², pensou Nietzsche. Sob essa perspectiva, os gregos antigos teriam uma concepção de vida pautada por um tipo de *niilismo ativo*, reafirmando a tragicidade existencial sem ressentimentos, ao contrário do que fez a cultura cristã.

De modo semelhante, Adorno e Horkheimer pensaram sobre a concepção de tragédia, ou seja, um tipo de manifestação dada por uma purgação que tem a possibilidade de revelar nossa condição humana de seres finitos no mundo, de escancarar nossa experiência de sofrimento, mas sem o menor ressentimento, valorizando

²⁰ ARISTÓTELES, *Poética*, Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

²¹ “Da mesma maneira, creio eu, o homem civilizado grego sente-se suspenso em presença do coro satírico; e o efeito mais imediato da tragédia dionisíaca é que o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza” (Friedrich NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pag. 55).

²² “O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em 'outra' ou 'melhor' vida. O ódio ao 'mundo', a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao 'sabá dos sabás' – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer *somente* valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma 'vontade de declínio', pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida – pois perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer, incondicional), a vida *tem* que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque *é* algo essencialmente amoral – a vida, oprimida sob o peso do *desdém* e do eterno não, *tem* que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não-válida em si” (Ibid., pags. 19-20).

a vida e os viventes. Isso pressupõe, em termos psicanalíticos, que a experiência do sofrimento poderia fazer com que os indivíduos reconhecessem a desmesura da vida humana, elaborando *Eus* mais resistentes e menos dóceis, configurando-se num tipo de subjetividade mais sadia e madura. Com essa concepção, não há no trágico a ideia de uma acomodação passiva do herói ao seu destino, mas sim de uma luta (*agon*), de uma resistência do indivíduo a ele.

Todavia, ocorreria justamente o contrário na *indústria cultural*, pois, através de um controle dos atributos trágicos da vida, há sugestões de esquemas de comportamentos ao público que visam anular o temor e a piedade, dando a impressão de uma falsa *catarse* feita por um processo de adequação de *Eus* infantilizados e regressivos à totalidade da ideologia capitalista. O temor seria substituído por processos acomodativos da indústria de divertimento: “Nesse sentido, a diversão realiza a purificação das paixões de Aristóteles já atribuída à tragédia e agora Mortimer Adler ao filme. Assim como ocorreu com o estilo, a indústria cultural desvenda a verdade sobre a *catarse*”²³. A piedade, por sua vez, seria substituída por uma falsa piedade que ilude o espectador de que a sociedade é pautada pela solidariedade, quando na realidade é pela concorrência: “Essa insistência sobre a bondade é a maneira pela qual a sociedade confessa o sofrimento que ela causa: todos sabem que não podem mais, neste sistema, ajudar-se a si mesmos, e é isso que a ideologia deve levar em conta”²⁴. Com isso, tanto o temor como a piedade seriam frutos de uma transformação da experiência de sofrimento humano a uma apatia irresolúvel, a uma frieza de ânimo que legitima o *status quo*, pois o sofrimento seria registrado e planejado como retroalimento da sociedade baseada na competitividade total que deve ser mantida. Apesar de o comportamento de *niilismo ativo* ser característica de um sentimento trágico, de um enfrentamento maduro diante da vida, é bem provável que os comportamentos dos indivíduos consumidores das *mercadorias culturais* estão baseados numa postura de *niilismo passivo* através de um sentimento trágico desfigurado. Isso quer dizer que há a manifestação de um planejamento do sofrimento, sugerindo a crença de que diante da vida a única opção de enfrentamento é o ressentir-se diante do seu inevitável dilaceramento e, conseqüentemente, não reafirmá-la, mas sim conformar com tal planejamento de que a vida seja assim.

²³ Theodor W. ADORNO & Max HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, ob. cit., pag. 135.

²⁴ Ibid, pag. 141.

Além disso, a efetivação do temor e da piedade através da identificação do público com o herói trágico só ocorreria porque ele é um exemplar da condição humana como manifestação da essência trágica diante da vida. Decerto, isso caracteriza a tragédia como um ato estético, político e existencial. Por conseguinte, essa manifestação da essência trágica através da *catarse*, pode causar um sentimento de pertencimento do indivíduo, o particular, à sociedade, à totalidade, preenchendo o vazio de sentido diante da vida. Sob esse ponto de vista, a tragédia tem a possibilidade de realização do *ser genérico*, do indivíduo realizar-se como sujeito dotado de sentido existencial, reconhecendo em seus pares o mesmo. Só através da identificação do estado de dilaceração do herói trágico, tanto de sua psique como, em alguns casos, de seu corpo, o sujeito pode reconhecer nos outros a comum condição de tragicidade diante da vida. Desse modo, para o sujeito sentir o pertencimento à sociedade, seria necessário um trabalho personalíssimo e intransferível de experiência do sofrimento internalizado. Só assim o temor e a piedade se efetivariam. No entanto, na *indústria cultural*, a impossibilidade dos sujeitos de obterem experiências estéticas, políticas e existenciais autênticas coadunaria com uma produção pautada pela *pseudomorfose* da tragédia, em que o temor e a piedade são manipulados em forma de indiferença e ressentimento, efetivando o *ser genérico* de maneira falsa, pois as *pseudo-individualidades* seriam acomodadas à totalidade da cultura de massa através da padronização e do estereótipo.

Talvez por isso que a Arte seja recepcionada de maneira degradada pela *indústria cultural*, pois a diversão *per se* não garantiria uma conotação trágica. A tragédia serviria para dar a falsa impressão de que o mundo é acomodado por um tipo de moralidade cínica, de ser inescrupuloso com a verdade, dando ao “sofrimento” uma condição necessária de destino. Assim, aqueles que não seguiriam essa moralidade, tratados como *outsiders*, são punidos, porque não cooperam com o sistema. Por outro lado, os que a seguem, são compensados pelo “sofrimento” da sociedade, levando-os a terem uma conduta moral infantilizada. Isso explicaria a recepção da tragédia pela *indústria cultural*, remetendo mais uma vez ao *fetichismo* pelo seu uso indevido através de uma *pseudomorfose*. Sob a *forma mercadoria* cultural, o uso do trágico confere mais uma vez o caráter retroativo do *fetichismo*, cujos aspectos “objetivos”, da produção, estão relacionados aos seus aspectos “subjetivos”, da recepção.

Com isso, o trágico seria conformado a um tipo de critério de “pseudo-seriedade”²⁵ em sua produção com a finalidade de “ludibriar as massas carentes de referências culturais”²⁶, ou seja, a produção do trágico pautado por esse critério só teria sentido quando encontra um tipo de subjetividade que possa recepcioná-lo como tal, uma subjetividade que está em face de extinção. Como aponta Duarte:

“Acontece que essa tragicidade postiça dos filmes e das *soap operas* deixa de realizar o trágico propriamente dito não apenas porque, nesse caso, nos encontramos diante de uma estratégia de cooptação das massas, mas também –e talvez principalmente– porque é evidente para os autores [Adorno e Horkheimer] que a realização do verdadeiro trágico depende de uma substância subjetiva que está ameaçada de extinção numa época em que, apesar do crescente individualismo, quase não há mais sujeitos.”²⁷

É sob essa rubrica que Adorno e Horkheimer deram suas interpretações ao *Canto XII* da *Odisseia*, ou seja, o momento histórico do capitalismo tardio que valorizaria o indivíduo seria paradoxalmente o momento o qual anularia a expressão de seus aspectos de integridades subjetivas, impossibilitando por completo a experiência do trágico e da verdadeira fruição estética. Seria por isso que para os autores Ulisses representa o “protótipo do indivíduo burguês”, aquele sujeito que fez uso de sua astúcia (*List*) para enganar as forças das entidades míticas, da natureza, dos impulsos primitivos, tendo que anular a si mesmo como indivíduo. Ulisses representa a encarnação da dialética do Esclarecimento, porque só o pensamento que consegue dominar a natureza, reprimindo suas pulsões, pode ser tão violento consigo mesmo. Certamente, as instâncias libertadoras do Esclarecimento escondem sua fraqueza de mistificação e de obscuridade. Seu poderio esclarecedor seria tão somente a contra face de seu processo de barbárie. Para Adorno e Horkheimer, há na constituição da formação humana, em sua gênese, uma instância regredida e mítica que sempre nos assombra, contrapondo pares dicotômicos numa mesma unidade: luzes e trevas, emancipação e regressão, esclarecimento e barbárie, logos e mito. Ademais, a perda da subjetividade, expressada por Ulisses, revelaria o processo problemático entre práxis e teoria feito através do trabalho pautado pela dominação da natureza que foi agravado pela divisão social do trabalho. O domí-

²⁵ Rodrigo A. DUARTE, “A Liquidação do Trágico como Aspecto do Fim da Arte”. In: D. García Alves Junior (Org.). *Os Destinos do Trágico: Arte, Vida, Pensamento*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2007, pag. 13.

²⁶ *Ibid.*, pag. 13.

²⁷ *Ibid.*, pag. 13.

nio da natureza externa, do mundo natural, pressupôs um domínio da natureza interna, da psique humana, regredindo o homem a estágios naturalizados, míticos:

“A humanidade, cujas habilidades e conhecimentos se diferenciam com a divisão do trabalho, é ao mesmo tempo forçada a regredir a estágios antropologicamente mais primitivos, pois a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através de uma repressão mais forte. A fantasia atrofia-se.”²⁸

No *Canto XII da Odisseia*, relata-se o episódio da passagem do herói Ulisses e seus fieis serviçais que na tentativa de voltar a sua terra natal, Ítaca, teve de navegar em águas onde existiam seres monstruosos e mitológicos denominados de sereias. Esses seres eram temidos pelos seus cantos aliciadores que levavam a quem os ouviam a loucura e a insanidade, fazendo-os pularem desesperadamente ao mar. Nesse episódio da *Odisseia*, Ulisses faz uso de uma artimanha para safar dos poderes míticos dos cantos das sereias: pede aos seus serviçais que o amarrem ao mastro do navio, permitindo-o, ao mesmo tempo, que ouça o canto e o impeça de se atirar desesperadamente ao mar. Para proteger seus serviçais do canto, Ulisses pedem a eles que tapem seus ouvidos com cera, assim, estariam protegidos dos terríveis monstros e não se jogariam ao mar, continuando a remar. Aqui, na interpretação de Adorno e Horkheimer, evidencia-se a perda da subjetividade através do processo de reificação tanto de Ulisses como de seus serviçais. Perda essa que remete também às figuras dialéticas do senhor e do escravo hegelianas²⁹ através da relação entre Ulisses e seus serviçais atualizados nas figuras do capitalista e do proletariado: Ulisses simbolizaria o proprietário, o patrão, e seus serviçais simbolizariam o prole-

²⁸ Theodor W. ADORNO & Max HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, ob. cit., pag. 46.

²⁹ A dialética entre o senhor e o escravo é umas das mais famosas seções da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, onde se explicaria que só através de uma relação dialética pautada pelo reconhecimento entre uma *consciência-de-si* (*Selbstbewusstsein*) com outra que se estabelece de fato a verdadeira consciência, ou seja, a *consciência-para-si*. Hegel faz uso das figuras do senhor e do escravo para explicar isso. Segundo a exposição hegeliana, inicialmente, há uma luta de forças entre o senhor e o escravo, em que aquele sobrepuja esse último. Consequentemente, o senhor transforma-se no dono do destino do escravo, pondo-o para trabalhar em seu benefício para viver de forma sedentária. No entanto, essa situação de domínio do senhor, sob o ponto de vista de Hegel, seria ilusória, pois, em termos de reconhecimento, o senhor reconheceria o escravo como mera coisa. Ora, se sua *consciência-de-si* necessitaria da do escravo, seu reconhecimento seria falho, pois uma pessoa não poderia reconhecer-se numa coisa. Por outro lado, o escravo transformaria o mundo através do trabalho, sofisticando e aperfeiçoando sua consciência através do processo de *objetivação*, ou seja, da transformação de suas ideias mentais em trabalho material, em objeto externo. Desse modo, seria na figura do escravo que a *consciência-de-si* se forma em *consciência-para-si*, transformando uma relação de dominação em emancipação humana.

tariado. O canto das sereias representaria a perda do *Eu* que Ulisses bem soube reprimi-la com intuito de, paradoxalmente, estabelecer sua formação permanente. Embora essa formação sempre tivesse de se ver diante do medo de uma iminente dissolução do *Eu*. Desse modo, a força de concentração de um *Eu* idêntico e regularmente constante, revelaria que essa força é, na verdade, originária do medo de sua própria dissolução. Por certo, o *Eu* estabilizado seria o produto de uma repressão feita por uma astúcia psíquica originada de um medo arcaico de dissolução e do desmembramento do indivíduo aos poderes da natureza. Do mesmo modo, se considerarmos que a mediação entre o homem e a natureza se estabelece através do trabalho, Ulisses é o proprietário que perdeu o sentido do trabalho como potencialidade humana através dos domínios da natureza e de seus pares, regredindo a estágios mais primitivos. Por outro lado, seus serviçais reificar-se-iam, pois são indiferentes aos seus pares quando estão remando, ilustrado no *Canto* quando eles tapam seus ouvidos, sugerindo desse modo uma falta de interação de um serviçal com outro. Tudo isso cria uma imagem muito próxima do que acontece realmente ao “trabalhador moderno na fábrica, no cinema e no coletivo”³⁰ indiferentes e distraídos de suas condições humanas diante da mediação do trabalho, e agora do lazer, em relação ao social e à natureza. Assim sendo, o medo de dissolução do *Eu* está relacionado ao medo de destruição pela morte, que está junto da promessa de felicidade humana, ameaçando a civilização a cada instante. É por isso que a mediação do homem pela natureza através do trabalho e da obediência no processo civilizatório nunca foi feita realmente com satisfação e com felicidade, mas tão somente de maneira aparente, como “beleza destituída de poder”³¹. Sob essa perspectiva, a passagem da sereia expressa a paradoxal relação do homem frente a sua formação psíquica baseadas na hostilidade com a própria morte e com sua própria felicidade, confluindo em duas possibilidades de comportamentos psíquico-sociais: a dos [i] serviçais, que para sobreviverem têm de ser práticos. Isso representaria a prevalência de uma psique com “a tendência que impele à distração, eles têm que se encarniçar em sublimá-la num esforço suplementar”³², representando a tipologia psíquica do proletariado. E de [i.i] Ulisses, que através da astúcia, de um processo racional de domínio das forças míticas, reprimiria a natureza interna para subjugar a natureza externa, ilustrado no *Canto* pelo fato de

³⁰ Ibid., pag. 47.

³¹ Ibid., pag. 45.

³² Ibid., pag. 45.

Ulisses ter sido amarrado mais fortemente quando mais sedutor o canto fosse. Isso representaria a prevalência de psiques que recusam “a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio”³³, representando a tipologia psíquica do burguês.

Todavia, não podemos só pensar que a interpretação de Adorno e Horkheimer ao *Canto XII* remeta ao processo de mediação do trabalho, caracterizando a *pseudo-individualidade* no capitalismo. A *pseudo-individualidade* remete também à incapacidade de as pessoas terem uma autêntica fruição estética. Os remadores, representando os trabalhadores, a grande massa de consumidores das *mercadorias culturais*, seriam os típicos distraídos que não sublimam suas potencialidades em experiências artísticas, mas tão somente a reprimem. Isso significaria que a força da beleza é tratada como uma condição de esquecimento e de indiferença, daqueles que um dia se esqueceram do medo dos poderes de dissolução do *Eu*, da ameaça da natureza lembrada pela Arte, ilustrados no *Canto* pelo tapar dos ouvidos dos remadores. Com efeito, eles seriam incapazes de um processo de rememoração, tornando-se submissos a uma ordem heterônoma dada pelo esquecimento. De modo alegórico, assim como Ulisses dá as ordens para seus serviçais remarem e sobreviverem ao canto das sereias, as agências da *indústria cultural* sugeririam a massa a se reificarem, a se esquecer da possibilidade de uma autêntica fruição estética. Para Ulisses, estando amarrado, a sedução do canto da sereia se transforma num simples objeto de contemplação, de Arte. Adorno e Horkheimer sugeriram que o comportamento de Ulisses aos brados com o canto das sereias é semelhante aos aplausos dos frequentadores de atuais concertos. O que os autores querem dizer com isso é que há uma separação entre trabalho, o mundo prático, e a Arte, o mundo do prazer, dado pela fruição estética, cuja felicidade é substituída pelo medo, reprimido e indiferenciado, em que se baseia a sociedade capitalista através do critério da autoconservação:

“Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopeia já contém a teoria correta. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza.”³⁴

Outro episódio interessante da *Odisseia* interpretado por Adorno e Horkheimer é quando Ulisses e seus serviçais chegam a uma ilha, encontrando o ciclope Poli-

³³ Ibid., pag. 45.

³⁴ Ibid., pag. 45.

femo, monstro gigante e semideus de um olho só que devora homens. Para se safar da ameaça do Polifemo, Ulisses diz que seu nome é Ninguém (*Oudeis*)³⁵ e o embebeda de grande quantidade de vinho, fazendo com que o gigante durma. Dormindo, Ulisses consegue ferir o único olho do ciclope, tornando-o cego. O gigante pede ajuda aos seus irmãos gritando: “Ninguém me cegou”. Os irmãos do gigante não podem entender, pois pensam que ninguém realmente o feriu. Para Adorno e Horkheimer, Ulisses só conseguiu confundir o ciclope porque essa criatura simboliza um tipo de pensamento representacional da época mítica pautado por uma indistinção entre a palavra e o objeto. É como se isso representasse uma época da mentalidade humana, na qual a palavra teria um poder imediato sobre as coisas, ou seja, “expressão e intenção confluem”³⁶. Ulisses percebe a dubiedade da palavra quando uma palavra idêntica pode referir a objetos distintos e a usa astutamente como processo racional de autoconservação. A palavra *Oudeis*, pensa os autores, podem referir tanto ao herói Ulisses como a ninguém, dessa maneira, Ulisses desencanta a palavra por saber que ela é passível de manipulação humana, embora saiba que as palavras imutáveis sejam como fórmulas para o contexto inelutável da natureza.

Interessante notar que os autores comparam essa astúcia de Ulisses diante da palavra com o tipo de pensamento formalista que reinou desde o surgimento da burguesia, ou seja, a indiferença e o distanciamento do conteúdo das proposições formuladas serviriam como universalidades formais, tal como a palavra *Oudeis* pode se referir tanto a ninguém como a Ulisses. Seria sob essa rubrica que reinam a indiferença da natureza, dos homens e da história surgindo o *nominalismo*, considerado pelos autores como o “protótipo de pensamento burguês”. O *nominalismo* estaria também relacionado ao mecanismo precípua do capitalismo: à *forma mercadoria*, cuja indiferença de conteúdo advinda de uma dissociação entre *conteúdo* e *forma* se configura especificamente na *mercadoria cultural* como incapacidade de expressar a Arte autêntica. Para os autores, esse tipo de Arte se caracteriza justamente por uma associação entre *conteúdo* e *forma*. Assim sendo, se na *Odisseia* já prenunciaria o *nominalismo* através da astúcia de Ulisses, esse herói teria de pagar o

³⁵ Segundo Nota 16 do tradutor da *Dialética do Esclarecimento* em português, Guido Antônio de Almeida, localizada no *Excursão I: "Oudeis*, palavra grega que significa 'ninguém' e que é o nome que Ulisses se dá ao falar com ciclope Polifemo". (Ibid., pag. 246).

³⁶ Ibid., pag. 65.

preço da *pseudo-individualidade*, ou seja, daquele herói que seria de fato ninguém, pois para auto conservar anulou-se a si mesmo:

“A astúcia da autoconservação vive do processo que rege a relação entre a palavra e a coisa. Os dois atos contraditórios de Ulisses no encontro com Polifemo –sua obediência ao nome e seu repúdio dele– são, porém, mais uma vez a mesma coisa. Ele faz profissão de si mesmo negando-se como Ninguém, ele salva a própria vida fazendo-se desaparecer.”³⁷

De fato, a astúcia de Ulisses confirmaria a declaração dos autores de que “a *Odisseia* em seu todo dá testemunho da dialética do esclarecimento”³⁸, pois ela, embora seja uma tentativa racional de controle de tudo que seja naturalizado, estaria ainda ligada, de alguma forma, ao mundo mítico que ela combate:

“Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo. Ele se denomina Ninguém porque Polifemo não é um eu e a confusão do nome e da coisa impede ao bárbaro logrado escapar à armadilha: seu grito, na medida em que é um grito por vingança, permanece magicamente ligado ao nome daquele de quem quer se vingar, e esse nome condena o grito à impotência. Pois ao introduzir no nome a intenção, Ulisses o subtraiu ao domínio da magia. Mas sua auto-afirmação é, como na epopeia inteira, como em toda civilização, uma autodenegação.”³⁹

A negação da identidade de Ulisses na *Odisseia* seria tão circunscrita na autoconservação que quando ele tenta resgatar a identidade de seu *Eu*, a integridade física do herói parecer ser ameaçada pela força da natureza. O episódio da *Odisseia* que ilustra isso, segundo Adorno e Horkheimer, é quando Ulisses, já em sua embarcação pronto para zarpar, esbraveja contra Polifemo, dizendo para ele falar a seu pai, Poseidon, que quem o cegou foi Ulisses. Dessa maneira, quando Ulisses menciona o seu verdadeiro nome põe em risco a embarcação, quase sendo atingida pelas pedras arremessadas pelo ciclope e, depois, tornando-se alvo de perseguições de Poseidon.

Com efeito, as caracterizações de Ulisses poderiam ser um contraposto ao herói trágico, pois Ulisses é o herói que se anula como sujeito para se safar de um tipo de *hybris* que o subjuga depois: “Quem, para se salvar, se denomina Ninguém e manipula os processos de assimilação ao estado natural como um meio de dominar a

³⁷ Ibid., pag. 65.

³⁸ Ibid., pag. 53.

³⁹ Ibid., pag. 71.

natureza sucumbe à *hybris*⁴⁰. Por outro lado, o herói trágico representaria a própria resistência subjetiva à *hybris*. Ulisses seria a representação genealógica da *pseudo-individualidade* que os autores mencionaram como o paradigma psíquico dos consumidores das *mercadorias culturais*. Ao que parece, a impossibilidade de uma subjetividade autêntica já estava presente desde a passagem do mundo mítico ao mundo racional, sustentando assim a subjetividade moderna e esclarecida atual. Desse modo, Ulisses poderia muito bem representar essa subjetividade moderna num tipo de individualidade do Ninguém (*Oides*). Isso não só se remeteria à grande massa de consumidores de *mercadorias culturais*, mas também ao próprio capitalista, tendo em vista o caráter de substitutividade que todas as pessoas possuem no capitalismo. Não importa quem e qual a posição ocupada no modo de produção, todos são peças substituíveis da grande maquinaria capitalista. Por isso, a subjetividade não faria sentido numa sociedade capitalista, na qual uma espécie de *nominalismo* seria seu *modus operandi*, excluindo qualquer conteúdo particular em detrimento de uma forma universal. Isso explicaria o sentido do uso exacerbado de números estatísticos ou do fetiche do lucro: tudo está direcionado ao critério da quantidade sem preocupação com o conteúdo do que está sendo quantificado. Em suma, seria pelo signo da indiferença pelo qual se estabelecem o funcionamento da sociedade capitalista e do *fetichismo da mercadoria*.

Sob essa rubrica que se pode pensar numa impossibilidade de uma dialética entre senhor e escravo, entre capitalista e proletário, tendo em vista a dissolução da subjetividade⁴¹. Lembremos que na dialética do senhor e do escravo de Hegel, é na figura de escravo em que há a possibilidade de libertação, de emancipação do gênero humano, pois o senhor sempre dependente do escravo, e o escravo, uma vez liberto não depende do patrão para sua sobrevivência. Ora, se não há estritamente sujeitos no *mundo administrado*, logo não há uma figura efetiva na relação entre o

⁴⁰ Ibid., pag. 71.

⁴¹ Essa situação seria muito próxima do que Hegel denominou de *consciência infeliz*: uma forma de consciência típica do cristianismo, caracterizada pelo que ele denominou de *alma alienada*. Nessa espécie de alma que acomodaria uma dialética entre o senhor e o escravo não resolvível, cuja consciência viveria na condição conflituosa entre querer o mundo espiritual e eterno, sabendo que é parte do mundo material, corruptível, dos desejos e dos sofrimentos físicos. Hegel explica a *consciência infeliz* como uma etapa posterior ao *ceticismo* que, por sua vez, é posterior ao *estoicismo*. Interessante perceber que na *Dialética do Esclarecimento* a dissolução das figuras dialéticas dada pela indiferença, de fato, pode sugerir uma situação mais grave do que a *consciência infeliz*, pois seria como se essa dissolução encontrasse numa etapa posterior a essa. É claro que quando digo uma etapa posterior, quero dizer que há uma etapa mais próxima da “Fetichização”, seguindo a ideia de que a *Dialética do Esclarecimento* seria um tipo de “Fenomenologia do Processo de Fetichização”.

senhor e o escravo. Desse modo, como poderia haver uma possibilidade de emancipação aos moldes hegelianos? Isso fica bem ilustrado na relação entre Ulisses e seus serviçais através de um tipo de narrativa alegórica do *trabalho estranhado*, onde a subjetividade “do ninguém” de Ulisses se projetou na própria relação entre ele e seus serviçais, aqueles que não podem ouvir, comunicar com seus pares, não tendo contato com o natural, pois estão remando, ou como queira, trabalhando. Sob a interpretação de Adorno e Horkheimer, é a relação entre senhor e escravo que se torna, de fato, reificada, pois todas e quaisquer figuras são como “ninguéns”, independentes de qual posição ocupam nessa relação.

Sob essa rubrica que o episódio do canto das sereias representaria bem a ideia do funcionamento da *indústria cultural*. Ulisses representaria os agentes da indústria que usam como paradigma um tipo de cultura em que os conteúdos não possuem nenhum sentido, pois tais agentes têm em vista apenas a obtenção de lucros, a abstrata *forma mercadorial*. Por isso eles necessitam de totalizar essa cultura em forma de ideologia, numa tentativa de transformá-la numa *segunda natureza* através do domínio de um tipo de técnica de reprodutibilidade pautada por uma racionalidade com intuito de lucratividade. É como se houvesse uma hipostasiação daquela subjetividade do “ninguém” de Ulisses ao todo social. Com efeito, de modo geral, tanto os proprietários, que talvez por isso estivessem tão satisfeitos com os lucros; como a grande massa, reificada pela insensibilidade ao artístico, não podem ter uma fruição estética autêntica, pois estão à mercê de uma subjetividade embotada que se totalizou. Em certos aspectos, isso talvez explique a prevalência da imitação das epopeias em detrimento das tragédias nos conteúdos das *mercadorias culturais*. De modo geral, os heróis da *indústria cultural* estão mais próximos de Ulisses do que de heróis trágicos, pois a maioria da massa consumidora de *mercadorias culturais* teria, supostamente, mais facilidade em se identificar tanto com personagens de traços da *pseudo-individualidade* como com experiências mais reificantes, típicas de Ulisses. Consequentemente, eles teriam menos facilidades em se identificarem com os heróis trágicos, cujas características são de uma subjetividade autêntica que permitisse experiências genuinamente artísticas.

Além disso, outra chave de leitura para entender o que Adorno e Horkheimer entenderam por *fetichismo* em seu aspecto “subjetivo” está, de modo instigante, no final da *Dialética do Esclarecimento* na parte das *Notas e Esboços* denominada de *Sobre a Gênese da Búrrice*. Nela, os autores formularam a hipótese de que o conhecimento se constitui por um processo evolutivo, no qual o corpo e o intelecto se inter-rela-

cionam. Com isso, qualquer entrave nesse processo poderia acarretar sua paralização, permanecendo numa etapa regredida. Interessante notar que, sob o ponto de vista dos autores, o conhecimento envolve não só em seu caráter, digamos, epistemológico, mas moral, isto é, a condição essencial da inteligência é também moral. Com efeito, o processo de conhecimento estaria imbricado a um processo evolutivo psicológico que conduz a uma maturidade psíquica. Contudo, a formação do indivíduo poderia ser bloqueada pelo sentimento de medo, ocasionando a patologia psíquica da *neurose*. Apesar de o *fetichismo* não ser literalmente mencionado nessa parte, a sua relação se estabeleceria justamente através da *neurose*, pois o *fetichismo* pode ser entendido como um bloqueio da formação no indivíduo, estacionando numa etapa psíquica regredida. Na verdade, a tese forte dos autores é de que o conhecimento está ligado a um processo que funde corpo e mente, ação e pensamento.

Digno de nota seria o estilo usado pelos autores em *Sobre a Gênese da Burrice*, misturando postulações sobre o processo de conhecimento. De fato, há descrições alegóricas que criam imagens muito instigantes no texto. Mediante esse estilo os autores declaram alegoricamente: “O símbolo da inteligência é a antena do caracol 'com a visão tateante’”⁴². Assim sendo, quando essa antena defronta com um obstáculo, ela se recolhe ao corpo protetor do caracol. Sob o ponto de vista dos autores isso quer dizer que a antena “se identifica de novo com o todo”⁴³. Entretanto, sempre que a antena tatear de novo, como um órgão independente do todo, será com receio, porque se aparecer mais obstáculos, mais a antena recolherá, criando um tipo de movimento por repetição do tatear. A razão pela qual isso ocorre é porque os sentidos do caracol, pensam os autores, dependeria do músculo, sendo assim, se ocorrer quaisquer bloqueios externos ao seu funcionamento, como um ferimento físico que paralisaria o corpo do caracol, poder-se-ia prejudicar esse músculo, levando ao seu atrofiamento. Por analogia, essa alegoria representa o princípio da vida intelectual como uma condição constitutiva e essencial marcada por muita delicadeza e fragilidade na sua formação. Aquele ferimento que marcaria a antena do caracol representa o bloqueio externo o qual impediria o intelecto de efetivar suas potencialidades, cujas boa vontade e esperança, sob essas condições, seriam fracas por não possuir uma energia constante que as mantém. Decerto, a alegoria do caracol representaria uma relação entre corpo e mente, visto que sua antena é tateante,

⁴² Ibid., pag. 239.

⁴³ Ibid., pag. 239.

física (ela também poderia cheirar!), em que a cognição se estabelece por uma relação direta com o mundo de maneira muito delicada, condicionada pelo âmbito social.

Com base nisso, se o conhecimento se forma através de tentativas tateantes, aqueles animais mais inteligentes devem sua evolução a sua liberdade de não depa- rarem com obstáculos durante aquela fase delicada da formação do conhecimento. Provavelmente, meios ambientes que proporcionam mais liberdades criariam espé- cies mais evoluídas e inteligentes. O contrário seria verdadeiro, meios ambientes mais propensos a podarem a liberdade, poderiam causar um atrofiamento das ante- nas devido ao medo causado pelas várias tentativas frustrantes. Desse modo, no momento delicado da apreensão das primeiras experiências de conhecimento, se houver frustrações constantes, o animal tornar-se-ia tímido e burro, ou seja, “A burrice é uma cicatriz”⁴⁴. Uma cicatriz que feriu as capacidades práticas e inte- lectuais, uma cicatriz que permaneceu no indivíduo de maneira originária, naquele momento do despertar do conhecimento que o músculo se atrofiou pelo medo. O medo causaria inibições que, por sua vez, daria “início a inútil repetição de tenta- tivas desorganizadas e desajeitas”⁴⁵.

Seria sob essa rubrica que os autores descreveram uma impressionante imagem da formação do conhecimento do gênero animal, numa mistura entre as espécies humanas e outras que, paradoxalmente, não soaria como uma postulação biológica evolucionista do tipo darwinista, mas sim como uma alegoria, sugerindo uma teo- ria da cognição humana ao molde de um materialismo dialético:

“As perguntas sem fim das crianças já são sinais de uma dor secreta, de uma primeira questão para a qual não encontrou resposta e que não sabe formular corretamente. A repetição lembra em parte a vontade lúdica, por exemplo do cão que salta sem parar em frente da porta que ainda não sabe abrir, para afinal desistir, quando o trinco está alto demais; em parte obedece a uma compulsão desesperada, por exemplo, quando o leão em sua jaula não para de ir e vir, e o neurótico repete a reação de defesa, que já se mostrara inútil. Se as repetições já se reduziram na criança, ou se a inibição foi excessivamente brutal, a atenção pode se voltar numa outra direção, a criança ficou mais rica de experiências, como se diz, mas frequentemente, no lugar onde o desejo foi atingido, fica uma cicatriz imperceptível, um pequeno enrijecimento, onde a superfície ficou

⁴⁴ Ibid., pag. 240.

⁴⁵ Ibid., pag. 240.

insensível. Essas cicatrizes constituem deformações. Elas podem criar caracteres, duros e capazes, podem tornar as pessoas burras – no sentido de uma manifestação de deficiência, de cegueira e da impotência, quando ficam apenas estagnadas, no sentido da maldade, da teimosia e do fanatismo, quando desenvolvem um câncer em seu interior. A violência sofrida transforma a boa vontade em má.”⁴⁶

Seria dessa maneira que um tipo de violência se instaura no indivíduo na fase da formação primeva, transformando a boa vontade em má vontade, ocasionando uma cicatriz originada “não apenas a pergunta proibida, mas também a condenação da imitação, do choro, da brincadeira arriscada”⁴⁷ que se expressaria numa criança em formação. Tal como nas espécies animais, as etapas do intelecto dos seres humanos e “os pontos cegos no interior de um indivíduo”⁴⁸ remeteriam às etapas onde aquela esperança foi bloqueada, servindo como exemplo de uma experiência petrificada e demonstrando que o indivíduo está sob uma força dominante.

O *fetichismo* “subjetivo” caracterizaria, desse modo, por um bloqueio do intelecto causado pelo medo originado de várias tentativas cognitivas frustradas que as pessoas buscaram no mundo, originando um comportamento condicionado por sucessivas repetições inúteis e sem sentidos ao molde de uma patologia neurótica. É bom salientar que o *fetichismo* denota um sentido de mudança da finalidade real de um dado objeto. Nesse caso, há uma aproximação desse sentido com o comportamento das pessoas que foram bloqueadas de suas potencialidades humanas intelectuais, pois essas pessoas reportam a uma etapa psíquica que não tem sentido real, mas somente a um ato inútil, sem sentido com a realidade.

Como foi mencionado, há uma diferença substancial entre a *neurose* e a *psicose* e o *fetichismo* segundo as concepções de Freud. Explicando melhor, o *fetichismo* difere estruturalmente das patologias de *neurose* e da *psicose* em relação ao resultado dos conflitos entre um desejo e a realidade. Na *neurose*, esse conflito resultaria numa acomodação do indivíduo à realidade, embora o desejo conflitante permaneça causando sofrimento psíquico ao indivíduo. Na *psicose*, sempre mais grave, esse conflito resultaria numa cisão entre o indivíduo e a realidade, causando delírios. No *fetichismo* haveria, incrivelmente, uma resolução, uma síntese entre o desejo e a realidade, sem manifestação de delírios, muito menos de sofrimento. Todavia,

⁴⁶ Ibid., pag. 240.

⁴⁷ Ibid., pag. 240.

⁴⁸ Ibid., pag. 240.

Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, parecem não se aterem a essas diferenças, fazendo uma imbricação entre *neurose* e *fetichismo* de modo um pouco mais livre e metafórico. Isso se dá porque há uma aproximação dos respectivos campos semânticos desses termos: ambos podem se referir a um tipo de bloqueio do sujeito, de seu intelecto, formando a *pseudo-formação* pelo fato de esses sujeitos não alcançarem etapas mais maduras tanto intelectualmente como psicologicamente. O sentido de *fetichismo*, para os autores, seria de uma regressão do indivíduo, embora regressão possa ser entendida tanto para o neurótico como para o fetichista, pois ambos não completam as etapas necessárias ao amadurecimento psíquico e sexual que sustentam a própria individuação do sujeito como unidade idêntica.

Com isso, comprova-se a hipótese generalista de que as recepções de conceitos elaborados por outros pensadores por parte de Adorno e Horkheimer não se caracterizam estritamente por uma recepção. Na verdade, o que ocorre é uma elaboração de conceitos que são inseridos em seus pensamentos filosóficos de modo que se constituam de um sentido específico e intrínseco dentro deles. Seria sob essa perspectiva que se pode entender o *fetichismo* como um amálgama muito original entre concepções marxiana e freudiana, imbricada ao termo *conformidade a fins sem fim* kantiano. De fato, essa amálgama de conceitos é configurada tal como uma composição, relativizando os sentidos conceituais, e não os definindo, mas os ampliando numa tentativa de criar concepções mais intuitiva, e mesmo alegóricas, pela própria linguagem, pelo *não-idêntico*. Isso ficou patente no uso feito pelos autores de conceitos como *apercepção*, *ego*, *autoconservação* e *modo de produção*, que aparentemente não poderiam combinar um com outro, a não ser num tipo de pensamento tão peculiar como dos autores. A *apercepção transcendental* de Kant é o modo como nós, sujeitos cognoscentes, teríamos consciência do processo de *esquematismo* que une a *faculdade do entendimento*, responsável pela formação dos conceitos com a *faculdade da sensibilidade*, responsável pela recepção das *formas puras da intuição* de tempo e de espaço. O *ego* freudiano, como instância que propicia a *autoconservação* do sujeito como resolução conflituosa entre *id*, mistura-se ao sentido de *apercepção* não de maneira idealista, transcendental, mas sim de maneira histórico-social, bem aos moldes marxianos. De modo semelhante, o *esquematismo*, processo usado de maneira eficiente pela *indústria cultural*, é tomado de tal maneira que os *egos* obedeceriam ao princípio de uma autoconservação psíquica que se estabeleceu de forma conformada com o modo de produção capitalista. Embora em Adorno e

Horkheimer haja uma sugestão de que existe uma usurpação do *esquematismo* por parte da *indústria cultural*, por mais óbvio que parece ser, o que há, na verdade, é uma formatação industrial de uma cultural vigente que possa ser total e abrangente na construção de sentidos para a massa desprovida de formação, como uma campanha das agências em estabelecer necessidades culturais aos consumidores. Isso quer dizer que é pela correlação entre os *fetichismos* “objetivo” e “subjetivo” pela qual se estabelece o *esquematismo* e a cooptação dos *egos* no estado de *autoconservação* durante um momento histórico em que prevalece o modo de produção capitalista. Com isso, fica mais clara e inteligível a seguinte declaração de Adorno e Horkheimer:

“A autoconservação é o princípio constitutivo da ciência, a alma da tábua das categorias, mesmo quando deve ser deduzida idealisticamente como em Kant. Até mesmo o ego, a unidade sintética da apercepção, a instância que Kant define como ponto supremo a que é preciso ligar a lógica inteira, é na verdade, ao mesmo tempo, o produto e a condição da existência material. Os indivíduos, que têm de cuidar de si mesmos, desenvolvem o ego como a instância da visão antecipadora e da visão de conjunto reflexionantes. Ao longo das gerações, o ego se expande e se contrai com as perspectivas da autonomia econômica e da propriedade produtiva.”⁴⁹

Realmente, à primeira vista, a leitura da *Dialética do Esclarecimento* poderia caracterizar-se como uma experiência vertiginosa e um tanto quanto árdua ao leitor devido ao estilo caleidoscópico do “método” da *constelação*, misturando distintos conceitos através de uma relação aparentemente unívoca e mesmo forçada. De modo geral, isso também é percebido nos escritos de Adorno que, curiosamente, causaram impressões similares a Habermas logo que o conheceu. Não poderia deixar de citar um comentário de Habermas justamente sobre o assunto correlato ao do presente artigo que confirma essas impressões:

“Quando, em dado momento, conheci Adorno e vi de que maneira, a ponto de tirar o fôlego, ele se expressava sobre o fetichismo e a mercadoria... e aplicava esse conceito a fenômenos culturais e cotidianos, aquilo foi, a princípio, um choque. Mas depois eu pensei: tente fazer *como se* Marx e Freud, sobre os quais

⁴⁹ Ibid., pag. 86.

Adorno se expressava de modo estritamente ortodoxo, fossem contemporâneos”.⁵⁰

Tudo isso só demonstra bem o estilo filosófico de Adorno mediante a *constelação*, em que os conceitos parecem gravitar num tipo de campo semântico estrutural e alegórico, cuja apreensão de sentido se torna assaz intuitiva e experiencial. Não por acaso, o conceito de *fetichismo* seria considerado um exemplar dessa *constelação*, tanto nessa obra como em outras de Adorno. De fato, decifrar seus sentidos, além de vertiginosa e árdua experiência, pode também se tornar reflexivamente desafiadora. Penso que isso se dá pelo fato de a Filosofia de Adorno ser uma peculiar tentativa de união entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento discursivo, cujo objetivo é a interpretação de um mundo catastrófico⁵¹. É claro que a interpretação negativa desse mundo advém de um ponto de vista de uma tradição humanística que vislumbra uma reconciliação hedonista do gênero humano. Penso que os textos de Adorno, de modo geral, expressam muito a opinião de um filósofo arraigado numa visão de mundo advinda do humanismo europeu que se viu diante da barbárie surgida no seu continente natal e das idiosincrasias culturais do Novo Mundo em formação.

Em término, nada melhor para interpretar o pensamento de Adorno do que o uso de uma metáfora. Com efeito, o pensamento de Adorno pode ser representado metaforicamente por um enigmático oásis circundado pelo árido deserto da “calamidade triunfal”. Enigmático, por tentar aproximar o conhecimento intuitivo ao conhecimento discursivo através de um complexo modelo dialético. Oásis, por assegurar um projeto de felicidade e de emancipação humana confrontada com a realidade social vigente, cuja metáfora seria um árido deserto, configurada em padrões de racionalidades surgidos na Europa ocidental altamente deletérios ao gênero humano e num Novo Mundo impossibilitado de dar respostas culturalmente mais humanas. A atualidade dessas questões é patente, saber por que o projeto de humanidade europeia ocidental malogrou e malogra continua ser um problema em aberto e de difícil solução para aqueles que nele veem sentido. Ainda sob a

⁵⁰ Cf. Rolf WIGGERSHAUS, *A Escola de Frankfurt: História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*. 2 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006, pag. 547, citando o “Gespräche mit Jürgen Habermas, in *Ästhetik und Kommunikation* de outubro de 1981, pag. 128.

⁵¹ É bem provável que os escritos de Adorno seriam uma tentativa de aproximação entre o que se entende por conhecimento intuitivo, no qual prevalece a linguagem privada, o inefável, a indefinição, o indemonstrável da experiência religiosa e o conhecimento discursivo, no qual prevalece a linguagem pública, o nominável, a definição, o demonstrável da experiência científica. É claro que em Adorno esse conhecimento intuitivo seria pautado, em primeira ordem, pela experiência estética.

perspectiva dessa metáfora, se no interior do oásis existiriam todos os conceitos que negam a realidade vigente observada por Adorno, nessa realidade, por outro lado, um dos principais apanágios de sua manifestação calamitosa seria o *fetichismo*. Se tudo que elenquei diz respeito, em específico, a uma coerência de intenções mais gerais do pensamento de Adorno, isso transparece, veementemente, também na *Dialética do Esclarecimento*, com a coautoria de Horkheimer. De fato, isso ficou evidente nesse artigo através da inter-relação entre o *fetichismo* e sua matriz freudiana dada pelo termo *pseudo-individualidade*, demonstrando interpretativamente a sua manifestação afetando o sujeito.

PARA UN MATERIALISMO DEL UMBRAL. WALTER BENJAMIN ENTRE MITO Y RAZÓN

Towards a Threshold Materialism. Walter Benjamin Between Myth and Reason

LUIS IGNACIO GARCÍA *

luisgarcia78@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 15 de julio de 2012

Fecha de aceptación: 30 de agosto de 2012

RESUMEN

Proponemos pensar la dialéctica entre mito y razón como el armazón filosófico más comprensivo del pensamiento benjaminiano. Esta dialéctica moviliza un esfuerzo en dos sentidos simultáneos y complementarios: por un lado, hacia una ampliación de las formas de la conciencia y la percepción (con los motivos del *mito*, el *sueño*, la *ebriedad*), y por otro en el sentido de un encauzamiento de esa conciencia ampliada en formas racionales de expresión (en las figuras del *montaje*, el *despertar*, la *Traumdeutung*). De este modo, la relación entre mito y razón no es pensada como dicotómica sino como una bipolaridad en la que ambos términos resultan afectados. Esta estructura de *pasaje* singulariza el planteo benjaminiano a nivel estético, político y filosófico, y permite comprender la exigencia benjaminiana de aproximar materialismo histórico e interpretación de los sueños.

Palabras clave: Walter Benjamin; mito; razón; surrealismo; marxismo; psicoanálisis.

ABSTRACT

We propose to think the dialectic between myth and reason as the most comprehensive philosophical framework of Benjamin's thought. This dialectic mobilizes an effort in two simultaneous and complementary directions: on the one hand, towards an expansion of the forms of consciousness and perception (with the motives of myth, dream, intoxication, surrealism); on the other, in the sense of a channeling of that enhanced consciousness in rational forms of expression (in figures as montage, awakening, Traumdeutung). Thus, the relationship between myth and reason is not understood as

* Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), y Profesor Adjunto en la UNC.

dichotomous but as a bipolarity in which both terms are affected. This passage structure distinguishes Benjamin's attitude with regard to aesthetics, politics and philosophy, and also allows us to understand Benjamin's claim to approximate historical materialism and interpretation of dreams.

Key words: Walter Benjamin; myth; reason; surrealism; Marxism; psychoanalysis.

En la paradoja de la posibilidad de lo imposible se han encontrado por última vez en Benjamin mística e Ilustración. Benjamin se ha liberado del sueño sin traicionarle y sin hacerse cómplice de aquella intención en la que siempre estuvieron de acuerdo los filósofos: que el sueño no debe realizarse.

Th. W. Adorno¹

1.²

*La dialéctica entre mito y razón es el "armazón filosófico"*³ *más comprensivo del pensamiento benjaminiano.* Esta dialéctica moviliza un esfuerzo en dos sentidos simultáneos: por un lado, en la dirección de ampliar las formas de la conciencia y la percepción (abrirse a un tipo de experiencia alojada en el *mito*, en la *ebriedad*, en el *sueño*), y por otro en el sentido de encauzar esa conciencia ampliada, esa expansión de la percepción, en formas racionales de expresión (enriqueciendo con los poderes del sueño y la energía de la intoxicación los rendimientos de una racionalidad *renovada*). Esta tensión entre mito y razón –en la que ninguno de los dos términos queda intocado– ofrece un marco de referencia adecuado para pensar las distintas y en apariencia contrastantes alternativas del pensamiento benjaminiano, a nivel estético,

¹ Theodor W. ADORNO, "Caracterización de Walter Benjamin", en id., *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, tr. Manuel Sacristán, Barcelona: Ariel, 1962, pág. 258.

² Este trabajo tiene un carácter liminar a la vez que programático. Intenta plantear de manera sintética la articulación entre algunas claves de lectura que afectan a diversos registros de la obra benjaminiana, y que habrán de ser desarrolladas por separado en próximos trabajos. Por ello, preferimos una escritura condensada y por momentos categórica, formulada en un conjunto de tesis con sus respectivas explicitaciones. Privilegiando esta estrategia, el cuerpo del texto se deslinda del aparato crítico de una manera más tajante que la usual. Este último queda, como un texto casi paralelo, en las notas al pie y en la bibliografía.

³ Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ed. R. Tiedemann, tr. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Madrid: Akal, 2005, pág. 461.

político y filosófico. Cuando este “campo de fuerzas”⁴ es desatendido la potencia del gesto filosófico benjaminiano se desactiva, y su obra es o bien reducida a una de sus fases (dibujándose un Benjamin “romántico”, o “brechtiano”, o lo que fuera), o bien relegada como contradictoria, como un proyecto ensayístico estimulante pero filosóficamente impresionista o inconsistente.

2.

El pensamiento benjaminiano se configura como pensamiento del entre. Plantear que la “dialéctica” entre mito y razón resulta estructurante del proyecto benjaminiano en su conjunto requiere aclarar el sentido de una tal “dialéctica”. Pues esta dialéctica no describe sino el ámbito del *pasaje* del mito a la razón. Pasaje: *interfase conceptual sin trabajo de lo negativo*. Los conocidos párrafos de sus escritos de madurez en los que Benjamin habló de una *detención, interrupción o suspensión (Stillstellung)* de la dialéctica⁵ no son sino el testimonio de la persistencia de un motivo que se remonta a sus escritos tempranos y a su primera filosofía del lenguaje: el motivo de una *mediación inmediata*,⁶ esto es, una estructura de pensamiento que abre un abismo de extremos y a la vez tensa y condensa esos polos en un choque único e instantáneo. Si este proceder puede ser pensado como “dialéctica” lo es sólo en el sentido de un *pensamiento del entre*, de una *filosofía de la medialidad*.⁷ Asumiendo distintos énfasis a lo largo de sus diversas fases, el pensamiento benjaminiano fue siempre fiel a la experiencia de un *medio que determina la configuración de lo mediado*, o dicho de otro modo, de una concepción no instrumental de lo medial (*das Mediale*, dice

⁴ Dice Benjamin en el convoluto N del *Libro de los Pasajes*: “toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas [*Kraftfeld*] en el que tiene lugar el conflicto entre su protohistoria y su posthistoria” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 472; trad. modificada)

⁵ Nos referimos a sus fragmentos “Sobre el concepto de historia”, y a los apuntes relacionados. Véase Walter BENJAMIN, *Obras, libro I / vol. 2*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, tr. A. Brotons Muñoz, Madrid: Abada, 2008, o, para una edición más completa, Walter BENJAMIN, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, tr. P. Oyarzún, Santiago: Arcis-Lom, 1995.

⁶ Véase “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 1*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, tr. J. Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2010, pág. 147.

⁷ Sobre la cuestión de lo “medial” y la “medialidad” en Benjamin, véase Markus BAUER, “Die Mitte der Mitteilung: Walter Benjamins Begriff des Mediums”, en Chr. Schulte (ed.), *Walter Benjamins Medientheorie*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2005, págs. 39-48. Una lectura política de la medialidad y de los “medios puros” puede encontrarse en Giorgio AGAMBEN, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-Textos, 2001.

Benjamin⁸), de un medio emancipado de la teleología, *sin fin*, que delimita las fronteras de una experiencia de *pasaje*, pero en tanto *experiencia soberana*. La “dialéctica” entre mito y razón, y más precisamente, el *mito que se disuelve*,⁹ es en Benjamin un “rito de pasaje”, una “experiencia del umbral”: *dialéctica detenida en el umbral*.¹⁰ Estas expresiones intersticiales son las que delimitan el territorio de la experiencia en sentido enfático, en tanto *Erfahrung*, que Benjamin buscaba delinear desde la noción temprana de “medio puro” hasta la configuración del “pasaje” en su obra tardía. Así como el *lenguaje* en tanto *medio puro* tiene prioridad sobre las intenciones del hablante y sobre el contenido de lo comunicado, así como la *violencia divina* en tanto *medio puro* tiene prioridad sobre medios y fines, sobre la violencia instauradora y la violencia conservadora de derecho, también el *pasaje* como experiencia del umbral tiene prioridad sobre el adentro y el afuera, el inconsciente y la conciencia, el mito y la razón. Los términos mediados sólo se reconocen en la *medialidad*, como si fuese el medio mismo, ya no como *instrumento* sino como *entre constitutivo*, quien hace posible las instancias que media. Si la modernidad es la era del declive de este *pensamiento del entre*, de esta *experiencia del umbral*, Benjamin es el infatigable rastreador de intersticios, pasajes y cesuras en lo moderno: “Nos hemos vuelto muy pobres en experiencias del umbral. Conciliar el sueño es quizá la única que nos ha quedado. (Pero, con ello, también el despertar.)”¹¹

⁸ Walter BENJAMIN, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en id., *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 147.

⁹ Aludimos al famoso pasaje: “aquí se trata de disolver la ‘mitología’ en el espacio de la historia” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 460)

¹⁰ Winnfried Menninghaus es quien más ha insistido en pensar la escritura benjaminiana como una “ciencia de los umbrales” (*Schwellenkunde*). Y ello no sólo por tener las experiencias de pasaje como *tema* u *objeto* de interés, sino también, y acaso fundamentalmente, por ser un pensamiento cuya propia *forma* e *intención* responden a la estructura del *umbral*. “Schwellenkunde hat bei Benjamin jedoch noch eine weitere Bedeutung. Denn Schwellenerfahrungen begegnen nicht nur als *Thema* fast aller seiner grösseren Arbeiten, auch *Form* und *Intention* seiner Werke hüten oder besser: produzieren eine Schwelle, die es zu durchmessen, zu ‘passieren’ gilt: diejenige nämlich zwischen ‘Abbildung’ und ‘Revision’, ‘Untergrabung’ und ‘Wiederherstellung’, ‘Sprengung’ und Rettung des Mythos.” (Winnfried MENNINGHAUS, *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, págs. 8-9) Con este planteo, Menninghaus abrió hace ya varios años una senda de lectura de Benjamin poco explorada. Por nuestra parte, el esfuerzo del presente trabajo no consiste sino en el intento de adentrarnos en esa senda.

¹¹ Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 495.

3.

Pueden reconocerse dos grandes fases en la concepción benjaminiana del mito. En su filosofía temprana, el mito es pensado en relación a la constelación de la culpa y el destino, de una manera que resulta inescindible de las nociones de expiación y sacrificio. En su filosofía de madurez la acentuación se desplaza, y aunque nunca pierde los rasgos definidos en sus primeros trabajos, sin embargo el mito (o las estructuras de la experiencia en las que éste se reformula) pasa a mostrar una dimensión utópica sofocada en su concepción temprana. Para decirlo de manera abrupta: en un comienzo, el mito es inseparable de lo *demoníaco*, mientras que en una fase posterior el mito es pensado desde la matriz de una filosofía del *sueño* (quizás mejor: desde una antropología materialista del colectivo soñante).¹² Si el mito se liga a lo demoníaco, es porque remite a la experiencia de un pacto con fuerzas atávicas que hay que *expiar* (la sostenida ocupación de Benjamin con el problema de la *tragedia* –y una constelación de problemas asociados, como el *Trauerspiel* y el *Märchen*– se liga a esta tarea anti-mítica). De allí el vínculo intrínseco de esta concepción de lo mítico con el problema del *sacrificio*. Por su parte, el mito en tanto sueño remite a *imágenes de deseo colectivo* que hay que *redimir*, *rescatar* de algún modo. En el primer caso, la “crítica” es la disolución o “dinamitación” (*Sprengung*) del mito, esto es, la “mortificación” de las obras (su *sacrificio*) en tanto disolución de la apariencia y apertura al abismo sublime (inaparente y anti-mítico) de lo *inexpresivo*.¹³ En el segundo caso, la “crítica” no es la disolución, sino la *interpretación*

¹² Entre los trabajos más representativos de la primera fase habría que contar “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, de 1916, “Destino y carácter”, de 1919, o “Hacia la crítica de la violencia”, de 1921 (los tres en Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit.). Entre los más representativos de la segunda fase habría que mencionar “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, de 1929, “Johann Jakob Bachofen”, de 1934-35 (ambos en Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit.), o “París, capital del siglo XIX”, de 1935 (en Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit.), además de importantes fragmentos del *Libro de los pasajes* (sobre todo los reunidos en el convoluto K, “Ciudad y arquitectura oníricas, ensoñaciones utópicas, nihilismo antropológico, Jung, en *ibid.*, págs. 393-409).

¹³ Aludimos, por supuesto, a conceptos centrales del *Trauerspielbuch*, por un lado, y el ensayo sobre las *Afinidades electivas* de Goethe, por el otro. “La crítica consiste en una mortificación de las obras.” (Walter BENJAMIN, *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán*, en *id.*, *Obras, libro I / vol. 1*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, tr. A. Brotons Muñoz, Madrid: Abada, 2007, pág. 400) “Lo que pone término a tal apariencia, detiene el movimiento y le corta la palabra a la armonía es lo inexpresivo.” (Walter BENJAMIN, «Las afinidades electivas» de Goethe, en *ibid.*, pág. 193)

del mito, de sus imágenes, esto es, la *ocupación* (*Besetzung*)¹⁴ del “bosque de símbolos”,¹⁵ la utilización estratégica de los elementos del sueño en la vigilia. Es muy clara la contraposición entre estos dos momentos si tenemos en cuenta las contrapuestas valoraciones de la *ambigüedad* en uno y otro caso. Mientras en su pensamiento temprano la *ambigüedad* del mito, en tanto que apariencia demoníaca, es lo que aleja definitivamente al mito de la verdad (“En el mito no hay verdad, pues no hay univocidad” se dice en el ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe¹⁶), en los años 30 la *ambigüedad* se convierte nada menos que en “la ley de la dialéctica detenida”.¹⁷ La *ambigüedad* de lo demoníaco debe ser simplemente disuelta, dinamitada, eliminada, mientras que la *ambigüedad* del sueño debe ser trabajada, interpretada y, en última instancia, redimida.¹⁸

4.

La recepción de Sorel ocupa un lugar ambiguo, y por ello estratégico, en este pensamiento de la ambigüedad. Al menos dos aspectos deben ser subrayados de la relación, tan curiosa como crucial, de Benjamin con Sorel.¹⁹ Por un lado, resulta sorprendente que

¹⁴ Tomo la expresión en el provocativo sentido militar que le asigna Ernst Bloch (Ernst BLOCH, *Erb-schaft dieser Zeit. Werkausgabe, Band 4*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, pág. 16), en un contexto muy similar, al que luego nos referiremos: la intervención estratégica y permanencia dominante en un territorio enemigo. No otro parece ser el sentido de la metáfora benjaminiana del “caballo de Troya” del despertar: “El despertar venidero está, como el caballo de madera de los griegos, en la Troya de lo onírico.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 397) Tampoco está ausente el sentido freudiano de *Besetzung* (vertido tradicionalmente al castellano como “*catexis*”), ese “proceso de toma de posesión que regula la conexión entre los diferentes sistemas del aparato psíquico en Freud”, en analogía con el cual se establecería en Benjamin “la relación entre lo pasado y lo presente” (Sigrid WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires: Paidós, 1999, págs. 200-201).

¹⁵ Nos referimos a un pasaje fundamental del famoso poema “*Correspondances*” de *Les fleurs du mal*, tan importante para la lectura benjaminiana de Baudelaire (ver Walter BENJAMIN, “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, en id., *Obras, libro I / vol. 2*, ob. cit., págs. 243 ss.), para la afirmación de la sobrevivencia de aspectos *cultuales* de la experiencia en la modernidad.

¹⁶ Walter BENJAMIN, *Obras, libro I / vol. 1*, ob. cit., pág. 171.

¹⁷ Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 45.

¹⁸ Menninghaus, en el libro citado, insiste en esta “dialéctica de dinamitación (*Sprengung*) y salvación (*Rettung*) del mito” (Winfried MENNINGHAUS, *Schwellenkunde*, op. cit., pág. 21; también págs. 8-9, 52, 65-66, etc.)

¹⁹ Ha sido más bien escasa la atención que esta relación ha suscitado entre los comentaristas de la obra de Benjamin, incluso entre aquellos que han prestado especial atención al ensayo sobre la violencia, como Giorgio Agamben, que en su sutil lectura del problema de la excepción y la violencia no refiere ni una sola vez al escritor francés (Giorgio AGAMBEN, *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004). Quien más tempranamente ha puesto de relieve la relación

el famoso “mito” soreliano sea recuperado por Benjamin nada menos que para conjurar el mito, para suspender la “violencia mítica”. Como se sabe, en “Hacia la crítica de la violencia”, de 1921, Benjamin recurre a la “huelga general proletaria” como máxima instancia humana de suspensión de la violencia mítica, como “medio puro” por excelencia, que, como ya fue dicho, opera como “mediación” (*inmediata*) entre el mito y su disolución.²⁰ Sin embargo, Benjamin en ningún momento hace explícito en su texto que esta “huelga proletaria” era, precisamente, el *mito* por excelencia según Sorel.²¹ Estaríamos ante la curiosa “dialéctica” entre la *violencia mítica del derecho* y el *mito proletario de una violencia sin telos*, como *praxis pura*, como violencia anárquica que *interrumpe* la violencia organizada. A Benjamin no pudo haberle pasado por alto esta tensión en su lectura de Sorel, no resuelta en su texto. Para intentar explicar esta aparente paradoja, podríamos plantear dos hipótesis: o bien la posibilidad de que Benjamin haya aceptado deliberadamente la idea de una salida del mito desde una dialéctica *inmanente* al mito, oscilante entre *violencia mítica* y *mito de la violencia*; o bien, la posibilidad de que Benjamin haya entendido que, a pesar de la evidente tensión terminológica, no habría contradicción real entre su crítica de la violencia mítica y la reivindicación soreliana del mito como violencia redentora, o dicho de otro modo, que el mito soreliano representaría un concepto ajeno a la interpretación del mito como “contexto de culpa” y “destino”, y mucho más próximo a una asociación con cierta noción de *imagen o representación colectiva*. No parece fácil decidir, y por momentos parecieran convivir ambos movimientos. En cualquier caso, ambas hipótesis parecieran estar ya apuntando a lo que hemos indicado como la concepción madura de Benjamin sobre el mito, compuesta, justamente, por estos dos rasgos fundamentales: por un lado, por una suerte de dialéctica inmanente en la que el mito es a la vez dinamitado y

ha sido Chryssoula KAMBAS, “Walter Benjamin lecteur de Réflexions sur la violence”, *Cahiers Georges Sorel*, 2, 1984, aunque desde una perspectiva más bien descriptiva. La mejor presentación del problema es sin dudas la de Carlo SALZANI, “Violence as Pure Praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Myth and Ethics”, en *COLLOQUY text theory critique*, 16, Monash University, 2008). También se pueden encontrar sugerencias interesantes en Jan-Werner MÜLLER, “Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read *reflections on violence*”, en *History of European Ideas*, 29, 2003.

²⁰ Véase Walter BENJAMIN, “Hacia la crítica de la violencia”, en *id.*, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., págs. 183-206; sobre todo 196 ss.

²¹ Véase Georges SOREL, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza, 2005, sobre todo el cap. 4. Citamos el siguiente pasaje, que figura entre otros igualmente explícitos: “sabemos que la huelga general es efectivamente lo que yo dije: el *mito* en el cual el socialismo entero está encerrado; es decir, una organización de imágenes capaces de evocar de manera instintiva todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna” (*Ibid.*, pág. 181; cursivas de Sorel).

rescatado, o donde el mito es disuelto a través de configuraciones ellas mismas míticas (“ritos de pasaje”, “experiencias del umbral”); por otro lado, por un pensamiento del mito que se concibe como una teoría de las imágenes colectivas, tal como Sorel lo elaboró. En las *Reflexiones sobre la violencia* el mito no remite a la noción de destino sino a *un ensamblaje de imágenes capaces de galvanizar la imaginación de las masas y lanzarlas a la acción política*, algo mucho más próximo a las imágenes del colectivo deseante (“Wunschbilder”²² o “Traumbilder”²³) que preocuparán al Benjamin de los años 30. De este modo, la inscripción de Sorel en el ensayo sobre la violencia –y esto era lo segundo que queríamos observar sobre la relación de Benjamin con Sorel–, más que como una suerte de acogida contradictoria, puede ser entendida como punto de *pasaje* entre la temprana concepción benjaminiana del mito como contexto de culpa hacia su posterior concepción “dialéctica” del mito como *imagen onírica*.

5.

La concepción del mito como sueño y como imagen (y, más tarde, como imagen onírica, “Traumbild”) está determinada por la irrupción del surrealismo en el pensamiento benjaminiano. El ensayo sobre el surrealismo, de 1929, muestra la consolidación de una concepción de lo mítico que será determinante para el desarrollo del proyecto de los Pasajes. Podría incluso sugerirse que el desencadenante del interés benjaminiano por los pasajes parisinos está sujeto a esta transformación en su concepción del mito, es decir, a su lectura de *El campesino de París*, de Louis Aragon.²⁴ Antes que

²² Ver Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., págs. 38-39.

²³ Ver Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., págs. 38-39, 45.

²⁴ Sobre el impacto del surrealismo en general, y de esta lectura en particular, en el interés benjaminiano por los pasajes de París, véanse los “Testimonios sobre la génesis de la obra” compilados, a partir de la correspondencia de Benjamin, por el editor del *Libro de los Pasajes*. Por ejemplo: “En su comienzo [del trabajo sobre los pasajes -LG] estuvo Aragon –el *Campesino de París*–, del que por la noche, en la cama, no podía leer más de dos o tres páginas, porque mi corazón latía tan fuertemente que tenía que dejar el libro.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 919) Sobre la relación entre Benjamin y Aragon, y la idea de una *mitología moderna*, véase Mauro PONZI, “Mythos der Moderne: Benjamin und Aragon”, en K. GARBER y L. REHM (eds.), *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, München: Fink, 1999, y el trabajo pionero de Rolf-Peter JANZ, “Mythos und Moderne bei Walter Benjamin”, en Bohrer, K.-H. (ed.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983. Sobre la relación de Benjamin con el surrealismo en general, véase IBARLUCÍA (1998), y el temprano estudio de Josef FÜRNKÄS, *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin – Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*: Stuttgart, Metzlersche Verlagbuchhandlung, 1988.

nada, porque es el surrealismo el que le abre a Benjamin la perspectiva de una *mitología específicamente moderna*,²⁵ es decir, una problemática que excede los límites de una teoría de la tragedia y del mito trágico, mostrando aristas singulares, que reclaman una teoría también singular (fraguada, de manera cada vez más decidida, en el psicoanálisis y el marxismo). Entre otras singularidades hay que destacar, al menos, que el mito ya no está anclado en lo fatídico del *destino*, sino en lo narcótico del *sueño*,²⁶ y que, a su vez, esta “nueva mitología” ya no es buscada sólo en las más elevadas obras de arte, sino –como los surrealistas– en la superficialidad de la cultura material de una época, que en el caso de la modernidad capitalista –que es la época de la “mitología moderna”– reconoce su máximo tótem en el *kitsch*.²⁷ Este doble deslizamiento queda testimoniado en la más temprana lectura benjaminiana del surrealismo, un breve escrito de 1927 en el que la singularidad de este movimiento es situada, precisamente, entre el *sueño* y el *kitsch*, al punto que Benjamin titula a este fragmento “*Traumkitsch*”.²⁸ Con todo, lo más decisivo de la irrupción del surrealismo en el pensamiento benjaminiano del mito es la vinculación –que a partir de este momento, y en el conjunto de proyecto de los pasajes será decisiva– entre mito e *imagen*. Un lazo que, como dijimos, puede adivinarse ya en la recepción de Sorel del ensayo sobre la violencia, pero que recién ahora es claramente

²⁵ Véase el famoso “Préface a une mythologie moderne”, en el que encontramos declaraciones como la siguiente: “Des mythes nouveaux naissent sous chacun de nos pas. Là où l’homme a vécu commence la légende, là où il vit. Je ne veux plus occuper ma pensée que de ces transformations méprisées. Chaque jour se modifie le sentiment moderne de l’existence. Une mythologie se noue et se dénoue.” (Louis ARAGON, *Le paysan de Paris*, Paris, Gallimard, 1945, pág. 14)

²⁶ Múltiples citas podrían avalar esta nueva asociación entre mito y sueño. Para recuperar un pasaje justamente famoso: “El capitalismo fue una manifestación de la naturaleza con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa y, con él, una reactivación de las energías míticas.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 396) En general, sobre los deslizamientos en el contexto de la persistencia del motivo mítico en Benjamin, debería prestarse atención a un artículo de 1932 sobre el *Edipo* de André Gide, titulado “Edipo o el mito racional”, en el que se dice, por ejemplo: “lo importante es qué distancia obtiene el sentido actual respecto del antiguo, y cómo la distancia respecto de la antigua interpretación viene a ser una nueva cercanía a aquello que es el mito mismo, desde la cual ese sentido nuevo se ofrece, inagotable, a nuevas búsquedas.” Y poco más adelante, citando a Gide, escribe Benjamin: “(...) Pero yo afirmo que, cuanto más se reprime en el mito al destino, tanto más instructivo nos resulta” (Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., págs. 410 y 412)

²⁷ “Buscamos el árbol totémico de los objetos en la espesura de la prehistoria. La suprema y última caricatura de este árbol totémico es el *kitsch*.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 231)

²⁸ Véase Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 2*, ob. cit., págs. 229-230, donde es traducido como “Kitsch onírico”, o la traducción propuesta por Ibarlucía en su libro (Ricardo IBARLUCÍA, *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires: Manantial, 1998), donde opta por “Onirokitsch”.

explicitado en toda su potencia anarco-disruptiva (y en este sentido, *soreliana*). Ciertamente, aún no aparece la noción, que habrá de ser central, de “imagen dialéctica”, pero sí podemos sugerir que asistimos a la gestación de este concepto clave en la formulación de una teoría de la imagen que asocia un “ámbito de imágenes” (*Bildraum*) al “ámbito del cuerpo” (*Leibraum*).²⁹ Es decir, la “mitología moderna” se liga ya no tanto al ámbito teológico de la moral cuanto al ámbito corporal de un “materialismo antropológico”.³⁰ Este tránsito nos sitúa ya en la antesala de la “imagen dialéctica” en la medida en que se conecta la noción de un *Bildraum*, de un ámbito de imágenes, con el ámbito de la *política*: la política no sería sino la “inervación del cuerpo del colectivo” a partir de la descarga de energía suscitada por la condensación de un conglomerado chocante de imágenes (aproximándose claramente Benjamin a la noción soreliana del mito, ahora ya no mencionada, pero implícita en este concepto anarco-surrealista de la política).³¹

6.

La apropiación del surrealismo es en Benjamin inescindible de su crítica, y ello afecta también a la noción surrealista del sueño. El surrealismo convenció a Benjamin del potencial estética y políticamente subversivo alojado en el sustrato arcaico de una época. Pero el mandato de salir del mito, establecido desde su juventud, se mantiene.³² Es

²⁹ Quien ha prestado especial atención a estos conceptos ha sido Sigrid Weigel. Véase Sigrid WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, op. cit., sobre todo la Primera Parte: “La política de las imágenes y del cuerpo”.

³⁰ Walter BENJAMIN, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en id., *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 316. La concepción de un “materialismo antropológico” será una de las maneras que tendrá Benjamin de nombrar el territorio en el que el materialismo histórico ha de vérselas con las teorías reaccionarias del mito como representación colectiva, es decir, con Ludwig Klages y Carl Jung.

³¹ “Sólo una vez que el cuerpo y el espacio de imágenes [*Bildraum*] se interpenetran tan hondamente, que toda tensión revolucionaria se convierte en invasión corporal colectiva y las invasiones corporales del colectivo se convierten en descarga revolucionaria, entonces, y sólo entonces, se habrá superado la realidad tanto como el *Manifiesto comunista* exige.” (Walter BENJAMIN, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en id., *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 316; trad. modificada) Este pasaje requeriría una larga explicitación, pero sirve como muestra del sentido político que Benjamin atribuía a esta compenetración de cuerpo e imagen, en una dirección claramente anarco-revolucionaria.

³² Este doble gesto de apropiación y crítica se plantea con claridad desde el ensayo sobre el surrealismo de 1929, y aparece repetidamente en el *Libro de los Pasajes* como demarcación respecto de Aragon. Quizá la formulación más famosa sea la antes citada de manera fragmentaria. Transcribimos el fragmento de manera completa: “Delimitación de la índole de este trabajo respecto de Aragon: mientras que Aragon se aferra a los dominios del sueño, se ha de hallar aquí la constelación del des-

entonces cuando la dialéctica entre mito y razón adquiere los rasgos más consistentes en el pensamiento benjaminiano, convirtiéndose en programa explícito del proyecto de los Pasajes: la disolución de los sueños del siglo XIX en el espacio de la historia, a la vez que el rescate de las promesas de ese pasado para el presente. Aquí no se trata ni del simple rechazo del mito ni de un fascinado sumergirse en sus aguas. Se trata, *nuevamente*, de tensar el arco entre sus dos extremos. Las imágenes del arco y de los extremos, tan frecuentes en Benjamin, describen (como las nociones de umbral, pasaje, campo de fuerzas, etc.) la *forma* de un pensamiento que concebía las tensiones de lo moderno *no como dicotomías sino como bipolaridades*. “Suspender” la dialéctica, “interrumpirla” es, también, disolver las dicotomías, inscribirlas en un pensamiento de lo medial. Caso ejemplar de este gesto es la “dialéctica” entre sueño y despertar.³³ Es precisamente en este “pasaje” donde la filosofía benjaminiana de la *medialidad*, fraguada tempranamente en una teoría anti-instrumental del lenguaje, se abre ahora a una singular recepción del psicoanálisis —en tanto lógica de la *traducción*, de un *tránsito sin trabajo de lo negativo*—, y en particular de la teoría freudiana del sueño.³⁴ En virtud de la progresiva incorpo-

partar. Mientras que en Aragon permanece un elemento impresionista —la ‘mitología’—, y a este impresionismo hay que hacerlo responsable de los muchos filosofemas amorfos del libro, aquí se trata de disolver la ‘mitología’ en el espacio de la historia. Lo que desde luego sólo puede ocurrir despertando un saber, aún no consciente, de lo que ha sido.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 460)

³³ Ver Heiner WEIDMANN, “Erwachen/Traum”, en M. OPITZ y E. WIZISLA, (comps.), *Benjamins Begriffe*, 2 tomos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

³⁴ Sobre la relación de Benjamin con Freud, también escasamente explorada hasta el momento, puede darse un breve panorama bibliográfico: un primer trabajo dedicado exclusivamente a esta relación es el de Sérgio Paulo ROUANET, *Édipo e o Anjo. Itinerários freudianos em Walter Benjamin*, Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990 (1ª ed. 1981), poco conocido quizá por su origen periférico, pero que conserva un carácter modélico aún hoy. El otro trabajo que conocemos enteramente consagrado a la relación en cuestión, aunque con una perspectiva bastante más esquemática y limitada, es el de Jutta WIEGMANN, *Psychoanalytische Geschichtstheorie. Eine Studie zur Freud-Rezeption Walter Benjamins*, Bonn: Bouvier, 1989, también escasamente conocido. Varios comentarios generales a Benjamin incluyen alguna alusión genérica, pero, en general, muy poco detallada. Los mejores aportes, a nuestro juicio, sobre las afinidades entre Benjamin y el psicoanálisis, son, por un lado, el de Cornelia ZUMBUSCH, *Wissenschaft in Bildern. Symbol und dialektisches Bild in Aby Warburgs Mnemosyne-Atlas und Walter Benjamins Passagen-Werk*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, sobre todo su Primera Parte, que lleva por título “Archäologien der Moderne. Symptom und Symbol: Warburgs Psychohistorik und Benjamins Traumdeutung”, y, por otro, el de Sigrid WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, op. cit., que lee a Benjamin desde una impronta fuertemente psicoanalítica (no sólo freudiana), planteando tanto el problema de la recepción, cuanto, y sobre todo, las afinidades estructurales entre ambos planteos. Un sesgo similar se encuentra en algunos trabajos de Georges Didi-Huberman (por ejemplo en Georges DIDI-HUBERMAN, *Lo que vemos, lo que nos mira*, Bs. As.: Manantial, 1997). Francisco Naishtat y María Castel ofrecen sugerentes aportes al problema (Francisco NAIŠTAT, Francisco “El psicoanálisis a prueba de fragmentos. La recepción de Freud en la histo-

ración del psicoanálisis dentro del complejo teórico del *Passagenwerk*, el surrealista “espacio del cuerpo y de la imagen” (*Leib- und Bildraum*), que descarga su energía disruptiva en las “inervaciones” del cuerpo colectivo, se compenetra con “símbolos de deseo” (*Wunschsymbole*³⁵), que reclaman ser *descifrados*, y la acción anarco-surrealista, con su *élan* vitalista, va dejando progresivamente su lugar a una *interpretación materialista* de la historia. La “iluminación profana” cobra los contornos más definidos de una *Traumdeutung* materialista. Para decirlo de manera tajante: la implícita confianza (“vitalista”, dijimos, y podríamos también agregar, *soreliana*) en la *presencia a sí* del deseo colectivo, en su *disponibilidad*, que impregna el momento surrealista de Benjamin, va cediendo su lugar a la desconfianza psicoanalítica que divide al sujeto, y que pone sobre aviso a Benjamin del proceso fundamental, *primario*, de la *desfiguración* o *deformación* (*Entstellung*) onírica.³⁶ El sueño ya no será sólo el reservorio de energías condensadas en imágenes movilizadoras que aún era en el ensayo sobre el surrealismo, sino fundamentalmente una cripta en que se alojan jeroglíficos a desentrañar; o, en todo caso: el sueño podrá continuar siendo ese reservorio de energías emancipatorias *sólo en la medida en que* atravesase el trabajo de des-encriptamiento.³⁷ Este movimiento será decisivo para la concepción benjaminiana del mito. Una vez que el sueño es entendido como *deseo* (colectivo) *desfigurado* por un proceso (social) de *represión*, el mandato benjaminiano de la “disolución del mito” pasa a ser practicado como *Traumdeutung* de la historia.³⁸ El psico-

riografía del ‘Libro de los Pasajes’, y María CASTEL, “Temporalidad inconsciente y tiempo histórico. Acerca de la recepción benjaminiana de la obra de Sigmund Freud”, ambos en Acha, O. y Vallejo, M. (eds.), *Inconsciente e historia después de Freud. Cruces entre filosofía, psicoanálisis e historiografía*, Buenos Aires: Prometeo, 2010).

³⁵ Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., págs. 39, 49.

³⁶ Quien ha insistido en el problema de la *Entstellung* en Benjamin es Sigrid Weigel. La versión alemana del libro que ya citamos lleva el sugerente título de *Entstellte Ähnlichkeit* (Sigrid WEIGEL, *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1997), expresión recuperada de un pasaje fundamental de “Hacia la imagen de Proust” en la que Benjamin destaca, en Proust, la “nostalgia por el mundo desfigurado en estado de semejanza” [*Heimweh nach der im Stand der Ähnlichkeit entstellten Welt*] (Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 320).

³⁷ De este modo llegamos, por otra vía, a la misma encrucijada que opondrá “imágenes arcaicas” a “imágenes dialécticas” en el problemático diseño metodológico del *Libro de los Pasajes*, un problema que ocupará un lugar protagónico y sensible en el intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno sobre el tema. Véase Th. ADORNO y W. BENJAMIN, *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid: Trotta, 1998. Podría decirse que las “imágenes arcaicas” son portadoras de una transparencia allí donde la “imagen dialéctica” muestra una opacidad, una dislocación, una desfiguración.

³⁸ Benjamin asocia la tarea del historiador materialista con la del psicoanalista en un fragmento de la carpeta metodológica del *Libro de los Pasajes* referido, justamente, a la imagen dialéctica: “En la imagen dialéctica, lo que ha sido de una determinad[a] época es sin embargo a la vez ‘lo que ha sido

análisis como modelo del historiador materialista también nos permite escapar de la tentación de equiparar la relación entre mito y razón a la relación de contenido y forma. Así como en Freud lo central no es ni el contenido manifiesto ni el latente, sino el propio *trabajo del sueño*, en Benjamin lo fundamental no es ni el mito ni la razón, sino el *trabajo del mito*,³⁹ que cristaliza paradigmáticamente en la *construcción*⁴⁰ del historiador materialista a partir de los fragmentos inaparentes del pasado. Para decirlo utilizando otro concepto benjaminiano de esta misma constelación teórica —y que también alude al trabajo sobre los detritus surrealistas de la experiencia mítica moderna—: el *montaje* es en Benjamin ese *trabajo del mito* en el que se equiparan magia y técnica: no es una “forma” abstracta que moldea un “contenido” vital, sino *el propio movimiento de la multiplicidad de fragmentos* que entran en relación para construir un sentido nuevo. Como en un rompecabezas, la relación entre forma y contenido queda aquí *suspendida*.⁴¹

7.

La dialéctica entre mito y razón se plantea como el sustrato estético, político y teórico del proyecto de los Pasajes. A nivel estético se plantea como el esfuerzo por articular las tendencias simbolistas y las racionalistas de la modernidad artística, y de manera paradigmática, integrar el arco completo de las vanguardias, de París a Moscú, del

desde siempre’. Como tal, empero, sólo aparece en cada caso a los ojos de una época completamente determinada: a saber, aquella en la que [la] humanidad, frotándose los ojos, reconoce precisamente este imagen onírica en cuanto tal. Es en este instante que el historiador emprende con ella la tarea de la interpretación de los sueños.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 466)

³⁹ Sugerimos aquí una referencia a *Arbeit am Mythos* de Hans Blumenberg (vertido al castellano como *Trabajo sobre el mito*, Barcelona: Paidós, 2003). Para una interesante comparación entre los planteos de Blumenberg y Benjamin sobre el mito, véase Winfried MENNINGHAUS, *Schwellenkunde*, op. cit., págs. 69 ss., 96-97.

⁴⁰ *Konstruktion* es un término que en Benjamin asume contornos conceptuales, y que contribuye a delinear su concepción de la *razón*. Se plantea un análisis de la dupla *Destruktion/Konstruktion* en Dag ANDERSSON, “Destruktion/Konstruktion”, en M. OPITZ y E. WIZISLA, (comps.), *Benjamins Begriffe*, 2 tomos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

⁴¹ “Para el recuerdo, el saber humano es una obra fragmentaria en un sentido especialmente conspicuo: a saber, como el montón de piezas recortadas arbitrariamente que componen un puzzle. Una época poco amiga de la meditación conserva en el puzzle la actitud de ésta. Es en particular la del alegórico. El alegórico toma por doquier, del fondo caótico que le proporciona su saber, un fragmento, lo pone junto a otro, y prueba a encajarlos: ese significado con esta imagen, o esta imagen con ese significado. El resultado nunca se puede prever; pues no hay ninguna mediación natural entre ambos.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 375) Podría sugerirse que, a diferencia de Benjamin, tanto el primer surrealismo cuanto el mito soreliano cuentan con esa “mediación natural” entre imagen y significado.

surrealismo al constructivismo.⁴² Su lema: “Comprender juntos [*umfassen* – abrazar, integrar] a Breton y Le Corbusier: eso supondría tensar como un arco el espíritu de la Francia de hoy, desde donde el conocimiento alcanzaría al instante en mitad del corazón.”⁴³ A nivel político se plantea como el intento de trazar los perfiles de un anarco-comunismo que integre revuelta y revolución, esto es, de un anarquismo que se haga cargo del problema de la “organización”, pero de una organización que no podrá ser sino la “*organización del pesimismo*”.⁴⁴ Su lema: “Ganar las fuerzas de la embriaguez para el servicio de la revolución”.⁴⁵ A nivel filosófico se plantea ya en el temprano reclamo de expandir el concepto de experiencia desde dentro de la filosofía kantiana, y persiste a todo lo largo del itinerario benjaminiano como el reclamo paradójico de, para decirlo con Adorno, *liberarse del sueño, pero sin traicionarle*. Su lema: “Aprovechar los elementos oníricos en el despertar es el canon de la dialéctica.”⁴⁶

8.

La medialidad del pensamiento benjaminiano se expresa en figuraciones conceptuales que integran mito y razón en un mismo trazo teórico. La potencia “dialéctica” de su pensamiento cristaliza en toda su intensidad cuando Benjamin diseña figuras conceptuales en las que esta tensión es puesta en juego del modo más articulado, conceptos que reúnen en un mismo gesto lo que aún podría aparecer como dicotomía al hablar de *mito*, por un lado, y *razón*, por otro. Nos referimos principalmente a las nociones de “pasaje”, “umbral”, “montaje”, “dialéctica detenida”, “imagen dialéctica”.⁴⁷ Quizá sea este último concepto el que articula de la manera más acabada la

⁴² No se ha insistido suficientemente en el perfil de Benjamin como teórico e historiador de las vanguardias (no nos referimos al tipo de uso que en su momento hiciera Peter Bürger de ciertos conceptos benjaminianos para la elaboración de su propia teoría de la vanguardia). Una excepción importante es el trabajo de Michael JENNINGS, “Walter Benjamin y la vanguardia europea”, en Alejandra USLENGHI, (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010, que también apunta a Benjamin como “mediador” (ibíd., pág. 27) entre las diversas vanguardias de la época.

⁴³ Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 462; trad. modificada. Nótese la recurrencia del motivo del “arco” que se tensa entre *extremos*.

⁴⁴ Walter BENJAMIN, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en id., *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 314.

⁴⁵ Ibíd., pág. 313; trad. modificada.

⁴⁶ Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 467; ver también ibíd., pág. 49.

⁴⁷ Sobre la noción de “pasaje” véase el estimulante trabajo de Heinz BRÜGGEMANN, “Passagen”, en M. OPITZ y E. WIZSLA, (comps.), *Benjamins Begriffe*, 2 tomos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

tensión entre mito y razón en un mismo movimiento, que muestra a las claras la vocación benjaminiana de ir más allá de toda *contraposición* entre mito y razón, entre sueño y despertar. Para decirlo en una de sus más conocidas formulaciones: “El despertar venidero está, como el caballo de madera de los griegos, en la Troya de lo onírico.”⁴⁸ Benjamin trasciende las fronteras del mito, pero comprometiéndose enteramente con él. O, dicho a la inversa, asume la dimensión de la ebriedad, pero sólo si es reintroducida en una interpretación de índole racional. Ni el mito ni la razón quedan intocados tras esta experiencia del *umbral*, este “rito de pasaje”⁴⁹ en que consiste la filosofía benjaminiana. La ebriedad es llevada al tribunal de la razón y la ilustración es juzgada desde las profundidades de la intoxicación. Sólo a partir de esta tensión crítica puede entenderse el sentido del planteo benjaminiano. De allí la importancia de reconstruir estos conceptos bivalentes, *Zwischen-* o *Grenzbegriffe*, para dar cuenta del carácter *intersticial* del pensamiento benjaminiano.

9.

Con esta concepción “dialéctica” del mito, Benjamin intervenía en un debate pendiente de la izquierda intelectual de la República de Weimar. La tensión entre mito y razón es un tópico central en la época de la emergencia de la Europa totalitaria. Cómo pensar y qué hacer con esa “*Irratio*” desencadenada es un problema al orden del día, especialmente urgente para las izquierdas. La izquierda de Weimar tuvo que pensar el movimiento que va de la promesa revolucionaria, pasando por el fracaso de la revolución, hasta llegar al ascenso decidido del fascismo. El planteo benjaminiano se singulariza si lo inscribimos en este horizonte. Pues su postura divergía de buena parte del arco de la intelectualidad de izquierdas de aquellos años. Su marxismo libertario se distanciaba claramente de la conocida crítica de Lukács al irracional-

Sobre la idea de “umbral” y de una “ciencia de los umbrales”, véase el ya citado trabajo de Winfried MENNINGHAUS, *Schwellenkunde*, op. cit. Sobre la cuestión del montaje, véase Luis I. GARCÍA, “Alegoría y montaje. El trabajo del fragmento en Walter Benjamin”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Salamanca, año II, n° 2, 2010. Entre lo mucho que se ha escrito sobre el tema de la “dialéctica detenida” y, sobre todo, de la “imagen dialéctica” puede verse con provecho Ansgar HILLACH, “Dialektisches Bild”, en M. OPITZ y E. WIZISLA, (comps.), *Benjamins Begriffe*, 2 tomos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

⁴⁸ Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 495.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 617.

lismo como fundamento del fascismo.⁵⁰ Tampoco se identificaba con el racionalismo “crudo” de un Brecht fascinado por el “americanismo”.⁵¹ Kracauer, a pesar de reconocer la recaída de la razón capitalista en el mito, sin embargo mantiene como pauta normativa el *telos* ilustrado de la historia como “*proceso de desmitologización*”.⁵² Del otro lado, ya mencionamos las críticas a la postura de los surrealistas, sobre todo en la figura del joven Aragon, críticas análogas a las más ácidas opiniones de Benjamin sobre el círculo de Bataille y su singular lectura del fascismo (a pesar de los evidentes paralelos con su propio proyecto).⁵³ Tanto más duras fueron, ciertamente, las críticas de Benjamin a las recuperaciones reaccionarias del mito en figuras como Klages o Jung.⁵⁴ Pero incluso debemos distinguir el planteo benjaminiano del modo en que Horkheimer y Adorno plantearían, pocos años después, y en parte bajo el influjo benjaminiano, la dialéctica entre mito y razón en términos de “*aporía*”,⁵⁵ en su pura negatividad, como dos fieras que se devoran mutuamente. Para resumir de manera esquemática: no hay ni desalojo “ilustrado” del mito, ni restitución “romántica” del mito, ni tampoco dialéctica aporética de mito e ilustración.⁵⁶ En Benjamin asistimos más bien a la apuesta por una suerte de *colaboración* entre mito y razón, en la que el mito es a la vez “dinamitado” y “salvado” en un concepto ampliado de la razón —él mismo *dinamitado* y *salvado* por este atravesamiento del mito. Una postura singular que, en todo caso, nos permitiría plantear una afinidad entre Benjamin y Ernst Bloch. No tanto, o no sólo, con el Bloch de *Geist der Utopie*, sino con el de *Erbschaft dieser Zeit*, publicado en 1935 (con textos escritos entre 1924 y 1934), donde se formula una amplia interpretación crítica de la República de Weimar a la luz de la emergencia del nazismo, bajo la forma de

⁵⁰ Ver Georg LUKÁCS, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona: Grijalbo, 1968.

⁵¹ Ver Erdmut WIZSLA, *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, Buenos Aires: Paidós, 2007.

⁵² Ver Siegfried KRACAUER, *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona: Gedisa, 2008, págs. 57, 60, etc.).

⁵³ Ver Luis I. GARCÍA, “Apatía y melancolía. La producción de la pérdida en Bataille y Benjamin”, en P. HUNZIKER y N. LERUSSI (comps.), *Misantropía-Filantropía-Apatía*, Córdoba: Brujas, 2007.

⁵⁴ Véase Michael PAUEN, “Eros der Ferne. Walter Benjamin und Ludwig Klages”, en K. GARBER y L. REHM (eds.), *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, München: Fink, 1999.

⁵⁵ Ver M. HORKHEIMER y Th. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 2001, pág. 53.

⁵⁶ Un saldo similar arroja el amplio recorrido comparativo que traza Menninghaus (en Winfried MENNINGHAUS, *Schwelkenkunde*, ob. cit., págs. 10-25) entre la postura benjaminiana y otras concepciones del mito —sólo que Menninghaus opta por otras teorías de contraste, no atenuadas a la constelación de intelectuales de izquierda de entreguerras, de manera que no aparecen en su análisis comparativo autores como Lukács, Brecht, Kracauer, Bataille o Bloch.

una *filosofía de la transición (des Übergangs)* que guarda paralelos decisivos con la *filosofía del pasaje* de Benjamin.⁵⁷ El centro teórico del libro de Bloch lo constituye la famosa teoría de la *Ungleichzeitigkeit (asincronicidad)*, es decir, un concepto no lineal de la temporalidad en virtud del cual se puede concebir la convivencia de estratos temporales no homogéneos, correspondientes a fases de desarrollo diversas y hasta contrastantes. Dejando sentado que Alemania era “el país clásico de la asincronicidad”,⁵⁸ Bloch planteaba una lectura del fascismo fuertemente autocrítica, pues sostenía que la izquierda habría dejado al enemigo las fuerzas de lo “asincrónico” (*ungleichzeitig*), es decir, las fuerzas sociales y culturales que no respondían al progreso lineal de una racionalización social concebida en sentido iluminista. Estas fuerzas, que no eran sino las potencias de la ebriedad –reveladas a Benjamin en la fascinación surrealista por lo pasado de moda y anticuado, es decir, por lo *asincrónico*–, no podían ser tratadas en sentido iluminista, esto es, como meras supervivencias despreciables, sino que debían ser reconocidas en su consistencia propia, elaboradas por una racionalidad ampliada, y finalmente redimidas en un sentido emancipatorio. Este gesto –que deslinda una auténtica *Aufklärung* de lo que Bloch denominaba “*Aufklärlicht*”, una *pseudo-ilustración*⁵⁹– está muy próximo al esfuerzo por una recuperación *dialéctica* de la dimensión de lo mítico en Benjamin (que sería, también, el reverso de una recuperación “dialéctica” de la ilustración). Este esfuerzo aparece, además, tanto en Bloch como en Benjamin, como una tarea pendiente para el pensamiento marxista tras el fracaso del dogmatismo mecanicista la Segunda Internacional: “Hoy las contradicciones de esta asincronía [*Ungleichzeitigkeit*] sirven exclusivamente a la reacción; sin embargo, en esta utilización casi imperturbada radica un problema especialmente marxista. (...) Es hora de movilizar

⁵⁷ La relación de Benjamin con Bloch es otra de las zonas que requerirían más atención que la que han recibido hasta ahora. Es muy importante el temprano aporte de Anson RABINBACH, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism”, en *New German Critique*, No. 34, Winter 1985, págs. 78-124, pero se concentra en los primeros años '20, de manera que se limita al vínculo de Benjamin con el Bloch de *Geist der Utopie*, y ni siquiera se mencionan los sorprendentes paralelos con *Erbschaft dieser Zeit*. Tampoco aparece siquiera una referencia a este libro en el amplio ensayo de Warren GOLDSTEIN, “Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s dialectical theories of secularization”, en *Critical Sociology*, 27, 2, 2001. La principal excepción, que conozcamos, a esta desatención es el libro de Christina UJMA, *Ernst Bloch Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus. Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*, Stuttgart: M. und P., Verl. für Wiss. und Forschung, 1994.

⁵⁸ Ernst BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, ob. cit., pág. 113.

⁵⁹ Bloch construye el neologismo “*Aufklärlicht*” para indicar el carácter abstracto, sectario y estrecho de una pseudo-ilustración que tan desvalida habría dejado a la izquierda ante la emergencia de los totalitarismos (ibíd., págs. 22, 68, 149, etc.).

las contradicciones de las capas asincrónicas bajo dirección socialista contra el capitalismo. Aquí la ‘Irratio’ no es despachada en bloque, sino ocupada [*besetzt*], y ciertamente desde una posición desde la que por ‘Irratio’ se comprende algo más auténtico que lo que los nazis y sus grandes capitalistas comprendieron.”⁶⁰ No es ningún azar que Bloch se vea comprometido en una polémica demarcación de su proyecto respecto de los de Klages y Jung, justamente la confrontación en la que Benjamin cifraba la posibilidad misma de una “*fundamentación metodológica*” de su proyecto sobre los pasajes.⁶¹ Tampoco es casualidad que la misma cita del joven Marx (de una carta a Ruge de septiembre de 1843) ocupe un lugar central en los planteos teórico-políticos tanto de Benjamin como de Bloch. En el caso de Benjamin es nada menos que el epígrafe de la carpeta teórico-metodológica del *Libro de los Pasajes*:

“La reforma de la conciencia consiste *únicamente* en despertar al mundo del sueño sobre sí mismo (...). Nuestra divisa (...) tiene que ser: la reforma de la conciencia, pero no a partir de dogmas, sino a partir del análisis de la conciencia

⁶⁰ *Ibid.*, págs. 16 s. A su modo, Benjamin lo plantea, con toda claridad, justamente en los mismos meses en que se publica el libro de Bloch (1934-35), y en relación al “reciente retorno de Bachofen”: “Con el paso del tiempo, esta interpretación [la de Bachofen sobre la prehistoria -LG], que pone en primer plano las fuerzas irracionales en su significado cívico y metafísico, resultó muy interesante para los teóricos fascistas; pero también atrajo a los pensadores marxistas por su sugestiva evocación de una primera forma de sociedad comunista justo en los comienzos de la historia.” (Walter BENJAMIN, “Johann Jakob Bachofen”, en *id.*, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 223) Benjamin seguramente hubiese tenido reservas con la “dirección socialista” de la que hablaba Bloch. Con todo, hay que recordar que ya en el ensayo sobre el surrealismo planteaba la necesidad de articular la revuelta surrealista con “lo constructivo y dictatorial de la revolución” (Walter BENJAMIN, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *id.*, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 313).

⁶¹ Como se sabe, Benjamin buscaba “la oportunidad de aclarar en una investigación sobre Klages y Jung aquellos aspectos del plan de mi libro que menos me satisficieron en el resumen de 1935 [es decir, del *exposé* “París, capital del siglo XIX”]: me refiero a los planteamientos relacionados con el inconsciente colectivo y con su fantasía icónica.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 950) Ante la negativa de Horkheimer a financiar un tal proyecto, Benjamin se lamentaba ante Adorno: “Se retrasa así la realización del propósito, tan importante para ambos, de acometer sin mayor demora la fundamentación epistemológica de los ‘Pasajes’.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 953) En paralelo estricto con esta fallida “fundamentación epistemológica” del más ambicioso proyecto de Benjamin, encontramos capítulos enteros de *Erbschaft dieser Zeit* dedicados precisamente a ese problema. De hecho, Benjamin cita un fragmento del capítulo “Imago als Schein aus der Tiefe” (Ernst BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, ob. cit., págs. 344-345, en Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., págs. 398-399), en el que Bloch critica a Jung desde el psicoanálisis freudiano. El mismo capítulo de Bloch critica también las nociones de “arquetipo” (Ernst BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, ob. cit., págs. 346-347) e “imagen arcaica” (*ibid.*, págs. 347-348), protagonistas centrales del debate entre Adorno y Benjamin en la segunda mitad de los años 30. A pesar de lo frecuentado que ha sido este debate, no conocemos ningún trabajo que haya recordado esta relación clave con el libro de Bloch.

mítica, conciencia que es oscura para ella misma, aparezca como religiosa o política. Se verá entonces que el mundo sueña desde hace mucho con algo de lo que sólo tiene que cobrar conciencia para poseerlo en realidad. [Se mostrará que no se trata de una divisoria entre el pasado y el futuro, sino de la *realización* de las ideas del pasado.]”⁶²

10.

De este modo, se plantea en Benjamin un modelo de crítica alternativo al de la “crítica de la ideología”, un modelo que podríamos enunciar –de manera provisional– en términos de “crítica sintomática”. La “crítica” benjaminiana es el resultado de la convergencia –nunca adecuadamente esclarecida pero cada vez más insistente en su trabajo– entre la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía y la teoría freudiana de la interpretación de los sueños.⁶³ El *fetichismo* y el *sueño* –estructuras significantes que asumen la lógica del *mito* en el Benjamin maduro– no son para Benjamin ni mera ideología a ser desechada ni contenidos plenos a ser simplemente rescatados. Las estructuras míticas en Benjamin son irreductibles a la dualidad verdad/falsedad, y, por tanto, resulta para ellas inválida la alternativa entre restitución y desalojo, entre rescate y rechazo: su propia lógica es la lógica de la *repetición en diferimiento*, del *retorno desfigurado*, de la *similitud distorsionada*, de aquello que Benjamin entendió por *traducción*. El mito, como la mercancía o el sueño, no es un contenido, sino el *enigma* de una lógica de significación que debe ser desentrañada: un *síntoma*. Sus productos son indicios cifrados de una *otra escena* de la historia. El mito, podríamos arriesgar, es la vía de acceso a *historicidad* de la historia (quizá deberíamos decir, arriesgando

⁶² En Benjamin, la primera frase figura como *motto* del convoluto N (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 459), mientras que el resto de la cita figura como uno de los fragmentos de ese mismo legajo (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 469). En Bloch, la cita figura, al menos, en su famosa reseña de *Historia y conciencia de clase*, de 1923 (Ernst BLOCH, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Werkausgabe, Band 10*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, pág. 621), y en tomo I de *El principio esperanza* (Ernst BLOCH, *El principio esperanza. Tomo 1*, Madrid, Trotta, 2004, pág. 194). La última frase de la cita, que dejamos entre corchetes, figura en las citas de Bloch, pero no en las de Benjamin.

⁶³ En 1935 escribe Benjamin a Scholem que la teoría del “carácter de fetiche de la mercancía” “ocupará el centro” del libro sobre los pasajes (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 916). Sobre la convergencia de marxismo y psicoanálisis, pueden referirse varios testimonios de su correspondencia. Por ejemplo, en 1937 le plantea a Horkheimer la necesidad de encarar una investigación sobre “el significado del psicoanálisis para el sujeto de la historiografía materialista” (ibid., pág. 950). Y en una carta posterior subraya: “El significado de las ideas psicoanalíticas para la exposición materialista de la historia me irá planteando sus problemas paso a paso” (ibid., pág. 951).

más: la vía de acceso a *lo político*). Pero no en el sentido reaccionario de la esencia a-histórica de la historia, del mito entendido como suelo de significaciones eternas que dan solidez y fundamento a un destino histórico (como las “imágenes arcaicas” de Klages o los “arquetipos” de Jung),⁶⁴ sino todo lo contrario: él abre la *cesura* en la que se rompen las idealizaciones de la historia como ámbito de la plenitud de sentido.⁶⁵

Decimos, entonces, “crítica *sintomática*”, en el sentido en virtud del cual se ha podido situar al *síntoma* en la encrucijada de la crítica marxiana del fetichismo de la mercancía y la teoría freudiana de la interpretación de los sueños.⁶⁶ Lo que se abre en esa encrucijada, lo que comparten la mercancía y el sueño, es el espacio irregular de un trabajo de disimulación, o mejor, de *comunicación disimuladora*, de transmisión y desvío, es decir, la topografía de una *Entstellung*. Situar a Benjamin

⁶⁴ En este sentido resulta instructivo el contrapunto que plantea Menninghaus entre Benjamin, por un lado, y aquellos que ven en el mito el garante de la legitimidad de un orden, como Mircea Eliade o Manfred Frank. Véase Winfried MENNINGHAUS, *Schwelkenkunde*, ob. cit., págs. 14-16 y 98-106.

⁶⁵ *Cesura* (*Zäsur*) es un concepto fundamental que Benjamin, en su interpretación de *Las afinidades electivas* de Goethe, tomó de Hölderlin para explicitar su propia categoría de “lo inexpressivo” (*das Ausdruckslose*), como la “palabra pura”, “violencia sublime”, en que se interrumpe la apariencia (véase Walter BENJAMIN, *Obras, libro I / vol. 1*, ob. cit., págs. 193-194). La *cesura* condensa y precisa el carácter *interrumpitivo* de lo *medial* en Benjamin. Philippe Lacoue-Labarthe sitúa la *cesura* hölderliniana como lo que disloca desde dentro a la filosofía especulativa, esto es, a la *dialéctica*, de manera análoga a como nosotros intentamos situar lo “medial” benjaminiano como la *suspensión* de la dialéctica (Philippe LACOUÉ-LABARTHE, “La cesura de lo especulativo”, en id., *La imitación de los modernos* (Tipografías 2), Buenos Aires: La cebra, 2010). Esta doble relación de *interrupción* pero a la vez *remisión* a lo especulativo, a la *dialéctica*, es algo que resta por ser pensado en Benjamin. Si tuviéramos que aventurar una hipótesis, diríamos: en Benjamin la *imagen* es la *cesura* de la *dialéctica*, y la *imagen dialéctica* (*umbral de disolución y salvación del mito*) es la *auto-destitución* de lo especulativo *en acto*. El pasaje fundamental para pensar este problema, que nos llevaría por otros rumbos, es el siguiente: “Al pensar pertenece tanto el movimiento como la detención [*Stillstellen*] de los pensamientos. Allí donde el pensar, en una constelación saturada de tensiones, llega a detenerse, aparece la imagen dialéctica. Ella es la cesura [*Zäsur*] en el movimiento del pensar. Su lugar no es, por supuesto, un lugar cualquiera. Hay que buscarlo, por decirlo brevemente, allí donde la tensión entre las oposiciones dialécticas es máxima. Por consiguiente, el objeto mismo construido en la exposición materialista de la historia es la imagen dialéctica. Es idéntico al objeto histórico; justifica que se le haga saltar del continuo del curso de la historia.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 478)

⁶⁶ Tal como se sugiere en Lacan (en Jacques LACAN, *Seminario 22. R. S. I.*, Buenos Aires, E.F.B.A., 1989, págs. 14, 59, 93) y se desarrolla en Žižek (Slavoj ŽIŽEK, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2005, págs. 35-86). Sin dudas, se trata de otro punto de fuga que encontraría en su camino el nombre de Louis Althusser, y su singular modalidad de articulación de marxismo y psicoanálisis como crítica del marxismo mecanicista. Para uno de los pocos intentos de aproximación entre Benjamin y Althusser, véase Margaret COHEN, *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1993.

entre mito y razón podría significar, a esta altura de nuestro desarrollo, tanto como situar a Benjamin en la *lógica de la desfiguración*. En este sentido, sólo en tanto “crítica sintomática”, se puede hablar, en Benjamin, de “crítica salvadora”: no hay redención sin desfiguración.⁶⁷

El temprano y muy influyente ensayo de Jürgen Habermas, “Crítica concienciadora o crítica salvadora”, de 1972, sentó las bases para una interpretación de Benjamin a partir del contrapunto entre la crítica ideológica concebida y practicada por el materialismo histórico y la “crítica redentora” benjaminiana. Habermas acertaba al subrayar la singularidad benjaminiana, y al reconocer que su concepto de crítica no respondía a la estructura dual que preside el proceder crítico-ideológico tradicional (la contradicción entre el ideal y la realidad, la distinción entre lo normativo y lo descriptivo). Sin embargo, al describir la dinámica de la crítica benjaminiana no acierta a pensar la “salvación” en el sentido antes apuntado. Antes bien, Habermas la piensa en términos de un simple “poner a salvo” de “contenidos semánticos” del pasado. De un modo no del todo velado, Habermas nos situaba ante una alternativa a la que Benjamin intentó sustraerse: o bien “crítica ideológica”, “concientizadora”, o bien *hermenéutica*. Se negaban así, de manera implícita, formas alternativas de la crítica, como la benjaminiana. Benjamin, “con medios hermenéuticos”, se habría propuesto “la readopción de una semántica que fue arrancada trozo a trozo del seno del mito”, la “protección de un potencial semántico amenazado”, que no se podría entender sino “como identificación y *repetición* de experiencias enfáticas y de contenidos utópicos.”⁶⁸ En función de todo nuestro desarrollo, no hay en Benjamin una mera protección de un legado en peligro, sino que *el peligro está en el corazón mismo de la propia operación de rescate*; no hay nada como una “readopción”, ni mucho menos una mera “repetición” del mito, sino una *interpretación reconfiguradora*. La anamnesis benjaminiana es *destrutivo-constructiva*, y nunca responde a un mero “esfuerzo conservador”.⁶⁹ Por decirlo en una fórmula, la lectura habermasiana desatiende el proceso de *desfiguración*, en sentido freudiano, que sufre el proceso de transmisión cultural en Benjamin. En Benjamin los contenidos “a salvar” retornan como lo reprimido freudiano: bajo la forma desfigurada de esas formaciones culturales que él se propuso leer como formaciones de

⁶⁷ Sigrid Weigel llega a plantear que asistiríamos en Benjamin a “una reformulación psicoanalítica de lo mesiánico” (Sigrid WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, op. cit., págs. 65 ss.).

⁶⁸ Jürgen HABERMAS, “Crítica concienciadora o crítica salvadora”, en id., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 1986, págs. 323, 317, 321; cursivas de Habermas.

⁶⁹ *Ibid.*, págs. 305, 306, etc.

síntoma. Es decir, el pasado no se “readopta” ni se “repite”, sino que se *altera* en función de un eje temporal centrado en el presente. Lo que Habermas malentien- de como “causalidad mística” de la concepción benjaminiana de la historia debería más bien ser pensado como *Nachträglichkeit*, como causalidad diferida y retroactiva que no repone simplemente los “contenidos semánticos” del pasado, sino que los reelabora en función de una práctica presente; *clínica* en Freud, *política* en Ben- jamin.⁷⁰

“Sobre la tesis de la superestructura ideológica. En primer lugar, parece que Marx sólo hubiera querido constatar aquí una relación causal entre la superes- tructura y la base. Pero ya la observación de que las ideologías de la superes- tructura reflejan las relaciones de modo falso y deformado [*falsch und verzerrt*], va más allá. Pues la cuestión es: si la base determina en cierto modo la superes- tructura en cuanto a lo que se puede pensar y experimentar, pero esta determi- nación no es la del simple reflejo, ¿cómo entonces –prescindiendo por comple- to de la pregunta por la causa de su formación– hay que caracterizar esta deter- minación? Como su expresión. La superestructura es la expresión de la base. Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura; es lo mismo que el que se duerme con el estómago demasiado lleno: su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado, pero no su reflejo, aunque el estómago pueda “condicionar” causalmente este conte- nido. El colectivo expresa por lo pronto sus condiciones de vida. Ellas encuen- tran su expresión en los sueños, y en el despertar su interpretación.”⁷¹

Habermas cita este pasaje para mostrar hasta qué punto Benjamin se alejaba de la crítica ideológica, aproximándose a las teorías expresivistas de teóricos reacciona- rios. Sin embargo, no reconoce en absoluto el modo en que (también con la no- ción de “expresión”) Benjamin se esforzaba por articular la tradicional crítica ideo- lógica con la teoría freudiana del sueño. Y es por eso que Habermas no puede sino rechazar la interpretación adorniana de Benjamin –aquella cuyo corazón situába- mos como *motto* de nuestro trabajo–, al sentenciar: “Benjamin no consiguió llevar a efecto su intención de conciliar ilustración y mística”, dirigiéndose de manera explícita, aunque sin citarlo, al texto adorniano. Habermas no pudo sino decir esto porque no quiso ver la *lógica de la distorsión* que ligaba ilustración y mística, la única

⁷⁰ Ver María CASTEL, “Temporalidad inconsciente y tiempo histórico. Acerca de la recepción benja- miniana de la obra de Sigmund Freud”, ob. cit.

⁷¹ Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 397.

lógica en la que estos términos podrían enlazarse –la única lógica, podemos seguir arriesgando, en la que una *otra* ilustración, no dispuesta a *traicionar el sueño*, podría configurarse. Evaluado desde la “crítica concientizadora”, por supuesto que este intento será fallido. Pero lo que este intento supone es un *paso atrás* de la crítica concientizadora y del esquema dualista por ella supuesto.

“En tanto la teoría marxista sobre la superestructura no sea, al menos, complementada por la teoría –urgentemente necesaria– sobre el surgimiento de la falsa conciencia, difícilmente se podrá responder a la pregunta de cómo surge, a partir de las contradicciones de una situación económica, una conciencia acorde a ella sin apelar al esquema de la represión. Los productos de la falsa conciencia se parecen a esos *rebus* en que el elemento principal sólo asoma entre las nubes, el follaje y las sombras.”⁷²

Entre mito y razón, la benjaminiana “ciencia de los umbrales” se compromete en el esfuerzo de hacer legibles esos *rebus* del capitalismo contemporáneo –esa *mitología moderna* entendida bajo el “esquema de la represión”. En ellos se cifran las fuerzas de un deseo colectivo reprimido por la lógica del capital, pero que queda disimulado y expresado a la vez en imágenes inconscientes del colectivo onírico. La crítica benjaminiana interpreta estas imágenes, estos *rebus*, que como los síntomas de una *psico-historia* materialista,⁷³ no se ocultan en lo profundo, sino que se deslizan en las superficies inaparentes. La crítica benjaminiana no requiere tanto la capacidad “concientizadora” de deslindar lo ideal de lo real, la ciencia de la ideología, sino más bien la decisión de mantenerse en el *entre*, la delicadeza para un trabajo en los detalles, y la experticia infantil en la lectura de las nubes, el follaje y las sombras.

⁷² Walter BENJAMIN, “La politización de los intelectuales”, en Kracauer, Siegfried, *Los empleados*, tr. M. Vedda, Barcelona: Gedisa, 2008, pág. 98.

⁷³ Para un contrapunto entre la *Traumdeutung* benjaminiana y la *Psychohistorik* de Aby Warburg, véase Cornelia ZUMBUSCH, *Wissenschaft in Bildern*, ob. cit., parte I.

NOVES CONSIDERACIONS SOBRE L'ACTUALITAT POLÍTICA DE LA DARRERA FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN: IMATGE DIALÈCTICA I AMISTAT ELEGÍACA

*New Considerations on the Political Actuality of Walter Benjamin's Late Philosophy:
Dialectical Image and Elegiac Friendship*

LLUÍS MONTULL *

lmontull@xtec.cat

Fecha de recepción: 11 de diciembre de 2011

Fecha de aceptación: 30 de octubre de 2012

RESUM

L'article parteix d'un escrit de Reyes Mate, publicat al número 2 de *Constel·lacions* sobre l'actualitat política de Walter Benjamin, per distanciar-se de tota actualització de la darrera teoria de l'experiència de Benjamin plantejada en termes universals, sigui com a universal ètic positiu, tal com sosté Habermas, sigui com a universal polític negatiu, tal com defensa Reyes Mate. Altrament, la proposta que aquí es planteja es fonamenta en el rar concepte d'amistat elegíaca que Benjamin argüeix a *Per a la crítica de la violència*. Perquè aquesta amistat crítica, la qual no exclou l'engany ni l'enemistat, té un significat polític eminent que actualitza la darrera Imatge dialèctica en proposar una possibilitat excepcional de relacions, la qual obre la lògica sistèmica del poder cap a àmbits de l'experiència com el passat, el dany, allò més singular. Aquells que, per principi, li són vedats.

Paraules clau: Walter Benjamin; Jürgen Habermas; Reyes Mate; experiència; actualitat política; estat d'excepció; progrés; Imatge dialèctica; felicitat elegíaca; memòria; sistema i amistat.

ABSTRACT

This article works on a text of Reyes Mate on the actuality of Walter Benjamin published in the second issue of *Constel·lacions* about, and aims at distancing itself from any attempt to actualize Benjamin's late theory of expe-

* Professor de Filosofia a l'IES Ramon Berenguer IV d'Amposta, Catalunya.

rience, which was explained in universal terms, as a positive ethical universal, as supported by Habermas, or as a negative political universal, as defended by Reyes Mate. This article puts forward a model of actualization based on the strange concept of elegiac friendship, as Benjamin uses it in his text *Critique of Violence*. It is argued that this critical friendship, which doesn't exclude deception and enmity, has an eminent political significance which brings the latest dialectical image up to date, since it proposes an exceptional possibility of opening the systemic logic of power through fields of experience as the past, the damage, the most singular, which are, in principle, forbidden.

Key words: Walter Benjamin; Jürgen Habermas; Reyes Mate; experience; political actuality; state of emergency; progress; dialectical image; elegiac happiness; memory; system; friendship.

I

Reyes Mate va publicar al segon volum de la revista *Constelaciones* l'article *Sobre la actualidad política de Walter Benjamin*. Amb ell, seguint l'estela d'altres escrits anteriors com *Por los campos de exterminio* o *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Reyes Mate es proposa refutar la tesi que Habermas ha sostingut des dels anys setanta a *Bewußmachende oder rettende Kritik?*, segons la qual l'actualitat de la crítica salvadora de Benjamin passa per admetre el seu fracàs per a convertir-se en praxis política. La qüestió que aquí entra en discussió és, per tant, fins a quin punt la teoria de l'experiència de Benjamin pot esdevenir una resposta concreta als problemes de la configuració de la política al capitalisme tardà i, sobretot, quin ha de ser el sentit d'aquesta resposta que actualitzi l'avís benjaminiana que el pitjor està per venir, i que el fins ara aconseguit ho ha estat a un preu massa alt. Però, també, tingui en compte una filosofia que just en els seus fragments més radicalment crítics, com ho és la darrera formulació d'Imatge dialèctica, reivindica que l'ordre profà només pot erigir-se sobre la idea d'una felicitat igualment sense concessions.

Abans d'entrar a fons en el comentari crític d'aquests posicionaments sobre l'actualitat política de Walter Benjamin i contraposar-hi una proposta pròpia, penso que és necessari, però, aclarir quina és des de la perspectiva benjaminiana la relació entre experiència i política. I, en aquest sentit, un dels fragments on aquesta apareix més clarament és a la tesi vuitena *Sobre el concepte d'història* quan escriu:

“La tradició dels oprimits ens ensenya que “l’estat d’excepció” en què nosaltres vivim és la regla. Hem d’arribar a un concepte d’història que hi correspongui. Tindrem aleshores davant nostre, com la tasca que ens pertany, la provocació de l’estat d’excepció real; per mitjà del qual millorarà la nostra posició en la lluita contra el feixisme.”¹

El que significa que per a Benjamin l’adquisició d’experiència, adonar-nos d’allò que realment ens ha passat és tan fonamental que per si sola suposa una proposta d’acció política –una reformulació de la relació infraestructura i superestructura que representa sens dubte un dels punts claus que més el distingeixen de la tradició marxista ortodoxa–. Perquè d’aquesta capacitat d’aprehendre allò que ens passa, és a dir de la constatació que l’opressió ha esdevingut una regla històrica, depèn no-gensmenys que la reproducció de la mateixa catàstrofe o la possibilitat de la nostra salvació.

En base d’aquest lligam místic entre experiència i decisió política, l’enemic contra el que planteja Benjamin la seva filosofia de la història no és directament el feixisme, aquest el dóna per descomptat; sinó la no-experiència d’aquesta tradició d’opressió que es derivaria d’un concepte de modernitat que cerca el seu sentit en el progrés, en un futur a venir. Perquè aquest concepte de modernitat dóna lloc a un ordre polític que requereix l’oblit de la infelicitat passada i, per tant, no és capaç tampoc de detectar el perill que des del present representa el feixisme. Tot ho redueix a un pas necessari o una mera distorsió del seu programa de perfectibilitat, el que vol dir la reformulació del passat i la manipulació del present des d’unes expectatives de futur que quan arriba ja és obsolet, perquè torna a convertir-se en el passat d’un altre futur imminent. No es tracta, per tant, com sovint es critica des del decisionisme postschmittià més ingenu que les decisions arriben tard perquè els procediments democràtics de presa de resolucions no permeten enfrontar-se a temps i efectivament amb els seus enemics, sigui el terrorisme islamista o la crisi financera. És que cap pot arribar a l’hora, perquè quan es prenen ja es tracta d’una situació que cal entendre respecte a un altre temps a venir, tant dóna si es tracta d’economia o política, de tecnologia o moda. La inèrcia sistèmica de la modernitat es fonamenta en la fantasmagoria que el futur representa necessàriament un avenç i que els danys del passat i el present són només un pas necessari per arribar-hi.

¹ Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften, Band I*, Rolf Tiedemann i Hermann Schweppenhäuser (eds.), 3a ed., Frankfurt a M: Suhrkamp, 1990, pàg. 697.

I, també, pel mateix motiu, el punt de partida del darrer concepte d'experiència filosoficohistòrica de Benjamin, la Imatge dialèctica és, precisament, el reconeixement d'aquesta tradició d'opressió, d'aquest passat convertit en runa i de tot el present que el progrés ha donat per descomptat. Per aconseguir-ho, especialment en escrits com les *Tesis* o el segon escrit sobre Baudelaire, Benjamin conjuga dialècticament il·luminació teològica i el materialisme més profà per tal de descobrir passatges entre les esperances truncades de generacions passades i els malsomnis de les presents, les quals si bé les van oblidar no han pogut evitar heretar el seu sofriment. Un sofriment que Benjamin il·lumina en les deixalles de la modernitat, com els antics panorames, en descobrir en allò que ella havia arraconat com a obsolet els tresors perduts d'aquelles generacions; els quals ara sense la falsa aura de novetat, que un dia també van gaudir, alliberen tota la seva càrrega crítica contra el present. I el sentit polític d'aquesta nova forma de correspondències no és precisament altre que la suspensió d'aquest ordre que ha convertit l'opressió en regla. No, però, –i aquest és el punt crucial de la seva proposta política– per a constituir una nova forma de normalitat fictícia; sinó per a què en aquesta suspensió excepcional *real*, en aquesta interrupció, la Imatge dialèctica configuri un nou estat que renunciï a configurar-se com a cap forma d'ordre. Perquè només així pot esdevenir també *real* aquell estat de felicitat que en el text sobre Proust anomenava elegíaca, i que, a diferència de la que es basa en el goig d'un instant únic, es defineix precisament pel record d'allò que hagués hagut de ser, com el petó de la mare que Proust esperava de nen i que escrivint insomne de gran al seu llit rememora; però també les esperances d'una vida millor que els obrers de la primera modernitat percebien en els panorames, els passatges comercials o les Exposicions Universals. És a dir, la felicitat que també té en compte la infelicitat i la injustícia passada de les víctimes. Aquesta és la gran aportació política benjaminiana a les teories de l'emancipació del segle XX, les quals només haurien tingut en compte el progrés en el benestar o la conquesta de les llibertats; però se'ls hauria passat per alt que sense una felicitat basada en la recuperació de l'experiència dels vençuts i els oblidats per la història i el mercat no hi pot haver justícia.

II

La doctrina política de les Imatges dialèctiques consisteix, per tant, en convertir la no-experiència descartada pel mercat i la història en una experiència filosòfica que

posi en perill les fantasmagories que des del futur hem creat del passat per deixar-nos sense present. L'interrogant que suscita aquesta proposta d'acció política és deu al fet que sembla deixar tot el pes a la crítica. Però no concreta quines relacions concretes, quines decisions eminentment pràctiques podrien conduir a aquest estat d'excepció real, benestant, lliure i feliç. Un problema que quedaria clar, segons afirma Habermas, en textos directament programàtics com *L'artista com a productor*, en què Benjamin es veu obligat a renunciar al millor de la seva teoria de l'experiència, precisament, per a precisar quins haurien de ser aquests passos. I en aquest punt és on Habermas argumenta que un concepte d'experiència com a salvació del passat no és compatible amb la transformació revolucionària del present. Perquè aquest incidiria únicament en l'àmbit de la cultura, però no de les relacions pròpiament polítiques: "Alliberar tradició cultural a partir dels potencials semàntics que no han de perdre's per a l'estat messiànic no és el mateix que alliberar dominació política a partir del poder estructural"²; i perquè el seu plantejament extrem d'una justícia com a imperatiu de felicitat és incompatible amb l'avenç sempre insuficient que representa l'evolució progressiva de la societat. Per a Benjamin, escriu Habermas, aquest progrés sempre seria la repetició d'allò sempre igual, perquè la seva aspiració a una vida millor mai aconseguiria satisfer l'exigència benjaminiana d'una vida plena, d'una vida feliç. En base d'aquesta constatació, en aquest text i en el breu excurs que dedica a les *Tesis a El discurs de la modernitat*, Habermas rebutja qualsevol actualitat política de la filosofia benjaminiana i circumscriu el seu valor actual a un contrapès ètic que obligaria a la modernitat a mirar cap en darrera abans de donar-se per acabada. El que significa que, el ja de per si dubtós per a ell intent de conciliar en una sola teoria de l'experiència elements tan dispersos com teològica i materialisme, només seria assumible en termes de filosofia pràctica si abans es converteix en un postulat ètic compatible amb els principis d'un estat de dret democràtic i social.

El que Reyes Mate pretén amb l'article de *Constelaciones* i els altres textos citats és, precisament, reobrir el debat que Habermas volia donar per tancat just en iniciar-lo. Potser, com escriu Reyes Mate a *Por los campos de exterminio*, perquè Habermas s'adona que l'antireformisme benjaminiana, també, ho és d'una reforma fonamentada en l'augment de la participació o de la comunicació, sense tenir en comp-

² Jürgen HABERMAS, "Bewusstmachende oder rettende Kritik?" a Siegfried UNSELD (ed.), *Zur Aktualität Walter Benjamins: aus Anlass des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, Frankfurt a M: Suhrkamp, 1972, pàg. 216.

te que aquesta participació pot no ser contradictòria amb l'oblit del patiment que té lloc fora dels termes de la constitució. Altrament, per a Reyes Mate, des d'un plantejament molt similar al que també ha proposat Michael Löwy, aquest nou concepte d'història de Benjamin, el qual no és ni pròpiament teològic ni secular, permet una tal recuperació del dany comès en el passat que obligaria no a suavitzar-lo per a què no qüestionï frontalment la democràcia; sinó a repensar aquesta democràcia que no gosa assumir-lo en la seva radicalitat. Perquè també la democràcia ha d'atendre els cadàvers que ella ha deixat pel camí, malgrat sovint aquesta es plantegi, diu Reyes Mate, com si la seva autoritat realment s'iniciés amb la lliure decisió del subjecte i no en l'exercici d'una o altra forma de violència que l'han permès esdevenir i conservar-se com a estat. Per això, escriu al final de l'article que amb "Benjamin habría que pensar la política teniendo en cuenta el tiempo, es decir, como deuda y duelo. Y eso no parece que sea un asunto político menor"³.

La proposta de Reyes Mate significa, per tant, entendre a Benjamin no només com a consciència crítica de la modernitat; sinó com a *alternativa política*. Una alternativa política que passa, tal com Reyes Mate concreta a *Por los campos de exterminio*, per concebre de forma negativa i no positiva l'universalisme en què s'ha de fonamentar la reforma de les estructures del poder democràtic global. Així, a diferència de la modernitat inacabada de Habermas, la qual pren com a model positiu valors i institucions aconseguits a costa de la infelicitat de molts, com l'estat del benestar o l'estat de dret democràtic i social –ara per altra banda tan obsolets com els vells panorames–; d'acord amb Reyes Mate una configuració política que partís d'una universalitat negativa hauria de: Primer, prendre com a punt de partida l'assumpció d'una realitat social injusta i desigual, és a dir l'existència de víctimes que mai deixaran, sota la perspectiva de Reyes Mate, de ser-ho. Segon, entendre que les diferències socials estan relacionades i, per tant, només un govern mundial que obligui als estats a governar i plantejar els seus pressupostos des dels drets i els interessos dels exclosos, i no només amb l'objectiu afavorir-los, avançarà en un progrés que a més de llibertat i benestar suposi una major felicitat. I, tercer, aquest govern no s'ha d'entendre com a una ampliació de l'estat tal com avui s'entén, sinó com a un ordre mundial que reproduïxi una intersubjectivitat solidària i no una nova subjectivitat ampliada. Només així la construcció d'un ordre de justícia es

³ Reyes MATE, "Sobre la actualidad política de Walter Benjamin", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2010, vol. 2, pàg. 377. Disponible a http://www.constelaciones-rtc.net/02/02_25.pdf

faria sobre les bases del dany concret i singular i no sobre una universalitat abstracta que és incapaç de reconèixer-lo.

El que no té en compte Reyes Mate, però, és que el seu universalisme negatiu suposa plantejar un imperatiu tan general com el de Habermas. És massa general perquè una política que pren decisions des del punt de vista idealitzat de les víctimes del passat o del present també pot reproduir la mateixa barbàrie que aquestes han sofert per tal de fer-les justícia, com hauria succeït amb els estats comunistes del segle XX. Problemàtica que tampoc es resol en els casos, com passa actualment amb Israel i la seva política repressiva contra els palestins, en què els crims dels que se'ls acusa, efectivament, són incomparables en grau i abast amb els que ells van haver de patir, i que van merèixer justament una nova categorització en l'escala criminal en tant que *crims contra la humanitat*⁴. No es resol pel simple fet que en esdevenir la *història a contrapèl* història normalitzada aquesta també pot ser integrada com a mitjà de conservació, fundació o reproducció de poder, sigui quina sigui la forma amb què apareix; mentre que la víctima si és totalment innocent –com pretén Reyes Mate: “Las víctimas son, en primer lugar, siempre inocentes, con lo que el verdugo es culpable de una injusticia, condición que no perderá jamás”⁵–, esdevé màrtir i deixa d'entendre's l'autèntic sentit del seu sacrifici, el qual com molt bé sabia Primo Levi és, primer de tot, el de la seva humanitat.

III

És a dir, la qüestió que els passa per alt tant a la teoria del poder deliberatiu habermasiana, basada en la possibilitat d'una reconciliació progressiva entre experiència i sistema, com a la democràcia de les víctimes de Reyes Mate és la capacitat del poder sistèmic d'integrar qualsevol forma de valor universal en el seu propi mecanisme reproductor, convertint-lo en fantasmagoria. Perquè és com a universal que la víctima perd el significat concret del dany que va patir per esdevenir *Lliçó per a la història*, i per tant legitimació d'una determinada norma de correcció política igualment incapaç d'atendre a la infelicitat aliena a ella. I aquesta omisió és deu, al meu entendre, a no tenir tampoc suficientment en compte, malgrat les diferències en llur interpretació, el punt clau, com deia abans, de la teoria de l'experiència de Benjamin: l'excepcionalitat. No es pot actualitzar la filosofia de Benjamin si no és a

⁴ Reyes MATE, *Por los campos de exterminio*, Barcelona: Antrophos, 2003, pàg. 74.

⁵ *Ibidem*, pàg. 96.

condició d'atendre radicalment un pensament dirigit a la recuperació d'allò més singular, el que no és reduïble a cap regla d'opressió però tampoc de redempció necessària, com a la que obliguen les lleis de la memòria històrica. Perquè del que s'adona la filosofia de Benjamin més crítica és que tota regla acaba convertint-se en forma de legitimació d'una violència contra allò que se li escapa. El problema no és, per tant, només el reconeixement o no de les víctimes; sinó que es posi aquest reconeixement al servei d'una lògica de no-experiència que no té altre objectiu que la seva autoreproducció, per això deixa el seu sentit sempre pendent. El que vol dir, aleshores, que la universalització, encara que negativa, de la mirada de la víctima, no aconseguiria recuperar-la, ans al contrari acabaria sent instrumentalitzada per un poder creat i conservat a la seva costa o a la costa d'altres com ella. Per aquest motiu, la Imatge dialèctica no només trenca amb l'opressió –aquest era precisament l'objectiu de la teoria del progrés socialdemòcrata que va ignorar l'amenaça del feixisme–, infringeix sobretot la regla.

I, precisament, per mantenir aquest caràcter d'irrupció i no de conversió en una nova regla, altrament a les propostes de Reyes Mate i Habermas, que la temptativa d'actualització política de la Imatge dialèctica que aquí vull proposar pren com a referència un dels fragments també més rars de la filosofia benjaminiana; i, per altra banda –i això cal tenir-ho en compte–, molt anterior a la integració del materialisme en la seva filosofia i per tant a la pròpia formulació de la Imatge dialèctica. Es tracta del text pertanyent a *Per a la crítica de la violència* en què Benjamin parla dels acords no violents que tenen lloc en les relacions privades i que, segons el propi Benjamin, excepcionalment es podrien aplicar a l'àmbit polític. I és un fragment rar a la filosofia de Benjamin, perquè en aquesta quasi bé sempre la política està lligada a la violència –contra el que sosté Reyes Mate⁶– i només puntualment, com quan parla de la felicitat o aquí dels acords privats, apareix una forma de política autènticament no-violenta. És a dir, no-violenta no amb el significat de no estatal, com la vaga general proletària o la violència divina que en aquest escrit defensa contra el caràcter mític del dret; sinó no-violenta en el sentit que renuncia a l'ús d'una força que inevitablement ha de ser moralment problemàtica.

⁶ Per a Reyes Mate la diferència entre la concepció d'estat d'excepció de Benjamin i la de Carl Schmitt es fonamentaria, precisament, en què per al primer la suspensió del dret té com a objecte la suspensió de tota forma de violència, sense tenir en compte la defensa benjaminiana de formes no jurídiques de violència com les esmentades en aquest article vaga general proletària o violència divina. Vegeu Reyes MATE, *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid: Trotta, 2006, pàg. 146 i seg.

Però la raresa d'aquest fragment de *Per a la crítica de la violència* va més enllà del propi context benjaminí, la seva excepcionalitat, i el seu interès aquí, es basen en què es tracta d'una de les més originals defenses de l'amistat en una història del pensament, la qual des d'Aristòtil fins a Derrida ha reconegut la seva importància com a virtut política, però en uns termes molt diferents. En efecte, Benjamin, tot just després d'haver criticat la degeneració d'uns acords parlamentaris que finalment no tenen altre sentit que la conservació del poder de l'estat, contempla una forma de comprensió no violenta entre persones privades "allà on la cultura del cor posa a disposició de les persones mitjans purs d'enteniment"; *cultura del cor* que inclou la sempre tan important per a ell delicadesa, la simpatia, l'amor per la pau, la confiança "i tot el que aquí es vulgui afegir"⁷. Aquest fonament subjectiu de l'acord no violent és tan sòlid per a Benjamin que subsisteix en la seva determinació jurídica com a mitjà per solucions mediates, és a dir, sempre a partir de la mediació d'objectes concrets de conflicte i mai directament entre persona i persona. Perquè fa possible una tècnica pròpia de l'acord civil, la conversa, la qual escapa de l'intent de seva judicialització. Per tant, es tracta de mecanismes d'enteniment que només són possibles més enllà del dret.

Walter Benjamin, però –i aquest és el primer element original del seu plantejament respecte l'acord privat o amistós–, basa aquesta exclusió de la violència no en la identificació plena entre amics o els que participen en l'acord, com sí afirmava, per exemple, el gran filòsof de l'amistat modern: Montaigne, quan descriu la seva relació amb La Boetie: "Si se'm força a dir per què l'estimava, sent que això no es pot expressar sinó contestant: *Perquè era ell, perquè era jo*". Altrament, Benjamin afirma que l'acord amb l'amic, amb els amics, allò que el fa possible és per a ell l'engany, "la impunitat de la mentida a la conversa"; i, per tant, només hi ha acord perquè una part de l'altre queda oculta o mal interpretada. Això no vol dir, però, ni que Benjamin introdueixi un element de maquinació política en l'amistat, en el sentit dels arcans maquiavèlics, que permetria als iniciats diferenciar entre la vertadera amistat i la que només es mou per interessos manipuladors; ni tampoc que redueixi la mateixa *cultura del cor*, la qual fa possible l'acord, a un engany il·lús que amaga la incomprensió i el fàstic, com descrivia maliciosament Baudelaire:

"A l'amor, com en quasi tots els assumptes humans, l'enteniment cordial és el resultat d'un malentès. Aquest malentès és el plaer. L'home crida: *Àngel meu*. La

⁷ Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften, Band II*, Rolf Tiedemann i Hermann Schweppenhäuser (eds.), 2a ed., Frankfurt a M: Suhrkamp, 1989, pàg. 191.

dona parrupeja: *Mama!, mama!* I aquests dos imbècils estan persuadits del fet que pensen concertadament. L'abisme infranquejable que crea la incomunicabilitat queda sense franquejar.⁸

Més aviat, cal entendre aquest al·legat en favor de l'engany com el caràcter únic i intraduïble que adquireix l'enteniment en el marc d'una amistat, la qual és tan singular que ni tan sols pot ser del tot comprensible o *verificable* des d'una altra relació. En aquest sentit, de la mateixa manera que en la Imatge dialèctica, té lloc en l'amistat benjaminiana una *epokhé*, una suspensió de les altres relacions socials que les posa entre parèntesi, creant una forma d'enteniment pròpia i incomparable. Per aquest motiu, en cada relació d'amistat som poc o molt diferents, hi ha una part de les nostres intencions i pensaments que apareix només gràcies a aquesta amistat i una altra que s'oculta als ulls del nostre amic per obrir-se als d'un altre. Fet que sovint ens preveu de l'oportunitat d'aplegar diferents amistats en una mateixa ocasió, atès que podrien entrecreuar-se les diferents confidències i records que han convertit cadascuna de les relacions en úniques. Així com posar al descobert que d'alguna manera en cadascuna d'aquestes relacions havíem estat diferents.

Aquesta interpretació de l'engany en l'amistat com a defensa de la singularitat, la convertiria en l'estat d'excepció *real* de la no-experiència moderna de la novetat o el progrés. Perquè en contrast amb aquesta última no es tracta d'una pretensió de diferenciació o d'avenç que altrament ens iguala; sinó tot el contrari: una igualació o acord que es produeix en l'amistat gràcies al fet que el que defineix aquesta amistat, com també l'amor, és l'atenció plena i exclusiva a allò que és diferent i incomparable. Una singularitat de cada relació amistosa que, precisament, també explicaria la difícil relació epistolar que, als anys trenta, Benjamin va establir de manera intensa amb Scholem, el teòleg, Brecht, l'intel·lectual comunista, i Adorno, el deixeble i alhora més implacable crític, el qui aspirava juntament amb Benjamin a una nova forma de filosofia. Donant, així, valor filosòfic i no només biogràfic a la circumstància que més enutjava als seus tres interlocutors: la sospita, ben fundada, que Benjamin només els explicava part de la direcció que volia donar a les seves obres, per tal de fer-los creure que aquestes eren cada cop més a prop de llurs distintes posicions i més lluny del plantejament dels altres dos interlocutors, amb els qui Benjamin semblava cada cop més distant. Altrament al que podria pensar un intèrpret desconfiat, això no significa que Benjamin se sentís obligat a simular amistats en què no creia; sinó que de tots ells era igualment proper i, pre-

⁸ Charles BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, Genève: Librairie Droz, 2001, pàg. 54

cisament, per aquesta raó només podia ser-los fidel i arribar a acords amb ells que contradeien el que acordava amb els altres dos amics –problema pel qual mai es va haver de preocupar Montaigne, només per la raó que tenia un sol amic–. És aquest engany el que fa possible, doncs, l'enteniment sense violència –front l'exigència habermasiana que sosté que no hi ha comunicació si no es compleix amb les condicions d'intel·ligibilitat, veritat, rectitud i veracitat–, perquè en l'amistat la comunicació es produeix sense que sigui necessari el requisit de la veritat, almenys en el sentit universal com l'entén Habermas. De tal manera, que els amics són capaços de reprendre, després del pas dels anys, les converses i experiències interrompudes just en el mateix punt de la darrera trobada. Unes experiències, les quals són fins a tal punt només pròpies dels dos amics que les han compartit que s'esvaeixen quan un d'ells mor; perquè, tot i que els amics morts són parcialment vius mentre els guardem en el nostre record, nosaltres morim també parcialment amb ells en la mesura que desapareixen tots els records que atresoraven sobre aquella part de nosaltres, la qual només ells van saber preuar i que mai més ens podran tornar a fer recordar –tal com Terenci Moix explica al *Pes de la palla*–. I d'aquí el contingut elegíac de l'amistat, perquè el seu concepte de felicitat sempre es fonamenta en un passat únic que mai queda del tot amortitzat. Fins i tot quan s'esvaeix, la imatge de l'amic queda per sempre unida al rastre d'aquells records perduts, on vam ser feliços.

El segon element que distingeix el concepte benjaminià d'acord no violent no es basa tampoc en una amistat incondicionada, com també passava amb el concepte de Montaigne, qui assumeix la voluntat de l'amic independentment de les conseqüències. I, per tant, no és comparable amb l'hospitalitat derridiana, la qual es fonamenta en una acceptació incondicional de l'altre, o amb la justícia política segons Reyes Mate fonamentada en la sacralització de la víctima. Altrament, aquesta decisió es basa en tenir en compte les conseqüències que suposaria no arribar a un acord pacíficament. Benjamin, aleshores, defensa la necessitat d'acords en consideració no només d'una ètica de les conviccions que contempli els malentesos, a què es refereix amb el terme *cultura del cor*; sinó també de les responsabilitats, la qual no oblidia la possibilitat que l'amistat esdevingui enemistat. Aquella ètica que neix del convenciment compartit que una solució violenta seria la més perjudicial per a les parts. I, per tant, representa una mostra de realisme polític que també desarma la crítica habermasiana al caràcter infructuós d'una filosofia que sotmet la política als dictats de l'experiència. Atès que Benjamin no basaria l'enteniment

entre amics en una moralització de les seves relacions, com proposen tots els messianismes polítics, també els negatius d'esquerres; o, fins i tot, com proposa Habermas –qui potser és més possibilista però igualment menys realista que el de Benjamin». Sinó, precisament, perquè Benjamin concep una possibilitat estrictament no moral, en tant que “prescindeix de tota virtut”, d'enteniment. Una possibilitat que, tot i que pertany a l'esfera de les relacions privades, pot excepcionalment, quan aquesta possibilitat d'enteniment no està oculta als sentiments i a la intel·ligència dels litigants, aplicar-se a la política.

I, en aquest sentit, Benjamin exposa al següent paràgraf de la *Crítica de la violència* dos exemples d'aquesta possibilitat d'una política no violenta més enllà del dret. El primer no té res a veure ni amb l'amistat, ni amb la possibilitat de resoldre els conflictes per vies pacífiques i dialogades. Es tracta de la ja citada vaga general proletària que a diferència de la revolucionària convencional consisteix en una acció de revolta que s'entén a si mateixa com a fi i no en una acció encaminada a constituir un nou ordre legítim. Només en aquest sentit es podria considerar no violenta, malgrat “les seves eventuais conseqüències catastròfiques”; perquè en no pretendre fundar un nou estat no es pot jutjar com a mitjà; sinó només com a fi. Judici que no està en mans dels éssers humans, perquè en cas contrari significaria que es pot decidir quina violència deixa de ser moralment problemàtica. La segona, i la més interessant ara, perquè entra de ple en la qüestió del compromís no violent que m'ocupa, és la diplomàcia com a un mitjà d'enteniment no violent de la política fonamentat en el diàleg. Sobretot, escriu Benjamin, quan es regulen els conflictes sense tractats, cas a cas, és a dir quan es contempla la singularitat del conflicte i no es pretén convertir en el cas particular d'una problemàtica general. Només, doncs, atenent a la seva particularitat pot restar oberta la possibilitat de resolució d'alguns conflictes polítics, sense recórrer a la violència o, precisament, un cop exhaurit el recurs de la violència. Però, de la mateixa manera, només des del reconeixement excepcional d'un àmbit d'enteniment privat en el cor de la injustícia, que els salvats han comès front les víctimes passades, es poden endegar procediments, els quals des de dins o de fora del sistema facin possible una restitució d'aquesta injustícia patida, mai definitiva i sempre revocable, a la qual aspira la Imatge dialèctica. Una possibilitat, per tant, que mai deixi com a fixa, com pretén Reyes Mate, la frontera que marca la víctima dels salvats, perquè això significaria també donar-la per tancada, contra el mandat benjaminià. No és amb les altres víctimes que cal que s'entengui qui ha sofert; sinó precisament amb els qui

l'han sobreviscut i en un futur la podrien seguir danyant. I, sobretot, tenint en compte que en el seu nom també es poden legitimar nous sacrificis a partir, precisament, d'una vivència acrítica dels qui es reclamin hereus seus.

I aquesta possibilitat de redempció excepcional que interrompi la reproducció de la catàstrofe només es pot produir precisament per la restitució de l'experiència d'uns i altres que es produeix en el diàleg crític, en l'amistat efímera que té en compte que pot esdevenir enemistat, en la commemoració que ha d'evitar convertir-se en regla. I, per això, es constitueix com a actualització política de la Imatge dialèctica perquè parteix de la no experiència per esdevenir ja no despertar d'un inconscient col·lectiu, com Benjamin planteja fins a la dura crítica d'Adorno a aquest concepte jungià, sinó més aviat expressió d'una subjectivitat esmicolada; la qual, com en la teoria del diàleg d'un autor tan afí a Benjamin com Mikhaïl Bakhtin, es constitueix no gràcies a la unanimitat, a l'enteniment discursiu de Habermas; sinó, com succeïa en les relacions epistolars amb els seus amics, gràcies a les diferents interpretacions i crítiques que se susciten en aquest diàleg, de les que neix però tant la individualitat com la possibilitat de l'acord. És a dir, el diàleg en què té lloc la pròpia experiència filosòfica, com a una resistència respecte allò ja dit, allò ja pensat, allò ja sentit, que el sistema s'encarrega d'estereotipar i que només des d'una forma resistent de relació no-violenta però radicalment crítica, com l'amistat, es pot si no transformar, almenys sí esquerdar. Perquè l'amistat obre la lògica sistèmica del poder cap a àmbits de l'experiència com el passat, el dany, allò més singular, els quals, per principi, li queden vedats.

No es tracta, doncs, de reinterpretar l'amistat, seguint la tradició que va des de Sòcrates o Aristòtil a Derrida, com a una forma de recerca d'una veritat i compromís públic comuns per a tots els ciutadans. Tampoc si s'afegeix el mandat de Reyes Mate d'incloure totes les víctimes del present i de la història. Perquè el que Benjamin proposaria a la *Crítica de la violència* és la recerca d'una experiència exclusiva, que no excloent, que ni es pot reduir a un universal ètic positiu ni a un polític negatiu. Només des d'ella es podria pensar com acotar excepcionalment la violència política a límits que permetin a més d'una violència no jurídica, la possibilitat d'acords democràtics concrets que restituïssin retalls de la injustícia passada. Uns acords que no podrien sobrepassar, almenys si partim del pensament benjaminianà, els límits propis de l'amistat en què té lloc l'experiència filosòfica, la discussió que crea uns nous *tu* i *jo* intransferibles a qualsevol altra relació, com també planteja Bakhtin. Perquè aquest diàleg personal, del que neix la significació i la

persona, és l'únic que està en condicions d'oposar-se tant a la dissolució sense remei de l'individu al carnaval, com al dogmatisme reproductiu del poder. El que en termes benjaminians correspon a la massificació i la violència del poder, inclòs el democràtic; front els quals Benjamin no pot contemplar altra democràcia que la dels amics amb qui discuteix per, amagant-se-la, descobrir la seva pròpia filosofia.

La concreció política de la Imatge dialèctica, aleshores, no és altra que l'amistat elegíaca de la qual sorgeix, perquè com ella conjuga decisió política i experiència filosòfica, en el marc d'un sistema contra el qual només es pot lluitar efectivament si es parteix d'una resistència a ser sistematitzat. I que assoleix la seva expressió més lúcida en textos com la *Crítica* dels anys vint o les *Tesis* en què ens adverteix que l'estat d'excepció real, la possibilitat que l'Àngel s'aturi, només pot venir de l'ampliació de l'experiència de les restes de l'individu, així com de les relacions excepcionals que ell manté. I no directament de la reformulació de les institucions democràtiques, com pretenen Habermas i Reyes Mate. Car és aquella ampliació la que, si bé no garanteix la victòria contra el feixisme, almenys sí, com escriu a les *Tesis*, pot millorar la nostra posició en la lluita que ara com als anys trenta cal mantenir contra tota forma d'amnèsia que oblidi que la substitució del dany comès per un mer monument que fixi el seu record, només es fa a costa de falsejar el seu sentit autèntic i reforçar el poder que l'inaugura. I, sobretot, contra la violència sistèmica d'un model neodarwinista de relacions econòmiques i polítiques en què, front l'amistat, l'única responsabilitat sembla quedar lligada a l'èxit d'una selecció pseudonatural sense felicitat ni justícia.

PRESENTACIÓN DE «LOS JUDÍOS Y EUROPA» DE MAX HORKHEIMER

Presentation of “The Jews and Europe” by Max Horkheimer

EDUARDO MAURA*

eduardo.maura.zorita@gmail.com

Fecha de recepción: 18 de julio de 2012

Fecha de aceptación: 31 de agosto de 2012

RESUMEN:

«Los judíos y Europa» (1939) es un texto importante en la producción de Max Horkheimer. En él se aprecian desplazamientos intelectuales y de diagnóstico decisivos para comprender el trabajo teórico del *Institut für Sozialforschung* en el exilio, tales como la consideración de la centralidad del cambio de fase del capitalismo y sus conexiones con el antisemitismo, la guerra y el fascismo. Esta introducción pretende contextualizar la primera traducción española del artículo.

Palabras clave: antisemitismo; capitalism; monopolio; fascismo.

ABSTRACT:

«The Jews and Europe» (1939) is an important text within Max Horkheimer's work. It shows paramount tendencies and changes in the theoretical work of the *Institut für Sozialforschung* in exile, such as the centrality of the new stage of capitalism and its connections with anti-Semitism, war and fascism. This brief introduction is intended to provide a context for the first spanish translation of the article.

Key words: antisemitism; capitalism; monopoly; fascism.

* Universidad Complutense de Madrid.

“Los judíos y Europa» fue redactado en 1938, revisado en varias ocasiones y enviado a la imprenta en septiembre de 1939. Se trata de un periodo importante para el *Institut für Sozialforschung* en el exilio. A principios de 1939, Friedrich Pollock había comunicado a Erich Fromm que el Instituto no podría seguir haciéndose cargo de su salario a partir de octubre de ese mismo año¹, cerrando una etapa de estrecha colaboración entre Horkheimer y el propio Fromm, quien había sido una figura destacada en los inicios de la andadura norteamericana del Instituto. Asimismo, en 1939 fracasaron los intentos de Adorno y Horkheimer por obtener fondos para una investigación sobre el antisemitismo. El American Jewish Committee, tal como Horkheimer escribe a Neumann en julio de 1940, buscaba una investigación más directa contra el nacionalsocialismo. Poco antes, en el mes de abril de ese mismo año, Horkheimer había propuesto dos proyectos diferentes con vistas a proseguir los contactos con posibles agencias de financiación: uno sobre las causas del antisemitismo y su proyección contemporánea, otro sobre la cultura alemana moderna donde se perseguía reconsiderar los cambios sociales, culturales y económicos que hicieron posible el nacionalsocialismo en Alemania. El consejo asesor del Instituto optó por el segundo².

En líneas generales, la situación del Instituto era en 1940 objetivamente difícil, tanto económica como científicamente. ¿En qué sentido se corresponde el tono decidido y vibrante de «Los judíos y Europa» con este escenario? ¿Qué elementos decisivos contiene el primer artículo de Horkheimer sobre un tema tan relevante para la comunidad científica, el exilio alemán y, en líneas generales, la *intelligentsia* mundial, como el fascismo, así como sus conexiones con el antisemitismo, el capitalismo y la emigración? No era habitual en Horkheimer dar a la imprenta pasos tan comprometidos como el siguiente:

“Si bien el himno que los intelectuales entonan al liberalismo llega a menudo demasiado tarde, ya que los países se vuelven totalitarios antes de que los libros encuentren editor, los intelectuales no han abandonado la esperanza de que en algún lugar la reforma del capitalismo occidental se producirá de forma más suave que la del capitalismo alemán y que los extranjeros con buenas recomen-

¹ Cfr. Rolf WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule*, München: DTV, 2008, págs. 298-306.

² Cfr. *Ibid.*, pág. 307.

daciones tendrán pese a todo un futuro. Pero lo único que distingue al orden totalitario de su predecesor es que ha perdido su contención.”³

La cuestión era de escrúpulos, por tanto, y no de nostalgia del orden liberal, al contrario que en trabajos anteriores de Horkheimer, donde éste todavía emergía como portador de algunos contenidos emancipatorios. «Los judíos y Europa» es un buen lugar para medir la fase final del progresivo desencantamiento de Horkheimer con el espíritu revolucionario burgués, pese a la función positiva de cierta racionalidad moderna no estrictamente subjetiva. Pesimista o no, 1939 y 1940 fueron años de desplazamiento para Horkheimer y para la práctica totalidad de los colaboradores del Instituto.

De manera muy esquemática, la importancia del texto que presentamos puede cifrarse en dos aspectos:

1) *Antisemitismo, fascismo y autoritarismo*: la inclinación del Institut hacia la cuestión de la autoridad había sido muy notable desde 1933. Tanto Fromm como Horkheimer pensaban entonces en estrechar el objeto de investigación de la clase a la familia, dada la inabarcable amplitud de las potenciales investigaciones del Instituto sobre el problema de la autoridad en general. Se requería un enfoque más preciso. A este respecto, es importante notar que en 1933, en la época del exilio suizo del Instituto, se iniciaron tres investigaciones empíricas, todas soportadas por cuestionarios, sobre la autoridad en la familia, una de las instituciones sociales donde el principio de autoridad y la vida económica se entremezclaban, al menos hipotéticamente, con mayor intensidad⁴. Estos trabajos, llevados a cabo en Suiza, Alemania, Austria, Bélgica, Holanda, incluso en China, tras el segundo viaje de Wittfogel, desempeñaron una función importante en la elaboración, en la primera etapa del exilio norteamericano del Instituto (1935-1938), de los *Studien über Autorität und Familie*, por delante de diversos trabajos sobre el antisemitismo.

No cabe detallar aquí el periplo del Instituto entre 1934 y 1939, fecha de publicación del texto de Horkheimer. Lo realmente reseñable, en lo que hace a este primer punto, es la importancia que la problemática de la autoridad tuvo para el Instituto en este periodo —importancia que se prolongó hasta los años cincuenta, o incluso más allá, con la publicación de los conocidos trabajos del Instituto sobre la personalidad autoritaria, contenidos en un enorme proyecto del American Jewish

³ Max HORKHEIMER, “Die Juden und Europa”, en *Gesammelte Schriften*, 4, Frankfurt/M: Fischer, 1988, pág. 309; entre [] las páginas de la traducción que se publica en este número [4].

⁴ Cfr. Rolf WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule*, op. cit., págs. 160-163.

Committee bajo el título *Studies on Prejudice* (1950), que incluía, en numerosos volúmenes independientes entre sí, trabajos de Adorno, Levinson, Bruno Bettelheim, Löwenthal, Paul Massing y otros—, la cual puede cifrarse de manera clara, desde una perspectiva diferente, en un artículo de Horkheimer titulado «Autoridad y familia» (1936)⁵. Allí señala que en los periodos económicos más sobresalientes la crueldad y la publicidad de los castigos podía ser atenuada. El riesgo de perder las condiciones de posibilidad de una existencia material digna espiritualizaba el castigo público, toda vez que del escarnio por los actos impuros se transitaba hacia el temor de perder prestigio social, y de ahí a la precaución y al prudencialismo⁶. Horkheimer se refiere con ello a los vínculos entre presión, autoridad y asentimiento social:

“La miseria de las masas en los periodos absolutistas y liberales, el hambre a la vista del fantástico incremento de la riqueza social en materias primas y procesos de producción, muestran que la liberación era de hecho una liberación particular. En la filosofía, esto se expresa en la abstracción de la categoría de individuo, de ese concepto fundamental del pensamiento de la época moderna. [...] Mediante esta separación del individuo con respecto a la sociedad y la naturaleza, que se encuentran íntimamente conectadas con otras dualidades filosóficas entre pensar y ser, esencia y fenómeno, cuerpo y espíritu, sensibilidad y entendimiento, el concepto del individuo libre, que el pensamiento burgués opone al medieval, es concebido como una esencia metafísica fija. El individuo debe ser abandonado a su suerte.”⁷

Es aquí donde la liberación coincide, social y espacialmente, con el abandono del trabajador al espanto del taller: «las condiciones mismas se convirtieron en autoridad. [...] En la época moderna aparecen todas las situaciones reales como meros hechos que no satisfacen ningún sentido, sólo cabe aceptarlos»⁸. Al individuo aislado sólo puede corresponder una realidad anárquica, y el mercado constituye precisamente ese momento irracional total⁹. Las fuerzas dispersas pero férreas

⁵ Cfr. Max HORKHEIMER, “Autorität und Familie”, en *Gesammelte Schriften*, 3, Frankfurt/M: Fischer, 2009, págs. 336-417. Citamos la versión española de R. G. Cuatango: M. HORKHEIMER, *Autoridad y familia y otros escritos*, Barcelona: Paidós, 2001, págs. 151-238.

⁶ *Ibid.*, pág. 162.

⁷ *Ibid.*, págs. 184-185.

⁸ *Ibid.*, pág. 185.

⁹ Cabe contrastar esta consideración, que no reaparecerá en el texto de 1939, con esta otra: «La teoría ha destruido el mito de la armonía de intereses [entre capital y trabajo]; ha mostrado el proceso económico liberal como la reproducción de las relaciones de poder por medio de contratos libres

que rigen el mundo del trabajo son las mismas que hacen del empresario un hombre igualmente no-libre, las mismas que lo convierten en esclavo del mero beneficio. En la década de los treinta, las investigaciones sobre la autoridad y el capitalismo convergen tanto en el trabajo de campo como en las construcciones teóricas de Horkheimer y de otros miembros del Instituto (Marcuse, Neumann, Pollock, etc.)

En esta década, el análisis de la autoridad en la familia, con sus correspondientes transformaciones y oscilaciones entre el eje paterno y el materno, había sido uno de los principales objetos del esfuerzo del Instituto por hacer ciencia social no tradicional o, si se quiere, teoría crítica de la sociedad. Ya entonces Fromm, desde el punto de vista de la psicología social, el psicoanálisis y el análisis de caracteres, Herbert Marcuse, y Paul Lazarsfeld —por entonces un avezado investigador, organizador y procesador de datos afincado en Newark, NJ—, así como otros colaboradores del Instituto, habían puesto a Horkheimer sobre la pista del vínculo entre economía libidinal, autoritarismo y capitalismo. Podemos constatar esta conexión en «Los judíos y Europa»:

“Incluso la fachada traiciona la obsolescencia de la economía de mercado. Las vallas publicitarias de todos los países son sus monumentos. Su expresión es ridícula. Hablan a los transeúntes como los adultos con pocas luces hablan a los niños o los animales, en una jerga falazmente familiar. Como si fueran niños, se hace creer a las masas que, en calidad de sujetos autónomos, tendrían la libertad de escoger las mercancías por sí mismos. Pero la elección ha sido en gran medida dictada. Desde hace décadas existen esferas completas de consumo en las que tan sólo las etiquetas distinguen unos productos de otros. La panoplia de cualidades con las que uno se deleita existe sólo sobre el papel. Si la publicidad fue siempre característica de los *faux frais* de la economía burguesa de mercado, todavía pudo tener una función positiva como medio para incrementar la demanda. Hoy se le muestra al consumidor una reverencia ideológica que ni siquiera él mismo necesita creerse del todo. Sabe ya suficiente como para interpretar los anuncios de los grandes artículos de masas como eslóganes nacionales que a uno no le está permitido contradecir. En los países fascistas la disciplina a la que apela la publicidad revela su verdadera esencia. Los hombres descubren

que son obtenidos por la fuerza a través de la inequidad de la propiedad. La mediación ha sido abolida. El fascismo es la verdad de la sociedad moderna que la teoría había desvelado desde el principio: Fija las diferencias extremas que la ley del valor finalmente produjo», en Max HORKHEIMER, «Die Juden und Europa», op. cit., pág. 309.

en los carteles publicitarios de estos países lo que realmente son: *soldados*. La publicidad tiene razón.”¹⁰.

O en este otro paso, que complementa perfectamente al anterior y permite dar cuenta de la ampliación del plano que Horkheimer lleva a cabo con respecto a las interpretaciones tradicionales del fascismo, y donde se recogen, notablemente amplificados, algunos resultados del trabajo colectivo del Instituto:

“El principio atomista, según el cual el éxito de una persona está ligado a la miseria de otra, se ha exacerbado aún más. En las organizaciones fascistas la igualdad y la fraternidad imperan sólo en la superficie. La lucha por ascender en la jerarquía bárbara hace de los propios camaradas presuntos oponentes. El hecho de que en una economía de guerra haya más puestos de trabajo que trabajadores no cancela el conflicto de todos contra todos. Las diferencias salariales en las diferentes fábricas, entre hombres y mujeres, entre trabajadores y empleados, entre las diferentes categorías del proletariado, son más grandes que nunca. Con la derogación del desempleo no se ha quebrado el aislamiento de los hombres. El miedo al desempleo es suplantado por el miedo al Estado. El miedo atomiza.”¹¹

2) *Capitalismo de Estado, planificación y autoritarismo*: «Los judíos y Europa» es primer artículo de Horkheimer sobre el fascismo. En un libro reciente, John Abromeit ha prolongado esta reflexión a partir de la posición que «Los judíos y Europa» ostenta en la producción de Horkheimer en esta época de transición. En su opinión, tanto «Los judíos y Europa» (1939) como «El estado autoritario» (1940/42) son representativos de la tesis según la cual el capitalismo global se habría desplazado, inaugurando una fase cualitativamente diferente de su desarrollo, hacia

¹⁰ Max HORKHEIMER, «Die Juden und Europa», op. cit., p. 310 [5-6]. El énfasis es nuestro. Puede compararse este paso con otros procedentes de la investigación de Siegfried Kracauer sobre los empleados berlineses de los años treinta: «La magia de la vida burguesa la alcanza [a una joven empleada] precisamente bajo su forma más sórdida, y ella acepta sin pensar todas las bendiciones que se filtran desde arriba. Es característico de ella que, en el salón de baile o en el café del suburbio, no puede escuchar una pieza musical sin ponerse a tararear de inmediato las canciones de moda correspondientes. Pero no es ella la que conoce todas las canciones, sino que las canciones la conocen a ella, la capturan y la asfixian suavemente. Permanece en un estado de anestesia general». Más adelante, prosigue Kracauer: «Una taquidactilógrafa propensa a las reflexiones se expresa ante mí [...]: “las jóvenes tienen generalmente un origen humilde, y se sienten atraídas por el brillo”. Más tarde ella explica, de un modo sumamente llamativo, el hecho de que las chicas, en general, eviten los entretenimientos serios. “Los entretenimientos serios —dijo ella— sólo dispersan y alejan el ambiente que se querría disfrutar”. Si hay que atribuir efectos de dispersión a una conversación seria, entonces la dispersión cobra seriedad». Cfr. Siegfried KRACAUER, *Los empleados* (1932), Barcelona: Gedisa, 2008, págs. 176-177 y 206, respectivamente.

¹¹ Max HORKHEIMER, «Die Juden und Europa», op. cit., p.ág. 320.

formas de capitalismo estatal¹². Nos centraremos en el texto de 1939 para presentar este vínculo.

Podría decirse que las consideraciones de Horkheimer sobre la autoridad, la familia y el antisemitismo comparten una emergente e indeterminada raíz común: el diagnóstico sobre el cambio de fase del capitalismo, a saber, la transición del orden liberal hacia un nuevo orden autoritario caracterizado por formas regresivas de control, planificación e intervención estatal en la economía y en la regulación de la sociedad civil. En 1934 se había publicado el segundo volumen de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, donde, entre otros textos, podían encontrarse trabajos de Marcuse, Mandelbaum y Meyer que abordaban la cuestión de la fase monopolista del estado capitalista. Horkheimer señala en su aportación al volumen que los seres humanos no se hallan ante una encrucijada entre liberalismo y totalitarismo, sino que la economía liberal tiende ella misma al orden totalitario. Este diagnóstico permanece intacto en «Los judíos y Europa». Sin embargo, Horkheimer seguía cifrando el problema en términos tradicionales, más específicamente en la propiedad privada de los medios de producción y de las fuerzas sociales auxiliares¹³. A este respecto, Wiggershaus señala que la vocación interdisciplinar del Instituto en el exilio suizo exigía ir más allá de este diagnóstico. Por tanto, los estudios sobre autoridad y familia constituyen, en este sentido, la respuesta de un todavía joven Horkheimer a las categorías de los intelectuales militantes. No olvidemos, asimismo, que el Instituto en el exilio todavía no había tocado suelo norteamericano, con la excepción de Fromm y de Julian Gumperz, éste americano de nacimiento¹⁴.

La importancia de esta cuestión es enorme para comprender «Los judíos y Europa». A partir de 1939, en pleno exilio norteamericano, resultan cruciales para Horkheimer las transformaciones del modo de producción capitalista, muy particularmente la eliminación del mercado y de todas las mediaciones abstractas (dinero, libre competencia, etcétera) que habían determinado la fase liberal del capitalismo. Los pequeños y medianos empresarios, en muchos casos nietos de revolucionarios burgueses y portadores de cierta racionalidad autónoma, son sustituidos por consejos de administración y grupos de interés tanto en los regímenes fascista y soviético

¹² Cfr. John ABROMEIT, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Nueva York: Cambridge University Press, 2011, págs. 394-424. Para la prolongación de este debate en el seno del Instituto puede verse, asimismo, Pablo LÓPEZ ÁLVAREZ, «Behemoth o la Ilustración devastada. Reconsiderando a Franz Neumann», en *Daimon*, Suplemento 3, 2010, págs. 207-214.

¹³ Cfr. Rolf WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule*, op. cit., págs. 163-164 y 314-327.

¹⁴ Será el 20 de abril de 1934 cuando Horkheimer emprenda su primer viaje a Estados Unidos.

como en las democracias occidentales. Las semejanzas entre los diferentes órdenes son para Horkheimer más notables que las diferencias, si bien hace falta recurrir a «El Estado autoritario» para encontrar la versión más sofisticada de este diagnóstico: la abstracción capitalista se despliega racionalmente hacia modos concretos de dominación y de apropiación capitalista del beneficio, en un contexto en el que el libre mercado ya no puede seguir soportando los reveses de las crisis periódicas, y hacia la monopolización de las élites en torno a grupos empresariales y políticos con intereses coincidentes.

Sin embargo, no se trata de la mera apropiación estatal de las esferas económica, política y social en disputa, sino que el aparato público, tal como sugiere Neumann a propósito del capitalismo monopolista nazi, es puesto al servicio de dichos intereses económicos¹⁵: «Estado y partido coexisten en pie de igualdad. Ninguno controla legalmente al otro, y cada uno es soberano en su dominio —situación constitucional contradictoria en sí misma»¹⁶.

La clave es, tanto para Horkheimer como para Neumann, la transformación del estado capitalista. Las diferencias de interpretación entre ambos tienen que ver con la posición de este nuevo modelo respecto al viejo estado capitalista liberal. ¿Constituye este desplazamiento de la función del aparato público una nueva fase de la apropiación capitalista del beneficio, del capitalismo privado al capitalismo de Estado, de tal manera que el nacionalsocialismo puede pensarse como solidario con el despliegue histórico del orden liberal y de la forma-mercancía, tal como piensa Pollock?¹⁷ ¿O se trata de una ruptura con la estatalidad liberal, como piensa Neumann, y con el constitucionalismo moderno en su encarnación en la República de Weimar? La posición de Horkheimer no es del todo precisa:

“El número de corporaciones que dominan toda la industria es cada vez más pequeño. Bajo la superficie del Estado del *Führer* se libra una furibunda batalla entre los interesados por hacerse con el botín. Si no fuera por el interés que comparten en mantener a la población en jaque, hace tiempo que la élite alemana y otras élites europeas hubieran entrado en guerras internas y externas. En el interior de los Estados totalitarios esta tensión es tan grande que Alema-

¹⁵ Cfr. John ABROMEIT, op. cit., págs. 404-405 y P. López, op. cit., págs. 210-211.

¹⁶ Franz NEUMANN, *Behemoth, Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo* [1942], México, FCE, 2005, pág. 105.

¹⁷ Friedrich POLLOCK, «State Capitalism: its Possibilities and Limitations», en *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. IX, 1941 [hay reimpresión del número en *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 9, 1941, München: DTV, 1980, págs. 200-225.] Puede verse, asimismo, Friedrich POLLOCK, «Is National Socialism a New Order?», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, op. cit., págs. 440-455.

nia podría disolverse de la noche a la mañana en un caos de luchas de gánsteres. Los gestos trágicos, al igual de la constante afirmación de la propaganda nacionalsocialista de que el régimen durará miles de años, reflejaron desde el comienzo el presentimiento de semejante fragilidad. Sólo porque el miedo justificado a las masas los junta una y otra vez, se dejan los subdirigentes finalmente integrar e incluso masacrar por el más poderoso. Bajo la unidad y la armonía se esconde la anarquía, incluso en mayor medida que en el capitalismo; bajo la apariencia de planificación se esconde el atomizador interés privado.”¹⁸

Al mismo tiempo que destaca la falsedad del pétreo orden nacionalsocialista, el cual podría romperse en mil pedazos económicos, Horkheimer se hace eco de una posición que había sostenido durante gran parte de la década de los treinta, a saber, que la guerra entre Alemania, Francia e Inglaterra no tendría lugar mientras los intereses de sus respectivas élites fueran compatibles. Las democracias occidentales estarían siempre dispuestas a colaborar con Hitler no por la existencia de un adversario común en el este, que también, sino porque sus posiciones económicas eran coincidentes. La clave de comprensión de esta actitud no es esencialmente geopolítica, sino civilizatoria¹⁹.

En este sentido, que el problema va mucho más allá de la posición ante la Unión Soviética —en la que Horkheimer hacía tiempo no confiaba— lo muestra que en «El Estado autoritario» tampoco es ella misma considerada una excepción al modelo del Estado autoritario, lo cual la sitúa —pese a su pureza como orden de intervención, pese a que podría acercarse a algo mejor que el fascismo o que el mero reformismo— en la liga de las democracias liberales occidentales y de los regímenes italiano y alemán: «La forma más consecuente del Estado autoritario, que se ha liberado de toda dependencia del capital privado, es el estatismo integral o socialismo de Estado. [...] El Estado autoritario es represivo en todas sus variantes. El desmesurado derroche [*Vergeudung*] no se lleva ya a cabo a través de mecanismos económicos»²⁰. Además, Horkheimer está operando en el nivel de la emigración judía norteamericana —poco receptiva a estos debates y al Instituto en general—, a la que lanza una advertencia:

¹⁸ Max HORKHEIMER, «Die Juden und Europa», op. cit., págs. 319-320 [13-14].

¹⁹ Es importante recordar que Horkheimer estaba escandalizado por la actitud de Neville Chamberlain ante Hitler y que pensaba escribir una novela satírica sobre él. Cfr. John ABROMEIT, op. cit., pág. 399.

²⁰ Max HORKHEIMER, «Autoritärer Staat» (1940/42), en *Gesammelte Schriften*, 5, Frankfurt/M: Fischer, 2003, págs. 300-301.

“La esperanza de los judíos, que depende de la segunda Guerra Mundial, es insignificante. Comoquiera que termine, la completa militarización dirige al mundo hacia formas de vida autoritarias-colectivistas. La economía de guerra alemana en la primera Guerra Mundial fue la forma primitiva de los modernos planes plurianuales; el llamamiento a filas obligatorio en las guerras modernas es parte esencial de la técnica totalitaria. La movilización no aporta nada demasiado nuevo a las columnas de trabajadores asignados a la industria armamentística, a la construcción de autopistas siempre nuevas, de ferrocarriles subterráneos y edificios comunitarios, salvo, si acaso, la fosa común. La incesante excavación de la tierra en tiempos de paz era ya una forma de guerra de trincheras.”²¹

En un momento decisivo para el futuro de la democracia, Horkheimer desconfía del resultado de la contienda y desdibuja las diferencias entre los oponentes, incluso antes del pacto germano-soviético y de la intervención norteamericana en la Segunda Guerra Mundial. Ganara quien ganara la contienda, no había resultados emancipatorios a la vista.

Sería necesario algo más que una presentación de «Los judíos y Europa» para decidir si contiene los ingredientes básicos del llamado “giro pesimista” de la Teoría Crítica. Más importante parece, llegados a este punto, señalar que Horkheimer se hallaba en 1939 en un momento decisivo de su pensamiento. La propia textura de sus metáforas así lo sugiere. La red de conexiones entre fascismo, antisemitismo, conformismo y capitalismo que Horkheimer dibuja bulle con inusitada violencia. No hay en él un ápice de romanticismo liberal, tampoco de intelectualismo ingenuamente pro-Weimar. Tan solo, prácticamente al final, una pista: «Pero también cabe prever un fin antinatural: *el salto hacia la libertad*. El liberalismo contenía los elementos de una sociedad mejor. La ley ostentaba todavía una universalidad que también se aplicaba a los grupos dominantes»²². La praxis política tradicional había prescrito, bien como imperio de la ley bien como llamamiento a las revueltas obreras, pero no la promesa de la universalidad de la ley, no el imperio de una libertad otra.

Horkheimer no era en 1939 el lógico dialéctico de la razón occidental encargado de ilustrar la Ilustración; sí era —hacia mucho— un teórico de la sociedad intensamente crítico, lo suficientemente despierto para no ser optimista en la distancia y lo necesariamente pesimista para no hacer violencia a su objeto. Es sabido

²¹ Max HORKHEIMER, «Die Juden und Europa», op. cit., págs. 327-328 [21].

²² Ibid., pág. 329 [22]. El énfasis es nuestro.

que «el hecho de que la noche no dura para siempre consuela incluso a quienes pierden la vida en ella»²³. Ciertamente, lo que en 1939 todavía podía consolarnos pervive como penúltima advertencia. Quisiéramos pensar que no es necesario repetir en nuestros días el severo juicio de Horkheimer: «quien no quiera hablar de capitalismo debería callar también sobre el fascismo»²⁴. Nada más lejos de la realidad. En nuestros días, los todólogos siguen hablando de todo pero callan sobre esto.

²³ «Dass Nacht nicht ewig dauert, tröstet noch die, in ihr unkommen», Horkheimer-Favez, 6 de diciembre de 1938, citado en Rolf WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule*, op. cit., pág. 292.

²⁴ Max HORKHEIMER, «Die Juden und Europa», op. cit., págs. 308-309 [4].

THE MYTH OF THE “GOOD ITALIAN”, THE ANTISEMITISM AND THE COLONIAL CRIMES

El mito del “buen italiano”, el antisemitismo y los crímenes coloniales

DIEGO GUZZI*

guzzidiego@gmail.com

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 3 de noviembre de 2012

ABSTRACT:

My paper aims to reconstruct the fortune of the myth of the «good Italian» in the international historiography in order to analyze its impact on the minimization of the Fascist anti-Semitism. Firstly, I will go back to the origins of the myth, considering the reasons of the Fascist attitude in French departments occupied by Italian troops from November 1942 to September 1943. Secondly, I will retrace the occurrence of this *cliché* in post-war historiography, particularly in the volumes of historians Léon Poliakov and Renzo De Felice. Thirdly, I will observe that also recent studies on this topic did not rectify, for the most part, that uncorrected interpretation. At the same time, I will try to point out that the Fascist anti-Semitism was not shaped according to Nazi racial laws, but on autonomous basis, following a previous regulation of discrimination introduced in Ethiopia by the colonial administration.

Key words: fascism; Italian anti-Semitism; racial laws; Mussolini; De Felice; Poliakov.

RESUMEN:

Mi texto pretende reconstruir las peripecias del mito del «buen italiano» en la historiografía internacional con el propósito de analizar sus consecuencias en la minimización del antisemitismo fascista. En primer lugar me remontaré a los orígenes del mito, considerando los motivos de la actitud fascista en los departamentos ocupados por las tropas italianas entre noviembre de 1942 y septiembre de 1943. A continuación rastrearé la incidencia de este cliché en la historio-

* Università degli Studi di Torino.

grafía de posguerra, particularmente en los libros de los historiadores León Poliakov y Renzo De Felice. En tercer lugar señalaré que, en su mayor parte, los estudios recientes sobre el tema no han rectificado esta interpretación incorrecta. Al mismo tiempo intentaré evidenciar que el antisemitismo fascista no cobró forma siguiendo las leyes raciales nazis, sino de forma autónoma, siguiendo una regulación previa de la discriminación que había sido introducida en Etiopía por la administración colonial.

Palabras clave: fascismo; antisemitismo italiano; leyes raciales; Mussolini; De Felice; Poliakov.

1. FASCISM AND ITALIAN ANTI-SEMITISM

The Italian Jewish community has a long history of real integration into the nation. Even Fascism did not apply anti-Semitic measures in the first period of the regime. In more reactionary sections of the party there were some prejudices – for example, the image of the Jew as a hidden manipulator of the economic power. However, Mussolini in 1932 nominated the Jew Guido Jung as Minister of Finance and for years maintained a sentimental relationship with the Jewish writer Margherita Sarfatti. There were also numerous Jewish fascists in the 1920s and 1930s: some of them had seats in Parliament; others held posts of responsibility in the public office¹.

When, in autumn 1938, the first anti-Jewish laws were proclaimed, many observers were amazed at the decision. As this was outside the Italian tradition, people were convinced that the measures depended on an explicit request from Hitler, which Mussolini, with the aim of alliance, had agreed to bring into effect. Historical research has, however, completely contradicted this interpretation². From Germany, in fact, no specific request arrived and it was Mussolini who wanted to open a «question of race» in order to promote the «cultural revolution» which would have helped the forging of the Fascist *homo novus*³. With the starting off of the imperial expansion and the war now on the horizon, it seemed, in fact, pro-

¹ Cf. Marie-Anne MATARD-BONUCCI, *L'Italie fasciste et la persécution des Juifs*, Paris: Perrin, 2007; Michele SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino: Einaudi, 2007.

² Cf. Michele SARFATTI, *Mussolini contro gli ebrei. Cronache dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Torino: Zamorani, 1994.

³ Cf. Giorgio FABRE, *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Milano: Garzanti, 2005.

fitable to Mussolini to begin a process of reinforcing morality, which, following the model of Ancient Rome, would defeat the immobility of a bourgeoisie considered too pacifist and prudent. The racial laws were consequently adopted autonomously and not following the model of Nuremberg, but following a previous regulation of discrimination introduced in Ethiopia by the colonial administration⁴.

At this point, I suggest a brief digression, because we are faced with a very interesting aspect of Fascist anti-Semitism: when the regime decided to enhance its own identity demonizing the "Other" in order to create a model of an Italian *homo novus*, the propaganda did not directly target the Jews – as it was happening in Germany or France – but the African peoples under Italian rule: Ethiopians, Somalis and Libyans. In this perspective the laws against «*madamismo*» (concubinage with a native mistress), punishable by up to five years in prison, preceded the anti-Semitic laws by one year⁵. In general, the images of purity of blood or Italian superiority were built first in relation to the colonized African and only later, when Mussolini chose to institutionalize anti-Semitism, this paradigm was extended to the Jewish community – that in Italy did not constitute the traditional scapegoat of the racist policies⁶. In other words, the reference model of the racial laws was not the Nazi legislation, but a discriminatory attitude – authentically fascist – developed since the war in Ethiopia.

The myth of the good Italian is therefore contradicted especially by colonial crimes. It must not be forgotten, e.g., that already in 1930 Pietro Badoglio, the then governor of Libya, authorized bombing of mustard against suspected Tripolitanian rebels, although Italy in 1925 had signed an international treaty prohibiting biological weapons⁷. Later on, during the World War II, outrageous military operations devastated Libya, Eritrea, Somalia and Slovenia and the concentration camp of Rab in Croatia had a mortality rate higher than that of Buchenwald⁸.

⁴ Cf. Aaron GILLETTE, *Racial Theories in Fascist Italy*, London-New York: Routledge, 2002.

⁵ Cf. Angelo DEL BOCA, "Le leggi razziali nell'impero di Mussolini", in A. Del Boca, M. Legnani and M. Rossi, eds., *Il regime fascista. Storia e storiografia*, Roma-Bari: Laterza, 1995, pp. 329-351; Nicola LABANCA, "Il razzismo coloniale italiano", in A. Burgio, ed., *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia. 1870-1945*, Bologna: il Mulino, 1999, pp. 145-163.

⁶ Cf. Marie-Anne MATARD-BONUCCI, "D'une persécution à l'autre: racisme colonial et antisémitisme dans l'Italie fasciste", *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 55, no. 3 (2008): 116-137.

⁷ Cf. Angelo DEL BOCA, ed., *Le guerre coloniali del fascismo*, Roma-Bari: Laterza, 1991; Id. *Italiani, brava gente? Un mito duro a morire*, Vicenza: Neri Pozza, 2005.

⁸ Carlo Spartaco CAPOGRECO, *I campi del duce. L'internamento civile nell'Italia fascista, 1940-1943*, Torino: Einaudi, 2004, pp. 68-69.

The first anti-Jewish laws were preceded by a fierce anti-Jewish campaign: the pamphlet by Paolo Orano *Gli Ebrei in Italia* (1937) and a *Manifesto degli scienziati razzisti* (1938) had a large impact on public opinion⁹. Furthermore, since August 1938 the fortnightly magazine *La difesa della razza*, devoted to the growth both of colonial politics and of anti-Semitism, had been published¹⁰. Up until the fall of Mussolini in July 1943, however, the regime, unlike in many other countries, did not bring into effect the transfer of the «persecution of rights» to the «persecution of lives». The postponement of deportation ended by strengthening the idea of a particular benevolence of the Fascists towards the Jews. In this lay the ancient myth of the «good Italian»: a benevolent boaster, a racist with a heart¹¹. Even in a totalitarian context, the Italians would be recognized as «brava gente» (good people). In fact, the behavior of the Fascist authorities in the large region in the South-East of France occupied by Italy from November 1942 to September 1943, is used as a proof of this myth: the Italian troops ensured a protection of the Jews who resided in those territories, preventing them from being mopped up by the collaborating government of Vichy¹².

Actually, this activity was not dictated by humanitarian beliefs but by the advantage of the strategy: the Italian government was against Vichy government, partly in order to affirm its own authority in an occupied region and partly because Mussolini considered the Jews a precious «rate of exchange», a bargaining chip. In the case of a German victory, in fact, with reference to the treatment reserved for them, Italy would have shown a degree of deep pity, revealing a difference from the ruthlessness of the ally; in this way Mussolini could have become candidate for the leadership of a «nuovo ordine mediterraneo» (new Mediterranean order)¹³. In the case of a defeat, the detachment from the «final solution» would instead have been used as an aid - a mitigating circumstance - in the negotiations with the Anglo-Americans.

The same reasoning was valid for a conflict of competence regarding Tunisia. The North African country, under the control of Vichy, was inhabited by nearly

⁹ Paolo ORANO, *Gli ebrei in Italia*, Roma: Pinciana, 1937.

¹⁰ Cf. Valentina PISANTY, *La difesa della razza. Antologia 1938-1943*, Milano: Bompiani, 2007.

¹¹ Cf. David BIDUSSA, *Il mito del bravo italiano*, Milano: Il saggiatore, 1994.

¹² Davide RODOGNO, «La politique des occupants italiens à l'égard des Juifs en France métropolitaine. Humanisme ou pragmatisme?», *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 93, no. 1 (2007): 63-77.

¹³ Id., *Il nuovo ordine mediterraneo. Le politiche di occupazione dell'Italia fascista in Europa. 1940-1943*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

five thousand Jews of Italian origin. They had been defended on several occasions by the Italian institutions, which impeded the application of the *Statut des Juifs* – the anti-Jewish laws passed by the Vichy government in October 1940 – merely because of Italian economic interests in that territory – an area of flourishing commercial activities run by the Italian community. The Fascist government acted in this way in order to protect a turnover, which would otherwise have flown into German hands or into the Vichy vaults¹⁴.

Every remaining doubt regarding the nature of Fascist anti-Semitism was eliminated in the successive phase of the Italian Social Republic (RSI) from September 1943 to April 1945. There was then a policy characterized by an intense cooperation, leading to systematic persecution and deportation. It is difficult not to interpret this as the result of a trend connected to the ideology of the regime, which has been unable to express itself before, due to the institutional compromises in the 1920s and 1930s. In other words, it can be shown that RSI was not a Fascist system epiphenomenon, but the extreme confirmation of a regime inherent tendency that had not expressed itself sooner because of the institutional compromises with the monarchy and the Vatican¹⁵. This evidence was not, however, sufficient to attack the *cliché* of the «good Italian». In fact, the reason for this behavior was attributed to the subordinate position of the Italian Social Republic to the German ally. In this regard, the fortune of the term «Nazi-Fascism», frequently used in Italian discussion in order to indicate this experience, confirmed the will to reduce the national responsibility to a secondary and subordinate – even irrelevant – role¹⁶.

2. LÉON POLIAKOV, RENZO DE FELICE AND THE «GOOD ITALIAN»

It was, first of all, French historians who, at the beginning of the post-war period, praised the «*brava gente*», convinced that it was indeed in occupied France that the humanitarianism of the Fascists had been expressed in an exemplary way. In 1946 Léon Poliakov, pioneer of the studies on persecution, published a volume on *La*

¹⁴ Cf. Daniel CARPI, *Between Mussolini and Hitler. The Jews and the Italian Authorities in France and Tunisia*, London: Brandeis University Press, 1994; Michel ABITBOL, *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy*, Paris: Riveneuve, 2008.

¹⁵ Cf. Enzo COLLOTTI, *Fascismo, fascismi*, Milano: Sansoni, 1994, pp. 37-63.

¹⁶ Cf. Lutz KLINKHAMMER, *Zwischen Bündnis und Besatzung. Das nationalsozialistische Deutschland und die Republik von Salò. 1943-1945*, Tübingen: Niemeyer, 1993, pp. 15-36.

condition des Juifs en France sous l'Occupation italienne. The text is a condemnation of the collaboration of Vichy, beginning with a confrontation with the action of Italian soldiers which transformed the occupied region – «magically» and in virtue of the «Mediterranean wisdom» – «into political asylum for the fugitives»¹⁷. In his following works, Poliakov, although he was able to consult new sources of information, did not correct his original opinion. In his well-known *Bréviaire de la haine* (1951), he affirmed that «wherever the Italian troops arrived, a protective screen was raised in front of the Jews»¹⁸. Then in a book on *Les totalitarismes du XX siècle*, published over thirty years later (1981) he continued to sustain the independence of the Italian anti-Jewish legislation from that of the Nazi¹⁹.

In a similar way, Henri Amouroux – the best read narrator of the history of Vichy – affirmed, in the fifth volume of his *Grande histoire des Français sous l'Occupation* (1981), that the «amiable character of the people» and the «firm wish of Mussolini» had the effect that the Italians intended to solve the Jewish problem in the «Latin manner», which was an antithesis of the «German manner»²⁰. And it is surprising that even Serge Klarsfeld, a scrupulous investigator of Nazi actions, adopted the same line, entitling a chapter of his volume on *La Shoah en France* (2001): *the German desire for a massive deportation of the Jews from France was impeded by the clearly pro-Jewish attitude of the Italian authority*²¹. Nothing was done in Italy to break the spell and to recognize the responsibility which had been so fully excluded. In a report of the work by Poliakov, published in the newspaper *La Stampa* on 17th November 1956, for example, the reviewer Paolo Serini commented that research, observing that its results «returned to be in honor of our people and their sense of humanity» and also stated that Mussolini «had brought into force an anti-Semitic law modeled on the German example».

Even from the point of view of Italian historians, the commonplace view of the «good Italian» increased rapidly. In 1946 the anti-Fascist solicitor from a Jewish family, Eucardio Momigliano, published by the publishing house Mondadori a *Storia tragica e grottesca del razzismo fascista* in which he denied the presence of an

¹⁷ Léon POLIAKOV, *La condition des Juifs en France sous l'occupation italienne*, Paris: Éditions du Centre de Documentation Juive Contemporaine, 1946.

¹⁸ Id., *Bréviaire de la haine. Le Troisième Reich et les Juifs*, Paris: Calmann-Lévy, 1979, p. 226.

¹⁹ Id., *Les totalitarismes du XX siècle. Un phénomène historique dépassé?*, Paris: Fayard, 1987, p. 176.

²⁰ Henri AMOUROUX, *La grande histoire des Français sous l'occupation. V: les passions et les haines. Avril – Décembre 1942*, Paris: Robert Laffont, 1981, pp. 304-305.

²¹ Serge KLARSFELD, *La Shoah en France. I: Vichy-Auschwitz. La «solution finale» de la question juive en France*, Paris: Fayard, 2001, p. 209.

anti-Jewish attitude in the Italian culture and justified Mussolini's change towards anti-Semitism as a «slavish imitation» of Germany²². The leaders of the Jewish community themselves generally agreed with this interpretation through repeated public declarations. They also maintained that a full re-integration into the Italian society was the most important of the objectives and the removal of the memory of the racial laws would certainly have been favorable to them.

One of the first analyses of Fascist anti-Semitism based on official sources appeared in Piero Calamandrei's magazine *Il Ponte* in four articles written between 1951 and 1952 by Antonio Spinosa. The author wrote that «in effect the idea [of persecution] did not arise from a profound conviction but following a decision by Mussolini, who had to transplant it into Italy from Nazi Germany in order to satisfy the requirements of his foreign policy». Forty years later, when those articles were published again in a volume, Spinosa confirmed the thesis, concluding that «you can certainly talk, though with caution, of a Mussolini who was a reluctant or even opportunist racist»²³. At the beginning of the Sixties it was, instead, the historian Renzo De Felice who was appointed by the President of the Union of the Italian Jewish Community to write a *Storia degli ebrei sotto il fascismo*, which was published by Einaudi in 1961²⁴.

De Felice managed to have access to the archives of the Union and ministerial dossiers with reference to the regime and conducted detailed research from which four conclusions regarding the attitude of the Italians emerged: a) popular culture in Italy had never really known anti-Semitism - and more generally racism; b) despite some traditional prejudice, Mussolini himself was not an anti-Semite; c) the racial laws promulgation depended on the deleterious influence of the relations with Germany; d) the racial laws provoked a strong shock in public opinion creating a gap between people and politics.

These four points have been reset by later historiography that has often produced conflicting theories: a) the Christian tradition, well rooted in Italian culture, served as a sounding board for the anti-Semitic prejudice; b) since the second half of the Thirties, Mussolini has been authentically anti-Semite; c) the racial laws were independently enacted - and so not only because they didn't depend on a Nazis' request, but because fascism chose anti-Semitism for domestic policy; d) the anti-

²² Eucardio MOMIGLIANO, *Storia tragica e grottesca del razzismo fascista*, Milano: Mondadori, 1946.

²³ Antonio SPINOSA, *Mussolini. Razzista riluttante*, Roma: Bonacci, 1994, p. 17.

²⁴ Renzo DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino: Einaudi, 1962.

Semitism did not seem to have provoked a special discontent among the population.

It should be noted that De Felice himself, continuing research on Mussolini, partially retracted his initial opinions²⁵. In particular – and this directly affects my paper's topic – he recognized the colonial matrix of the racist policy. In *Rosso e nero* (1995) he said that it would be inappropriate to talk about Fascist anti-Semitism until the conquest of Ethiopia: «It was with the empire that the Duce, adopting a racist rhetoric for colonial policy reasons, adopted an attitude of anti-Semitism. In the first editions of *Storia degli ebrei italiani* [...] I had not identified the close relationship between the racial laws and the conquest of the empire [...] I discovered it with the progress of my research for Mussolini's biography»²⁶. Nevertheless, the cornerstones of the myth of the «good Italian» were fully rooted in the public opinion, thanks to their aspect of acquittal and reassurance. In a *Storia degli ebrei italiani* published by Attilio Milano in 1962 – a year after De Felice's *History* – a further confirmation appears: the anti-Semite measures were dependent on «a kind of magnetism towards German models»²⁷.

3. THE MYTH IN THE INTERNATIONAL HISTORIOGRAPHY

The incredible luck of the *cliché* of the «good Italian» also regards international historical texts, from which numerous and authoritative examples can be drawn. Gerald R. Reitlinger, for example, in his *The Final Solution* (1953) maintained that «Italian soldiers and officials put their pliable intelligence in the service of reason and of kindness»²⁸. Two years previous to this, Hannah Arendt in *The Origins of Totalitarianism* (1951) had given a softened description of Fascism, considering many aspects of it as being «ordinary»: not a real totalitarianism but a nationalist dictatorship, risen from the difficulties of a weak multiparty system²⁹. Even though only

²⁵ Cf. Id., *Mussolini il duce. II: Lo stato totalitario. 1936-1940*, Torino: Einaudi, 1981, pp. 315-316.

²⁶ Id., *Rosso e nero*, Milano: Baldini & Castoldi, 1995, pp. 161-162.

²⁷ Attilio MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino: Einaudi, 1963.

²⁸ Gerald P. REITLINGER, *The Final Solution. The Attempt to Exterminate the Jews of Europe, 1939-1945*, London: Jason Aronson, 1987, p. 352.

²⁹ Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1966, pp. 256-257.

five works on Italian Fascism were cited, her thesis had a lasting influence on international discussion in the second half of the Twentieth century³⁰.

This might be because, referring to the «final solution» in Italy, Arendt devoted some pages of another of her well-known books, *Eichmann in Jerusalem* (1963), in which she revealed «an element of farce» in the racist laws, consisting in the fact that the laws were not applied to people belonging to the Fascist party, nor even to their families. Although the author admitted that she had no statistics on the subject, she drew a hasty conclusion, supposing that, as a result of that norm, the overwhelming majority of Italian Jews – many of them had been members of the party – escaped from discrimination. In order to motivate the lack of persecution, Arendt finally adopted a poetic register. She recognized that an important reason came from the long tradition of assimilation, but she connected it above all to a collective motivation of civil sensitivity, «the outcome of the almost automatic general humanity of an old and civilized people»³¹.

Even more recent publications have invariably reproduced this *cliché*. Arno J. Mayer in *Why Did the Heavens not Darken? The «Final Solution» in History* (1988), after praising the benevolence of Mussolini towards the Jews, stated that: «Italian Fascism has never been Judaic-phobic or anti-Semitic, except in 1943-1944, but it was under the threat of the Nazi arms»³². Saul Friedländer in *The Years of Extermination* (2007) confirms the theory: «With the implicit support of the highest level of the state, wherever it could [...] Italy was protecting the Jews» and adds that «by March 1943, some 30,000 of them lived under fascist protection in southeastern France», without giving any further details³³.

Finally it is necessary to point out that Raul Hilberg himself, although not supporting the theory of innate benevolence, even in the latest edition of *The Destruction of the European Jews* (2003), relates a series of anecdotes which prove the good nature of Fascist authorities, not counterbalanced by an extensive list of the crimes committed³⁴. It is not therefore surprising that in some authoritative works,

³⁰ On this issue, cf. Emilio GENTILE, «Le silence de Hannah Arendt. L'interprétation du fascisme dans *Les origines du totalitarisme*», in *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 55, no. 3 (2008): 11-33.

³¹ Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books, 1993, p. 179.

³² Arno J. MAYER, *Why did the Heavens not Darken? The «Final Solution» in History*, New York: Pantheon Books, 1988, p. 54.

³³ Saul FRIEDLÄNDER, *The Years of Extermination. Nazi Germany and the Jews, 1939-1945*, New York: Harper Collins, 2007, p. 553.

³⁴ Raul HILBERG, *The Destruction of the European Jews*, London : Yale University Press, 2003.

for example in *The Columbia Guide to the Holocaust* (2000), the terms «Italy» and «Fascism» do not even appear in the bibliographic lists - as if they had no connection to anti-Semite persecutions.

Other recent historical researches have nevertheless brought the question to light. The terms «Italien» and «Mussolini» in the *Enzyklopädie des Holocaust* (1993) edited by Eberhard Jäckel, Peter Longerich and Julius H. Schoeps clearly prove the responsibility of Fascism, with a suggestion, that can be agreed, of a division into periods of the growing anti-Semite hostility of the regime. *The Holocaust Encyclopedia* (2001) edited by Walter Laquier and published by the Yale University Press, under the word «Italy», written by Daniel Carpi, offers an objective and extensive view of the question. Already, between the end of the 1970s and the beginning of the 1980s, the works of Meir Michaelis and Susan Zuccotti had contradicted the common expression of «good people»³⁵. These few exceptions have, however, passed on almost unobserved in the historical - and public - debate of the last twenty years, enabling the myth of the «good Italian» to prosper, and the Italian society continues to feel itself foreign to the persecution of the Jewish fellow citizens during the Second World War.

³⁵ Meir MICHAELIS, *Mussolini and the Jews. German-Italian Relations and the Jewish Question in Italy 1922-1945*, Oxford: The Clarendon Press, 1978; Susan ZUCCOTTI, *The Italians and the Holocaust. Persecution, Rescue and Survival*, New York: Basic Books, 1987.

ZIONISM AS ANTI-LIBERAL LIBERALISM. THE CASE OF MUSCLE JUDAISM WITHIN THE CONTEXT OF ANTI-SEMITISM IN THE BOURGEOIS GERMAN SOCIETY

*El sionismo como liberalismo anti-liberal. El caso del judaísmo musculoso en el
contexto del antisemitismo de la sociedad burguesa alemana*

CHRISTOPH KASTEN*

christoph.kasten@googlemail.com

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 3 de noviembre de 2012

ABSTRACT:

In this essay I want to understand Fin de siècle political Zionism as a symptom of bourgeois German society and as an answer to the failed promise of Jewish emancipation. On the basis of the juridical emancipation in 1871 in the German *Reich* political Zionism and more specifically Max Nordau's *muscular Judaism* was an ambiguous liberal answer to the failed liberal promise of emancipation. The Zionist self-empowerment was therefore a defensive act against anti-Semitism.

Key words: liberalism; Zionism; Max Nordau; Muscle Judaism; anti-Semitism; Critical Theory; Jewish emancipation.

RESUMEN:

En este ensayo intento analizar el sionismo de finales del siglo XIX como un síntoma de la sociedad burguesa alemana y como una respuesta a la malograda promesa de emancipación judía. Partiendo de la emancipación de los judíos en el *Reich* alemán, con fecha de 1871, el sionismo político y más específicamente el *judaísmo musculoso* de Max Nordau fue una ambigua respuesta liberal a la

* Universität Potsdam/Humboldt Universität zu Berlin

fallida promesa de emancipación. El *self-empowerment* sionista era por tanto una estrategia defensiva contra el antisemitismo.

Palabras clave: liberalismo; sionismo; Max Nordau; judaísmo musculoso; Teoría Crítica; emancipación judía.

1. BACKGROUND: CRITICAL THEORY OF LIBERALISM

In the chapter *Elements of anti-Semitism: Limits of Enlightenment in Dialectic of Enlightenment*, Adorno and Horkheimer point to the ambiguity of the liberal promise of emancipation. On the one hand, the “(...) liberal thesis is true as an idea. It contains an image of the society in which rage would no longer reproduce itself or seek qualities on which to be discharged.”¹ On the other hand although the liberal promise “(...) serves as an apology for the existing order”² since it states that the unity of mankind is already realized. But for Jews, who were still threatened by anti-Semitism also in a state which fulfilled the liberal claim of juridical emancipation this ambiguity became very obvious. From the liberal perspective, which formed the foundations of the Jewish emancipation in question, it was still the Jews who were unwilling to relinquish their Jewish particularity and to fully assimilate into mainstream society: “The mode of life and appearance of the Jews compromise the existing universal by deficient adaptation.”³

Already in 1934, in the third number of the *Zeitschrift für Sozialforschung*, the political philosopher Herbert Marcuse showed that the liberal state and -society are themselves based on irrational concepts and that the formation of the totalitarian state was therefore also a self-transformation of the liberal state.⁴ This insight will be useful also for our contextualization of the Jewish emancipation within the development of liberal society.

“Thus, precisely the rational determination and condition of that ‘generality’ in which the ‘happiness’ of the individual is supposed to be realized is missing. To this extent (and only to this extent) the reproach that liberalism’s talk of general

¹ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, Stanford: Stanford University Press, 2002, p.138.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Cf. Herbert MARCUSE, “The struggle against liberalism in the totalitarian view of the state”, in: *ibid.: Negations*, London: MayFlyBooks, 2009, p.1-30.

interest or humanity remains caught in pure abstractions is correct. The structure and order of the whole are ultimately left to irrational forces: an accidental ‘harmony’, a ‘natural balance’. The plausibility of liberalist rationalism thus ceases immediately when, with the intensification of social conflict and economic crises, general ‘harmony’ becomes increasingly improbable. At this point liberalist theory must grasp at irrational justifications.”⁵

On the basis of an unfree society the liberal universalism promises a liberated society. That this promise failed becomes obvious when liberalism turns into anti-liberalism. Adorno, Horkheimer and Marcuse describe the dialectics of liberalism⁶ as a process of a rational concept of society that turns into an irrational one because its presumptions are based on irrational assumptions about economy and society as natural categories: “Here, in the center of the liberalist system, society is interpreted through its reduction to ‘nature’ in its harmonizing function: as the evasive justification of a contradictory social order.”⁷ A dialectical understanding of political Zionism needs to place itself into the dialectical and constitutive ambiguity of liberalism. Political Zionism therefore functions as a negative identity of liberalism by negating the liberal promise of Jewish emancipation through assimilation and thus turning itself into a self-empowered liberal project of self-emancipation in a Jewish state.

2. INTRODUCTION

The following essay concentrates on how Max Nordau’s concept of the *muscular Jew*, a term that he introduced into the Zionist debate at the Fin de siècle, functioned as a liberal attempt of Jewish self-emancipation within the ambiguous context of the German liberal-bourgeois society that was deeply steeped in anti-Semitism. The concept of *muscle Judaism* is itself an abstract category and reveals its liberal roots in the identitary self-empowerment as subjugation under an abstract concept. It is therefore a mode of subjectification which is self-empowerment as self-subjugation. In contrast to other interpretations, which see this self-empowerment as an

⁵ Ibid. p. 12.

⁶ For the concept of liberalism within Critical Theory see Helmut Dubiel, “Liberalismus und Liberalität in der »eindimensionalen Gesellschaft«”, in: K. Hansen (Ed.), *Frankfurter Schule und Liberalismus*, Baden-Baden: Nomos, 1981, p.103-114.

⁷ Herbert MARCUSE, “The struggle against liberalism in the totalitarian view of the state”, op. cit. p. 8.

act of liberal positive identity (in accordance with similar phenomena of that time), it is understood here first of all as an act of self-defense.⁸

Since for political Zionism anti-Semitism was a clear indicator that even the most diligently liberal societies would fail to emancipate the Jews into the state (from a legal perspective the Jewish emancipation in Germany was achieved in 1871), there arose modes of Jewish self-empowerment that explicitly presented themselves as situated outside the liberalist image of an egalitarian society. One of these concepts was *muscular Judaism*, which functioned as an attempt to undermine the stereotypical anti-Semitic depiction of the Jewish male body as a symbol of the Jew's incapability to create a political body at all. For instance, the Zionist sports movement used the picture of the effeminate Jewish male, a self-depiction that derived from the anti-Semitic stereotype of the Jewish body, to establish a new concept of male Zionist Jewishness. What I hope to demonstrate is how anti-Semitism as a violent force had a huge impact on the shape of Zionist identity. For the famous cultural critic, physician and political Zionist Max Nordau⁹, Zionism as a Jewish identity and political force was not an end in itself, but the only possible answer towards the anti-Semitic threat in the modern world.¹⁰ In 1897 he wrote in the Zionist newspaper *Die Welt*: "Even if it would be true that Jews today are not a people among others, the mere fact that anti-Semitism exists would be a sufficient reason for them to become a people."¹¹ It is therefore necessary to consider anti-Semitic Jewish body images and to show the connection between anti-Semitism and the debates about effeminate male Jews. In the next step I will show which body pictures were dominant in the Zionist movement and how Nordau's

⁸ See Todd Samuel PRESNER, "'Clear Heads, Solid Stomachs, and Hard Muscles': Max Nordau and the Aesthetics of Jewish Regeneration", in *Modernism/Modernity*; 10,2, 2003, p. 269-296; Daniel WILDMANN, "Der Körper im Körper. Jüdische Turner und jüdische Turnvereine im Deutschen Kaiserreich 1898-1914", in: Haber/Petry/Wildmann: *Jüdische Identität und Nation*, Köln: Böhlau, 2006, p. 50-86; Michael STANISLAWSKI, *Zionism and the Fin de siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 2001. See here especially the chapter on Nordau's Zionism (p. 74-97).

⁹ For a comprehensive presentation of Nordau's work and biography see Christoph SCHULTE, *Psychopathologie des Fin de siècle. Der Kulturkritiker, Arzt und Zionist Max Nordau*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997. Also: Petra ZUDRELL, *Der Kulturkritiker und Schriftsteller Max Nordau. Zwischen Zionismus, Deutschland und Judentum*, Würzburg: Königshausen & Neuman, 2003.

¹⁰ See Christoph SCHULTE, *Psychopathologie des Fin de siècle*, op. cit., p. 265 ff., 271 ff. Schulte makes clear that Nordau's political Zionism is a consequence of the persistence of anti-Semitism also within western societies. Especially the Dreyfus affair had a huge impact on Nordau's politicization.

¹¹ Max NORDAU, Ein Tempelstreit, in: *Die Welt*, Nr. 2 (June 11th, 1897). (translation of the author).

muscular Judaism became the identification point for the Zionist gymnastic movement.

I want to suggest that Nordau's Zionism was an attempt to positively overcome anti-Semitism and therefore functioned as a *logic of negative identity* for the Zionist gymnastic movement. I will therefore briefly reconstruct the history of the Jewish gymnastic movement and emphasize the role of Zionism. The growing anti-Semitism and the anti-Semitic critique of the Jewish emancipation from authors like Wilhelm Marr, influenced the Zionist critique of the Jewish assimilation and of the liberal idea of emancipation in the diaspora.

The question to be raised is whether Zionism could therefore be understood as both anti-liberal and liberal at the same time? On the one hand, I want to suggest that it was liberalism's own internal inimicality to assimilation that Zionism made visible and that this exposing of liberalism to its own contradictory constitution formed the basis of Zionism's critique of liberalism. On the other hand, Zionism incorporated the very ideas of liberalism itself. From this ambiguous perspective I want to understand Zionism as anti-liberal liberalism.

3. THE AMBIGUITY OF JEWISH EMANCIPATION AND "BÜRGERLICHE VERBESSERUNG"

The special case of German liberalism and bourgeois society, in contrast to other liberal developments in Europe and the United States, expressed itself from the beginning of the 19th century, as a result of the anti-Napoleon reaction, as organic nationalism. Fichte's philosophy of natural spirit and the expression of this philosophy in the widely used German terms *Volk* and *Nation* are central for this development as directed against the universal values of enlightenment and the Jewish emancipation.¹² The shift from the question of Jewish emancipation to the so called *Jewish question*, in the course of the 19th century, can be seen as its result. Not just for anti-Semites, but also for Zionists, the *Jewish question* became the initial position for their reflections.¹³ The emancipation of the nation replaced the emancipation of the individual.

¹² See Johann Gottlieb FICHTE, *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg: Meiner, 2008.

¹³ Cf : Detlev CLAUSSEN, "Vom Judenhass zum Antisemitismus", in: *ibid.: Aspekte der Alltagsreligion*, Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 2000, p. 76 FN 17.

The alliance between *liberal* and *Jewish* was from its beginning problematic in Germany.¹⁴ The bourgeois promise of emancipation was bound to the pressure to assimilate into the mainstream society.¹⁵ The conditions for the Jewish emancipation included presupposed normative and moral demands. The demands of the so called *moralische Verbesserung* (moral improvement), which was defined by enlightened princes and civil servants and who were planning on forcing their educational program upon all subjects, were ultimately forced only upon the Jewish minority.¹⁶

Also in Fin de siècle German society the Jew appeared as a mere object to be taken up by the states' problematic educational policy (states which had not undergone the more general revolutionary emancipation that had happened in other regions of Europe). "Within the process of Jewish emancipation, the Jews cannot liberate themselves as fighting subjects, but they become objects of liberation. There was no acknowledgement. Emancipation turned into the force of assimilation into an unfree society."¹⁷

The liberal idea of emancipation of the Jews was first formulated by Christian Wilhelm Dohm in 1781 and became the source of the intellectual emancipation movement. As a German civil servant he first of all believed in the strong and rational state, which alone can guarantee the *moral improvement* of the Jews in a process of education (*Erziehung*). Within this *educational process* the Jews were expected to relinquish their *Jewish particularity*.¹⁸ This understanding of the state as an educator led to the problematic identification of emancipation with gradual education of the Jews in the German context. Civil servants like Dohm were the agents of the emancipation movement and in this early stage of the Jewish emancipation, which lasted from 1780 until 1815, emancipation was granted by the state and not, unlike the development in France, a product of an emancipatory

¹⁴ Cf. Werner E. MOSSE, "German Jewry and liberalism", in Friedrich-Naumann-Stiftung, Leo Baeck Institute (ed.): *Das deutsche Judentum und der Liberalismus*, Königswinter: Comdok-Verlagsabteilung, 1986, p. 22.

¹⁵ Cf. Detlev CLAUSSEN, "Vom Judenhass zum Antisemitismus", op. cit. p. 68

¹⁶ Cf. Simone LÄSSIG, *Jüdische Wege ins Bürgertum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 32 f.

¹⁷ Detlev CLAUSSEN, *Grenzen der Aufklärung*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2005, p. 52. (translation of the author).

¹⁸ See Hans-Joachim SALECKER, *Der Liberalismus und die Erfahrung der Differenz. Über die Bedingungen der Integration der Juden in Deutschland*, Berlin: Philo, 1999. And here especially the chapter Die Anfänge der Judenemanzipation: Christian Wilhelm von Dohm (p. 98-122).

revolution.¹⁹ It was Napoleon who first installed civil rights for Jews in the constitution of German areas he conquered. German political liberalism was an ally for the Jewish emancipation project but this liberalism could only partly and within a history of ruptures succeeded to implement civil rights for Jews. Therefore, German liberalism was associated with the Jewish emancipation, although the movement was not devoid of anti-Jewish resentments itself.²⁰ With the formation of the political anti-Semitic movement at the end of the 1870's the identification of liberalism and Jewish emancipation became even stronger. Especially, the economic crisis, the so called *Gründerkrach*, of the newly established German Reich in 1873 was a trigger for anti-Semites like the protestant curd chaplain und politician Adolf Stoecker and the journalist and politician Otto Glagau to formulate their anti-Semitism in terms of critique of political liberalism. In contrast to the so called Jewish Question of the emancipation period that dealt with the possibility and impossibility of the Jews to assimilate into a Christian society, the political anti-Semites of the German *Kaiserreich* transformed the *Jewish Question* into the delusional demand of the emancipation of Christian society from the Jewish control of that society. The term anti-Semitism had an abstract quality that made it possible to subsume all kinds of political demands under it.²¹ This abstract quality enabled the anti-Semite Otto Glagau to identify the *Jewish Question* with what was at the time popularly called the "Social Question." He made a possible solution for the *Social Question* of poverty dependent on the solution of the *Jewish Question*.²²

Modern anti-Semitism was a symptom of the failed attempt of the bourgeois emancipation of the Jews since they were identified with the ruptures of the process of economic modernization.²³ The crisis of liberalism in Wilhelminian Germany was a crisis of bourgeois society which led to Bismarck's political break with

¹⁹ Reinhard RÜRUP, "Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland", in: *Ibid., Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur »Judenfrage« der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1987, p. 16 ff.

²⁰ For the ambivalent relationship between the Jewish emancipation and German political liberalism see *ibid.*: p. 29 ff. and also Hans Joachim SALECKER, *Der Liberalismus und die Erfahrung der Differenz*, op. cit.

²¹ Reinhard RÜRUP, "Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland", op. cit. p. 130 ff; Shulamit VOLKOV, "Antisemitism as a Cultural Code", in: *Leo Baeck Yearbook (1978) 23 (1)*, p. 26 ff.

²² Shulamit VOLKOV, "Antisemitism as a Cultural Code", op. cit., p. 40 f.; Moshe ZIMMERMANN, *Die »Judenfrage« als »die soziale Frage« - Zur Kontinuität und Stellenwert des Antisemitismus vor und nach dem Nationalsozialismus*, in *ibid.: Deutsch-jüdische Vergangenheit: Der Judenhaß als Herausforderung*, Paderborn: Schöningh, 2005, p. 289 - 301.

²³ Cf. Detlev CLAUSSEN, "Vom Judenhass zum Antisemitismus", op. cit., p. 74.

the liberal party and their election defeat in the late 1870's at the same time as political anti-Semitism took shape. Political anti-Semitism was the radical expression of this crisis of the liberal society. It was a development resulting from liberalism's tendency to present itself as an already post-emancipatory concept (see comment on Adorno and Horkheimer above). But historically liberalism and its ideal were constituted by social conditions of unfreedom. The crisis resulting from this contradiction conditioned the formation of the German *Reich*. But the emancipation process was in itself problematic and deeply shaped by the ruptures of the economic crisis. The Historian Reinhard Rürup defined three sets of problems that were inherent to the Jewish emancipation in Germany: first: it was a gradual process of emancipation which lasted approximately one hundred years, second: each German state had its own development with different approaches towards a solution, third: the process of the emancipation of the Jews took place in a non- or just partly emancipated society.²⁴ The Wilhelminian society was divided into an emancipatory and an anti-Semitic culture, in which Anti-Semitism became a *cultural code*.²⁵ On the ground of this ambivalent situation, political Zionism understood itself as a mode of forming a particularly Jewish subjectivity.

4. CONTEXT AND HISTORY OF THE JEWISH GYMNAS TIC MOVEMENT

The Jewish gymnastic movement must be seen in the context of 19th century German *Lebensreformbewegung* (life reform movement), which can be characterized as reactionary and antimodernist. An example of the German life reform movement is the so called *Körperkulturbewegung* (body culture movement) and especially the sport- and gymnastic movement which founded itself in accordance with the principles of the father of the German sports movement, Friedrich Ludwig Jahn. In the German Empire, a national-chauvinist attitude, one which became a prominent form self-expression of the German bourgeois society, was cultivated in different forms of male societies. The foundation of Jewish male societies was a reaction to the anti-Semitic expulsion of Jews from these societies in general. In 1896

²⁴ Cf. Reinhard RÜRUP, "Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland", *op. cit.*, p. 37 ff., 116 ff.

²⁵ Cf. Shulamit VOLKOV, "Antisemitism as a *Cultural Code*", *op. cit.*, p. 45.

for example, Jews were expelled from student fraternities²⁶; in 1901, the *Deutsche Turnerschaft*, the umbrella organization of German gymnastic clubs, introduced a so-called *Arierparagraphen* (Aryan Paragraph) in Austrian areas that forbade Jews from participating in these clubs.²⁷

The first Jewish gymnastic association in the German Empire was founded in October 1898. That was when the German-Jewish gymnastic movement was born. It understood itself in the tradition of the German sports movement and referred to Friedrich Ludwig Jahn frequently in its magazine *Die Jüdische Turnzeitung*. The distinctiveness of the gymnastic movement in the intellectual German-Jewish context was their self-conception, which was strongly shaped by the idea of the physical regeneration of the Jewish body.²⁸ Their aim was to produce a new Jewish consciousness through physical training, which they understood as a form of regeneration and therefore as a form of collective subjectivity formation for Jews in that historical moment and context. In the beginning they referred to themselves as national-Jewish in order to distance themselves from the first Zionist program, which was formulated at the Zionist congress in Basel in 1898. Viewed in the wider German-Jewish context it becomes clear that the assimilation answer to the Jewish question and the Zionist answer to the Jewish question shared the same theoretical foundation, namely those Liberalist presuppositions which form the conditions of possibility for the Jewish Question in the first place. In the Jewish gymnastic movement, Zionism was conceived first of all as a political movement with territorial aspirations. In 1903 Hermann Jalowicz, one of the founders of the Jewish gymnastic club *Bar Kochba* and head of the Jewish gymnastic movement, showed that there always existed a relationship between Zionism and the Jewish gymnastic movement. In 1904 Max Zirker, who was also one of the founders of the club *Bar Kochba*, wrote an article about the relationship between the *Jüdische Turnerschaft* and Zionism. He made clear that both shared the same theoretical foundation but for tactical reasons they would not openly declare themselves to be a

²⁶ See Monica RÜTHERS, „Von der Ausgrenzung zum Nationalstolz. Weibische Juden und Muskeljuden“, in: H. Haumann (Ed.), *Der Traum von Israel. Die Ursprünge des modernen Zionismus*, Weinheim: Beltz Athenäum, 1998, p. 319 ff.

²⁷Cf. Daniel WILDMANN, *Jüdisches Turnen im Kaiserreich 1898-1914*, p. 69 f.

²⁸ Cf. *ibid.* p. 52, and also *ibid.* p. 66.

Zionist association. But it was not until 1912 that the movement would get closer to the Zionist movement due to the Posener program from 1912.²⁹

5. ANTI-SEMITIC DEBATES ABOUT THE MALE JEWISH BODY AND THE IMPACT ON ZIONIST IDENTITY. MUSCULAR JUDAISM AS A MODE OF SUBJECTIFICATION

Sciences like medicine and anthropology produced an especially wide range of anti-Semitic debates in the Fin de siècle period. Physicians and anthropologist were trying to build a base for already established stereotypes about the Jewish religion, the Jewish male body, the so-called Jewish character and the Jewish race.³⁰

One of the main characteristics of anti-Semitic body images is the comparison to everything that is female. The pathologization of women went hand in hand with the pathologization of the Jews. The American zoologist W. K. Brooks described women as *retarded men*.³¹ The classical anti-Semitic stereotypes of that time, which are connected to the pathologization of women, included: the unfitness of Jews for military service, the femininity of the Jewish language, hysteria, nosebleeding as male menstruation, religious enthusiasm, a weak will (the so called Abulia) and abnormal sexual desires. The anti-Semitic debate about the Jewish body deeply shaped the self-perception of many Jews. Many Jews underwent surgical operations to get rid of their, as they understood it, physically Jewish particularity. An example of this is the German-Jewish surgeon Jacque Joseph, who worked in Berlin in the end of the 19th century and used surgical operations to fix protruding ears and hooked noses of his patients who mentally suffered from their apparent Jewish physiognomy. In an article concerning his work Joseph wrote that his patients felt as if they were relieved from a disease.³² Here, the anti-Semitic depiction had a

²⁹ Cf. Hans Jürgen KÖNIG, „Herr Jud“ sollen sie sagen! Körperertüchtigung am Anfang des Zionismus, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1999, p. 173 ff.

³⁰ The historian Klaus Hödl reconstructed these scientific debates in his extensive study on the pathologization of the Jewish body, see Klaus HÖDL, *Die Pathologisierung des Jüdischen Körpers*, Wien: Picus Verlag, 1997; John Efron showed how they influenced the inner-Jewish race debate as a defense against anti-Semitic debates in the Fin de siècle, see John M. Efron, *Defenders of the Race*, Yale: Yale University Press, 2001.

³¹ Cf. Klaus HÖDL: *Die Pathologisierung des Jüdischen Körpers*, op. cit. p. 225.

³² Cf. Sander L. GILMAN, »Die Rasse ist nicht schön« - »Nein, wir sind keine hübsche Rasse«. Der schöne und der hässliche Jude, in: Gilman/Jütte/Kohlbauer-Fritz: »Der schejne Jid«. *Das Bild des jüdischen Körpers* in Mythos und Ritual, Wien: Picus Verlag, 1998, p. 64 f.

direct and violent influence on the persons concerned, who consequently considered themselves as Jewish and ugly.

Nordau had this experience very much in his mind when he created the concept of muscular Judaism. In August 1898, Max Nordau gave a speech at the second Zionist congress in Basel where he introduced the term *Muskeljudentum* (muscular Judaism) into the Zionist debate.³³ This concept became the foundation of a new Jewish body ideal and predominant in Zionist body culture.

Influenced by Nordau's appeal to create a new Jewish identity based on muscle strength, the first Jewish sports journal *Jüdische Turnzeitung*, founded in 1900, made physical regeneration its theoretical program. It opened its second edition with an article by Max Nordau in which he defined the future program for Jewish-Zionist regeneration.³⁴ It was an attempt to wipe out the stereotypical imagination about the Jewish male body, which was associated with the Eastern European orthodox Jewry. Orthodox Jews were characterized as degenerate due to the stereotype of their weak bodies which resulted from all day long religious studies at the *Yeshiva*, the Jewish orthodox school. There is no shortage in the literature about Jewish body culture of arguments showing how the concept of the muscular Jew was itself a consequence of dominant cultural debates of the Fin de siècle and deeply imbedded in the body culture of the *Lebensreform*-movement.³⁵ But I would like to emphasize how the Zionist debate about the Jewish body is first of all a reaction towards anti-Semitism and the anti-Semitic depiction of the male Jewish body over that more culturalistic interpretation of Jewish body culture as a kind of positive Jewish identity. My claim is that it is more important to consider Jewish body culture and the broader identity of "Jewish" surrounding it as negative phenomena resulting from the destructive work of violent forces.³⁶ In his essay *Reflections on*

³³ Max NORDAU, "II. Kongressrede" (Basel, 28. August 1898), in: Zionistisches Aktionskomitee (ed.): *Max Nordau's Zionitische Schriften*, Köln-Leipzig: Jüdischer Verlag, 1909, p.72.

³⁴ Cf. Max NORDAU, "Muskeljudentum", in: Zionistisches Aktionskomitee (ed.): *Max Nordau's Zionitische Schriften*, op. cit., p. 379-381.

³⁵ See e.g. Todd Samuel PRESNER, *Muscular Judaism: The Jewish Body and the Politics of Regeneration*, New York: Routledge, 2007.

³⁶ Daniel Wildmann emphasizes the role of a "contemporary inner-Jewish culture-critical discourse" that created a Jewish "positive difference" to the non-Jewish environment. In this analysis, anti-Semitism turns into just another expression of cultural mode and forgets that anti-Semitism is deeply imbedded in that society so that cultural expressions and forms of identity must themselves be analyzed on the background of the anti-Semitic society. Cf. Daniel WILDMANN, *Der Körper im Körper*, p. 64 ff. Due to Adorno, identity is itself the "violence of identity-mongering" that "reproduces the contradictions it eliminates". Cf. Theodor W. ADORNO, *Negative Dialectics*, London: Routledge, 1990, p. 142 f.

War and Death from 1915 the founder of psychoanalysis, Sigmund Freud, wrote that “we may indeed assume that the inner compulsion which makes itself felt in the development of man was originally, that is, in the history of mankind, a purely external compulsion.”³⁷ The dialectical scheme that inner- and external compulsions working hand-in-hand can be discerned in debates that happened within the Jewish gymnastic movement. The strong will to create a new Zionist identity through body culture and sports activity was an internalization of the anti-Semitic stereotype of the effeminate Jewish man which the Zionist sports movement had tried to overcome. In contrast to the anti-Semitic solution of the so called Jewish question, which is by definition a negative one and which strives towards annihilation of everything that is Jewish, the Zionist body politics of Max Nordau and the Jewish gymnastic movement on the contrary were an attempt to positively overcome the anti-Semitic stereotype of the Jewish body through “making the weak Jewish body strong again.”³⁸ The adoption of anti-Semitic body images within Zionism reveals the ambiguous situation of Zionism in bourgeois society: On the one hand, Zionist identity was strongly shaped by bourgeois culture and the bourgeois society, and on the other hand it was an attempt to free Jews from suffering under anti-Semitism. From this perspective, Zionism reveals itself as an attempt to establish a Jewish identity beyond the assimilatory and liberal identity of associations like the Central Association of German Citizens of Jewish Faith, (the *Centralverein*) and other liberal and German-Jewish-nationalist organizations. Political Zionism in the tradition of Nordau was an attempt to appropriate political sovereignty over the passive status of suffering under anti-Semitism:

“The aim of Zionism is to bring upon Jews, who are almost everywhere suppressed, slandered and abused, normal life conditions. [...] We do not demand from any Jew who enjoys the luck of belonging to a fatherland, to leave it behind. First of all, Zionism wants to work for those Jews who don´t share this luck, for whom their country of birth is not a fatherland but a prison or a place of banishment and for whom this movement means liberation and salvation – if it succeeds.”³⁹

³⁷ Sigmund FREUD, *Reflections on War and Death*, New York: Moffat, Yard and Company, 1922, p. 23 f.

³⁸ Max NORDAU, “Muskeljudentum”, op. cit., p. 379. (translation of the author)

³⁹ Max NORDAU, “Zionismus und Antisemitismus”, in: Zionistisches Aktionskomitee (ed.): *Max Nordau´s Zionitische Schriften*, op. cit., p. 300 f. (translation of the author). In a text called *The psychological causes of anti-Semitism* (translation of the author) Nordau said that anti-Semitism is a

Therefore, the anti-Semitic attribution of the weak Jew was adopted by Zionism and turned into the concept of muscular Judaism. In the *Dialectic of Enlightenment*, Theodor W. Adorno and Max Horkheimer presented the limits of the liberal emancipation of the Jews as the limits of enlightenment's promise of equality in general. Their criticism of liberalism in the first thesis of the *Elements of anti-Semitism* tries to connect the ambiguity of assimilation that was pursuing the nullification of Jewish particularism with the tendency of bourgeois societies, especially in Germany, to organize themselves as *Volksgemeinschaft*, which is based on anti-Semitism:

“The enlightened self-control with which adapted Jews effaced within themselves the painful scars of domination by others, a kind of second circumcision, made them forsake their own dilapidated community and wholeheartedly embrace the life of the modern bourgeoisie, which was already advancing ineluctably toward a reversion to pure oppression and reorganization into an exclusively racial entity.”⁴⁰

This anti-Semitic threat within the liberal state and bourgeois society was present already in the Fin de siècle Zionists debates about anti-Semitism. I want to argue that, since Fin de siècle political Zionism was fully aware of the destructive power of anti-Semitism, the only solution seemed therefore to gain full sovereignty in a Jewish political entity. The muscular Jew as the new prototype of Jewish subjectivity incorporated anti-Semitic depictions and was constructed against the so-called degenerated image of the diaspora Jew. The Jews in the diaspora were for Nordau the ghetto Jews. Because they were forced to live in the European ghettos their bodies consequently degenerated as Nordau said. For Nordau this development was a consequence of the anti-Semitic policy in most countries. He was convinced that the regeneration of Jewishness as he saw it would be necessary for the physical and spiritual survival of the Jews.⁴¹ Physical education had become a matter of the creation of modern subjectivity already in the end of the 18th century.

psychological peculiarity, which is directed against the Jews as a weak minority (cf. Max NORDAU, “Die psychologischen Ursachen des Antisemitismus”, in: Zionistisches Aktionskomitee (ed.): *Max Nordau's Zionitische Schriften*, op. cit., p. 366 f.). In his famous book *Entartung* (Degeneration) from 1892, Nordau called anti-Semitism a “German hysteria” and a “dangerous form of persecution mania” (translation of the author). Cf. Max NORDAU, *Entartung*, Berlin: Duncker & Humblot, 1896, p. 372.

⁴⁰ Max HORKHEIMER / Theodor W. ADORNO: *Dialectic of Enlightenment*, op. cit., p. 138.

⁴¹ See George L. MOSSE, Max NORDAU, “Liberalism and the New Jew”, in: *Journal of Contemporary History* 1992 (27), p. 570 f.

On the one hand, modern urban life was seen as an exhausting danger for the human species that could be counteracted through physical strength, and on the other hand, the program of physical education should make people fit for competition in the new industrial age. In the course of the 19th century, gymnastics became an expression of masculine identity which was itself a representation of the society and the nation.⁴² Nordau's concept of the new Jew followed this liberal program of subjectification and placed it in the context of Jewish history and especially in the history of suffering under anti-Semitism. For Nordau, as an example of political Zionism in the Fin de siècle, the subjectification of the Jews had nothing to do with a Jewish cultural revival but with the solidarity of the Jewish people, especially Eastern European Jews, who were suffering from anti-Semitic persecution. In his book about the interpretation of history Nordau wrote: "The determining factor is the necessity of the present, not the experience of the past."⁴³ Unlike cultural Zionism and later Zionists like Martin Buber, Max Nordau was not interested in a romantic nationalism but preoccupied with the dangers of present society. His conception of Jewish subject formation was therefore a model of Jewish self-emancipation.⁴⁴

6. ZIONISM AS ANTI-LIBERAL LIBERALISM

Political Zionism as a critique of the aspiration of assimilation reveals itself as deeply imbedded within the context of assimilation. Education, activities in associations and the amelioration of personal insufficiency became the conditions for the Jewish emancipation. Zionism as a critique of liberalism must therefore be placed in the tradition of liberalism. Interestingly, there exist intersections between the aspirations of emancipation in the 18th and early 19th and Fin de siècle Zionism. Both are building a nexus of emancipation in their particular time. Whereas the aspiration of emancipation at the end of the 18th century aimed at assimilation into mainstream society, Fin de siècle Zionism aimed at assimilation into a future League of Nations. In both cases, the emancipation had pre-conditions. In the first case it was moral improvement, while in the second case it was physical regeneration. The idea of improvement in the emancipation period was not oriented

⁴² Cf. *ibid.* p. 568 f.

⁴³ Quote *ibid.* p. 572.

⁴⁴ Cf. *ibid.* p. 573.

towards a physical improvement, but a moral one, and the historical narrative was a history of progress into the future. From the perspective of the Jewish gymnastic ideology there appeared the idea of a renaissance of ancient models and therefore and orientation towards the past. Nordau also referred to ancient figures in his concept of the new Jew. But unlike most interpretations I argue that these references did not form a romantic irrationalism but rather his imagination of a “liberal utopia”.⁴⁵ Because Nordau’s political Zionism expresses the tension between liberalism and Zionism, I want to suggest understanding it as anti-liberal liberalism. The paradoxical structure of this expression expresses the paradox that constitutes Zionism itself. Nordau’s criticism of liberalism is a dialectical critique. He supports the achievements of the French Revolution and the ideals of the Enlightenment, while simultaneously pointing to its main failure, i.e. its failure to achieve the full emancipation of the Jews and their freedom from anti-Semitism. Nordau’s approach towards Zionism reflects this development and turns it into an enlightenment of the enlightenment through the idea of the self-emancipation of the Jews.⁴⁶ But with this dialectical shift, Nordau’s Zionism remains within the realm of liberalism and is not does not transcend or sublimate it.

In 1923 the political philosopher Leo Strauss published a review of Max Nordau’s Zionist Writings in Martin Buber’s journal *Der Jude*. Strauss argues here that Zionism is itself a product of the period of Jewish assimilation. For Strauss, both are an attempt of what he calls *Entjudung* (de-jewification) of Judaism because they betray the very essence of Judaism. Both are framed by the liberal idea of the Jewish question and the *bürgerliche Verbesserung* of the Jews. Strauss wrote: “Assimilation was denying the existence of the Jewish question – Zionism recognizes it.”⁴⁷ The liberal promise of emancipation failed; Zionism as just another form of assimilation incorporates the roots of the Jewish emancipation. Strauss is right in contextualizing Zionism within the Jewish emancipation and the aspirations of assimilation. What Strauss crucially makes his readers aware of is the dialectical ambiguity of assimilation and Zionism.⁴⁸ But in contrast to Strauss I argue that Zionism is

⁴⁵ Ibid. p. 575.

⁴⁶ Cf. ibid. p. 576.

⁴⁷ Leo STRAUSS, “Der Zionismus bei Nordau”, in: *Der Jude* 1923, Nr. 10, p. 660.

⁴⁸ In a similar way the historian and religious scholar Ernst Ludwig Ehrlich pointed out that Zionism itself was and is a project of the fulfillment of assimilation. The liberal promise failed for Jews especially in Germany because of anti-Semitism. Zionism as Ehrlich understands it is therefore a Jewish attempt of assimilation and self-liberation in the presence of anti-Semitism in Europe and elsewhere. Cf.: Ernst Ludwig EHRlich, *Von Hiob zu Horkheimer*, Berlin: De Gruyter, 2009, p. 282 f.

not simply another form of liberalism but liberal and anti-liberal at the same time. In the preface to the English translation from 1965/1968 to his Spinoza book that was published in German in 1930, Strauss changed his position towards political Zionism as just another contradiction of the liberal society. Although Strauss was no Zionist at that point and followed his own political-philosophical project, he rightly draws attention towards Zionism's latent and intrinsic critical force vis-a-vis the limits of liberalism. But Strauss is using Zionism here to show the necessity of the failure of liberalism. Therefore, Strauss himself takes an irrational point of view:

“To realize that the Jewish problem is insoluble means ever to bear in mind the truth proclaimed by Zionism regarding the limitations of liberalism. Liberalism stands or falls by the distinction between state and society, or by the recognition of a private sphere, protected by the law but impervious to the law, with the understanding that, above all, religion as particular religion belongs to the private sphere. Just as certainly as the liberal state will not “discriminate” against its Jewish citizens, so is it constitutionally unable and even unwilling to prevent “discrimination” against Jews by individuals or groups. To recognize a private sphere in the sense indicated means to permit private “discrimination,” to protect it and thus in fact to foster it. The liberal state cannot provide a solution to the Jewish problem, for such a solution would require a legal prohibition against every kind of “discrimination,” i.e. the abolition of the private sphere, the denial of the difference between state and society, the destruction of the liberal state.”⁴⁹

But is it true that the abolition of discrimination would mean the destruction of the liberal state? Here the anti-liberal political philosophy of Strauss does not recognize the truth that is still imbedded in the liberal idea of mankind. The inner tension and the truth content of liberalism are best expressed in Horkheimer's and Adorno's definition that the “liberal thesis is true as an idea.”⁵⁰ In contrast to Strauss, Nordau's critique of liberalism is not a mere end in itself but his critique is the defensive consequence of the threat of anti-Semitism and therefore his Zionism functions as a negative identity within the liberal context.

⁴⁹ Leo STRAUSS, *Spinoza's critique of religion*, Chicago: University Of Chicago Press, 1997, p. 6.

⁵⁰ Max HORKHEIMER / Theodor W. ADORNO: *Dialectic of Enlightenment*, op cit., p. p. 138.

Zionism as anti-liberal liberalism was a Jewish liberal answer to the growing threat of anti-Semitism in the Fin de siècle period. To understand Zionism as anti-liberal liberalism is to take into consideration the Jewish history surrounding the emergence of Zionism and its complex dialectical relationship with general history and with the threat of anti-Semitism in the 19th century.

*„Je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit,
sagt ein hebräischer Schriftsteller,
desto grässlicher in seiner Verwesung“*

RESPUESTAS JUDÍAS AL ANTISEMITISMO DEL PENSAMIENTO ILUSTRADO ALEMÁN

Jewish Responses to the Anti-Semitism of German Enlightened Thought

LILIANA RUTH FEIERSTEIN**

liliana.feierstein@uni-konstanz.de

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 27 de octubre de 2012

RESUMEN:

Los límites de la Ilustración (*Grenzen der Aufklärung*, Claussen) están presentes ya en su génesis, como recordaran Max Horkheimer y Theodor Adorno en su *Dialéctica de la ilustración*, escrito durante los años más terribles de la Shoá. Pero los autores de la teoría crítica no fueron los primeros en divisarlos. Este trabajo se propone presentar brevemente algunos puntos nodales de la genealogía del diálogo entre pensadores judíos y sus contemporáneos alemanes en relación con estos límites: una discusión que comienza casi exactamente dos siglos antes de la publicación de la *Dialektik der Aufklärung*, con la entrada de Moses Mendelssohn a la ciudad de Berlín en 1743. La argumentación se centra en los debates que se vieron obligados a sostener Mendelssohn durante el siglo XVIII, Hermann Cohen en el XIX y su discípulo Ernst Cassirer a principios del siglo XX, así como en el papel central jugado por los docentes del Seminario Teológico Judío de Breslau en la defensa judía del derecho a la diferencia.

Palabras clave: antisemitismo; ilustración; Mendelssohn; Hermann Cohen; dialéctica del iluminismo.

*“Cuanto más noble la perfección de un objeto – dice un escritor hebreo – tanto más atroz su putrefacción” (Moses MENDELSSOHN en *Über die Frage: Was heißt aufklären?*, 1784). Todas las traducciones de las citas son de mi autoría.

** Universidad de Konstanz

ABSTRACT:

The "limits of enlightenment" (*Grenzen der Aufklärung*, Claussen) are already present in its origins, as Max Horkheimer and Theodor Adorno reminded us in their *Dialectic of Enlightenment*, written during the most terrible years of the Shoah. But the authors of the critical theory were not the first to discern these limits. This work proposes to briefly present several key points in the genealogy of the dialogue between Jewish thinkers and their German contemporaries with regard to such limits: a discussion that begins almost exactly two centuries before the publication of *Dialectic of Enlightenment*, with the arrival of Moses Mendelssohn in Berlin in 1743. The arguments center on the debates in which various thinkers felt obligated to engage—Mendelssohn in the eighteenth century, Hermann Cohen in the nineteenth century, and his disciple Ernst Cassirer in the early twentieth century—and on the central role played by some teachers of the Breslau Jewish Theological Seminary in the Jewish defense of the right to to be different.

Key words: antisemitism; illustration; Mendelssohn; Hermann Cohen; dialectic of Enlightenment.

No se rían de mi consejo, el consejo de un soñador, que les advierte que se cuiden de los kantianos, los fichteanos y los filósofos naturales. No se rían de un iluso que espera en el ámbito de los fenómenos la misma revolución que tuvo lugar en el dominio de la mente. El pensamiento precede a la acción, igual que el relámpago precede al trueno.

Heinrich Heine

Aunque resulta difícil “datar” el comienzo del antisemitismo alemán moderno (diferenciándolo del antijudaísmo religioso) podemos destacar una fecha que lo metaforiza en un gesto simbólico: Berlín, 1743. Conocida es la anécdota en la que Moische ben Mendel ingresa a la ciudad a través del portal Rosenthal (una de las aduanas para el ingreso a la capital) y el guarda escribe con meticulosa exactitud en su registro: “Hoy atravesaron el portal de Rosenthal seis bueyes, siete cerdos, un judío”.¹ La cosificación del Otro, la animalización de la diferencia será una de las

¹ Una de las versiones cuenta que frente a la pregunta del guardián, qué era lo que traía para “comerciar” (“handeln”) en Berlín, el joven Mendelssohn respondió tartamudeando: “R-Razón”. Según otras leyendas, 35 años más tarde Salomon Maimon contestaría a la misma pregunta con: „Lernen, lernen, lernen“ (estudiar, estudiar, estudiar). Ambas reacciones al *Leibzoll* (aduanas corporales) implican ambiciones estrictamente humanas, en las que se destacan el claro contraste del paralelo entre hombre y animal que establecían el aduanero y la ley. Respecto a las anécdotas, cfr. Levin GOLDSCHMIDT, *Das Vermächtnis des deutschen Judentums*, Frankfurt a. M.: Europäische Verlaganstalt, 1957, pág. 28, Julius A. SCHOEPS: *Moses Mendelssohn*, Munich: Jüdischer Verlag, 1979, pág. 12 y

características que no abandonarán el pensamiento de Occidente. Aunque este se niegue a admitirlo.

Desde la llegada de Mendelssohn a Berlín, un hilo recorre la historia de Alemania: del antisemitismo moderno y de las respuestas al mismo de los pensadores judeo-alemanes. En 1743 comienza una nueva etapa en la historia del judaísmo pero, también, en la del pensamiento alemán. En el diálogo con sus contemporáneos —y en sus propias biografías— los autores judeo-alemanes intentan a través de los siglos preservar la posibilidad y la santidad de la *diferencia (lehavdil)* así como la prioridad de la razón ética sobre la epistemológica. No puede afirmarse que ganaran la partida, pero vale la pena recordar sus movimientos. Este trabajo propone un breve recorrido a través del largo siglo del judaísmo alemán (1743-1933) enfocando este diálogo (im)posible entre dos maneras de interpretar el mundo.

1. MENDELSSOHN: LA DECONSTRUCCIÓN DEL PRINCIPIO DEL TERCERO EXCLUÍDO

El sueño de Mendelssohn y de los *maskilim* de traspasar el portal de ingreso a la modernidad era un plan ambicioso y difícil de ejecutar. Se trataba nada menos que del acceso a la "cultura europea", a la Ilustración, con una particularidad que es preciso destacar: pretendían mantener a lo largo de este camino su propio modo de comprender el mundo. Esta atrevida afirmación de poder ser al mismo tiempo A y B (en este caso judío y alemán) se encuentra ya anteriormente en la historia de la filosofía, en distintos intentos de refutar a Parménides, mediante la crítica a su *principio del tercero excluido*.

En el pensamiento de Occidente existe una dinámica compleja entre el aura fundamental del *número tres* (desde las tres dimensiones de la dimensión temporal —pasado, presente, futuro— hasta la estructura básica en la literatura —comienzo, nudo, final) y la *lógica binaria* que ordena el mundo por pares recíprocos opuestos (bueno/malo, nosotros/ellos, propio/ajeno, femenino/masculino). Michel Foucault describe cómo la modernidad y el origen del Estado nacional a ella ligado, va creando una genealogía del racismo, que la totaliza a través de estas oposiciones binarias. Le deja al "otro" un solo lugar: como negación del "mismo" (construcción-

Amos ELON: *Zu einer anderen Zeit. Porträt der Deutsch-Jüdischen Epoche*, Munich: Hanser, 2002, pág. 10. La humillante *Leibzoll* que debían pasar animales y judíos fue revocada recién en 1787.

nes, nosotros/ellos), que encontró su más atroz y paranoica encarnación en el así llamado (en este contexto resulta casi una ironía) *Tercer Reich*.²

En las "*imagined communities*" de las naciones (Anderson) estas minorías culturales que viven simultáneamente en varias lenguas y culturas, representan una suerte de tercer elemento (ni nosotros, ni ellos) que cuestiona la narrativa nacional provocando un *Unbehagen* (Freud).

El caso de Mendelssohn resulta paradigmático porque mostró, ya en el umbral de la modernidad, que la doble pertenencia, esta identidad compleja, *existe*. Los ataques permanentes a su judaísmo dan cuenta de la urgencia de algunos actores sociales por "resolver" esta *disonancia* identitaria.

El debate más conocido es con el cura Johann Casper Lavater, quien lo invita públicamente a decidirse, por fin, por la conversión. En sus geniales respuestas, Mendelssohn se vale de la ironía y el absurdo para poner en evidencia los débiles argumentos de un antijudaísmo religioso ya atravesado por ciertos gérmenes de antisemitismo moderno. Por ejemplo, en este fragmento, en el que el filósofo judío ridiculiza la acción misionera de la iglesia: "La religión de mis padres no *desea* ser expandida. No queremos enviar misiones a la India o a Groenlandia para predicarles a esos pueblos lejanos nuestras creencias. Sobre todo al último de ellos que, según las descripciones que tenemos, posee una cultura envidiable".³

Poco después Mendelssohn publica el libro *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (Jerusalén o sobre poder religioso y judaísmo), el que se convertirá en uno de los pilares de la fundamentación de la separación entre Iglesia y Estado en el continente europeo. Este texto fue la respuesta a otro famoso ataque: *Das Forschen nach Licht und Recht* (La búsqueda de luz y razón), un escrito anónimo, firmado sólo con una M*, en el año 1782. El *anónimo* explorador de la verdad, como el autor se llama paradójicamente a sí mismo, exhorta a Mendelssohn a "mostrarse por entero" y a llegar a ser un hombre *íntegro* por el efecto de la conversión. La descrip-

² Aún más irónico resulta en este sentido recordar que Georg Simmel abogase por la creación de un espacio alternativo que denominara, justamente, *Drittes Reich*, el cual daría lugar a la tolerancia. En este las polaridades y dualismos no tendrían que ser necesariamente anulados, sino más bien podrían coexistir. Cfr. Georg SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin/Leipzig: de Gruyter, 1927, Capítulo III.

³ Moses MENDELSSOHN, "Schreiben an den Herr Diakonus Lavater zu Zürich", 1770: pág. 17. La mención de Groenlandia, como muestra Kronauer, no es casual sino un crítica explícita a la acción devastadora de los misioneros cristianos frente a la cultura Inuit. Cfr. Ulrich Kronauer, "Moses Mendelssohn: Glück der Grönländer" en id, *Gegenwelten der Aufklärung*, Heidelberg: Winter, 2003, págs. 71-82.

ción de lo judío en su texto es *lo incompleto que no muestra su rostro* (según el autor, como Moisés cuando habla al pueblo en el Sinaí ocultando sus facciones), una “incompletud” que parece relacionarse con el miedo y las proyecciones de los varones cristianos respecto a la circuncisión.

Si bien mezclado con estereotipos antijudíos (y en parte también ya antisemitas) la discusión permanece en la cuestión de la conversión. Mendelssohn contesta en *Jerusalén* con valentía y una lógica irrefutable: “Nosotros no podemos abandonar nuestra Ley sin que eso nos genere problemas de conciencia. ¿Y para que les sirven a ustedes ciudadanos sin buena conciencia?” terminando con el famoso llamado a la división de poderes “¡Al Kaiser lo que es del Kaiser, y a Dios lo que es de Dios!”⁴

Por último, las diferencias de Mendelssohn con Kant iluminan otra perspectiva, igualmente importante en el tratamiento del tema: el problema de los límites de lo epistemológico en su relación con la dimensión ética. Como escribe Mendelssohn en sus *Morgenstunden*: „Wir stehen an der Gränze, nicht nur der menschlichen Erkenntnis, sondern aller Erkenntnis überhaupt; und wollen noch weiter hinaus, ohne zu wissen, wohin. Wenn ich euch sage, was ein Ding würkhet oder leidet; so fragt nicht weiter, was es ist.“⁵ Adorno y Horkheimer describen la encarnación de este peligro (la autonomía radical del hombre kantiano) como una ilusión del totalitarismo: “El principio de Kant, ‘hacer todo según el precepto de su intención como tal, que a su vez tendría el propio yo como sujeto que por lo general, promovería leyes’, es también el secreto del superhombre. Su voluntad no es menos despótica que el imperativo categórico. Ambos principios apuntan a la independencia de poderes externos, a la absoluta madurez, definida como esencia de la Ilustración.”⁶

2. HERMANN COHEN: LA DIFAMACIÓN ANTISEMITA COMO DELITO

La genealogía de esta disputa continuará a través de los siglos, teniendo en Hermann Cohen y los demás miembros del Seminario Teológico de Breslau (alumnos y profesores) algunas de sus plumas más brillantes. El debate más conocido tendrá

⁴ Moses MENDELSSOHN: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin, F. Maurer: 1783: pág. 126.

⁵ “Nos encontramos en el límite no sólo del conocimiento humano, sino de todo conocimiento en general y queremos llegar más lejos todavía, sin saber a dónde. Si les digo lo que una cosa suscita y padece, no sigan preguntando qué es.”

⁶ Theodor W. ADORNO Y MAX HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung*, en *Gesammelte Schriften*, Volumen 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, pág.135.

lugar en 1879 en la Universidad de Berlín: el *Antisemitismusstreit*. Manuel Jöel, uno de los más lúcidos docentes de Breslau sintetiza en una frase la esencia del antisemitismo moderno: *Wozu ist dann das Judentum da, wenn nicht, um als Folie zu dienen?*⁷ Un siglo y medio más tarde leemos en los *Elementos del Antisemitismo* (Adorno/Horkheimer): „Para los fascistas los judíos no son una minoría sino otra raza, el principio negativo como tal.”

Entre los múltiples ataques que Hermann Cohen se verá obligado a enfrentar merece destacarse el de 1888, cuando tiene que escribir un peritaje en “defensa del pensamiento talmúdico” frente a la acusación de Lagarde de que el Talmud permite a los judíos robar y engañar a los cristianos. Este trabajo dará pie a su artículo *Die Nächstenliebe im Talmud* (El amor al prójimo en el Talmud) que es una de las bases fundamentales de la traducción de la ética judía a la filosofía occidental (y, a mi modo de ver, uno de los pilares de la propuesta ética de Emmanuel Levinas, aunque éste casi nunca nombre a Cohen en sus escritos). Un Cohen paciente responde de manera precisa y en base a fuentes, a la insultante pregunta del juez (“...si el Talmud realmente permite robarles a los gentiles”). En el último párrafo, sin embargo, se permite una pregunta indirecta, que pone al descubierto la actitud del tribunal: “En el tratado Baba Mezia 58b se comenta: ‘Más grande es el pecado del engaño con palabras que el engaño con dinero: ya que en aquél dice: ‘Teme a D’s’; R. Elieser interpreta: ‘aquel afecta a la persona, este sólo a su dinero.’ R. Samuel, hijo de Najmanis, dice: ‘Aquel se deja restituir, éste no’.”⁸

Basándose en el fragmento talmúdico, Cohen señala que “el gesto de un engaño con palabras”, es decir, la difamación de la Ley judía, es mucho más grave que el supuesto robo a los gentiles. En una genial inversión de la constelación presenta la profunda sabiduría que contiene el (texto) acusado, dejando en evidencia el dudoso proceder de la justicia de Marburgo. No sabemos si los jueces entendieron la sutileza de Cohen –es más bien improbable. Él mismo vivió todo el proceso como algo muy molesto y doloroso. En una carta a Stadler leemos: “(...) se anunció el pronunciamiento de la sentencia con un alegato provisional, muy entristecedor: el tribunal no decide nada sobre la credibilidad de ambos peritajes –mi colega es Lagarde de Gotinga, incluso en su alegato un antisemita declarado– y omite inclu-

⁷ ¿Para qué existe el judaísmo, si no es para servir como una superficie de proyección (*Folie*)?

⁸ Hermann COHEN, *Die Nächstenliebe im Talmud*, Marburg: N.G. Elbert, 1888 (el subrayado es de la autora).

so utilizar sus propias concesiones. De a poco, sin embargo, me estoy tranquilizando".⁹

3. EL GESTO DE "BORRAR" AL OTRO

El proceso en Marburgo no fue, sin embargo, la primera confrontación de Cohen con las crecientes tendencias antisemitas en Alemania. Ya entre 1879 y 1881 se había posicionado en la famosa disputa sobre el antisemitismo (*Antisemitismusstreit*). Los absurdos argumentos de Treitschke y sus adeptos son conocidos, así como el tristemente célebre eslogan pleno de resentimientos "*Die Juden sind unser Unglück*" (Los judíos son nuestra desgracia), fraguado en la universidad de Berlín. De manera casi profética, Heinrich Graetz, otro de los brillantes maestros de Breslau, escribe en su respuesta pública a Treitschke: "Que el genio del pueblo alemán le perdone, haber pronunciado esas palabras insensatas: que los judíos serían una desgracia para el pueblo alemán."¹⁰

Si bien el antisemitismo era parte de la vida cotidiana y en los años anteriores había crecido enormemente, a través de esta disputa universitaria se le otorgaba el aura de legitimidad de un discurso académico. La violencia y la ignorancia de los argumentos de Treitschke recuerdan a M*, el adversario anónimo de Mendelssohn. Pero un siglo más tarde, frente a la mejor integración de los judíos en la sociedad alemana, los ataques se volvieron aún más paranoicos y radicales. La atmósfera antisemita se extendía en toda Europa con diversos acentos regionales: en 1894 el caso Dreyfus en Francia, entre 1873 y 1900 se iniciaron en Alemania y el Imperio Austrohúngaro más de 60 denuncias contra judíos bajo la acusación de „asesinato ritual“.¹¹

La actualidad de algunos de los argumentos de Treitschke puede intuirse en la siguiente cita: "Entonces yo pregunto: ¿se puede considerar a un hombre que piensa y escribe de ese modo, como un alemán? No, Herr Graetz es un extraño (*Fremdling*) en la tierra del azaroso país de su nacimiento, un oriental, que ni entiende a

⁹ Carta del 16 de mayo de 1888 citada en Almut Loycke (ed.), *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*, Frankfurt a. M.: Campus, 1992, pág. 81.

¹⁰ La respuesta de Graetz a Herr von Treitschke en C. Krieger (ed.), *Der 'Berliner Antisemitismusstreit' 1879-1881*, München: Saur, 2003, volumen I, pág. 96.

¹¹ Según Lehr, citado en S. Schwarzschild, "Germanism and Judaism. Hermann Cohen's Paradigm of the German-Jewish Symbiosis", en D. Bronsen (ed.), *Jews and Germans from 1860 to 1933*, Heidelberg: Winter, 1979. pág. 136.

nuestro pueblo y ni quiere entenderlo; no tiene nada en común con nosotros, aparte del hecho de que posee nuestra ciudadanía y se sirve de nuestra lengua materna –con el fin de blasfemarnos [...] *En suelo alemán no hay ningún lugar para la doble nacionalidad.*”¹²

Cohen reaccionó a las acusaciones antisemitas, pero de una manera mucho más suave que Moritz Lazarus o Heinrich Graetz, quienes atacaron a Treitschke frontalmente y deconstruyeron de manera sólida e irónica sus argumentos.¹³ Cohen, en cambio, con un tono mucho más moderado, intentó primero buscar un diálogo y un lugar en la conciencia nacional alemana –en vano. Las primeras líneas de su artículo, que expresan desilusión y tristeza, son conocidas: “Así es que otra vez llegamos al punto, en que tenemos que hacer profesión de fe (*Es ist also wieder dahin gekommen, dass wir bekennen müssen*). Nosotros, los más jóvenes, hubiéramos tenido el derecho de desear que de a poco nos fuera posible sentirnos en casa en la nación de Kant [...] pero esa confianza nos ha sido quebrada: la vieja angustia se vuelve a despertar.”¹⁴

Este era en realidad el *tercer* escrito de Cohen sobre el tema. Antes le había enviado dos cartas a Treitschke con la esperanza de moverlo hacia una reflexión. La historia de estas misivas ejemplifica los gestos simbólicos de la sociedad mayoritaria frente a una voz que articula una diferencia. A pesar de que Cohen en ambas le pidiera a Treitschke publicarlas en su periódico *Preußischen Jahrbuch*, su solicitud fue simplemente ignorada. El tercer intento de Cohen fue publicado en la prensa judía.

Este gesto simbólico, que yo llamo el “borrar” al otro, se repite a lo largo de la historia (del pensamiento) alemán(a). Por ejemplo en la biografía de Ernst Cassirer, más de 25 años después: en 1916 Bruno Bauch, presidente de la Sociedad Kant (*Kant-Gesellschaft*) publica en el órgano de la misma (la revista *Kant-Studien*) un artículo de claro tinte antisemita intitulado *Sobre el concepto de nación*. Cassirer (el discípulo preferido de Cohen) escribe inmediatamente la respuesta *Sobre el concepto de*

¹² Heinrich von TREITSCHKE, “Unsere Aussichten”, en C. Krieger, *Der ‘Berliner Antisemitismusstreit’ 1879-1881*, ob. cit., volumen I, pág. 12.

¹³ Este no es el lugar para profundizar en las distintas posiciones de los profesores judíos –sin lugar a dudas, un tema fascinante. Por lo pronto es suficiente señalar que los conflictos internos eran tan grandes que las relaciones de Cohen con Steinthal y Lazarus se quebraron. Desde el punto de vista actual parecería que Moritz Lazarus y H. Graetz pudieron ver con mayor nitidez que Cohen las “dificultades” que cierta cultura alemana tenía para aceptar la diferencia.

¹⁴ Hermann COHEN, “Ein Bekenntnis in der Judenfrage”, en C. Krieger (ed.), *Der ‘Berliner Antisemitismusstreit’ 1879-1881*, ob. cit., Volumen I, pág. 337.

nación. Una réplica al artículo de B. Bauch y la envía a la redacción de los *Kant-Studien*. El editor, Arthur Liebert, se niega a publicarla. Como protesta, Cassirer y Cohen renuncian juntos y públicamente a su membresía en la *Kant-Gesellschaft*.

Treitschke ignoró ambas cartas como un siglo antes Friedrich der Große la petición de sus colegas de que Mendelssohn fuera integrado a la Academia Real, como Liebert ignorara la respuesta de Cassirer. Sólo se pudo saber de la existencia de estas cartas a través de un comentario de Rosenzweig en su introducción a los *Escritos judíos* de Cohen, publicados postumamente. Allí afirmaba que copias de las misivas se encontraban en el archivo de la viuda del filósofo. Con la deportación de Martha Cohen en 1943 se perdieron todos los documentos del maestro de Marburgo. Más tarde se reencontraron las cartas originales, increíblemente, en el legado que dejó Treitschke a sus herederos.¹⁵ La historia de estos textos también demuestra que las huellas nunca pueden eliminarse del todo, no importa lo fuerte que sea el deseo de aniquilación.

4. LA VISIÓN DEL PROFETA

Aunque a Cohen la vida le ahorró la experiencia del nazismo (murió en 1918) debió recorrer un duro camino que no pocas veces significaba el aislamiento del mundo académico. Si Mendelssohn era aclamado como el nuevo Sócrates en los salones de Berlín; el Platón alemán en cambio fue más bien ignorado por el resto de sus colegas. Ni siquiera se les ocurría convencerlo para que diera el paso de la “conversión” –como un siglo antes había intentado Lavater con Mendelssohn–, ya que en esa época el antisemitismo se había convertido en una ideología biologicista.

Estos breves ejemplos dan cuenta de lo complejo e interesante de una genealogía de la respuesta judía a este odio, una fuente en la que la *Dialektik der Aufklärung* abrevó y a la que debemos regresar para reconstruir la historia de (l pensamiento de) la resistencia a la totalidad. Quisiera terminar con la descripción de Toni Cassirer de las últimas horas de Hermann Cohen: „Cuando lo visitamos la última vez en su cama de enfermo eran los días del festejo de Pésaj, Cohen estaba recostado, respiraba con dificultad (...) Sus rulos, blancos como la nieve, caían húmedos a ambos lados de su rostro, atormentado por el sufrimiento, y el habla le

¹⁵Cfr. Steven SCHWARZSCHILD, “Germanism and Judaism. Hermann Cohen’s Paradigm of the German-Jewish Symbiosis”, ob. cit., pág.135.

resultaba dificultosa. En ese momento, la enfermera le trajo una taza de café con un pedazo de *matze*. Cohen levantó la vista, tomó el *matze* con fuerza, como empuñándolo, y súbitamente su expresión cambió totalmente. Con una voz cargada de ira y su brazo levantado comenzó a criticar la mentira del asesinato ritual ‘Esa mentira malvada, en la que nunca creyó ninguno de los que la propagan, la inventaron para aniquilarnos’ –gritó de repente muy alto– ‘pero eso no lo lograrán nunca, amigos míos, –y manténganse fieles a nuestra religión’. Le dimos la mano y abandonamos la pieza del enfermo. Pocas horas después Cohen moría. Cuando escuché la noticia le pregunté a Ernst: ‘¿No pensás que hoy vimos morir a un profeta?’ Quince años más tarde, en abril de 1933, recién terminamos de comprender qué caminos habían recorrido los pensamientos de Cohen en su última hora.”¹⁶

Moses (Mendelssohn), (Hermann) Ezequiel (Cohen) y tantos otros fueron, sin duda, profetas de estos tiempos. Regresar a sus textos nos permite entender los comienzos de este odio y prepararnos mejor para las futuras batallas.

¹⁶ Toni CASSIRER: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim: Erstenberg, 1981, pág. 94 ss.

DE LOS ASESINOS DE DIOS
A LA RAZA INDESEABLE.
LA NACIÓN MEXICANA, EL ANTISEMITISMO
Y SU EXPRESIÓN ANTI-INDÍGENA

*From Murderers of God to Undesirable Race.
The Mexican Nation, Anti-Semitism and its Anti-Indigenous Expression*

MAURICIO PILATOWSKY*

mauripila@gmail.com

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 27 de septiembre de 2012

RESUMEN:

Este artículo intenta analizar los vínculos entre anti-indigenismo instrumentado por los conquistadores españoles como mecanismo de dominación y un racismo actual con características muy particulares. Para ello se sirve del análisis de antisemitismo realizado por Th. W. Adorno y M. Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*.

Palabras clave: México; racismo; anti-indigenismo; antisemitismo; Bartolomé de las Casas; Ginés de Sepúlveda; José Vasconcelas; Diego Rivera.

ABSTRACT:

This article attempts to analyze the connection between anti-Indianism used by the Spanish conquerors as mechanism of domination and a current racism with very particular characteristics. With this purpose, it uses the analysis of antisemitism carried out by Th. W. Adorno and M. Horkheimer in the *Dialectic of the Enlightenment*.

Key words: Mexico; racism; anti-Indianism; anti-Semitism; Bartolomé de las Casas; Ginés de Sepúlveda; José Vasconcelas; Diego Rivera.

* Universidad Nacional Autónoma de México

1. ANTISEMITISMO Y ANTI INDIGENISMO

En el título de esta reflexión se vinculan dos formas de exclusión: el antisemitismo y el odio a los indígenas en México; en los dos casos se sugiere un tránsito del contexto religioso al racial. Para explicar cómo llegamos a esta particular forma de relacionar dos fenómenos de exclusión aparentemente distantes hemos recurrido a las herramientas que nos proporciona la Teoría Crítica. Es importante comenzar por aclarar que el odio a los judíos en México no es un fenómeno relevante, se podría afirmar que para los más de cien millones de mexicanos, la minoría judía le es ajena y que más bien se la identifica con el grupo de los blancos de origen extranjero.

Para explicar cómo es factible hablar de una expresión del antisemitismo que no consiste en un odio a los judíos sino más bien a otro sector de la población nos apoyamos del análisis que realizaron Adorno y Horkheimer en un texto escrito en 1942 titulado *La Dialéctica de la Ilustración*¹, como introducción a su propuesta, que se ira recuperando con detalle a lo largo de la exposición, podemos adelantar que lo que debe entenderse es la mecánica de la exclusión en sí misma, y no definirla a partir de la identidad del excluido. Es en este sentido en el que encontramos similitud entre los casos, los componentes de los discursos y las prácticas de discriminación del anti-indigenismo en México se entienden como expresiones particulares del mismo sistema que se instrumentó en Europa contra los judíos.

2. DINÁMICAS DE EXCLUSIÓN EN EL CASO MEXICANO

En el caso específico de México nos encontramos que la exclusión se manifiesta en un doble sentido: el más inmediato hacia la población indígena que representa más o menos un 10% de la población y el más complicado, el que se reproduce al interior de cada uno de los pobladores del sector mayoritario del país al que se le define como “mestizo” y que, en su imaginario, se debate entre su identificación con su genealogía europea y a su vez con la indígena. El grueso de la población mexicana admira, sobrevalora y excluye al extranjero, y desprecia, rechaza y se diferencia del “indio”. Ambas figuras están en su estructura imaginaria y su proceso de identificación-diferenciación se caracteriza por esta fractura.

¹ Theodor W. ADORNO y Max Horkheimer Max, *Dialéctica de la Ilustración; Fragmentos Filosóficos*; Introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 1994.

El tránsito del odio a los judíos de considerarlos “los asesinos de Dios” (Cristo) para convertirlos en la raza indeseable tiene un paralelo en el caso del odio a los indígenas; un objeto distinto pero un mecanismo similar. En estas zonas el color de la piel se convirtió en un distintivo para identificar y diferenciar a los conquistadores, blancos católicos, de los conquistados, “indígenas” paganos y a sus respectivos descendientes. Al paso de los siglos, y con el proceso del mestizaje esta distinción se interiorizó y se convirtió en un asunto de matices cromáticos.

Antes de continuar con la exposición es conveniente recordar que en el mismo momento en el que los judíos son expulsados de España en 1492 comienza el proyecto colonizador y el encuentro con los pobladores de lo que los conquistadores denominaron “América”. En otras palabras podemos ubicar una misma genealogía para dos procesos paralelos de discriminación en los albores de la modernidad, del rechazo y fomento del odio a los judíos y el del sometimiento y colonización de aquellos que estos mismos colonizadores denominaron “indígenas”.

En ese mismo sentido es importante considerar que la Inquisición utilizó los mismos mecanismos para perseguir a los judíos forzados a la conversión y a los “indígenas” a los que también se les impuso la cristianización. La imposición de una sola fe para el proyecto imperial español colocó a todos sus disidentes en una misma estrategia de persecución y condena.

3. VIGENCIA DEL RACISMO EN MÉXICO

El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) de México realizó un estudio² donde se replicaba uno que se aplicó en los Estados Unidos por Kenneth y Mammie Clark en los años treinta. En éste se colocan dos muñecos, uno blanco con ojos azules y otro moreno con ojos oscuros, ante la mirada de niños de diez años aproximadamente y se les hacen preguntas con respecto a estos muñecos. ¿Cuál te gusta más? ¿Cuál te provoca más confianza? ¿Cuál es bueno? y preguntas en el sentido negativo: el que te disgusta, te da miedo y es malo. En la gran mayoría de los casos lo positivo se le asigna al blanco y lo negativo al moreno. Lo interesante es que la mayoría de los participantes son morenos. Este experimento ha sido cuestionado desde distintas posturas y a nuestro juicio no puede ser utilizado por sí mismo como una demostración definitiva de la existencia de esta par-

² Cf. <http://www.youtube.com/watch?v=Z341bBS7oj0>

ticular forma de racismo, sin embargo existen otros estudios del mismo CONAPRED que refuerzan estos datos.

Lo que los niños expresan constituye parte de los imaginarios colectivos en México, los modelos que se utilizan en los anuncios publicitarios son mayoritariamente blancos, y en la lengua popular se felicita al que consigue una pareja más blanca porque “mejora la raza”. A Los políticos se les maquilla para “blanquearlos” y en los programas de televisión se le da preferencia a los más blancos. El lema de la Universidad Nacional Autónoma de México es *Por mi raza hablará el Espíritu* y a lo que realmente se refiere es a la Raza Blanca y al Espíritu Santo³.

4. LA APROXIMACIÓN DESDE LA TEORÍA CRÍTICA

Lo que podemos observar es que, a diferencia de otras manifestaciones donde un sector discrimina a otro, en el caso de México también lo encontramos al interior de la misma comunidad donde lo “blanco” y lo “indígena” se ha mezclado en el proceso de mestizaje. En un mismo individuo se desarrolla este sentimiento complejo donde valora su “blanquitud” y rechaza sus aspectos “indígenas”.

En búsqueda de explicaciones para este mecanismo que se ha interiorizado y fractura a individuos y colectivos presentaremos brevemente algunos aspectos del desarrollo de este proceso de exclusión a partir de las claves que Adorno y Horkheimer encontraron en la Segunda Guerra Mundial para entender el odio a los judíos. Para utilizar la expresión de Walter Benjamin intentaremos “peinar la historia” del racismo mexicano “a contrapelo”⁴. La genealogía del imaginario colectivo mexicano remite al momento de la Conquista en el siglo XVI.

5. LA CONQUISTA

La descripción de lo sucedido en aquel entonces nos llega por distintos canales, uno de los más confiables es el que nos proporciona Fray Bartolomé de las Casas, misionero dominico que acompañó a los conquistadores españoles buscando la evangelización de los indígenas; en sus relatos quedó de manifiesto la brutalidad de la Conquista. A continuación presentamos un fragmento de su testimonio:

³ Esto se abordará más adelante cuando se trabaje a Vasconcelos

⁴ Walter BENJAMIN, *Tesis sobre filosofía de la historia*, en: Reyes MATE, *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de Historia”*, Madrid: Trotta, 2006. Tesis VII.

“Entre otras matanzas hicieron ésta en una ciudad grande, de más de treinta mil vecinos, que se llama Cholula: que saliendo a recibir todos los señores de la tierra e comarca, e primero todos los sacerdotes con el sacerdote mayor a los cristianos en procesión y con grande acatamiento e reverencia, y llevándolos en medio a aposentar a la ciudad, y a las casas de aposento del señor o señores della principales, acordaron los españoles de hacer allí una matanza o castigo (como ellos dicen) para poner y sembrar su temor e braveza en todos los rincones de aquellas tierras. [...] Todos ayuntados e juntos en el patio con otras gentes que a vueltas estaban, pónense a las puertas del patio españoles armados que guardasen y todos los demás echan mano a sus espadas y meten a espada y a lanzadas todas aquellas ovejas, que uno ni ninguno pudo escaparse que no fuese trucidado. A cabo de dos o tres días saltan muchos indios vivos, llenos de sangre, que se habían escondido e amparado debajo de los muertos (como eran tantos); iban llorando ante los españoles pidiendo misericordia, que no los matasen. De los cuales ninguna misericordia ni compasión hubieron, antes así como salían los hacían pedazos.”⁵

La descripción es realmente desgarradora, no se trata de un evento excepcional, más bien ejemplifica la forma en la que se desarrolló la Conquista. En su relato el misionero hace mención del móvil de tan brutal carnicería, explica que las víctimas no representaban una amenaza, más bien lo contrario, recibieron a los españoles en forma hospitalaria, por lo que no fue ni el miedo ni la defensa; lo que los impulsó fue una estrategia de dominación; lo que buscaron era sembrar el miedo. Es importante destacar este aspecto para entender cómo a lo largo de siglos de colonización y con el miedo se fueron quebrando las resistencias psicológicas y se fue interiorizando una valoración de lo blanco y un rechazo de lo “indígena”. Esto recuerda la afirmación de Nietzsche: “Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria”⁶

⁵ Fray Bartolomé DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Colegiada por el obispo don Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la Orden de Sancto Domingo, año 1552, en *Bartolomé de las Casas, Tratados I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965, págs. 3-173. pág. 69

⁶ Friedrich NIETZSCHE, *La genealogía de la moral; un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid, 1972. pág. 69

6. EL TRASFONDO RELIGIOSO

6.1 Adorno y Horkheimer

Adorno y Horkheimer, para analizar el antisemitismo que se desarrolló en la sociedad cristiana, se detienen en lo que ellos definen como un retorno a la idolatría.

“El Dios judío exige lo que le corresponde y ajusta las cuentas con los perezosos. Él cautiva a su criatura en la red de la culpa y el mérito. Frente a ello, el cristianismo ha subrayado el momento de la gracia, el cual, por cierto, se hallaba implícito en el mismo judaísmo en la alianza de Dios con los hombres y en la promesa mesiánica. El cristianismo ha atenuado el terror del absoluto al encontrarse a sí misma la criatura en la divinidad: el mediador divino es invocado con nombre humano y muere de muerte humana. Su mensaje es: “No temáis”; la ley se desvanece ante la fe; más grande que toda majestad es el amor, el único mandato. Pero en virtud de los mismos momentos mediante los cuales disuelve el encantamiento de la religión natural el cristianismo vuelve a reproducir, espiritualizada, la idolatría.”⁷

La propuesta cristiana busca sustituir el cumplimiento de la ley por la gracia que otorga la fe. Lo que aparece como un don amoroso de la trascendencia se convierte en un retorno a la idolatría porque la creencia en el dios encarnado que se sacrifica no deja de ser un mito aunque se presente “espiritualizado”. La fe en Cristo contiene un deseo reprimido de practicar rituales sacrificiales ya que en la crucifixión lo que se escenifica es un martirio y asesinato justificado teológicamente; es la vuelta a la etapa de los sacrificios que el judaísmo había superado por medio del cumplimiento de la ley. El odio a los judíos es un odio proyectivo, una autocondena inconsciente del cristiano por sus deseos reprimidos y de ahí la invención que el judío realiza prácticas sacrificiales. “A los judíos en general se les dirige la acusación de practicar una magia prohibida, un ritual sangriento. Sólo así, disfrazado de acusación, el deseo inconsciente de los autóctonos de volver a la práctica sacrificial mimética celebra su alegre resurrección en la conciencia de éstos.”⁸

6.2 Sepúlveda y el anti indigenismo religioso

En el caso mexicano la idolatría espiritualizada de la que hablan Adorno y Horkheimer se proyectó sobre los llamados indígenas. Es cierto que en algunas de estas

⁷ Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, op. cit. pág. 222

⁸ Ibid. pág. 229-30

culturas se realizaban sacrificios humanos y por lo mismo la estrategia fue distinta a la empleada con los judíos; no se inventaron rituales pero sí se sobredimensionaron los alcances de las prácticas sacrificiales. En la disputa o controversia entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda en la Villa de Valladolid en el año de 1552 podemos encontrar un claro ejemplo de esta forma de demonización. Sepúlveda hace una apología de la Conquista y el genocidio que la acompañó por medio de un siniestro cálculo aritmético del alcance de los sacrificios.

“[...] porque en la nueva España a dicho de todos los que de ella vienen y han tenido cuidado de saber esto: se sacrificaban cada año más de veinte mil personas: el cual numero multiplicado por treinta años que ha que se ganó y se quitó este sacrificio: serían ya seis cientos mil: y en conquistarla a ella toda: no creo que murieron más número de los que ellos sacrificaban en un año. Y también por esta guerra se evita la perdición de infinitas ánimas de los que convertidos a la fe se salvaran presentes y venideros. Y como dice San Agustín en la Epístola 75. Mayor mal es que se pierda un ánima que muere sin baptismo: que no matar innumerables hombres aunque sean inocentes.”⁹

La postura de Las Casas es contraria a Sepúlveda, sale en defensa de los indígenas y cuestiona las prácticas que define como tiránicas, en su respuesta da cuenta de lo equivocado del cálculo que hace su oponente y de lo que motiva esta exageración:

“Lo segundo digo que no es verdad decir que en la Nueva España se sacrificaban veinte mil personas, ni ciento, ni cincuenta cada un año, porque si eso fuera no hallaríamos tan infinitas gentes como hallamos. Y esto no es sino la voz de tiranos, por excusar y justificar sus violencias tiránicas y por tener opresos y por desollar los indios, que de la vendimia que hicieron restaron por esclavos, y tiranizallos.”¹⁰

Como se puede constatar en estos fragmentos el tema del “sacrificio” es central, tanto en la apología de la Conquista como en su cuestionamiento. El sacrificio brutal y metódico de millones de personas a manos de los españoles se acompañó de un discurso donde se le justifica por combatir el sacrificio, una paradoja que nos ayudan a comprender Adorno y Horkheimer al analizar lo que el Cristianismo

⁹ Ginés DE SEPÚLVEDA, “Prologo del doctor Sepúlveda a los señores de la congregación”, en *Bartolomé de las Casas, Tratados I*, op. cit., págs. 287-329, pág. 315

¹⁰ Fray Bartolomé DE LAS CASAS, “Prólogo del obispo de Chiapas a los señores de la congregación” 331-459, en op. cit., pág. 395.

mantiene en su estructura teológica y proyecta sobre aquellos que convierte en sus víctimas.

6.3 Sobre el sentido excluyente del universalismo cristiano

La dinámica violenta y exterminadora que ha surgido en distintos momentos dentro de la sociedad cristiana a lo largo de su historia se ha presentado con lo que se podría definir como un “antídoto” que surge en su interior y se enfrenta a esta violencia. En el caso de la colonización nos encontramos con muchas expresiones de este cristianismo humanista que buscó revertir los procesos de exterminio y esclavización; en la lucha que encabezó Fray Bartolomé de las Casas vemos un ejemplo de esta otra parte del cristianismo. Sin quitarle méritos a su defensa de los indígenas debemos analizar con cuidado los argumentos que la componen.

De vuelta a nuestro estudio comparativo entre el Antisemitismo y el Anti-indigenismo nos encontramos con las reflexiones de Reyes Mate, en su estudio sobre *La cuestión judía de Marx* donde nos comenta lo siguiente:

“Si el judío excluye a los demás de la elección, el cristianismo lo hace de la condición humana, por eso su exclusión es mayor. El universalismo cristiano excluye al hombre. Si el cristianismo se presenta como la superación del judaísmo, hay que concederle que tiene razón en asuntos de exclusiones: lo suyo es la exclusión universal.”¹¹

El filósofo español llega a esta conclusión a partir de su comprensión de la teología cristiana donde se vincula la salvación universal con la creencia en Cristo; de acuerdo a esta visión de la trascendencia todos los seres humanos son sujetos de salvación siempre y cuando crean en Cristo. Esta postura busca terminar con el exclusivismo judío, de sentirse un pueblo elegido superior a los demás al permitirle a todos ser parte del proyecto divino de salvación, en ese sentido nos encontramos con una emancipación universal a diferencia del sectarismo judío. Lo que encuentra Mate al condicionar la universalidad en la creencia de una determinada forma de comprender la trascendencia, es la segregación de los que no lo hacen y de ahí que sea una forma de exclusión universal. Ya no se trata de que un grupo se sienta superior a otro y que sostenga que sus creencias los convierte en elegidos, aquí no se trata de ser mejores y de ver con inferioridad a los demás, en este sentido más

¹¹ R. Mate, “Estudio Introductorio a la Cuestión Judía”, en *Bruno Bauer y Karl Marx, La cuestión Judía*, Antrhopos, Barcelona, 2009. p. X-XI

bien se trata de una pertenencia universal de los que creen y una exclusión en ese mismo sentido de los que no lo hacen.

6.4 Las casas y la defensa de los indios en cuanto se les puede evangelizar.

Fray Bartolomé de Las Casas, en su defensa a los indígenas, reproduce esto que Mate entiende como sentido excluyente del universalismo cristiano. Como parte de sus argumentos contra Sepúlveda sostiene lo siguiente:

“Los indios son de tan buenos entendimientos y tan agudos de ingenio: de tanta capacidad y tan dóciles para cualquiera ciencia moral y especulativa doctrina: y tan ordenados por la mayor parte proveídos, y razonables en su policía, teniendo muchas leyes justísimas: y tanto han aprovechado en las cosas de la fe y religión Cristiana y en las buenas costumbres, y corrección de los vicios, dondequiera que han sido doctrinados por los religiosos y por personas de buena vida, y aprovechan cada día cuanto nación en el mundo se halló después de subidos los Apóstoles al cielo y hoy se hallarían.”¹²

Aquí Las Casas utiliza como argumento en defensa de los indígenas su disposición a ser cristianizados y como el mismo dice a “corregir sus vicios”. No los defiendo como humanos, sean cuales sean sus costumbres y ritos, lo que les hace acreedores a ser parte de la salvación es el adoptar la fe cristiana, aquí se presenta la misma dinámica que con los judíos y por lo mismo se inscribe en lo que Reyes Mate define como “universalismo cristiano excluyente”.

7. LA INDEPENDENCIA

7.1. Fray Servando Teresa de Mier. Sermón Guadalupano 1794.

Más de dos siglos después de la Conquista en el año de 1810, y sin que la situación de los indígenas hubiera mejorado, vino el proceso de independencia. Uno de los rebeldes fue otro fraile Dominicano llamado Fray Servando Teresa de Mier. Como parte de sus argumentos a favor de la independencia de España, Mier nos presentó una visión muy particular de la historia. En un sermón que pronunció en 1794 se confrontó con la versión oficial de la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego, a continuación un fragmento del mismo:

¹² Fray Bartolomé DE LAS CASAS, op. cit. p. 377

“La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe no está pintada sobre la tilma de Juan Diego sino sobre la capa de Santo Tomás Apóstol de este reino. [...]

Mil setecientos cincuenta años antes del presente, la imagen de nuestra Señora de Guadalupe ya era muy celebre y adorada por los indios ya cristianos, en la cima plana de esta sierra de Tenayuca donde la erigió templo y colocó Santo Tomás. [...]

Apostatas los indios muy en breve de nuestra religión maltrataron la imagen que seguramente no pudieron borrar, y Santo Tomás la escondió hasta que 10 años después de la conquista apareció la Reina de los Cielos a Juan Diego pidiendo templo, y le entregó la última vez su antigua imagen para que la presentase ante el señor Zumárraga. [...]

La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe es pintura de los principios del siglo primero de la Iglesia, pero así como su conservación su pincel es superior a toda humana industria, como que la misma Virgen María se estampó naturalmente en el lienzo viviendo en carne mortal.”¹³

La influencia de la Ilustración en México condujo a un sector a buscar la independencia de España, eran en su mayoría criollos blancos que ante la invasión francesa de España buscaban la autonomía. Sus reivindicaciones se construyeron en parte bajo la ficción de una supuesta cristiandad ya existente en los pobladores prehispánicos buscando demeritar el proceso evangelizador de los conquistadores españoles. Es importante señalar que Teresa de Mier se identificó con Las Casas, incluso escribió un prólogo a su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, también defendió la emancipación de los indígenas y entendió su humanidad a partir de su ser cristianos. En el caso de Las Casas esto se explicaba por su disposición a ser evangelizados, mientras que para el rebelde independentista habían sido convertidos ya en el siglo primero y de ahí la construcción mitológica de un encuentro con el apóstol Tomás y la Virgen María en persona.

Esta fábula que construye Teresa de Mier contiene también un episodio que recuerda la postura cristiana frente a los judíos; en un lugar comenta; “Apostatas los indios muy en breve de nuestra religión maltrataron la imagen que seguramente no pudieron borrar”. La supuesta apostasía de los indígenas que los lleva a desconocer la aparición de Jesús, Santo Tomás y la Virgen María, recuerda la actitud que se les adjudica a los judíos en la Palestina del siglo I. En los dos casos se hace

¹³ Fray Servando Teresa DE MIER, “Sermón Guadalupano 1794”, en *Los imprescindibles*, selección y prólogo Héctor Perea, México: Ediciones Cal y Arena, 1997. pág. 27

hincapié en la negativa a reconocer la verdad y de ahí que se justifique su maltrato. Desde la perspectiva del católico, incluso de aquel que reivindica la formación de una nación independiente, el aspecto de la universalidad excluyente del cristianismo sigue vigente como en el caso de Fray Servando Teresa de Mier.

8. FASCISMO Y RACISMO EN EUROPA

Para comprender el tránsito de la visión religiosa al racismo moderno retomamos las reflexiones de Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*. En el capítulo sobre el Antisemitismo ellos explican que en el fascismo existió una aparente separación de los contenidos religiosos pero en el caso del odio a los judíos lo que se observa es una continuación, e incluso una radicalización que condujo a “Auschwitz”.

“El antisemitismo fascista quiere prescindir de la religión. Afirma que se trata sólo de la pureza de la raza y de la nación. Se dan cuenta de que los hombres han renunciado hace tiempo a la preocupación por la salvación eterna. El creyente medio es hoy ya tan astuto como en otro tiempo sólo podía serlo un cardenal. Acusar a los judíos de obstinados increyentes no pone ya a las masas en movimiento. Pero la hostilidad religiosa que impulsó durante dos mil años a perseguir a los judíos difícilmente se ha apagado del todo. El celo con el que el antisemitismo repudia su tradición religiosa muestra, más bien, que aquélla anida es éste no menos profundamente que en otro tiempo lo hacía la idiosincrasia profana en el celo religioso.”¹⁴

Estos filósofos rechazan el argumento que sostiene que en el fascismo, por medio de la utilización de la ciencia, se ha prescindido del espíritu religioso en su odio a los judíos; ellos encuentran que la hostilidad religiosa secularizada alimenta las nuevas expresiones del antisemitismo. Algo similar podemos encontrar en el caso del racismo mexicano.

9. DEL ANTI-INDIGENISMO RELIGIOSO AL RACISMO MODERNO

En el México posrevolucionario encontramos que el tratamiento discriminatorio a los indígenas cambió de argumentación en forma parecida al antisemitismo europeo. El estudio de Adorno y Horkheimer puede aplicarse en este caso y nos per-

¹⁴ Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, op.cit., pág. 221

mite comprender su dinámica. De ser los “salvajes” que realizan sacrificios y rituales paganos los indígenas se convierten en “raza”.

9.1 Vasconcelos y la Raza Cósmica

El que mejor expresó y articuló este tránsito fue sin lugar a dudas José Vasconcelos (1882-1959); Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México y Secretario de Educación Pública, conocido por impulsar la educación y la cultura en el México posrevolucionario y también por su catolicismo radical. Sus posturas racistas lo llevaron durante la Segunda Guerra Mundial a editar la revista *Timón*¹⁵ financiada por los nazis. En 1956 escribió el prólogo al libro de Salvador Borrego, *Derrota Mundial: Supracapitalismo y Marxismo en Pareja Globalizadora*¹⁶, donde presenta como “importante” este texto sinarquista que niega el Holocausto y defiende el nacional-socialismo. En 1950 recibió en España la condecoración *Isabel la Católica*.

En la lectura de sus memorias podemos encontrar elementos que remiten al anti-indigenismo católico. En ellas cuenta Vasconcelos que su madre le inculcó el catolicismo acompañado de un miedo paranoico a los indígenas. Primero describe lo que se le transmitió con respecto a la supuesta naturaleza de los apaches. Es pertinente señalar que parte de su infancia se desarrolló en el norte del país.

“Pero, en torno, la región vastísima de arenas y serranías seguía dominada por los apaches, enemigo común de las dos castas blancas dominadoras: la hispánica y la anglosajona. Al consumir sus asaltos, los salvajes mataban a los hombres, vejaban a las mujeres; a los niños pequeños los estrellaban contra el suelo y a los mayorcitos los reservaban para la guerra; los adiestraban y utilizaban como combatientes.”¹⁷

Más adelante describe como la madre le inculcaba una misión evangelizadora a partir de su anti indigenismo:

“Si vienen los apaches y te llevan consigo, tú nada temas, vive con ellos y sirvelos, aprende su lengua y háblales de Nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros y por ellos, por todos los hombres. Lo importante es que no olvides; hay un Dios Todopoderoso y Jesucristo, su único hijo. Lo demás se irá arreglando solo.”¹⁸

¹⁵ Revista editada en 1940 y que contó con 16 números

¹⁶ Salvador BORREGO, *Derrota Mundial. Supracapitalismo y Marxismo en Pareja Globalizadora*, México: Tipografías Editoriales, 1955.

¹⁷ José VASCONCELOS, *Ulises Criollo*, prólogo de Sergio Pitol, México: Editorial Porrúa, 2001. pág. 3

¹⁸ Ibid. pág. 5.

Para retomar lo que Adorno y Horkheimer señalaron con respecto del tránsito de los contenidos religiosos a expresiones racistas trasladarlo al caso de Vasconcelos sería pertinente recuperar sus propuestas en su libro titulado *La Raza Cósmica*. Este fue un texto que se publicó en 1925, después de la revolución y en la época en la que se dedicó a impulsar la educación y la cultura, por lo que podríamos afirmar que en cierto sentido refleja lo que motivaba este proyecto.

Vasconcelos presenta su racismo como “estético” para marcar una distancia con el racismo europeo; afirma que la raza blanca e hispana es superior y que por un proceso de selección, por el “buen” gusto, las “mezclas” raciales sufrirán una “depuración”. Sostiene el pensador mexicano que no es necesario imponer nada por la violencia ya que se elegirán a los más bellos, que a su entender son los blancos, a los más ricos que también lo son y a los más educados donde entra el factor religioso católico. Lo que escribe es lo siguiente:

“Donde manda la pasión iluminada no es menester ningún correctivo. Los muy feos no procrearán, ¿Qué importa entonces que todas las razas se mezclen si la fealdad no encontrará cuna? La pobreza, la educación defectuosa, la escasez de tipos bellos, la miseria que vuelve a la gente fea, todas estas calamidades desaparecerán del estado social futuro. Se verá entonces repugnante, parecerá un crimen el hecho hoy cotidiano de que una pareja mediocre se ufane de haber multiplicado miseria. El matrimonio dejará de ser consuelo de desventuras, que no hay por qué perpetuar, y se convertirá en una obra de arte.”¹⁹

Para que no quedé ninguna duda al respecto nos aclara que: “El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, no otro camino ya desbrozado de la civilización latina”.²⁰ En forma aparente hace una defensa del mestizaje pero en realidad lo que propone es un racismo blanco: “Los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas”.²¹ Cuando habla de la más bella y por lo mismo de lo mejor a lo que se refiere es que “quizá entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre de gusto y no resultado de la violencia o la presión economi-

¹⁹ José VASCONCELOS, *La Raza Cósmica*, México: Editorial Porrúa, 2001. pág. 26.

²⁰ Ibid. pág. 13.

²¹ Ibid. pág. 27.

ca.”²² En conclusión podemos ver como en las posturas de Vasconcelos la discriminación anti-indígena de origen católico se convierte en un racismo anti-indígena, anti-chino²³, anti-negro y más adelante anti-judío²⁴.

10. DIEGO RIVERA

El anti-indigenismo que a lo largo de los siglos de dominación se convirtió en un elemento central del imaginario mexicano puede localizarse en distintos ámbitos del espectro político y social. Un ejemplo de esto lo encontramos en las declaraciones de uno de los artistas más importantes y reconocidos de México, Diego Rivera (1886-1957). Como parte del proyecto educativo y cultural de Vasconcelos, Rivera fue contratado para pintar murales en lugares públicos para crearle un “rostro” al México moderno; a pesar de no compartir la misma ideología del político. El artista aceptó el encargo y junto con otros pintores²⁵, también de izquierda, “pintó” la imagen del mexicano.

Diego Rivera se opuso al fascismo y al antisemitismo, se casó con Frida Kalho cuyo padre era de origen judío, fue amigo de los algunos intelectuales judíos que llegaron de Europa²⁶ entre ellos León Trotsky. No cabe duda que el pintor muralista condenaba todas las posturas racistas, por esta misma razón nos parecen desconcertantes las declaraciones que hizo en una entrevista que le concedió a un diario judío en el año de 1947, ahí declaró lo siguiente:

“Seguramente tengo en mis venas sangre judía. Una de mis antepasadas y no muy lejana de nuestra época fue una “Acosta”. No cabe duda que pertenezco por eso a la gran familia sefaradita ibero-holandesa, cuyo nombre se inmortalizó con el célebre Uriel. Hacia el año 1500 esta familia fue expulsada por judaizante de España.”²⁷

Es paradójico que para afirmar su postura contra el antisemitismo hable de “tener en sus venas sangre judía” lo cual le daría validez a todos aquellos que sostienen que existe tal cosa como un vínculo identitario determinado por la herencia

²² Ibid. pág. 21.

²³ Ibid. pág. 16.

²⁴ Como lo encontramos en *El Timón*.

²⁵ Entre los más famosos se encontraban Siqueiros y Orozco.

²⁶ Alicia GOJMAN, “Diego Rivera y la comunidad judía de México”, en *Diego Rivera y la Inquisición. Un Puente en el Tiempo*, México: CONACULTA, 2008.

²⁷ Teresa DE FEIBELMAN, “Diego Rivera nos dijo”, en *Tribuna Israelita; Órgano Mensual de la Béne Berith*, Año III, - No. 28 México, D.F. Marzo de 1947, págs. 8-10, pág. 8.

genética. A esta paradoja podemos agregar otra, que en el contexto mexicano tiene relevancia, su identificación con los judíos “sefaraditas”, la palabra hebrea *Sfarad* quiere decir “España”, en otras palabras, se considera heredero de la genealogía española a partir de su supuesto vínculo con los judíos. Dicho en otras palabras, y siguiendo a Adorno y Horkheimer cuando afirman que: “Lo patológico en el antisemitismo no es el comportamiento proyectivo como tal, sino la ausencia de reflexión en el mismo.”²⁸ Podríamos afirmar que uno de los encargados de pintar el “rostro” del mexicano, donde supuestamente debía resaltarse la fusión de lo hispano con lo indígena, se construyó a sí mismo una herencia racial “judeoespañola” que privilegió sobre la indígena. Por supuesto que la búsqueda de una identidad a partir de un imaginario tal alejado no implica necesariamente un rechazo a su genealogía indígena, pero sí indica que no es ahí donde buscó su identificación mientras que en los murales centró ahí el factor identitario colectivo.

11. CONCLUSIONES

A manera de conclusión se podría afirmar que en México nos encontramos que el anti-indigenismo instrumentado por los conquistadores españoles como mecanismo de dominación desembocó en un racismo con características muy particulares.

La ideología colonizadora española demonizó las prácticas sacrificales rituales de los habitantes de estas tierras construyendo un “otro” en el que depositó aquellos elementos que no soportaba de sí mismo. Como uno de los elementos de Segregación se recurrió al color de la piel donde lo blanco se ubicó en el extremo positivo mientras que lo moreno en el negativo; con el mestizaje esta valoración a partir de la cromática dérmica se fue interiorizando llevando a los individuos a despreciar en su propio cuerpo los elementos de identificación con su pasado indígena.

Tanto en los sectores excluyentes como en los humanistas la universalidad pasa por lo católico y en el inconsciente de todos, después de tantos años de colonialismo, lo blanco sigue siendo un distintivo de superioridad moral, económica y social. Las herramientas que nos proporcionaron Adorno y Horkheimer para comprender el Antisemitismo europeo de mediados del siglo pasado nos ayudan a explicar las prácticas de exclusión en México y nos permiten comprender como en ambos casos, el racismo pseudocientífico seculariza elementos de exclusión que durante siglos formaron parte de la expansión política del cristianismo.

²⁸ Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, op. cit, pág. 233.

MESIANISMO, SHOÁ Y EL ESTADO DE ISRAEL EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD JUDÍA MODERNA: MIRADAS SOBRE EL ANTISEMITISMO MODERNO

*Messianism, Shoah and the State of Israel in the Construction
of Modern Jewish Identity: Perspectives on Modern Antisemitism*

EMMANUEL TAUB*

emmanueltaub@gmail.com

Fecha de recepción: 1 de julio de 2012

Fecha de aceptación: 17 de agosto de 2012

RESUMEN:

El objetivo de este artículo es pensar de qué manera la articulación entre el ideal mesiánico judío, la Shoá y el establecimiento del Estado de Israel constituyeron una particular forma de construcción de la identidad judía moderna. Nos interesa desarrollar la idealización de un judaísmo generado por la articulación mesianismo/Shoá y sus consecuencias en la diáspora y dentro de Israel: en especial, la potencialidad de este entrecruzamiento en la generación de nuevas manifestaciones antisemitas desde finales del siglo XX hasta nuestros días.

Palabras clave: Mesianismo; Shoá; Estado de Israel; Antisemitismo; Modernidad.

ABSTRACT:

This paper aims at analyzing the relation between the Messianic ideal in Judaism, the Shoah and the establishment of the State of Israel are connected with a particular form of modern Jewish identity. We are interested in developing the idea that modern form of Judaism is generated by the articulation of Messianism and Shoah: this relation will have important consequences in Diaspora and Israel, especially in the possibility of new antisemitic manifestations from the end Twentieth Century until today.

Key words: Messiansim; Shoah; State of Israel; Antisemitism; Modernity.

* Investigador del Centro de Estudios sobre Genocidio (UNTREF)

Uno de los problemas para la identidad judía moderna lo podemos ubicar en la relación del ideal mesiánico con el sionismo que —ya hacia finales del siglo XIX— se volvió cada vez más fuerte llevando, luego de la Shoá, al establecimiento de un Estado judío dentro de la lógica de los Estados nacionales modernos. Podríamos preguntarnos si esto fue el principio del tiempo y la consagración mesiánica a través del establecimiento del Estado, o por el contrario, su neutralización política definitiva. En este sentido, el devenir del pueblo judío en una nación del mundo demuestra que el mesianismo no se agota solamente en la esfera del regreso a la “tierra prometida” sino que se ha articulado dentro del discurso político israelí confundiendo con el uso que el Estado le ha dado también a la memoria de la Shoá.

Esta articulación entre el sionismo, el ideal mesiánico y la memoria de la Shoá se dio de una manera paradójica, allí donde pareciera haberse vaciado su dimensión política en el mismo momento que se justifica una acción política como el establecimiento de un Estado o la construcción de una ciudadanía nacional y moderna frente al propio pueblo y frente a los pueblos vecinos. Se genera así una nueva construcción identitaria en el judaísmo que divide aún más la realidad del judaísmo diaspórico del judaísmo israelí.

No debemos olvidar que el Estado de Israel, como realidad política moderna encajada en formación de los Estados nacionales constituye un Estado tardío y, por ello mismo, ha atravesado todos los avatares de la construcción nacional en un tiempo en el que el resto de los Estados parecieran olvidar los procesos identitarios que atravesaron —especialmente desde finales del siglo XVIII hasta principio del siglo XX— para alcanzar una sociedad y una identidad nacional. Si olvidamos este elemento central y perdemos de vista tanto el escenario como el actor, entonces no podremos ubicar la realidad particular del Estado de Israel, en donde colisionan los elementos seculares de los Estados modernos con los elementos teológicos de su particularidad judía: es allí donde trataremos de repensar el encuentro entre el elemento mesiánico, el movimiento sionista y la destrucción y herencia que significó la Shoá.

El 14 de mayo de 1948 se produce la Declaración del Establecimiento del Estado de Israel como Estado judío y respetuoso de los valores de la democracia¹. Ya desde este elemento sale a la luz una contradicción paradójica: la del particularismo judío frente al universalismo de los pilares de la democracia. Un Estado, como

¹ ISRAEL MINISTRY OF FOREIGN AFFAIRS, The Declaration of the Establishment of the State of Israel (2008). Fecha de último acceso: 15/02/2012. URL: <http://www.mfa.gov.il/MFA/Peace%20Process/Guide%20to%20the%20Peace%20Process/Declaration%20of%20Establishment%20of%20State%20of%20Israel>

analiza muy bien Élisabeth Roudinesco en su libro sobre la cuestión judía, que siendo judío apela “por una parte a la Biblia, y por lo tanto a un origen mítico y religioso (el primer monoteísmo)” y, por otro lado, también recurre al sionismo, “movimiento espiritual, laico y nacionalista”². Pero el escenario es más complejo aún, ya que como Estado moderno y democrático, el Estado se constituye como Estado de derecho basado en una ciudadanía incluyente. Y, por último, es un Estado modelado por la cuestión judía del antisemitismo y, de manera particular, por su forma más criminal, la Shoá: “concebido al principio para dar una nación a los judíos víctimas del antisemitismo de siglo XIX, este Estado, según estipulaba la Declaración de Independencia, debía ser también el de todos los supervivientes del genocidio”³.

Para entender esta contradicción entre particularismo (judío) y universalismo (democrático), así como también, para comprender las consecuencias que tienen para la construcción de la identidad judía moderna, es necesario que iniciemos esta exposición desde algunos de los elementos particulares que hacen a los usos de los símbolos nacionales del nuevo Estado. Es justamente allí en donde el elemento mesiánico, el elemento nacional y la Shoá operan conjuntamente. En primer lugar, el nombre del Estado, “Israel”, o “el que lucha”, es el que recuerda la lucha entre el ángel y el hijo de Isaac. Es el nombre que le dio el ángel a Jacob, “entre Dios y el elegido de Dios”, como símbolo de la “lucha interminable e interna del pueblo judío” (Génesis 35:9-11). En segundo lugar, la bandera de Israel está adornada en su centro por la estrella de David (“*Maguen David*”) lo que constituye por un lado, la potencia mesiánica que conlleva la fuerza del linaje del rey David, de quien será el mesías que llegue a redimir al pueblo y, por otro lado, el color azul de la bandera que hace referencia al *Talit* que se utiliza en los rezos (Números 15:37-41), justamente en el pasaje bíblico que forma parte de una de las plegarias más importantes, el *Shemá Israel*, (“Escucha Israel...”). En tercer lugar, el escudo de Israel reproduce el candelabro de siete brazos, símbolo bíblico de la aspiración a la paz proveniente de la celebración de Jánuca y de la recuperación del Templo por los Macabeos. En cuarto lugar, el himno de Israel, el *Hatikva*, “expresa el deseo del pueblo judío de recuperar Jerusalén y la tierra prometida de Sión”⁴. Finalmente, debemos remarcar dos últimos elementos: uno, la estrategia política llevada adelante por

² Élisabeth ROUDINESCO, *A vueltas con la cuestión judía*, Buenos Aires-Barcelona: Anagrama 2011, pág. 178.

³ *Ibid.*, pág. 179.

⁴ *Ibid.*, pág. 180.

Ben Gurión para reforzar el “carácter judío” del Estado y, al mismo tiempo, expulsar el conflicto entre religiosos y laicos (conflicto, debemos decir con justeza, que nunca se ha terminado de exorcizar). Es así que se promulgaron como leyes nacionales las provenientes directamente del texto bíblico: la observancia de los ritos alimenticios (*kashrut*), del shabat y de todas las festividades en el ámbito de la vida pública. Segundo, la creación, en 1953, de Yad Vashem (“Autoridad para el recuerdo de los mártires y héroes del Holocausto”) como órgano estatal de las políticas de recordación de la Shoá. Es paradigmático remarcar que se acostumbra a celebrar en el mismo periodo de tiempo y de forma cercana *Pesaj* —la pascua judía—, la Fiesta de la Independencia (*Yom Haatzmaut*) —que conmemora la declaración de la independencia del Estado de Israel— y el recuerdo de los muertos del genocidio y del levantamiento del gueto de Varsovia (*Yom HaShoá*); por lo que “se aunaron, en una misma evocación, acontecimientos muy distintos: culto a los muertos y celebración de un renacimiento, recuerdo de una acción heroica e invocación a una tradición religiosa”⁵.

Ahora bien, hemos partido de 1948 y el establecimiento del Estado de Israel, sin embargo, debemos retroceder en el tiempo ya que es preciso señalar, para llegar hasta aquí, que la entrada del judío a la sociedad liberal occidental llevó a la comunidad a enfrentarse a un hecho novedoso, el “de su integración en la sociedad civil y política en la que hasta entonces sólo eran «tolerados» como huéspedes temporales”⁶. Es así que, al obtener los derechos civiles, todas las energías se movilizaban hacia “las preocupaciones del momento en detrimento de las aspiraciones sobre el tiempo venidero”⁷. De esta manera, el propio ideal mesiánico entró en una especie de “crisis” frente a la posibilidad real y efectiva con que estos avances políticos y sociales se presentaban frente a la comunidad. Estamos haciendo referencia al proceso de emancipación.

Recordemos uno de casos más relevantes dentro de este proceso, el de Moses Mendelssohn y su *Jerusalem* publicado en 1783. El autor, buscando un lugar para el judaísmo en el Estado moderno, inevitablemente termina poniendo el acento en el carácter universal del judaísmo en detrimento de su carácter nacional y de esa forma liquida la perspectiva mesiánica. Como escribe el propio Mendelssohn: “en sentido estricto, ni es acorde con la verdad, ni es conveniente para el bien de los

⁵ *Ibid.*, pág. 181.

⁶ David BANON, *Il messianismo*, trad. Vanna Lucattini Vogelmann, Firenze: Giuntina 2000, pág. 93.

⁷ *Ibid.*

hombres separar tan rigidamente lo temporal de lo eterno. En el fondo al hombre no le corresponderá nunca una eternidad: lo eterno suyo es meramente una *incesante temporalidad*. Su temporalidad jamás tiene un fin, pues es una parte esencial de su duración, con la que forma un todo. Se confunden los conceptos, cuando se contraponen su bienestar temporal a la felicidad eterna”⁸. Mendelssohn neutraliza la cuestión mesiánica para apuntar toda la energía a esta nueva realidad política, social y espiritual para el pueblo judío. Tanto que la comparación entre judaísmo y cristianismo lo lleva a reclamar una práctica privada de la religión con el objetivo de no perturbar la buena asimilación del judío a la sociedad.

Pero el siglo XIX no fue solamente de Mendelssohn y el proceso de emancipación incluyó pensadores como Shaul Asher (1767-1822), quien reivindica una “integración total de los judíos en la sociedad, aceptando y renunciando a la existencia comunitaria separada, así como a la vida marcada por la observancia de los preceptos”; Samuel Hirsch (1815-1889), que exponía la necesidad de una “integración social y política de los judíos paralela a una lucha política para que el Estado moderno se base en una visión ética y social del judaísmo”; Samson Raphael Hirsch (1808-1888), quien proclama el “mantenimiento de la unidad nacional de los judíos a través del respeto escrupuloso de los preceptos de la ley judía mientras que se obedezca el derecho y los deberes de la nación receptora”. Y, por último, Salomon Ludwig Steinheim (1789-1866), quien escribe que se debe rechazar el Estado moderno ya que es una creación pagana y por ello debe ser reemplazado por una teocracia: “el único régimen que permite a los judíos desarrollar libremente su propia cultura en el contexto de una comunidad fundamentalmente apolítica”.⁹

Como consecuencia de estos planteos se condujo a la “*confesionalización* del judaísmo” en el sentido de un “judaísmo intenso como dimensión religiosa privada” que posibilitó la figura del “alemán de fe mosaica” o “al italiano de confesión israelita”. Pero también, se condujo a la “*renacionalización* a través de la ortodoxia religiosa y ello en el contexto del Estado moderno en el que los judíos adoptaron la ciudadanía”¹⁰.

⁸ Moses MENDELSSOHN, *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* (Edición bilingüe), trad. José Monter Pérez, Barcelona: Anthropos, 1991, pág. 21.

⁹ David BANON, op. cit., pág. 94. Para un desarrollo de todas estas perspectivas véase el importante trabajo de Alain BOYER y Maurice-Ruben HAYOUN, *La historiografía judía*, trad. P. López Caballero, México D.F.: Fondo de Cultura Económica 2008.

¹⁰ David BANON, op. cit., pág. 95.

La discusión sobre el mesianismo, la vuelta a la tierra de Israel y la resurrección de Sión, fue un debate fundamental en el judaísmo alemán, polaco y del resto de los Estados de Europa del Este —y que luego se trasladará a Norteamérica— entre el siglo XIX y principios del siglo XX. Pero también a nivel del pensamiento filosófico de la época que repensó el ideal mesiánico a través de elementos originales propios de la teología, la filosofía y la posición política y social de cada uno: lo podemos encontrar en pensadores como Hermann Cohen, Franz Rosenzweig o Gershom Scholem por ejemplo. Un debate que también se dio en la esfera comunitaria: específicamente entre ortodoxos y reformistas, como por ejemplo lo demuestran las Conferencias Rabínicas que se efectuaron desde el año 1844.

En aquellas conferencias se debatió en torno a la creencia en la llegada del mesías así como también si dejar o no en los libros de plegarias aquellas oraciones que se refieran explícitamente a la esperanza mesiánica. Las discusiones en las conferencias pasaban desde temas como la identidad judía y la restauración, y sus diferentes perspectivas, hasta el uso del hebreo en las plegarias. La emancipación había traído consigo una reconfiguración de la identidad judía diaspórica que no podía esquivarse.

La cuestión mesiánica en el judaísmo del siglo XIX, así como también de toda la historia del pueblo judío, ha sido un tema fuertemente afinado en la problemática política. Ya sea desde su concepción más propiamente teológica sobre la noción del ideal mesiánico y lo que ello intenta promover en la vida del judío, de la comunidad y de la humanidad toda. Ya sea desde la historia misma de las comunidades que en los diferentes puntos del planeta se han debatido entre la diferenciación y la asimilación a la ciudadanía del Estado moderno.

La secularización del ideal mesiánico se erige, entonces, como uno de los pilares de la vida política judía. Mientras la idea de un mesianismo no escatológico, como el esgrimido a través del pensamiento de Hermann Cohen¹¹, en donde todos los pueblos encontrarían en el tiempo mesiánico la paz perpetua, se extendió en detrimento de una pérdida en el poder y el significado teológico que para el pueblo judío revestía este ideal: perspectiva según la cual solamente en la redención del pueblo judío y en el reconocimiento de Dios, como uno y único, junto a la consagra-

¹¹ Pierfrancesco Fiorato, “Una *debole* forza messianica. Sul messianismo antiescatologico di Hermann Cohen”, en *Annuario Filosofico* 12 (1996); Id., “Notes on future and history in Hermann Cohen’s anti-eschatological messianism”, en Reinier MUNK (ed.), *Hermann Cohen’s Critical Idealism*, The Netherlands: Springer 2005.

ción del monoteísmo y la ley judía como elemento determinante y guía para todas las naciones del mundo, podría ser nuevamente alcanzada una Edad dorada.

¿Cuáles son las implicaciones del mesianismo en nuestro tiempo desde la perspectiva política que se hizo realidad con el Estado de Israel y qué implicancias tiene ello para la identidad judía moderna?

Si dirigimos la mirada a una crítica del devenir del concepto moderno de lo mesiánico en el mundo judío ortodoxo, vemos cómo la ley prima por sobre ese concepto y lo desplaza de la centralidad de la que dispuso en otros tiempos, como también lo produjera la lectura sionista del ideal. En su obra, de 1951, Sigmund Mowinckel explica que una vez establecido el Estado de Israel pareciera que existe una “irreconocible oposición entre la creencia en el Mesías como restaurador de Israel en cuanto Estado y la idea de que la restauración, que ya ha tenido lugar, es el comienzo de la realización de las profecías del Antiguo Testamento”¹². De esta manera propone considerar al sionismo como un “mesianismo político-religioso sin Mesías”, perspectiva que asemeja considerablemente a lecturas no-escatológicas que han calado en una buena parte del pensamiento sionista hasta su confusión en las mismas raíces del reconocimiento del Estado de Israel. Por ello, en el judaísmo moderno, liberal y filosófico, “el Mesías personal se ha convertido, por lo general, en la idea de un poder inmanente, un símbolo del eterno progreso del espíritu humano, o de una perfección futura, meta de la evolución”¹³.

Desde otra perspectiva, podríamos señalar que ya en la primera mitad del siglo XIX el judaísmo liberal transformó la doctrina del “mesías personal” en una doctrina del “tiempo mesiánico”, o sea, transformó la doctrina del Redentor hacia una doctrina de la redención. Las razones pueden ser descritas como consecuencia de las visiones “antinacionalistas, antimilagrosas u optimistas”¹⁴. Según Steven Schwarzschild, esta transformación se debió, en primer lugar, a consideraciones tendentes a la posibilidad de constituir un antinacionalismo frente a los “avances” sociales que la Emancipación había constituido. Consideraban los postulados sobre el mesías personal como algo intrincado, confuso y entretrejado con “la esperanza de una eventual restauración del pueblo de Israel desde las tierras de la diáspora a Palestina, el restablecimiento del

¹² Sigmund MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, trad. Luis Gómez, Madrid: Ediciones Fax 1975, pág. 374.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Steven SCHWARZSCHILD, *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, ed. por M. Kellner, New York: SUNY Press, 1990, pág. 16.

Templo y del culto sacrificial”¹⁵. Y frente a la situación político-social, especialmente en Alemania y en Europa del Este, en donde los judíos se encontraban recibiendo derechos civiles, estas concepciones —según los líderes comunitarios— podrían implicar un peligro para este proceso de asimilación.

En este contexto de secularización, uno de los problemas que encontramos es qué ocurrió con el resurgimiento de lo mesiánico apoyado en el sionismo, que —ya hacia finales del siglo XIX— se hizo cada vez más fuerte y llevó, luego de la Shoá, al restablecimiento del Estado de Israel. Recordemos que hacia finales del siglo XIX y acompañando el nacionalismo resurgente en Europa y la conformación de los últimos Estados nacionales, se fueron descartando lentamente aquellas teorías que habían llevado a la Revolución Francesa y que la habían trascendido. Los ideales cosmopolitas fueron rechazados por oponerse a la naturaleza del hombre y de esa forma se fue sedimentando un sentimiento de exclusividad nacional que dio origen a una forma de antisemitismo moderno: “Los judíos serían tolerados si la distinción entre ellos y las naciones en las que vivían eran solamente religiosas. Pero los judíos (...) no podían amalgamarse a ellos, y aquello, entonces, era una amenaza para la solidaridad nacional”¹⁶.

Con la movilización espiritual, así como también con el lento proceso de secularización del ideal mesiánico hacia dentro del judaísmo, el contexto político que rodeaba la vida judía en Europa, la Emancipación y los sucesos en Palestina acompañados de nuevas inmigraciones —*aliot*— llevaron al fortalecimiento del movimiento sionista. Como por ejemplo escribe Greenstone en su texto de 1906, el sionismo es la “última fase del ideal mesiánico en la historia judía”¹⁷, sin embargo “aunque el sionismo fuera sagrado para muchos de sus adherentes, no puede tomar ni tomará el lugar de la esperanza mesiánica. El sionismo ayudó al establecimiento del Estado judío en Palestina. (...) Sin embargo la esperanza mesiánica es más amplia que la emancipación de los judíos y es más comprensible que el establecimiento de

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Julius H. GREENSTONE, *The Messiah Ideal in Jewish History*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1906, pág. 270; Leon POLIAKOV, *Historia del antisemitismo/IV: La emancipación y la reacción racista*, trad. E. Rotés, Buenos Aires: Milá, 1989; Id., *Historia del antisemitismo/V: La Europa suicida*, trad. J. Elias, Buenos Aires: Milá, 1989; Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Madrid: Alianza, 2006; Id., “Antisemitism”, en *The Jewish Writings*, ed. Por J. Kohn y R. H. Feldman, New York: Schocken 2007; Élisabeth ROUDINESCO, op. cit.

¹⁷ Julius H. GREENSTONE, op. cit., pág. 272.

un Estado judío políticamente independiente. Porque forma parte de los grandes ideales de la humanidad”¹⁸.

Esta articulación entre el sionismo y el ideal mesiánico se dio de una manera por la que pareciera vaciarse su dimensión política mientras se justificaba el establecimiento del Estado, como si se mantuviese el concepto pero se cambiara el contexto. De esa forma, lo que se produce es un vaciamiento de sentido del ideal mesiánico, esterilizando su poder político más radical.

Esto fue justamente lo que Gershom Scholem señaló en sus diferentes trabajos y comentarios sobre la situación del sionismo, al remarcar la división político-nacional y religioso-espiritual del mesianismo, pero quitando del mapa simbólico directamente la característica originaria del ideal mesiánico. Scholem evita caer en sus propias concepciones formuladas en el pasado, en donde sugirió las influencias que los movimientos mesiánicos del siglo XVII tuvieron sobre el futuro ideal que llevó a la Emancipación, primero, y al sionismo, después. Para él, había un riesgo catastrófico si el sionismo se confundía con los planos “religioso-mesiánico” y la realidad “histórico-política”, porque la grandeza del sionismo era haber hecho que el pueblo judío asuma su responsabilidad histórica¹⁹.

Desde el exilio y la destrucción del Templo, la idea mesiánica toma forma definitivamente como uno de los ejes del judaísmo. El exilio, la diáspora y la destrucción son las fuentes históricas del ideal mesiánico, es por ello que en el tiempo en que el pueblo judío “se embarcó en su larga y penosa historia como un pueblo en el exilio, disperso, humillado, despreciado y también (o incluso) amenazado físicamente y perseguido, ya estaba equipado con las creencias y esperanzas mesiánicas que eran muy axiomáticas para ser cuestionadas”²⁰. Es así que, y esto es fundamental para comprender el pasaje del tiempo del ideal hasta la modernidad, ya “no importaba cuáles eran los detalles de la génesis histórica de la idea mesiánica” ni tampoco “cuál era su énfasis para diferentes pensadores sobre los aspectos diferentes de su idea” porque “la dimensión mesiánica era un rasgo permanente y siempre presente, latente en el tiempo manifiesto de la historia judía”²¹.

¹⁸ Ibid., pág. 278.

¹⁹ Gershom SCHOLEM, «Hay un misterio en el mundo». *Tradición y secularización*, trad. M. Abella, Madrid: Ediciones Trotta 2006, pág. 114.

²⁰ R. J. Zwi WERBLOWSKY, “Messianism in Jewish History”, en M. Saperstein, (ed.), *Essential papers on messianic movements and personalities in Jewish History*, New York - London: New York University Press 1992, pág. 43.

²¹ Ibid.

La idea mesiánica fue establecida a nivel popular y en el más teológico de los sentidos y no podría ser revocada del universo del judaísmo. Se mantuvo la esperanza en la redención del pueblo, la reunión de los dispersos y la figura de una unidad nacional como base del ideal mesiánico. Sobre este ideal político, por el que el pueblo se reuniría para hacerle frente a las potencias opresoras, se fue articulando el elemento universalista y espiritual. Mientras el mesianismo político-nacional fue una guía para la dirección histórica del judaísmo, que alcanzó su meta con la construcción del Estado, el resto del mundo judío de la diáspora —con sus propias nacionalidades pero con su práctica religiosa judía— se ha debatido en la encrucijada que los dilemas de la identidad judía moderna les ha presentado.

Es por ello que no podemos negar que el mesianismo judío como fenómeno político, desde 1948, alcanzó su objetivo primordial: el reestablecimiento del Estado judío. Pero también debemos tener claro que este Estado fue alcanzado en concordancia con la realidad político-nacional de los Estados modernos y, por ello mismo, tuvo que reconstruir la dimensión teológica, así como también el resto de los elementos mesiánicos que hacen al ideal judío: ni todos los judíos han sido reunidos, ni todos ellos quieren dejar sus propios Estados para ser representados por el nuevo Estado de Israel. Como ha analizado Idith Zertal en su trabajo sobre la Shoá en el discurso y la política israelí, cuando el Primer Ministro, Ben Gurión, anunció en 1960 la captura de Adolf Eichmann para su encarcelamiento en Israel y su juicio (en base a la “ley de punición de los nazis y sus colaboradores”), no sólo se produce un cambio frente al uso que se le había dado a la Shoá en la construcción de la nación israelí —exigiendo el olvido del pasado o de una parte de éste— sino que “a partir de ese momento, la impotencia absoluta del judaísmo europeo podía servir de «contrametáfora» y justificación suprema del discurso sobre la omnipotencia israelí” ya que, de ahora en más, “sólo el Estado judío puede defender la sangre judía, destruir los fundamentos del pogromo universal y enviar una seria advertencia [a sus promotores]”²².

Sin embargo, esta perspectiva que desde los años 60 del pasado siglo tomaría el Estado de Israel, también redefiniría el elemento mesiánico sobre la reunión de los judíos en la tierra de los ancestros, la vuelta de los dispersos de entre las naciones; como, también, se niega de esta manera el elementos de la paz entre todos los pueblos: nada de ello podrá lograrse en este tiempo, aunque tampoco se descarta que

²² Idith ZERTAL, *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*, trad. M. Pino Moreno, Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2010, pág. 174.

esto sea la antesala para la llegada de la redención final. Más allá de estas consideraciones en las que podríamos diferenciar el tiempo mesiánico de la llegada del mesías, Israel se transforma en un defensor del judío allí donde éste se encuentre y para ello puede utilizar cualquier medio que le parezca necesario para lograrlo.

Más allá de que, según nuestra consideración, a diferencia de los planteos de Ben Gurión de aquel tiempo, la diáspora no estaba muerta en aquel entonces sino que cambiaba de eje y de situación (especialmente con el crecimiento comunitario en EEUU y América Latina), el nuevo Israel se homologa con los usos políticos entendidos como la continuación de la guerra por otros medios: y si la Shoá fue la destrucción del judaísmo europeo y la muestra fehaciente de lo que los Estados eran capaces de hacer al darle la espalda al judaísmo, la universalidad del Estado de Israel ahora se vería refundada como posibilidad de realizar aquello que sea necesario para salvaguardar la seguridad del pueblo, en Israel o en la diáspora.

Este elemento, entre Diáspora y Estado de Israel, que en los últimos años se ha visto sobrepasado por el conflicto palestino-israelí y el incremento de la violencia, ha redefinido la identidad judía. Centro y periferia han surgido fuertemente como una distinción para un judaísmo moderno ajeno a la vida del pueblo en la antigüedad, la existencia del Templo y la centralidad del culto sacerdotal. La historia judía, más allá del tiempo de la monarquía, es una historia del exilio y por ello la realidad del Estado exige preguntarse por la identidad y la distinción entre un judaísmo israelí y un judaísmo diaspórico, ambas con sus combinaciones particulares. Así como también por la representatividad del actuar del Estado hacia sus ciudadanos, de primera y de segunda, como con sus vecinos.

Todos estos elementos hacen que el debate sea aún más profundo y problemático, ya que, por un lado, el mesianismo pareciera alcanzar su *locus* idealizado, pero al mismo tiempo redescubre las realidades de un tiempo histórico que poco se parecen a los deseos universales que los profetas habían imaginado como una parte del ideal mesiánico.

Es así que, volviendo al proceso que llevó al establecimiento del Estado, desde el renacimiento de un nacionalismo judío durante el siglo XIX en Europa, la dimensión mesiánica que allí se encontraba —aunque muchas veces de manera inconsciente— se desarrolló dentro del movimiento sionista y culminó en el establecimiento del Estado de Israel. Es indudable que la mayor parte de los elementos que hacen al mesianismo judío repentinamente se vieron realizados en aquel hecho histórico: el fin del exilio, el regreso a la tierra prometida, el restablecimiento de Is-

rael, la experiencia de completud conectada con el retorno al suelo ancestral y a una especie de ideal tolstoiano de trabajo manual y de justicia e igualdad socialista en el movimiento de los *kibbutzim*.

El establecimiento del Estado, luego de la Shoá, parece haber actualizado en la historia moderna la noción arquetípica de las dos caras del mesianismo: por un lado, el mesianismo catastrófico y apocalíptico, y, por otro, el mesianismo centrado en la redención y en una idea ético-universal del final de los tiempos. Esto mismo, pero incluyendo la variable de la memoria sobre la Shoá en este proceso de construcción de la identidad nacional israelí, ya que, como escribe Zertal, “la proximidad histórica entre la Shoá y la constitución del Estado de Israel, junto con la influencia decisiva de aquella en la consecución y la formación de éste, generó el mesianismo catastrofista y, con él, un nuevo —o antiguo y renovado— mito de destrucción y redención, impotencia y omnipotencia, desgajado de la historia y la política”²³.

Este proceso en el que se entrecruza la memoria de la Shoá y el uso del ideal mesiánico fue un camino complejo y difícil: en principio, a través del sionismo, el ideal mesiánico devendría un mesianismo político como parte del discurso nacional, pero luego, también, fue preponderante su visión político-nacional y religiosa hacia el interior de las comunidades ortodoxas. Y, al mismo tiempo, en los primeros años del nuevo Estado las instituciones políticas israelíes, otros agentes discursivos, la clase política y cultural israelí, intentaron definir una “nueva imagen mesiánica y revolucionaria de Israel y de la «israelidad», prescindiendo o haciendo un uso selectivo de la trayectoria histórica judía y del pasado reciente”²⁴. Con ello, se instalaron, desde la propuesta discursiva de Ben Gurión, “saltos históricos” para hacer encontrar y desencontrar las diferentes concepciones en un pasado renovado y reinventado. En ese primer momento, el ideal mesiánico fue identificado como parte de un pasado remoto necesario, mientras que la Shoá pasó a ser identificada como un pasado reciente que debía mantenerse neutralizado. Es así que, si la creación del Estado fue un salto a través de los siglos, “lo que Ben Gurión intentaba eliminar no era sólo el siglo que precedió a la creación de Israel, sino toda la historia de la Diáspora: «El pasado remoto está más próximo que los últimos dos mil años de pasado reciente»”²⁵.

²³ *Ibd.*, págs. 285s.

²⁴ *Ibd.*, pág. 111.

²⁵ *Ibd.*, pág. 112.

El interés estaba puesto en construir una nueva identidad judeo-israelí, fuerte y maciza, que permitiese levantar el nuevo Estado. Los saltos históricos que proponía permitieron vincular la identidad con el ideal mesiánico y no con los hechos recientes. Sin embargo, en la mentalidad de aquellos que llevaron adelante el proyecto nacional, la memoria de la destrucción reciente no era ni suficiente ni lo que se necesitaba para el nuevo Israel. Es así que este discurso se mantuvo hasta por lo menos finales de los años 50 del siglo pasado, cuando, recién en la generación de los hijos de los sobrevivientes y a través de la resignificación que el propio Ben Gurión llevara adelante en su último mandato de gobierno, se modificaron las políticas en cuanto a la memoria de la Shoá. Recordemos que es en esta década cuando se crea, por ejemplo y como hemos mencionado, Yad Vashem. Si los “fundadores del nuevo Israel se esforzaron en reiniciar la historia desde cero”, como explica Zertal, fue para “anular la infamia de sus padres, la vergüenza de los judíos de la Diáspora”, ya que de esa manera “creían inaugurar una nueva era, un nuevo calendario inscrito en una nueva temporalidad mitológica, con el fin de reinventarse en un nuevo mundo”²⁶.

Debemos distinguir, sin embargo, el uso que el nuevo Estado hiciera de la memoria de la Shoá, en cuanto a la construcción de la identidad nacional, de los efectos que la gran catástrofe judía moderna produjera sobre el ideal mesiánico en sí mismo. Podemos sugerir, en este sentido, que la Shoá modificó al ideal mesiánico de una forma tan importante como solamente la aparición del cristianismo para el judaísmo lo había hecho. Sin embargo, a diferencia del cisma que significó para el pueblo judío en su antigüedad el advenimiento de Jesús-mesías y del cristianismo, la destrucción moderna de los judíos de Europa supuso, además de echar luz sobre la relación histórica del judaísmo con el resto de los pueblos, la aceleración de diferentes procesos que ya se habían iniciado y que llegaron a confluir en el Estado de Israel.

Podemos preguntarnos, retomando la lógica de construcción y destrucción de las identidades a través de la Shoá, ¿cuál era la identidad que se estaba reconstruyendo a través del exterminio de los judíos de Europa? Para esbozar una respuesta optaremos por retomar la tesis que Jean-Claude Milner desarrolla en su análisis sobre las inclinaciones criminales de Europa: fueron los países europeos los que, resolviendo el “problema judío”, lograron plantearse finalmente el “problema de la unidad”. Porque, como escribe Milner, “llevando a su término el exterminio de los

²⁶ *Ibd.*, pág. 113.

judíos de Europa, la muerte de los askenazíes, la emigración voluntaria o forzada de los más afortunados, todo esto tiene un nombre: la victoria de Hitler²⁷. Y es esta victoria —“que expresa el secreto real de la unificación europea”, continúa Milner, un secreto “que primero hay que olvidar y luego disimular”²⁸— la que le da la posibilidad a Europa para reconfigurar las relaciones sociales hacia el interior de sus Estados, pero también, fundamentalmente, a nivel supraestatal.

Ahora bien, podemos pensar la constitución del Estado de Israel como una de las consecuencias de los momentos del exterminio perpetrado por los nazis, constituyendo un nuevo momento material de la Shoá —la conformación del Estado— pero, fundamentalmente, estableciendo a través de este una serie de elementos simbólicos que redefinen al judaísmo: el nuevo Estado se piensa frente al papel del ideal mesiánico, de la memoria ahistórica del pueblo pero, al mismo tiempo, de la memoria reciente, haciendo de la Shoá, por lo menos en el tiempo de la construcción de la identidad nacional israelí, un uso complejo y problemático que pareciera vaciar de significado para luego resignificar y no permitir elaborar lo ocurrido en ese pasado reciente. Y como consecuencia de ello, llevaría a reproducir las prácticas de violencia pero ahora, desde las políticas del nuevo Estado, hacia el interior y el exterior de las nuevas relaciones sociales que desean construir: entre los israelíes y los sobrevivientes de la Shoá; entre los judíos israelíes y los árabes israelíes; entre la ortodoxia y la sociedad laica; entre los inmigrantes modernos y la sociedad receptora (especialmente en el caso de los rusos y los etíopes) y, finalmente, entre las relaciones con Palestina y el mundo árabe.

Es por esto que la Shoá no se asemejó a otros procesos en la historia judía, porque, por primera vez luego de la destrucción, el ideal mesiánico se había materializado en el regreso a la tierra prometida. Es así que, junto a los procesos históricos específicos, como lo fueran la Emancipación y el sionismo, el Estado de Israel modifica el horizonte y el universo del ideal mesiánico y de la identidad judía: por un lado, como hemos dicho, uno de los elementos constitutivos del ideal se vuelve realidad y, por otro lado, sin embargo, este Estado judío no se asemeja a la idealización profética de la reunión del pueblo disperso y al fin del exilio. Y en cuanto a la identidad judía exige un replanteo identitario, específicamente del judaísmo de la diáspora, en relación al vínculo con Israel: ya no sólo entra en juego la distinción

²⁷ Jean-Claude MILNER, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, trad. I. Agoff, Buenos Aires: Manantial, 2007, pág. 65.

²⁸ *Ibid.*, pág. 66.

entre lo nacional y lo judío, sino que se agrega esta tercera variable que es Israel, que obliga a problematizar la pertenencia simbólica de raíz bíblica a una tierra ancestral. Pero la complejidad no sólo se queda allí ya que en muchos casos, dentro de abanico que se extiende de Europa a América, son las mismas sociedades nacionales, generando una violencia simbólica, las que obligan a este planteo forzado, como si ser judío fuese sinónimo de israelí.

Es así que la discusión ahora se trasladará hacia el interior del Estado y a las características propias del ideal mesiánico que hacen a su formación, mantenimiento o negación, secularizándose, por un lado, hacia el interior de los discursos políticos, o potencializándose en relación a diferentes grupos mesiánicos que ahora convivirán en la sociedad israelí. Al mismo tiempo, la formación del Estado judío marcará una diferencia en el pueblo judío entre aquellos que aún permanecen en sus Estados y practican el judaísmo como religión, y aquellos que forman parte del nuevo Estado.

En este contexto específico, podríamos decir que el judaísmo diaspórico no ha comulgado activamente con un mesianismo secularizado. El sionismo que se abre en nuestros días se distancia de las convicciones y la fuerza de aquel sionismo y en aquel momento histórico que llevaron a la constitución del moderno Estado de Israel: hoy quedan resabios ficcionales —espectrales— y románticos de un ideal que fuera neutralizado por el propio pueblo judío y, por otro lado, que fuera golpeado profundamente por la Shoá. El nazismo, el asesinato y la destrucción demostraron ser el punto de un proceso que había tenido su origen con la Emancipación y la *Haskalá*: la posibilidad de romper con la práctica judía total (entendida como la consagración absoluta a la vida religiosa; ya sea en el *shtetl* o en la *yeshiva*) y, entre diferentes procesos de asimilación, por un lado, y secularización, por el otro, culminaron en la neutralización y vaciamiento teológico del ideal mesiánico y en la reconfiguración de la identidad del pueblo judío, profundizando una diferenciación cada vez más fuerte en torno a las prácticas del Estado frente a la diáspora. Desde ese momento se comenzó un proceso paulatino en el que se desteologizó espiritualmente la esperanza mesiánica para mantenerla solamente en el ámbito de la acción política, enfocándose en construir al judaísmo como una nación moderna que encuentre en el Estado su lugar de consagración.

El ideal mesiánico estaba apoyado sobre las grandes aflicciones del pueblo y el exilio. Luego de la Shoá y de la fundación del Estado de Israel se llegó, tras la destrucción y la persecución, al reencuentro de la situación en donde el pueblo judío

tenía —nuevamente— un Estado. Es así que el ideal mesiánico no desapareció, pero en cambio se reconfiguró hacia lo político nacional en un primer momento a través del sionismo, pero, luego del establecimiento del Estado, hacia una teologización de lo político en donde el elemento religioso (y escatológico) recubrió, como un telón, el trasfondo político. La invocación a un tiempo mesiánico o a su figura paradigmática no se realiza frente al fin del exilio (lo cual también ha reconfigurado su valor en la diáspora como vanguardia judía) y el Estado judío (ahora el Estado de Israel), sino en diferentes prácticas: desde la esperanza ultra-ortodoxa y jasídica de un tiempo mesiánico a través de su figura antropomórfica, de la esperanza en la llegada del mesías, ejemplificado por el “sionismo mesiánico” constituido alrededor de la figura del Rab. Kook; en el movimiento ultra-ortodoxo de los Jaredíes (o *Haredim*), para quienes “el Estado de Israel es una entidad religiosa neutral, parte de reino secular que todavía pertenece al tiempo del exilio”²⁹; o, finalmente, el movimiento Jasídico de los Habad Lubavitch³⁰ fundado por el Rabi Schneur Zalman de Liadí (1745-1813), quienes tienen la “certeza absoluta de la llegada inminente del Mesías” por lo que esta creencia se ha vuelto “la suprema y decisiva prueba de la fe judía”³¹.

Como hemos dicho, el fin del exilio conferido por una situación política y social particular, produjo en el ideal mesiánico, que estaba profundamente integrado a la mentalidad judía, la necesidad de una reinterpretación. Es ésta, podemos decir, el principio de su neutralización como ideal universalista, mientras que la Segunda Guerra Mundial, la Shoá y la conformación del Estado de Israel serán el punto de llegada de esta transformación.

Sin embargo, deberíamos poner en duda nuestra posición preguntándonos si, al contrario, con el sionismo y el establecimiento del Estado de Israel el efecto sobre la esperanza mesiánica no habrá sido la de su propia neutralización o vaciamiento como elemento político-espiritual que afecta a la esperanza en la perduración del pueblo judío, pero, por sobre todo, al vínculo del pueblo con la historia desde su dimensión “ahistórica”. Podríamos sugerir, de esta manera, que el mesianismo uni-

²⁹ Aviezer RAVITZKY, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, trad. M. Swirsky y J. Chio-man, Chicago & Londres: The University of Chicago Press, 1996, pág. 145.

³⁰ “Habad” es la sigla que se forma con las iniciales de “Jojma” (o “Hohma”), que quiere decir “inspiración”, “Biná” que es “entendimiento” y “Daat” que significa “conciencia o saber”.

³¹ Aviezer RAVITZKY, op. cit., pág. 192. Para un análisis de los inicios y la posición del jasidismo en torno al mesianismo véanse los trabajos de Gershom SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books, 1995; Id., *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

versal, extendido por medio de los profetas hacia la humanidad y uniéndolo a la práctica del judaísmo, es derrotado por los eventos que unen la Shoá con el establecimiento del Estado. Y de esta forma, el mesianismo pierde su dimensión universal para abocarse al discurso reivindicativo, por un lado, de la política pública israelí y, por el otro lado, al fanatismo reivindicador de las corrientes ortodoxas.

El mesianismo como ideal, desde mitad del siglo XX, ya no obedece al vínculo teológico-político que hacía a su riqueza y a la unión entre el sentido ahistórico del pueblo con el tiempo y la historia. Por el contrario, el vínculo se ha quebrado y el ideal mesiánico es reivindicado o religiosamente o políticamente, pero en dos arcos tan disímiles como problemáticos dentro de lo que es el pueblo judío. Políticamente en el desarrollo de la política doméstica que hizo al establecimiento del Estado de Israel y a mantener, cada vez que lo fuera necesario, la unidad nacional frente a los periodos de crisis. Y, religiosamente, en la práctica ortodoxa que en sus propias radicalidades llegan a la negación del Estado de Israel.

La Shoá, la destrucción del mundo judío europeo, y la posterior constitución del Estado de Israel marcan un quiebre en el mesianismo en cuanto a la visión universalista que planteaba la redención del pueblo judío y de toda la humanidad. Quedando, de esa manera, el mesianismo reducido nuevamente a sus orígenes políticos y nacionales, pero ya no sólo sobre la base de una esperanza futura en la restauración del pueblo de Israel, sino vaciada y resignificada hacia el interior de los avatares políticos del Estado moderno.

En 1902 Theodor Herzl publica su famoso y particular relato utópico sobre su visión del futuro de Palestina, *Altneuland*, la antigua y nueva tierra³². Este título, ambiguo como complejo, esconde en sí mismo todos los conflictos futuros del nuevo Estado: si es el Estado judío para los judíos o el Estado de los judíos; pero también aquello que el nuevo y viejo Estado condensa: una combinación entre lo prometido, lo conquistado y lo colonizado, entre antigüedad, presente y futuro, entre el elemento bíblico, el teológico, lo político y lo nacional. Un nuevo horizonte para el pueblo judío —con sus propias divisiones— como para el resto de los pueblos, trayendo nuevamente una reconfiguración del auto-odio de parte de los grupos ultra-ortodoxos que no reconocen el Estado, como el antisemitismo confundiendo ahora la figura del Estado de Israel con la del judío o los judíos.

³² Theodor HERZL, *Altneuland*, Berlin/Leipzig: Hermann Seemann Machfolger, Derlagsgefellchaft m.b.h., 1902.

Si la Shoá fue y es un quiebre para la historia (con todo lo que ello significa y contienen) del hombre moderno y del pueblo judío, el Estado de Israel no lo es menos. No es posible leerlo y analizarlo sin pensar en una identidad judía hacia adelante ya que el problema mesiánico tampoco está resuelto con la declaración soberana sobre este territorio. Una identidad que ya no se la observa, solamente, con el problema del conflicto de identidades en el seno de lo que llamamos “lo judío”, diaspórico o israelí, sefardí o askenazí, del Este o del Oeste, y que exige redefinir la pregunta cada día de lo que significa ser judío. Sino que también exige comprender el alcance de la significación y extensión del conflicto identitario en toda su complejidad: hacia una Europa que no puede olvidar y que se recrudece frente al otro, así como también redefine lo judío y lo israelí a partir de aquellos que han quedado subyugados bajo la soberanía del nuevo Estado: los palestinos, los árabe-israelíes y el mundo judío no israelí.

VIOLENCIA, POLÍTICA E IDENTIDAD

Violence, Politics and Identity

IMANOL ZUBERO*

imanol.zubero@ehu.es

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2012

Fecha de aceptación definitiva: 15 de septiembre de 2012

RESUMEN

Este artículo analiza el origen de la violencia política en el proceso de extrañamiento que acompaña la construcción de la identidad como un “nosotros” homogéneo y puro contrapuesto a un “otro” indeseable e incluso eliminable. Una vez que el conflicto es definido políticamente la limpieza étnica, el exterminio de los extraños y el genocidio se convierten en una práctica social de consecuencias terribles.

Palabras clave: identidad; violencia política; extranjero; etnonacionalismo; limpieza étnica; genocidio; vecindad.

ABSTRACT

This paper analyses the origin of political violence in the process of estrangement involved in the construction of identity. This process opposes an homogeneous and pure "us" to an undesirable, and even eliminable, "other". Once the conflict between them has been politically defined, the ethnic cleansing, the extermination of the strange and the genocide materialize into a social practice, with terrible consequences.

Palabras clave: identity; political violence; alien, ethno-nationalism, ethnic cleansing, genocide, neighborhood.

* Grupo de investigación CIVERSITY, Departamento de Sociología I, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU.

Me sentía tan seguro de mi germanidad, de mi europeidad,
de mi humanidad, de mi siglo xx. ¿La sangre? ¿El odio racial?
Hoy no, aquí no.... , ¡en pleno centro de Europa!¹

¿Qué tiene que ocurrir para que unos vecinos ignorantes por completo
de pertenecer a civilizaciones opuestas comiencen a pensar –y a odiar–
en esos términos? ¿Cómo llegan a detestar y demonizar a los que una vez
llamaron amigos? ¿Cómo, en definitiva, se siembra, un grano tras otro,
la semilla de la paranoia mutua en el terreno de una vida común?²

1. ¿QUÉ HABÍA ANTES DE LA VIOLENCIA?

Una decena de reclusos de ETA, autodenominados Presos Comprometidos con el Irreversible Proceso de Paz, casi todos en prisión desde los años 90 condenados a decenas o centenares de años por asesinato, participaron en octubre y noviembre de 2011 en una serie de talleres de debate dentro de la prisión con víctimas, profesores, políticos y periodistas para hablar sobre la violencia, las víctimas y la paz en Euskadi. En un cuestionario sobre la experiencia remitido por el diario El País, estos reclusos hacen la siguiente reflexión: “En nuestro país, la existencia de la violencia ha hecho que viviéramos en mundos estancos, llenos de prejuicios e ideas preestablecidas sobre lo que representaba ‘el otro’. El fin de la violencia tiene que traer consigo, entre otras cosas, un cambio de mentalidad”³.

El fin de la violencia tiene que traer consigo un cambio en esas imágenes del “otro”... Es una esperanzadora ilusión. Si ha sido la violencia la que nos ha incapacitado para comprender adecuadamente al otro, su final debería permitirnos desmontar esas ideas estereotipadas, y hacerlo con relativa facilidad. Pero no es así. En realidad, no ha sido la existencia de la violencia la que ha hecho que en Euskadi hayamos vivido en mundos estancos, contruidos a partir de imágenes descalificadoras del otro; al revés, ha sido la existencia de esas imágenes prejuiciosas del otro (reflejo invertido de una imagen igualmente prejuiciosa del “nosotros”) la que ha preparado el terreno para la violencia.

El prejuicio precede a la violencia, aunque una vez desencadenada esta lo refuerce de una manera radical.

¹ Victor KLEMPERER, *LTI. La lengua del Tercer Reich*, Barcelona: Minúscula, 2001, pág. 296.

² Michael IGNATIEFF, *El honor del guerrero*, Madrid: Taurus, 1999, pág. 40.

³ *El País*, 7/02/2012.

José Sanmartín⁴, director del Centro Reina Sofía para el Estudio de la Violencia, nos recuerda la necesidad de distinguir entre la agresividad y la violencia, términos que si bien usualmente se utilizan como si fueran sinónimos, en realidad no lo son: “La primera es una conducta innata que se despliega automáticamente frente a determinados estímulos y se inhibe frente a otros. La violencia, en cambio, es una conducta intencional más que automática que puede dañar, es decir, que es la agresividad deliberada”. Hablamos de violencia deliberada. Deliberada, sí, en todos los sentidos: intencionada, rumiada durante tiempo, discutida con otros, socializada, aceptada, planificada...

La violencia comienza antes, en ocasiones mucho antes, de que se exprese en forma de agresión. El escritor yugoslavo, de origen bosnio, Ivo Andrić sabe mucho de esto. En su novela *Un puente sobre el Orina*, escribe:

“Después que hubieron pasado los primeros años de desconfianza, incertidumbre, duda e inseguridad, la ciudad empezó a encontrar su sitio en el nuevo orden de cosas. El pueblo hallaba en éste paz, beneficios y seguridad. Y eso bastaba para que la vida, la vida exterior, empezase también a marchar por la vía del perfeccionamiento y el progreso. Todo lo demás quedaba relegado a ese segundo plano oscuro del conocimiento en el que habitan y bullen los sentimientos elementales, las creencias imprescindibles de las diversas razas, religiones y castas, creencias que, aun pareciendo muertas y enteradas, preparan para épocas ulteriores y lejanas cambios y catástrofes inesperados, de los cuales, según parece, no pueden prescindir los pueblos y, sobre todo, el pueblo de este país”⁵.

A diferencia de lo que ocurre con la agresión, antes de la violencia hay, siempre, deliberación. Y el resultado esencial de esa deliberación, resultado sin el cual la violencia permanecerá relegada a ese segundo plano oscuro del conocimiento, es siempre una operación de extrañamiento.

2. EL GENOCIDIO COMO TECNOLOGÍA DE PODER

Si Michael Mann⁶ puede hablar con propiedad de la limpieza étnica como del *lado oscuro de la democracia* es porque aquella constituye una herramienta más, aunque

⁴ José SANMARTÍN, “Preocuparse por parchear el ejercicio de la violencia, cuando esta ya ha surgido, sirve sólo para sacar rédito político”, *Revista Teina* 17, Febrero 2008, en: <http://www.revistateina.org/teina17/dos6.htm> [consulta realizada el 04/03/2012].

⁵ Ivo ANDRIĆ, *Un puente sobre el Orina*, Barcelona: Debate, 2000, pág. 268.

⁶ Michael MANN, *El lado oscuro de la democracia: Un estudio sobre la limpieza étnica*, Valencia: Universitat de Valencia, 2009.

extrema y última, con la que cuenta el etnonacionalismo para la definición del demos soberano.

Considero por ello muy útil la aproximación de Daniel Feierstein al genocidio como *práctica social*:

“Una práctica social genocida es tanto aquella que tiende y/o colabora en el desarrollo del genocidio como aquella que lo realiza simbólicamente a través de modelos de representación o narración de dicha experiencia. Esta idea permite concebir al genocidio como un *proceso*, el cual se inicia mucho antes del aniquilamiento y concluye mucho después, aun cuando las ideas de inicio y conclusión sean relativas para una práctica social, aun cuando no logre desarrollar todos los momentos de su propia periodización. Esta distinción no es menor a los efectos de intentar lo que los organismos internacionales tienden a denominar ‘mecanismos de alerta temprana’”⁷.

Invirtiendo la propuesta de título que los organizadores de este Congreso me hicieron llegar, la secuencia real que define las dinámicas socio-políticas que están en la base de las prácticas sociales eliminacionistas –de las que el exterminio o el asesinato de masas es su forma más extrema⁸– comienza con la identidad, precisa la mediación de la política y termina, en su caso, en la violencia.



⁷ Daniel FEIERSTEIN, *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pág. 36.

⁸ Daniel Jonah GOLDHAGEN, *Peor que la guerra: Genocidio, eliminacionismo y la continua agresión contra la humanidad*, Madrid: Taurus, 2010, pág. 28-36. Goldhagen considera que el eliminacionismo, definido como “el deseo de *eliminar* a pueblos o a grupos” presentes en el seno de una determinada sociedad y definidos como indeseables, puede concretarse en cinco prácticas: la transformación o destrucción de su identidad política, social o cultural; la represión política y jurídica; la expulsión; la prevención de la reproducción; y el exterminio. Pese a lo radicalmente distintas que cada una de esas prácticas resultan para los observadores y, sobre todo, para sus víctimas, Goldhagen sostiene que desde el punto de vista de los perpetradores no dejan de ser “equivalentes funcionales”, distintas “soluciones técnicas” para el problema de librarse del grupo definido como indeseable.

El genocidio es una específica *tecnología de poder*⁹, una más de las herramientas de construcción o reconstrucción de las comunidades y las sociedades de las que dispone la acción política

3. NOSOTROS Y LOS OTROS

La violencia social, la violencia colectiva, organizada es, siempre, el resultado de una acción que tiene que ver con las fronteras. Se traza una frontera, se define una línea divisoria, se distingue entre “nosotros” y los “otros”, y luego se transgrede esa frontera, se invade el espacio de los otros, buscando su expulsión o su eliminación. ¡Y es tan fácil, tan trágicamente fácil, hacer esto!

El periodista Jean Hatzfeld ha escrito un libro impresionante, titulado *Una temporada de machetes*, en el que recoge el contenido de las conversaciones que sostuvo con algunos de los hutus encarcelados por participar en las matanzas que, entre abril y junio de 1994, acabaron con la vida de 800.000 tutsis. “Tras el genocidio –escribe–, muchos extranjeros se preguntaron cómo los asesinos, que fueron muchísimos, reconocían a sus víctimas entre el desbarajuste de la matanza, ya que los ruandeses de ambas etnias hablan la misma lengua sin variantes, viven en los mismos lugares y se diferencian por unos rasgos físicos que, aunque puedan llamar a veces la atención, son muy aleatorios. La respuesta es sencilla: no era necesario que los asesinos reconocieran a las víctimas, puesto que ya las conocían. En una aldea se sabe todo”¹⁰. En efecto, eran vecinos masacrando a vecinos. Vecinos que habían convivido durante años. Vecinos que, de un día para otro, dejaron de serlo, como confiesa uno de los entrevistados: “A la primera persona la maté deprisa y corriendo, sin pensar en nada en particular, aunque era uno del vecindario, que vivía en mi colina, muy cerca. En realidad, tardé en darme cuenta de que le había quitado la vida a uno del vecindario. Quiero decir que en el momento fatal no lo diferencié por lo que había sido, herí a una persona que no me era ya ni íntima ni ajena. No era ya del todo una persona corriente, quiero decir como esas con las que nos encontramos a diario. Sí que tenía rasgos parecidos a los de esa persona que conocía yo, pero nada me recordaba en serio que llevaba viéndola desde hacía mucho”¹¹.

⁹ Daniel FEIERSTEIN, ob. Cit., pág 26.

¹⁰ Jean HATZFELD, *Una temporada de machetes*, Barcelona: Anagrama, 2004, pág. 71.

¹¹ Ibid., pág. 28.

El de Ruanda fue, como indica Hatzfeld, *un genocidio de cercanías*. En realidad, ¿no lo son todos? “No es raro que los agresores busquen la cercanía de la víctima. Es un error y una ingenuidad atribuir al hombre un rechazo natural a la agresión a su prójimo y recomendarle como terapia un encuentro cara a cara con éste [...] No es el anonimato sino la cercanía lo que conduce a las atrocidades más terribles. Lejos de ampliar el umbral de los escrúpulos ante la agresión, hace brotar la crueldad del espíritu de la vecindad”¹². El genocidio, la guerra civil, la limpieza étnica, son la más terrible falsación de la denominada “hipótesis del contacto” (*contact hipótesis*), según la cual la convivencia en diversidad acaba por reforzar la tolerancia interétnica y la solidaridad social. En la medida en que nos relacionamos más con personas que no son como nosotros, vamos superando nuestras dudas e ignorancia iniciales para acabar confiando cada vez más en ellas. El estudio clásico de Samuel A. Stouffer *et al.*, *The American Soldier* (1949), sobre los soldados norteamericanos que combatieron en la Segunda Guerra Mundial y su conclusión de que aquellos que sirvieron junto a soldados negros eran más favorables a la idea de la integración racial que aquellos que no lo hicieron, sirve como ejemplo canónico de una perspectiva que resulta muy seductora para los humanistas, tal vez por su propia fragilidad.

Goldhagen considera que el hecho de que “alguien pueda desear matar a alguien que conoce, a un enemigo declarado, o a alguien que haya hecho daño o amenace explícitamente con hacérselo a él o a sus seres queridos es algo que la mayoría de la gente puede comprender”. En cambio, considera inexplicable “que alguien desee matar a miles o a millones de personas, incluso a niños, que nunca ha conocido ni visto”¹³. Me sorprende enormemente esta perspectiva. Por mi parte considero “más comprensible” que una sociedad se embarque en la tarea de matar a miles de personas lejanas y desconocidas –definidas como amenaza o enemigo– que el deseo de asesinar a personas conocidas. En su estudio de 1963 sobre la agresión el etólogo Konrad Lorenz reflexionaba sobre la manera en la que la distancia física entre víctima y matador facilita a este su tarea:

“La responsabilidad moral y la repugnancia por el acto de matar que de ella se deriva han aumentado ciertamente desde la invención del hacha de piedra, pero por desgracia, también ha aumentado, y en la misma medida, la facilidad de matar, y sobre todo la impunidad emocional, ya que el perfeccionamiento en la técnica del acto de matar ha hecho que el agente no sienta directamente en el

¹² Wolfgang SOFSKY, *Tiempos de horror: Amok, violencia, guerra*, Madrid: Siglo XXI, 2004, pág. 155.

¹³ Daniel Jonah GOLDHAGEN, ob. Cit., pág. 77.

corazón las consecuencias de lo que hace. La distancia a que son eficaces todas las armas de fuego protege al matador de las situaciones estimulantes que sin eso le harían sentir físicamente el horror de las consecuencias. Las profundas capas emocionales de nuestro ser, sencillamente, ya no registran el hecho de que apretar el gatillo significa destrozarse con el tiro las entrañas de otro individuo. Ningún hombre mentalmente normal iría jamás a cazar conejos si hubiera de matarlos con los dientes y las uñas, o sea sintiendo plenamente, emocionalmente, lo que hacía”¹⁴.

“¿Cómo puede un hombre despertarse una mañana y disparar en la cara a su vecino y, por si fuera poco, tal vez violar a su esposa? ¿Cómo puede olvidar, como si nunca hubiera existido, el mandamiento de amar a su prójimo?”¹⁵. Esta impunidad emocional es lo que más estremece de los genocidios alemán, yugoslavo o ruandés.

Sobrecoge leer *Vecinos*, el libro de Jan T. Gross en el que se relata el brutal exterminio de la comunidad judía de la población polaca de Jedwabne, una pequeña localidad de menos de 3.000 habitantes, de los que más de la mitad eran judíos. El 11 de julio de 1941 mil seiscientas personas entre hombres, mujeres y niños, la práctica totalidad de la población judía, fueron masacradas por sus vecinos católicos: lapidadas, apaleadas, acuchilladas o quemadas vivas. “En Jedwabne –escribe Gross– fueron unos polacos normales y corrientes los que mataron a los judíos... Eran hombres de todas las edades y de las profesiones más diversas; a veces, familias enteras, padres e hijos actuando al unísono; buenos ciudadanos, diríamos (si el sarcasmo no estuviera fuera de lugar, dado lo espantoso de sus actos), que respondieron a la invitación de las autoridades municipales. Y lo que vieron los judíos, para mayor espanto y, diría yo, desconcierto suyo, fueron en todo momento rostros familiares. No a hombres anónimos de uniforme, piezas de una maquinaria de guerra, agentes que se limitaban a cumplir órdenes, sino a sus propios vecinos, que decidieron matarlos y participaron en un pogromo sangriento; es decir, a una serie de verdugos voluntarios”¹⁶.

¹⁴ Konrad LORENZ, *Sobre la agresión: El pretendido mal*, (10ª ed.), Madrid: Siglo Veintiuno, 1980, págs. 268-269.

¹⁵ Peter MAAS, *Love thy neighbor: A story of war*, New York: Vintage Books, 1997, pág. 14. Por cierto, el mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Marcos 12: 31) se traduce en inglés como "love your neighbor as yourself" (<http://bible.cc/mark/21-31.htm>), ama a tu vecino como a ti mismo.

¹⁶ Jan T. GROSS, *Vecinos: El exterminio de la comunidad judía de Jedwabne*, Barcelona: Crítica, 2002, págs. 116-117.

Mil seiscientas personas fueron brutalmente asesinadas por sus propios vecinos; no por soldados anónimos, no por criminales emboscados, sino por hombres corrientes de rostros conocidos: Chaja Kubrzacska y su hijo recién nacido muerta a manos de Wacek Borowski; Jakub Kac apedreado hasta morir por Bolek Tamutowski; Elias Krawiecki apuñalado por Czeslaw Laciecz... Tan sólo se salvaron siete de entre todos los judíos de Jedwabne. Se salvaron porque hubo una familia del pueblo, la familia Wyrzykowski, que no quiso participar en el horrendo asesinato, por lo que abrió su casa y ocultó a los judíos perseguidos que llamaron a su puerta. Fueron los únicos que actuaron así, los únicos que se resistieron a la ola de barbarie que sacudió a sus convecinos.

4. LA VIOLENCIA LAVA MÁS BLANCO

Los grandes crímenes a menudo parten de grandes ideas [...]. Entre esta clase de ideas, el primer puesto corresponde a la visión de pureza¹⁷. La idea de pureza, la aspiración a la plena coherencia, el deseo de identidad, la búsqueda de armonía: grandes ideas que históricamente han impulsado grandes horrores. “Un día habrá que escribir un libro sobre la voluntad de pureza y cómo esta produce siempre en todas partes la misma concatenación asesina”, señala Bernard-Henri Lévy¹⁸. Así es. La construcción de un mundo limpio, transparente, predecible y ordenado es una aspiración característica de la modernidad, aspiración que puede descubrirse en la base de todos los casos, que son muchos, de genocidio moderno.

El sueño de la pureza es el sueño del orden natural de las cosas. Es la aspiración a construir un orden definitivo, eliminando de una vez y de raíz todo aquello que introduce o sostiene la amenaza a nuestras seguridades: la incertidumbre, el azar, el conflicto, la división y, de entre todas, la principal amenaza a nuestra seguridad procede del o de lo *extraño*. Extraño es todo aquello que no encaja en nuestro mapa cognitivo, moral o estético del mundo¹⁹. Pero este no encajar tiene un sentido extremadamente fuerte, absoluto. No se refiere a un problema de interpretación, de entendimiento, como puede ocurrir en tantas ocasiones con las costumbres o los estilos de vida de los extranjeros. Lo extranjero tiene su lugar propio, aunque no sea el nuestro; pero lo que caracteriza a lo extraño es que aparece en el lugar

¹⁷ Zygmunt BAUMAN, *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid: Akal, 2001, pág. 13.

¹⁸ Bernard-Henri LÉVY, *La pureza peligrosa*, Madrid: Espasa, 1996, pág. 101.

¹⁹ Zygmunt BAUMAN, ob. cit., pág. 27.

que no debe. “La opuesto a la pureza –la suciedad, la inmundicia, los ‘agentes contaminantes’– son las cosas ‘fuera de lugar’”²⁰.

Por eso la categoría de extraño es distinta de la de extranjero, aunque en tantas ocasiones las tomemos como sinónimos. “Hay nativos y extranjeros, amigos y enemigos; y, aparte, extraños, que no encajan en esas categorías contrapuestas, que subyacen a ellas, las invaden o las violentan”²¹. Como señalara en un texto clásico Georg Simmel²², el extraño no es alguien de fuera sino de dentro, es un elemento del propio grupo, adquiriendo el carácter de auténtico enemigo interior. *El extraño es ese próximo al que nos negamos a reconocer como prójimo*. Nuestro problema, por tanto, no son los extranjeros que continúan siéndolo, aun cuando están entre nosotros (turistas o “trabajadores invitados”), como no lo son aquellos extranjeros que adoptan, porque quieren y pueden, nuestras formas y normas (deportistas de élite o artistas nacionalizados), sino aquellos otros que habitan entre nosotros sin dejar de ser –porque no quieren o, casi siempre, porque no pueden– dejar de ser otros.

“¿Por qué molesta la existencia de otros?”, cuestiona Roger-Pol Droit. “Porque son capaces de desear algo distinto de lo previsto y aceptado”²³. La aparición del otro “hace pedazos la roca sobre la descansa la seguridad de la vida cotidiana”²⁴. La proliferación de estilos de vida amenaza la estabilidad de nuestras propias convicciones y presupuestos, sobre los cuales edificamos nuestra propia existencia. Es por eso que para la mayoría de la gente las situaciones de pluralidad cultural generan confusión e inseguridad.

Hay quienes se adaptan bien a un escenario en el que conviven múltiples interpretaciones del mundo: son los “virtuosos del pluralismo”²⁵. Muchos de ellos suscribirían lo expresado hace unos años por Félix de Azua: “Sí, la identidad se nos muere, sobre todo porque los globalizados parecen disfrutar de la vida sin melancolía, nostalgia, ni culpabilidad. Como extranjeros de vacaciones en el mundo”²⁶.

²⁰ Ibid., pág. 14.

²¹ Ulrich BECK, *La democracia y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2000, pág. 133.

²² Georg SIMMEL, “The Stranger”, en Kurt Wolff (Trans.), *The Sociology of Georg Simmel*, New York: Free Press, 1950.

²³ Roger-Pol DROIT, *Genealogía de los bárbaros*, Barcelona: Paidós, 2009, pág. 258.

²⁴ Zygmunt BAUMAN, ob. cit., pág. 19.

²⁵ Peter BERGER y Thomas LUCKMANN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona: Paidós, 1995, pág. 80.

²⁶ *El País*, 05/01/2000.

Practicantes de un *cosmopolitismo banal*²⁷, son los turistas, paradigma del individuo posmoderno liberado de toda vinculación y de todo compromiso. Son los modernos *nómadas*: hombres libres, cubiertos de bienes y riquezas, sedientos de saber; *nómadas* porque los objetos que poseen o desean son portátiles; *nómadas* tanto por su trabajo como por su consumo²⁸. Pero, ¿y la mayoría de la humanidad? Para la mayoría, la vivencia de la pluralidad cultural se convierte en experiencia del *exilio*, constitutiva de la existencia moderna²⁹. Literalmente *desoladas*, es decir, privadas de suelo, la mayoría de las personas se ven así privadas de aquello que las constituye como personas: la pertenencia a una comunidad social y política³⁰. Este es el caldo de cultivo para el desarrollo de los movimientos identitarios, pues, en palabras de Jean Améry, superviviente de Auschwitz, “el ser humano necesita tanta más patria cuanto menos pueda llevarse consigo”³¹. De ahí la defensa, muchas veces feroz, de un territorio culturalmente homogéneo, puro, a salvo de la contaminación de lo extraño.

Existe una relación directamente proporcional entre la intensidad del deseo de alcanzar la pureza y la capacidad de señalar elementos de impureza en la realidad, realidades impuras caracterizadas como obstáculos a superar en el camino para lograr el ideal de coherencia. En Alemania, durante el primer cuarto del siglo XX, la construcción política del “judío”³² caminó de la mano de la transformación, igualmente política, de millones de alemanes en nazis³³.

Al igual que ocurre con la anorexia –tal vez la más moderna de las enfermedades, hasta el punto de que sólo puede existir en sociedades altamente modernizadas–, quien aspira al ideal de pureza nunca tiene suficiente. Cuanto más fuertemente aspiramos a la coherencia, en mayor medida descubrimos signos de incoherencia. Cuanto más ordenamos, más desorden descubrimos. Cuanto más limpiamos, más suciedad encontramos. La mirada de la pureza sobre la realidad no cesa de descubrir elementos que no encajan en su ideal. Esta mirada incesantemente

²⁷ Ulrich BECK, “The cosmopolitan society and its enemies”, *Theory, Culture & Society* 19 (2002), págs. 17-44.

²⁸ Jacques ATTALI, *Milenio*, Barcelona: Seix Barral, 1991, págs. 67-68.

²⁹ NANCY, Jean Luc Nancy, “La existencia exiliada”, *Archipiélago* (1996), págs. 26-27.

³⁰ Alain FINKIELKRAUT, *La ingratitud: Conversación sobre nuestro tiempo*, Barcelona: Anagrama, 2001, pág. 122.

³¹ Jean AMÉRY, *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia: Pre-Textos, 2001, pág. 114.

³² Cf. Ulrich BECK, “Cómo los vecinos se convierten en judíos: La construcción política del extraño en una era de modernidad reflexiva”, *Papers* 84 (2007), págs. 47-66.

³³ Peter FRITZSCHE, *De alemanes a nazis: 1914-1933*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2006.

incomoda está en el origen de la que Arjun Appadurai denomina *anxiety of incompleteness*, “ansiedad de incompletitud”³⁴. Y esta ansiedad es la energía incontenible que impulsa la construcción de *identidades predatoras*, empeñadas en la extinción de esas otras categorías sociales calificados como extrañas, y casi siempre coincidentes con identidades mayoritarias que ven en las minorías un inaceptable recordatorio permanente de la imposibilidad de constituirse como una totalidad homogénea.

En su viaje por esa Mitteleuropa danubial –“el río a lo largo del cual se encuentran, se cruzan y se mezclan gentes diversas en lugar de ser como el Rin, un místico guardián de la pureza de la estirpe”– que encarna los sueños y las contradicciones de Europa, Claudio Magris explica el “infortunio fascista de Heidegger” como una consecuencia de la afirmación esencia lista de la identidad colectiva:

“Heidegger era muy consciente del proceso planetario que amenazaba con desarraigar a todos los individuos de su mundo y de sus vínculos fundamentales cuando insistía en su propio vínculo con la Selva Negra y sus leñadores. Pero la inspirada aspereza con que proclamaba su *religio* le inducía a considerar auténticos sólo a aquel bosque que había delante de su cabaña, a aquellos campesinos que conocía por su nombre, a aquel gesto que levantaba la hachuela sobre el tronco o a aquella palabra en dialecto germano. El resto de los campesinos, bosques, palabras, costumbres, más allá de los montes y de los mares, que no se podían ver ni tocar pero de los que se podía tener algún tipo de información sólo mediata e indirecta, se convertían en abstractos, ideológicos, irreales, como si únicamente existieran en áridas estadísticas y fueran un invento de la propaganda demagógica, en lugar de ser vivos y concretos, hechos de carne y de sangre como el pastor del Ser, que no podía percibirlos con los sentidos y sólo sentía a su lado el aroma de la Selva Negra. El infortunio fascista de Heidegger no es un incidente ocasional, porque el fascismo, en su dimensión menos innoble pero no por ello menos destructiva, también es la actitud de quien sabe ser un buen amigo de su compañero de mesa, pero no se da cuenta de que también los demás hombres pueden ser no menos amigos de sus compañeros de mesa. Eichmann era sincero cuando en Jerusalén se horrorizó al enterarse de que el padre del capitán Less, el oficial israelita que le había interrogado durante meses y por el cual sentía un profundo respeto, había muerto en Auschwitz. Se horrorizó, por-

³⁴ Arjun APPADURAI, *Fear of small numbers: An essay on the geography of anger*, Durhan and London: Duke University Press, 2006, pág. 6.

que su falta de fantasía le había impedido descubrir en las cifras de las víctimas unas caras, unas facciones, unas miradas, unos nombres concretos”³⁵.

En el fondo, estamos ante una tentación totalitaria: lo más característico del pensamiento totalitario es que “no deja lugar legítimo alguno a la alteridad y a la pluralidad”³⁶. Nuestra concepción de orden es profundamente conservadora. Orden es sinónimo de estabilidad, de armonía y, por encima de todo, de permanencia. De ahí la visión negativa de la diferencia, rechazada como intromisión que amenaza la estabilidad y permanencia de los sistemas sociales. “Ordenar –señala Bauman– significa hacer la realidad distinta a como es, librándose de aquellos de sus ingredientes que se consideran responsables de la «impureza», la «opacidad» o la «contingencia» de la condición humana. Una vez uno se ha adentrado en este camino, tarde o temprano tiene que llegar a la conclusión de que se debe negar la ayuda a algunas gentes, expulsándolas o destruyéndolas en nombre de un «bien mayor» y de una «mayor felicidad» para el resto”³⁷. Cuando fallan las estrategias de normalización del otro, cuando su extrañeza se muestra irreductible, la única salida es su desaparición. Cuando no se puede integrar mediante alguna forma de reducción, se acaba recurriendo a la eliminación: “Hay cosas para las que no se ha reservado el «lugar adecuado» en ningún fragmento del orden artificial. Están «fuera de lugar» en todas partes [...]. No bastará con trasladarlas a otro lugar; es preciso deshacerse de ellas de una vez por todas”³⁸. Por eso, de la aspiración a la pureza a la práctica compulsiva de la limpieza (étnica) no hay más que un paso.

5. DEL EXTRAÑAMIENTO A LA VIOLENCIA

La limpieza étnica, la eliminación del diferente, sólo es posible sobre las ruinas de la comunidad de aceptación mutua. La eliminación del otro exige un ambicioso y complejo programa de desvinculación y, consecuentemente, de desresponsabilización. En 1935 el rabino de Berlín describió así la situación de los judíos en Alemania: “Acaso esto no haya sucedido nunca en el mundo y nadie sabe cuánto tiem-

³⁵ Claudio MAGRIS, *El Danubio*. Barcelona: Anagrama, 2001, pág. 41.

³⁶ Tzvetan TODOROV, *Memoria del mal, tentación del bien: Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona: Península, 2002, pág. 47.

³⁷ Zygmunt BAUMAN y Keith TESTER, *La Ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 84.

³⁸ Zygmunt BAUMAN, *La posmodernidad...*, ob. cit., págs. 14-15.

po se puede soportar: la vida sin vecinos”³⁹. Como señala Bauman, el Holocausto fue posible sólo tras un largo proceso de *producción social de la distancia*, condición previa para la *producción social de la indiferencia moral*. Sólo así fue posible generalizar entre los alemanes la convicción de que por muy atroces que fueran las cosas que les ocurrían a los judíos, nada tenían que ver con el resto de la población y, por eso, no debían preocupar a nadie más que a los judíos. Por su parte, Beck denomina *construcción política del extraño* al proceso que hizo que tantas personas pasaran “de vecinos a judíos”, siendo así expulsados en la práctica del espacio de los derechos y las responsabilidades⁴⁰. Combinando ambas perspectivas, podemos representar así el proceso que lleva a la violencia social:



Refiriéndose a la experiencia de los prisioneros en campos de concentración cuando, por diversos motivos (traslados, trabajo en las ciudades, etc.), se cruzaban con la población alemana, Robert Gellately escribe que “aunque hay supervivientes que narran haber recibido ayuda y consuelo de la población, la impresión general es que, en el mejor de los casos, los alemanes se mostraron indiferentes y temerosos, y en el peor, compartieron el desdén, la hostilidad y el odio de los guardianes”⁴¹. “Lo más importante –constata Browning– fue que se había abierto un abismo entre la minoría judía y la población en general. Esta última, aunque no movilizaba alrededor del antisemitismo estridente y violento, estaba cada vez más «apática», «pasiva» e «indiferente» en lo referente al destino de la primera”⁴².

³⁹ Zygmunt BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur, 1998, pág. 161.

⁴⁰ Cf. Ulrich Beck, “The cosmopolitan society and its enemies”, ob. cit.

⁴¹ Robert GELLATELY, *No solo Hitler: La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, Barcelona: Crítica, 2002, págs. 277-278.

⁴² Christopher R. BROWNING, *Aquellos hombres grises*, Barcelona: Edhasa, 2002, pág. 360.

Lo mismo ocurriría al final de la guerra, durante la evacuación de los campos: “los habitantes de la ciudad o corrieron precisamente a ayudar a los prisioneros de los campos durante las evacuaciones. Algunos les ofrecieron comida y agua, hubo gestos de compasión, e incluso alguna protesta aislada por la brutalidad de las SS o de otros guardias. Sin embargo, la mayoría de los buenos ciudadanos no hicieron nada, bien porque temieran por su vida, bien porque se habían vuelto apáticos o indiferentes”⁴³. En palabras de Mazower: “En su mayoría los alemanes parecían haber aceptado que los judíos ya no formaban parte de su comunidad”⁴⁴.

“La mayoría de los alemanes probablemente se oponía a la deportación de sus vecinos judíos, pero esa oposición terminó siendo acallada por el surgimiento de la imagen abstracta del judío como una fuerza monolítica y peligrosa precisamente en el momento en que los reveses militares y los bombardeos aéreos empezaban a ocupar sus pensamientos. El efecto de ello fue una indiferencia creciente hacia el destino de los judíos”, recuerda por su parte Peter Fritzsche⁴⁵. Como señala el Nobel de Literatura, Imre Kertész: “Judío es aquel del que se puede hablar en plural, que es como suelen ser los judíos, cuyas características se pueden resumir en un compendio, como las de una especie animal no demasiado compleja”⁴⁶. La deliberada actitud de ignorar al individuo concreto para ver sólo la categoría “judío”, desde otra abstracción como era “Alemania” o “los alemanes”, fue el auténtico punto de partida de todas las violencias contra los judíos:

“El antisemitismo no apareció en escena como un elemento completamente nuevo, sino que adquirió un valor simbólico mucho mayor cuando la gente empezó a asociarlo al hecho de ser alemán. El deseo de participar en el proyecto de renacimiento alemán, de convertirse, de deshacer Versalles y 1918, ayuda a explicar por qué, con frecuencia de un día para otro, alemanes tanto prominentes como desconocidos decidieron por sí mismos ser consecuentes en sus relaciones con «los judíos». Fue su «deber como alemana» de adoptar un punto de vista racial lo que impulsó a una conocida de Victor Klemperer a romper todo contacto con él no mucho después de que los nazis ascendieran al poder. Martin Heidegger y el jurista Carl Schmidt hicieron lo mismo. Sencillamente se negaron a tratar con judíos”⁴⁷.

⁴³ Robert GELLATELY, ob. cit., pág. 337.

⁴⁴ Mark MAZOWER, *La Europa negra*, Barcelona: Ediciones B, 2001, pág. 198.

⁴⁵ Peter FRITZSCHE, *Vida y muerte en el Tercer Reich*, Barcelona: Crítica, 2009, pág. 253.

⁴⁶ Imre KERTÉSZ, *Yo, otro. Crónica del cambio*, El Acanalado: Barcelona, 2002, pág. 73.

⁴⁷ Peter FRITZSCHE, ob. cit., págs. 120-121.

Lo realmente nuevo en Alemania no era el antisemitismo, que ya existía antes de los nazis, sino “el fin de las relaciones sociales ambiguas e indeterminadas entre los vecinos”. El antisemitismo tradicional “estaba limitado por muchos otros tipos de interacciones entre vecinos o colegas”. Lo que hizo el antisemitismo estridente de los nacionalsocialistas fue reducir, casi de un día para otro, “la variedad de posibles acercamientos con relación al prójimo [...] a la distinción capital entre alemanes y judíos”; la “muerte social”, el “pogromo frío” que en el día a día se fue produciendo, antecedió y preparó a la sociedad alemana para la violencia física que luego tuvo lugar⁴⁸.

Esto era lo que decía un hutu encarcelado en la prisión de Rilima acusado de participar en los asesinatos de tutsis en los meses de abril a junio de 1994: “Nací en Kanazi, entre tutsis. Siempre tuve conocidos tutsis, sin caer siquiera en la cuenta. Pero crecí oyendo lecciones de historia y programas de radio que mencionaban todos los días los serios problemas entre los hutus y los tutsis; y, al mismo tiempo, me trataba con tutsis que no planteaban ningún problema. Había una distancia muy grande entre las noticias inquietantes que patrullaban por las orillas del país y la gente con la que nos tratábamos en casa, con la que no había roces, y la situación estaba dividida y al final tenía que romperse a la fuerza y tenía que poder más la barbarie o tenía que poder más el sentido de vecindad”⁴⁹. *Vecindad* o *barbarie*: las alternativas están excelentemente bien presentadas. Como sabemos, tuvo más poder la barbarie.

6. REIVINDICACIÓN DE LA VECINDAD

Frente a esta tremenda posibilidad –tremenda siempre aunque no siempre llegue al extremo del Holocausto nazi, el genocidio ruandés o la limpieza étnica en la ex Yugoslavia– sólo hay una opción responsable: desarrollar prácticas de gestión de la diversidad que permitan, como reza el título de varios trabajos de Leonie Sandercock⁵⁰, convertir a los extranjeros en vecinos (*strangers become neighbours*), combatiendo la peligrosa tendencia contraria: la conversión de determinados vecinos en extraños. Y para ello no es suficiente *vivir juntos aparte* –tomando la certera expre-

⁴⁸ Ibid., págs. 120, 124.

⁴⁹ Jean HATZFELD, ob. cit., págs. 184-185.

⁵⁰ Leonie SANDERCOCK, “When strangers become neighbours: Managing cities of difference”, *Planning Theory & Practice*, 1/1 (2000), págs. 13-30.

sión de Juan Carlos Checa⁵¹ en su estudio sobre la segregación espacial de los inmigrantes africanos en Almería.

Como decimos, no es preciso pensar en las terribles disoluciones de la convivencia de las que ha sido testigo el siglo XX, “el siglo de los genocidios”⁵², para advertir la relevancia de esa afirmación de la vecindad frente a las dinámicas segregacionistas de la extranjerización y el extrañamiento.

Un ejemplo. Durante el verano de 2009 se produjeron importantes tensiones en una localidad de Guipúzcoa relacionadas con supuestos incrementos de actos delictivos, actuando como detonante final la detención de un menor magrebí acusado de agresión sexual, y que derivaron en un conflicto con connotaciones xenófobas. Las autoridades municipales reaccionaron con prontitud tomando cartas en el asunto y aparentemente con buenos resultados, ya que los incidentes cesaron en pocos días. Sin embargo, llama la atención una afirmación de esas autoridades, realizada sin duda con la mejor de las intenciones, pero que nos mueve a pensar en que lo que se ha producido en esa localidad es más una calma temporal que una solución a largo plazo: “La semana que viene, junto con técnicos especialistas en resolución de conflictos, vamos a intentar solucionar el problema reuniendo a vecinos y magrebíes. La idea es actuar de mediadores”⁵³. ¿Es que acaso esos magrebíes que allí viven y que ahí tienen sus trabajos y comercios no son vecinos? Infinitamente más preocupantes resultan las declaraciones de otro responsable local, Xavier García Albiol, actualmente alcalde de Badalona: “Si soy alcalde el año que viene y se produce el colapso que está a punto de producirse, entre dar ayudas sociales a un inmigrante irregular o dárselas a un vecino de Badalona, lo tengo muy claro”⁵⁴.

Al inicio de su obra *Tres cantos fúnebres por Kosovo* Ismael Kadaré escribe:

“Algunas veces daba la impresión de que la península era verdaderamente grande y que había en ella sitio para todos: para lenguas y religiones distintas, para una docena de pueblos, estados, reinos y principados, incluso para tres imperios, dos de los cuales, el de los serbios y el de los búlgaros, ya se habían hundido, mientras el tercero, el bizantino, para su propia vergüenza y la de toda la cristiandad, se había declarado vasallo de los turcos. Pero es así que llegaban otros

⁵¹ Juan Carlos CHECA, *Viviendo juntos aparte*, Barcelona: Icaria 2007.

⁵² Bernard BRUNETAU, *El siglo de los genocidios: Violencias, masacres y procesos genocidas desde Armenia a Ruanda*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.

⁵³ *El Correo*, 11/07/2009.

⁵⁴ *Público*, 22/01/2010.

días en que se operaban transformaciones en la mente de las gentes y entonces la región les parecía angosta. La sensación de estrechez, más que a causa del frotamiento entre las tierras y las lenguas de los distintos pueblos, se nutría de los viejos recuerdos. Eran pesadillas que los pueblos rumiaban largo tiempo en soledad, hasta que llegaba un día en que se les tornaban insoportables⁵⁵.

“Poner en marcha las matanzas eliminacionistas –recuerda Goldhagen– es un acto paradigmática de elección, realizado libremente, no determinado por fuerzas o estructuras abstractas, ni sobrevenido accidentalmente debido a las circunstancias”⁵⁶. Es un error creer que la barbarie nos sobreviene; en realidad, “la barbarie se elige”⁵⁷. Por eso no hay mejor manera de prevenir la violencia colectiva –pero también sus “equivalentes funcionales”– que combatir estas pesadillas que los pueblos tienen la costumbre de rumiar en soledad, con bovina tozudez, alimentándose de agravios y de miedos, hasta sentir que en la península ya no cabemos todos. Que es la forma de decir que ya no caben “ellos”: los otros.

⁵⁵ Ismail Kadaré, *Tres cantos fúnebres por Kosovo*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, págs. 13-14.

⁵⁶ Daniel Jonah GOLDHAGEN, ob. cit., pág. 102.

⁵⁷ José María RIDAO, *La elección de la barbarie: Liberalismo frente a la ciudadanía en la sociedad contemporánea*, Barcelona: Tusquets, 2002 pág. 167.

EL ANTISEMITISMO Y LA POLITIZACIÓN DE LA IDENTIDAD JUDÍA

Antisemitism and the Politization of Jewish Identity

YAGO MELLADO LÓPEZ*

yago.mellado01@estudiant.upf.edu

Fecha de recepción: 3 de septiembre de 2012

Fecha de aceptación: 13 de noviembre de 2012

RESUMEN

En este artículo abordaremos la politización de la identidad judía como consecuencia de la ruptura del proyecto emancipatorio ilustrado. Defenderemos que esta ruptura es resultante de las contradicciones internas al propio proyecto, pero que se harán explícitas con el antisemitismo moderno. Esta politización abre un escenario de resignificación de la condición judía que desembocará en un conjunto de propuestas de corte político que se presentarán como sendos proyectos de emancipación de la población judía. Tales propuestas contienen a la vez el potencial de alteridad crítica y el germen de una nueva totalización identitaria. Y su rastreo nos permitirá esbozar el papel ambivalente de los componentes identitarios en los proyectos de emancipación contemporáneos.

Palabras clave: antisemitismo; Ilustración; emancipación; movimientos sociales; identidad judía.

ABSTRACT

This paper examines the process of politicization of the Jewish identity following the collapse of the emancipatory project of the Enlightenment and the contemporary reading of this process for the current political debate about identity. First, I will argue that modern antisemitism revealed the inner contradictions lying beneath the Enlightenment rationale. Second, I will explore how the politicization of Jewish condition entailed a reconfiguration of the Jewish identity which resulted in different political projects aiming at the emancipation of the Jewish people. However, I argue, the re-thinking of Jewish as a political subject embodied both the potential of critical alterity and an identity essentialization. Is thus possible to include identity within any emancipa-

* Universitat Pompeu Fabra.

tory project? The goal here is to expose the insights afforded by the experience of Jewish recent history to contemporary emancipatory struggles.

Key words: antisemitism; Enlightenment; emancipation; social movements, Jewish identity.

1. LA PROMESA

En un pequeño artículo titulado “La Ilustración y la cuestión judía”¹, Hannah Arendt se remite a Lessing para encontrar los dos pilares fundamentales del pensamiento ilustrado que sustentan su proyecto emancipatorio: (1) la Razón como elemento común/universal a toda la humanidad; y (2) la distinción entre verdad histórica y verdad de la razón. Ambas concepciones conducen al nuevo valor ilustrado: la tolerancia. De un lado, la tolerancia es requerida porque, detrás de todas las diferencias, está el valor universal de la razón común, es decir, está el ser humano. Pero, por otra parte, la tolerancia es necesaria puesto que lo que ahora importa ya no es tanto la verdad en sí (a la que el ser humano se aproxima en un progreso histórico infinito), sino la búsqueda de la verdad, y la tolerancia es el valor que salvaguarda la autonomía en este proceso.

Para Arendt es Wilhelm Dohm quien, a partir de esta concepción, desarrolla la concepción de emancipación que mayormente asumieron los judíos. Esta concepción se basa en dos ideas: los judíos son, ante todo, seres humanos; y es la historia la responsable de su estado de corrupción. El cambio de las condiciones sociales es lo que permitirá a los judíos, como a cualquier otro pueblo, incorporarse a la senda de la racionalidad y el progreso. La estrategia de emancipación pasa pues por crear esas condiciones de igualdad del pueblo judío y se presenta así como un proyecto fundamentalmente político. En París, en la Asamblea Constituyente de 1789, Clermont-Tonnerre daría con la fórmula para este proyecto emancipatorio: “Hay que negárselo todo a los judíos como nación y concedérselo todo como individuos. Hay que dejar de lado a sus jueces, deben tener los nuestros; es necesario que no formen en el Estado ni un cuerpo político, ni un orden. Es necesario que sean

¹ Hannah ARENDT, “La Ilustración y la cuestión judía”, en *La tradición oculta*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2004, págs. 109-129.

individualmente ciudadanos”². La emancipación pretende resolver así, a través de una equiparación en el plano jurídico, la memoria del antijudaísmo social. Y lo hace apostando por recuperar el ser humano puro que hay en el judío: mediante la ciudadanía.

Este intento de resolución política contiene, sin embargo, en sí mismo, una triple paradoja. Por un lado, aunque se decida integrar a los judíos como individuos ciudadanos, desde el momento en que se plantea qué hacer con los judíos, en realidad se está asumiendo su colectividad. El hecho de que se plantee una *cuestión judía* implica ya que se asume que los judíos, como tales, constituyen un caso excepcional, un cuerpo aparte. En segundo lugar, para hacer del judío un ciudadano, se le exige al judío despojarse de su propia historia. Los nacionales franceses se incorporaban a la ciudadanía a través de una historia nacional y por lo tanto colectiva. En el caso judío, en cambio, la historia se inscribe como un lastre, es decir, como la historia de un prejuicio del pasado en parte aún presente, que debe ser borrado, para entrar en la auténtica historia, que es la historia de la razón. Y finalmente, desde el momento en que se establece el marco jurídico de la emancipación, desaparecen formalmente los condicionantes que permiten explicar una diferenciación y por tanto se deslegitima el valor de la tolerancia: es decir, a partir de aquí, el judío como tal “debe” desaparecer.

Sabemos que el planteamiento *¿qué hacer con los judíos?*, en el marco de los estados-nación, constituye de hecho el entramado básico de un camino que va desde la *Alien Act* británica hasta la *solución final*. Pero a esa misma pregunta el pensamiento ilustrado intentó dar una respuesta que hiciera de ella una pregunta definitivamente caduca. El horizonte de su respuesta es sin duda universal, sin embargo, su articulación política se da a nivel nacional. El estado-nación y la aplicación en el marco por él establecido de los principios de un derecho universal es el resultado de un proceso de “emancipación” colectiva. La emancipación no se concibe por lo tanto, para nadie (salvo para los judíos), a nivel individual. La solución de integrar a los judíos como ciudadanos individuales implica, al mismo tiempo, el reconocimiento de una colectividad ajena a ese proceso colectivo de emancipación y la comprensión de la emancipación como una disolución de esa colectividad y una incorporación a título individual al cuerpo nacional. De ahí que la cuestión gire, a partir de aquí, en la viabilidad o no de tal proceso.

² Cfr. Jean DANIEL, *La prisión judía. Meditaciones intempestivas de un testigo*, Barcelona: Tusquets, 2007, pág. 51

Los judíos se ven así tensados entre tres alternativas: o bien perseguir su emancipación política, manteniendo una diferenciación social, para lo cual deben buscar la protección de los estados y demostrar su compatibilidad con el proyecto moderno³; o bien buscar su asimilación al cuerpo nacional, es decir, sustentar su indiferenciación política en una indiferenciación social: ser francés y no judío; o bien asumir el discurso ilustrado universal, de ser humano en abstracto, cosmopolita, y asumir una posición crítica con la fragmentación nacional, ubicándose en la vanguardia de una emancipación política y social universal. Y sin embargo, como veremos a lo largo del artículo, ante la inviabilidad de estas tres estrategias, lo que se experimentará es una progresiva diferenciación política.

Es pertinente leer este proceso como un desplazamiento del marranismo —fenómeno moderno por excelencia— del ámbito de lo religioso al campo sociopolítico. Para Ricardo Forster el marrano constituye “el punto exacto en el que todo el esfuerzo del sujeto racional por desplegarse hegemónicamente en el centro de la escena histórica señala su anticipadora imposibilidad, la sombra inicial de su futura descomposición”⁴. La mera existencia del marrano, señala Forster, indica la imposibilidad de la totalidad del sujeto racional⁵.

La tensión inherente a la figura del marrano será experimentada entre el siglo XIX y el XX en el ámbito político. La estrategia ilustrada de la disolución individual del judío en el ciudadano tendrá su correlato en la Shoah, como el intento de destrucción de los judíos como pueblo. Se manifiesta de este modo el antisemitismo latente en la racionalidad ilustrada ante la resistencia a desaparecer de lo judío⁶. Pero además (y sobre todo) revela la trampa que tal proyecto emancipatorio encerraba para la población judía: cuanto más se esfuerza el judío en acomodarse a la figura del ciudadano y su horizonte universal y cosmopolita, más se alejará de su real emancipación, destacándose progresivamente en el centro de la escena histórica como el grupo sobre el cual se focaliza el malestar de la constelación nacional. Es por ello que la cuestión judía no se restringe a una cuestión específica de la

³ En este lugar caben destacar los intentos de la Haskalá y de la Ciencia del Judaísmo (José A. ZAMORA, “¿Se puede hablar de un pensamiento judío?: alteridad, autoridad de las víctimas y mesianismo”, en R. Mate y R. Forster (coord.), *El Judaísmo en Iberoamérica*, Madrid: Trotta, 2007, págs. 25-70).

⁴ Ricardo FORSTER, “La ficción marrana”, en R. Mate y R. Forster (coord.), op. cit., págs. 221-256.

⁵ Forster de hecho considera que el marrano no es el otro del sujeto moderno, sino que supone las estructuras históricas a su propio despliegue.

⁶ Véase sobre esto, el análisis que hace Reyes MATE del pensamiento de Jean-Paul Sartre en su artículo “El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno” en este mismo número.

población judía, sino que cuestiona los pilares en los que se asienta el proyecto político moderno. Pero vayamos más despacio y abordemos en qué consiste este marranismo y cómo se interconecta en este contexto sociopolítico.

La figura del marrano es la del simulacro. “El arte del simulacro –afirma Forster– constituye un ejercicio que definirá (...) a aquél que insistiendo en su origen tiene que protegerlo negándolo”⁷. Hemos visto, con Arendt, cómo la emancipación de los judíos pasa por deshacerse del lastre de la propia historia, puesto que la historia judía, a diferencia de la cristiana, constituye desde este punto de vista la historia de lo ajeno. El pueblo judío padece la historia, el pueblo cristiano la hace. El judío debe lograr así su emancipación, por la vía de la racionalidad individual y despojado de su historia. La traza de esta historia constituye, desde este punto de vista, la seña de identidad de lo judío, la marca de su origen.

Esta estrategia de la simulación no conduce sin embargo a la desaparición, sino, por el contrario, a convertirse en el centro de todas las miradas. La incorporación a la normalidad sobre la base de una negación de sí mismo, adolece en efecto de una doble ficción: en primer lugar, la ficción de una pertenencia a un proyecto político que, en realidad, no se basa en la abstracción de la racionalidad ciudadana, sino sobre la pertenencia histórica nacional; en segundo lugar, la ficción de la posibilidad de desprenderse racionalmente de su propia contingencia. El judío se ve así expuesto a una empresa imposible: deshacerse de su contingencia para asumir la del otro. Es decir, lanzarse a una reapropiación del pensamiento y la cultura ajena para mantener la legitimidad de su existencia como judío (que ya no es). Ocupar el centro para sobrevivir al margen. Y ese distanciamiento se hace sospechoso y despierta el recelo incluso (o especialmente) sobre la población judía que ha logrado incorporarse al tren del Estado-nacional. Asimilación y contaminación no son sino las dos miradas sobre un mismo fenómeno: cuanta más explícita es la capacidad de asimilación, mayor es el riesgo de adulteración percibido por la población nacional.

Desde la perspectiva racional el judío espera que el cristiano se despoje también de sus lastres históricos para encontrarse en el plano de la razón universal o, cuanto menos, en el marco de la comunidad nacional. Es la vieja esperanza de la laicización del Estado. Y de ahí el esfuerzo por encarnar crecientemente ese ideal del hombre abstracto, de principio de racionalidad, del ciudadano. Pero más allá del debate en el ámbito religioso, de la mayor o menor coloración cristiana del Esta-

⁷ Ricardo FORSTER, op. cit., pág. 224.

do⁸, la nacionalización de la política resultante del romanticismo hará de la cuestión judía un asunto de Estado y de la estrategia individual del judío ilustrado, un rasgo de su judeidad devolviéndolo a una dimensión colectiva que se leerá crecientemente en términos nacionales, alejándolo de la posibilidad de su disolución nacional.

Para Arendt⁹, Herder sienta el precedente romántico extendiendo el concepto de historia de Lessing. El giro aportado es insertar la razón en la propia dinámica de la historia. La razón ya no juzga a la historia, sino que es su resultante. Y la historia se constituye asimismo como motor de diferenciación de los individuos y los pueblos. La recuperación de la historia, aplicada a los judíos, sirve para argumentar su diferencia como pueblo, un pueblo que además se siente vinculado a Palestina y por lo tanto un pueblo extranjero. Recupera así su dimensión colectiva, no desde un aspecto religioso, sino desde su trayecto histórico. Siguiendo a Arendt podemos decir que en la concepción de Lessing y Dohm la tolerancia era relativa a la cuestión religiosa y por lo tanto compatible aún con una integración política y social. En cambio, con la herderiana, aunque se mantiene una defensa del valor de la tolerancia, la cuestión pasa a ser cómo integrar en el seno de un estado-nación a otra nación, boicoteando definitivamente la vía de la acomodación nacional. Para Arendt, Herder devuelve la historia a los judíos, pero lo hace por un lado instaurando una distancia, la de la comprensión, la de la tolerancia que acepta porque comprende y, al mismo tiempo, los inserta en un tiempo lineal que despoja a la historia judía de su propia noción de tiempo, la de la memoria, es decir, de la necesidad de ser permanentemente rescatada del tiempo. Sustituye el contenido de la historia por su puro acontecer. Herder inaugura así la definición del judío moderno, como un judío distanciado de su propia historia. Se consagra así, desde esta perspectiva, la identificación del marranismo como el rasgo identificador del judío que puede ser salvado por la historia, en una historia judía desarticulada. Se reclama pues del judío, para mantener su actualidad en el curso de los acontecimientos, asumir una posición de excepcionalidad.

Arendt ya había captado esta excepcionalidad de la posición judía, al analizar los diferentes procesos de emancipación en Europa. En la primera sección de su

⁸ Véase al respecto el estudio de Reyes Mate sobre Rosezweig en este mismo número o su estudio sobre la cuestión judía en Bruno Bauer (Reyes MATE, "Estudio introductorio a la cuestión judía, de Bruno Bauer y Karl Marx", en B. Bauer y K. Marx, *La cuestión judía*, Barcelona: Anthropos y UAM-Itzapalapa 2009).

⁹ Hannah ARENDT, *La tradición oculta*, op. cit., págs 119 y ss.

libro *Los Orígenes del Totalitarismo* señala que la emancipación de la judería de la Europa occidental y central encerraba dos contradicciones que constituyen el anclaje básico del antisemitismo de nuevo cuño y que tienen que ver con la estrategia de integración de las clases pudientes de la judería europea. La primera tiene que ver con su vinculación con el Estado. El Estado se configuró a partir de la revolución francesa como una entidad separada, veladora de los intereses comunes nacionales y por encima de los conflictos de interés de los diferentes grupos y clases sociales que se articulaban en el juego político de los partidos. Los judíos, precisamente, por carecer tradicionalmente de Estado, fueron el único grupo dispuesto a aliarse con el Estado (como financiadores) en un momento en el que ningún grupo ni clase social estaba dispuesto a hacerlo. Quedaron así vinculados a él, perdiendo la oportunidad de integrarse al cuerpo social como clase o como nación. Esta primera contradicción es la que marca la segunda: a pesar de que los decretos de emancipación son una realidad en expansión a lo largo del siglo XIX (1812, 1847, 1870, etc.), tales derechos no son de hecho adquiridos conforme a la aplicación de un derecho universal, sino como una extensión al conjunto de la población judía de los privilegios de integración adquiridos previamente por una pequeña minoría judía en contraprestación por los servicios prestados al Estado¹⁰.

Así, lo que todo proyecto asimilatorio olvidaba era precisamente la imposibilidad de la indiferenciación en el marco del estado-nación debido, precisamente, y en toda Europa, a esa excepcionalidad de la integración judía. Buscar la protección del Estado empujaba a los judíos al centro del conflicto de intereses de los diferentes grupos que componen el Estado, buscar la asimilación social despertaba la alarma de la contaminación y los convertía en diana del malestar nacional y ubicarse en el plano de una emancipación universal no hacía sino despertar las sospechas tanto de la comunidad nacional como del Estado.

¹⁰ El mejor ejemplo para ilustrar esta emancipación como privilegio la encuentra Arendt en el Edicto de Emancipación de 1812. El Estado prusiano podía aceptar unos privilegios a un sector de la comunidad judía, pero no una emancipación generalizada. Lo que permitió el cambio de política fue sencillamente la pérdida de territorios con mayor densidad de población judía durante las guerras napoleónicas. Con esta pérdida de población, el sector de la comunidad judía protegido por el Estado pasó de representar un 20% de toda la población judía a constituir un 90%. Extender pues los privilegios adquiridos al 10% restante no suponía ningún cambio para el Estado prusiano. Para el Edicto de Emancipación de 1812 todos los judíos eran pues, de hecho, parte de esos judíos excepcionales. La prueba consiste en que, con la recuperación de las provincias perdidas y la reincorporación de su población judía, el Estado se retractó de una serie de derechos. La incorporación de ese sector de la judería se hizo únicamente a partir de 1848 y también de manera excepcional; en este caso analizando caso por caso su aptitud para adquirir los derechos civiles (Hannah ARENDT, *Escritos judíos*, Barcelona: Paidós, 2009, pág. 168)

2. LAS FRACTURAS DE LA IDENTIDAD JUDÍA

Hasta aquí, pues, las contradicciones latentes en el planteamiento de la cuestión judía desde la promesa de emancipación ilustrada. Aunque debería ser evidente, es importante recordar, sin embargo, que la población judía carecía de un encuadre unitario. A lo largo del siglo XIX vivirá una serie de transformaciones aceleradas, fruto de la modernización y de los procesos más o menos logrados de emancipación política, que harán además explícitas la disolución y descomposición de los viejos mecanismos de identificación. Y los procesos acelerados de industrialización y de secularización introducidos en el paisaje de la judería oriental a partir de los años 60 echarían abajo progresivamente las murallas del gueto, poniendo en cuestión la estructura de solidaridad de las comunidades judías y provocando, al mismo tiempo, un desplazamiento de población sin precedentes¹¹ que llevará al universo diaspórico judío a confrontarse a sí mismo.

Tradicionalmente, la comunidad judía del Este europeo se articulaba en torno a la sinagoga y a las corporaciones profesionales (*Hevrot*). Las *Hevrot* daban acceso a la *Kahal*, que estaba vinculada a la sinagoga y que era quien administraba los fondos de ayuda, las cajas de solidaridad, asistencia social y jurídica, mediación en caso conflicto, etc. La tensión de clases, resultante de la entrada en el proceso de industrialización irá, sin embargo, abriendo fisuras en esa función unificadora. La incapacidad de la *kahal* para mantenerse en una posición neutral, se hará especialmente patente al negarse incluso a ejercer su función mediadora en los conflictos laborales y las huelgas que empiezan a tener lugar a partir de 1870. El sistema aglutinador de la comunidad judía se vuelve así progresivamente obsoleto. Como consecuencia de ello aparecerán las primeras *Kassiot* (cajas obreras de solidaridad), que tienen como vocación responder a los intereses de los trabajadores, y que abrirán al mismo tiempo el camino hacia las uniones obreras. La obsolescencia de los viejos mecanismos de identificación dentro de la comunidad judía permitiría además la entrada de una identidad de clase internacional como una nueva forma de identificación.

¹¹ Arthur Ruppín aportó en su *Soziologie der Juden* (1930) la cifra de 3.975.000 de migrantes entre 1880 y 1929. De todos ellos, la gran mayoría tiene como destino Estados Unidos (3.250.000). El resto de destinos ya se reparten de manera más equitativa (210.000 hacia Inglaterra, 180.000 a Argentina, 125.000 a Canadá, 120.000 a Palestina, etc.). Y los principales territorios de origen son Rusia (2.674.000) y Galitzia (952.000) (cfr. Nathan WEINSTOCK, *El sionismo contra Israel, Una historia crítica del sionismo*, Barcelona: Fontanella, 1970, págs. 35-37).

Pero estos cambios no se limitan a contextos locales. El desplazamiento de la población del Este al Oeste europeo abrirá una transformación histórica a nivel transnacional. La aparición en la escena de las naciones occidentales de la población yiddish constituirá una incómoda sorpresa para la judería de los países de acogida, generando un choque entre la Europa oriental y la occidental a través de los desplazados judíos, enriquecida además con todos los lastres de la polarización oriente/occidente. La judería del Este, empobrecida, encerrada en el gueto y en la despreciada lengua yiddish, había constituido anteriormente, para la judería aristocrática alemana, un factor de distinción que había facilitado a esta última su integración privilegiada. Sin embargo, la presencia de los judíos yiddish en este nuevo contexto jugará principalmente la baza de una identificación a la baja, poniendo en riesgo los privilegios adquiridos por la judería occidental. Los judíos franceses y británicos intentarán evitar así, en la medida de lo posible, la mimetización identitaria, ante el temor de reforzar los argumentos de los antisemitas. Estos últimos, por su parte, no escatimarán las oportunidades de movilizar la imagen de la comunidad judía inmigrante –estereotipo del extranjero por excelencia– para poner en cuestión los derechos adquiridos por la judería en general.

Pero una vez más, lo que aquí nos interesa es el desplazamiento de la tensión al escenario político. La estrategia explícita de la emancipación se basaba, como hemos señalado, en una integración abstracta de los judíos en tanto ciudadanos. Y se apoyaba en una implícita voluntad de asimilación/integración nacional. Si el componente nacional del Estado ya pone en cuestión la posibilidad de la incorporación de la judería a la nacionalidad en base a su redefinición como pueblo nacional, el judío yiddish encarna a la perfección esta fractura nacional. Como perfecto extranjero, no sólo presenta una cultura/religión/lengua totalmente diferentes de la nacional sino que, al mismo tiempo, no aspira a una incorporación en el tejido nacional sino que, por lo general, vive su residencia como un tránsito, generalmente hacia América.

El descubrimiento del “otro interno” empujará a la judería asimilada a un sospechoso doble juego de conflicto y solidaridad, para afrontar lo que considerará como un “problema” y una “amenaza”¹². Por un lado, hace explícito su distancia-

¹² Smith aborda lo que para la judería inglesa era el “East End Problem” (Elaine R. SMITH, *East End Jews in Politics, 1918-1939: A Study in Class and Ethnicity*, Tesis Doctoral en Filosofía, University of Leicester 1990, pág. 10). En cambio, en París la cuestión se hace relevante sólo a partir de los años 20. Con el cierre de las fronteras americanas y británicas se convierte en el nuevo destino preferente de la población judía oriental. También en este caso es el *Consistoire de Paris*, organismo repre-

miento respecto de esa comunidad judía 'atrasada' y 'radical'; por el otro apelará a la solidaridad como una herramienta de control para ajustar a la nueva población judía a sus propios intereses. En este contexto surgen los primeros intentos políticos por una gestión pública de los movimientos migratorios, y la judería británica se posicionará de hecho entre quienes se oponen a la inmigración y abogan por su control¹³.

Pero el temor ante esta población migrante se verá especialmente acentuado por la expansión del radicalismo¹⁴. A los judíos occidentales les interesa más, de este modo, anclar la identificación judía en el plano religioso, todavía fuertemente arraigado entre la población migrante, para tratar de minimizar el riesgo que implica la creciente politización de la población a través de la influencia socialista. En el caso británico esto se intenta hacer de tres maneras: en primer lugar, tratando de controlar las numerosas sinagogas abiertas de manera irregular entre la comunidad migrante¹⁵; en segundo lugar, tratando de despojar a los radicales del monopolio del tema laboral¹⁶ y cultural¹⁷; y, finalmente, buscando desbancar a las instituciones

sentante de la judería francesa el que apelará a las autoridades para limitar esa presencia de judíos que consideran una “invasión y un mal amenazante” (Boris CZERNY, “Paroles et silences. L'affaire Schwartzbard et la presse juive parisienne (1926-1927)”, en *Archives Juives*, 2001/2 Vol. 34, págs. 57-71).

¹³ Las pocas instituciones que ponen al servicio de los recién llegados —la *Board of Guardians*, por ejemplo— están dirigidas fundamentalmente a facilitar la salida del territorio y facilitar la continuación de su trayecto hacia otros destinos (cfr. William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals. 1875-1914*, Nottingham: Five Leaves Publications, 2004, págs. 119-120; Elaine R. SMITH, *East End Jews in Politics*, op. cit., pág. 13).

¹⁴ En las protestas que tuvieron lugar en 1890 en el East End por el desempleo, en las que se llegaron a ocupar incluso dos veces la sinagoga principal, el *Jewish Chronicle* expresa perfectamente el temor de que una creciente radicalización entre los judíos del East End provoque una reacción de los antisemitas: “un excesivo alarde por parte de los parados judíos dará lugar necesariamente a voces antagonistas [es decir, xenofobia como subterfugio para el anti-semitismo] y muchas, muchísimas personas pudientes dejarán por completo de considerar su deber con los pobres” (William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op.cit, págs. 205). Otro ejemplo ante la huelga de 1906 (*Jewish Chronicle*): “[sobre las manifestaciones] aportarán poco al crédito del East End que masas de judíos y judías jóvenes, claramente más o menos recién llegados al país invadan las vías públicas del distrito oeste, exhibiendo llamativas pancartas inscritas con textos revolucionarios y espantando el decoroso silencio de un domingo londinense con un agresivo estrépito de fanfarria”. (Ibid., pág. 285)

¹⁵ En el caso británico, la incapacidad de integrar estas sinagogas bajo el control de la *United Synagogue*, constituida para preservar el Judaísmo tradicional en la judería inglesa, hizo que se creara la *Federation of Synagogues* con el específico objetivo de unificar y controlar todas esas sinagogas de la población migrante.

¹⁶ Con este objetivo se intenta reactivar las *hevrot* (agrupaciones gremiales bajo el control de la sinagoga) frente a las uniones sindicales tratando también de romper con el monopolio del tema laboral (William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op.cit, pág. 157).

misioneras británicas en el monopolio de la asistencia social. Es decir, se intenta tomar el control de la nueva población judía para acomodarla a los intereses de la judería occidental¹⁸ actualizando así, por nuevas razones, su vinculación identitaria.

Judío, obrero e inmigrante: el cocktail, servido en abundancia, resulta difícil de digerir para la avanzada emancipación occidental. La confrontación con la alteridad oriental viene así a remover el mapa de solidaridades y, con él, los anclajes identitarios en varios niveles.

A nivel de la comunidad judía genera una fractura de la solidaridad en tres dimensiones. En primer lugar, la inmigración judía rompe el consenso de integración nacional perseguida por la judería local. Entre la población migrante, la identificación nacional judía es aún inexistente, sin embargo sí que funciona su identificación comunitaria. De hecho, la reconstitución del gueto en las metrópolis occidentales mantiene viva una condición judía vinculada tanto a la confesión como a la comunidad, la lengua y su origen cultural y territorial, que difieren por completo de la judería occidental.

En segundo lugar, el radicalismo político reconfigura el mapa de solidaridades en dos sentidos. Por un lado, subraya de manera permanente el conflicto de clases y cuestiona de este modo la supuesta unidad identitaria en el interior de la identificación judía¹⁹. Y por otra parte, adquiere en muchos casos (como fue entre los anarquistas del East End) una posición antirreligiosa que ataca frontalmente al judaísmo y sus instituciones²⁰, que sigue constituyendo aún el principal puente de conexión transnacional en el marco de la comunidad judía diaspórica.

¹⁷ Se crean así proyectos filantrópicos como el *Oxford*, el *St George's Club* y otros clubes semejantes como alternativas a las actividades ofrecidas por los clubs de corte más político (William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op.cit, pág. 305)

¹⁸ Procesos semejantes podemos observar en otros países. Daniel Lvovich y Ernesto Bohoslavsky registran ejemplos semejantes para el caso argentino, el principal destino de la migración judía en América latina. Así, por ejemplo, explican el esfuerzo que hicieron los empresarios judíos en Argentina por desmarcarse de la inmigración judía rusa tras el atentado del anarquista Simón Rodowsky en 1909. En lugar de asentar una solidaridad comunitaria apoyarían las leyes represivas y las medidas anti-obreras gubernamentales, y solicitarían la deportación de dirigentes de la izquierda judía (Daniel LVOVICH y Ernesto BOHOSLAVSKY, "Los judíos y la política en Iberoamérica en el siglo XX" en R. Mate y R. Forster, op. cit., págs. 171-198).

¹⁹ Evidentemente basta con la base ideológica de la lucha de clases: "La unidad de Israel se ha convertido en una gran mentira desde que la lucha de clases subyacente existe también entre judíos" (I. Stone, cfr. William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op.cit, pág. 115).

²⁰ Esto fue significativo ya en el padre del socialismo judío A. S. Liberman y luego, en buena parte del grupo del *Arbeter Fraynt*, tanto en la época del *Berner Street Club* —destacando especialmente la figura de B. Feigenbaum— como luego, entre los anarquistas del *Jubilee Street Club* (William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op. cit.). Se sentó así una cultura política que se tradujo no sólo en los ar-

Finalmente cabe destacar la ruptura de la función representativa. El hecho de que, desde ciertos sectores de la judería, se intente recurrir aún a la identificación judía como un elemento de influencia, traduce fundamentalmente la existencia de una élite judía que se sigue viendo a sí misma como portadora de una función mediadora entre el conjunto de la población judía, a pesar de todas sus fracturas, y los ámbitos de decisión política en los que tiene cierto poder de influencia. Esa actitud, ciertamente paternalista, da sin embargo buena cuenta de un vínculo identitario aún activo, pero a su vez, su marcada incapacidad para lograr soluciones políticas en un contexto cada vez más complejo pone aún más en evidencia la crisis de los viejos mecanismos de identificación comunitaria²¹.

Asimismo las consecuencias de este desplazamiento no sólo afectan a la solidaridad al interior de la comunidad judía, sino también a sus vínculos con la sociedad de su entorno. Por un lado, la irrupción de la inmigración judía pone en cuestión la supuesta solidaridad internacional de clase. Este conflicto es especialmente relevante en Gran Bretaña, donde el miedo al *dumping social* generado por la afluencia de trabajadores judíos, en un contexto de talleres en su mayoría clandestinos (*Sweating system*) y la ausencia de organizaciones obreras, despiertan el recelo de los trabajadores ingleses²². Por el otro, ese contacto con la judería migrante rompe el estereotipo del judío capitalista al desvelar una clase obrera judía, cuyas luchas en el cambio de siglo serán determinantes para ganarse el respeto y la solidaridad de los

títulos de los diarios, sino también en conflictivos bailes de Yom Kippur, en manifestaciones provocadoras en ciertas fechas claves de contenido religioso, etc. (cfr. Amadeo BERTOLO (coord.), *Juifs et anarchistes*, Paris-Tel Aviv: ed. de l'Éclat, 2008, pág. 15; Jean-Marc IZRINE, *Les libertaires du Yiddishland*, Toulouse: Alternative Libertaire y Le Coquelicot, 1998, pág. 22).

²¹ Un buen ejemplo podemos encontrarlo en el Londres de la postguerra de la I Guerra Mundial, durante los ataques antisemitas de los camisas negras de la *British Union of Fascists*. El *Board of Deputies* —órgano de representación de la comunidad judía en Inglaterra— adoptará, ante tales ataques, la estrategia de denunciar únicamente la difamación antisemita, pero mantendrá una orgullosa neutralidad política, generando la desvinculación de la población judía más expuesta a los ataques. Ante la incapacidad de la institución para denunciar directamente al fascismo y representar la necesidad de aportar una defensa ante sus agresiones, se constituye una nueva institución —el *Jewish People Council against Fascism and Anti-Semitism*— que abarca desde organizaciones obreras y sionistas, hasta sinagogas y ex-militares. Otro ejemplo significativo lo encontramos, en 1919, en el rechazo de la judería británica y francesa de enviar una delegación al *Comité des Délégations Juives* de la Conferencia de Paz de París. Este rechazo del comité procedía de una diferencia de perspectivas: mientras que el Comité defendía una solución colectiva, entendida como el reconocimiento de un status de minoría nacional para las comunidades judías de Rumanía, Polonia y Hungría, los representantes de la comunidad francesa se mantenían en una defensa de la emancipación cívica (Boris CZERNY, “Paroles et silences...”, op. cit.).

²² William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals...* op.cit., y “Rudolf Rocker, Anarchist missionary (1873-1958)” en *History Today*, (Enero de 1966), págs.45-52.

obreros²³. Y, finalmente, a la judería que ha conseguido una emancipación más o menos lograda la pone en la tesitura de tener que decidir entre sus lealtades nacionales y sus lealtades con la comunidad judía. Al responder al compromiso de solidaridad con la población judía inmigrante pone en entredicho su estrategia de fidelidad nacional, de ahí las difíciles maniobras para tratar de atender a ambas exigencias a un tiempo, a la vez que peleaban por sus propios intereses y evitaban su "extranjerización".

3. ¡IDENTIFICADOS!

Hasta aquí hemos visto cómo la promesa emancipatoria que animaba a los judíos a romper con su propia identidad los devolvía a su condición en un nuevo contexto, esta vez sociopolítico. Y también cómo esta vuelta a lo judío no constituye un retorno a un lugar anterior. Las fracturas abiertas por la modernización implican también una resignificación de lo judío. Pero ¿cómo se convierte finalmente la *cuestión judía* en un asunto político? Aquí es donde el antisemitismo desempeña un papel fundamental.

La credibilidad del proyecto emancipatorio y las aspiraciones de la población judía dependían del contexto político de cada lugar. En la parte occidental la emancipación política y una mayor integración nacional hacían razonable el deseo de una asimilación cívica republicana que, si no se percibía como adquirida, sí que se consideraba como a punto de lograrse. Y constituía por ello el modelo de referencia de una emancipación exitosa de la población judía. En Europa central, la emancipación resultaba más difícil. Entre la *haskalá* y la pulsión revolucionaria de la generación siguiente quedaba patente la desafección hacia una emancipación que, a pesar de haber logrado ciertos avances a nivel legal, se veía cada vez más lejana a nivel social. En el Este, en cambio, la única esperanza de una auténtica emancipación pasaba por una transformación social completa, de ahí las esperanzas puestas en los procesos revolucionarios²⁴.

¿Cuál es la novedad que supone el antisemitismo contemporáneo? En primer lugar, probaría que la emancipación de la judería de Europa central y occidental,

²³ En el caso británico fue determinante la huelga textil de 1912, que consiguió abrir la brecha en el *sweating system* y que se inicia precisamente como solidaridad con una huelga textil iniciada por los trabajadores de la *London Society of Tailors* (William J. FISHMAN, "Rudolf Rocker...", op. cit.

²⁴ Michael LÖWY, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997.

en el momento de mayor integración de su historia, era más aparente que real, sacando la cuestión del ámbito privado en el que la *haskalá* y la emancipación francesa pretendían haberla confinado definitivamente. Pero además, al convertir la cuestión judía en un asunto de primer orden y al hacer explícita su alteridad al proyecto nacional, lograría unificar la cuestión judía y desplazarla al centro de la dimensión política.

Hay dos interpretaciones que nos parecen pertinentes aquí para explicar la relevancia del antisemitismo en este desplazamiento: la de Hannah Arendt y la de Moishe Postone. Ambas lecturas comparten un punto de partida: la insuficiencia de las explicaciones históricas del vínculo entre el antisemitismo y el nazismo. En ese sentido vamos a realizar una explicación a contrapelo de la historia, es decir, partimos de la comprensión del antisemitismo a raíz del despliegue más amplio de su racionalidad interna para entender su latencia en el contexto de emergencia que en este artículo nos ocupa, varias décadas antes.

Tanto la lectura de Arendt como la de Postone se desarrollan como una alternativa a dos perspectivas clásicas del vínculo nazismo-antisemitismo: las que ven en el nazismo un elemento de ruptura histórica e insisten fundamentalmente en la Shoah como una manifestación de la irracionalidad; y las que insisten sobre todo en la continuidad del nazismo con la lógica del capitalismo anterior y reducen el antisemitismo a un elemento lateral, a la teoría del chivo expiatorio. Para Moishe Postone la primera es característica de posiciones liberales y conservadoras ya que permite legitimar un statu quo y anclar la desconfianza de posiciones rupturistas. La segunda, en cambio, es esgrimida fundamentalmente desde la izquierda, porque le permite desplazar el nazismo al campo del capitalismo²⁵.

Moishe Postone recurre al concepto marxiano de fetiche con este propósito, y trata de explicarlo desde una economía política. Una de las características del nazismo que la izquierda tiene tendencia a olvidar —señala Postone— es precisamente su desarrollo como un movimiento de revuelta y anticapitalista. Para Postone, la aparente contradicción de una posición que ataca al capital y al socialismo, a la vez que fomenta el desarrollo de un capitalismo industrial nacional, sólo se explica a través de la confusión del valor y valor de uso con sus formas fenoménicas (dinero y mercancía). “En el plano lógico del capital, el doble carácter (proceso de trabajo y proceso de valorización) hace aparecer la producción industrial como un proceso exclu-

²⁵ Moishe POSTONE, “La lógica del antisemitismo”, en M. Postone et al., *La crisis del Estado-nación. Antisemitismo-Racismo-Xenofobia*. Barcelona: Alikornio, 2001.

sivamente creativo, material, separable del capital. (...) el capital industrial puede aparecer como descendiente directo del trabajo artesanal y 'natural', como 'orgánicamente arraigado', por oposición la capital financiero 'cosmopolita' y 'parásito'²⁶. En esta oposición, el capital se identifica con el polo abstracto mientras se reivindica la economía de su polo concreto. Este anticapitalismo pretende así derrocar el capitalismo a través de la destrucción de su polo abstracto: el dinero, las finanzas.

Más allá de la asociación tradicional del judío con el capital abstracto, el antisemitismo percibe en el judío otro tipo de abstracción que refuerza su asociación con el capital frente a otros grupos: la abstracción política. Como hemos señalado anteriormente, Postone afirma: “En Europa (...) la idea según la cual la nación es un ser puramente político extraído, por abstracción, de la sustancialidad de la sociedad civil nunca se hizo completamente realidad. (...) no era sólo una entidad política; estaba también determinada concretamente, por una lengua, una historia, unas tradiciones, una religión comunes. En este sentido, los judíos fueron el único grupo que, tras su emancipación política, hizo realidad la ciudadanía en su determinación de abstracción puramente política. Eran ciudadanos franceses o alemanes, pero no auténticos franceses o alemanes”²⁷.

Así pues, desde este antisemitismo anticapitalista, la abstracción política que permite entrar al judío en condiciones de igualdad en el estado-nación gracias a los diferentes procesos de emancipación constituye, al mismo tiempo, la trampa que lo arrastrará a su propia caída. El antisemitismo moderno ya no es pues, ni el prejuicio racista ni el odio religioso, sino que aporta una nueva dimensión. Como explica Postone, “el antisemitismo moderno no se caracteriza solamente por su contenido secular, sino también por su lado sistemático. Pretende explicar el mundo”²⁸ y hace del judío la piedra de toque de esa explicación. Lo que diferencia al antisemitismo de otras formas de racismo es que en lo judío se ubica la fuente de poder que rige el mundo y es esta asociación la que permite entender lo antisemita como un gesto de revuelta.

Arendt comparte con Postone la específica novedad del antisemitismo moderno frente al viejo antijudaísmo. Sin embargo, su lectura asume un camino diferente que nos permite completar el cuadro del desplazamiento del antisemitismo moderno.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

A su entender, el viejo odio antijudío estaba anclado en una oposición confesional y, socialmente, en el papel que desempeñaban los judíos en el comercio y la banca. Es por ello que el cambio en el papel desempeñado por la judería dejó al antisemitismo sin un anclaje evidente y lo lanza necesariamente a un ejercicio de definición de lo judío. Para Arendt, uno de los descubrimientos de los partidos antisemitas es que, a través de su ataque a los judíos, pueden atacar directamente al Estado. En Europa occidental, la alianza de los judíos con el Estado los pone en el punto de mira de todos los grupos sociales con algún litigio con el Estado. De ella nacen los principales estereotipos antisemitas. Para el campo liberal, la situación de los judíos atenta contra el principio de igualdad universal. Los judíos siguen manteniendo una relación privilegiada con el Estado, constituyendo así un “Estado dentro del Estado” o “nación dentro de la nación” y quedan asociados además a la clase aristocrática²⁹. Los conservadores entenderán, por su parte, que el Estado se encuentra al servicio de los intereses de un grupo internacional. En el caso alemán, además, la aristocracia antisemita (en litigio tanto con el Estado como con la burguesía) logró acercar el estereotipo del burgués y del judío, ganándose así la simpatía de las clases más populares a la vez que obligaba a la burguesía a asumir posiciones antisemitas para desvincularse de lo judío³⁰. El antisemitismo logró así convertirse en un condensador político del malestar social.

Por otra parte —y este es otro de los elementos que nos permiten diferenciar al antisemitismo moderno del viejo patriotismo— el antisemitismo se constituye, en consonancia con el fenómeno judío cosmopolita que dice combatir, en una estructura transnacional. Y podemos afirmar, por lo tanto que, a pesar de su retórica nacionalista, constituye realmente un elemento nuevo que desborda el marco del estado-nación.

Tanto Arendt como Postone intentan dar con la clave específica que separa al antisemitismo de otras formas de racismo o xenofobia y del propio antijudaísmo tradicional. En resumen, el antisemitismo no es un movimiento conservador, sino que contiene un fuerte componente de revuelta; no es un movimiento nacional, a pesar de su retórica nacionalista; y, a diferencia del irracionalismo del viejo antijudaísmo, el antisemitismo detenta un carácter sistemático que pretende explicar el

²⁹ Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, 2007, pág. 102.

³⁰ Hannah ARENDT, *Escritos Judíos*, op. cit., págs. 183 y ss.

mundo en clave de dominación judía, haciendo del rechazo de lo judío una palanca de transformación y emancipación³¹.

La cuestión judía adquiere así una relevancia política creciente a la vez que, en un proporcional proceso de abstracción, se vacía de su viejo contenido identitario. Las definiciones clásicas difícilmente pueden ajustarse a la nueva función. Y la redefinición y la identificación constituyen así una tarea de primer orden. Vale aquí recordar célebre “¡yo decido quién es judío!” de Goering.

“Puesto que el judío ya no tiene una identidad indisputable entre las naciones europeas occidentales, una de las tareas más urgentes del antisemita es la de definirlo. El que los judíos sean una religión o una nación, un pueblo o una raza, un Estado o una tribu, depende de la opinión específica que los no judíos —entre los que viven los judíos— tengan de sí mismos, pero ciertamente no tiene ninguna conexión con un conocimiento genuino sobre los judíos”³².

4. LA AFIRMACIÓN IDENTITARIA

La judería de Europa central y occidental, al borde de su disolución, descubrirá por lo tanto, con el antisemitismo y la migración judía, los límites inesperados a su integración. Como si de un mal sueño se tratara, empieza a experimentar la precariedad de la integración social que la emancipación supuestamente debería haber logrado. Bernard Lazare recoge esa sorpresa ligada al descubrimiento de la condición judía, entendida como un gran interrogante:

“Un día me desperté de un sueño. Había vivido en medio de un pueblo y creía que era de la misma sangre. Me habían enseñado a no alegrarme más que de sus alegrías, a entristecerme sólo por sus penas; su tierra era la mía; no había cielo más hermoso que su cielo, el dulce cielo que yo amaba; creía ser el hermano de los que me rodeaban, y el día en que desperté, entendí que para ellos yo era de otra sangre, de otra tierra, de otro cielo, de otra fraternidad. Me desperté judío e ignoraba lo que era un judío”³³

³¹ “Alemania expuso el antisemitismo abstracto moderno del modo más radical y consistente. Alemania pudo servir de modelo para el mundo entero porque a) se distanció radicalmente del odio a los judíos tal y como se practicaba en la era anterior a la emancipación, y porque b) se las arregló para descubrir en el judío un principio con el que transformar el mundo” (Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit.).

³² Hannah ARENDT, *Escritos Judíos*, op.cit., pág. 147

³³ Bernard LAZARE, *Le fumier de Job*, Strasbourg: Ed. Circé 1990

Y en efecto, el ataque del antisemitismo y la fractura de la emancipación empujan a la población judía hacia una redefinición identitaria, pero no se trata aquí del redescubrimiento de una identidad, sino por el contrario de la reflexividad provocada por el estigma de la identificación. La posición carece de puntos de fuga. Salir del estigma antisemita negando la condición judía es un intento asimilacionista que parece abocado al fracaso cuando no directamente imposible. Pero aceptar lo judío como una seña de identidad propia, ¿qué significa? ¿Hay algo que aún pueda seguir siendo señalado como judío de manera inequívoca? Y si acaso existiera, ¿qué nueva función puede exigírsele frente al ataque del antisemitismo?

Buena parte de la afirmación identitaria consiste en la reapropiación de la identificación judía como el mejor camino para negar los contenidos del estereotipo antisemita. La afirmación se esgrime así como la única forma de oposición. Bernard Lazare afirmará: “en este momento hay, además, demasiadas ignominias y demasiados ultrajes a recoger bajo este nombre, para que no reclame públicamente mi parte en esta herencia”³⁴. Sólo afirmando una identidad otra parece posible negar el estereotipo judío antisemita. Surge así de manera dialéctica ante una totalidad que construye la alteridad de lo judío para eliminarla. Cualquier recuperación del pasado adquiere un significado nuevo que viene a tratar de asumir en unos casos y minimizar en otros esa posición de alteridad que es, en todo caso, radicalmente nueva. Y esto inaugura un proceso de renegociación identitaria.

Para quienes se habían tomado en serio el proyecto emancipatorio, la afirmación constituye una defensa ante la revitalización de una frontera identitaria que pensaron inexistente y que habían aprendido a olvidar. De un lado y de otro (antisemitas y la propia judería) se les recuerda de pronto la vigencia de esa frontera y sus códigos cerrados de pertenencia; es decir, los límites de su emancipación. Y se busca la reactivación de viejos indicadores identitarios; aquéllos que tratan de congelar lo que “en realidad” significa “ser judío”. La única salida es en ese sentido la de reapropiarse ese exceso de identificación, trastocando su significado y asumiendo esa reapropiación identitaria en un proyecto de liberación. Tiene así un componente fuertemente reactivo; una coloración de resistencia. Y como tal, se mueve en el campo público y político en el cual el antisemitismo trata de anclar su significación. La emancipación gira así hacia una dimensión inesperada: la de determinar de manera autónoma el valor de la propia condición judía.

³⁴ Ibid., pág. 23

En 1920 Erich Mühsam, anarquista, judío y alemán, escribe: “soy judío y seré judío toda mi vida. Nunca negué mi identidad judía, ni tampoco abandoné nunca oficialmente la comunidad religiosa judía (porque seguiría siendo un judío, y no me importa cómo me categorice el Estado). No veo el ser judío ni como una virtud ni como un defecto. Es simplemente parte de lo que soy, como mi pelo rojo, mi peso y mis intereses personales”³⁵. La declaración de Mühsam va dirigida a Sigmund Fränkel, un judío ortodoxo de Munich y concejal de comercio, que recomienda a Mühsam, así como a Gustav Landauer, Ernst Toller y otros radicales de origen judío implicados en la República de los Consejos de Baviera que, en tanto judíos, no se mezclen de los asuntos políticos. El antisemitismo impide la disolución de la condición judía. La ataca, y en su ataque la reconstruye y la ubica en el centro de la escena política. Y la judería no sólo es incapaz de dar respuesta en el plano político al antisemitismo sino que, ante el temor a las consecuencias de esa “identificación”, prefiere que todo judío se mantenga al margen de la dimensión política para conservar la paz (el *sholem*). Afirmar lo judío al margen de la dimensión política. El objetivo –como explicara el propio Lazare³⁶– es disiparse, desaparecer, para alcanzar el *sholem* evitando atacar y defender, ser atacado y ser defendido. El individuo libre, el judío dispuesto a defenderse, el judío que es identificado en la escena, se convierte así en un enemigo de la comunidad. De ahí que la afirmación de Mühsam constituye un desafío tanto para el antisemitismo como para la propia comunidad judía. Mühsam ilustra en esta afirmación de su condición judía la necesidad de una doble emancipación. Se trata de una reapropiación de lo judío dentro de la libre autodeterminación individual. Si la estrategia asimilacionista optaba por conquistar la libertad a través de la negación de la condición judía, desde esta posición podemos entender la libertad como la libertad de la propia autodeterminación identitaria, como una específica capacidad de reconfiguración de lo judío.

Esta afirmación de la condición judía como reivindicación de un camino autónomo había tenido varias décadas antes su manifestación colectiva en los albores del movimiento obrero yiddish, cuyo componente político –como ya hemos señalado– despertaba fuertes tensiones con la judería occidental. El movimiento obrero judío afirma su especificidad a raíz de la ambigua posición de los socialistas rusos

³⁵ Erich MÜHSAM, *Liberating Society from the State...*, op.cit., pág. 141.

³⁶ Bernard LAZARE, *Le fumier de Job*, op.cit., pág. 39 y 61.

en relación con los pogromos de los años 80³⁷. Surge de la necesidad de establecer espacios autónomos de organización política para lidiar con las específicas condiciones e intereses de la población obrera yiddish y para mantener su vocación internacionalista frente al nacionalismo que impregnaba tanto el socialismo ruso como el polaco. En este proceso se producirá una afirmación colectiva que amalgama la cultura y la lengua yiddish con la condición obrera. En 1895 se crea en Vilna el *Yargonishe Komitet*, que tiene como objetivo promover la literatura, fundar bibliotecas, publicar obras populares y científicas y acercar obras literarias en yiddish³⁸. Pronto será replicada en otras poblaciones como Minsk o Bialystok. El yiddish se convierte en la herramienta de aprendizaje (no sólo para la masa obrera, sino también para la clase intelectual judía socialista, generalmente rusófona). Con el exilio, este impulso se extiende a los principales destinos internacionales de migración. C. Cusol y L. Landauer³⁹ documentan en Francia la *Kultur Ligue* (una universidad popular y una biblioteca de 3000 volúmenes con el objetivo de propagar la cultura yiddish) y el YASK (*Yiddisher Arbeter Klub*) y en 1937 se llegó a realizar un congreso mundial en defensa de la cultura yiddish⁴⁰; además de las incontables traducciones y publicaciones tanto políticas como literarias a las que este movimiento dio lugar, de las que no es posible dar cuenta aquí.

Lo que aquí nos interesa resaltar es, sin embargo, las consecuencias de esta afirmación de la condición judía entendida desde la doble condición obrera y yiddish para el despliegue cultural. Se produce así un intercambio triangular. La cultura yiddish se politiza, alimentándose de nuevas traducciones y obras de corte político; el obrero judío se yiddifica, recreando la lengua y la cultura; y la clase intelectual, a través de su misión socialista yiddish, se judaiza. La identificación política se articula así en torno a una identificación cultural y lingüística. En este sentido, la afirmación de la condición judía va más vinculada a una cultura determinada, y a la lengua e incluso a un territorio (aunque este territorio, por la emigración, será finalmente el territorio de la lengua también) que hace emerger una conciencia colectiva, pero indudablemente en una relación compleja con otras afirmaciones identitarias (nacionales, religiosas, étnicas, comunitarias, etc.).

³⁷ Claudio Sergio INGERFLOM, “Idéologie révolutionnaire et mentalité antisémite: les socialistes russes face aux pogroms de 1881-1883”, en *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, año 37, n°3, 1982, págs. 434-453.

³⁸ Henri MINCZELES, *Les mouvement ouvrier juif*, op.cit., págs. 135 y ss.

³⁹ No confundir con Gustav Landauer.

⁴⁰ C. CUSOL y L. LANDAUER, “Le mouvement ouvrier juif en France”, en *Les Temps Maudits* n°18, enero de 2004.

Ninguna de estas dos afirmaciones, ni la de Mühsam ni la del socialismo judío, incorpora específicamente, sin embargo, el papel de alteridad respecto a la racionalidad inherente a la Ilustración que explicamos en la primera parte del artículo. Tal vez la figura que mejor retrata esta dimensión es la figura del *paria*, conceptualizada por Bernard Lazare. Ya de manera temprana Leo Pinsker había descrito una idea muy cercana al *paria* de Lazare en su opúsculo *Autoemancipación*. Para Pinsker, el judío no es ni ciudadano ni extranjero. De ahí su rechazo: no puede gozar de los beneficios de la hospitalidad porque no es propiamente un extranjero; y tampoco puede corresponder puesto que no tiene patria. Es más parecido al mendigo, al prófugo, al apátrida. Si la emancipación no puede constituir en ningún caso una solución es porque la emancipación requiere siempre una ley especial y por lo tanto es siempre revocable. Y además, su emancipación legal no implica su emancipación social. Es política pero no arraigada en el sentimiento humano y por lo tanto discutible. Es por ello que los judíos no deben seguir esperando una solución sino de sí mismos⁴¹. En el caso de Pinsker, esta lectura le lleva a sentar las bases del sionismo –como veremos más adelante–, entendiendo que el pueblo judío debe salir de esta situación para buscar su normalización. El giro que aporta Lazare a este apátrida de Pinsker es en cambio la reivindicación de la figura del *paria*. El judío no debe abandonar su condición de *paria* en favor de una normalización, sino hacer de esa condición el rasgo definitorio de su identidad⁴².

Es tal vez la primera de las piezas que componen el libro *Le fumier de Job* de Bernard Lazare, la que mejor ilustra los pasos que conducen a esta figura del *paria*. El primer paso lo encontramos en la imagen de un judío asimilado. Distanciado de los judíos como pueblo y como raza, pero también necesariamente distanciado de sus connacionales ante el abismo abierto por el antisemitismo, que en el relato queda reflejado en la presencia constante al fondo de la escena del grito “Mort aux juifs!”. Esta posición encarna perfectamente el *entre-dos* del marrano moderno que describimos en la primera parte. Es el abismo sin retorno. Es el descubrimiento del vacío de la condición judía: la ausencia del alma judía⁴³. La segunda imagen es la tensión entre una reconstrucción del alma judía y una afirmación del interrogante

⁴¹ Carlos del VALLE, op. cit., Córdoba: Diputación de Córdoba, 1976

⁴² “(...) el áspero orgullo (...) de sentir este odio universal, de ver el mundo cristiano hacer girar su historia en torno a este puñado de hombres. Para ser así detestado por todo el género humano, debe llevarse en sí algo grande (...) Qué deleite el de crear una nobleza a partir de su infamia, una realeza de su envilecimiento” (Bernard LAZARE, *Le fumier de Job*, op.cit., pág. 49)

⁴³ Ibid., pág. 19-20.

de la nueva condición judía. Es aquí donde emerge la figura del paria: “yo soy a partir de ahora un paria y no sé con qué elementos reconstruir una dignidad y una personalidad”⁴⁴.

El paria de Lazare traduce una reconstitución negativa del sujeto, resultante de un excedente: el de la imposible acomodación del diferencial judío en la estructura sociopolítica de la Europa ilustrada. A través del paria lazariano la afirmación se realiza directamente desde la condición de alteridad, y constituye así la mejor perspectiva para acometer una crítica del conjunto del proyecto ilustrado. La cuestión que suscita la figura del *paria* lazariano es, sin embargo, la de cómo enfrentarse al estigma lanzado por el antisemitismo sin unos referentes colectivos, cómo asumir la identidad del paria de manera colectiva sin avanzar un nuevo paquete de anclajes identitarios. No es de extrañar que Lazare a partir de aquí trate de recurrir a diferentes elementos (la memoria del gueto, la condición de clase...) hasta acogerse a una perspectiva nacional e incorporarse al sionismo, si bien con marcadas distancias procedentes de su procedencia libertaria; diferencias que finalmente le harán romper con la Organización sionista, aunque no con el sionismo como tal⁴⁵.

En consonancia con esa línea abierta por el paria de Lazare, es interesante recoger aquí una carta del *Groupe des Ouvriers juifs socialistes de Paris*⁴⁶, publicada en 1898 para recriminar al Partido Socialista francés la falta de determinación en su posicionamiento ante el caso Dreyfus y el uso del antisemitismo como estrategia política. La carta reedita el debate anterior de los socialistas judíos ante la ambigua posición de los socialistas rusos ante los pogromos, pero en el contexto francés. Para los autores de la carta, el partido socialista recurre al antisemitismo como aglutinante para reforzar la solidaridad de clase. Quienes sufren las consecuencias de esa estrategia –denuncian– no son los capitalistas (judíos o no), sino el proletariado judío. La posición judía es entendida aquí como una posición de alteridad crítica. Vale la pena detenerse pues en ella un instante.

La argumentación parte de una vinculación del progreso a los malestares y desgracias del ser humano. Los avances de la humanidad, afirman, se producen como resultado de un intento de solventar obstáculos y problemas a los que ésta se va

⁴⁴ Ibid., pág. 25.

⁴⁵ Milen Gotchev JISSOV, *(Mis-)understanding anti-semitism and Jewish identity. From Bernard Lazare to Hannah Arendt*, Tesis doctoral en Filosofía de la Queen's University, Kingston (Canadá, 2009, págs. 94 y ss.

⁴⁶ La carta está firmada por dos autores: Karpel y Dinner. El primero de ellos muy probablemente puede tratarse del fundador del sindicato de los gorreros de París (cfr. C. CUSOL y L. LANDAUER, “Le mouvement ouvrier juif en France”, op.cit.)

enfrentando. Como tal, dicho resultado sólo constituye un verdadero progreso cuando consigue trascender el caso particular que lo desencadena y aportar un avance universal. Es decir, cuando contribuye a una liberación del ser humano. Esta dimensión, de carácter descriptivo, se complementa, además, con una dimensión normativa, a saber: para que el progreso contribuya a la armonía social debe ser universal; y en este caso “universal” significa que debe cumplirse en cada caso particular⁴⁷. De aquí extraen los dos autores dos ideas centrales: (1) “los intereses de los sufrientes están siempre estrechamente vinculados a los intereses del progreso”⁴⁸, puesto que constituyen su motor primero; y (2) el estado de (des)armonía social, así como el grado en que tal progreso favorece o perjudica a los más débiles y los desheredados constituye un buen indicador del progreso.

Tal y como más tarde se desarrollaría en el pensamiento adorniano, es en el dolor engendrado o no resuelto por el sistema en curso, donde se puede objetivar la negatividad del sistema. Y aquí es donde el pueblo judío emerge como una función clave, en tanto que alteridad sistémica. El pueblo judío no es esa minoría capitalista en donde asienta su definición el antisemitismo, sino la mayoría proletaria que sufre una doble opresión: como clase y como nación⁴⁹. Es por ello que “los judíos representarán para siempre la medida histórica por excelencia del estado del progreso de casi todas las naciones y de todas las épocas”. Dejando de lado el “para siempre” de la frase –que a día de hoy, con la constitución del Estado de Israel y los avatares a él vinculados, resulta ciertamente anacrónico– vale la pena resaltar esa afirmación identitaria como categoría crítica del progreso ilustrado.

Pero hay además otro elemento de relevancia en esta figura de la alteridad crítica. El centrar su atención en la condición de parias y en la doble opresión les permite reapropiarse del atributo cosmopolita⁵⁰ contenido en el estereotipo antisemita desde su alteridad crítica. Más allá de lo acertado o no de dicha interpretación, el hecho de asumir este anclaje por encima del anclaje del territorio y la lengua, como

⁴⁷ “Esta armonía se realizará únicamente si se extiende a todo el género humano, si no todos estos esfuerzos humanos se ejercerán en beneficio del egoísmo o del patriotismo, o del nacionalismo, que sólo conducen a conflictos bárbaros, a pueblos degollándose mutuamente, a aumentar el mal que ya se hacen mutuamente” (KARPEL y DINNER, *Le Proletariat Juif. Lettre des ouvriers juifs de Paris au Parti Socialiste Français*, París: Imprimerie J. Allemane, 1898).

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ “Somos lamentablemente el pueblo más proletario del mundo. Lo somos doblemente, como clase y como nación; porque somos a la vez los parias de las clases y los parias de las naciones” (Ibid.).

⁵⁰ “Somos cosmopolitas no sólo por nuestros banqueros, que hacen valer sus papeles en las cuatro esquinas del mundo (...) sino también por nuestras desgraciadas familias, que ven morir sus hijos en las cuatro esquinas de ese mismo mundo”. (KARPEL y DINNER, *Le Proletariat Juif*, op.cit.).

fue la opción del bundismo⁵¹, les permite saltar las diferencias del yiddishmo, así como las múltiples elecciones en relación con el asimilacionismo y el judaísmo para extender el sujeto crítico. En la confluencia de estas dos interpretaciones la condición judía no sólo es redefinida como una categoría crítica y revolucionaria⁵². En este caso, más allá del pueblo-paria de Lazare, se constituye una reunificación de lo judío, más allá de la frontera de clase, sin renunciar por ello a su componente transformador. El malestar social –entienden los autores– no sólo se traduce en términos de clase y, consecuentemente, el motor del cambio tampoco⁵³. La revolución, para ser realmente universal, no puede verse restringida por la frontera de clase. Del razonamiento de los autores se desprende la idea de una “fraternidad de la miseria”, entendiéndose que no hablamos únicamente de una miseria material, sino también de la miseria resultante de otras formas de opresión.

La consecuencia más directa, no tanto de estos esfuerzos de confrontación al antisemitismo, sino sobre todo del uso de lo judío como categoría polémica es, sin duda, la consolidación de un “nosotros” judío absolutamente equívoco, pero que al mismo tiempo funciona. Tomar consciencia de la propia posición sin eludir el desafío que impone es ya, en sí mismo, un acto político, puesto que esta afirmación se hace en el marco de un espacio público, con la consciencia de las limitaciones ahora evidentes de la estrategia emancipatoria/asimilatoria así como de la ofensiva del nuevo antisemitismo. Afirmar la condición judía constituyó así un gesto que denunciaba las trampas del proyecto asimilacionista de emancipación así como de su complemento antisemita. En ese sentido, su interés no se limita a una

⁵¹ Del Bund, Unión General de Trabajadores Judíos de Lituania, Polonia y Rusia.

⁵² “[...] y vosotros, obreros de la renovación social, y vosotros diputados socialistas, vosotros que debéis extender por todas partes la luz, y derramar por todas partes la semilla del avenir, ¿se os permite ignorar este lugar tan abierto, este suelo tan bien preparado que os ofrece el proletariado judío de todos los países?” [...] “No osamos enfadarnos demasiado, por no ver al otro enfadarse aún más contra nosotros. La cólera nos está prohibida como, en general, a todos los oprimidos. Y sin embargo, tanto se ha amasado en nosotros por nuestra larga historia de iniquidades y persecuciones padecidas que, si estallara en la misma dosis e intensidad que las injurias que hemos tenido que integrar, haría estallar el mundo y no dejaría en su lugar más que una inmensa marca de rabia, en un asombrado universo” (Ibid.).

⁵³ “Nos parece que nuestra cólera no se agota en la revuelta razonada de Karl Marx y sus discípulos. Ellos la ejercen en una esfera demasiado estrecha, en la lucha de clases, y nuestra cólera no puede detenerse ahí. Creemos entender incluso que, en el mundo, la cólera de los descontentos tampoco quiere detenerse ahí. Emerge y se expande, quiere abarcarlo todo. Agita todo lo que hay en nosotros de vida, de luz, de amor, de belleza, de verdad, de felicidad, contra todo lo que hay en nosotros de vacío, de marchito, de aburrido, de feo, de ignorante y de enfermo. Y es de ahí, de estas revueltas potentes, provocadas en las profundidades de nuestras nobles naturalezas, en paralelo a la lucha de clases, que vendrá el choque definitivo generador de la Revolución social. Porque esas naturalezas nobles y conscientes no tienen clase. Se reclutan en todas partes” (Ibid.).

“historia judía” sino, a través de la occidentalización moderna, a nuestro mundo contemporáneo. De ahí que el esfuerzo por la resignificación de la identidad judía abre un escenario de máximo interés, no por lo que los judíos hayan sido capaces o no de hacer, o por lo que deberían haber hecho o dejado de hacer, sino porque en el hilo de su reflexión podemos encontrar las pistas para acceder a una crítica de la constelación nacional-estatal-capitalista moderna. El triunfo del sionismo como dimensión discursiva (y no como proyecto⁵⁴) tiende a ocultar en ese sentido el debate abierto antes de su consolidación como proyecto hegemónico, ocultando así su potencial crítico.

5. NUEVOS HORIZONTES POLÍTICOS

*En este mundo del siglo XX nadie puede arreglárselas fuera de la sociedad (...)
Ya no hay 'salidas individuales':
ni para el parvenu que firma por su cuenta la paz con un mundo
en el que no se puede ser humano siendo judío,
ni para el paria que cree poder renunciar individualmente a este mundo.
El realismo del uno no es menos utópico que el idealismo del otro.*

Hannah Arendt⁵⁵

De los apartados anteriores se desprende que la afirmación identitaria es propiamente hablando la afirmación de un interrogante. Esta se produce en el momento exacto de su mayor fractura y, si algo lleva inscrito de manera inequívoca, es el estereotipo antisemita. Y puesto que emerge como un gesto liberador ante el cierre del proyecto moderno, se ve abocada a la negociación de un proyecto emancipatorio. Recogerá con este objetivo elementos del pasado aportándoles una significación nueva en función de su proyección política.

Es sobre todo durante las dos últimas décadas del siglo XIX cuando se trazan las diferentes alternativas políticas posibles ante el interrogante abierto por la cuestión judía. Durante los años 80 se sentarán los precedentes en las reacciones ante los ataques antisemitas. Y el año más simbólico es sin duda 1897. Durante este año, a la vez que se prueba la inocencia de Dreyfus en Francia, nace en Vilna el partido socialista judío (Bund) y tiene lugar el primer congreso sionista en Basilea. Pero también será en el transcurso de estas dos décadas cuando se redactarán las obras canónicas sobre la cuestión. La *Auto-Emancipation*, de Pinsker, es de 1882; el *Judenstaat*

⁵⁴ Cfr. Reyes MATE, “Estudio introductorio...”, op. cit.

⁵⁵ Hannah ARENDT, *La tradición oculta*, op. cit., pág. 74.

Herzl, de 1896; Dubnow escribe sus *Cartas sobre el judaísmo antiguo y nuevo* y *El pueblo judío como nación histórico-espiritual entre las naciones políticas* en el mismo 1897; y Ahad Haam, por su parte, elaborará la mayor parte de su obra entre 1895 y 1913.

Es por lo tanto a principios del siglo XX cuando encontramos el mayor abanico de alternativas. Será 1917 el año que marcará el inicio de una unificación de las perspectivas en torno a dos polos principales: por un lado el sionismo, entendido crecientemente como la creación de un Estado judío y validado internacionalmente a través de la Declaración Balfour; y por el otro el comunismo, fortalecido por el triunfo de la revolución bolchevique. Hasta después de la I Guerra Mundial el sionismo sólo desempeñaría un papel muy limitado⁵⁶. Logró conquistar cierta credibilidad a través de sus esfuerzos políticos y diplomáticos, pero sin duda el paso determinante para afianzar su posición en el espectro político sería el conocimiento de la Declaración Balfour. La consolidación del sionismo político como propuesta hegemónica implicará a la vez la consolidación de una determinada reconstitución de la condición judía⁵⁷. Es por ello que los años anteriores son determinantes para entender esos otros horizontes posibles. Y los matices de sus diferencias nos informan sobre cómo se concibe la identidad judía, cuáles son sus anclajes y respecto a qué alteridad se construye. A esto vamos a dedicar estas últimas páginas del artículo.

Podemos distinguir las diferentes líneas políticas en función del tipo de identificación en la que se asientan, así como en función del tipo de emancipación a la que aspiran. En este segundo aspecto podemos hablar de cuatro líneas diferentes. Estas distinciones no son en ningún caso ideales tipo, puesto que se entrecruzan y no pueden ser separadas en universos coherentemente estancos. Deben ser entendidas por lo tanto como tendencias que polarizan las posiciones y que en su combinación configuran la realidad específica de cada propuesta política:

1. *Emancipación ciudadana*: desde el momento en que la ciudadanía está vinculada a la nacionalidad, lograr una emancipación a través de la adquisición de la ciudadanía implica una integración/asimilación nacional. Una afirmación de la condición judía dentro de este horizonte abre varias alternativas: (1) si la afirmación es nacional, requiere una desvinculación de la ciudadanía respecto de la nacionalidad; (2) si la afirmación es religiosa requiere una indiferenciación de la ciudadanía respecto a la confesión, en ese sentido un Estado laico.

⁵⁶ Rudolf ROCKER, *The London Years*, Oakland y Nottingham: AK Press y Five Lives Publications, 2005, págs. 67, 86.

⁵⁷ Véase al respecto el artículo de Emmanuel TAUB (“Mesianismo, Shoá y el Estado de Israel en la construcción de la identidad judía moderna”), en este mismo número.

2. *Emancipación espiritual*: Hay dos lógicas insertas en este punto. Por un lado una emancipación espiritual del dogmatismo religioso. Por otro lado, una emancipación como comunidad confesional en el interior de las sociedades europeas. Afirmar la condición judía a través del vínculo confesional implica, como acabamos de señalar, compatibilizar el judaísmo con el marco de la ciudadanía nacional. En ese sentido la emancipación adquiriría una reivindicación o bien de tolerancia, o bien la exigencia de una laicización del Estado. Pero a su vez esto implica demostrar en qué medida una confesión como la judaica, que vincula lo nacional y lo religioso, puede ser compatible con la fórmula laica adoptada en la Ilustración. Esa fue la tarea que se propuso acometer el movimiento de la *Haskalà* que se concibe al mismo tiempo, por lo tanto, como movimiento de emancipación espiritual. Otra opción (la seguida por el sionismo cultural) reivindicaría el componente nacional presente en el Judaísmo y haría de esta emancipación espiritual y nacional una única dimensión, dificultando en ese sentido la integración nacional explorada por la *Haskalà*.

3. *Emancipación revolucionaria*: La emancipación desde este punto de vista exige un cambio radical de modelo y aspirar a una reorganización internacional. Ahora bien, en el marco de ese cambio revolucionario, lo judío puede ser entendido como uno de las resultantes de un sistema obsoleto y, por lo tanto, buscar su disolución individualmente al interior de otros sujetos revolucionarios. O bien puede ser entendido como un sujeto revolucionario en sí mismo. Su imposible acomodación en un sistema que ya está obsoleto, es decir, como resto, puede ser leída justamente como uno de los motores del cambio (esta fue la vía recorrida por organizaciones como el Bund y el anarquismo yiddish).

4. *Emancipación nacional*: la emancipación desde este punto de vista aspira a la autonomía política de los pueblos y reivindica lo judío como pueblo, y reclama la necesidad de acometer un esfuerzo de articulación política de su realidad diaspórica. Pero dentro de esta perspectiva también es posible realizar ciertas distinciones entre: (1) un reconocimiento del estatus de minorías nacionales en los territorios nacionales en los que se encuentran presentes (este sería la propuesta del Volkspartei de Simon Dubnow); (2) una articulación política diaspórica transnacional (también avanzada por Dubnow), (3) una articulación nacional diaspórica, pero con referencia a un centro específico en Palestina (defendida por Ahad Haam); (4) o bien la constitución de un organismo autónomo territorialmente unificado (como lo imaginaron Moses Hess y Theodor Herzl).

¿Y respecto al vínculo identitario? El proceso de secularización y el de emancipación espiritual desarrollado por la *Haskalá* constituiría en primer lugar una fractura respecto a la definición de la unidad judía. La confesionalización de lo judío dejará cada vez a más judíos fuera de esa definición. Pero la confrontación con el antisemitismo devuelve una interpelación compartida. De ahí que se tienda a recurrir a una dimensión espiritual como un rasgo común que debe ser revitalizado (sionismo cultural) o bien se empieza a apuntalar nuevas definiciones de lo judío (histórico-culturales, nacionales, étnicas). Desde el diferencial de la lengua y la cultura específica de ciertas comunidades judías a la apelación de una unidad nacional transnacional hay pues un abanico de posibilidades muy amplio.

En el socialismo judío, el elemento que articula el componente nacional, es fundamentalmente el Yiddish. La lengua y la memoria que vehicula justificaban su autonomía a la vez que designaba un campo cultural sin necesidad de recurrir a definiciones más complejas que podían entrar en contradicción con el socialismo. El yiddish aportaba además una condición: era el *jargon*, la lengua *del pueblo* (o del “populacho”), y fusionaba así la afirmación cultural a una perspectiva de clases. Se compatibilizaba fácilmente con una perspectiva internacionalista, entendida en términos de una libre confederación de pueblos. Y la gran dimensión adquirida por la emigración yiddish le aportaba además una dimensión internacional que encajaba adecuadamente con esta perspectiva. La cultura yiddish se articularía así como un bien común aportando cohesión identitaria tanto en el caso de estructuras más institucionalizadas como las del Bund, como en el de estructuras más laxas, como las del anarquismo, estructurado fundamentalmente en torno a clubes culturales, uniones obreras y sus respectivos periódicos.

Pero al mismo tiempo, el yiddish marcaba los límites de la definición de lo judío. No podía dar cuenta en ese sentido de la totalización de la condición judía que el antisemitismo provocaba. De ahí que la oposición al anti-semitismo no puede ser planteada desde este punto de vista, sino que será necesario reducir el anti-semitismo a una dimensión del fascismo y realizar la confrontación desde el frente antifascista, como de hecho se hará finalmente. Por último, la fórmula del *Doykayt* (aquí)⁵⁸ circunscribe adecuadamente el espacio de su acción política y posiciona al socialismo judío frente a la estrategia colonial sionista. La lucha del pueblo obrero judío debe llevarse a cabo donde vive y trabaja. Esta afirmación, unida a la diás-

⁵⁸ Henri MINCZELES, *Les mouvement ouvrier juif*, op.cit., pág. 166.

pora de la migración yiddish, resalta aún más la dimensión global del socialismo judío.

El sionismo tiene la ventaja y el peligro de responder a un *quién* que se está gestando y que reclama una configuración política. Y no resulta disparatado por lo tanto considerar que esa incapacidad del socialismo judío (tanto anarquista como bundista) para dar cuenta de esa unidad de identificación tuviera que ver con su progresiva pérdida de relevancia. Ahora bien, también hay, dentro del sionismo, diferencias respecto al *quién* judío. La diferencia no radica aquí en visiones alternativas, puesto que todas ellas son variaciones de una perspectiva nacional. Lo que condiciona los matices es la prioridad que se le concede a los diferentes aspectos de esa dimensión nacional y a la dimensión territorial.

Por un lado podemos hablar del autonomismo de Simon Dubnow⁵⁹ que constituye la mayor reivindicación política de la realidad diaspórica y, en ese sentido, podemos decir que se encuentra en los márgenes del sionismo. Dubnow construye la identidad sobre la historia judía de la cual es investigador pionero. El judaísmo adquiere en su obra el carácter de sistema cultural, en el cual no hay contradicción sino continuidad entre el judaísmo tradicional y su versión secularizada nacional. Esta redefinición de la identidad le permite saltar las fronteras establecidas por el yiddishismo sin por ello deshacerse de su herencia cultural. Acepta así no sólo el Yiddish sino también todas las lenguas nacionales, aun cuando le dé al hebreo la prioridad de lengua nacional. A lo que aspira es a la consolidación de un nacionalismo espiritual, que considera la variedad más avanzada del nacionalismo, de la cual el pueblo judío es ya, de hecho, una manifestación en su realidad diaspórica. Este nacionalismo espiritual no requiere la creación de un Estado, sino la autonomía de la población judía en el marco diaspórico en el que se encuentra. Y, de hecho, el reconocimiento de la población judía como minoría nacional en los Estados en los que residían formaba parte del programa del Volkspartei.

El sionismo cultural insiste asimismo en la dimensión espiritual y ve en el sionismo fundamentalmente un proceso de regeneración espiritual del pueblo judío (Leo Pinsker, Ahad Haam, Martin Buber). Palestina conserva, en este caso, la relevancia de ser la tierra de la alianza que conforma al pueblo judío como nación y como comunidad espiritual. Es por lo tanto el territorio que permite su regeneración y el que dota de sentido al impulso sionista. Sin embargo, aunque esto no es

⁵⁹ Koppel S. PINSON, "Simon Dubnow: Historian and Political Philosopher", en S. Dubnow, *Nationalism and History*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1958.

a priori incompatible con la constitución de un Estado-nación judío en Palestina, no es necesariamente ésta la fórmula que debe perseguirse. Las razones pueden ser resumidas fundamentalmente en tres: (1) marcarse como objetivo la constitución de un Estado judío puede conllevar una serie de dificultades que pueden erigirse como obstáculos para lograr el verdadero objetivo (reestablecer el vínculo espiritual con el territorio de Palestina); (2) la unión que se persigue es espiritual (y de ahí también nacional⁶⁰), pero no territorial. La diáspora no es por lo tanto incompatible con esa constitución de un centro espiritual⁶¹; y (3) el sionismo cultural ha sido también el que más presente ha tenido la realidad de la población árabe en Palestina, conciencia que le impide hablar de un Estado judío de manera acrítica. Es la fórmula de “centro espiritual” de Ahad Haam la que probablemente haya ilustrado mejor este tipo de orientación del sionismo cultural⁶².

Dentro del propio sionismo también el socialismo desempeñó un papel fundamental. Al igual que en el socialismo yiddish, es la tensión nacionalismo-internacionalismo la que se ubicará en el centro de su reflexión. En este caso, sin embargo, la prioridad le será concedida a la reconstrucción nacional en un territorio determinado. La evolución del marxismo y posteriormente del comunismo jugará teóricamente a su favor. A partir de 1914 se aceptará la compatibilidad de nacionalismo y socialismo. Y esta vinculación se verá legitimada con la posterior afirmación de Lenin y Stalin del derecho de libre determinación (aun cuando tal autodeterminación era negada a los judíos). Borochoy, principal referente del sionismo socialista, abogará así por la prioridad en la obtención de un territorio para construir la nacionalidad judía que los otros obreros ya poseen, antes de iniciar la lucha por la sociedad socialista. Esta será la línea seguida por Polaei Zion⁶³. Sin embargo, en la definición del *quién* judío y del *cómo* tampoco podrá distinguirse fundamentalmente del sionismo político, puesto que hasta la constitución de un estado autónomo la meta es compartida.

El sionismo político, por su parte, nace de una perspectiva nacionalista clásica. Y es en realidad la propia contraimagen del antisemitismo. De ahí también su

⁶⁰ “[El centro] llenará nuestra vida espiritual de un contenido nacional que será natural y verdadero” (Ahad Haam, cit. según Carlos del VALLE, *Sionismo y cuestión judía*, op.cit.)

⁶¹ Ahad Haam afirma de hecho que afirma que “ve la mayoría de su pueblo, en el futuro como en el pasado, dispersa por el mundo” (Ahad Haam, cit. según Ibid.).

⁶² De hecho, la idea de “centro espiritual” serviría en 1968 para zanjar las disputas en torno a la persistencia de la diáspora, justificando su existencia (cfr. Carlos del VALLE, *Sionismo y cuestión judía*, op. cit.).

⁶³ Ibid.

fuerza. No es de extrañar que Herzl defina la nación como “un grupo histórico de hombres unidos por lazos claramente discernibles y mantenidos juntos por un enemigo común”⁶⁴. El sionismo emerge así como una propuesta para acabar con el antisemitismo: “Con el sólo comenzar la realización del plan, el antisemitismo desaparecerá inmediatamente de todas partes”⁶⁵. Y aquí el judaísmo, si bien es inspirador, no se concibe desde el punto de vista racional más que como un motor ancestral que juega a favor del propio movimiento sionista. La importancia de Palestina radica entonces, no tanto en su adecuación con el proyecto nacionalista (como de hecho argumentarán los territorialistas en favor de otros destinos⁶⁶), sino en su función estratégica. Aunque el razonamiento es secular, concibe así la religión integrada en él, aún sin concederle una función política. Lo importante de este aspecto es que el rechazo del judaísmo como elemento definitorio en favor una secularización de lo judío deja sin anclaje la definición del *quién* nacional. Es por ello que el sionismo se verá fácilmente abocado a asumir la propia definición étnica del antisemitismo.

El sionismo político es, al mismo tiempo, la solución más radical y la más conservadora. Radical porque pretende atajar definitivamente la cuestión del antisemitismo con su propuesta. Conservadora porque es una propuesta fundamentalmente intrasistémica. Y es interesante detenerse un instante aquí. Toda la articulación teórica del sionismo político se asienta sobre un supuesto: el sionismo es perfectamente compatible con el orden internacional y la articulación de estados-nación que lo componen. Este supuesto es el que le permite concebirse desde una estrategia diplomática, como capaz de combinar los intereses de las diferentes potencias internacionales en favor del proyecto, así como concebir la opción colonial-diplomática como estrategia política para su proyecto. Y es este supuesto el que le permite suponer incluso, más adelante, que el propio antisemitismo nazi mirará con aceptación su proyecto y colaborará para su desarrollo. En ese sentido tiene un componente internacionalista que se corresponde adecuadamente con la realidad internacional del antisemitismo, cuando entiende que es posible hacer de la *cuestión judía* un debate internacional y del Estado judío una necesidad internacional.

⁶⁴ Hannah ARENDT, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona: Paidós 2005, pág. 53.

⁶⁵ Theodor Herzl, cit. según Carlos del VALLE, *Sionismo y cuestión judía*, op.cit., pág. 71.

⁶⁶ También Pinsker resulta revelador como antecedente a este tipo de pensamiento cuando su fase territorialista afirma: “la meta de nuestras aspiraciones actuales no debe ser Tierra *santa* sino una tierra *nuestra*”. Aunque: “¡quizás pueda convertirse también tierra santa en tierra nuestra! Si es así, tanto mejor!” (cit. según Carlos del VALLE, *Sionismo y cuestión judía*, op.cit., págs. 147-148).

El sionismo político, desde Hess hasta sus variantes más contemporáneas, pasando por Pinsker y Herzl, veía la raíz de la *cuestión judía* en la anormalidad política de la población judía. Constituye una estrategia de emancipación colectiva en el plano de la política internacional, ajustándose para ello la lógica nacional y concibiéndose a sí mismo como una derivación práctica de sus propios principios. En ese sentido teóricamente podría ser concebido como un asimilacionismo político.

Nos encontramos pues con dos polos en tensión que de hecho se verán históricamente enfrentados: de un lado una concepción revolucionaria, de vocación internacionalista, pero con una perspectiva judía fragmentada y con un horizonte de acción marcadamente local en una diáspora global. Por otro lado una concepción internacional de facto, con una perspectiva judía fuertemente unificada, pero con una perspectiva profundamente conservadora y focalizada territorialmente. Esto es lo que nos permite entender a la vez el atractivo del sionismo y las consecuentes afinidades que progresivamente irá creando a la vez que el rechazo que genera a nivel teórico desde las ideologías socialistas tradicionales. Hay tres aspectos que nos interesa resaltar en estas dos perspectivas antes de finalizar esta panorámica. Uno es el relativo al pluralismo de la identidad en estas dos orientaciones. El otro a la función política que la identidad puede desempeñar en cada una de ellas.

Respecto al pluralismo identitario, la concepción de la doble opresión inherente al socialismo judío (tanto bundista como anarquista), aun cuando subordina la identificación judía a la identificación obrera, a corto plazo, defiende y pone en práctica el ejercicio de una doble identidad, no jerarquizada. El sionismo político, por el contrario, al entender su emancipación como un proceso de normalización nacional, deberá enfrentarse a un trabajo de construcción nacional que le conducirá a un proceso de homogeneización identitaria. La lengua, el territorio y los procesos de securitización de la comunidad del Yishuv desempeñarán aquí un papel fundamental para superar la fragmentación identitaria.

En lo que concierne a la función política de la identidad, ya hemos señalado la función crítica que tal afirmación encerraba. Ahora bien, esa posición puede conducir a diferentes desplazamientos: de la anormalidad a la normalización, de la crítica a la transformación, o del excedente a la revolución. El sionismo tratará de salir de esa posición de alteridad para ajustarse a una normalidad nacional y lo hará tratando de desgajar del contexto una afirmación nacional autónoma que encuentra un anclaje definitivo y un encaje en el sistema internacional de estados-nación. En cambio las perspectivas de corte revolucionario serán las que traten de asumir

la radicalidad de esa posición y, en el caso del socialismo judío, asumiendo la posición de excedente como condición, tratando de conceptualizar su función como motor revolucionario. Esta posición de alteridad ante el proyecto moderno se irá haciendo más evidente a lo largo del siglo XX, hasta hacerse ineludible en el pensamiento posterior a Auschwitz. Será Franz Rosenzweig quien, en *La estrella de la redención*, sentará las bases para una comprensión de esa alteridad judía en la Europa moderna, despejando el terreno que explorarán autores posteriores como Lévinas, Adorno, Benjamin o el propio Buber⁶⁷.

Finalmente queda en el tintero una pregunta. Todas estas propuestas comparten una concepción del ámbito político como una esfera relativamente autónoma y tratan así de dar cuenta de la específica opresión ejercida por el avance del antisemitismo desde una redefinición política de la condición judía desde formas diferentes de autonomía. Ahora bien, ¿es posible construir un proyecto emancipatorio limitándose a su dimensión política? En el marco de los enfoques revolucionarios esta pregunta quedaba inserta en el horizonte que iba más allá de la delimitación específicamente política. Todas las variantes del sionismo en cambio asumían que la resolución nacional permitiría finalmente la emancipación colectiva. Pero, incluso a pesar de su retórica socialista, el socialismo sionista ha carecido de un proyecto claro respecto a la emancipación en el ámbito económico y terminaría por vincular de hecho el nuevo Estado al sistema capitalista⁶⁸. Los intentos de introducir en esta constelación nacional sionista una dimensión emancipatoria desde el punto de vista económico se hicieron fundamentalmente rechazando el proyecto estatal y recurriendo al pensamiento anarco-comunista en el marco de un sionismo cultural. Este sería el marco que daría lugar al movimiento de los kibbutzim hasta los años 20, antes de su giro al comunismo⁶⁹. Pero, también en este caso, su acomodación en el interior del proyecto sionista terminaría por fagocitar su potencial emancipatorio, integrándose como pieza clave en todos los niveles: en la estrategia colonizadora, en la fundamentación del capital económico del nuevo Estado y en el aporte del imaginario y los valores de los *halutzim* al universo simbólico del nuevo Israel.

⁶⁷ José A. ZAMORA, “¿Se puede hablar de un pensamiento judío?...” op. cit., pág. 46.

⁶⁸ Sergio ROTBART, op.cit.

⁶⁹ James HORROX, *A Living Revolution*. Edimbourg, Oakland, Baltimore: AK Press, 2009.

Hemos recorrido a lo largo de este artículo la politización de la identidad judía como un proceso de resignificación de la condición judía en el contexto de su posición de alteridad al proyecto de emancipación moderno. Y este recorrido nos ha permitido reflejar también las dificultades para articular, desde esa posición de alteridad, propuestas que logren a la vez dar respuesta a la amplitud del desafío antisemita sin reconfigurar un nuevo repliegue identitario. El interés de reflexionar a partir del desencaje de la condición judía con el proyecto moderno no radica tanto en la idiosincrasia del caso judío, sino en la oportunidad que ofrece para desenrañar sus contradicciones. Y es desde ahí desde donde cabe preguntarse ¿es posible hacer de la condición identitaria un motor emancipatorio sin reproducir fractalmente las contradicciones que la racionalidad ilustrada introdujo en la constelación del estado-nación-capitalista?

PARA UNA TEORÍA CRÍTICA DEL PRESENTE: EN CONVERSACIÓN CON MOISHE POSTONE SOBRE LAS NUEVAS LECTURAS DE MARX, LA CRISIS Y EL ANTISEMITISMO

*For a Critical Theory of the Present:
In Conversation with Moishe Postone on the New Readings of Marx,
the Crisis and the anti-Semitism*

SILVIA L. LÓPEZ*

slopez@carleton.edu

Moishe Postone, nacido en 1942, es Profesor de Historia y miembro del Comité de Estudios Judíos en la Universidad de Chicago, donde enseña historia intelectual europea de los siglos XIX y XX desde la Cátedra de Teoría Social Thomas E. Donnelley. Sin embargo, su obra es conocida sobre todo por su nueva lectura de Marx, desarrollada desde su tesis doctoral en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt am Main, presentada en 1983, y sistematizada en su gran libro *Tiempo, trabajo y dominación social*, publicado en 1993 en Estados Unidos y traducido al castellano en la editorial Marcial Pons en el año 2006. En esta obra, Postone desarrolla una lectura de la obra marxiana que intenta ir más allá de los *impasses* de un marxismo tradicional que ya no parecía poder dar cuenta de las transformaciones en la configuración del capitalismo global a partir de la crisis de los años setenta. Partiendo del carácter históricamente específico de categorías marxianas como valor y trabajo, Postone ofrece aquí una aportación sumamente valiosa para re-pensar las categorías básicas del análisis del capitalismo, pero también

* Carleton College (Northfield, Minnesota).

para comprender la dinámica de las transformaciones de las sociedades contemporáneas y establecer las bases de una teoría crítica del presente capaz de relanzar y replantear sus cuestiones fundamentales, es decir, la dominación social y la emancipación. En esta misma línea destacan también los ensayos reunidos en *Marx Reloaded: repensar la teoría crítica del capitalismo* (Madrid: Traficantes de sueños, 2007) y en *History and Heteronomy: Critical Essays* (Tokyo: University of Tokyo Center for Philosophy, 2009). Pero, además, desde que en 1986 publicara “Antisemitismo y nacional-socialismo”, Postone ha realizado también algunas contribuciones fundamentales y sumamente originales al análisis y la comprensión del antisemitismo*. Su análisis se caracteriza por repensar críticamente la relación entre el antisemitismo, el nacional-socialismo, la lógica evolutiva del capitalismo y el exterminio, lo cual le ha permitido desarrollar una comprensión de la especificidad del antisemitismo como una respuesta fetichista y pseudo-emancipadora al malestar en el capitalismo. Algunos de sus ensayos sobre esta temática han sido reunidos en el volumen *Deutschland, die Linke und der Holocaust* (Berlín: ça ira, 2005). Por todo ello, en un momento marcado por la crisis del capitalismo global y los intentos de buscar respuestas teóricas en nuevas lecturas de Marx, y en un número dedicado al antisemitismo como clave civilizatoria y a su funcionalidad social, la redacción de *Constelaciones* ha apostado por el interés de entrevistar al profesor Moishe Postone. La entrevista fue realizada el 12 de septiembre de 2012 desde el Carleton Idea Lab a través de Skype.

SL – El primer bloque de preguntas tiene que ver con la *Neue Marx Lektüre*. Tu libro *Tiempo, trabajo y dominación social* ha sido traducido al español recientemente, en 2006, y ha recibido mucha atención. Pero, a nivel europeo en general, la discusión sobre una nueva lectura de Marx se viene desarrollando desde los años sesenta. ¿Podrías situarnos tu trabajo en relación con la *Neue Marx Lektüre*, especialmente en relación con algunos de tus contemporáneos, como Michael Heinrich o el último Robert Kurz? ¿En qué medida consideras tu contribución distinta de la suya y qué es lo que la diferencia? ¿Cuáles fueron las circunstancias socio-políticas concretas que te llevaron a leer y a teorizar a Marx de nuevo?

* En castellano se ha publicado “La lógica del antisemitismo”, incluido en el volumen M. Postone, G. Wajnshtein, B. Schulze: *La crisis del estado-nación: antisemitismo, racismo, xenofobia*, Barcelona: Alikornio, 2001, págs. 19-42 [Nota de los editores].

MP – Cuando me topé por primera vez con Marx, en los años sesenta, me impresionó mucho el joven Marx, el Marx de la teoría de la alienación. Su posterior crítica de la economía política me parecía desesperadamente victoriana, un folleto positivista contra la explotación de los trabajadores. Como mucha gente, incluidos muchos marxistas, pensaba que Marx había elaborado consecuentemente la crítica de la economía política clásica para demostrar la existencia y la centralidad de la explotación. Y, aunque simpatizaba políticamente con este propósito, me parecía demasiado limitado para dar cuenta de los problemas centrales de la sociedad contemporánea de manera rica y completa. Creía que la obra del joven Marx ofrecía un modelo de crítica más oportuno, pero, como no había comprendido totalmente su teoría de la alienación, le consideraba ante todo un crítico cultural. En ese sentido, Marx me parecía un crítico cultural entre otros; la diferencia era que él era progresista, mientras que muchos de los otros eran conservadores. Lo que cambió fundamentalmente mi comprensión y probó ser un gran avance desde el punto de vista conceptual fue mi descubrimiento de los *Grundrisse**. Lo que me chocó particularmente eran las conocidas secciones del manuscrito que dejan bien claro que, para Marx, la categoría del valor es una categoría históricamente específica. Para mí eso acarrea enormes implicaciones. Era una clave para comprender al Marx maduro, una palanca con la que intenté liberar la comprensión tradicional de Marx de sus ataduras. Mi conclusión fue que la teoría de Marx era completamente distinta de la lectura marxista tradicional. Por ejemplo, la idea de que el valor es históricamente específico significaba que la superación del capitalismo no quería decir la realización del valor, como había sostenido mucha gente. Muchos concebían el valor a la manera de la izquierda ricardiana, es decir, como una categoría que demuestra que la clase trabajadora es la única fuente de creación de riqueza social (y aquí la riqueza es entendida de forma transhistórica). En consecuencia, una sociedad justa sería aquella en la que la riqueza social pertenecería a la clase que la produce. Esa sociedad representaría la realización del valor. Sin embargo, la afirmación marxiana de que la superación del capitalismo requería la abolición del valor no sólo implica que la cuestión fundamental no es el nivel de remuneración de los trabajadores por lo que producen –aunque ciertamente esta cuestión vuelve a cobrar importancia hoy–, sino que tampoco se trata de la abolición de la propiedad privada

* Karl MARX: *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*, en *Marx Engels Werke*, Bd. 42, Berlin: Dietz, 1983, págs. 19-875. La obra es conocida internacionalmente como los *Grundrisse* traducidos al español como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (2 vols.), México: Siglo XXI, 2002 [N. del T.].

de los medios de producción. Los *Grundrisse* indican más bien que, para Marx, el post-capitalismo es post-proletario. Esto, sin embargo, hace que la relación entre reforma y revolución se vuelva aún más problemática. Ya no puede entenderse como una relación entre unas reformas que intentan mejorar la condición de los trabajadores dentro del capitalismo y una revolución que aspira a derrocar el capitalismo aboliendo la burguesía. Más bien, la abolición del capitalismo requiere la abolición del trabajo proletario como condición *sine qua non*. La reforma, por tanto, debe dirigirse hacia este objetivo. Esto abre nuevas formas de entender nuestra situación histórica actual, incluyendo el surgimiento de movimientos post-proletarios. Sin embargo, también plantea serias dificultades políticas y conceptuales, porque ya no hay una continuidad lineal entre la defensa de los intereses de los trabajadores y la superación del capitalismo. La cuestión de la auto-abolición del proletariado ha sido situada históricamente en el orden del día; sin embargo, al mismo tiempo, las conquistas logradas por los trabajadores en tanto que trabajadores en los últimos 150 años se están viendo socavadas.

SL – Sí, si pensamos en la Escuela de Frankfurt en los años 30, por entonces estos autores ya habían descartado la tercera sección de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, donde se habla de la agencia del proletariado como resultado de su confrontación con las realidades sociales de su tiempo. Si, por una parte, se aferraban de alguna manera a la enorme contribución de Lukács en lo que respecta a la racionalización y a la mediación social, por otra abandonaron la idea del proletariado como sujeto de la historia mundial. Diría que ya antes de los sesenta, y antes de que surgieran las nuevas lecturas de Marx, había un serio cuestionamiento serio del proletariado.

MP – Estoy de acuerdo. Algunos miembros de la Escuela de Frankfurt intentaron reformular la teoría crítica del capitalismo para adecuarla a las condiciones transformadas del siglo XX. Y sin embargo diría que, al intentar ir más allá de las limitaciones del marxismo tradicional, conservaron algunos de sus presupuestos fundamentales. En consecuencia, pese a que sus análisis son cruciales, se quedan a medio camino a nivel teórico. Ninguno de ellos aceptó realmente la noción lukacsiana del proletariado como sujeto de la historia mundial. Sin embargo, al enfrentarse con la nueva configuración del capitalismo, centrada en el Estado, Horkheimer y Pollock persistieron en la idea de que la contradicción básica del capitalismo era la contradicción entre mercado y propiedad privada, por una parte, y trabajo por la

otra. Luego afirmaron que el mercado y la propiedad privada habían sido, en efecto, abolidos con el surgimiento del capitalismo de Estado. Es decir, la contradicción del capitalismo había sido superada. Sin embargo, la consecuencia había sido más dominación en lugar de emancipación. Una vez consumado este proceso, el universo se les presentaba como algo cerrado. Ya no podían ver ninguna forma de contradicción que apuntara a la negación determinada del capitalismo. Me parece que, en un nivel fundamental, el pesimismo de la Escuela de Frankfurt no era solo una función de las terribles circunstancias durante el dominio del fascismo en los años treinta y cuarenta, y que tampoco era una simple cuestión de pérdida de fe en el proletariado. Más bien arraigaba en una comprensión de la estructura transformada del capitalismo, a consecuencia de la cual ya no podían ver una salida. Así que pasaron de un análisis basado en nociones de contradicción inmanente y negación determinada al argumento de que el objeto ya no podía ser completamente abarcado por el sujeto, que excedía su alcance. Esta comprensión de las categorías revelaba que éstas no eran (o no eran ya) contradictorias; la totalidad y las categorías que aspiraban a comprenderla habían pasado a ser unidimensionales: La idea de un exceso que desborda el concepto, que no puede ser subsumido, no conduce a ninguna idea de negación determinada. Por eso creo que tenían un pie teórico en cada campo; intentaban superar el marxismo tradicional, pero quedaban apresados en sus presupuestos. Creo que los autores de la Escuela de Frankfurt son enormemente importantes, y he aprendido muchísimo de ellos, como también de Lukács, pero creo que nunca llegaron a romper o deshacerse de los grilletes de una comprensión del capitalismo basada en la propiedad privada, en el mercado o en la comprensión de la forma de la mercancía como unidimensional, centrada únicamente en la dimensión del valor. En mi trabajo he intentado restablecer el carácter contradictorio de las categorías sin hacerlo en términos de mercado y de propiedad privada.

SL – Eso tiene sentido. Ellos conservaron una determinada noción de capitalismo, y al mismo tiempo habían comprendido que las formulaciones de Lukács no respondían completamente a la situación, y eso no solo a la luz del surgimiento del capitalismo de estado, sino también del fascismo y la cultura de masas. En su teoría social y de la cultura pudieron dar cuenta de ello, pero no en su teoría del capitalismo.

MP – Creo que eso es cierto. En algunos aspectos, la obra de Habermas puede entenderse como un intento de ir más allá de lo que consideraba el callejón sin salida teórico al que había llegado la Teoría Crítica. No estoy de acuerdo con el camino que Habermas tomó para intentar superar este *impasse* teórico. Pero, sin embargo, estaba respondiendo a un problema real. La Teoría Crítica estaba caracterizada por dos dimensiones centrales e interrelacionadas. La primera era enfrentarse teóricamente con un mundo transformado de un modo más adecuado que el de las tentativas del marxismo ortodoxo. Al mismo tiempo, subrayaban la idea marxiana de que una teoría crítica tiene que ser reflexiva, es decir, tiene que dar cuenta de sus propias condiciones de posibilidad. Creo que Habermas notó correctamente que, con su giro teórico a finales de los años treinta, la Escuela de Frankfurt ya no podía dar cuenta reflexivamente de la propia teoría crítica. Podría decirse que Habermas desarrolló su teoría evolutiva de la acción comunicativa con el propósito de superar este déficit teórico y fundamentar la reflexividad. (Personalmente, considero que volver a Marx hubiera permitido una respuesta más satisfactoria a este dilema teórico).

SL – Si, o quizá prescindió de sus análisis y se trasladó al ámbito de las relaciones intersubjetivas para evitar la relación aparentemente aporética entre sujeto y objeto, que percibía como una vía sin salida. A nivel filosófico y de teoría social fue un simple cambio de terreno hacia el ámbito intersubjetivo. En este sentido puede cuestionarse que fuera realmente capaz de dar cuenta de su propia posición. En cierto modo, su planteamiento queda completamente acotado a ese ámbito intersubjetivo. El concepto de ideología, por ejemplo, ya no tenía ninguna importancia para Habermas, porque estaba basado en esa peculiar relación entre sujeto y objeto.

MP – No afirmo que lograra restablecer los fundamentos de la crítica, pero creo que intentaba hacerlo con el concepto de acción comunicativa, de intersubjetividad, como un ámbito separado del mundo sistémico. Uno de los muchos problemas que tengo con Habermas es su insistencia en que las teorías críticas que le precedieron estaban basadas en el paradigma sujeto-objeto, que él reemplazó con un paradigma basado en las relaciones sujeto-sujeto. La teoría de Marx, sin embargo, como teoría de la mediación social, también se refiere a la relación entre sujeto y sujeto. Su categoría de “trabajo abstracto” se refiere a una función históricamente específica del trabajo en el capitalismo: como actividad que constituye la media-

ción social. Cuando Marx afirma que el trabajo determinado por la mercancía es al mismo tiempo trabajo concreto y trabajo abstracto, está diciendo que el trabajo en el capitalismo media tanto las relaciones entre las personas (trabajo abstracto) como las relaciones de las personas con la naturaleza (trabajo concreto). La comprensión habermasiana del trabajo en la teoría marxista, sin embargo, pasa por alto esta complejidad, porque se ciñe a la comprensión del marxismo ortodoxo. En realidad se refiere únicamente al trabajo concreto. (En otras palabras, estoy insinuando que volver a Marx hubiera permitido una respuesta más adecuada a los dilemas teóricos de la reflexividad en la teoría crítica).

SL – Con el tiempo, Habermas tenía que desarrollar algún tipo de fundamento normativo para la teoría crítica o todos sus estudiantes se pondrían a buscarlo. Pero, en términos de teoría del capitalismo, su planteamiento no hace ningún progreso.

MP – No, en absoluto. Habermas no permite elucidar lo que ha ocurrido en las últimas cuatro décadas, desde la crisis de comienzos de los setenta. De hecho, creo que ninguno de los principales teóricos de los años setenta y ochenta, que son muy distintos entre sí –Habermas, Derrida, Foucault–, contribuyen realmente a esclarecer lo que ha pasado desde los años setenta. Podría decirse que todos ellos tienen una fijación con lo que cabría llamar el “capitalismo fordista”, que, a gran escala, remite a las estructuras burocráticas y al ethos tecnocrático que caracterizaba esta configuración del capital. Creo que ninguno de ellos resulta clarificador en la actualidad, lo cual es una de las razones por las que vale la pena volver a Marx.

SL – ¿Podríamos volver a los años sesenta y comienzos de los setenta, a tu descubrimiento de los *Grundrisse* y tus reflexiones sobre el valor?

MP – Mi intención era contribuir a la reconstitución de una teoría crítica de la modernidad capitalista. Permíteme un comentario al margen sobre la cuestión de la modernidad: en este sentido no estoy de acuerdo con alguien como Michael Heinrich, y coincido mucho más con Lukács, Adorno y Horkheimer. El capitalismo no es únicamente un modo de producción, entendido en sentido limitado, sino que estructura una forma de vida a la que a veces nos referimos como modernidad, y lo hace tanto en su dimensión subjetiva como objetiva. Habermas no parece comprender esto. Parece considerar la comunicación intersubjetiva en la modernidad como algo que se fundamenta a sí mismo, mientras que en las sociedades pre-capi-

talistas dicha comunicación estaría estructuralmente determinada por formas políticas o religiosas. Es decir, Habermas toma nota del moldeamiento social de las estructuras comunicativas cuando tiene lugar de forma manifiesta, como ocurre en las sociedades pre-capitalistas, pero pasa por alto el brillante análisis de Marx cuando advierte que, en el capitalismo, la forma de constitución social funciona de modo que lo que se constituye socialmente –por ejemplo el individuo– no aparece como algo social, sino más bien como algo “natural”, como algo que se fundamenta en sí mismo y aparentemente descontextualizado. Es decir, Habermas no aprecia que lo que caracteriza la contextualización capitalista es, precisamente, la apariencia de estar descontextualizado. En ese sentido la comprensión habermasiana de la racionalidad comunicativa cae presa de una forma-fetiche. Y creo que también Heinrich considera la crítica de la economía política de forma demasiado limitada, como si se refiriera únicamente a la producción y a la economía. Pierde de vista la dimensión subjetiva y cultural de las categorías. Creo que eso resulta insuficiente e insatisfactorio. No es el tipo de teoría que necesitamos.

SL – Sí. En cierto sentido es como un regreso a antes de Lukács, que ya estaba intentando leer a Marx desde una cierta noción de modernidad. ¿Y qué ocurriría con alguien como Robert Kurz? En la última década propuso una crítica del valor que presentaba claras similitudes a la tuya, al menos a nivel teórico. ¿Qué piensas de su contribución? Hay una serie de autores que han seguido sus pasos en los grupos *Exit!* y *Krisis**

MP – Creo que la prematura muerte de Kurz es una seria pérdida. Cuando me encontré por primera vez con el grupo *Krisis* no sabía nada de ellos, y no creo que ellos supieran nada de mí. Y, sin embargo, nuestros trabajos tenían fuertes coincidencias, sobre todo en lo que respecta a la crítica del valor y la crítica del trabajo. No coincidí totalmente con el modo en que Kurz plantea la idea de crisis, afirmando que, o bien uno sostiene que el capitalismo se derrumbará, o bien cree que podrá continuar indefinidamente. No comparto esta perspectiva, que me parece fuertemente dicotómica. También creo que mi trabajo está más abierto a cuestio-

* El grupo *Krisis*. *Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft* (<http://www.krisis.org/>), y la revista del mismo nombre, surgió en 1986 en Alemania y desarrolló un análisis del capitalismo basado en la crítica del valor. En 2004, el autor más importante del grupo, Robert Kurz, rompió con la redacción de *Krisis* y fundó junto con otros autores la revista y el grupo *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft* (<http://www.exit-online.org/>). En las páginas web de ambos grupos puede encontrarse gran cantidad de materiales, incluidos textos en castellano y portugués [Nota de los editores].

nes de ideología, subjetividad y conciencia que el de Kurz, y que se ocupa más de ellas.

SL – ¿Podrías desarrollar eso un poco más?

MP – Sí. No creo que el interés de Kurz se centrara tanto en comprender los cambios en las subjetividades que se producen con los cambios en el capital mismo. Yo intenté elaborar esto en mis trabajos sobre el antisemitismo, en los que intenté desarrollar una teoría no-funcionalista de esta visión del mundo de forma distinta a como lo hacen la mayor parte de las llamadas teorías materialistas de la subjetividad. Mi análisis está mucho más relacionado con la teoría marxiana de las formas fetichistas. No estoy seguro de que el grupo *Krisis*, o *Krisis y Exit!*, se ocupen tanto de cuestiones de subjetividad y fetichismo como lo hago yo, pero quizá decir esto sea injusto por mi parte. Ciertamente, de entre las nuevas lecturas de Marx, su trabajo es el que tiene más paralelismos y coincidencias con el mío.

SL – Para mí, como latinoamericana, cuando descubrimos tu trabajo y el de Kurz, lo más sugestivo era que habíais llegado de forma independiente a conclusiones similares sobre el valor en Marx. Eso corroboraba una rigurosa lectura del Marx tardío en lo referente al valor. El marxismo ortodoxo no podía contribuir a esa comprensión. Quizá la cuestión no sea tanto que estas lecturas de Marx desde Alemania no se interesen tanto por cuestiones de ideología, subjetividad y conciencia, sino más bien que su teoría se desarrolla a tal nivel de abstracción que apenas queda espacio para elaborar una teoría crítica de la sociedad.

MP – No estoy seguro de ello. Hubo un periodo, poco después de que me fuera de Alemania, en el que tenía una percepción mucho precisa de lo que pasaba allí, pero hoy no estoy seguro de ello. Lo que podría ocurrir es que, en la izquierda alemana, muchos de los que están interesados en la subjetividad continúan siendo seguidores ortodoxos de la Escuela de Frankfurt, particularmente de Adorno. Y creo que, como yo, los miembros de *Krisis y Exit!* piensan que la comprensión de la crítica de la economía política por parte de Adorno, pese a lo rica que era, no iba suficientemente lejos. Por eso podría ser que, dentro del contexto específicamente alemán, decidieron mantenerse al margen de las cuestiones de subjetividad porque los seguidores más ortodoxos de Adorno estaban muy centrados en ello.

SL – Sí, eso es posible. Quizá en ciertos círculos haya sido así. Pero, volviendo a Adorno, pese a su carácter anticuado o histórico, lo que le interesaba era una teoría de la subjetividad en la cultura de masas.

MP – Sin lugar a dudas.

SL – Sus intentos de elaborar una teoría crítica de la sociedad se centraban fundamentalmente en el nivel de la subjetividad, y había reflexiones que se desviaban mucho de las comprensiones más ortodoxas de la ideología, la conciencia y la emancipación. Quizá podríamos intentar ver, no sólo los límites de esta tradición, sino también lo que podríamos aprovechar de ella hoy. ¿Es posible recuperar algunos de los planteamientos de la Escuela de Frankfurt o son mera expresión de una fase histórica en la teoría social y cultural y tenemos que concebir nuevos modos de comprender la teoría crítica de la sociedad? ¿Cómo concebimos la subjetividad? Mi impresión, después de una visita reciente a Alemania, es que, cuando se trata de pensar sobre la subjetividad, mucha gente de la izquierda allí está fuertemente en deuda con Foucault. Creo que el post-estructuralismo ha penetrado en Alemania a través de los Estados Unidos. Veo muy poca Escuela de Frankfurt en la Alemania actual. Me interesaría saber qué piensas de estas tentativas adornianas que Habermas desestimó. En la *Teoría de la acción comunicativa* habla del carácter aporético de la posición de Adorno hacia la teorización de la teoría crítica. No era siquiera una crítica de su comprensión de la subjetividad. Era básicamente una crítica de la incapacidad de dar cuenta de su propia posición. Pero creo que así acaba tirando el bebé con el agua sucia en lo que se refiere a los intentos...

MP – Estoy completamente de acuerdo, esa es exactamente la expresión que iba a utilizar.

SL – ...a los intentos de sentar las bases de una teoría crítica de la sociedad. ¿Cómo concibes tu trabajo, tu riguroso trabajo sobre Marx, en relación al desarrollo de una teoría crítica de la sociedad hoy?

MP – Deduzco de tus palabras que lo que dije antes quizá pueda ser malinterpretado. Valoro enormemente los brillantes intentos de gente como Lukács y Adorno –con todas las diferencias que los separan– de interpretar la subjetividad como algo intrínsecamente unido a la objetividad social, concibiendo subjetividad y objetividad como dos dimensiones de la misma cosa, que no pueden ser comprendidas desde el modelo base/superestructura, y mucho menos en términos de intereses.

Por decirlo con otro vocabulario, para ellos teoría crítica de la cultura y teoría crítica de la sociedad están intrínsecamente relacionadas, y creo que esta es una comprensión enormemente valiosa que no deberíamos perder. Por lo que respecta a Foucault, nunca he entendido por qué la gente cree que Foucault tenía una teoría de la subjetividad: no hay subjetividad real en Foucault. Además, Foucault no podía dar cuenta teóricamente de la posibilidad de su propia teoría. Es decir, al igual que el estructuralismo, el post-estructuralismo fracasa en la cuestión de la auto-reflexividad. Por supuesto, quienes suscriben sus posiciones negarán que esa sea una cuestión relevante pero, en mi opinión, la ausencia de auto-reflexividad hace que una teoría sea incoherente. Creo que es una lástima que el post-estructuralismo se haya extendido también por Alemania. En Francia, al menos, podía decirse que el marxismo dominante era el marxismo del Partido Comunista Francés, que era posiblemente el partido más ortodoxo de Occidente. Y, hasta donde yo sé, es allí donde Foucault conoció a Marx.

SL – Sí. Yo creo que uno de los aspectos más insatisfactorios de Foucault es que su teoría no puede dar cuenta realmente de los grandes cambios y transformaciones históricas que trata en sus escritos.

MP – Así es, estoy completamente de acuerdo. Por eso simpatizo mucho más con Adorno y Lukács. Sin embargo, mi intención, también en mis trabajos sobre el antisemitismo, era encaminarme hacia un intento de apropiarme de su crucial comprensión del carácter interrelacionado de las formas subjetivas y objetivas, pero de hacerlo en un marco que permitiera repensar la naturaleza de las formas objetivas. Quería apropiarme de los conocimientos de Lukács y Adorno y al mismo tiempo ponerlos sobre una base distinta, apoyarlos en una lectura diferente de Marx. ¿Tiene sentido?

SL – Sí.

MP – Antes mencionaste algo a lo que me gustaría volver, aunque nos alejará un poco de las cuestiones relacionadas con la subjetividad, Foucault y Adorno. Decías que Foucault era incapaz de explicar el cambio histórico. Creo que la cuestión de la historia es uno de los aspectos más contradictorios desde el punto de vista performativo del pensamiento de Foucault. Por un lado, Foucault afirma que la historia es contingente, y por ello utiliza la palabra genealogía. Sin embargo, escribe un libro detrás de otro indicando transformaciones de gran alcance que ocurren a

grandes rasgos en el mismo momento, en la temprana Edad Moderna europea. Y, pese a todo, no problematiza las transformaciones que perfila. Así que lo que dice que va a hacer y lo que hace son dos cosas muy distintas. Para mí, uno de los argumentos centrales del análisis de Marx es que lo que distingue verdaderamente el capitalismo es que tiene una dinámica histórica intrínseca. Esta es una de las razones por las que no estoy de acuerdo con quienes se centran demasiado en la esfera de la circulación, que es posiblemente lo que hace también [Michael] Heinrich. Porque así se pierde de vista el carácter no-teleológico, complejo y direccional de la dinámica capitalista. Marx, en sus obras de madurez, interpreta no sólo el valor y el trabajo, sino la historia misma como algo históricamente específico, en el sentido de que está dotada una dinámica direccional intrínseca. Si la historia, entendida como esta dinámica concreta, es una característica históricamente específica del capitalismo, no se la puede aplicar a la especie humana como un todo o a todas las sociedades, sino sólo al capitalismo. Pero esto significa que ya no se puede dar esta dinámica por sentado y, partiendo de ahí, dirimir cuestiones sobre el libre albedrío y el determinismo: esto son simplemente argumentos teológicos vestidos con los ropajes del lenguaje moderno de la agencia y la estructura. Más bien, la primera cuestión debería ser cómo explicamos, como fundamentamos la extraordinaria dinámica del capital, una dinámica que genera una trayectoria compleja. Me parece que el post-estructuralismo no puede siquiera acercarse a tratar estas cuestiones.

SL – En efecto, el post-estructuralismo no elabora una teoría del capitalismo, sino más bien descripciones estructurales del funcionamiento de distintas instituciones, ya sean la prisión o el asilo mental, que controlan y dominan a la población, pero no se explican esas estructuras sociales o instituciones en relación con la realidad básica del capitalismo en cada momento específico: éste parece intervenir en diferentes momentos de la histórica, pero no hay una teoría de por qué eso ocurre o a qué se debe.

MP – Así es. Y eso se debe en parte a que las teorías del capitalismo siguen siendo implícitamente entendidas como teorías de la explotación, teorías de la propiedad y teorías de la distribución desigual del poder y la riqueza. Y la dinámica histórica del capitalismo es contemplada como una asunción metafísica proveniente de la filosofía, de Hegel, pero no es realmente parte de la teoría.

SL – Sí, ese es un asunto sumamente interesante. Antes has mencionado el tema de la riqueza. Comprendo perfectamente la distinción entre riqueza y valor, pero me pregunto qué noción de praxis política propondrías a la luz de esta teoría, en un momento en el que sigue creándose riqueza y la riqueza sigue siendo distribuida de forma desigual. Esto no resta importancia a la distinción teórica entre riqueza y valor, pero tus reflexiones teóricas tienen implicaciones para la comprensión de la praxis política. ¿Qué podrías decir al respecto?

MP – Se trata de una cuestión enorme que remite a un problema enorme. Me gustaría poder ofrecer una respuesta clara, pero me temo que no la tengo. Pero aquí, de nuevo, hay un solapamiento entre mis planteamientos y los de Kurz. Si retrocedemos cuarenta años, uno de los supuestos tácitos de muchos de los movimientos identitarios de la época, centrados en cuestiones de raza y género, era que el tipo de crecimiento económico que había caracterizado las décadas de la posguerra iba a continuar. Usando una metáfora muy común en Estados Unidos, el pastel a repartir crecía, y distintos grupos reclamaban su parte. Estas demandas no eran solo económicas y, en ese sentido, objetivas, sino también subjetivas: se trataba de grupos que reclamaban reconocimiento. Creo que uno de los modos de comprender las continuas crisis de los últimos cuarenta años es que ya no está tan claro que el trabajo asalariado vaya en aumento. Esto ha modificado los efectos y las consecuencias de muchos movimientos identitarios, que se ven involucrados en luchas por una tarta que ya no está creciendo y que, a veces, está incluso menguando. Sé que hay quien cree que el trabajo asalariado sigue expandiéndose en otros lugares –por ejemplo en China, en la India o en Bangladesh–, que los puestos de trabajo simplemente se han desplazado hacia otros lugares. En parte es así. Sin embargo, mi interpretación es que el cambio tecnológico ha desempeñado un papel mucho más importante y que, incluso en China, el trabajo asalariado se ha visto nivelado. La época de la acumulación que implicaba la continua expansión del trabajo proletario podría estar acercándose a su fin. Y no disponemos de imaginarios adecuados para enfrentarnos a esta situación – en el sentido de ideas de cómo podría ser una sociedad post-capitalista o un sentido de la política adecuado para movernos en esa dirección. Antes ser socialista era más sencillo conceptualmente, ya que el objetivo parecía relativamente claro: si se abolía la propiedad privada y se llevaba a cabo una planificación racional de la economía el resultado sería una sociedad mucho mejor. Y se pensaba que una clase obrera radicalizada lucharía por alcanzar este objetivo. Los debates se centraban en la naturaleza de las relaciones de poder

existentes y en cómo motivar a los trabajadores para encaminarse hacia el socialismo. Si es cierto que hoy la sociedad capitalista está entrando en crisis porque se han socavado sus fundamentos en el trabajo proletario, esto nos enfrenta con problemas muy distintos. Y plantea la cuestión de qué significaría vivir en una sociedad que ya no estuviera basada en el trabajo. Usando una analogía histórica no demasiado buena, la diferencia entre el proletariado romano y el proletariado moderno solía señalarse diciendo que el proletariado moderno era una clase trabajadora, mientras que el proletariado romano tenía que arreglárselas por su cuenta y la paz social se garantizaba mediante pan y circo. En cierto modo estamos entrando en una fase histórica en la que el proletariado está acercándose más al modelo romano, en el que el trabajo superfluo está siendo re-definido estructuralmente como población superflua. El precariado es un ejemplo; creo que las gigantescas poblaciones de chabolas en buena parte del mundo es otro ejemplo. Quizá un antropólogo que estudie a la gente que sobrevive a duras penas recogiendo basura en los vertederos de Río pueda mostrarnos cómo esta gente se las arregla para subsistir, e incluso que tienen sus propios sistemas de significado. Pero creo que eso deja de lado la gran cuestión de la crisis de la sociedad del trabajo, para la cual no tenemos respuesta.

SL – Sí, creo que uno de cada tres habitantes del planeta viven en *slums* y chabolas, es decir, en comunidades marginales...

MP – Me sorprende que la cifra sea tan baja. Hubiera esperado un porcentaje aún mayor.

SL – Se trata de población sobrante que no puede ser incorporada al proceso productivo, aunque los antropólogos tengan modos de conectar estas poblaciones. Quiero decir que, particularmente en Brasil, las conexiones entre las favelas y la ciudad son dinámicas. La gente vive en las favelas, pero trabaja como personal de servicio en la industria hotelera, de modo que las economías están organizadas de modo muy peculiar...

MP – Sí, así es. Sin embargo, la situación no es como la que hubo en Europa en fases anteriores del capitalismo, cuando la población excedente del medio rural bien emigraba a otros países o era absorbida por el sector fabril en expansión. Sin duda, hoy tenemos migraciones en masa, pero de tipo muy distinto. Creo que las reacciones xenófobas a los emigrantes, tan corrientes en las metrópolis, no sólo son

un signo de que la población sea racista sin remedio, sino que, entre otras cosas, son también un signo de que se siente amenazada porque el tipo de expansión que había primado en un pasado reciente ya no existe.

SL – Incluso si esta expansión ya no se da, si comprobamos las cifras de la desocupación en España, por ejemplo, vemos que casi un 45% de la población entre 18 y 25 años está desocupada...

MP – Sí, las cifras del paro en España son increíbles

SL – ...o un 23% de desocupación general entre trabajadores adultos. Un aspecto central de la crisis es plantear cómo esta población puede re-incorporarse a la economía de mercado. Si observamos las cifras de las diferentes economías europeas, incluida Alemania, podemos ver un proceso de disciplinamiento por el que se habitúa a la población a recibir salarios de mil euros al mes o a aceptar trabajar para programas del gobierno alemán por tarifas de un euro a la hora mientras recibe el salario de desocupación, por ejemplo. Se trata de formas de empobrecimiento de una población que ya no puede ser incorporada como fuerza de trabajo de la misma manera que cuando había crecimiento. Si nos fijamos en la población europea en general, no sólo en el análisis macroeconómico de la situación, podríamos pensar que la situación en Europa es una especie de pequeño laboratorio que parece confirmar tu análisis del capitalismo, en el sentido de que el valor ya no puede seguir siendo valorizado como antes.

MP – A ese nivel sí, sin duda. A un nivel superficial, la situación es complicada por la peculiar estructura europea que combina soberanía nacional y moneda común. Pero, en el fondo, creo que tienes razón. Y pese a que los periódicos, al menos en Estados Unidos, solo se refieren a un norte próspero y a un sur en declive, también hay una crisis en Alemania, por ejemplo para la población mayor. En Alemania, los recortes comenzaron hace décadas con la educación. La educación se había expandido muchísimo a finales de los sesenta –como también había ocurrido en Francia–, y con la crisis a comienzos de los setenta dejaron de financiarla. Esa fue una de las primeras cosas que recortaron para poder continuar financiando otros programas sociales. Pero en los últimos años el giro ha sido mucho más austero; hay muchos alemanes que se enfrentan a una vejez de penurias, algo que era impensable hace solo una generación.

SL – En efecto, se están privatizando los planes de pensiones, de modo que no habrá dinero suficiente; en Alemania no hay salario mínimo, solo en algunos sectores industriales tienen algo similar, todo lo demás es negociado, por lo que esta especie de disciplina neoliberal que hoy la Troika está imponiendo en muchos países se impuso en Alemania hace ya diez años. Se trata de un país que ya ha sido sometido a estas políticas, lo que nos devuelve a lo que decías antes sobre la política y la economía en Europa, a la soberanía nacional en un momento en el que en Europa la política está siendo subsumida a la economía. Los gobiernos ya no representan la voluntad popular en términos estrictamente formales, en términos de su definición de la democracia, sino que representan los intereses del capital financiero y, en los últimos meses, la crisis que se ha desatado respecto al Banco Central Europeo y a la compra de bonos, discutiendo sobre si debían convertirse en bonos generales europeos que colectivizaran la deuda, revela que en Europa no sólo estamos asistiendo a una crisis económica, sino a una crisis política en la que se están socavando completamente los modelos de democracia social y política que Europa ha disfrutado en los últimos sesenta años. No sé si quieres decir algo al respecto.

MP – Estoy de acuerdo contigo. Sin embargo, creo que uno de los problemas es que la configuración del capital basada en la primacía de lo político se ha revelado una simple fase dentro del capitalismo, y no una solución reformista a largo plazo. Esta fase de primacía de lo político ha durado algo más en Europa que en otros lugares, pero dudo que podamos volver a esa configuración del capitalismo. En su punto álgido, dicha configuración estaba ligada a una fuerte organización nacional de las economías, relacionadas entre sí a nivel internacional. Hoy, en cambio, el capital es cada vez más supranacional, más que internacional. Está por encima del nivel del Estado-nación. El Estado-nación, como unidad socio-económica y política, se ha transformado y, como unidad nacional, ha entrado en declive hace décadas –al menos así ha sido en Estados Unidos y el Reino Unido–. Esta crisis está golpeando ahora a Europa de forma cada vez más patente. Europa ha tardado más en verse afectada porque allí la social-democracia era mucho más fuerte. Pero ya antes la social-democracia estaba siendo minada de modo menos explícito de lo que mostraban los programas de Thatcher y Reagan. Solo que ahora la crisis parece ser global y Europa parece verse metida en un doble lío, tanto político como económico. El único modo de que los países europeos puedan operar efectivamente a escala global es en tanto que Unión Europea. Unidades nacionales como

Francia, Alemania u Holanda se revelan cada vez más ineficazmente pequeñas a escala mundial –incluso más que durante la Guerra Fría–. Y, con todo, la política europea parece incapaz de moverse hacia delante o hacia atrás en estos momentos.

SL – Creo que ahora mismo no está claro lo que ocurrirá. En estos momentos de crisis, la xenofobia y el racismo en general parecen cotizar al alza en Europa, cebándose violentamente en ciertas poblaciones. Esto nos lleva a tus análisis del antisemitismo y su especificidad histórica relativa a la fase del capitalismo durante el periodo del nacional-socialismo. Me gustaría que habláramos sobre tu contribución al estudio del antisemitismo y luego, partiendo de cómo lo has abordado metodológicamente, comprobar si lo podríamos extrapolar para hacer frente a formas similares de xenofobia partiendo de un análisis del capitalismo actual.

MP – Muy bien, ¿por dónde empezamos?

SL – Partamos del capítulo “Elementos de antisemitismo” en la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, dado que se trata de un texto fundacional y que también hereda algunas de las objeciones que se han hecho a *Dialéctica de la Ilustración* como un texto basado en planteamientos trans-históricos, universales y antropológicos que no podría dar cuenta de la especificidad del análisis histórico.

MP – Creo que Horkheimer y Adorno tenían toda la razón al señalar el antisemitismo como una ideología de relevancia histórica mundial. Según creo recordar, su noción de antisemitismo está muy unida a la idea de que, con el auge del Estado post-liberal y del capitalismo de Estado, la esfera de la circulación es cada vez menos importante. A esta esfera horizontal la sustituye una más vertical, una economía de mando que se funde con la esfera de la producción y que se media a sí misma. A los judíos se les asociaba con la esfera de la circulación, que estaba siendo abolida. Creo que hay un elemento de verdad en sus planteamientos –y espero no ser injusto diciendo esto– que está relacionado con los planteamientos de Hannah Arendt: los judíos eran superfluos, y conforme pasaban a ser superfluos, se volvían cada vez más vulnerables y se convertían cada vez más en objeto de odio. Este análisis básicamente toma el relato de Tocqueville sobre la aristocracia y la revolución francesa y lo aplica a los judíos en lugar de a la nobleza. Pese a que aprecio los intentos de Horkheimer y Adorno de poner en relación antisemitismo y capitalismo, mi propósito era hacerlo de manera distinta, usando las categorías

marxianas. Analicé brevemente el carácter doble de las formaciones sociales que Marx denomina “mercancía” y “capital”; éstas están caracterizadas al mismo tiempo por una dimensión abstracta y una dimensión concreta. Este carácter doble aparece como algo externalizado, como una dimensión material (los productos y el trabajo) y como una dimensión abstracta (el dinero y los imperativos y coacciones abstractas del capital). Estas dos dimensiones y sus interacciones son funciones de las formas de la mercancía y del capital, aunque no se manifiestan como tales. La dimensión concreta se presenta como si no fuera parte de la mediación, como algo natural y material que es mediado por algo distinto, por ejemplo por el dinero, por la dimensión abstracta. La dimensión abstracta se presenta como si se la pudiera separar completamente de la dimensión material, y sin embargo en realidad ambas dimensiones están intrínsecamente relacionadas. Partiendo de estos análisis intenté explicar cómo, en la ideología antisemita, los trabajadores y los industriales capitalistas son tipificados bajo las mismas categorías: ambos son considerados “productores”; es decir, ambos están en la parte concreta de la ecuación. El objeto de esta crítica, por tanto, es la dimensión abstracta –el dinero y el capital financiero–, que aparece como parásito de la dimensión concreta. Se identifica a los judíos con la dimensión abstracta, e incluso se les considera responsables de ella. El ideal reaccionario de la *Volksgemeinschaft*, de la sana comunidad nacional, afirma que ésta solo puede brotar si uno se deshace de los parásitos, de la dimensión abstracta. En cierto sentido, el concepto orgánico de la nación y el concepto orgánico de trabajo coinciden en este punto. Partiendo de este análisis, afirmaba que, a diferencia de muchas de las formas de racismo y xenofobia, el antisemitismo constituye un peligro para la izquierda, porque es aparentemente anti-hegemónico. Ideas como que los judíos controlan y manipulan el mundo revelan que el antisemitismo es diferente de otras formas de odio racial. A menudo el racismo se dirige contra aquellos a los que se considera demasiado concretos, contra los que se juzga no suficientemente civilizados, mientras que los judíos estarían “demasiado civilizados”: son abstractos y corrompen la vitalidad de las naciones. En el marco de esta forma de anti-capitalismo reaccionario, el mundo sólo podría ser un lugar sano si uno pudiera deshacerse de los judíos. En otras palabras, el antisemitismo está ligado a un ideal aparentemente emancipador: es una forma desplazada de revolución. Creo que a ello debe su gran poder y atractivo. Partiendo de este análisis, he intentado ver cómo se puede explicar un programa de exterminación total. No se trata de una cuestión cuantitativa. Los nazis mataron a mucha gente; por ejemplo, mata-

ron a más rusos que judíos. Pero nunca tuvieron un programa para exterminar a todos los rusos. Había programas para matar tantos “líderes” rusos y polacos como fuera posible, es decir, a aquellos personajes en torno a los cuales pudiera cristalizar una resistencia. El resto debían ser tratados como esclavos. Pero, en lo referente a los judíos, el programa era exterminarlos a todos. Ya fueran trabajadores esclavos o no, en último término debían ser exterminados. He señalado que esto parece implicar que los judíos eran considerados sumamente peligrosos, no inferiores. Mi análisis del antisemitismo, por tanto, intenta vincular el programa de exterminio a una forma particular de anti-capitalismo reaccionario.

SL – ¿Hay una relación con el modo en que el exterminio fue llevado a cabo? Me refiero a que se ha escrito mucho sobre el modo mecánico e industrial en que los judíos fueron exterminados. ¿Está eso relacionado con tu interpretación de la percepción de los judíos como personificación del valor? ¿O cómo se relaciona con el Estado del capitalismo industrial en la época?

MP – A menudo se habla de los campos de exterminio como instituciones perversas de la producción capitalista. Yo he señalado que eran más bien su otra cara. Si una fábrica capitalista es un lugar para la producción de valor (abstracto) que, sin embargo, tiene que aparecer necesariamente de forma concreta, los campos como Auschwitz o Treblinka eran “anti-fábricas”: eran lugares que aspiraban a destruir lo abstracto y recuperar lo concreto.

SL – Entiendo.

MP – Intentaban extraer de los judíos tanto valor de uso como era posible: el oro de sus dientes, o su pelo para fabricar colchones, por ejemplo. Querían erradicar lo abstracto, enumeraban a los individuos al mismo tiempo que explotaban sus cuerpos concretos para obtener valor de uso. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, pese a que los campos eran una parte extremadamente importante de la maquinaria de exterminio, eran solo una de las formas que adoptó este programa. En el Este, cerca de dos millones de judíos fueron fusilados por los *Einsatzgruppen*. No fueron enviados a ningún campo. Pese a que estas dos formas de matar –las fábricas anti-capitalistas y los campos de la muerte– son distintas, lo que tienen en común es la idea de exterminio total. He intentado señalar que hay diferencias entre el asesinato de masas y el exterminio, y que ambos requieren explicaciones diferentes.

SL – Antes has mencionado que el antisemitismo, en su especificidad histórica, entendido como una especie de revuelta anti-capitalista, constituye un peligro para la izquierda. En la actual crisis se están dando una serie de revueltas anti-sistémicas y anticapitalistas y me pregunto si podrías decirnos algo sobre el surgimiento de estas revueltas y el vínculo que podrían tener con la xenofobia o con otras formas de ideología reaccionaria.

MP – Creo que algunas de estas revueltas son nacionalistas, por supuesto, y que lo son en modo xenófobo y antisemita. Uso la conjunción “y” porque creo que xenofobia y antisemitismo no son idénticos. Por una parte, muchas de estas revueltas son xenófobas, como es el caso por ejemplo de la “islamofobia”. Se trata de manifestaciones xenófobas contra una figura concreta del otro que está entrando en “su territorio” y, en cierto sentido, “contaminando” la sociedad. La respuesta es elevar muros, cerrar las fronteras, mantenerles fuera. Al mismo tiempo, sin embargo, hay variantes que son también antisemitas en el sentido de que se oponen a misteriosas fuerzas abstractas que estarían corrompiendo la nación. Lo que lo complica es que, a veces, esto adopta la forma del anti-americanismo. Aunque los Estados Unidos tienen aspectos muy negativos, no es lo mismo realizar una crítica fundamentada a lo que hace Estados Unidos que identificar este país con el capital global. La diferencia es importante. Y para ciertas manifestaciones reaccionarias de anti-globalización resulta fácil identificar a los Estados Unidos, o a veces incluso Estados Unidos y los judíos, con la globalización. Creo que esto vale también para ciertas formas de nacionalismo en el tercer mundo, que considero reaccionarias. Creo que la izquierda occidental, y ciertamente la izquierda anti-capitalista, no ha sido suficientemente sensible a este problema, y que demasiado a menudo ha contribuido a legitimar regímenes y movimientos reaccionarios haciéndolos pasar como “progresistas”.

SL – Creo que tu análisis del antisemitismo, al fundamentarse en la forma específica del capitalismo en un determinado momento histórico, deja abierta la cuestión de cuáles son las condiciones que posibilitan la personificación y la identificación del valor abstracto con otros grupos, además de los judíos. Me refiero a que, si soy fiel a tus planteamientos situándolos en los años treinta, ¿cómo puedo extrapolar estos análisis a la actualidad? Ya no podemos interpretar el antisemitismo de la misma manera, dado que hoy no hay proyectos de exterminio en curso, y falta una teorización al respecto. Pero, si bien las categorías de discri-

minación y xenofobia son insuficientes para dar cuenta del exterminio de los judíos en la Alemania de los años treinta y cuarenta, ¿no podrían ser categorías valiosas hoy? ¿Cómo podemos recuperar una comprensión de los mecanismos que se están desarrollando en Europa para la personificación y la identificación de minorías que han sido colocadas en el punto de mira? ¿Cómo podemos teorizar hoy la xenofobia?

MP - Estoy de acuerdo en que la xenofobia es hoy un problema muy relevante, y he señalado que, en su forma actual, está vinculada con la crisis de la sociedad basada en el trabajo. En general, creo que la competición (o la percepción de la competición) por puestos de trabajo ha sido un factor importante en la génesis de la xenofobia. Sin embargo, también creo que ahora mismo asistimos a un resurgimiento del antisemitismo a nivel global ante el que muchos, también en la izquierda, se muestran indiferentes o inconscientes del peligro. Creo que deberíamos distinguir entre xenofobia y antisemitismo y estar alerta frente a ambos. Si distingo entre ambos fenómenos no es porque uno sea peor que el otro: ambos son malos, pero lo son de modos distintos. Ya en los años veinte y treinta, mientras tenía lugar el maremoto del antisemitismo en Europa, había reacciones fuertemente xenófobas, también contra los judíos. Pero esto no es idéntico al antisemitismo, intento distinguir ambos analíticamente. Durante este periodo, las naciones comenzaron a cerrarse. Los Estados Unidos, por ejemplo, que habían recibido inmigrantes durante décadas (motivo por el cual hay tantos millones de italianos, europeos del Este y judíos en Estados Unidos) cerraron el acceso a estos inmigrantes en 1923. Esta reacción xenófoba y racista fue una de las condiciones indirectas que hizo posible el Holocausto: los judíos ya no podían salir de Europa si no eran exiliados de prestigio. Al mismo tiempo, especialmente en los Estados que sucedieron a los imperios de los Habsburgo y los Romanov en Europa central y oriental, había confrontaciones nacionalistas-xenófobas entre ucranianos, polacos y judíos, checos y alemanes, rusos blancos, polacos y ucranianos, en las que cada grupo reivindicaba su *propia* comunidad exclusiva. Por tanto, desde este trasfondo, podría decirse que una de las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial fue, junto con el Holocausto, la limpieza étnica masiva. En gran medida, en Occidente se ha olvidado que, entre 1945 y 1946, más de veinte millones de personas fueron exterminadas en Europa central y oriental para hacer que sus naciones fueran más homogéneas desde el punto de vista étnico. En la Polonia de entreguerras menos del 50% de la población era étnicamente polaco; había cuantiosas minorías de judíos y ucrania-

nos. Los judíos fueron asesinados durante la guerra y millones de ucranianos y polacos fueron desplazados de un área a otra, como también los alemanes. Por lo tanto, este periodo enormemente sangriento estuvo caracterizado *tanto* por un antisemitismo homicida *como* por la xenofobia nacionalista. Con todas las diferencias que separan esta época de la nuestra, me parece que hoy asistimos a un incremento de ambos fenómenos, tanto de la xenofobia como del antisemitismo. Al igual que en el periodo de entreguerras, habría que establecer distinciones también dentro del propio concepto de xenofobia. Por una parte hay una xenofobia europea que, como en la variante americana después de la Primera Guerra Mundial, acusa a los inmigrantes y a los extranjeros de corromper la nación. Por otra parte, lo que está ocurriendo hoy en Siria e Iraq es muy similar a los conflictos en la Polonia y la Checoslovaquia del periodo de entreguerras o, más recientemente, a lo que ha ocurrido en Yugoslavia. En estos casos, los Estados que sucedieron a imperios multi-étnicos y multi-religiosos (los de los Habsburgo, los Romanov o el Imperio Otomano) son despedazados por la xenofobia nacionalista. Pero también ha habido un gran incremento del antisemitismo, como puede apreciarse, por ejemplo, en la difusa idea de que los Estados Unidos están en manos de los judíos tanto política como económicamente, y también en formas de anti-sionismo muy extendidas que son esencialmente antisemitas. (Evidentemente, no todas las formas de anti-sionismo son antisemitas, pero esto no empaña el hecho de que algunas de ellas son ciertamente antisemitas). En ambos casos, nos enfrentamos a respuestas fetichistas a las fuerzas de la globalización, que parecen escapar a todo control, no solo por parte de los individuos, sino también por parte de los Estados y los partidos.

SL – Esto nos lleva una vez más a la subsunción de la política a la economía, donde los Estados están al servicio de los intereses del capital financiero y dejan de representar a sus poblaciones para convertirse en representantes políticos de los intereses del capital.

MP – Estoy de acuerdo, pero una de las muchas cuestiones a las que la izquierda de hoy tiene que enfrentarse es la desaparición de la síntesis fordista-keynesiana en los países occidentales y el fin de las economías de mando verticales en los países del Este. Durante algún tiempo pudo parecer que los Estados habían llegado a ser los Estados de sus poblaciones. Pero tenemos que entender mejor cuáles eran los límites de esta configuración, porque no creo que podamos regresar a ella. Gran parte de la literatura de los años cincuenta y sesenta afirmaba que los problemas

básicos de la sociedad y la economía habían sido resueltos o estaban en vías de resolverse: parecía haberse encontrado la clave para ello. Los países occidentales y los países comunistas respondían de manera distinta a dichos problemas, pero ambos estaban seguros de haber dado con la respuesta. Si no entendemos la crisis de los setenta, que socavó esta configuración tanto en el Este como en Occidente, no podemos entender cuáles son nuestras opciones ahora. Creo que no podremos regresar a una situación como la de los Estados Unidos en las décadas después de Roosevelt o a la España como podría haber sido después de Franco, o a la Alemania social-demócrata. Pero no soy un profeta, me limito a señalar que necesitamos más trabajo teórico-político.

SL – ¿No crees que deberíamos repensar los planteamientos de algunas teorías materialistas del Estado –como la de Poulantzas, por ejemplo– que intentaban re-concebir el Estado, no sólo como una serie de instituciones autónomas respecto a la sociedad, sino como una especie de relación social?

MP – Sí, pero creo que, retrospectivamente, hay cosas que hoy podemos ver con más claridad que en los años setenta. En las respuestas a largo plazo de los Estados a la crisis de los setenta ha resultado patente que, si tienen que elegir entre acumulación del capital y el bienestar social de sus poblaciones, elegirán la acumulación del capital, porque de lo contrario se encaminan al colapso. Creo que tenemos que seguir repensando la relación entre el capital y el Estado. Lo que los años setenta nos han revelado es que el Estado *no es* una entidad independiente.

SL – Exacto, pero entonces, aunque no seas un profeta, ¿qué formas de imaginación y praxis política cabe esperar y desear? ¿Por qué formas de política apostarías?

MP – Para ser honesto, no apostaría por ninguna. Pero es importante que haya muchas pequeñas iniciativas diferentes probando respuestas distintas, porque es a partir de las iniciativas de la gente como vamos a tener que comprobar qué es lo que funciona mejor, con qué límites topamos, etc. Solo así podremos tener ideas sobre hacia dónde podemos encaminarnos. Una posibilidad, y sé que esto va a sonar muy tradicional, es que, aunque hay una crisis de la sociedad del trabajo, solo podemos perfilar los contornos de las posibilidades futuras mediante organizaciones que intenten contrarrestar, o al menos disminuir, las enormes discrepancias en las condiciones de trabajo, la reglamentación del trabajo y su remuneración

a nivel global. Países como China o Vietnam, lugares como Bangladesh, se han convertido en inmensas fábricas de vestidos para el consumo occidental donde imperan condiciones de trabajo terribles. Y aquí podemos apreciar cómo ideologías que pudieron haber tenido una dimensión progresista hace una generación se han convertido en algo cada vez más reaccionario. Algunas elites del Tercer Mundo han utilizado la existencia en su especificidad cultural para justificar la represión política y encubrir niveles extremos de explotación. Quizá mis planteamientos, o los de Robert Kurz, sobre el fin de la sociedad del trabajo estén en lo cierto, pero solo podremos saberlo mediante el trabajo que se organice a sí mismo. En los años noventa en los Estados Unidos asistimos a un prometedor primer paso en esta dirección con el movimiento contra el trabajo esclavo, el *anti-sweatshop movement*, que dio a conocer las condiciones de trabajo en varios países del Tercer Mundo. Hicieron públicas, por ejemplo, las condiciones que reinaban en fábricas que producían para la compañía de calzado deportivo estadounidense Nike, situadas en Indonesia o Vietnam. El movimiento evitó caer en dicotomías propias de la Guerra Fría, como hubiera ocurrido si hubiera señalado que las condiciones en Indonesia eran malas y hubiera ignorado o justificado las de Vietnam. Creo que tenemos que intentar recuperar una forma de internacionalismo que se ha perdido desde la Primera Guerra Mundial. La supuesta recuperación del internacionalismo en la Tercera Internacional era ideológica: aquí el internacionalismo quería decir ponerse del lado de uno de los bandos, lo cual es en realidad una cosa bien distinta. Uno de los bandos pasó a ser inmune a toda crítica, lo cual tuvo efectos desastrosos para la política y el pensamiento crítico. Creo que hoy hay formas de anti-imperialismo que retoman estos hábitos y se han convertido en ideologías para la legitimación de regímenes represivos y movimientos reaccionarios. Estas formas de anti-imperialismo que se están volviendo reaccionarias son una de las cosas que tenemos que combatir, y tenemos que combatir las en nombre de un internacionalismo progresista. Y creo que tenemos que combatir las en un marco capaz de repensar el trabajo. No creo que podamos glorificar la miserable condición del precariado, y me parece que el modo en que se intentan crear nuevas comunidades no va a ser la solución. Con todo, podría darnos una primera idea de que las cosas podrían ser distintas. No sé cómo están las cosas en España con respecto a las ideas de la contracultura, pero en Estados Unidos, al menos en los sesenta, junto con el surgimiento de una nueva izquierda abiertamente política había también gente que experimentaba nuevas formas de vida. Pero, en su mayor parte, su imaginario con-

sistía en una nueva forma de vida separada de la sociedad: no era un modelo para el resto de la sociedad ni trataba de serlo.

SL – Creo que lo interesante de este nuevo imaginario en España es que es diferente del que había en los sesenta en los países llamados industrializados, como los Estados Unidos. Hay una conciencia auto-reflexiva sobre los límites del trabajo, y esto no porque la gente haya leído –digamos– el *Manifiesto contra el trabajo*^{*}, o tus textos o los de Kurz, sino porque creo que la gente en España, por ejemplo, puede recurrir a tradiciones anarquistas y a otras formas de praxis política. Hoy en España hay comunidades de trueque y monedas alternativas –doceenas de monedas alternativas que funcionan en pequeñas comunidades–, bancos de tiempo donde gente desocupada se reúne y comienza un banco de horas, depositando horas de su tiempo. Es decir, si tú cultivas verdura en un huerto, yo a cambio puedo cuidar de tus padres ancianos, de modo que todas las actividades están en condiciones de igualdad en el proceso de intercambio. No se trata de comunas privadas como las que había en Alemania o en Estados Unidos, sino que funcionan realmente en el campo de lo social, a nivel local, en pequeñas ciudades. Se trata de formas de imaginar un mundo sin dinero, un mundo sin trabajo, debidas a las condiciones por las que un español de cada cuatro está desempleado y tiene que sobrevivir. Estas formas experimentales de vivir, ¿están más allá del trabajo?

MP – Sí, estoy de acuerdo. Personalmente espero que alguien, ante estos experimentos, intente también pensar en opciones viables a mayor escala. Incluso si el mundo quedara dividido en gigantescos bloques globales, lo cual constituye sin duda una posibilidad (en cuyo caso estaríamos al borde de una Tercera Guerra Mundial), tenemos que intentar encontrar nuevas formas. Tus ejemplos revelan que, a nivel local, la situación parece más prometedora. Pero el verdadero problema es cómo enlazar lo local con lo global. No lo digo como una crítica, pero creo que es una cuestión que debemos mantener presente.

SL – Sí, volviendo de nuevo a la reflexión teórica, ha pasado ya un tiempo desde que *Tiempo, trabajo y dominación social* fue publicado en inglés; en España la

* La entrevistadora se refiere al *Manifiesto contra el trabajo* redactado por el grupo KRISIS en 1999, que fue publicado en castellano por la Editorial Virus en 2002 en una traducción de Marta María Fernández, y que hoy está disponible en la página web del grupo: <http://www.krisis.org/1999/manifiesto-contra-el-trabajo> [nota de los editores].

lectura de tu obra es algo más reciente. ¿Has tenido tiempo de reflexionar sobre tu contribución a la lectura de Marx desde la publicación del libro? ¿Cuáles crees que serían los desafíos teóricos para el futuro, cuáles serían los elementos clave para la reconstrucción de una teoría crítica de la sociedad basada en esta nueva lectura de Marx?

MP – Algo que creo que ya está pasando, y que se acentuará en el futuro, es que tenemos que centrarnos más en el capital y menos en tratar de encontrar el sujeto revolucionario. El intento de localizar un sujeto revolucionario se centró primero en la clase trabajadora y más tarde algunos lo trasladaron a distintas formas de tercermundismo. Creo que sería importante dejar todo eso atrás e intentar recuperar un internacionalismo crítico, en lugar de las actuales formas ideológicas de nacionalismo que se declaran internacionalistas. Este nuevo internacionalismo debe intentar enfrentarse con el capital global de modo que logre comprender sobriamente el desarrollo del capital y las posibilidades que genera (incluso si el capital echa a perder la posible realización de estas posibilidades) en lugar de limitarse a demonizarlo. Creo que es extremadamente importante, porque aunque la izquierda es muy sensible a la xenofobia, y esta bien que sea así, es menos sensible a las ideologías reaccionarias de carácter anti-financiero, anti-estadounidense o antisemita. Y estas tres ideologías están relacionadas entre sí. Creo que son formas fetichistas de oposición que en último término debilitan a la izquierda y la aproximan a una fusión con movimientos que considero reaccionarios. Deberíamos desterrar de nuestro inconsciente político nociones como el socialismo en un solo país o en una post-colonia que se hacen pasar por internacionalismo, y recuperar una forma de internacionalismo real que intente lidiar con el final de la sociedad del trabajo. Esto es muy modesto por mi parte, porque lo que estoy sugiriendo es que la teoría nos ofrezca más bien directrices claras de aquello que no deberíamos hacer que de aquello que deberíamos hacer. Pero evitar aquello que no deberíamos hacer es ya un paso importante en la lucha por lo que deberíamos hacer.

SL – En términos de una teoría social y cultural para la izquierda, somos conscientes de las limitaciones de la Escuela de Frankfurt, pero una gran parte de su contribución se dirigió a pensar la sociedad y la cultura de masas de modo realmente concreto, desarrollando categorías para enfrentarse con la realidad social en una situación transformada. ¿Cómo crees que se podría re-conceptualizar esto hoy?, ¿qué aspectos de la teoría socio-cultural de la Escuela de Frankfurt pueden

ser reactivados, si no con el mismo vocabulario, sí con el mismo ímpetu y la misma convicción sobre la necesidad de desarrollar un aparato categorial para comprender las sociedades y culturas capitalistas contemporáneas?

MP - Cuando leo los debates entre Benjamin y Adorno sobre la cultura de masas en los años treinta, la dicotomía entre la postura excesivamente optimista de Benjamin, apoyada en una comprensión brechtiana de la cultura de masas como cultura de las masas, y la interpretación excesivamente pesimista de Adorno, que implica la subsunción total de todo al valor, me parece desafortunada. Se critica a Adorno por su actitud hacia el jazz y se le acusa erróneamente de elitismo. Sin embargo, creo que hay un núcleo racional en su crítica. Pero ni Adorno ni Benjamin se hicieron cargo de la duplicidad de la cultura de masas. Si, en su ensayo sobre la "Obra de arte", Benjamin identificaba la forma artística y la forma de la clase de manera demasiado afirmativa, el brillante análisis de Adorno sobre la estructuración de la cultura de masas desde la forma de la mercancía sólo toma en consideración la dimensión del valor. Sin embargo, el análisis marxiano de la mercancía y el capital insiste en su duplicidad. El capital no es solo algo negativo que ha caído sobre los seres humanos, sino también una forma enormemente generativa de posibilidades que al mismo tiempo bloquea. Es, por tanto, al mismo tiempo enormemente generador y muy deformador. A menudo resulta difícil tener presentes ambas dimensiones. En las últimas décadas hemos asistido demasiado a menudo a una división entre quienes hipostasían la cultura popular y consideran cada show de televisión como un lugar de resistencia y aquellos que consideran cualquier fenómeno mediado electrónicamente como un ejemplo más de dominación. Sin embargo me parece que vamos a tener que enfrentarnos a la duplicidad de Internet, por ejemplo. Hay gente que lo alaba como un medio descentralizado y verdaderamente democrático, como el precursor de la sociedad global emergente, mientras que otros señalan que en Internet todo está enormemente fracturado, que no hay un discurso común, sino una mera cámara de resonancia, y que cada vez está más sujeto a la comercialización y a los intereses de las corporaciones que lo instrumentalizan para sus propios fines. En este caso, nuestra tarea sería analizar el potencial emancipador de estas nuevas formas de comunicación electrónica y, al mismo tiempo, poner de manifiesto los modos en que no son emancipadoras. Desde esta base, podríamos considerar si sería posible apropiarse de su potencial emancipador de un modo que logre ir más allá de su forma existente. El problema del capital es su duplicidad, y creo que resulta enormemente difícil comprender su

carácter doble. Pero me parece que, si queremos conocer las verdaderas posibilidades del presente, tenemos que hacerlo desde la base del presente. Los colectivos e instituciones quasi-anarquistas que has mencionado en el caso de España pueden ser considerados como un signo de la creciente superfluidad de mucha gente y, al mismo tiempo, como intentos de pensar más allá del presente. Son ambas cosas al mismo tiempo. Por una parte, no pueden ser ensalzados como una alternativa al capitalismo; sin embargo, tampoco se les puede rechazar sin más como un mero síntoma del capitalismo.

SL – Estoy completamente de acuerdo, y creo que esto nos devuelve a la duplicidad de la mercancía que has elaborado tan bien en tu libro, y que, si quisiéramos extrapolar este carácter doble de la mercancía y del capital a nuestro propio análisis de la sociedad y de la cultura, quizá podríamos comenzar a abrir nuevas vías. Ha sido estupendo tener la oportunidad de hablar contigo. ¿Te gustaría añadir algo más?

MP – No se me ocurre nada ahora mismo. Estas conversaciones son siempre únicamente comienzos, pero está bien si son comienzos. Te doy las gracias por ello.

Traducción del inglés: Jordi Maiso

ANTISEMITISMO E IDEOLOGÍA DEL “ANTISEMITISMO”. OBSERVACIONES SOBRE LA CULTURA POLÍTICA ISRAELÍ.

*Antisemitism and Ideology of "Antisemitism".
Observations on the Israeli Political Culture*

MOSHE ZUCKERMANN*

mzucki@post.tau.ac.il

Fecha de recepción: 19 de junio de 2012

Fecha de recepción definitiva: 9 de julio de 2012

En vista de la historia del recién concluido siglo XX, hay una cosa sobre la que no cabe duda alguna a comienzos del siglo XXI: la efectividad del antisemitismo moderno. El monstruoso genocidio de los judíos europeos puede ser considerado como la manifestación más evidente de una ideología puesta en práctica –una ideología que, por cierto, no ha llegado a su fin con su atroz objetivación. Pese a la atrocidad ocurrida, y aunque oficialmente esta ideología es rechazada y condenada en todas partes, la persistente existencia de este esperpento psico-ideológico sigue haciéndose notar. Es como si, pese al exceso histórico que supuso el exterminio, aún quedara algo que no se hubiera “consumido” del todo.

Eso comenzaba ya a perfilarse en los estadios iniciales del antisemitismo moderno. Cuando, en los años ochenta del siglo XIX, se solicitó al historiador Theodor Mommsen que se manifestara contra el antisemitismo, ya que sus palabras podían ser “beneficiosas y depuradoras”, éste respondió: “Se equivocan si creen que se puede lograr algo mediante la razón. Hace años yo mismo también lo creía, y seguía protestando contra la escandalosa vileza del antisemitismo. Pero es inútil, completamente inútil. Lo que yo o cualquier otro podemos decir son al fin y al cabo argumentos, argumentos lógicos y éticos a los que ningún antisemita haría caso. Los antisemitas sólo prestan oídos a su odio y a su envidia, a sus instintos más ruines. Son sordos a la razón, al derecho y a la moral. No se puede influir

* Universidad de Tel Aviv.

sobre ellos... [El antisemitismo] es una epidemia terrible, como la del cólera: no es posible explicarla ni curarla. Hay que esperar pacientemente hasta que su veneno se consuma y pierda su virulencia”¹.

Max Horkheimer, que citaba estas palabras de Mommsen en su breve artículo “Sobre el prejuicio”, comentaba la última frase con las siguientes palabras: “[Su veneno] no se ha consumido, sino que ha producido un efecto terrible”. Para añadir a continuación: “La creencia de que su veneno se ha agotado es ingenua. En lugar de haberse desvanecido, las condiciones para que aparezca la personalidad autoritaria se han propagado por todas partes. La pérdida de importancia de la familia –de la que tanto se habla– y la situación de emergencia en las rebosantes escuelas no favorecen el desarrollo del pensamiento autónomo, de la fantasía, ni tampoco el placer en una actividad espiritual no vinculada a fines. El crecimiento de la población, y la propia técnica, fuerzan a los seres humanos –dentro y fuera de los centros de trabajo, en la fábrica y en el tráfico– a obedecer indicaciones, a convertirse en cierto modo en aparatos que reaccionan a determinadas señales. Y para quien mira constantemente signos e indicaciones, todo se convierte en signo, incluso el lenguaje y el pensamiento. De este modo se ve arrastrado a convertir todo en cosa, lo cual no favorece la libertad interior. Pese al aumento del dominio de la naturaleza, pese al incremento del conocimiento y de la inteligencia –que ya no tolera ningún engaño y sin embargo toma parte en todos–, la capacidad para la experiencia y la felicidad no han aumentado. La creencia de que, a la larga, el nivel de vida y el pleno empleo lo compensarán todo puede ser engañosa”².

Pese a la metáfora epidemiológica utilizada por Mommsen y al contexto de catástrofe de la historia universal que resuena en el texto de Horkheimer, el comentario del pensador frankfurtiano se caracteriza por el paradigma de una comprensión *social* del antisemitismo. Para él, el antisemitismo no designa nada “metafísico”, nada que –pese a su resistencia a “la razón, el derecho y la moral”– no pudiera ser atribuido a mecanismos (fracasados) de socialización y a estructuras sociales fundamentales. La dialéctica de la Ilustración, entendida como una promesa de felicidad que históricamente se ha transformado en su opuesto, no le lleva a capitular ante la irracionalidad triunfante, sino que le impulsa a una insistencia tanto mayor en el conocimiento de aquello que podría “engañar” a la hora de combatir

¹ Theodor MOMMSEN, cit. en Max Horkheimer: “Über das Vorurteil”, en *Gesammelte Schriften* 8, Frankfurt a. M.: Fischer, 1985, pág. 199 [traducido al español como “Sobre los prejuicios”, en Theodor W. Adorno y Max Horkheimer : *Sociologica*, Madrid: Taurus, 1966, págs 117-125].

² Max HORKHEIMER: “Über das Vorurteil”, ob. cit., pág 199 s.

el prejuicio antisemita. Hacer hincapié en esto puede ser relevante en nuestro contexto, puesto que –con toda la repugnancia que merece el antisemitismo manifiesto de nuestro tiempo– puede ayudar a hacer frente al carácter cosificador de las reacciones de indignación ante el antisemitismo, por muy sinceras que sean. Porque el antisemitismo es sin duda una de las formas más maliciosas de ideología, pero la reacción al antisemitismo, que se hace pasar por crítica, puede revelarse también algo fundamentalmente ideológico.

En el marco de la ideología del estado de Israel, el sionismo, esta posibilidad está cimentada de forma casi estructural³. Porque, en la medida en que el sionismo se basa en el postulado fundamental de la *negación de la diáspora* (una suposición discutida por muchos sionistas, ya que podría significar que la *raison d'être* del sionismo se debe a una determinación heterónoma), su postulado se basa ante todo en el ascenso del antisemitismo moderno. Esto no quiere decir que la historia del antisemitismo político, que comienza en el siglo XIX, no hubiera dado lugar también a impulsos fundamentalmente positivos, como el amor a sión de la religión tradicional (*chiabat zion*) y el anhelo de sión (*kisufe zion*)⁴. Pero no puede pasarse por alto que lo que impulsó a la autodeterminación se constituyó *ex negativo*, a partir del carácter realmente insoportable del mundo de la vida de la existencia diaspórica, ya fuera por las formas tradicionales de la violencia asesina del pogromo en el este de Europa o por un patrón burgués de exclusión social que se fue consolidando cada vez más en el antisemitismo de Europa central y occidental. Pero si el sionismo reaccionaba al antisemitismo, y por consiguiente derivaba de él la necesidad de fundar un hogar nacional para el pueblo judío, entonces no puede negarse, no sólo que el sionismo “se deba” en cierto modo al antisemitismo, sino que en un determinado momento de su praxis histórica y del trabajo ideológico que la acompaña acabe por *necesitarlo*. Esto no debe dar lugar a malentendidos: los sionistas activamente movilizados por crear un estado judío no anhelaban que se produjeran excesos antisemitas contra los judíos; sin embargo la virulencia del antisemitismo no les resultaba algo *objetivamente* inoportuno, ya que era útil para su propósito ideológico-político. No les interesaban los violentos prejuicios ocasionados a los

³ Aquí debe subrayarse explícitamente que se trata de una *posibilidad*, y por tanto de algo que *puede* ser así, no de que *deba* serlo necesariamente.

⁴ Cfr. Moshe ZUCKERMANN: “Antisemitismus, Zionismus und Assimilation”, en *Osnabrücker Jahrbuch*, VI/1999, págs. 187-196.

judíos de la diáspora, sino que éstos favorecían la constitución de la conciencia de que la existencia judía en la diáspora no podía tener ningún futuro.

Lo que en el sionismo anterior a 1948 había funcionado como una matriz complementaria –en parte de raíz teórica– del otro gran postulado del sionismo, la creación del llamado *judío nuevo* (un concepto contrapuesto al de judío diaspórico), a partir de la fundación del estado de Israel pasó a convertirse en una necesidad existencial, pero también en un ideograma contundente. Porque, cuando se requería una prueba histórica definitiva de la necesidad de negar la diáspora, se echaba mano de él, como también de la Shoah. Después de Auschwitz, ningún judío podía poner en cuestión la catástrofe que su pueblo había sufrido en la existencia diaspórica, ni tampoco que la catástrofe había convertido la existencia de un refugio nacional para los judíos convertidos en apátridas en Europa del Este (y, en un sentido profundo, “en el mundo”) en una necesidad objetiva. Pero, al mismo tiempo, esta misma dimensión de necesidad acabaría por convertir en valor de cambio incluso la mayor atrocidad. Porque no se trata sólo de que la Shoah no lograra convencer a gran parte del pueblo judío del atractivo de la opción sionista que ofrecía la creación del estado de Israel, sino que, para estar seguro de sí mismo, el propio estado de Israel necesitaba (pese a su admirable trabajo de construcción) que los judíos que habían permanecido en la diáspora estuvieran bajo amenaza permanente. Y, como la amenaza se medía desde Auschwitz, y por tanto se convertía lo monstruoso en algo disponible, el horror degeneró pronto en *argumento* y se convirtió cada vez más en ideología del estar amenazado y en fetiche de una auto-victimización cada vez más alejada de las verdaderas fuentes de la amenaza. De hecho era (y es) increíble que, con cada nueva victoria militar de Israel, la doctrina de la “seguridad” cobrara más importancia, que, conforme aumentaba la seguridad militar, la ideología de la “inseguridad” fuera penetrando en la conciencia cotidiana de la población judía de Israel. Por tanto, con el establecimiento de la praxis política oficial de Israel, lo que había sido una herencia estructural de la ideología sionista clásica –la dimensión de su fundamentación *ex negativo*– cobró la forma de dos ideogramas que se iban consolidando y arraigando cada vez más: la amenaza de los judíos “en el mundo” y la amenaza de Israel a causa de “los árabes”.

No es que ambas amenazas carezcan de un núcleo de verdad histórico: la Shoah ha tenido lugar y la aversión que los estados árabes han tenido hacia Israel desde su fundación es incuestionable. El carácter ideológico de estas amenazas se debe a su perpetuación propagandista en un momento en que cada vez resulta más

patente que dicho núcleo de verdad prácticamente ha perdido su pretensión de *actualidad* (o al menos su urgencia perentoria). Porque no sólo hace ya tiempo que no puede decirse que ningún estado árabe esté en condiciones de amenazar militarmente la existencia de Israel sin suscribir con ello su propio hundimiento (por no hablar de una supuesta amenaza existencial de Israel a manos de los palestinos), sino que en último término la vinculación del antisemitismo actual, que levanta una y otra vez su horrenda cabeza, con la Shoah –o con una amenaza de “Shoah”, se entienda como se entienda– no puede sino resultar sorprendente. Y es que en ningún lugar del mundo el antisemitismo amenaza al judío en tanto que *individuo* como lo hace en Israel a causa de la política israelí: como consecuencia de una política exterior practicada desde hace décadas y de la persistencia de un régimen de ocupación bárbaro vinculado a ella; se trata de una política que se sirve de la ideología de una “amenaza” que hace tiempo que ha degenerado en fetiche. La amenaza *colectiva* de los judíos de la “diáspora” por el antisemitismo no puede compararse, ni siquiera de lejos, con la catástrofe colectiva que cabría esperar para los judíos si acabara estallando una guerra en la región, que sería también consecuencia de la propia política israelí. El hecho de que la guerra no convenga a ninguna de las partes en contienda en Oriente Próximo no altera el que la amenaza colectiva de los judíos, a nivel *objetivo*, se deba antes al riesgo de guerra que al antisemitismo, que pese a todo es virulento y debería ser combatido de modo inexorable. La reactivación coyuntural del discurso del antisemitismo en Israel se dirige –entre otras cosas– a ocultar esto. Porque si el primer ministro israelí puede afirmar públicamente que toda crítica a su política proveniente de Europa es sin excepción antisemita, e incluso llega a declamar que cuando escucha estas críticas (antisemitas) comprende cómo pudo llegarse al Holocausto⁵, entonces, o bien estamos ante la necia charlatanería de un político en apuros que – pese a ser jefe de estado de Israel– aún no ha entendido el carácter y el “significado” (universal) de la Shoah, o bien –lo que parece más probable– esta retórica populista alimenta el carácter ideológico del discurso del antisemitismo, esencialmente heterónimo, tal y como se ha codificado en la conciencia cultural de la gran mayoría de los ciudadanos y ciudadanas israelíes.

Y es que al discurso israelí sobre el antisemitismo no le interesa proteger a los judíos en la “diáspora antisemita”, sino la apología del sionismo, y con ello la per-

⁵ Esto es solo un ejemplo de la retórica ideológica habitual que inunda cotidianamente la cultura política israelí. Podrían añadirse varios cientos de ejemplos de este tipo.

petuación de la “diáspora” como fundamento para la afirmación de lo propio, de una autocomprensión “israelí” que en los últimos años, por distintas razones, ha empezado a tambalearse. Se trata de un propósito para el cual, como ya se ha señalado, se ha recurrido desde el principio a la rentabilización ideológica del “antisemitismo”. El que semejante apropiación pueda servir para justificar y encubrir una política inhumana no ha indignado realmente a la gran mayoría de la población judía de Israel. Al contrario, como *mutatis mutandis* la Shoah ha sido funcionalizada ideológicamente hasta convertirse en razón de ser del estado sionista, el “antisemitismo” instrumentalizado políticamente se ha probado un medio eficaz para deshacerse de la imagen poco lisonjera que “el mundo” le devuelve, que le presenta como un sujeto político violento y un bárbaro conquistador. En este contexto el “antisemitismo islámico”, que se ha fortalecido en los últimos años, les viene a pedir de boca. En él se unen ambas cosas: el incremento del “antisemitismo” en Europa y la “amenaza” militar en Oriente próximo, el código de la “Shoah” y la “doctrina de la seguridad”: de este modo ofrece la base ideal para una nueva auto-victimización que ha sido ideológicamente preparada durante décadas. Para ello se procede de modo esencialista. El antisemitismo es declarado (sobre todo en los medios) como un rasgo esencial del Islam, sin detenerse a considerar el hecho fundamental de que, históricamente, éste no se caracteriza por un odio a los judíos que haya llevado a la persecución, ni mucho menos al exterminio, como sí ocurrió durante siglos con el conjunto de la cultura occidental y cristiana, hasta llegar al genocidio nacional-socialista. Los judíos israelíes de procedencia oriental cuentan lo buena que era su relación de vecindad con el entorno musulmán en sus países de origen hasta 1948. Tampoco se tiene en cuenta el modelo de explicación que va más allá del conflicto de Oriente Próximo para explicar la retórica antisemita que se expande en el mundo islámico como una reacción post-colonial a la modernidad “occidental”, que es identificada con el capitalismo y cuya esfera de circulación se identifica con los judíos –una figura genuina del antisemitismo europeo-. Queda completamente descartada la explicación de que el “antisemitismo” islámico sería un antisionismo poco sorprendente en el mundo árabe, una forma moderada de resentimiento pero, sobre todo, se descarta establecer cualquier nexo entre la política represiva de Israel en los territorios ocupados y una actitud anti-israelí, por muy vehemente que sea. Como el antisemitismo se presenta como algo arcaico, no puede permitirse ninguna relación causal que clarifique el fenómeno –ideológicamente deplorado– del “antisemitismo islamista”, mucho menos si pu-

diera señalar la evidente parte de *propia culpa* ante el incipiente resentimiento anti-israelí.

Explicaciones como las que se han propuesto aquí implican siempre verse obligado a aceptar una polaridad dicotómica de dos opciones mutuamente excluyentes: o bien existe (de nuevo) un antisemitismo virulento, con lo que la apropiación instrumentalizadora del fenómeno sería algo secundario; o bien, por el contrario, se considera prioritaria la ideologización del antisemitismo, su re-funcionalización en un valor de cambio “antisemita”, con lo que ya no habría que ocuparse de las manifestaciones de antisemitismo, que serían meras exageraciones políticas. La insistencia en el carácter excluyente de ambas posiciones no promete nada bueno; se impone ceder la palabra a posiciones capaces de incluir ambas perspectivas. Del mismo modo que hay que combatir el antisemitismo allí donde se le pueda reconocer de modo manifiesto o latente —y aquí habría que conceder más atención a los procesos y estructuras de transformación desde la nebulosa latencia hasta lo claramente patente—, también habría que articular una ininterrumpida crítica de la apropiación ideológica del horror del antisemitismo y del recuerdo de la Shoah al servicio de intereses particulares y heterónomos, especialmente cuando se comprueba que se echa mano del “antisemitismo” como de un espectro propagandista para la perpetuación de una política represiva, con lo que se contamina el recuerdo de las víctimas, que es pervertido como justificación racionalizadora de una realidad política y social que exige siempre nuevas víctimas. No es posible predecir sin más si el *veneno antisemita* llegará jamás a consumirse del todo; su historia es demasiado multidimensional, sus caminos y recovecos demasiado sinuosos. Pero tampoco serviría de nada combatirlo con una instrumentalización heterónoma de la atrocidad, de modo que la confrontación con el antisemitismo se corrompiera hasta convertirse en ideología del “antisemitismo”.

Traducción del alemán: Jordi Maiso

LA FÁBRICA DEL ODIO. XENOFOBIA Y RACISMO EN EUROPA.

The Hate Factory. Xenophobia and Racism in Europe

ENZO TRAVERSO*

enzo.traverso@gmail.com

El racismo y la xenofobia no son residuos de un “pasado que no pasa”, arcaísmos que sobreviven a la desaparición de las condiciones que los hicieron posibles. Los cataclismos del siglo XX no nos han vacunado contra la tentación de estigmatizar, contra el hábito de excluir y a veces contra el placer de odiar a la diversidad. Desde este punto de vista, la xenofobia contemporánea está profundamente ligada a la historia del racismo, sustrato de una modernidad que modifica su morfología, pero no su función. Así pues, es necesario historizar la fábrica racista de la alteridad, si queremos comprender cómo se perpetúa hasta hoy. El racismo es considerado a menudo como un tipo de patología y no como una *norma* de la modernidad. Tenemos que saber que para combatirlo, es necesario cuestionar un orden social y un modelo de civilización y no sólo una de sus deformaciones o distorsiones. Sería preciso, entonces, partir de la constatación de que el éxito del racismo y la xenofobia no se debe a su veracidad o su capacidad de describir objetivamente lo real (a lo que aportarían respuestas falsas o inaceptables desde un punto de vista ético, de acuerdo con un viejo cliché), sino a su efectividad, a su carácter *operativo*. El racismo y la xenofobia son un proceso de construcción simbólica del enemigo –inventado en tanto que figura negativa– para satisfacer una búsqueda de identidad, un deseo de pertenencia, una necesidad de seguridad y protección. Revelar sus mecanismos y exponer sus mentiras es, ciertamente, necesario, pero no suficiente (y a menudo inútil), debido a que su influencia no se basa ni en las virtudes cognitivas ni en los argumentos racionales –incluso cuando se presentan como un discurso “objetivo”–, sino en un dispositivo compensatorio, en la búsqueda de un chivo expiatorio.

* Universidad de Picardía.

Nacido hacia finales del siglo XVIII, tras realizar una simbiosis con el colonialismo y el nacionalismo modernos, el racismo alcanzó su apogeo en el siglo pasado, cuando la confluencia entre el fascismo y el antisemitismo conoció en la Alemania nazi un epílogo exterminador. Según una intuición formulada una vez por Pierre-André Taguieff –que en la actualidad se ha pasado con armas y bagajes a la derecha neoconservadora–, el discurso racista contemporáneo ha sufrido una verdadera metamorfosis, abandonando su orientación jerárquica y “racialista” (según el viejo modelo de Gobineau, Chamberlain, Vacher de Lapouge o Lombroso) para convertirse en diferencialista y culturalista. Dicho de otra manera, se ha pasado de la “ciencia de las razas” al etnocentrismo¹. Estos cambios, sin embargo, no modifican el antiguo mecanismo de rechazo social y de exclusión moral que Erving Goffman resumió por medio del concepto de *estigma*². Durante los años 90 del pasado siglo el racismo reapareció con fuerza en Europa, no afectado en absoluto por la difusión de las liturgias oficiales que llevaban ritualmente a las autoridades políticas y religiosas a comunicar sobre el “deber de memoria” y enviaban a los adolescentes de nuestros institutos a visitar los lugares de los campos de exterminio nazis. Si el racismo se ha vuelto a colocar en el centro de atención no es “a causa de la inmigración”, según un cliché bien conocido, sino porque, como ha escrito Alberto Burgio, pertenece al “código genético de la modernidad europea”³.

Sin embargo, el racismo se perpetúa gracias a un cambio de imagen y añadiendo nuevos registros a su “archivo” inagotable de exclusión y odio. Hoy no se da la imbricación de racismo y fascismo, nacionalismo y antisemitismo, que se produjo en Europa en la primera mitad del siglo XX. El nacionalismo y el antisemitismo siguen proliferando en los nuevos países miembros de la Unión Europea, donde se puede volver a conectar con una historia interrumpida en 1945 y nutrirse de los resentimientos acumulados durante cuatro decenios de “socialismo real”. En esta parte del continente, reivindican un entronque con las dictaduras de los años 30 del siglo pasado, como es el caso de Jobbik en Hungría, que retoma la herencia del Partido de la Cruz Flechada y cultiva la memoria del mariscal Horthy, o desentieran una antigua mitología revanchista y expansionista, como el Partido de la Gran Rumanía o el Partido Croata de los Derechos (HSP), continuador del movimiento Ustasha de Ante Pavelic. En Europa occidental, sin embargo, el fascismo, en cuan-

¹ Pierre-André TAGUIEFF, *La force du préjugé*, Paris: La Découverte, 1988.

² Erving GOFFMAN, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris: Éditions de Minuit, 1975.

³ Alberto BURGIO, *Nonostante Auschwitz. Il « ritorno » del razzismo in Europa*, Derive Approdi, Rome, 2010.

to fuerza política organizada, es prácticamente inexistente en los países que han sido su cuna histórica. En Alemania, la influencia de los movimientos neonazis sobre la opinión pública es prácticamente nula. En España, donde el legado del franquismo ha sido recogido por el Partido Popular, nacional-católico y conservador, los falangistas son una especie en vías de extinción. En Italia hemos asistido a un fenómeno paradójico: la rehabilitación del fascismo en el discurso público e incluso en la conciencia histórica de un segmento significativo de la población –el anti-fascismo era el código genético de la “Primera República”, no de la Italia de Berlusconi– ha coincidido con una metamorfosis profunda de los herederos de Mussolini. Futuro y Libertad, el partido que acaba de lanzar su líder, Gianfranco Fini, se presenta como una derecha liberal, reformista y “progresista” que ataca el conservador político de Berlusconi y el obscurantismo cultural de la Liga Norte. Mientras se sitúa más a la derecha en la escena política francesa, el Frente Nacional intenta escapar, bajo el impulso de la Marine Le Pen, a la imagen tradicional de una extrema derecha formada de partisanos de la Revolución Nacional, de integristas católicos y de nostálgicos de la Argelia francesa. Si permanece en su seno una componente fascista, ya no es hegemónico hoy día. Durante su último congreso el Frente Nacional se ha embarcado en un ejercicio inédito de renovación de su lenguaje, adoptando una retórica republicana que no pertenece de ninguna manera a su tradición. Si el hecho de que Marine Le Pen haya sucedido a su padre muestra una voluntad de continuidad, que adquiere los rasgos de un traspaso dinástico, también testimonia una voluntad indiscutible de renovación: ningún movimiento fascista clásico ha confiado nunca su *leadership* a una mujer. La decadencia de la tradición fascista, sin embargo, deja el espacio para el desarrollo de un nuevo tipo de extrema derecha, cuya ideología incluye las mutaciones del siglo XXI. El politólogo Jean-Yves Camus ha sido uno de los primeros en captar los rasgos inéditos: el abandono del culto al Estado en beneficio de una visión del mundo neoliberal centrada en la crítica del Estado Providencia, la rebelión fiscal, la desregulación económica y la valorización de las libertades individuales, opuestas a toda interferencia estatal⁴. El rechazo de la democracia –o su interpretación en un sentido plebiscitario o autoritario– no siempre va acompañado del nacionalismo que, en ciertos casos, es sustituido por formas de etnocentrismo que cuestionan el modelo de Estado-nación, como muestra la Liga Norte italiana o la extrema derecha flamenca.

⁴ Jean-Yves CAMUS, “Du fascisme au national-populisme. Métamorphoses de l’extrême droite en Europe”, *Le Monde diplomatique*, mai 2002.

Por otro lado, el nacionalismo adquiere la forma de una defensa de Occidente amenazado por la mundialización y el choque de civilizaciones. El cóctel singular de xenofobia, de individualismo, de defensa de los derechos de las mujeres y de la homosexualidad asumida, que Pim Fortuyn ha maquinado en los Países Bajos en 2002, fue la clave de un avance electoral sostenible. Rasgos similares caracterizan a otros movimientos políticos del Norte de Europa como el Vlamms Belang de Bélgica, el Partido Popular danés y la extrema derecha sueca, que acaba de hacer su entrada en el Parlamento de Estocolmo. Pero también los encontramos –aunque mezclada con estereotipos más tradicionalistas– en el Partido Liberal de Austria (cuyo líder carismático fue Jörg Haider), que se impuso, tras las elecciones de octubre pasado, como la segunda fuerza política en Viena (27% de los votos).

El elemento unificador de esta nueva extrema derecha reside en la xenofobia, dada a conocer como un rechazo violento de los inmigrantes. El inmigrante de nuestro días es el heredero de las “clases peligrosas” del siglo XIX, dibujadas por las ciencias sociales positivistas de la época como un receptáculo de todas las patologías sociales, del alcoholismo a la criminalidad y la prostitución, incluso hasta de epidemias como el cólera⁵. Estos estereotipos –a menudo condensados en una representación del extranjero de rasgos psíquicos y físicos bien marcados– derivan de un imaginario orientalista y colonial que siempre ha permitido definir, *negativamente*, las identidades inciertas y frágiles, basadas en el temor frente al “otro”, siempre percibido como el “invasor” y el “enemigo”. En la Europa de nuestros días, el emigrante adquiere esencialmente los rasgos del musulmán. La islamofobia juega hoy para el nuevo racismo el papel que una vez ejerció el antisemitismo para los nacionalismos y los fascismos antes de la Segunda Guerra mundial. La memoria de la Shoah –una percepción histórica del antisemitismo bajo el prisma de su resultado genocida– tiende a oscurecer estas analogías todavía evidentes. El retrato del arabomusulmán dibujado por la xenofobia contemporánea no difiere mucho del retrato del judío construido por el antisemitismo al inicio del siglo XIX. Las barbas, las filacterias y caftanes de los judíos inmigrados de la Europa central y oriental del pasado se corresponden con las barbas y los velos de los musulmanes de nuestros días. En los dos casos, las prácticas religiosas, culturales, en el vestir y la alimentación, de una minoría han sido movilizadas con la finalidad de construir el estereotipo negativo de un cuerpo extraño e inasimilable a la comunidad nacional. De

⁵ Louis CHEVALIER, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, Paris: Perrin, 2007 (ed. orig. 1958).

este modo el Judaísmo y el islam funcionan como las metáforas negativas la alteridad: hace un siglo, el judío dibujado por la iconografía popular tenía forzosamente una nariz aguileña y unas orejas despegadas, lo mismo que hoy el Islam se identifica con el burka, incluso aunque el 99,99% de las mujeres musulmanas que viven en Europa no llevan el velo integral. En el plano político, el espectro del terrorismo islamista ha reemplazado al del judeo-bolchevismo. Hoy en día, el antisemitismo sigue siendo un rasgo distintivo de los nacionalismos de Europa central, donde el Islam es casi inexistente y el giro de 1989 a revitalizado los viejos demonios (siempre presentes, incluso allí donde ya no hay judíos), pero casi ha desaparecido de los discursos de extrema derecha occidental (que a veces muestra su simpatía hacia Israel). En los Países Bajos, Geert Wilders ha hecho de la lucha contra el “islamo-fascismo” su negocio. Consultados por referéndum, 57% de los suizos se pronunciaron el 28 de noviembre a favor de prohibir los minaretes. Hasta el presente, sólo cuatro de 150 mezquitas tenían un minarete en la confederación helvética: este umbral permanecerá irrebutable. Tanto en Italia como en Francia se levantado voces diversas para proponer medidas análogas, mostrando que, lejos de ser una moda pasajera de la derecha xenófoba y populista suiza, la voluntad de estigmatizar al Islam afecta a Europa en su conjunto. Shlomo Sand tiene razón al subrayar que la islamofobia constituye hoy un cemento de Europa –de la que no se deja de recordar la matriz “judeo-cristiana”– por más que el antisemitismo haya jugado un papel fundamental, en el siglo XIX, en el proceso de construcción de los Estados nacionales⁶.

Esta nueva extrema derecha “desfastizada” adopta ahora la forma de populismo. El concepto, como todo el mundo sabe, es vago, elástico, ambiguo, incluso detestable cuando se utiliza para afirmar el desprecio aristocrático frente al pueblo. Mantiene que los avances electorales frecuentes de esta nueva extrema derecha prueban su capacidad de encontrar un consenso entre las clases trabajadoras y los más desfavorecidos. El populismo de derecha –Ernesto Laclau lo ha subrayado con acierto⁷– se alimenta de la confusión de un pueblo que ha sido abandonado por la izquierda, cuya tarea debería ser organizarlo y representarlo. El populismo, finalmente, es una categoría transversal que indica una frontera porosa entre la derecha y la extrema derecha. Si alguien tenía dudas a este respecto, Sarkozy se encargó de

⁶ Shlomo SAND, “From Judeophobia to Islamophobia. Nation-building and the construction of Europe”, *Jewish Quarterly*, 2010, n. 215.

⁷ Ernesto LACLAU, *La raison populiste*, Paris: Éditions du Seuil, 2008.

disiparlas después de su elección, de entrada creando un Ministerio de la Inmigración y la Identidad Nacional, después lanzando una campaña contra los Gitanos, detenidos y deportados en base a un censo étnico-racial, suscitando la aprobación entusiasta de numerosos representantes de las derechas europeas, *in primis* la derecha italiana. En el fondo, la lucha por la igualdad de derechos –evitando los conflictos estériles entre el nacionalismo republicano y el multiculturalismo comunitarista– ha retornado al orden del día, en este comienzo del siglo XXI, como lo hizo en el siglo XIX, cuando la burguesía liberal ascendente se oponía a la democracia restringiendo el sufragio por medio de elevadas barreras de clase, de género y de raza. Hoy en día, a pesar de las leyes promulgadas en varios países, las mujeres siguen estando infrarrepresentadas en el seno de nuestras instituciones; las clases populares desertan de las urnas, indiferentes frente a un sistema político que perciben como extraño, incluso hostil; la población inmigrante, finalmente, siguen estando excluidos de todo derecho. Aquí tenemos los rasgos. Estas son las señas de identidad de nuestra "mundialización feliz".

Las metamorfosis del racismo y de la xenofobia no pueden quedar sin consecuencias políticas. Si el antifascismo es un combate de una evidente actualidad en los nuevos países de la Unión Europea, donde asistimos hoy día al surgimiento de una extrema derecha nacionalista, antisemita y fascistizante, la situación es muy diferente en Occidente. Por supuesto, en un continente que ha conocido a Mussolini, Hitler y Franco, el antifascismo debería inscribirse en el código genético de la democracia como un elemento constitutivo de nuestra conciencia histórica. Luchar contra las nuevas formas de racismo y de xenofobia en nombre del antifascismo tiene el riesgo, sin embargo, de revelarse como un combate de retaguardia. El antifascismo ha cumplido su misión –en tanto que movimiento político organizado– en los años 80 y 90 del siglo pasado, cuando, especialmente en Francia, se ha enfrentado a la emergencia de una extrema derecha de matriz fascista (incluso aunque el contexto general no era ya el de los años 30 de ese siglo). Pero no se trata, hoy día, de defender una democracia amenazada. El racismo y la xenofobia presentan dos rostros, después de todo, complementarias: de una parte, la de las nuevas extremas derechas “republicanas” (protectoras de los “derechos” limitados por razones étnicas, nacionales o religiosas); de otra parte, las de las políticas gubernamentales (campos de retención para indocumentados, expulsiones planificadas, leyes que estigmatizan y discriminan las minorías étnicas o religiosas). Este nuevo racismo se acomoda a la democracia representativa, remodelándola desde el interior.

Así pues, habría que repensar la democracia misma, así como las nociones de igualdad de derechos y de ciudadanía, para volver a dar un impulso al antirracismo.

Traducción del francés: José A. Zamora.

COACCIÓN A LA IDENTIDAD Y ODIOS A LOS JUDÍOS. SOBRE LA ACTUALIDAD DEL ANTISEMITISMO.

Forced Identity and Antisemitic Hatred. The Present of Antisemitism

WOLFRAM STENDER*

wolfram.stender@fh-hannover.de

*“El asombro porque las cosas que vivimos sean 'todavía' posibles en el siglo XX
no es en absoluto filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento,
a no ser de éste: que la concepción de la historia de la que proviene no se sostiene”*

Walter Benjamin

Una de las “cosas que vivimos” es el antisemitismo, que aún en el siglo XXI goza de una actualidad realmente siniestra. El antisemitismo es hoy un problema global, cuyo centro de gravitación se encuentra en el mundo árabe, pero su virulencia en Europa sigue intacta. A esto se opone la leyenda oficial de la Unión Europea: en Europa ha habido antisemitismo, pero es cosa del pasado, porque hoy está socialmente proscrito. Si se reconoce su existencia es sólo como un peligro que amenaza la comunidad democrática desde fuera: en forma de “extremismo de derechas” o “de izquierdas”, o como producto de importación del llamado “antisemitismo entre inmigrantes musulmanes”. Esta forma de negación de la realidad resulta atractiva para muchos, porque externaliza el problema social del antisemitismo: antisemitas son siempre los “otros”. Pero la eliminación del problema mediante la proyección hacia otros grupos es una estrategia de autoexculpación, ya conocida en el ámbito del antisemitismo secundario. Se trata de una forma de ocultar la constitución social del antisemitismo moderno.

Una consecuencia de esta negación de la realidad es la discrepancia entre las pretensiones morales, la comprensión del problema y la acción política, tal y como se revela en los programas de la Unión Europea para combatir el antisemitismo. Todos estos programas –sin excepción– mezclan racismo, sexismo, xenofobia y

* Hochschule Hannover – University of Applied Sciences and Arts.

antisemitismo en un puré de “crímenes de odio” que pretenden contrarrestar con una “educación en derechos humanos”. Esta falta de discernimiento causa grandes daños en la praxis educativa, por ejemplo cuando se cree que la oferta de Workshops contra el racismo puede ayudar a combatir el antisemitismo. De este modo no se toman en consideración configuraciones actuales del antisemitismo, como cierta hostilidad hacia Israel, disfrazada de antirracismo común en la “izquierda” y en el “centro”, que en los peores casos se ven incluso reforzadas por la praxis educativa. Intentar combatir el antisemitismo mediante el antirracismo –algo que hoy ocurre a menudo– revela una incomprensión total del antisemitismo moderno. Su empuje antimoderno, su anticapitalismo fetichista, la identificación de los judíos con el dinero, con el poder y con el mundo del espíritu: nada de esto se toma en consideración en la habitual equiparación de antisemitismo y racismo. Porque racismo y antisemitismo no son idénticos, y el antisemitismo no es una mera variante del racismo. La diferencia entre racismo y antisemitismo, tanto en su estructura semántica como en su génesis social y psicológica, forma parte del repertorio de conocimiento adquirido por la investigación crítica. Sólo se puede entender el racismo si se analiza críticamente la historia del colonialismo y la época de la descolonización, que dio lugar a un racismo sin “razas”. De hecho hoy existe en toda Europa, hasta en las mismas instituciones estatales, un fuerte racismo cotidiano, pero los objetivos de este racismo no se asocian al dinero, al mundo del espíritu, al poder y a la modernidad.

A nivel descriptivo, lo que distingue el antisemitismo del racismo es ante todo la idea de poder. Las leyendas conspirativas, que proliferan en formas nuevas que sin embargo en el fondo son siempre idénticas, imaginan a los judíos como un poder inconcebible, extraño y nocivo, que aspira a dominar el mundo o que, de hecho, ya lo domina. Detrás de todos los males del mundo moderno estaría “el judío”. Esta equiparación paranoica y proyectiva del judío con el mal absoluto que debe ser erradicado es lo que distingue el antisemitismo moderno, no sólo del racismo, sino también del odio tradicional a los judíos, de matriz religiosa. “Los judíos son el grupo que, tanto en la teoría como en la práctica, atrae la voluntad de destrucción que produce por sí mismo el falso orden social. El mal absoluto los estigmatiza como el mal absoluto”¹. Adorno y Horkheimer señalan aquí el punto

¹ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften* 5, Frankfurt a. M.: Fischer, 2003, pág. 198 [trad. esp. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 1995].

central de la teoría crítica del antisemitismo. La estructura específica del antisemitismo moderno se infiere del conocimiento de la sociedad y de la historia que lo ha producido: y, viceversa, no se comprende verdaderamente la sociedad presente mientras no se haya comprendido el antisemitismo. A esto se refiere una afirmación de Horkheimer que se cita a menudo, pero casi siempre sin extraer las consecuencias: “Del mismo modo que uno sólo puede comprender el antisemitismo desde nuestra sociedad, me parece que en estos momentos sólo se puede comprender realmente la sociedad desde el antisemitismo”².

La crítica del capitalismo que adopta Moishe Postone revela un punto neurálgico en el complejo entramado histórico-social e histórico-psicológico del antisemitismo moderno. Postone reconoce en el antisemitismo una forma tergiversada de anticapitalismo, que no puede comprenderse sin el análisis del carácter fetichista de la mercancía. La teoría del valor de Marx concibe la mercancía como una unidad dialéctica de valor de uso y valor de cambio. En la mercancía como valor de uso se materializa el trabajo concreto y útil; al mismo tiempo, en tanto que producto que debe ser intercambiado, la mercancía encarna una relación social, el trabajo abstracto. El trabajo abstracto se basa en el principio de identificación, que permite que objetos y prestaciones no idénticos sean igualados entre sí³. Pero la unidad de valor de cambio y valor de uso se manifiesta como una duplicidad: en el dinero como forma de manifestación del valor de cambio y en la mercancía como forma de manifestación del valor de uso. En esta doble existencia queda encubierta de nuevo la relación social moderna, encarnada en la mercancía como unidad dialéctica de valor de uso y valor de cambio. Marx denomina fetichistas a las formas de pensamiento que no van más allá de la inmediatez de las formas de manifestación de lo social. De aquí parte el análisis del antisemitismo de Postone. Para la conciencia fetichista, la relación social se presenta como una antinomia entre abstracto (el dinero) y concreto (la mercancía). La coacción a la identidad impuesta por el principio del intercambio se identifica con el dinero. También la conciencia antisemita insiste en la inmediatez de esta antinomia. Para el antisemita el dinero aparece como manifestación de lo abstracto que se contrapone a la “naturaleza”, a la “sangre”, al “suelo”, a la “comunidad” y al “trabajo productivo” como figuras de lo concreto. Al igual que ocurre con lo que aparece como concreto, en el antisemi-

² Max HORKHEIMER, borrador de una carta en el Archivo Max Horkheimer de Frankfurt a. M.: MHA I 1b 65.

³ Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 149 [trad. esp. *Dialéctica negativa*, en *Obra completa 6*, Madrid: Akal, 2005].

tismo se naturaliza y se biologiza lo que aparece como abstracto. El que la biologización de la vertiente abstracta del capitalismo se concrete precisamente en los judíos es el resultado del odio más antiguo en la historia de la humanidad. En el centro de este odio está la asociación entre los judíos y el dinero. Si el anticapitalismo fetichista se basa en el ataque contra lo que aparece como abstracto, el antisemitismo se basa en el odio a la personificación biologizada del principio de identificación identificado con el dinero. Se trata de una forma particularmente peligrosa de fetichismo, como señala Postone. Y sin embargo la argumentación de Postone yerra cuando intenta comprender no sólo el antisemitismo, sino también Auschwitz, a partir del nexo entre lógica del valor y lógica del pensamiento: "Auschwitz era una fábrica para la 'aniquilación del valor', es decir, para la aniquilación de la personificación de lo abstracto. Estaba organizada como un demoníaco proceso industrial con el objetivo de 'liberar' a lo concreto de la abstracción"⁴.

El antisemitismo no ha desaparecido después de Auschwitz. Pero el hecho histórico del exterminio de los judíos europeos y la existencia del Estado de Israel han dado lugar a una nueva constelación mundial que permite "hablar de un nuevo periodo del antisemitismo y distinguir las manifestaciones de antisemitismo en la posguerra de sus formas anteriores, por ejemplo con la denominación 'nuevo antisemitismo'⁵. En la autocomprensión de los estados europeos, el hecho histórico del exterminio exigía la proscripción del antisemitismo. En gran medida, toda manifestación abierta de antisemitismo fue desterrada de la comunicación pública. Pero el que se haya impuesto el tabú anti-antisemita no quiere decir que el antisemitismo haya sido derrotado. La idea racionalista de que el tabú podría romper por sí mismo la virulencia del antisemitismo pasa por alto todo lo que, desde Freud, sabemos sobre la ambivalencia afectiva hacia lo que ha sido tabuizado. Esta perspectiva se deja engañar por la falsa creencia de que el antisemitismo solo existe allí donde se manifiesta abiertamente. Por el contrario, la teoría psicoanalista revela que el tabú es una prohibición de tocar cargada de un miedo enorme, a la que subyace un persistente deseo inconsciente de tocar. Lo mismo ocurre con el antisemitismo tabuizado. La expresión del antisemitismo está prohibida en el discurso público, pero se la saborea en secreto. El tabú obliga al antisemitismo a ocultarse, pero no

⁴ Moïse POSTONE, "Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch", en D. Diner (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1988, pág. 254.

⁵ Herbert A. STRAUSS, "Einleitung - Vom modernen zum neuen Antisemitismus", en H. A. Strauss, W. Bergmann y Ch. Hoffmann (eds.): *Der Antisemitismus der Gegenwart*, Frankfurt a. M. y Nueva York: Campus, 1990, pág. 14.

suaviza su virulencia. Al mismo tiempo, el tabú tiene una enorme capacidad de desplazamiento. No sólo la expresión antisemita es tabú, sino también la crítica a la misma. El tabú produce silencio, no confrontación; paralización, no crítica. Es precisamente esta constelación, que ha sido denominada apologeticamente “silencio comunicativo”, la que caracteriza la historia del antisemitismo en muchos países de Europa occidental después de 1945: se trata de la historia de un antisemitismo que se reproduce en el tabú.

A diferencia de lo que ocurría en la política oficial de antisemitismo antisemita en el bloque del Este, en los países de Europa occidental a partir de 1945 surgió una peculiar doble estructura de cripto-antisemitismo y antisemitismo cotidiano. Si bien las invectivas antisemitas sólo podían manifestarse públicamente de forma disimulada –a esto se refería Adorno con el concepto de cripto-antisemitismo–, el antisemitismo en su típica forma moderna seguía proliferando en la vida cotidiana. Una de las contribuciones del Instituto de Investigación Social, que regresó a Frankfurt en 1950, es haber evidenciado empíricamente la incongruencia entre el anti-antisemitismo público y el antisemitismo no-público, entre la arraigada persistencia del resentimiento antisemita en la vida cotidiana y la proscripción oficial del antisemitismo. En *Culpa y represión* –el análisis cualitativo del *Experimento de grupos* sobre la conciencia política de la población de Alemania occidental realizado en el invierno de 1950-1951– Adorno se encontró ya con la nueva constelación histórica de un antisemitismo que surge del rechazo de la culpa, cuya fortaleza se correspondía con la necesidad de identidad nacional. El “obstinado rechazo de todo sentimiento de culpa” debido al “narcisismo de la identificación con el propio grupo” era “el síntoma de un potencial psicológico-social y político extremadamente peligroso”⁶. La sólida conexión interna entre nacionalismo y antisemitismo constituía el eje de lo que Adorno denominara los “síndromes ideológicos”: cuanto más fuerte sea la necesidad de identificación nacional, tanto más violentas serán las agresiones antisemitas. Precisamente para referirse a estos síndromes ideológicos, Peter Schönbach introdujo el concepto de “antisemitismo secundario” en la monografía *Reacciones a la oleada antisemita del invierno 1959/1960*, publicada en 1961. Como ya había ocurrido en el *Experimento de grupos*, Schönbach reconoció un nexo entre los sentimientos de culpa encubiertos y los mecanismos de defensa de una buena

⁶ Theodor W. ADORNO, *Schuld und Abwehr*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 9.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 263 [Traducción española: *Culpa y represión*, en *Escritos sociológicos II*, 2. *Obra completa* 9.2. Madrid: Akal, 2011].

parte de los encuestados. En su texto “Cómo combatir el antisemitismo hoy”, de 1962, Adorno utiliza el concepto como una justificación a posteriori del antisemitismo primario. Al referirse a la “tajante violencia con que se rechaza el contexto de culpa del pasado”⁷, Adorno marcaba con precisión la nueva constelación que –especialmente en Alemania– dio lugar a un antisemitismo, no a pesar de Auschwitz, sino a causa de Auschwitz. Una de las prioridades del trabajo del Instituto de Investigación Social en los años cincuenta y sesenta fue la investigación de esta “violencia del rechazo”. Estos trabajos son considerados hoy, con razón, como los textos clásicos de una psicología política del antisemitismo secundario.

Después de 1945 nadie se asustó por el hecho –difícil de soportar– de que el antisemitismo fuera una estructura fundamental y generalizada en la civilización europea, ni tampoco tuvo lugar una confrontación pública con la culpa histórica específica y la responsabilidad colectiva. Sin embargo, el horror que impone un recuerdo completamente distinto constituía el centro de un libro que en Europa fue recibido con mucho retraso: la *Dialéctica de la Ilustración*, escrito por Horkheimer y Adorno en inmediata contemporaneidad con el terror nacional-socialista. Estos *Fragmentos filosóficos* –como reza programáticamente el subtítulo del libro– son imprescindibles para todo aquel que quiera comprender la “prehistoria filosófica del antisemitismo”⁸. En el ya citado borrador inédito de una carta de marzo de 1941, Horkheimer marca la diferencia respecto a una teoría del antisemitismo que sea sólo crítica del capitalismo: “Probablemente las razones del antisemitismo son mucho más profundas históricamente de lo que se cree. No se las puede explicar únicamente con la economía del dinero”. Enlazando con las tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin, Horkheimer y Adorno intentaron plantear un concepto de historia que no banalizara el sistema de aniquilación nazi como un mero accidente en el desfile triunfal de la civilización ni como una etapa más en el siempre idéntico proceso de violencia de la historia de la humanidad. Se trataba de comprender lo cualitativamente nuevo, que lanzaba “una luz cruda y mortal incluso sobre el pasado más remoto”⁹. Al leer la violenta historia de la constitución de la subjetividad

⁷ Theodor W. ADORNO, “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 20.1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 362 [trad. esp.: “Para combatir el antisemitismo hoy”, en *Miscelánea I. Obra completa 20/1*, Madrid: Akal 2010].

⁸ Detlev CLAUSSEN: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1987, pág. 49.

⁹ Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pág. 268 [trad. esp.: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, en *Obra completa 4*, Madrid: Akal, 2004].

humana, de la razón y de la moral desde su reverso, desde la maltratada naturaleza en el sujeto, Horkheimer y Adorno reconocen en el odio proyectivo de los antisemitas hacia los “judíos” el odio inconsciente de quienes han sido civilizados a la fuerza hacia la civilización, en último término hacia sí mismos. El impulso destructor de los que han sido forzados a la identidad se dirige contra la violencia de la abstracción constitutiva del principio social de la identidad, y también contra la utopía de una civilización en la que fuera posible una coexistencia de lo diferente¹⁰. Los teóricos críticos logran captar este doble odio en el impulso destructor antisemita, en la medida en que logran incluir los elementos sociológicos, económicos, históricos, de psico-religiosos y psicoanalíticos del antisemitismo en una constelación dialéctica de conceptos. A esto se dirigía también el giro hacia la teoría metapsicológica de Freud que caracteriza los trabajos de la teoría crítica desde los años cuarenta.

Si no se quiere incurrir en una recepción bagatelizante, no se debe romper el nexo que une los estudios empíricos del Instituto sobre el antisemitismo con los *Fragmentos filosóficos*. Y esto vale también para el concepto de antisemitismo secundario. Si se le saca del contexto que Horkheimer y Adorno diseñaron en los *elementos de antisemitismo*¹¹ pierde su sentido. Hasta hoy, entre toda la literatura científica sobre el tema, solo una obra enlaza con este intento de comprender el antisemitismo —sin duda el más ambicioso— más allá de la aproximación historizante: *Límites de la Ilustración*, de Detlev Claussen¹². Por antisemitismo Claussen entiende los ataques a los judíos mediante palabras y acciones, que son posibles dentro del marco de consenso democrático. Un caso típico de esto eran las estrategias de rechazo de la culpa que analizara Adorno después de 1945, y hoy las estrategias de crítica a Israel que convierten a los judíos en criminales cuyos actos son comparables con los de los nazis. El antisemitismo democrático es para Claussen una variante del antisemitismo secundario. También el antisionismo post-estalinista y el antisemitismo islamizado son variaciones de un antisemitismo secundario a nivel global. Lo que a primera vista parece forzar el concepto de antisemitismo secundario se explica en

¹⁰ “Pero la utopía estaría por encima de la identidad y de la contradicción: sería una coexistencia de lo diferente” (Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 163 [trad. Esp.: *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, vol. 6, Madrid: Akal, 2005]).

¹¹ Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, ob. cit., pág. 197 ss.

¹² Detlev CLAUSSEN: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, ob. cit.

la reflexión sobre la cesura en la historia universal que señala Auschwitz. Después de Auschwitz, el contexto social no es el mismo de antes. El antisemitismo no se entiende aquí como un fenómeno social aislado, sino que su transformación se analiza como un momento en el proceso de transformación social. Si el antisemitismo moderno –como revela el análisis de su génesis social– era un resultado de la crisis de la sociedad burguesa moderna, y al mismo tiempo un momento de la misma, la cuestión es qué forma adopta el antisemitismo en la sociedad post-burguesa: “Si distinguimos en primer lugar entre antisemitismo tradicional y moderno, tendremos que distinguir a su vez de ellos el antisemitismo post-nacional-socialista, que está unido a la pérdida del carácter burgués de la sociedad capitalista”¹³. Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* habían apreciado en la transformación de la cultura en industria cultural una transformación de la estructura social tan profunda que no podía dejar intacta la forma del antisemitismo. Claussen reconoce en la industria cultural una “producción de ideología de un nuevo tipo”, que lleva la cosificación al extremo. Esto puede reconocerse también en las formas de conciencia del antisemitismo secundario: “Al antisemitismo de la era post-fascista lo llamamos secundario porque ya solo da expresión al resultado deformado, no a la figura misma de lo deformado. Aunque sea de forma estereotipada, se dirige contra el carácter de la mercancía, en cuyo desvelamiento malgasta una y otra vez su energía. El antisemitismo moderno contraponía a la alienación la obstinada afirmación del orden natural, que había sido corrompido por los judíos, representantes del dinero y del espíritu. El antisemitismo secundario ya no acusa a los judíos como perturbadores del orden, sino que la alienación ha progresado hasta convertirse en cosificación, y ahora las meras cualidades que antes se caracterizaban como judías –la especulación con el dinero y con el espíritu– son consideradas como representantes de la amenaza, aunque carezcan de un portador específico y reconocible”¹⁴.

La discrepancia entre la proscripción pública del antisemitismo y la persistencia de un resentimiento antisemita no-público, señalada de forma unánime en la investigación, aparece bajo una luz distinta en la teoría crítica del antisemitismo. El poder de la industria cultural deforma la discusión pública sobre el antisemitismo y el exterminio de los judíos europeos. Claussen lo ha revelado insistentemente a propósito del artefacto “Holocausto”, propio de la industria cultural, que convierte el exterminio en algo conmensurable. Pero los consumidores de cultura no sólo

¹³ *Ibid.*, pág. 44.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 48.

son manipulados, sino que también se dejan manipular. El análisis de las estructuras subjetivas del resentimiento producto de las formas de socialización moderna estaba en el centro del análisis del autoritarismo desarrollado en el Instituto de Investigación Social, que mediaba la teoría psicoanalítica del sujeto con la teoría crítica de la sociedad. Claussen continúa este modelo de análisis introduciendo en la teoría crítica el concepto de cotidianidad, procedente de la fenomenología, como un *missing link*: “En la cotidianidad, la percepción del individuo y los estereotipos sociales, que procuran seguridad, se fusionan en un sistema que puede entenderse como una religión de la cotidianidad”¹⁵. El concepto de religión de la cotidianidad se sitúa exactamente en el punto de encuentro entre teoría del sujeto y teoría de la sociedad. Las religiones de la cotidianidad son sistemas de orientación afectivos-comunicativos que ofrecen respuestas a las preguntas por el sentido último: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿quién tiene la culpa? Dichas respuestas gratifican la menesterosidad narcisista de los individuos modernos al organizar la relación interna entre las imágenes de uno mismo, del extraño y del enemigo de modo que permitan fundar lazos comunitarios y adaptarse a constelaciones sociales transformadas. Las religiones de la cotidianidad construyen sentido al reconciliar la realidad psíquica y la realidad material, dos realidades que se distancian progresivamente en un mundo que es cada vez más abstracto. El carácter del antisemitismo como componente fundamental de la religión de la cotidianidad se basa en la vida cotidiana de la sociedad moderna, desgarrada por el trabajo y el intercambio, por la violencia y la autoridad. Esta sociedad promete libertad e igualdad para todos y sin embargo al mismo tiempo produce miedos existenciales, sentimientos de impotencia y heridas narcisistas a gran escala, que tienen como consecuencia que muchos de sus miembros, de las más distintas extracciones sociales, sean receptivos a las opciones autoritarias, los narcisismos colectivos y las rebeliones conformistas. Su estructura anómica-fetichista la convierte en “sociedad antisemita por excelencia”¹⁶. La religión de la cotidianidad y la industria cultural se sirven de un repertorio milenarista de argumentos antijudíos. El odio a los judíos y el antisemitismo no son idénticos, pero están relacionados. Ambos son efecto conjunto de la opinión pública y de la opinión no-pública, ambas mediadas socialmen-

¹⁵ Detlev CLAUSSEN: “Die Banalisierung des Bösen. Über Auschwitz, Alltagsreligion und Gesellschaftstheorie”, en M. Werz (ed.): *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*, Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 1995, pág. 22.

¹⁶ Detlev CLAUSSEN: “Über Psychoanalyse und Antisemitismus”, en A. Krowoza (ed.): *Politische Psychologie. Ein Arbeitsfeld der Psychoanalyse*, Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse, 1996, pág. 112.

te. Habría que distinguir de ellos las políticas públicas, que pueden refrenar las formas comunitarias de agresión propias de la religión de la cotidianeidad o movilizarlas políticamente.

Quien quiera comprender las nuevas manifestaciones del incipiente antisemitismo global tendrá que entender las cambiantes constelaciones de una sociedad a escala mundial, ante la que consignas como “post-colonial” o “post-nacional” se quedan cortas. A lo largo y ancho del planeta pueden apreciarse hoy enconadas luchas por la identidad y la diferencia. Al mismo tiempo, las formas de vida transnacionales en las metrópolis ya no son una excepción. Lo que se revela en su forma más extrema en la mísera existencia de la migración irregular es un fenómeno de masas, que afecta tanto a la migración de las élites como a la de los pobres. Las tecnologías modernas de comunicación y de transporte han desterritorializado los conceptos de proximidad y lejanía, posibilitando mantener lealtades heredadas, con su carga emotiva característica, a pesar de las largas distancias. Esto también significa que tanto los hechos de la conciencia producidos por la industria cultural como las estructuras del resentimiento transmitidas por la religión de la cotidianeidad pueden ser transportadas y actualizadas de lado a lado del mundo. Series televisivas de carácter antisemita como *Ash-Shatat** y *Los ojos azules de Zahra*** pueden ser recibidas y asimiladas de acuerdo con los patrones de la religión de la cotidianeidad tanto en los suburbios de Beirut como en la periferia de París o Madrid o en los “barrios con particular necesidad de renovación” en Berlín. Pero las formas de vida transnacional no sólo llevan al establecimiento de islas de comunicación relativamente cerradas dentro de las metrópolis urbanas; la construcción híbrida de la propia proveniencia es también parte de este contexto. Estas construcciones de la pertenencia son hoy un terreno enormemente reñido, puesto que en él están en juego las posibilidades de acceso y participación social. Pero, al mismo tiempo, cada vez es más frecuente que las pertenencias adopten formas de expresión pluriformes. Cada vez es más normal que las construcciones de la identidad individual se solapen, se crucen y se combinen con distintas comunidades de memoria. Las

* Serie producida por la televisión siria en 2003, en parte basada en los protocolos de los sabios de Sión, que se sirve de estereotipos antisemitas para presentar una conspiración judía que tiene por objeto dominar el mundo [N. del t.].

** Serie televisiva producida por la televisión estatal iraní, estrenada en diciembre de 2004, en la que un candidato a la presidencia del gobierno israelí secuestra a niños palestinos para obtener órganos para su propio hijo [N. del t.].

consecuencias que esto tiene en las manifestaciones de antisemitismo cotidiano es algo que apenas se ha estudiado aún.

Probablemente en la tan mencionada “nueva incomprendibilidad” de antisemitismos cotidianos no se refleje sino esta realidad de sociedades migratorias capitalistas. Hay que analizar cómo las relaciones de poder condicionan las diferentes construcciones de la identidad y la diferencia en las sociedades migratorias europeas para poder comprender cómo se componen las manifestaciones del antisemitismo cotidiano. Así podrá constatarse que antisemitismos de distinta proveniencia social y psicológica en parte se amalgaman, pero en parte entran en competencia entre sí, porque las construcciones de la identidad y la diferencia en que se basan son incompatibles. La diversidad de antisemitismos parece corresponderse con la diversidad de luchas de identidad esencializantes. Las etnicizaciones de sí mismo y del extraño están a la orden del día, y son omnipresentes tanto en la conciencia cotidiana como en los medios. Las imágenes etnicizantes, nacionalizantes o “religiosizantes” de uno mismo movilizan imágenes del enemigo de carácter antisemita. Cuanto más nacional, más étnica y más religiosa sea la respuesta a la pregunta por la identidad, tanto más antisemita serán las concepciones del mundo y de uno mismo. Las relaciones entre la imagen del propio colectivo y la imagen antisemita del enemigo son distintas en cada caso. Por ello no se tiende a una homologación, sino –algo sólo aparentemente paradójico– a una confrontación de antisemitismos en el espacio local de relaciones sociales capitalistas a nivel global. El antisemitismo islamizado, la hostilidad a los musulmanes impregnada de antisemitismo secundario, la hostilidad antisemita hacia Israel desde la derecha, la izquierda y el centro, nuevas y viejas variaciones del antisemitismo secundario, manifestaciones de antisemitismo cotidiano, tal y como las que son objeto de discusión en Francia bajo la consigna de un “antisemitismo de la exclusión”: todo esto confluye en el espacio local de las relaciones sociales a nivel global sin que los actores tomen conciencia de lo idéntico en los diversos antisemitismos.

Los responsables políticos europeos perciben el antisemitismo ante todo como un problema que viene de fuera. Pero de hecho no viene de fuera –como se pretende en las peroratas del “antisemitismo de los inmigrantes”–, ni tampoco de abajo, como supone el discurso –no menos presa del resentimiento– del “antisemitismo de las clases inferiores”. Al contrario: si la lucha contra el antisemitismo quiere ser algo más que una mera intención piadosa en la que han concordado los estados europeos y otros muchos estados del mundo, hay que deshacerse finalmente de la

ley que lo proscribe como un hecho inconcebible –“no hay antisemitismo porque está socialmente vetado”– y basar todos los esfuerzos prácticos para combatirlo en los conocimientos de la investigación crítica, que revela que el antisemitismo viene de lo más profundo de una sociedad que se ha convertido en una sociedad sin alternativas a nivel global, y que, en último término, lo idéntico en sus diversas variaciones consiste en aniquilar lo que fue el enemigo mortal de los antisemitas en todos los tiempos: la felicidad sin poder. Pero, naturalmente, apenas cabe esperar algo así.

Traducción del alemán: Jordi Maiso

ANTISEMITISMO. CONTINUIDAD Y CAMBIO EN LA TRADICIÓN ANTIJUDÍA.

Antisemitism. Continuity and Change in anti-Jewish Tradition

FERNANDO BRAVO LÓPEZ*

fernandobravolopez@yahoo.es

No fue Wilhelm Marr el primero en utilizar el término “antisemita”, como tantas veces se ha repetido. Casi dos décadas antes que Marr, el orientalista bohemio Moritz Steinschneider ya habló de los «prejuicios antisemitas» de Ernest Renan.¹ Aunque pueda parecer un hecho anecdótico, en realidad dice mucho acerca de cómo las teorías raciales —en su origen estrictamente filológicas—, de diferenciación y jerarquización de las “razas” aria y semita llegaron a popularizarse gracias a determinados orientalistas que, como Renan, no cesaron en toda su carrera de intentar levantar una muralla de separación entre dos mundos que consideraban antitéticos, enemigos eternos, el mundo de los arios y el de los semitas.

Tampoco es cierto que Marr utilizara el término por primera vez en su panfleto de 1879 *La victoria del judaísmo sobre el germanismo*. En él, el término no aparecía ni una sola vez. Aunque en el libro se hablaba mucho de semitas y de semitismo, Marr prefirió usar el término “antijudaísmo” —o términos derivados— para referirse a esa reacción hostil hacia los judíos que a su juicio serviría para evitar la supuesta judaización de la sociedad germana. Marr utilizó por primera vez el término “antisemita” cuando dio nombre a la asociación que fundó en octubre de 1879, la “Liga antisemita”. A partir de ese momento el término empezó a popularizarse.² Aunque esto también pueda parecer anecdótico, muestra cómo la adopción del término “antisemitismo” por los propios antisemitas, no fue una opción espontánea, natural. Los términos que de forma natural utilizaban al principio los posterior-

* Investigador postdoctoral de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

¹ Véase *Hebräische Bibliographie: Blätter für neuere und ältere Literatur des Judenthums*, n° 13 (enero-febrero de 1860), p. 16.

² Véase Mosche ZIMMERMANN, *Wilhelm Marr, the patriarch of antisemitism*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, págs. 88 y ss.

mente llamados antisemitas eran términos tales como *antijuif*, *antijudaïsme*, *antijüdische*, o *anti-Jewish*. La adopción del término “antisemitismo” por los antisemitas fue el resultado de una estrategia consciente tendente a recabar mayor apoyo social para el movimiento evitando una de las acusaciones que con más frecuencia había recibido, la de estar inspirado por la intolerancia y el fanatismo religioso. Los antisemitas empezaron entonces a contra-argumentar diciendo que su odio antijudío no estaba motivado por la religión de los judíos, sino por su “raza”. Se culminaba así el proceso de secularización del discurso antijudío que había comenzado en el siglo XVIII.

Sin embargo, aunque hablaban mucho de “espíritu semita” o de “semitismo”, la atención de la mayor parte de los antisemitas que se apropiaron del discurso secularizado de la “raza” estaba sola y exclusivamente centrada en el caso judío —aunque hay excepciones, como la de Drumont—. Contra el resto de pueblos semitas su actitud fue neutra, cuando no favorable. Incluso algunos antisemitas, conscientes de esta contradicción, consideraron que el término antisemitismo no era adecuado.³ Su “problema” eran los judíos, no todos los semitas. De hecho, cuando los intereses de los judíos entraban en colisión con los de algún otro pueblo identificable como semita —como el árabe—, pocos de ellos se frotaron las manos viendo cómo dos “enemigos acérrimos de la raza aria” se enfrentaban. Muy al contrario, no faltaron los antisemitas que estuvieron rápidamente dispuestos a ponerse al lado del bando adversario del judío, por muy semita que fuera también.

Es paradigmático, en este sentido, el caso de los antisemitas franceses en la Argelia colonial. En el marco del conflicto abierto a partir de la concesión de la ciudadanía francesa a los judíos de la colonia, los colonos antisemitas se pusieron del lado árabe, y no se mostraron muy dispuestos a adoptar el término *antisémitisme* y todo el relato del enfrentamiento entre arios y semitas que le acompañaba. Hacerlo les habría enfrentado a los árabes, que además eran la mayoría de la población de la colonia, de manera que siguieron llamando a sus publicaciones con nombres tales como *L'Antijuif*, *Le Combat Socialiste Antijuif*, *La Trique Antijuive* o *L'Union Antijuive*; y a sus organizaciones con nombres como *Parti Antijuif Algérien* o *Parti Français d'Union Républicaine Antijuive*.

En cambio, los antisemitas más apegados a los presupuestos confesionales fueron más proclives a mostrar su hostilidad hacia otros pueblos semitas como el árabe, pero esto más por su carácter musulmán que por su carácter semita. Autores

³ Véase *Ibid.*, págs. 112 y ss.

como Louis de Bonald o Gougenot des Mousseaux, dejaron bien claro que el enemigo islámico era al menos tan peligroso como el judío, y debía ser puesto a raya con la misma contundencia.

Por tanto, las pretensiones de los antisemitas que adoptaron el discurso secularizado de la “raza” —pues, como decimos, no lo hicieron todos—, no fueron más que eso, pretensiones. Más allá de sus apelaciones a las “verdades de la ciencia racial”, lo cierto es que la religión judía siguió ocupando un lugar central en su discurso, ya fuera como causa del carácter maléfico de los judíos o como su manifestación más acabada.

De modo que resulta bien difícil defender que el término antisemitismo resulta de utilidad para designar lo que realmente era el sentimiento antijudío entre finales del siglo XIX y principios del XX. Adoptando el término antisemitismo y asumiendo como cierto que, efectivamente, detrás de esa actitud existía una reacción antijudía por “motivos raciales”, estamos, ni más ni menos, que aceptando como un hecho histórico-sociológico lo que no era más que una pretensión de los propios antisemitas; y ni siquiera de todos ellos, sino solamente de aquéllos que más se ajustan al estereotipo del antisemitismo nazi.

Y es que de manera quizás comprensible el antisemitismo que inspiró el Holocausto ha eclipsado nuestra comprensión del antisemitismo nazi y del antisemitismo en general. La propaganda antisemita y racista de publicaciones como *Der Stürmer*, cuya virulencia estuvo inextricablemente vinculada al proceso de persecución y exterminio, en ocasiones nos ha impedido ver que al lado de esa propaganda antisemita cuasi pornográfica existía un antisemitismo más sutil, más académico, y que hizo mucho más por hacer del antisemitismo una forma de rechazo socialmente aceptable.

El antisemitismo nazi fue, como todo el antisemitismo, un fenómeno más complejo de lo que en ocasiones se pretende. Dentro de él existían diferentes tendencias, según con qué sensibilidades o creencias se combinara: desde el antisemitismo protestante tradicional al antisemitismo neo-pagano de las SS, pasando por la síntesis de los *Deutsche Christen*. En cuanto a las teorías racistas, su papel dentro del proceso de estigmatización, persecución y exterminio, fue en realidad equívoco: toda la legislación antisemita nazi decía apoyarse en las más modernas teorías científicas sobre las diferencias raciales, pero los científicos raciales estaban más bien lejos de ponerse de acuerdo acerca del carácter racial de los judíos —e incluso acerca del carácter racial de los alemanes—. Además, el antisemitismo racial resultaba,

para algunos nazis, manifiestamente insuficiente, porque lo que había que perseguir no era sólo la herencia genética judía sino, sobre todo, la influencia “espiritual” judía, y esa influencia podía manifestarse en las ideas de alemanes “arios puros”.⁴ Un tipo de persecución así, poco tenía que ver con la raza.

En definitiva, lo único que convertía a los judíos europeos en víctimas del odio de los antisemitas era su identificación con una religión percibida como amenazante, ya la profesaran ellos o la hubieran profesado sus ancestros. El único criterio identificativo real de “el judío” era el religioso, y esto, como bien mostró Raul Hilberg, hasta el mismo Holocausto.⁵ De hecho, la religión, o más bien la imagen que de la religión judía tenían los antisemitas, era la única forma que tenían a su disposición para caracterizar a la “raza judía”. Eran las características que tradicionalmente el antijudaísmo había asociado a la religión judía las que permitían a los antisemitas caracterizar a la “raza judía” como enemiga irreconciliable de los demás pueblos —especialmente del cristiano—, como una amenaza de la que era necesario defenderse a toda costa. Tal imagen provenía exclusivamente de la tradición antijudía. Los antisemitas simplemente la asumieron y la reafirmaron, adaptándola a un nuevo contexto. Incluso, a la hora de tratar de legitimar tal imagen, no dejaron de usar los mismos métodos que se venían usando dentro de la tradición antijudía desde hacía siglos, como las acusaciones basadas en una lectura torticera de los textos sagrados judíos, especialmente del Talmud. Tal y como la tradición antijudía había hecho desde la Antigüedad Tardía, los antisemitas siguieron usando las historias de la Biblia como muestra de cómo era el “carácter del pueblo judío”. Y, tal y como esa tradición había establecido desde al menos el siglo XIII, siguieron haciendo uso de determinados textos talmúdicos para mostrar de qué doctrinas intolerantes, crueles y sanguinarias estaba imbuido el “espíritu judío”.

Es necesario, por tanto, entender el antisemitismo como un fenómeno complejo, en cuyo interior convivían múltiples tendencias. Es necesario, ante todo, abandonar de una vez perspectivas reduccionistas que confunden el antisemitismo con la que fue sólo una de sus manifestaciones, la racista. Por mucha influencia que esa tendencia del antisemitismo tuviera dentro de la propaganda nazi, resulta dudoso que su influencia real fuera determinante. Nada en la ciencia racial permitía iden-

⁴ Véase, por ejemplo, “«Weisse Juden» in der Wissenschaft”, *Das Schwarze Korps*, nº 28, 15 de julio de 1937, pág. 6, cit. en Kalus HENTSCHEL, (ed.), *Physics and National Socialism: an anthology of primary sources*, Basilea y Boston, Birkhäuser Verlag, 1996, págs. 152-157.

⁵ Raul HILBERG, *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005 [1ª ed. Chicago, 1961], págs. 79-80.

tificar a los judíos como judíos, ni permitía asociar a esa identidad características negativas, amenazantes. Los nazis lo sabían y por eso, como bien ha mostrado Claudia Koonz, sus acusaciones no tuvieron más remedio que basarse en los estereotipos culturales antijudíos transmitidos por la tradición.⁶

1. LA TRADICIÓN

Hoy resulta difícil de aceptar la antigua idea de Hannah Arendt de que el antisemitismo y el antiguo odio antijudío por razones religiosas no tenían nada que ver.⁷ Verdaderamente, Arendt tenía poca base para afirmar tal cosa. Las viejas acusaciones contra el Talmud y la acusación de crimen ritual, que tuvieron su origen en plena Edad Media, o la propia identificación de los judíos con el Anticristo, que es aún más antigua, siguieron reproduciéndose hasta el Holocausto. Juan 8:44, «vosotros procedéis del diablo, que es vuestro padre», será una cita omnipresente en la tradición antijudía desde la Antigüedad Tardía hasta el exterminio nazi. La persistencia de ciertos argumentos centrales de la tradición antijudía durante siglos y siglos resulta difícil de negar, hasta el punto de que es complicado no aceptar la existencia de una continuidad histórica esencial en el prejuicio antijudío desde, al menos, la Edad Media.

Y, sin embargo, también resulta complicado no percibir los cambios sufridos por el fenómeno a lo largo del tiempo.

El antijudaísmo es una tradición. Como toda tradición, está compuesto por una serie de conocimientos heredados, transmitidos de generación en generación. Pero también, como toda tradición, en su proceso de transmisión ha sufrido cambios, modificaciones, actualizaciones que han permitido su supervivencia a lo largo del tiempo. Si el antijudaísmo hubiera permanecido aferrado a presupuestos estrictamente confesionales premodernos, si no hubiera adoptado las formas impuestas por el discurso ilustrado, por el racionalista, el liberal, el nacionalista o el socialista, se habría visto limitado a ser patrimonio de un grupúsculo de incondicionales integristas. Su capacidad para mezclarse con diferentes e incluso antitéticas ideologías, para adoptar nuevos temas, para adaptarse a situaciones sociales, geográficas, y na-

⁶ Claudia KOONZ, *La conciencia nazi: la formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich*, Barcelona, Paidós, 2005, pág. 229.

⁷ Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004 [1ª ed. Nueva York, 1951], pág. 13.

cionales de lo más diversas, permitió a esa tradición sobrevivir, y permitió asimismo que pudiera ser asumida por un gran número de personas.

La novedad más importante introducida en la tradición antijudía es quizás la que, tras la Ilustración, llevó a la aparición de un discurso cada vez más secularizado, racionalista, de apariencia científica. La aparición de este discurso, y su generalización, influyó incluso en los antisemitas más apegados a los presupuestos confesionales, que no dejaron de tratar de dar a sus textos esa apariencia de racionalismo y científicidad que el discurso secularizado había introducido. Todos ellos empezaron a hablar de civilización judía, de “espíritu” o de “carácter” judío, y cada vez menos de religión. Sin embargo, ninguno de ellos pudo dejar de atribuir a esa “civilización”, a ese “espíritu” o a ese “carácter”, las características que tradicionalmente se habían atribuido a la religión judía. En el discurso antijudío se tendió a la eliminación de los motivos providenciales, que nunca desaparecieron del todo —recuérdese la afirmación de Hitler: «al combatir a los judíos, cumplo la tarea del Señor»⁸—. Se dejó de apelar a las profecías y se sacó a Dios del relato cuando resultó posible, pero se siguieron atribuyendo al judío las mismas características casi demoníacas que en el pasado.

La secularización del discurso fue asumida superficialmente por los autores antisemitas más apegados a los presupuestos confesionales, pero fue asumida con todas sus consecuencias por los más alejados de ellos. Éstos empezaron a atribuir el carácter maléfico de la religión judía a algo pre-existente, al “carácter judío”, una tendencia que venía de largo.

Los primeros textos antijudíos cristianos habían ofrecido un diagnóstico equívoco acerca de las causas de la maldad judía. Por un lado, se había considerado que tal maldad era producto de la negativa a aceptar a Cristo, y de la consiguiente maldición divina que había caído sobre el pueblo “deicida”. Pero, a la vez, las polémicas antijudías hicieron un gran esfuerzo para dar forma a una suerte de “carácter del pueblo” judío, previo a Cristo, que ya mostraba características maléficas: el pueblo judío había sido un pueblo descreído, pecador, que daba la espalda a los mandatos divinos a las primeras de cambio y que por ello no dejaba de ser objeto de la ira divina. Ese “carácter” maléfico de los judíos habría existido desde que el mismo pueblo judío existía, era como si el mal formara parte de su propia naturaleza.⁹ Evi-

⁸ Adolf HITLER, *Mi lucha*, Barcelona, F. E., S. L., 2003 [1ª ed. Múnich, 1925-1927], pÁG. 28.

⁹ Véase Raul GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 140.

dentamente, tales ideas proto-racistas se encontraban de frente al hecho de que Cristo había nacido del pueblo judío, así como su madre María y sus primeros seguidores. Por lo tanto, resultaba algo peligroso manejar esas historias bíblicas sobre las maldades judías como prueba de que el pueblo judío era enemigo de Dios desde el comienzo, que fue eso precisamente lo que lo llevó a rechazar y matar a Cristo, y que finalmente eso los convertía en enemigos eternos de los cristianos. De modo que ese “carácter” atribuido a los judíos no podía tener un poder determinante, podía cambiarse gracias a la misión redentora de Cristo. El bautismo era la única vía de redención para el judío.

Más tarde, ya en plena Edad Media, se descubrió el Talmud y se tendió a atribuir a ese texto el origen del Mal. Según el punto de vista de los polemistas cristianos, la religión judía post-bíblica no era la misma que la que habían profesado los judíos antes de Cristo. La religión de Moisés había sido pervertida por los fariseos, que habían dado forma a algo diferente, perverso, anticristiano, diabólico: el Talmud. Eran las enseñanzas fariseas, recogidas en el Talmud, las que estaban en el origen de la maldad judía. De ahí se deducía que, eliminando el Talmud, los judíos verían la luz y abrazarían a Cristo. Era, pues, la religión judía, tal y como la enseñaban los talmudistas, la que hacía maléfico al carácter judío.¹⁰

A partir de los siglos XVII y XVIII el discurso se secularizó y se invirtió el orden causal. La causa del mal ya no era religiosa, sino previa a la religión: era el carácter judío el que daba forma a la religión judía, y no al revés. Antes de existir la Biblia y el Talmud, ya existía el pueblo judío. Tal pueblo tenía un carácter y ese carácter era el que se reflejaba en sus textos sagrados. Si los textos contenían maldades, era porque el carácter de ese pueblo era maligno. Ahora, ¿cuál era el origen de ese pueblo? ¿Por qué era así su carácter? Para explicarlo, entraron en juego las teorías filológicas que habían dividido al mundo entre arios y semitas. Tales teorías se convirtieron pronto en raciales, pues se identificó a cada lengua originaria con un pueblo originario. A cada pueblo se le atribuyó un carácter, pero ¿cómo era? ¿Cómo eran los arios y cómo los semitas? Para responder a esas preguntas el orden causal se volvía a invertir, aunque de manera no explicitada. En teoría, el carácter daba forma a la religión, en la práctica la religión seguía dando forma al carácter: puesto que los antisemitas racistas no tenían ninguna forma independiente de la religión para caracterizar al carácter judío como maligno, no tuvieron más remedio que atribuir

¹⁰ Véase Jeremy COHEN, *The Friars and the Jews. The evolution of Medieval anti-Judaism*, Ithaca N. Y., Cornell University Press, 1982.

a ese carácter las características que tradicionalmente se habían atribuido a la religión judía. Así, los textos sagrados siguieron mostrando cómo eran los judíos; y a esto se le llamó ciencia.

Cambios y actualizaciones, sí, pero también una corriente continua que da forma a una tradición, a unos conocimientos heredados sobre los judíos, a una imagen amenazante del judaísmo transmitida de generación en generación.

2. LA ACTUALIDAD

Esa tradición pervive hoy, a pesar de que, tras el Holocausto, el antisemitismo entró en una crisis de la que no ha podido recuperarse, al menos en la Europa democrática. Aquí, los diferentes Estados promulgaron legislaciones que lo perseguían, la sociedad civil lo rechazó y denunció, y la Academia realizó un gran esfuerzo en el estudio del fenómeno y la deslegitimación de sus presupuestos ideológicos. Pero desgraciadamente hay que reconocer que, quizás, lo que más ha contribuido a que el antisemitismo se convierta en una posición ideológica marginal en Europa ha sido el propio exterminio de los judíos del continente.

Una de las grandes tragedias de la historia del judaísmo en la Europa contemporánea —aparte, obviamente, del propio Holocausto— es ésta: que Europa fue incapaz de luchar efectivamente contra el antisemitismo, y que éste sólo pudo ser marginado una vez que la mayor parte de los judíos de Europa fueron asesinados o marcharon al exilio. El antisemitismo perdió fuerza porque, para muchos, perdió el sentido en una Europa en la que los judíos ya no eran una presencia importante en sus sociedades. En tal contexto, el antisemitismo, para sobrevivir, tuvo que adoptar nuevas formas, tuvo que actualizar y metamorfosear su discurso, llenándolo de un sinfín de eufemismos.

Aunque marginado y minoritario, el antisemitismo se ha mantenido con vida, a pesar de las dificultades que ha tenido para reivindicar su sentido en una Europa sin apenas judíos. En realidad, el antisemitismo no siempre ha necesitado de la presencia judía para existir, como demuestra el caso español.¹¹ Para manejar, por ejemplo, la idea de que existe un gobierno judío oculto que maneja las finanzas internacionales, los movimientos revolucionarios, los medios de comunicación, etc., no es necesario que exista una presencia visible de judíos en la sociedad. Aun-

¹¹ Véase Gonzalo ÁLVAREZ CHILLIDA, *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

que es cierto que resulta más difícil atraer a una proporción importante de la población hacia ideas de ese tipo si no existe un “grano de verdad”, como decía Langmuir, que permita basar tales acusaciones sobre algo tangible. Esta dificultad ha contribuido, sin duda, a que el antisemitismo se haya mantenido marginado, presente prácticamente sólo entre algunos grupúsculos de extrema derecha.

Por otro lado, el antisemitismo, para mantenerse vivo y legitimar su razón de ser, también tuvo que enfrentarse al propio hecho del Holocausto. Resultaba evidente que la sociedad europea no iba a aceptar una doctrina que tuviera como consecuencia directa tal barbarie. Por lo tanto, era necesario negar la barbarie para mantener al antisemitismo como una doctrina socialmente aceptable. Según este punto de vista, el antisemitismo no llevaba al Holocausto, por que éste nunca había existido. De hecho, la mera existencia de la “gran mentira” del Holocausto, su asunción por parte de la inmensa mayoría de la sociedad occidental, evidenciaba la magnitud del poder judío, la capacidad que tenía para imponer una mentira de tal envergadura. La omnipresencia del mito del Holocausto no era más que una nueva prueba de la existencia de una conspiración judía internacional, de un gobierno judío oculto que dominaba todo. Sólo un puñado de valientes se atrevían a desafiar las mentiras impuestas por ese gobierno oculto, se atrevían a ir contra “lo políticamente correcto”, y decir la verdad al mundo: que nunca hubo Holocausto, o que las matanzas de judíos fueron un hecho anecdótico dentro de las atrocidades de la guerra cometidas por ambos bandos.

El “negacionismo”, como se conoce a esta tendencia intelectual, se ha convertido con el tiempo en un subgénero dentro de la literatura antisemita. Incluso, en ocasiones, puede funcionar al margen de las diatribas antisemitas, adoptando la imagen de un análisis historiográfico “serio”. En estos casos el antisemitismo se oculta en el objetivo implícito de tales “investigaciones”: evidenciar las “mentiras judías” y rescatar así al antisemitismo de la condena universal.

En cierto sentido, el ardor con el que los grupos antisemitas actuales se abrazan a las teorías negacionistas resulta irrisorio. No es el Holocausto lo único que permite condenar al antisemitismo. El antisemitismo ya era condenable antes del Holocausto, y muchas personas, judías y no judías, no cesaron en su lucha contra él. En él no veían simplemente un atentado contra los judíos. Vieron claramente que el antisemitismo era una amenaza para los valores democráticos y liberales sobre los que se basaba la convivencia en sus sociedades. Por eso lo condenaron y lo combatieron. Por eso el antisemitismo sigue siendo condenable y por eso debe seguir

siendo combatido. El antisemitismo defiende que una serie de personas que son identificadas con el judaísmo —se entienda éste como grupo religioso o como grupo étnico—, suponen una amenaza. Tal amenaza debe ser conjurada mediante una serie de medidas, que pueden ir desde la discriminación, a la segregación o la expulsión. En casos extremos se proponen medidas más radicales —raramente explicitadas—, tales como la persecución o el exterminio. Por eso, por lo que el antisemitismo es en sí mismo, supone un atentado contra los derechos humanos, contra la libertad del individuo, contra su dignidad, contra la igualdad ante la ley de todos los individuos independientemente de su credo, origen étnico, sexo o ideas políticas, base sobre la que se sustenta el sistema democrático.

La referencia al Holocausto permite mostrar de forma sencilla el mal que es el antisemitismo, pero no es lo que lo convierte en un mal para nuestras sociedades. Seguiría siendo un mal aunque el Holocausto nunca hubiera tenido lugar. Además, remitirse al Holocausto como consecuencia última y necesaria del antisemitismo puede llevar a una comprensión errónea de lo que fue el exterminio programado de los judíos de Europa. El antisemitismo fue un factor necesario, pero no el único, en la deriva genocida del régimen nazi. Es un error común, incluso entre los grupos que luchan contra el antisemitismo, considerar que cualquier forma de antisemitismo es necesariamente genocida. No es así. La tradición antijudía pervivió durante siglos sin que un genocidio del pueblo judío fuera ni remotamente planteado. Salvo casos extremos, pocos autores antisemitas propusieron una solución de tal magnitud. Ninguno de los movimientos antisemitas que surgieron en el siglo XIX tenía como objetivo explícito de su política el exterminio del pueblo judío. Incluso el régimen nazi, antes de tomar el camino hacia el genocidio, barajó otra serie de medidas tendentes a combatir la “amenaza” del judaísmo. Así que el exterminio no fue una consecuencia necesaria e inevitable del antisemitismo. Fue el contexto extremo de la Segunda Guerra Mundial lo que propició que el antisemitismo radical nazi terminara dando origen a la “Solución Final”.¹²

Además de negar el Holocausto, el antisemitismo de postguerra ha tenido que ir marginando las referencias racistas de su discurso, que empezaron a resultar socialmente inaceptables. Los antisemitas más apegados a las concepciones confesionales —como, por ejemplo, los vinculados al integrismo católico— han tenido poca dificultad para hacerlo, pues en su antisemitismo las ideas raciales nunca ocu-

¹² Véase, sobre esto, Michael R. MARRUS, "The theory and practice of anti-semitism", *Commentary*, vol. 74, nº 2 (agosto de 1982), págs. 38-42.

paron un lugar destacable. Los antisemitas alejados de cualquier perspectiva confesional han optado por la introducción de eufemismos, dando a su discurso una apariencia semejante a la que tenía el discurso antisemita secularizado antes de la popularización de las teorías raciales. Conceptos como los de “carácter”, “naturaleza”, “esencia”, y sobre todo el de “cultura”, que nunca estuvieron ausentes del discurso antisemita, han ocupado ahora un lugar más prominente al utilizarse como sustitutivos del concepto de “raza”. Además, ahora en lugar de hablar de jerarquías raciales, se habla de “diferencias culturales insalvables”, pero el objetivo es el mismo: mantener a raya el peligro que el judío representa mediante su segregación, legitimada ahora apelando a la necesidad de mantener la “autenticidad cultural”, puesta en peligro por la convivencia, por la mezcla, por la mera presencia de ese agente extraño al cuerpo de la nación que es el judío. Para conseguir este objetivo, el antisemitismo de postguerra ha encontrado un aliado insospechado: el sionismo, cuyo objetivo último es precisamente ese: trasladar o mantener a los judíos fuera de las sociedades mayoritariamente no judías.

A lo largo de su historia, el sionismo ha tenido una relación equívoca con el antisemitismo. Si por un lado lo condenaba, por otro lo necesitaba: era su razón de ser. El sionismo surgió como una reacción ante el antisemitismo, y una vez establecido el movimiento, necesitó del antisemitismo para dar sentido a su proyecto político y ganar apoyo entre la población judía de Europa. A la vez, el sionismo se basaba en la asunción por parte judía de una de las acusaciones básicas del antisemitismo: la idea de que los judíos de Alemania, Francia o Austria no estaban en su nación, sino que eran extranjeros. Por eso luchaban, al igual que los antisemitas, contra la asimilación. Esta actitud llevó, dice Hannah Arendt, a que, «en los primeros años», los sionistas consideraran la llegada de los nazis al poder en Alemania «como “la derrota decisiva del asimilacionismo”». Por ello, «durante algún tiempo, los sionistas se dedicaron, en cierto grado, a cooperar en forma no delictiva con las autoridades nazis».¹³

El antisemitismo, era, para sionistas como Theodor Herzl, una reacción hasta cierto punto comprensible, dado que, también desde la perspectiva sionista, los judíos eran un pueblo extraño en Europa. Para acabar con el antisemitismo había que poner solución a “la cuestión judía”, a esa presencia extraña en Europa, y esto sólo se podría hacer mediante la creación de un Estado judío. La creación de ese

¹³Hannah ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo, 2004 [1ª ed. Nueva York, 1963], pág. 92.

Estado sería el fin del antisemitismo: «en cuanto empecemos a ejecutar el proyecto el antisemitismo cesará de inmediato y por doquier. Porque es la firma de la paz», decía Herzl.¹⁴ La posteridad le ha quitado la razón.

Por su parte, los antisemitas, desde muy temprano reaccionaron ante el proyecto sionista de dos maneras contrapuestas. Unos identificaron el movimiento sionista con la conspiración judía internacional para dominar el mundo. Los famosos sabios de Sión fueron identificados como líderes del movimiento y los *Protocolos* como las actas del congreso sionista que tuvo lugar en Basilea en 1897.¹⁵ Otros le dieron la bienvenida como un avance en pos de la solución del “problema” judío en Europa. Un ejemplo de esta postura lo personifica Adolf Eichmann, quien consideraba que los sionistas, «a diferencia de los “asimilacionistas”, a quienes siempre despreció, y a diferencia también de los judíos ortodoxos, que le aburrían, eran “idealistas”, igual que él». Según Hannah Arendt —quien cita al periodista Hans Lamm—, estas ideas llevaron a los nazis a adoptar, «durante las primeras etapas de su política judía», «una actitud pro-sionista».¹⁶

Dentro del antisemitismo, ambas posturas se han mantenido diferenciadas hasta hoy, de modo que, resumiendo, se puede decir que no todo antisemitismo es necesariamente antisionista, lo hay también pro-sionista.

Tampoco todo antisionismo es necesariamente antisemita. Es quizás comprensible que el sionismo trate de inmunizarse contra las críticas mediante la identificación de éstas con una forma de pensamiento casi universalmente condenada, el antisemitismo. Esta estrategia, unida a la creencia de que el antisemitismo llevó de forma necesaria al Holocausto, hace que cualquier crítico del sionismo se convierta en un genocida en potencia. El sionismo, como cualquier otro tipo de nacionalismo étnico, y por las mismas razones que cualquier otro nacionalismo étnico, es criticable. Ninguna de las razones que pueden llevar a criticar el nacionalismo étnico, es, ni ha sido nunca, antisemita. Considerar antisemitismo la crítica al sionismo como nacionalismo étnico, es tanto como, por ejemplo, considerar antivasca la crítica al nacionalismo vasco en tanto nacionalismo étnico. El antisionismo se pue-

¹⁴ Theodor HERZL, *El estado judío*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005 [1ª ed. Viena, 1896], pág. 123.

¹⁵ *Los protocolos de los sabios de Sión*, edición completa con estudios y comentarios de M. E. Jouin, traducción española del duque de la Victoria, Madrid, Librería El Galeón, 2002, págs. 5-6, 25 y 149.

¹⁶ Hannah ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, págs. 68 y 90.

de convertir en antisemitismo cuando se critica al sionismo por ser un nacionalismo étnico *judío*, y no por ser un nacionalismo étnico.

Existe también un antisionismo extremo que resulta enfermizo y alucinado, y que tiende a atribuir al sionismo características cuasi diabólicas, semejantes a las que el antisemitismo atribuye al “judaísmo internacional”. Ese antisionismo existe, efectivamente, y es criticable por su propia radicalidad, pero ésta, por sí sola, no lo convierte en una forma de antisemitismo. Podemos identificar como antisemita al antisionismo que no establece diferencia alguna entre sionismo y judaísmo, ni entre sionistas y judíos. Tal confusión no se produce en todos los casos, por lo que no se debe establecer una identificación automática. Se produce una situación semejante con algunas críticas al islamismo radical que por su extremismo podrían considerarse formas de islamofobia. Eso siempre y cuando se pudiera comprobar que en ellas no se establece diferencia alguna entre islam e islamismo, ni entre islamistas y musulmanes.

Más allá de las críticas al sionismo, también se identifican como “antisionismo” las críticas a las políticas llevadas a cabo por el Estado de Israel. He aquí una nueva confusión. Se puede estar en contra de las políticas llevadas a cabo por el Estado de Israel —por ejemplo, las que lleva a cabo en los Territorios Ocupados—, sin ser antisionista. Se puede ser un perfecto sionista, y a la vez estar en contra de la política de defensa llevada a cabo por un determinado gobierno israelí. De modo que, ser crítico con esas políticas no implica, ni ser antisionista, ni, desde luego, ser antisemita. Aunque, evidentemente, a cualquier gobierno israelí le resulta muy cómodo inmunizarse contra las críticas alegando que cualquier crítica contra su gobierno es un atentado contra la existencia misma del Estado, cuando no un atentado contra la existencia misma del pueblo judío. El crítico se convierte así en criminal.

En cualquier caso, y a pesar de las diferentes estrategias adoptadas, el antisemitismo de postguerra no ha podido evitar verse marginado, al menos en Europa. Si antes de la Segunda Guerra Mundial, la tradición antijudía había conseguido cierta hegemonía cultural en determinados ámbitos geográficos, esta hegemonía la perdió tras el Holocausto, viéndose reducida a convertirse en una tradición marginal vinculada casi exclusivamente a la subcultura de los grupos de extrema derecha. Estos grupos, durante los últimos años han vivido también un conflicto interno entre aquellos que han querido seguir vinculados a la tradición antijudía y aquellos que han decidido abandonarla —al menos en apariencia— y sustituir al enemigo judío por el enemigo musulmán dentro de su discurso, como paso previo necesario

a su inclusión en el sistema. Efectivamente, especialmente desde el 11 de septiembre de 2001, los grupos políticos de extrema derecha que han intentado integrarse en el sistema político participando en elecciones e, incluso, accediendo a ámbitos de poder, han tendido casi invariablemente a sustituir el antisemitismo de su discurso por la islamofobia. Aquellos otros que, sin embargo, han preferido mantenerse como grupos marginados del sistema, han mantenido el antisemitismo como un elemento central dentro de su ideología y su discurso.¹⁷

En Estados Unidos la tendencia dentro de los grupos de extrema derecha parece haber sido la misma que en Europa. En otras latitudes la situación parece diferente. Especialmente en el mundo islámico, el antisemitismo parece disfrutar de buena salud. El enquistamiento del conflicto árabe-israelí ha propiciado que el discurso sobre el enemigo —común a todo conflicto armado— manejado por el lado árabe haya derivado muy fácilmente hacia los temas clásicos del antisemitismo europeo. De la misma manera, y por las mismas razones, en el lado israelí la islamofobia ha ganado una fuerza desconocida hasta no hace mucho. Ambas tendencias contribuyen, sin duda, a hacer del conflicto una lucha entre el Bien y el Mal, de la que sólo una parte puede salir vencedora, haciendo así que cualquier compromiso político entre las dos partes resulte inaceptable.

Marginal en algunas sociedades, con fuerza en otras, el antisemitismo es, en cualquier caso, una amenaza para el propio sistema de convivencia que nos hemos dado. Ataca sus valores centrales, su principios más elementales, pervierte las instituciones democráticas desde su interior cuando logra introducir en ellas, crea un malsano sentimiento de amenaza que, en un contexto propicio, puede servir para legitimar cualquier acción defensiva, sea cual sea, tendente a preservar la integridad o la propia existencia de “nuestra nación”, de “nuestro pueblo”. Y es esa pretendida necesidad de autopreservación la que puede llevar a la comisión de las mayores atrocidades, como la historia nos ha enseñado.

¹⁷ Véase Michel WIEVIORKA (ed.), *La tentation antisémite: haine des juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Laffont, 2005; Jose Pedro ZUQUETE, "The European extreme-right and islam: new directions?" *Journal of Political Ideologies*, vol. 13, nº 3 (octubre de 2008), págs. 321-344; Fernando BRAVO LÓPEZ, *En casa ajena: bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2012, págs. 317-343.

¿UN FENÓMENO NUEVO? EL ANTISEMITISMO COMO REPRESIÓN DE LA CULPA EN ALEMANIA Y LA JUDEOFobia DE LA IZQUIERDA ALEMANA.

*A New Phenomenon?
The Antisemitism as Repression of the Guilt in Germany
and the Judeophobia of the German Left*

OLAF KISTENMACHER*

olaf.kistenmacher@gmail.com

A finales de agosto de 2012, cuatro jóvenes dieron una paliza a un rabino y amenazaron de muerte a su hija de seis años en Berlín. La policía busca desde entonces a unos jóvenes de “procedencia árabe”.¹ En 2010 cerca de treinta jóvenes apedrearón en Hannover a un grupo judío de danza y gritaron “¡judíos fuera!”² Desde que comenzó el siglo XXI ha aumentado la frecuencia de sucesos de este tipo. Las primeras informaciones en los medios de comunicación parecían sugerir la existencia de un nuevo grupo de delincuentes: jóvenes “con un trasfondo migratorio” (como suele decirse en Alemania), es decir, jóvenes que viven en Alemania, que a veces poseen la ciudadanía alemana, pero que o bien ellos mismos o bien sus padres o sus abuelos proceden de países no europeos. La idea de que los responsables de los delitos antisemitas serían sobre todo jóvenes “con un trasfondo migratorio”, ofreció a los alemanes sin “trasfondo migratorio” una posibilidad de exoneración. Sesenta años después de la II Guerra Mundial podría parecer que los antisemitas ya no son sobre todo “los alemanes”, sino los así llamados “extranjeros”. Pero esta percepción es falsa. Según lo que conocemos hasta ahora, la mayoría de delitos

* KZ-Memorial Neuengamme.

¹ “Antisemitische Gewalttat in Berlin. Jugendliche schlagen Rabbiner zusammen”, <http://www.sueddeutsche.de/panorama/antisemitische-gewalttat-in-berlin-jugendliche-attackieren-rabbiner-1.1453499> (Septiembre 2012).

² “Antisemitismus: Gemeinsames Feindbild”, *Der Spiegel* 28, 12 de Julio de 2010.

antisemitas en 2012 y en los años anteriores fueron cometidos por neonazis alemanes.³

Que el antisemitismo puede encontrarse en el centro de la sociedad alemana e incluye a las élites, lo puso de manifiesto el caso del presidente del FDP* Jürgen W. Möllemann, que en 2002 atacó verbalmente al Consejo Central de los Judíos en Alemania e hizo responsable del creciente antisemitismo a su vicepresidente Michael Friedman, o el caso del político de la CDU** Martin Hohmann, que en un discurso en 2003 llamó a “los judíos” un “pueblo de criminales”. Desde 1998 el escritor Martin Walser viene provocando repetidamente la atención de la opinión pública por declaraciones más o menos antisemitas, así como el premio Nobel de literatura alemán, Günter Grass, con su poesía “Lo que debe decirse”. En 2011 se produjo un nuevo debate sobre el antisemitismo en el Partido de la Izquierda, después de que tres de sus miembros –Annette Groth, Inge Höger y Norman Paech– hubiesen participado en la flotilla de Gaza y en la página web del Partido de la Izquierda en Renania del Norte-Westfalia se encontrase un gráfico en el que se cruzaba la estrella de David con la cruz gamada.⁴

El debate sobre el antisemitismo actual en Alemania gira en torno a dos cuestiones. Por un lado, en torno a la conexión entre el antisemitismo y la identidad alemana o no alemana y, por otro, en torno a la conexión entre el antisemitismo y el conflicto de Oriente Próximo. Como muestran los ataques a rabinos o instalaciones judías en Alemania, sigue existiendo un antisemitismo tradicional. Pero, más frecuentemente, el antisemitismo se manifiesta en conexión con la así llamada “crítica a Israel”. En el caso de los musulmanes que viven en Alemania se presupone a menudo que, en razón de su identidad religiosa o cultural, se sienten ligados a los palestinos y las palestinas y que, por ello, están “contra Israel”. Por el contrario, en el caso de la hostilidad hacia Israel en la sociedad alemana mayoritaria, se presupone habitualmente que está motivada por sentimientos de culpa a causa del crimen nacionalsocialista. Los historiadores e historiadoras, así como los científicos y científicas sociales hacen referencia en ese caso al concepto de “Antisemitismo

³ “Antisemitismus: Gefahr von rechts”, *Der Spiegel* 36, 3 de septiembre de 2012.

* Freie Demokratische Partei (Partido Liberal Democrático), *Nota del traductor*.

** Christlich Demokratische Union Deutschlands (Unión Demócrata Cristiana de Alemania), *Nota del traductor*.

⁴ Samuel SALZBORN/Sebastian VOIGT, “Antisemiten als Koalitionspartner? Die Linkspartei zwischen Antizionismus und dem Streben nach Regierungsfähigkeit”, en: *Zeitschrift für Politik* 3 (2011), págs. 290-309.

como represión de la culpa”.⁵ En lo que sigue me ocuparé primero de ese concepto, que desarrolló la Teoría Crítica en los años 50 y 60 del siglo pasado para describir lo que hay de nuevo en el antisemitismo después de 1945. Con el mecanismo de represión de la culpa se pueden explicar, desde luego, declaraciones y acciones antisemitas. Sin embargo, en relación con la posición marxista-leninista mostraré que ya desde finales de 1920 resulta cuestionable una separación clara entre antisionismo y antisemitismo. El enfoque aclaratorio que interpreta el odio contra Israel como un fenómeno del antisemitismo de represión de la culpa va de la mano del supuesto de que el antisemitismo dirigido contra Israel y el sionismo se ha desarrollado después de la II Guerra Mundial. Klaus Holz escribe en *La actualidad del Antisemitismo: judeofobia islamista, democrática y antisionista*: “Efectivamente, el antisemitismo antisionista se desarrolla en los años posteriores a la II Guerra Mundial en la Unión Soviética y se difunde al mismo tiempo en el mundo árabe.”⁶

Como criterios de un antisemitismo antisionista, Holz señala, en primer lugar, “la afirmación de que un Estado judío sería realmente sólo una base de poder internacionalista”, afirmación vinculada con el antiamericanismo; en segundo lugar, la no distinción entre sionismo y judaísmo y, en tercer lugar, la equiparación entre Sionismo y Nacionalsocialismo⁷. Si tales posiciones, por ejemplo, debieran estar motivadas significativamente por la represión de la culpa dentro de los izquierdistas radicales, este enfoque explicativo implicaría que los partidos socialista y

⁵ Werner BERGMANN, “‘Störenfriede der Erinnerung’. Zum Schuldabwehr-Antisemitismus in Deutschland”, en Klaus-Michael Bogdal/Klaus Holz/Matthias N. Lorenz (eds.), *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2007, págs. 13-35. Samuel SALZBORN, *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*, Frankfurt a.M./New York: Campus, 2010.

⁶ Klaus HOLZ, *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*, Hamburg: Hamburger Edition, 2005, págs. 82-83.

⁷ Klaus HOLZ, *Die Gegenwart des Antisemitismus*, op. cit., págs. 86-91. Como criterios para una percepción antisemita del conflicto en Oriente Próximo se ha establecido en la investigación sobre antisemitismo la así llamada regla de las tres D. Según esta regla, una actitud frente a Israel es antisemita cuando, primero, *deslegitima* a Israel, le niega el derecho de existencia; segundo, lo *demoniza*, presentando las decisiones y acciones del ejército israelí o sus correspondientes gobiernos como infundadamente malévolos; y, tercero, mide la política de Israel con otras medidas a como lo hacen otros con la política de otros Estados, es decir, aplican “*double standards*”. Basándose en Martin W. Kloke, Lars Rensmann señala además un cuarto criterio, esto es, la traslación de temas antisemitas tradicionales a la descripción del Estado de Israel. Cf. Lars RENSMANN, “Zwischen Kosmopolitismus und Ressentiment. Zum Problem des sekundären Antisemitismus”, en M. Brosch/et all. (eds.), *Exklusive Solidarität: linker Antisemitismus in Deutschland: vom Idealismus zur Antiglobalisierungsbewegung*, Berlin: Metropole, 2007, págs. 171-172.

comunista antes de 1945 habrían distinguido entre sionismo, por un lado, y judíos y judías, por otro, y que no habrían equiparado el sionismo con el nacional-socialismo. Sin embargo, el Comité Central del Partido Comunista de Alemania (KPD) declaró en 1932 que los “comunistas luchan contra el sionismo de la misma manera que contra el fascismo alemán”.⁸ En 1929 el KPD aplaudió un pogromo en el protectorado británico de Palestina y se distanció del Partido Comunista de Palestina, de carácter antisionista, porque supuestamente sus miembros judíos eran “sionistas”. Remitir a esa línea de tradición, si bien no refuta el enfoque del antisemitismo de represión de la culpa, sin embargo sí que relativiza su significación para el antisemitismo antisionista.

1. EL ANTISEMITISMO COMO REPRESIÓN DE LA CULPA EN ALEMANIA DESDE 1945

Apoyados en encuestas, Theodor W. Adorno y otros miembros del Instituto de Investigación Social de Frankfurt llegaron en los años 50 del pasado siglo a la conclusión de que en los alemanes encuestados existían sentimientos de culpa inconscientes. Sin embargo, los sentimientos de culpa serían rechazados, y ese mecanismo de defensa llevaría a una nueva forma de antisemitismo: el “antisemitismo secundario” o de represión de la culpa. Adorno escribió en el ensayo “Culpa y represión”:

“Cuando se reprimen los sentimientos de culpa y responsabilidad frente a lo que cometieron los nazis, eso no sólo significa que uno quiere limpiarse, sino también que se considera injusto aquello que se perpetró y que por esa razón se lo rechaza. Si no fuera este el caso, no se necesitaría la diligencia en el distanciamiento.”⁹

Según la descripción de Adorno, los encuestados se encontraban en un dilema. Por un lado, estaban horrorizados por la Shoah. Por otro lado, intentaban justificar su propio comportamiento entre 1933 y 1945 o se sentían vinculados a sus padres y a su propia nación. Adorno habla en el ensayo varias veces de una “iden-

⁸ ZENTRALKOMITEE DER KOMMUNISTISCHEN PARTEI DEUTSCHLANDS, “Kommunismus und Judenfrage”, en *Der Jud' ist Schuld...? Diskussionsbuch über die Judenfrage*, Basel/et al.: Zinnen, 1932, págs. 284-285.

⁹ Theodor W. ADORNO, “Schuld und Abwehr” [1954], en Id., *Soziologische Schriften II.2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, págs. 149-150.

tificación ciega con la nación”¹⁰ y de la “violencia de un mecanismo de identificación de este tipo”¹¹. Frente al deseo de reconciliación con los propios padres, la propia nación y su historia, los “judíos” aparecían como “representantes o encarnaciones de un recuerdo no deseado o reprimido”¹². Lo nuevo en este antisemitismo, que en absoluto habría podido existir antes de 1945, sería que no presuponía la negación de la Shoah, sino que resultaba de sentimientos (inconscientes) de culpa a causa de la Shoah. El publicista Henryk M. Broder lo definió por esa razón como una judeofobia “no a pesar de, sino *a causa de Auschwitz*”¹³.

Desde la Guerra de los Seis Días en 1967, según Broder, ese antisemitismo de represión de la culpa no se dirigió tanto contra judíos y judías, como contra el Estado de Israel. Puede valer como un ejemplo actual la poesía “Lo que debe ser dicho” que Günter Grass publicó a comienzos de 2012 en varios periódicos internacionales.¹⁴ Cuando un crítico como Broder tacha de antisemita a Grass, no está insinuando que Grass, que fue miembro durante la II Guerra Mundial de los cuerpos armados de las SS, siga siendo un viejo nazi. Broder parte más bien de que Grass se avergüenza hoy de su pertenencia a las SS, también de haberlo ocultado hasta comienzos del siglo XXI, y de que las afirmaciones de Grass sobre que “Israel” “exterminaría al pueblo iraní” con un “ataque preventivo”, tal como se dice al comienzo de la poesía, son un intento inconsciente o semiinconsciente de relativizar su propia culpa.

Por qué guardo silencio, demasiado tiempo,
sobre lo que es manifiesto y se utilizaba
en juegos de guerra a cuyo final, supervivientes,
solo acabamos como notas a pie de página.
Es el supuesto derecho a un ataque preventivo
el que podría exterminar al pueblo iraní,

¹⁰ Ibid., pág. 151.

¹¹ Ibid., pág. 136.

¹² Lars RENSMANN, *Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland*, Wiesbaden: VS, 2005, pág. 91.

¹³ Henryk M. BRODER, *Der ewige Antisemit. Über Sinn und Funktion eines beständigen Gefühls* [1986], 2ª ed., Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag, 2006, págs. 158-159, cursiva en el original.

¹⁴ Günter GRASS, “Was gesagt werden muss”, en *Süddeutsche Zeitung*, 4 de abril de 2012; también en <http://www.sueddeutsche.de/kultur/gedicht-zum-konflikt-zwischen-israel-und-iran-was-gesagt-werden-muss-1.1325809> (10 de abril de 2012). Henryk M. BRODER, “Günter Grass – Nicht ganz dicht, aber ein Dichter”, en *Die Welt*, 4 de abril de 2012, en <http://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article106152894/Guenter-Grass-Nicht-ganz-dicht-aber-ein-Dichter.html> (30 de mayo de 2012).

subyugado y conducido al júbilo organizado
 por un fanfarrón,
 porque en su jurisdicción se sospecha
 la fabricación de una bomba atómica.¹⁵

2. ANTISEMITISMO DE REPRESIÓN DE LA CULPA EN LA IZQUIERDA RADICAL

Hay fuentes fundamentales que documentan la judeofobia en la generación del 68, lo que habla a favor de que se pueda explicar el antisemitismo de la izquierda radical por medio del mecanismo de represión de la culpa. En la noche del 9 de noviembre de 1969, la agrupación militante Tupamaros-Berlín Occidental/Ratas Negras colocó una bomba en los locales de la Comunidad Judía. Por suerte, la bomba, que debería haber explotado durante un acto de conmemoración de la Noche del Pogromo del Reich*, falló. Si no hubiera sido por eso, muchos de los invitados al acto conmemorativo habrían sido heridos o incluso asesinados. En su escrito para reclamar la autoría, publicado en uno de los periódicos de su entorno, los Tupamaros-Berlín Occidental se defendían contra la “la calificación difamatoria” de atentados como el suyo “como excesos de extrema derecha”. Más bien utilizaban el recuerdo de la Shoah y un confuso legado antifascista para legitimar su acción:

“Toda celebración en Berlín Occidental y en la República Federal de Alemania oculta el hecho de que la Noche de los Cristales Rotos de 1938 es repetida diariamente por los sionistas en las zonas ocupadas, en los campamentos de refugiados y en las cárceles israelitas. Los judíos expulsados por el fascismo se han vuelto ellos mismos fascistas que pretenden eliminar al pueblo palestino en colaboración con el capital americano.”¹⁶

¹⁵ Günter GRASS, “Lo que hay que decir”, en http://internacional.elpais.com/internacional/2012/04/03/actualidad/1333466515_731955.html (Septiembre de 2012).

* Es la forma más pertinente de llamar a la que habitualmente se conoce como “Noche de los cristales rotos”, el pogromo que se produjo en Alemania en la noche del 9 al 10 de noviembre de 1938, llevado a cabo por las tropas de asalto de las SA conjuntamente con la población civil y que fue ordenado por Hitler y organizado desde las más altas esferas del Estado (*Nota del traductor*).

¹⁶ SCHWARZE RATTEN TW: “Schalom + Napalm”, en *Agit* 883 40, 13 de Noviembre de 1969, citado según Wolfgang KRAUSHAAR, *Die Bombe im Jüdischen Gemeindehaus*, Hamburg: Hamburger Edition, 2005, pág. 48.

Si tomamos en serio la declaración de los Tupamaros-Berlín Occidental, estaban horrorizados por la política de aniquilación de los Nacionalsocialistas. En realidad el giro pérfido consistía en utilizar el recuerdo del nacionalsocialismo como argumento contra la política de Israel y en afirmar de “los judíos expulsados por el fascismo” que ellos “mismos se habrían vuelto fascistas”. Ingrid Strobl, que pasó un año en prisión como presunta miembro de las Células Revolucionarias¹⁷, dio conferencias en los años 90 del siglo pasado en las que criticaba que los izquierdistas radicales no se hubieran ocupado lo suficiente del pasado alemán y del antisemitismo de izquierdas:

“Por muy inconscientemente que fuera, a través de la política israelí contra los palestinos, muchos izquierdistas alemanes se sintieron libres de cualquier responsabilidad a la que posiblemente hubieran tenido que enfrentarse como descendientes. Sin embargo, dado que no resultaba posible ignorar sin más la monstruosidad de la Shoah, incluso para aquellos que no se hubiesen confrontado más detenidamente con ella, hubo que relativizarla fuera como fuera. De manera forzada hubo que comparar lo que los Israelíes hacían a los palestinos con lo que los alemanes habían hecho a los judíos. Cuando la armada israelí ocupó el Líbano, los izquierdistas alemanes hablaron de la “solución final de la cuestión palestina” (Tageszeitung), los ejemplos de este tipo de comparaciones son muy numerosas”¹⁸

Este enfoque explicativo es seguido también por publicaciones recientes sobre el tema. Timo Stein escribía en un artículo publicado en 2011 con el significativo título de “Como entró el antisemitismo en la izquierda”: “Sólo el antisionismo después de Auschwitz llevó a un genuino antisemitismo de izquierdas”¹⁹

¹⁷ “Erst mal wegschließen”, en *Der Spiegel* 21 (1990), pág. 68-73.

¹⁸ Ingrid STROBL, “Das unbegriffene Erbe. Bemerkungen zum Antisemitismus in der Linken”, en Id.: *Das Feld des Vergessens. Jüdischer Widerstand und deutsche „Vergangenheitsbewältigung“*, Berlin/Amsterdam: ID-Archiv, 1994, pág. 110.

¹⁹ Timo STEIN: “Wie der Antisemitismus in die Linke kam”, en *Cicero*, 5 de Julio de 2011, <http://www.cicero.de/berliner-republik/wie-der-antisemitismus-die-linke-kam/42297> (Octubre 2011). Cf. también Holger KNOTHE, *Eine andere Welt ist möglich - ohne Antisemitismus? Antisemitismus und Globalisierungskritik bei Attac*, Bielefeld: Transcript, 2009; Holger SCHMIDT, *Antizionismus, Israelkritik und „Judenknax“. Antisemitismus in der deutschen Linken nach 1945*, Bonn: Bouvier, 2010; Timo STEIN, *Zwischen Antisemitismus und Israelkritik. Antizionismus in der deutschen Linken*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.

2.1 El “Sionismo” como estereotipo del enemigo del Marxismo-Leninismo antes y después de 1945.

En su investigación sobre la persecución de los “sionistas” en el antigua República Democrática Alemana, Thomas Haury ha desarrollado un enfoque explicativo que puede prescindir completamente de los motivos del antisemitismo secundario –incluso aunque estos pudieran añadirse como refuerzo. Ciertamente Haury se ocupa de la situación a finales de los años 40 y principios de los 50 del siglo pasado. Sin embargo, comienza su genealogía de antisemitismo marxista-leninista en los años de la I Guerra Mundial, con los escritos sobre imperialismo de Wladimir I. Lenin. En la antigua República Democrática Alemana, lo mismo que en el juicio-farsa contra Rudolf Slánský en Checoslovaquia, la imputación “sionista” no tenía nada que ver con la situación real en Oriente Próximo. La expresión “sionista” servía más bien como una denominación camuflada y debía indicar que los detenidos –entre ellos algunos destacados comunistas– provenían de familias judías²⁰. Artur London, uno de los principales acusados en el juicio-farsa en Checoslovaquia contra Slánský que no fue condenado a muerte, recordaba después:

“Tan pronto como aparecía un nuevo nombre, los ponentes quería saber sin falta si se trataba de un judío. [...] Pero el referente colocaba cada vez en lugar de la denominación judío la palabra “sionista”. “Pertenece al aparato de seguridad de una democracia popular. La palabra judío es un insulto. Por eso escribimos “sionista”. Entonces le observé que “sionista” es una denominación política. A lo que me contestó que eso no era cierto y que, por otra parte, esas eran las indicaciones que había recibido”²¹

Haury explica la imagen hostil del “sionismo” propia del estalinismo con la incorporación del nacionalismo por parte del Marxismo-Leninismo y caracteriza por ello el antisemitismo antisionista en el antigua República Democrática Alemana como un “producto genuino del Marxismo-Leninismo y del nacionalismo comunista.”²² Ya Wladimir I. Lenin, un declarado adversario del antisemitismo y del nacionalismo, no distinguía en su crítica del imperialismo y en otros escritos, a diferen-

²⁰ Thomas HAURY, *Antisemitismus von links. Nationalismus, kommunistische Ideologie und Antizionismus in der frühen DDR*, Hamburg: Hamburger Edition 2002, pág. 428-455. Klaus Holz: *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg: Hamburger Edition 2001, pág. 440-445.

²¹ Artur LONDON, *Ich gestehe. Der Prozeß um Rudolf Slansky*, trad. de Willy Thaler, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1970, 3ª Parte: “Wechsel in der Verschwörung”, Capt. 4, págs. 219-220.

²² Thomas HAURY, *Antisemitismus von links*, op. cit., pág. 17.

cia por ejemplo de Rosa Luxemburgo, entre el proletariado y el pueblo o la nación, y oponía a ambos un “capital financiero” que opera a escala mundial. Bajo Stalin el nacionalismo comunista adquiere carácter oficial. La imagen tradicional de los “judíos” constituía la antítesis absoluta de un nacionalismo de este tipo. Los “judíos” no son considerados en el antisemitismo moderno unos enemigos entre otros muchos, sino el principio opositor a todo nacionalismo, el grupo que “socavaría” y “desintegraría” cualquier colectivo, el “anti-pueblo”.²³

2.2 Antisionismo en la Internacional Comunista y en el Partido Comunista de Alemania antes de 1933.

Ya en los años 20 del siglo pasado era reconocible en el Partido Comunista de Alemania (KPD) un nacionalismo de izquierdas de este tipo: durante la vigencia de la así llamada línea Schlageter en 1923, representantes del KPD discutieron abiertamente con nacionalsocialistas y esas discusiones se publicaron en el periódico del partido, *Die Rote Fahne* (La Bandera Roja). En 1930 el KPD aprobó su segundo programa desde la fundación del partido con el reseñable título de “Programa para la liberación nacional y social del pueblo alemán”. La dirección del partido no sólo afirmaba en él que el KPD, en contraposición al NSDAP*, era el único partido socialista obrero, sino también que era el único partido nacional. En ese contexto el KPD también hablaba del “fascismo traidor a la nación”²⁴ En un acto celebrado en 1923, al que estaban invitados sobre todo los “adversarios nacionalsocialistas”, Ruth Fischer, miembro de la Central del Partido, más tarde Comité Central, dijo:

“¿Llaman ustedes a ir contra el capital judío, señores míos? *Quien llama a ir contra el capital judío, ya es un luchador de clase, aunque no lo sepa. Ustedes están contra el capital judío y quiere derrotar a los corredores de bolsa. Correcto. Pisoteen a los capitalistas judíos, cuélguenlos de la farola, aplástenlos.* Pero, señores míos, ¿cómo se sitúan frente a los grandes capitalistas, los Stinnes, Klöckner, etc.?”²⁵

²³ Thomas HAURY, *Antisemitismus von links*, op. cit., pág. 461.

* Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán), *Nota del traductor*.

²⁴ “Programmerklärung zur nationalen und sozialen Befreiung”, en *Die Rote Fahne* 197, 24 de Agosto de 1930.

²⁵ Franz PFEMFERT, “Die schwarzweiszrote Pest im ehemaligen Spartakusbund”, en *Die Aktion* 14, 1923, cursiva en el original.

En contextos similares, el órgano central del KPD, el diario *Die Rote Fahne*, utilizaba sin ningún tipo de reserva el concepto “capital judío”. Los pocos artículos en los que se hablaba de los “judíos”, los presentaban como representantes del capital y de la dominación. El periódico del KPD utilizó a final de los años 20 del siglo pasado este estereotipo para la supuesta prueba de que la dirección del NSDAP y los “judíos ricos” estarían colaborando. Los titulares empleados decían: “El dueño judío de unos grandes almacenes financia la propaganda nazi”, “Hitler proclama la salvación de los judíos ricos” o “Los nazis a favor del capital judío”.²⁶ Hermann Remmele afirmó en un debate público en 1930 que el NSDAP se mantendría gracias a los donativos “del judío Jakob Goldschmidt” y que, por ello, habría renunciado a su llamada al combate antisemita.

“Así, el jefe político de Berlín, el Dr. Goebbels, ha promulgado una orden del partido por la que no debe *emplearse nunca más en el futuro* el grito ‘¡Muera Judá!’.

La prensa burguesa informó inmediatamente que el judío Jakob Goldschmidt, un multimillonario y director general del Danat-Bank, había puesto a disposición de la jefatura política nacionalsocialista una gran cantidad de dinero.”²⁷

Desde mitad de los años 20 del siglo pasado, aparecieron en este contexto una serie de artículos sobre el “sionismo”. La primera contribución se titulaba: “Sionismo - El perro guardián del imperialismo inglés”.²⁸ En 1929 apareció el diario *Die Rote Fahne* con el titular de portada “Fascistas asesinan en Berlín”. Junto al segundo gran artículo sobre “¡La sublevación árabe crece!” se podía ver una imagen fotografiada de un uniformado con un subtítulo bajo la imagen: “¿Un patán con casco? No, un miembro de la legión judeo-fascista en Jerusalén”. No se aclaraba quién estaba retratado en la foto.²⁹ En cualquier caso, no se trata de una crítica a una determinada corriente sionista. Más bien se presentaba la Legión Judía en torno a Wladimir Jabotinsky como si en ella se manifestara la esencia del sionismo en su con-

²⁶ “Jüdischer Warenhausbesitzer finanziert Nazipropaganda”, en *Die Rote Fahne* 174, 29 de Julio de 1930; “Hitler proklamiert Rettung der reichen Juden”, en *Die Rote Fahne* 208, 15 de Noviembre de 1931; “Nazis für jüdisches Kapital”, en *Die Rote Fahne* 7 de Septiembre de 1932.

²⁷ Hermann REMMELE, *Sowjetstern oder Hakenkreuz. Die Rettung Deutschlands aus der Youngsklaverei und Kapitalknechtschaft*, Berlin: Internationaler Arbeiter-Verlag, 1930, págs. 13-14.

²⁸ “Ziionismus - Kettenhund des englischen Imperialismus. Zum Wiener Zionistenkongreß”, en *Rote Fahne* 168, 25 de Julio de 1925.

²⁹ Quien dispusiese de cierto conocimiento sobre los diferentes grupos sionistas en Palestina, podía saber que fue un representante de la legión judía en torno a Wladimir Jabotinsky el que había sido mencionado por su nombre en otras contribuciones. “Arbeiterfeinde sind Führer des Zionismus!”, en *Die Rote Fahne* 165, 29 de Agosto de 1929.

junto. La afirmación: entre los paramilitares nacionalsocialistas y antisemitas uniformados y el sionismo no existe diferencia digna de mención.

En la contribución se aplauden los ataques “a la población judía”:

“Es especialmente característico del desarrollo de este movimiento, el que los ataques de los árabes no están limitados a la población judía, sino que empiezan a dirigirse contra su enemigo principal, el imperialismo inglés. [...] El desarrollo del movimiento de rebelión árabe, que todavía se encuentra en gran medida bajo el influjo de los efendis (terratenientes), como muestran las últimas noticias, ha crecido y se dirige consecuentemente, como demuestran los asaltos a *edificios gubernamentales* y a *puestos de policía*, así como a *tropas inglesas*, contra los instigadores del sionismo en Palestina, *los imperialistas ingleses*. Ese desarrollo alberga en sí la posibilidad de encender el *movimiento de rebelión panarabista contra los opresores imperialistas ingleses*. Los golpes que dirigen los autóctonos árabes contra *la burguesía sionista* y el *fascismo sionista* en Palestina son al mismo tiempo golpes contra *Inglaterra*.”³⁰

¿Qué es lo que había pasado? Al final del verano de 1929 se produjeron en todo el protectorado de Palestina disturbios en forma de pogromos. Miles de musulmanes y cristianos armados atacaron el barrio judío de Jerusalén. La violencia se extendió rápidamente por todo el protectorado y se prolongó durante dos semanas. Por los menos 133 judías y judíos fueron asesinados.³¹ La violencia se dirigió sobre todo contra sionistas. En Hebrón y Safed antiguas comunidades judías se convirtieron en objetivo de los ataques.³² El presidente del Partido Comunista de Palestina informó para el órgano de la Internacional Comunista (Comintern), la *Internationale Presse-Korrespondenz (Inprekorr)*. Las “masas fanáticas de campesinos mahometanos bajo una élite burguesa, feudal y clerical-oscurantista”, escribía,

“atacaron abrasando y asesinando sobre todo pobres asentamientos judíos desarraigados, sinagogas y escuelas judías, donde se perpetraron horribles matanzas. En la escuela talmúdica de Hebrón fueron asesinados y masacrados 60 estudiantes judíos –también niños.”³³

³⁰ “Der Araberaufstand wächst!”, en *Die Rote Fahne* 164, 28 de Agosto de 1929.

³¹ Albert M. HYAMSON, *Palestine under the Mandate, 1920-1948*, Westport/Connecticut: Greenwood Press, 1976, pág. 121.

³² Michael KIEFER, *Antisemitismus in den islamischen Gesellschaften. Der Palästina-Konflikt und der Transfer des Feindbildes*, Düsseldorf: FGK, 2002, págs. 70-71; Gudrun KRÄMER, *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israels*, München: C. H. Beck, 2003, pág. 271.

³³ Joseph BERGER, “Das Blutbad im ‘Heiligen Lande’”, en *Inprekorr* 86 (1929).

En la reunión del Comité Central del 24 y 25 de octubre de 1929, Hermann Remmele formuló la posición de la dirección del partido. Como escribe el historiador Mario Keßler, miembro del Partido de la Izquierda, en la presentación de Remmele “prácticamente cada palabra era falsa”.³⁴ Sin embargo, no se trata de un error personal de Remmele. Su descripción se correspondía más bien con el relato de la *Rote Fahne*.

“Nuestro partido tiene 160 miembros en Palestina, de los cuales 30 son árabes y los otros 230 son sionistas. Está claro que ese partido no puede tener una posición tal como corresponde a la ley de la revolución. Precisamente el pueblo oprimido, aquel estrato del pueblo que constituye el elemento revolucionario, como corresponde a la situación, sólo son los árabes.”³⁵

Remmele caracterizó a los miembros judíos del Partido Comunista de Palestina como “sionistas”, cosa que no era, para declarar “sólo a los árabes” como único “elemento revolucionario” en Palestina. Así pues, según la exposición de Remmele, también había que contar entre los enemigos en la lucha de clases internacional a las judías y los judíos en el Partido Comunista de Palestina. En esa lógica, la lucha de liberación nacional, supuestamente antiimperialista, envolvía a la lucha de clases o a los conflictos de clase de la población árabe. En vez de estratos oprimidos o clases, según la exposición de Remmele, ya sólo había un “pueblo oprimido”, la población árabe de Palestina.

La crítica de este punto de vista procedió de la oposición en el KPD en torno a su ex presidente Heinrich Brandler y al ex redactor jefe de la *Roten Fahne* August Thalheimer. En su órgano *Gegen den Strom* (Contra la Corriente) se dice en 1929:

“Sin intentar un análisis marxista del carácter de clase también de esa guerrilla, la *Rote Fahne* habla indiscriminadamente de los judíos, que naturalmente son señalados en su conjunto como fascistas sionistas y contrapuestos a los árabes, que naturalmente todos son “revolucionarios”. Los camaradas judíos en el Partido Comunista de Palestina se sorprenderán de ser presentados por Heinz Neumann y Lenz como descarados intrusos judíos.”³⁶

Pero el KPD no rectificó su posición. En 1932 apareció la primera y única decla-

³⁴ Mario KEßLER, “Die Komintern und die jüdische Frage”, en: Id., *Antisemitismus, Zionismus und Sozialismus. Arbeiterbewegung und jüdische Frage im 20. Jahrhundert*, 2ª ed., Mainz: Decaton, 1994, pág. 60.

³⁵ Hermann REMMELE, “Referat auf der ZK-Sitzung vom 24./25. Oktober 1929”, en 2. *Verhandlungstag – 25. Oktober 1929*, Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen, RY I/2/1/74, pág. 367.

³⁶ “Zu den Ereignissen in Palästina”, en *Gegen den Strom* 36, 7 de Septiembre de 1929.

ración del Comité Central con el título “El comunismo y la cuestión judía”. El Comité Central escribía en ella que los miembros del KPD “luchan contra el sionismo del mismo modo que contra el fascismo alemán”.³⁷ En conformidad con la percepción del conflicto desde un prisma étnico, en la que sólo los árabes podían ser considerados como fuerza revolucionaria, la Internacional Comunista ordenó reducir el número de miembros judíos en el Partido Comunista de Palestina. A comienzos de los años 30 del siglo pasado, la Internacional Comunista hizo ir a Moscú a los miembros judíos más destacados del Partido Comunista de Palestina. La mayoría de ellos fueron arrestados y asesinados durante la “gran purga” de 1936 a 1938. Pero no sólo fueron arrestados los miembros del Partido Comunista de Palestina. A mediados de los años 20 la Unión Soviética había creado en Birobidzhán, en el lejano Oriente, una unidad administrativa nacional judía. A mediados de los años 30 fue arrestado el presidente del comité ejecutivo de la región de Birobidzhán, Josif Liberberg. La acusación contra él constituyó, como escribe Mario Keßler, el prelude de un genocidio ordenado por el Estado en la región autónoma judía y la disolución de prácticamente todas las corporaciones autónomas de las judías y judíos soviéticos. Keßler comenta los acontecimientos de la siguiente manera:

“El terror estalinista no se dirigió contra los comunistas judíos ciertamente de manera directa en cuanto judíos. Pero en la medida en que el antisemitismo sirvió para desacreditarlos, empeoró la situación de la población judía en toda la Unión Soviética”.³⁸

La judeofobia nunca fue el único motivo de las persecuciones de las judías y los judíos durante los juicios-farsa en Moscú. Pero el antisemitismo se empleó como método eficaz para la legitimación. Recordar esa historia dentro de la izquierda marxista-leninista arroja interrogantes: ¿Cuándo es reconocible ese rostro del antisionismo? ¿Sólo con la bomba de los Tupamaros-Berlín Occidental en los locales de comunidad judía en 1969? ¿Durante las persecuciones de los “sionistas” en el República Democrática Alemana, en Checoslovaquia y en la Unión Soviética a finales de los años 40 o ya en 1929? Es un error considerar que el antisemitismo antisionista ha surgido después de la fundación del Estado de Israel en 1948. En el

³⁷ “ZK der KPD: Kommunismus und Judenfrage”, en *Der Jud' ist Schuld...? Diskussionsbuch über die Judenfrage*, Basel/et all.: Zinnen, 1932, págs. 284-285.

³⁸ Mario KERLER, “Der Stalinsche Terror gegen jüdische Kommunisten 1937/1938”, en Id., *Antisemitismus, Zionismus und Sozialismus. Arbeiterbewegung und jüdische Frage im 20. Jahrhundert*, 2ª ed., Mainz: Decaton, 1994, pág. 129.

periódico del KPD se complementaban las noticias sobre el “fascismo sionista” y el “capital judío”. Del mismo modo como el “capital judío” apoyaba supuestamente al NSDAP en Alemania, así también actuaban los “sionistas” en el protectorado británico de Palestina contra el “pueblo trabajador árabe”. Habría que seguir investigando si el antisionismo y el antisemitismo se unieron al mismo tiempo en el centro de la sociedad y cómo lo hicieron. Pero no hay muchos motivos para esperar que más allá del NSDAP y del KP se diferencie claramente entre judías y judíos, por un lado, y sionismo, por otro, y que el estereotipo del “capital judío” sea reconocido como tal y criticado. Algunos jóvenes aprenden incluso en la escuela que los nacionalsocialista odiaban a los “judíos” porque los “judíos” habría sido “muy ricos” y, procedente de todos los espectros políticos, se vuelve a oír que un “lobby judío” dirige la política exterior en los EEUU. En ese contexto, los jóvenes, ya sea con “trasfondo migratorio” o sin él, tan solo lo manifiestan de modo más abierto que los adultos: los “judíos” siempre están para ellos del lado del capitalismo global y del lado oscuro de la modernidad, y entre “Israel” y “los judíos” no existe ninguna diferencia reconocible.

Traducción del alemán: José A. Zamora

ADORNO, Theodor W.: *Philosophie und Soziologie (1960)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011, 459 págs.

Con el curso de “Filosofía y sociología” de 1960 se ha editado el que de momento va a ser el último de los cursos universitarios de Adorno. No porque la sección de lecciones de Adorno se haya terminado con este volumen número 6, sino porque por el momento no van a editarse más cursos. Pese a la inevitable indignación por la interrupción –al menos momentánea– de este proyecto editorial en un momento en el que se publican tan pocas cosas de importancia, estas circunstancias no empañan el mérito del volumen que nos ocupa, editado por Dirk Braunstein. Y es que esta publicación ofrece material suficiente para dedicar una buena temporada a su contenido: ya sea como un primer acceso a la obra de Adorno –gracias a un aparato de notas editoriales verdaderamente excelente, que permite profundizar y enriquecer la lectura–, como material para universitarios perplejos –por la cantidad de cuestiones y temas de doctorado respecto a la relación entre filosofía y sociología que Adorno señala–, o también como contribución para comprender críticamente el presente: desarrollando las cuestiones sobre las que Adorno ha trabajado, y sobre las que ha aportado elementos vinculantes, pero que se han transformado –aunque sea a peor– en la dinámica de la estática de la sociedad.

De hecho el volumen ofrece distintos impulsos para tal comprensión del presente, como también para una reflexión a la altura de los tiempos sobre el problema de génesis y validez: el curso centra su interés en la relación entre el carácter social e históricamente condicionado de los productos espirituales y una verdad que trasciende estos condicionantes. Al comienzo del volumen, Adorno analiza críticamente la relación fundamental de ambas disciplinas –si es que podemos llamar así a la filosofía– a partir de los aspectos que impulsan a cada una de ellas a acercarse a la otra. Por una parte, Adorno subraya el momento social de “la conciencia en cuanto tal” kantiana, en contra de la intención y la demarcación que hiciera el propio Kant; por otra, pone de relieve el contenido filosófico o antifilosófico de la sociología a partir de algunos pasajes fundamentales de la obra de Auguste Comte y Émile Durkheim. Si ya en esta primera sección del curso –compuesta de las siete primeras lecciones–, los análisis de Adorno ofrecen reflexiones cruciales sobre los límites y relaciones entre ambas disciplinas –análisis cuya profundidad revela la frivolidad o incluso la inexistencia de muchas discusiones contemporáneas–, a continuación sigue una sección que, a partir de una confrontación con el concepto de ideología, ofrece elementos de la máxima importancia para comprender la teoría crítica. No se trata sólo de que, a partir de un rescate del *chosisme* durkheimiano frente a la “comprensión” de Max Weber –que en ningún

caso desecha a ciegas—, reivindique la cosificación social como la cuestión a tratar, señalando así el endurecimiento, así como la irracionalidad y la violencia con que la sociedad se impone al sujeto, como principales asuntos de una teoría (crítica) de la sociedad, sino que Adorno se pone manos a la obra para disolver con los medios de la teoría lo que está endurecido de forma concreta.

Lo endurecido de forma concreta no se refiere en primer lugar a fenómenos particulares. Más bien se trata de la totalidad, que Adorno intenta analizar en su confrontación con el concepto de ideología: una totalidad que “nunca está completamente dada en el ámbito de lo finito” (pág. 55), y que sin embargo tampoco es algo que no pueda ser designado. Así comienza Adorno su exposición de los conceptos fundamentales de su crítica de lo no solo entonces existente. Cuando, por ejemplo, se refiere al “principio del intercambio” (ibíd.) como aquello que somete el trabajo “a la ley del intercambio de lo equivalente” y lo caracteriza como algo que configura la “vida privada” de modo que “por aquello que uno da [...] también reciba algo a cambio” (ibíd.) —o al menos persista en la expectativa de una contrapartida—, no sólo revela el error de algunos reproches que se suele hacer a Adorno o lo cuestionable de algunas teorías que aparentemente lo habrían superado. También resulta patente lo importante que es para todo análisis teórico tener un concepto —aunque sea provisional— de aquello que “se experimenta como lo más coactivo, es decir, el sistema” (pág. 54). Y esto se aplica también al análisis y la interpretación de productos espirituales, es decir, de los objetos de la teoría de la ideología. Por ello rechaza Adorno todo intento fácil de refutar estos productos, por ejemplo mediante la sospecha generalizada de ideología —el trivial “cui bono?”— o el reproche de lo pequeño-burgués, y señala que sólo se los puede descifrar en relación con el todo, “donde el todo significa la comprensión crítica de la construcción de la sociedad como un todo y la comprensión crítica de la construcción de la sociedad y de la relación de esta totalidad con sus momentos particulares” (pág. 149). Los productos de la ideología sólo pueden ser comprendidos desde el campo de tensiones de su constitución social e histórica, que no coinciden inmediatamente con lo meramente dado, pero que pueden contribuir y contribuyen a la petrificación de lo dado.

La segunda parte del curso se dedica a disolver aquello a lo que se enfrentaban los estudiantes en 1960 y a lo que, en parte de forma transformada, se sigue enfrentando el lector de hoy. En ella pueden encontrarse reflexiones extremadamente clarificadoras sobre las condiciones histórico-intelectuales en las que se fun-

dó la sociología, y su relevancia supera incluso la de los problemas filosóficos. De este modo, partiendo de una “cesura” en la octava lección, que consiste en “una especie de autorreflexión” (pág. 118), Adorno se propone especificar en qué consisten ambas disciplinas en sí, lo cual le lleva de nuevo a ocuparse de lo que ambas tienen en común o, más específicamente, a su objeto común. De hecho Adorno pasa a centrarse en la doctrina de las ideologías, que “en realidad constituye la piedra de la discordia entre la filosofía y la sociología” (pág. 168). En este análisis de la teoría de la ideología desarrollado a partir de la octava lección, y forzado por una sustitución de Max Horkheimer, llega Adorno a su interpretación o exposición de algunas ideas marxianas y, a partir de ahí, a una instructiva exposición de su comprensión crítica de la constitución de la sociedad tardocapitalista.

Desde su intento de precisar el concepto marxiano de verdad, que según Adorno consiste en que “la verdad reside en las fuerzas sociales de producción, es decir, allí donde la vida de la humanidad se produce y se reproduce, mientras que esta producción social se ve encubierta y eclipsada por las formas en las que se lleva a cabo” (pág. 155), a partir de esta exposición y de una explicación de la crítica marxiana de la economía política llega Adorno a exponer “el concepto de ideología en su figura característica”: la marxiana (pág. 151). Aquí resulta patente hasta qué punto el materialismo de Marx y su crítica de la economía política son vinculantes para la teoría crítica de la sociedad. Significativamente esto se profesa en un momento en el que, tras “el dogmatismo marxista del Este y la fobia hacia Marx en el Oeste” (pág. 144), se encontraba la enconada constelación política mundial de 1960 en todo su poderío; ante esta situación, el necesario intento de Adorno de poner coto al sinsentido y la desgracia, que se apoya en los conceptos marxianos y especialmente en el de ideología, tenía “algo de quijotismo” (pág. 245). Pero, por otra parte, las exposiciones de Adorno contienen también importantes elementos de teoría social de la *Dialéctica de la Ilustración*, de modo que en ciertos pasajes el curso puede leerse como una exposición del libro conjunto de Horkheimer y Adorno. En vista de la cuestión principal, es decir, la transformación de la totalidad social, Adorno intenta clarificar la posibilidad y el modo de llevar adelante la teoría crítica de la sociedad, puesto que ya no es posible entenderla en su plena concreción limitándose a seguir a Marx. El trabajo en el concepto de crítica de la ideología lleva a Adorno a hacerse cargo del carácter caduco de la formulación clásica de ésta y de la dificultad de constituir teoría en la actualidad. Así levanta acta de que el “concepto clásico de ideología” (pág. 231) dependía de la forma social real des-

crita en la crítica marxiana, “es decir de la forma conceptual de la equivalencia, racionalmente mediada” (pág. 204); de que el hundimiento de la sociedad burguesa, del “liberalismo clásico” (pág. 231), consistía en que la forma social que producía la apariencia de racionalidad social también arrastró la “pretensión de verdad objetiva” (ibíd.) de las ideologías inmanente a esta época, y el proceso social se diluyó en la organización de la mera disposición del orden, que ya no podía afe-rrarse inmediatamente a dicho concepto de ideología.

Si, de acuerdo con esto, el concepto de ideología como falsa conciencia necesaria “comienza a diluirse realmente” (pág. 231) y la “relativa autonomía de la ideología comienza a esfumarse para supeditarla cada vez más a la construcción filosófica con vistas a la justificación o la complementación de las circunstancias reales” (pág. 234), según Adorno la tarea de la crítica de la ideología, o incluso de la teoría crítica, sería oponerse a la mera acomodación de los seres humanos a lo “existente”; es decir, a aquello que, como “quintaesencia de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas, tal y como se nos presentan hoy, asume la función de la ideología” (pág. 234). La tarea sería por tanto no limitarse al *cui bono* inmediato de los productos espirituales, “sino en detectar la ideología y la pura mentira precisamente en ese realismo aparentemente libre de toda tendencia ideológica, al que se han sometido los seres humanos” (pág. 238). De acuerdo con ello, y a partir de algunos “arabescos” (pág. 223), Adorno explica el concepto de industria cultural, explicitando “el efecto ideológico [...] producido por el cine” (pág. 166). Denuncia los disparates que se “acometen en el Este en nombre de la doctrina de las ideologías, en los que el Diamat celebra verdaderas orgías” (pág. 254), y revela que lo esencial de la propaganda nazi no fue la “visión compacta del mundo” de Rosenberg, sino que su ideología consistía precisamente en la ausencia de ideología: en las “simples mentiras” (pág. 231) de Goebbels y en la conformidad de la población: Goebbels “mentía por motivos de poder político” (ibíd.) con los que ésta se identificaba.

Pero Adorno intenta también descifrar las formas de pensamiento contemporáneo, por ejemplo cuando interpreta las “metafísicas del tiempo que florecen en nuestra época” (pág. 250) como el intento ideológico de aplazamiento “en una época en la que la conciencia de ya no existe algo como la continuidad temporal, de un trascurso vital continuo, con sentido y coherente” (ibíd.). Partiendo de su teoría de la sociedad, intenta comprender las formas concretas de las ideologías contemporáneas —en la medida en que responden aún a este concepto, en que

todavía mantienen una pretensión inmanente de verdad— y su correlato subjetivo, la conciencia cosificada, a la que contrapone el pensamiento dialéctico, el trabajo en el concepto. Así es como, en la decimoséptima lección, gracias al análisis intensivo de las transformaciones en el concepto de ideología, Adorno lleva a cabo una crítica de la sociología del saber de Mannheim, que ignora la tendencia social a constituirse como totalidad para poder desvariar a placer sobre un concepto de ideología total y su vínculo con el ser, de modo que pierde de vista las relaciones de dominio concretas. Esta crítica devuelve a Adorno en la penúltima lección al “problema de la génesis y la validez” (pág. 266).

De forma un tanto concisa, Adorno muestra cómo, pese al carácter histórico y socialmente condicionado de todo juicio y todo intento teórico, éstos tienen una lógica propia autónoma que no se agota en su mero carácter condicionado. Adorno subraya aquí que “la historia es inherente a la verdad” (pág. 273) y que a través de la mediación subjetiva del individuo pensante, socialmente situado, “la historia en su conjunto está incluida como condicionante de la verdad” (pág. 277). Pero, por otra parte, eso significa que remitir a la historicidad concreta o al condicionamiento social no sería concebible “si no se incluyera igualmente el concepto de validez o de verdad misma” (ibíd.). En la última lección, Adorno muestra que “en el terreno de los llamados desarrollos espirituales, los momentos de la génesis contienen elementos de validez” (pág. 279); para ello parte de la génesis de los conceptos burgueses de libertad e igualdad en las relaciones sociales del feudalismo: señalando el fundamento social real y la lógica conceptual que se pone en marcha desde estas circunstancias. Es desde esta comprensión materialista de lo espiritual, que concibe la totalidad social como constitutiva y pese a todo destila los indelebles resquicios de autonomía del espíritu, desde donde Adorno determina la “tarea de una sociología del saber”. Se trataría de no renunciar a todo contenido desde una concepción de lo espiritual como mero reflejo de las relaciones sociales, poniéndose de parte del puro poder, ni tampoco —de modo positivista-sociologizante (hoy culturalista)— rechazar toda pretensión de validez mediante “catalogaciones sociales arbitrarias” (pág. 289), sino de tomar en serio la lógica de los productos espirituales y al mismo tiempo “comprender su lógica inmanente también en su dimensión social”, puesto que “la sociedad está ya en la figura misma del problema en cuestión” (ibíd.).

La riqueza de materiales, ideas y problemas tratados en el curso, que aquí apenas ha sido esbozada, lleva a Adorno a afirmar en la última sesión que es “cons-

ciente del carácter fragmentario del curso, más aún de lo que suele ser habitual” (pág. 287). A lo largo de las lecciones pueden encontrarse reflexiones de base que en su momento fueron expuestas de modo meramente puntual, y hay que agradecer al editor que haya incluido las indicaciones necesarias para poder seguir la evolución de estas ideas en la obra posterior de Adorno. Gracias a ello el lector tiene la posibilidad de elaborar y seguir las líneas maestras de los contenidos acometidos por primera vez en este curso, ofreciendo una excelente introducción a la teoría crítica de Adorno y a la relación entre filosofía y sociología. En sus notas críticas, el editor –autor del libro *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, también reseñado en este número de *Constelaciones*– remite no sólo a los textos decisivos de las obras ya publicadas de Adorno, sino también a pasajes inéditos, tanto de cursos como “Problemas de la dialéctica” (de 1963-1964) como de otros materiales de archivo.

A modo de muestra de la riqueza del material tratado por Adorno en este curso, del cuidado de la edición –que en muchas de sus notas va más allá de la mera elaboración de una edición crítica– y de la arrolladora fuerza de la teoría crítica de Adorno, basta citar una nota del editor. Se refiere a la tendencia que Adorno detecta en la filosofía a quedar reducida a mera teoría de la ciencia, que hoy se presenta con la rúbrica de “filosofía analítica”. En la nota 198 de la página 386 puede leerse: “En una carta a Hans Magnus Enzensberger del 22 de septiembre de 1965, Adorno se refiere a la filosofía analítica, diciendo que ésta representaba para él ‘una nueva figura del oscurantismo’: ‘la difamación de todo verdadero pensamiento como acientífico, la hipóstasis de los métodos científicos convencionales en lugar de aquello que de verdad concierne a la filosofía; en otras palabras, una vía rápida hacia la barbarie. Si los marxistas no saben qué hacer con dicha filosofía (Korsch y Brecht hicieron disparates terribles con los motivos del neopositivismo), eso solo habla en su honor. [...] Como en Alemania hay claros signos de que este sinsentido –que ofrece una seguridad absoluta porque carece de todo contenido– también va ganando terreno, considero absolutamente necesario que ocurra algo de peso en su contra’ (Archivo Theodor W. Adorno, Br 361/20)”. Si hoy día la filosofía analítica ha adquirido una enorme relevancia –o más bien una enorme difusión– en el medio académico, y si la sociedad ya no “influye en los productos espirituales desde fuera”, sino que más bien se manifiesta “sin ventanas en los problemas espirituales mismos” (pág. 291), un análisis con la falta de contenido –y por tanto de verdaderos problemas– de la filosofía analítica que partiera de la lec-

tura de este curso ofrecería un motivo para reflexionar sobre la relación actual entre la filosofía académica y sus fundamentos; y también de comprender la aproblematicidad del mundo sugerida por la forma misma de gran parte de lo que hoy se hace pasar por filosofía como la ideología que encubre la violencia social que posibilita la propia aproblematicidad particular, y cuyo carácter cuestionable hubo de ser eliminado de la discusión filosófica para permitir el falso carácter contemplativo, cuyos movimientos de cabeza siguen siendo tranquilamente malinterpretados como pensamiento.

Arne Kellermann

arne.kellermann@hu-berlin.de

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-1921); organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. 176 pág. (Coleção Espírito Crítico).

O pensamento de Walter Benjamin (1892-1940) caracteriza-se, como poucos, por um desenvolvimento teórico descontínuo e fragmentário, o que não impediu, porém, a manutenção de algumas preocupações intelectuais essenciais em toda a sua trajetória. No itinerário intelectual deste incomum recolhedor dos trapos e das ruínas da vida social moderna, as novas aquisições teóricas não significaram a ruptura com as perspectivas que até então vigoravam, e sim a sua superposição num patamar mais elevado de reflexão. Com efeito, sua aproximação ao marxismo, a partir de meados da década de 1920, sem dúvida o momento mais decisivo de seu itinerário intelectual, esta aproximação, longe de representar uma ruptura total com suas preocupações de juventude, conferiu a estas um novo fundamento teórico, mais consistente, que contribuiria para a consolidação do seu modo idiossincrático de reivindicar a crítica do capitalismo. Descontinuidade, aqui, não significa ruptura, exatamente porque pressupõe dialeticamente uma continuidade subterrânea de temas e reflexões ao longo do tempo.

Com esta perspectiva, os escritos de juventude de Benjamin assumem um novo estatuto, abrindo novas perspectivas de reflexão sobre o pensamento deste que, segundo o título de um pequeno ensaio a ele dedicado por seu “primeiro discípulo” Th. W. Adorno, sentia-se, e em certa medida estava, “distante de todas as correntes” (embora também estivesse, como notou Michael Löwy, no “cruzamento de todos os caminhos”). *Escritos sobre mito e linguagem*, coletânea recentemente publicada no Brasil (pela coleção “Espírito Crítico”, das Editoras 34 e Duas Cidades), reúne sete ensaios de juventude do autor, redigidos entre 1915 e 1921, sobre temas diversos, desde questões literárias, como “Dois poemas de Friedrich Hölderlin” (1915) e “O *Idiota* de Dostoievski” (1917), de ordem estética, como “Sobre a pintura *ou* Signo e mancha” (1917), ou propriamente filosóficas, tais como os fundamentais “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916), “Destino e caráter” (1919), “A tarefa do tradutor” (1921) e “Para uma crítica da violência” (1921).

São ensaios que revelam um pensamento em processo de ebulição, e cuja forma de composição manifesta com fidelidade o caráter fragmentário da obra do filósofo. Se a forma-ensaio é, no limite, uma forma de arte – conforme sugeriu o jovem Lukács, em *A Alma e as Formas* -, ela encontra nos escritos do jovem Benjamin algumas de suas mais proeminentes manifestações. A linguagem hermética,

mesmo esotérica, confirma a ideia-força – também presente, de modo diferente, em sua obra posterior – de que, como diria a seu respeito Susan Sontag, “cada frase é escrita como se fosse a primeira ou a última”. De resto, tal escrita ensaística refletia, naquele então, as singularidades do pensamento benjaminiano, tencionado que estava entre a recusa romântica da ordem burguesa-moderna e a germinação complexa da esperança de um novo reino messiânico no plano da imanência histórica.

Por isso mesmo, reler estes escritos a partir dos desdobramentos posteriores do pensamento do autor, notadamente após a incorporação heterodoxa do materialismo marxista, parece uma boa chave interpretativa, capaz de devolver-lhes a relevância que de fato merecem. Não porque o marxismo fornecesse, para Benjamin, a solução definitiva para suas inquietações de juventude, mas sim porque foi a partir de uma leitura específica desta tradição teórica que, nas décadas de 1920 e 1930, o filósofo redimensionou qualitativamente sua reflexão sobre a história, a linguagem, a modernidade.

Tal abordagem torna possível resgatar a importância fundamental destes escritos –em geral pouco estudados, inclusive, e sobretudo, no Brasil– para a formação da etapa subsequente do pensamento de Benjamin, sobretudo seus trabalhos concebidos a partir do final da década de 1920, período no qual se concentra quase exclusivamente as diversas frentes de recepção de sua obra –em torno de problemáticas como as mudanças da narração, da percepção na grande cidade moderna ou sobre as transformações das práticas artísticas após a emergência da reprodutibilidade técnica.

A concepção benjaminiana da história, por exemplo, magistralmente sintetizada nas teses “Sobre o conceito de história”, redigidas no ano do seu suicídio, em 1940, deita algumas de suas raízes mais profundas em ensaios de juventude, como o brilhante “A Vida dos Estudantes”, de 1914/15 –não incluído na presente coletânea– ou o extraordinário “Para uma crítica da violência” (págs. 121-156), cujo messianismo libertário já propugnava a necessidade da violência revolucionária (a “violência pura”, de ordem divina) a fim de interromper a dominação da violência do poder, do direito, da “justiça”, enfim, de toda concepção mítica do destino como continuidade da catástrofe – conforme diria quase duas décadas mais tarde, nas teses. Em suas palavras, no ensaio de 1921: “É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então,

na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica” (pág. 155). No escrito sobre “O *Idiota* de Dostoievski” (págs. 75-80), Benjamin visualiza na vida infantil uma “infinita potência de salvação” (pág. 79) em ruptura com os imperativos do destino mítico.

O direito, diz Benjamin no pequeno ensaio “Destino e Caráter” (págs. 89-100), “erige as leis do destino, da infelicidade e da culpa à condição de medida da pessoa” (pág. 93). O destino, por sua vez, sela “o nexos de culpa do vivente” como parâmetro de sua “servidão mítica”. Neste contexto, a verdadeira felicidade não é uma categoria constitutiva do destino, ou, mais amplamente, do *continuum* histórico. Ao contrário: “a felicidade é, muito mais, o que liberta aquele que é feliz das cadeias do destino e da rede do seu próprio destino” (pág. 92); em outras palavras, ela sinaliza a interrupção do “destino demoníaco”, e, como a própria revolução depois reivindicada, constitui um “freio de emergência” diante da locomotiva da catástrofe mítica. (“Enquanto houver um mendigo, seguirá existindo o mito”, disse Benjamin nas *Passagens*, confirmando a perspectiva da emancipação social como quebra da cadeia mítica).

A preocupação de Benjamin com a problemática do mito (ou da “violência mítica” do direito), nestes ensaios de juventude, era, portanto, tão somente uma outra faceta de sua preocupação com a história, tal como ressalta Jeanne Marie Gagnebin (pág. 9), responsável pela excelente organização, apresentação e notas da coletânea. A contraposição entre *história* e *mito* –que, na esteira da tradição judaica, incorpora a oposição entre *religião* e *natureza*–, já revelava os primeiros contornos da crítica do Benjamin “materialista”, no projeto das *Passagens*, à história petrificada do século XIX, à “história-natural” vivida como um “sonho coletivo”, crítica que, para se realizar, reclamava uma perspectiva alegórica em relação ao “amontoado de ruínas” a que convencionamos chamar de progresso (Cf. IX tese sobre o conceito de história). Em ambos os casos, na juventude e na “maturidade”, tratava-se da luta para escapar do domínio da natureza e do mito, adentrando no domínio da religião, que, na matriz judaica, assenta-se no domínio mesmo da história.

O que estava em questão, para Benjamin, naquele momento, era o vínculo indissociável entre razão e linguagem, ou melhor, entre história e linguagem: a história é constantemente reelaborada, rescrita e “atualizada” –para usar uma expressão enfaticamente utilizada nas *Passagens*– pela linguagem, indicando a possibilidade de uma nova maneira de escrevê-la. “Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem”, afirma Benjamin no ensaio

“Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (págs. 49-74), no qual aparecem alguns temas que, alguns anos depois, seriam desenvolvidos no “prólogo epistemológico-crítico” de sua tese de habilitação –recusada pela Universidade de Frankfurt– “A Origem do Drama Barroco Alemão” (1925).

A linguagem é também índice do *despertar* de um “fim messiânico da história” no ensaio “A tarefa do tradutor” (págs. 101-120) –originalmente concebido como prefácio à sua tradução para o alemão dos *Tableaux Parisiens* de Baudelaire. Toda tradução, segundo Benjamin, está dirigida a este horizonte utópico: a busca por um estágio definitivo da construção da linguagem, marcado pela reconciliação e pela plenitude das línguas e, então, pela procura da Revelação que se encontra oculta nas intenções complementares das diversas línguas específicas. “A tarefa do tradutor é redimir, na própria, a pura língua, exilada na estrangeira, liberar a língua do cativeiro da obra por meio da recriação” (pág. 117); em nome da “pura língua”, rompem-se as barreiras da própria língua, em direção a uma nova escritura da vida e da história.

No conjunto, estes *escritos sobre mito e linguagem*, da juventude do autor, constituem, então, por estas e por outras razões, uma boa amostra do quanto a vitalidade do pensamento posterior de Benjamin –menos metafísico, mais “materialista”– decorre exatamente de sua capacidade de mobilizar estes estilhaços da tradição judaico-messiânica e do romantismo (sobretudo alemão, mas não só) a partir de uma perspectiva dialética. Esta foi a sua forma de oxigenar e potencializar a crítica da civilização capitalista-moderna, formulando –nas décadas de 1920 e 1930– uma compreensão singular do marxismo absolutamente irreduzível às diversas vertentes do pensamento reificado.

Fabio Mascaro Querido

fabiomascaro@yahoo.com.br

BRAUNSTEIN, Dirk: *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld, Transcript, 2011, 439 págs.

En sus lecciones sobre *Terminología filosófica* Adorno define el materialismo de la Teoría Crítica como una continuación autorreflexiva del marxismo¹. Sin embargo, uno de los principales desafíos a los que debe hacer frente su filosofía es el de mantener el modelo de crítica y de emancipación de Marx en un momento histórico en el que parece haber entrado en crisis. Esto explica que la necesidad de una revisión de los presupuestos marxistas orientada a la pregunta por las causas que han provocado el incumplimiento de sus pronósticos sea una constante en su obra. Por eso, el interés de su crítica a la economía política no sólo se encuentra en el diagnóstico que realiza del sistema capitalista como sistema de dominio, sino sobre todo en su interés por liberar a los individuos de los mecanismos que impiden su emancipación. El libro de Braunstein se sitúa en esta misma perspectiva de interpretación.

El autor aclara desde el comienzo su intención de distanciar su obra de cualquier reconstrucción de la recepción de Marx en la filosofía de Adorno. Por el contrario, trata de presentar la economía política como el centro del pensamiento adorniano, “aunque se trate de un centro constantemente omitido” (pág. 10). Desde él muestra la estructura económica de la sociedad burguesa como una estructura de dominio y el deseo de su abolición como el verdadero interés de la filosofía marxiana. Con este planteamiento inicial, el libro de Braunstein tiene la originalidad de tratar de distanciarse de aquella recepción bibliográfica que se muestra reacia a reconocer el compromiso de la teoría crítica adorniana con la economía política o que lo considera un aspecto residual en su obra. Por el contrario, él quiere señalar los “motivos genuinos” que confirman la relevancia de una crítica de la economía política en el pensamiento de Adorno.

El libro abarca un amplio campo de referencias, desde la recepción de Lukács y Benjamin en los años veinte hasta los seminarios que Adorno dicta a finales de la década de los sesenta. Para ello no sólo recurre a las fuentes bibliográficas tradicionales, sino también a un material inédito o recientemente publicado y poco conocido, como protocolos de lecturas, notas de seminarios y correspondencia. En el libro se distinguen tres partes que coinciden con una reconstrucción cronológica del desarrollo de su crítica a la economía política y que, además, ponen en juego aspectos biográficos y teóricos del autor.

La primera parte plantea una lectura de los trabajos de los años veinte y treinta de Adorno desde la recepción de Lukács, Benjamin y Sohn Rethel, prestando

¹ Th. W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, vol.2, R. zur Lippe (ed.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.

atención a los elementos específicos de su crítica a la economía política que se van perfilando a través de su teoría de lo social. Olvidando la importancia que había atribuido a la *Teoría de la novela* lukácsiana, Braunstein destaca, en primer lugar, la recepción temprana de *Historia y conciencia de clase*, desde cuyos conceptos Adorno intentaría rescatar una lectura no dogmática de la filosofía marxiana. Pero aunque le reconoce el haber prestado atención al fenómeno de la cosificación incluso antes de la publicación de los *Manuscritos*, no comparte la lectura metafísico-hegeliana de Lukács y, desde el comienzo, muestra su oposición a la misma. No obstante, Braunstein parece centrarse casi con exclusividad en el análisis del rechazo que muestra Adorno ante la perspectiva totalitaria que Lukács ve como salida. Olvida con ello el interés fundamental que, a mi juicio, persiste por distanciarse de la limitada comprensión de la cosificación como un hecho de conciencia. Y es que si Lukács se limita a aplicar la categoría de cosificación a las antinomias del pensamiento burgués, la filosofía adorniana situará sus análisis en una perspectiva más general, que incluye tanto las antinomias de la racionalidad económica como los momentos no económicos del dominio.

En este capítulo el autor reconstruye, además, la relación de Adorno con Benjamin tomando como referencia las “tres controversias” relacionadas con la aplicación de la terminología materialista en la *Exposé*, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* y *El París del Segundo Imperio en Baudelaire* benjaminianas. La primera parte concluye con unas notas acerca de la influencia de Sohn Rethel en el proceso de formación de la crítica a la economía política, a quien Adorno había considerado el primer pensador que descubrió «el trabajo social en la actividad universal y necesaria del espíritu»² y al que, sin embargo, Braunstein resta importancia. A su juicio el interés que había tenido en él durante los años treinta se vería debilitado en los estudios posteriores, en los que no se conforma con una versión materialista de la lógica trascendental, sino que se dirige a una teoría de la totalidad negativa. Es de lamentar que este capítulo no haya prestado una mayor atención a la especificidad de la interpretación adorniana del sujeto trascendental en relación al autor de *Trabajo espiritual, trabajo manual*, que parece haber sido olvidada por la bibliografía secundaria. Aún con reservas, en Adorno persistió el interés de mostrar los aspectos más relevantes de los análisis de Sohn Rethel. Y es que si éste había señalado la relación que existía entre la forma de pensamiento abstracto propia de las categorías idealistas

² Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, vol. 6, R. Tiedemann y G. Adorno, (eds.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pág. 178.

y la del valor de cambio de lo social, para Adorno el carácter universal y funcional del sujeto trascendental será comprendido como el reflejo de la universalidad y la funcionalidad real que tiene lugar en la estructura social dominante.

La segunda parte del libro se ocupa del periodo de exilio norteamericano y la incorporación de Adorno como colaborador habitual del Instituto de Investigación Social. Braunstein se detiene en el análisis del enfoque metodológico que guiaba la labor investigadora del *Institut* desde el intento de corrección de las tesis económicas marxianas. Alude, así, al debate en torno a la relación entre política y economía en el fascismo, y a la vinculación de Adorno con los trabajos de otros autores como Pollock, Neumann, Kirchheimer, Marcuse o, en menor medida, Horkheimer. Lo fundamental, como apunta, era entender el entrelazamiento entre naturaleza e historia como el pivote desde el que no sólo era posible interpretar la sociedad totalitaria como el resultado del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino también comprender el proceso completo de civilización como lugar en el que emerge la lógica dominante que denuncian.

Frente a las posiciones dominantes de los miembros del Instituto que ven en la ciencia social una apoyatura fundamental, Adorno adoptó desde el comienzo un modelo de interpretación filosófica que comprende el pensamiento de Marx como una teoría de las formas modernas de sociedad y de las condiciones objetivas que genera, y que entrañan tanto el dominio como la posibilidad de una auténtica emancipación. Y es que, como apunta Braunstein, el desarrollo de las fuerzas reproductivas y de dominio técnico de la naturaleza se ha traducido en lo contrario de una sociedad organizada racionalmente. Por eso, se trata de esclarecer de qué manera las transformaciones acontecidas en la estructura de la economía política, lejos de desembocar en su autodisolución, habían conducido a un desarrollo mayor del aparato político y administrativo sobre todos los aspectos públicos y privados de la vida. La diferencia con Marx en este punto, como insiste el autor, es que el capitalismo ya no se define como una nueva forma de dominio, sino como una “variedad de las más antiguas”. Por eso, si bien la crítica a la economía política se asume como un aspecto central en la teoría de lo social –también en la de Adorno– ésta será ejercida desde la propia determinación histórica de sus temas y categorías, y su adaptación a las condiciones materiales del presente. Ello no sólo implica comprender su insuficiencia, sino también rechazar cualquier asunción dogmática de sus presupuestos, incluida la del dominio económico y la propuesta de la conciencia de clase como sujeto revolucionario.

La tercera y última parte del libro se centra en los años de regreso a Alemania, en los que el autor observa el renovado interés de Adorno por la crítica a la economía política motivado tanto por su propio trabajo teórico como también por el incipiente movimiento estudiantil. Braunstein pone la atención sobre el deseo que ve en su obra por resaltar el sentido enfático de la crítica a la economía política de Marx para mostrarla no sólo como el diagnóstico de los rasgos dominantes de la sociedad totalitaria, sino también como el lugar desde el que poder recuperar su carácter emancipador y utópico. En este sentido, el capítulo se ocupa de la noción de “utopía” que pervive en la revisión crítica de la economía política y, sobre todo, en el análisis adorniano de la mercancía y del principio de intercambio, pues los considera «jeroglíficos sociales» en los que se refleja la estructura universal e ideológica de la economía capitalista. El intercambio - “piedra de toque de la crítica adorniana a la economía política” según Braunstein - no sólo es entendido por Adorno como concepto de dominio, sino también como espacio en el que cree posible encontrar el potencial utópico de su superación. Por eso, si bien coincide con Marx en su crítica al intercambio, su interés se dirige a las consecuencias que imprime la equivalencia sobre las relaciones sociales. Por eso no persigue su abolición, sino la de la abstracción que tiene lugar en él. Trata, pues, de superar el principio de equivalencia para alcanzar la idea de un verdadero intercambio justo. Finalmente, su dialéctica negativa y materialista, a la que sin embargo Braunstein no la atención que se merece, tiene como objetivo alcanzar la emancipación y libertad que constituía el nervio crítico de la crítica a la economía política marxiana.

La crítica de la economía política de Adorno se apoya en la filosofía de Marx como fuente principal de reflexión, pues sus categorías hacen posible una comprensión adecuada de los mecanismos que subyacen a la crisis moderna y, como consecuencia, también una superación real de la misma. Por eso, el objetivo que persigue la obra de Braunstein es el de leer el despliegue de la filosofía adorniana como modelo de una crítica a la economía política. La presenta, pues, como una teoría crítica de lo social y del conocimiento cuyas limitaciones y deficiencias exigen ser revisadas a la luz de las transformaciones sociohistóricas del siglo XX, para buscar el rearme de su potencialidad crítica como camino hacia la emancipación del individuo.

Chaxiraxi Escuela Cruz
cescuelac@gmail.com

BRAVO LÓPEZ, Fernando: *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Barcelona, Bellaterra, 2012, 368 págs.

En casa ajena es un estudio comparativo de dos fenómenos culturales y políticos diferentes, pero con raíces históricas emparentadas (la condena del cristianismo medieval a las religiones judía e islámica), que ofrecen múltiples similitudes discursivas. Se trata del antisemitismo moderno, especialmente en su periodo de mayor auge, entre mediados de los siglos XIX y XX, y la actual islamofobia. Aunque en ambos casos se estudie también sus orígenes históricos. Obviamente, la obra se centra en el mundo occidental, de tradición cristiana, aunque también aborda el actual antisemitismo islamista, que recoge sin apenas modificación los postulados esenciales del occidental. Se trata de un estudio brillante, que permite iluminar, a través del análisis comparado, los argumentos intelectuales empleados para justificar y alentar el actual rechazo en los países occidentales de las minorías musulmanas, a través del odio histórico a las minorías judías de esa misma área geográfica. Un estudio que resalta las similitudes sin que ello signifique ignorar las diferencias: una primera sería la antigüedad de la presencia en Europa de las minorías judías frente al carácter reciente de las minorías musulmanas.

Reflexionando sobre ambos fenómenos, el antisemitismo y la judeofobia, Fernando Bravo aporta su propia caracterización, común a ambos, que podría resumirse en un proceso cognitivo de tres pasos sucesivos:

- 1) la esencialización de la religión (judía e islámica respectivamente), determinada desde su fundación por sus textos sagrados, cuyo mensaje inequívoco se extrae de una pequeña selección de citas.
- 2) el determinismo cultural, al considerarse que ambas religiones determinan la actitud y la moral de todos los individuos que las profesan (lo que los esencializa también al hacerlos semejantes en lo moral bajo la misma determinación religiosa, en cualquier lugar y época).
- 3) la presentación de las dos religiones y de todos sus fieles como una amenaza mortal para la sociedad mayoritaria (la occidental, de raíz cristiana). Aquí, sin embargo, hubo históricamente una diferencia que tiende hoy a diluirse, pues si el islam fue visto siempre como una amenaza exterior y el judaísmo interior, el establecimiento del Estado de Israel presenta también a los judíos como peligro exterior y, sobre todo, la inmigración de musulmanes en el último medio siglo ha convertido a éstos en amenaza interna, además de internacional.

Desde esta caracterización, islamofobia y antisemitismo presentan un discurso muy parecido. Unas cuantas citas (no siempre veraces o completas) de sus textos sagrados sirven al teorizador del odio para definir una esencia del judaísmo y el islam, una especie de ortodoxia, consistente en el objetivo de dominar la tierra mediante la violencia más despiadada contra todos los no creyentes (gentiles o no musulmanes). Se trata de una ortodoxia que muestra evidentes concomitancias con la interpretación que hacen de ambas religiones sus sectores más fanáticos y violentos. Aquel judío o musulmán que no encaje con dicha esencia es tachado de heterodoxo, mal judío o musulmán, ignorante de su propia religión. Judíos y musulmanes suponen así una amenaza apocalíptica sobre las sociedades occidentales y cristianas, en grave peligro de ser esclavizadas o aniquiladas. Y una amenaza tanto mayor cuanto que el enemigo no está sólo, sino que, en su labor de zapa, ha logrado poderosos aliados entre "nosotros". Así, el afán destructor de los judíos y su sed de dominio mundial contaban, para los antisemitas, con el apoyo de masones y revolucionarios, mientras que, para la gran mayoría de los actuales islamófobos, son los movimientos progresistas, los impulsores de la secularización y el multiculturalismo, quienes abren la puerta a los musulmanes y su afán de dominio y destrucción.

En ambos casos la lucha contra este elemento traidor se hace tanto o más perentoria que la dirigida contra el mismo judío o musulmán, como demostró en 2011 el noruego Anders Brevik en su primera acción bélica contra la amenaza islámica, asesinando a decenas de jóvenes socialistas de su país. También coinciden ambos movimientos en el terreno de las soluciones: segregación y discriminación, privando de sus derechos a las minorías amenazadoras, cuando no expulsarlas. De momento los islamófobos no predicán soluciones de exterminio como las que ejecutó la Alemania nacionalsocialista durante la Segunda Guerra Mundial, aunque no faltan voces que reclaman el empleo de bombas atómicas (como el político israelí Avigdor Lieberman, para usarlas en Gaza, o el español César Vidal, para combatir el terrorismo islámico, cuyo libro *España frente al islam* no debiera quizás haber sido excluido de la obra, pese a que Fernando Bravo la haya analizado ya en otras páginas).

En casa ajena analiza con detalle el paso primero de su propuesta interpretativa. Para ambos casos comenta las selecciones de los pasajes bíblicos y talmúdicos, coránicos y de hadices del profeta, que se transmiten de unos tratados a otros, incluso a través de los siglos, sobre las que se estructuran las esencias de ambas religiones. En

opinión de Fernando Bravo, pese a que algunos de los pasajes se presenten manipulados, o incluso sean apócrifos (especialmente los del Talmud y los hadices), aun cuando fueran todos veraces, de ellos no se puede extraer la esencia inmutable de ninguna de las dos religiones. En primer lugar, porque los respectivos textos sagrados son muchísimo más amplios y susceptibles de múltiples interpretaciones, que han variado y siguen variando entre las diferentes escuelas exegéticas, a lo largo del espacio y del tiempo. Fernando Bravo cree que, para conocer, por ejemplo, el islam actual, en sus diferentes versiones, no sólo las islamistas, leer el Corán y los hadices (completos) puede ser interesante como primer paso, pero mucho más importante es acudir a lo que dicen y escriben los musulmanes de hoy, en todas sus múltiples y encontradas tendencias. Tanto los ulemas como los meros fieles, pasando por los políticos. Desde quienes predicán la lucha a muerte contra los enemigos de Dios hasta aquel inmigrante marroquí que sostenía: “Dios no necesita que le defiendan”.

Una pequeña selección de textos, por repugnantes que puedan parecer, no define ninguna religión, siempre expuesta a las múltiples interpretaciones de sus amplios corpus sagrados, que no han cesado de evolucionar con el tiempo. Pero, aunque así fuese, aunque el judaísmo y el islam fueran religiones monolíticas y homogéneas, tampoco es aceptable el determinismo que considera que el ser humano actúa siempre determinado por las ideas que dice profesar. En el estudio de las realidades sociales las ideologías, y las religiones, son de enorme importancia, pero no son los únicos factores. Del pensamiento de Marx no se determina el terror de Stalin. La socialdemocracia alemana o la austriaca de entreguerras también eran herederas ideológicas del autor de *El Capital*. Menos sirve en exclusividad para interpretar la acción de los individuos, siempre diferentes unos de otros.

Pierre-André Taguieff nos recuerda que el primer paso cognitivo del racista consiste en esencial al colectivo humano que estigmatiza, haciendo a todos sus miembros iguales entre sí hasta el punto de singularizarlos: el blanco, el negro, el ario, el semita. En nuestro caso serían el judío (todos los judíos, de cualquier lugar y época) y el musulmán (así mismo todos ellos). Como en el caso del islam, religión que aspira a la conversión universal, no se da el componente étnico de la religión judía (adquirida casi siempre por la ascendencia materna), Fernando Bravo busca diluir la importancia del componente racista en el antisemitismo. Para ello acude al sustrato etnicista del mismo racismo nazi mostrado por Christiane Stallaert y

Claudia Koonz. No hay que olvidar que, como sostuvieron Balibar y Wallerstein, tras la Segunda Guerra Mundial el desacreditado racismo ha buscado muchas veces los ropajes del determinismo cultural que hace a los pueblos tan irreductiblemente diferentes como sostenían los racistas.

Sin embargo, a mi juicio, la comparación entre antisemitismo e islamofobia que hace Fernando Bravo precisa de una matización. Si bien prácticamente todos los islamófobos se centran en la religión coránica para justificar y difundir su odio a los musulmanes, los antisemitas no sólo, aunque desde luego también, se centran en los textos sagrados del judaísmo. Y esto a lo largo de la historia. Inicialmente el antijudaísmo cristiano se centró en la acusación de deicidio: ciegos al Antiguo Testamento, los judíos no reconocieron al mesías que anunciaba (el Jesús divino) sino que lo crucificaron. Matar a Dios fue la principal acusación contra los judíos. La segunda, muy temprana, su carácter satánico: su ceguera ante el Antiguo Testamento era intencionada pues, lejos de adorar a Yavé, adoraban a su padre Satanás. Sobre estas premisas no cabía acudir a versículos del libro sagrado de los judíos para mostrar su carácter inhumano, porque dicho libro era también sagrado para los cristianos. Si se acudían a determinados pasajes, sobre todo de los libros proféticos (o en el *Éxodo* el episodio del becerro de oro) para demostrar que los israelitas siempre habían sido rebeldes a Dios, lo que explicaba su crimen final con su Hijo.

Todo cambió cuando, a partir del siglo XIII, se descubrió la existencia del Talmud. Éste sí pudo ser satanizado por los cristianos, y de él comenzaron a circular selecciones de pasajes que demostraban la inhumanidad de los judíos y su odio mortal hacia los gentiles, especialmente los cristianos. Comenzó así la literatura antitalmudista, que se desarrolló hasta el antisemitismo del siglo XX, que forma una parte fundamental del pensamiento antisemita, pero no la única. Desde la secularización ilustrada del siglo XVIII pudo desarrollarse un antisemitismo no cristiano (normalmente anticristiano) que, además de seleccionar textos talmúdicos hacía lo propio con los bíblicos, para mostrar la monstruosidad moral de los judíos. Algo que ha llegado también hasta nuestros días. Pero, incluso para estos autores, la esencialización de la religión judía no tiene por qué constituir la causa del carácter criminal de los judíos. Los musulmanes sólo pueden ser criminales por el islam, que es lo único que une a todos ellos. Pero los judíos forman un grupo étnico fácilmente caracterizable como raza. Su criminalidad puede ser innata, trans-

mitida biológicamente. En este caso el Antiguo Testamento y el Talmud pueden ser manifestaciones de ese carácter criminal, no su causa. Pero, en todo caso, manifestaciones de capital importancia, usadas con los procedimientos intelectuales que tan brillantemente se analizan en *En casa ajena*.

Gonzalo Álvarez Chillida

gachillida@cps.ucm.es

DAHMER, Helmut: *Die unnatürliche Wissenschaft. Soziologische Freud-Lektüren*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 2012, 273 págs.

En los últimos años se han publicado diversos volúmenes que ofrecen un balance de la historia del psicoanálisis, desde su paulatino surgimiento a partir de los *Estudios sobre la histeria* y *La interpretación de los sueños* hasta los trabajos de Melanie Klein, Jacques Lacan y consortes. La colección de ensayos que nos ocupa, cuyo título en castellano sería *La ciencia innatural. Lecturas sociológicas de Freud*, es sin embargo algo más. Su autor, Helmut Dahmer, es uno de esos hoy ya raros intelectuales capaces de lograr que una teoría deje de ser mero objeto de disección académica y cobre vida para interpelarnos pese a la distancia que nos separa de ella. Los textos que componen este volumen están escritos desde la conciencia de que “hasta hoy la historia del movimiento psicoanalítico es ante todo la historia de su subestimación, de su proscripción y de su auto-limitación” (p. 7); sus páginas dan cuenta de los enormes potenciales truncados en la evolución del movimiento psicoanalítico y, al mismo tiempo, no se resignan a abandonarlos: el intento de Dahmer es leer esta historia a contrapelo para revitalizar esos potenciales silenciados. Así emerge una tradición subterránea de psicoanálisis crítico, que abarca desde el diagnóstico del malestar en la cultura hasta las fallidas tentativas del freudo-marxismo y la apropiación del psicoanálisis por parte de Adorno. Dahmer sopesa las circunstancias del surgimiento de cada una de estas corrientes y sus insuficiencias, intenta establecer qué elementos han preservado su relevancia y qué merecería ser continuado; de este modo se delinean los contornos de un programa de trabajo en el que el psicoanálisis se revela un aliado insustituible para la teoría crítica de la sociedad.

El propósito declarado del libro es combatir el persistente malentendido que considera el psicoanálisis una “ciencia natural del alma” con determinadas aplicaciones terapéuticas; los ensayos aquí reunidos aspiran a mostrar que el psicoanálisis es, por el contrario, “una ciencia ‘innatural’, que no tiene que ver con ‘objetos’, sino con (potenciales) sujetos: con los autores de sus biografías y de nuestra historia social” (p. 7). Ya en este planteamiento se revela el perfil teórico de un autor cuya trayectoria está marcada por la militancia en dos teorías críticas que considera hermanas: el psicoanálisis y el “marxismo hegeliano escéptico de impronta francfortiana” (p. 8). El objetivo de Dahmer, en este libro como en el resto de su obra¹, es

¹ Dahmer ha sido redactor de la legendaria revista *Psyche* durante varias décadas. En castellano están disponibles dos de sus libros, *Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana* (México D. F.: Siglo XXI, 1983) y *La sociología después de un siglo de barbarie* (Lima: Fundación Friedrich Ebert, 2006). En alemán acaba de republicarse su valiosísimo compendio de textos de psicología social

sentar las bases de una sociología psicoanalítica capaz de rastrear las huellas que la socialización en el capitalismo deja en la constitución de los sujetos vivientes, a los que la praxis social reduce a meros objetos. Para ello tiene que enfrentarse con la evolución del movimiento psicoanalítico que, desde la segunda mitad del pasado siglo, ha tendido a ahogar los impulsos del proyecto freudiano que iban más allá de la mera técnica terapéutica; se trata de una tendencia evolutiva que Dahmer no duda en considerar "regresiva".

Una vez más, la regresión de la teoría debe entenderse a partir de las transformaciones de la sociedad. Dahmer documenta cómo, a comienzos de los años treinta, ante la arrolladora expansión del fascismo por Europa, Freud intentó presentar el psicoanálisis como una mera "ciencia natural", quizá desmitologizadora, pero políticamente neutral. A estos efectos rompió las relaciones con la izquierda política y el radicalismo estético de estos años —expulsó a Wilhelm Reich de la *Vereinigung*, quitó a Otto Fenichel la dirección de la *Revista internacional de psicoanálisis* y rompió bruscamente con Breton y los surrealistas— a la vez que intentaba en vano plegarse a las exigencias de la "política cultural" nacional-socialista. Pero todos los cuestionables intentos de Freud de salvar la "causa psicoanalítica" mediante una especie de hibernación política no lograron evitar que las fuerzas destructivas del *short century* alcanzaran también a la "ciencia del inconsciente": sus instituciones fueron desmanteladas y sus miembros arrojados a la dispersión del exilio y a la más absoluta precariedad, cuando no al exterminio (en varias ocasiones menciona Dahmer las circulares de Otto Fenichel, que constituyeron un fallido intento de combatir el aislamiento y mantener la comunicación interna entre los psicoanalistas politizados). El psicoanálisis logró sobrevivir, pero su reconstitución en el exilio norteamericano —que llegaría a ser un segundo hogar— implicó una ruptura con los planteamientos freudianos. La adaptación forzosa al medio estadounidense permitiría a los psicoanalistas salir del ghetto y propiciaría a la disciplina una creciente notoriedad, pero al precio de una "medicalización" que significaba la castración de la dimensión "extra-terapéutica" del proyecto freudiano. Para justificar esta reorientación, sus partidarios no tenían más que remitir a los intentos del propio Freud a comienzos de los años treinta por despolitizar y neutralizar la disciplina: lo que había sido una estrategia (fallida) de supervivencia se convirtió en una técnica de asentamiento. En consecuencia, las dimensiones de sociología y de crítica de la

analítica en dos volúmenes: Helmut DAHMER (ed.): *Analytische Sozialpsychologie: Texte aus den Jahren 1910-1980* (2 vols.), Giessen: Psychosozial, 2013.

cultura sólo fueron continuadas por *outsiders* y herejes de la nueva ortodoxia psicoanalítica (pág. 220) –desde los estudios sobre el “prejuicio” y la personalidad autoritaria hasta el etno-psicoanálisis y las diversas formas de psicoanálisis de grupos–. El psicoanálisis institucionalizado, en cambio, vivió desde la segunda posguerra en *splendid isolation*, rehuendo toda confrontación con las cuestiones de su tiempo y reaccionando con extrañeza tanto al persistente interés de algunos filósofos por el psicoanálisis (Marcuse, Sonnemann o Habermas) como al resurgir del interés por Freud y Reich por parte de los estudiantes politizados en torno a 1968. En su intento de revitalizar la teoría freudiana, Dahmer descubre verdaderos tesoros en el escombrero de la historia del movimiento psicoanalítico: líneas de desarrollo desechadas o consideradas “marginales” –desde la izquierda freudiana que Dahmer tipifica en Fenichel, Bernfeld y Lorenzer hasta la recepción de Freud por parte de Adorno– que esperan ser retomadas y continuadas. El resultado es, sin duda, convincente, y especialmente persuasivo cuando analiza las tensiones irresueltas en los planteamientos del gran padre fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud.

Dahmer subraya que la peculiaridad de la teoría freudiana –que contradice sistemáticamente las concepciones sobre el ser humano y la cultura arraigadas en el sentido común– consiste en que es una crítica de las instituciones que se presenta con el atuendo de una ciencia dura. De ahí el interés de su interpretación de la evolución intelectual del joven Freud, desde sus inicios en la fisiología –marcados por la influencia de la escuela positivista de Helmholtz– hasta que comienza a confrontarse con fenómenos como la histeria y las obsesiones, para los que la ciencia de la época no disponía de ninguna interpretación ni de una verdadera terapia. La histeria y las obsesiones eran afecciones somáticas sin una base fisiológica: descubrir sus causas profundas llevó a Freud a ir más allá de la mera “ciencia natural” para descubrir que estaban condicionadas por la represión y el olvido; en consecuencia, el esclarecimiento de sus síntomas no remitía únicamente a un origen psíquico, sino también social. Por ello Dahmer reivindica una matriz de ciencia social crítica en el psicoanálisis, pese a que el propio Freud nunca llegó a romper conscientemente con la concepción positivista de ciencia: “Daba por supuesto que lo que hacía seguía siendo ciencia ‘natural’ y, sin embargo, por mor de sus peculiares ‘objetos’, había pasado a ser un crítico de la ‘segunda naturaleza’, es decir, de nuestra cultura, que abrumba a demasiados individuos” (pág. 121). En efecto, la crítica freudiana se dirigía contra las instituciones de la psique y de la cultura, que se

imponen a los individuos con la autoridad de una naturaleza inamovible y son, sin embargo, contingentes, percederas y transformables; y estas instituciones son objeto de crítica por el malestar y la insatisfacción que producen a los individuos socializados, exigiéndoles un nivel de renuncia que luego no pueden compensar. Por ello, frente a las socializaciones superficiales del psicoanálisis a cargo de revisionistas y freudo-marxistas, Dahmer señala –como ya hiciera Adorno– que el verdadero potencial crítico de la teoría freudiana debe buscarse en la metapsicología: en los destinos de la libido que resultan del modo en que los individuos interiorizan las coacciones sociales en una realidad heterónoma.

Para Dahmer, el tema central de la "ciencia innatural" de Freud, el punto cardinal en que sus planteamientos se tocan con los de Marx y la Teoría Crítica, es el fetichismo: el sometimiento de los individuos a coacciones pseudo-naturales. En la histeria y la neurosis, los individuos se ven privados de su autonomía por síntomas que parecen ajenos a su voluntad y de los que, sin embargo, son agentes; en su praxis social, las exigencias de la "economía" –como esfera desgajada del resto de actividades sociales– se les imponen como una instancia inapelable e independiente de su acción. "El fetiche es un artefacto al que se le atribuyen propiedades mágicas, no un producto natural; el fetichismo –o la 'cosificación'– es un problema de la historia y de la praxis, no de la naturaleza y de la técnica" (p. 37). Dahmer muestra que ya la sociología de Durkheim había interpretado los hechos sociales como coacción: se trataba de entidades producidas y reproducidas por los seres humanos que, sin embargo, escapaban al control de sus autores y acababan por someterles; los individuos socializados interiorizan la coacción impuesta desde fuera, que se convierte en "su corsé y su prótesis" (p. 55). Pero, mientras que Durkheim veía en esta coacción el único instrumento para la domesticación del género humano y justificaba el sacrificio de quien no se plegara a sus exigencias, Freud –cuya obra parte del estudio de histerias, sueños, obsesiones y fobias– quería construir una terapia que liberara a sus pacientes de toda coacción innecesaria. El psicoanálisis había descubierto un dominio de sufrimiento somático sin causa fisiológica: los orígenes de los síntomas no estaban en la primera, sino en la segunda naturaleza; de acuerdo con ello, su objetivo era lograr una cultura "que ya no oprima a nadie". Pero, como Dahmer bien señala, esto no significa apelar a un "regreso a la naturaleza" que deja rienda suelta a los impulsos de *libido* y *destrudo* –un canto de sirena al que sucumbió Wilhelm Reich, con su sintomática evolución desde el freudo-marxismo hacia la orgonomía–, sino que se trata modificar la naturaleza desde

“una 'cultura' que hasta hoy no ha sido merecedora de este nombre, porque sigue siendo demasiado opresiva” (pág. 159).

En este sentido, Dahmer subraya que la contribución fundamental de Freud tiene que ver con su giro copernicano hacia sujeto menesteroso y sufriente, que tan a menudo ha olvidado la teoría social. En efecto, el psicoanálisis freudiano pone de manifiesto los costes producidos por las excesivas exigencias que requiere su adaptación a la realidad social "dada" y, al hacerlo, parece aferrarse a la posibilidad de "sabotear el destino" (Sonnemann), de combatir el sufrimiento socialmente producido y, por tanto, completamente innecesario. De hecho, el psicoanálisis no se contenta con *explicar* los síntomas, sino que busca dar al paciente los medios para *romper su poder sobre ellos*. Al intentar ir más allá de la apariencia incomprensible de los sueños y los síntomas de la neurosis, el psicoanálisis "busca al autor que se ha perdido a sí mismo y por ello no reconoce sus productos como suyos, sino que los percibe como algo extraño que se apodera de él o como algo que se le inflige" (pág. 185). Su especificidad como teoría crítica consiste en que, al dar a los sujetos los instrumentos para devolver a su consciencia las causas reprimidas que están a la base de sus afecciones, les devuelve la autonomía que la interiorización de las coacciones externas les había arrebatado. Se trata, en último término, de poner fin a la inconsciencia que lleva a los individuos socializados a actuar de determinadas maneras —y esto no es baladí en una formación social que, a decir de Engels, se basa en gran medida en la "inconsciencia de los implicados" (cfr. pág. 122) —.

Pero la reivindicación de la relevancia de Freud para la crítica de la sociedad tampoco lleva a Dahmer a eclipsar sus puntos flacos. Ante todo tiene bien presente que Freud quedó apresado en un psicologismo que consideraba las ciencias sociales mera "psicología aplicada"; pero, al mismo tiempo, insiste en que los intentos de compensar el "déficit sociológico" de Freud —desde el revisionismo al freudomarxismo— han tendido a una sociologización superficial del psicoanálisis que enterraba su gran potencial como "ciencia innatural": las contribuciones de la metapsicología. En este sentido no es casual que fuera el propio Freud el que mejor comprendió —ya en 1921— las implicaciones carácter regresivo en que se basa la constitución de las masas, en las que reconoció algunos rasgos fundamentales de la horda primitiva: "Aquí es donde su psicologismo se topa con un límite. Porque la crítica del vínculo que une a las masas como un elemento regresivo presupone la forma moderna de *socialización indirecta* (que por lo demás Freud ignora) de indivi-

duos liberados y más o menos autónomos" (pág. 215); es decir: su socialización como agentes atomizados que compiten entre sí en el mercado. La cara oculta de esta misma socialización indirecta les hace susceptibles a modelos de identificación que estimulan la "herencia arcaica" en su inconsciente (p. 40).

En definitiva, estas lecturas sociológicas de Freud ofrecen un buen material de partida para revitalizar la conjunción de teoría crítica de la sociedad y psicoanálisis de cara al estudio de la constitución social de los sujetos: "Sociología y psicología son formas de reflexión de la historia social. En ellas las relaciones de dominio institucionalizadas en cada momento constituyen la matriz de las biografías individuales. La sociología lo sabe, la psicología lo ignora" (pág. 194). Pero el objetivo de la "ciencia del inconsciente" era liberar a los individuos de un malestar en la cultura que produce "pogromos, masacres y guerras"; su toma de partido por lo reprimido y silenciado en los individuos convierte el psicoanálisis en una fuente de conocimiento imprescindible para la teoría crítica. De ahí que esta reivindicación del psicoanálisis como "ciencia innatural" sea sumamente valiosa para todo aquel que quiera retomar su impulso crítico y continuar sus tareas pendientes más allá de su institucionalización académica y terapéutica; en palabras de Dahmer: "Médicos, psicólogos e ideólogos corporativos ('sacerdotes') ya han administrado y desaprovechado el psicoanálisis por tiempo suficiente; los neurobiólogos han querido acapararlo y los metodólogos de la ciencia se han ensañado con él. En el futuro la Ilustración freudiana necesitará otros representantes: espíritus libres, analistas profanos y pastores de almas laicos, críticos de la ideología e historiadores de la memoria: todos aquellos que, al igual que Freud, buscan una cultura que ya no oprima a nadie" (pág. 248).

Jordi Maiso

jordi.maiso@gmail.com

LOMNITZ, Claudio: *El Antisemitismo y la Ideología de la Revolución Mexicana*, traducción Mario Zamudio, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 102 págs.

La Revolución mexicana fue un evento histórico al que se le han dedicado muchas investigaciones dentro y fuera de México; por lo mismo es difícil que podamos encontrarnos con aportaciones demasiado reveladoras en los estudios que se están realizando. En este escenario destaca de manera especial lo que el autor del libro *El Antisemitismo y la Ideología de la Revolución Mexicana* nos ofrece; Claudio Lomnitz encuentra que la ideología antisemita no estuvo ausente en el entramado discursivo que acompañó a este conflicto. Su hallazgo adquiere particular relevancia ya que, como él mismo lo señala, la presencia judía en esos años era realmente muy escasa¹ por lo que nos encontramos con lo que define como “antisemitismo sin judíos”.

“En realidad, el antisemitismo mexicano de principios del siglo xx ayudó a dar forma a una modalidad de nacionalismo revolucionario dependiente, hipermasculino y autoritario. Este ensayo es una contribución a la historia política del nacionalismo revolucionario; asimismo, ofrece algunas perspectivas metodológicas para el análisis de otros casos de antisemitismo sin judíos.” (págs. 11-12)

En este breve texto, que fue escrito originalmente en inglés, nos encontramos inmediatamente con una descripción desconcertante; estamos esperando que nos detalle los términos de esta expresión mexicana de odio a los judíos y más bien con lo que nos encontramos es con algo distinto; con el rechazo y descalificación de lo que él presenta como odio a *los científicos*. “Una de las características curiosas de la Revolución mexicana es el odio generalizado que los revolucionarios expresaban contra la élite tecnócrata de la dictadura, los llamados *científicos*” (pág. 7). La mayoría del trabajo se ocupa de explicar quienes fueron estos personajes de la historiografía mexicana y cómo y por qué, fueron los “villanos” a los que se les responsabilizó de las políticas del dictador Porfirio Díaz. El tratamiento del antisemitismo

¹ “En tal contexto, la escasez de judíos vivos y reales entre los científicos parece haber importado muy poco. La presencia de judíos en México en la época era muy modesta, si bien es difícil calcular su número real. Basándose en los apellidos que sonaban a judío, Corinne Krauze calculó que, entre 1877 en 1910, se naturalizaron como mexicanos 140 judíos, lo cual representaba 5% del número total de extranjeros que habían adoptado la nacionalidad mexicana durante ese período. El número de judíos no naturalizados debe de haber sido considerablemente más alto; sin embargo, el total debe de haber sido muy bajo. La primera congregación religiosa se estableció en 1908 en la ciudad de México, más de 10 años después de que estallara el escándalo Dreyfus” (pág. 83; las páginas se refieren a la obra objeto de recensión)

pareciera un complemento de aquel que le brinda al análisis de aquellos que los revolucionarios llamaban “científicos”.

El texto de Lomnitz confunde ya que nos promete hablar de “antisemitismo” y a lo que le dedica más espacio es al tema de estos intelectuales positivistas. Sin embargo, la recuperación del discurso antisemita, aunque sea sólo en forma tangencial, permite comprender el conflicto mexicano más allá de un asunto regional. Como lo explica el mismo autor, al recurrir al discurso del odio a los judíos no habiendo presencia significativa de ellos en el país, lo que se está haciendo es “importar” de Europa los mecanismos de exclusión sin reparar siquiera en la falta de correspondencia con la realidad. Al respecto comenta: “En este texto se buscará demostrar que el sentimiento en contra de los *científicos* tuvo como molde el antisemitismo moderno; incluso se sugiere que este último desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de la ideología nacionalista en las nuevas condiciones de dependencia.” (p. 9)

Para poder comprender cómo llega el autor a relacionar este fenómeno muy local con una ideología excluyente “importada” de Europa es importante detenerse en la descripción que hace de lo primero. En su genealogía, Lomnitz nos traslada al año 1892 cuando el dictador iniciaba su cuarto periodo presidencial, en ese momento “Díaz pidió a un grupo y talentosos jóvenes liberales, encabezados por Justo Sierra, que organizarán algo parecido al estilo de las elecciones primarias estadounidenses con el propósito de que lanzaran su campaña por la presidencia.” (pág. 19)

“A partir de ese momento, se satirizó a los firmantes del manifiesto de la Unión Liberal con el mote de «*los científicos*», con lo que se hacía mofa de su pretensión de establecer un fundamento científico para la administración de las políticas públicas; sin embargo, el término fue ambiguo desde sus orígenes, ya que se refería tanto al estrecho grupo de ideólogos que habían organizado la Unión Liberal como al partido que habían buscado constituir; además, aunque los *científicos* apoyaba a la reelección de Díaz, también promovían reformas destinadas a llevar la dictadura hacia un sistema institucional moderno.” (pág. 21)

Para comprender cómo este término se convirtió en un mote descalificador utilizado por los distintos grupos opositores debemos, según nos dice el autor, considerar que en su origen nos encontramos que las ideas científicas de la época se confrontaban con los principios católicos fuertemente arraigados en la población mexicana y en particular por las clases conservadoras que veían amenazados sus

intereses económicos por el impulso a la industrialización del país que promovía Díaz.

“Lo curioso, no obstante, es que la primera facción que emprendió los ataques verbales públicos frontales en contra de los *científicos* no fue una facción rival en el seno del gobierno de Díaz y el grupo «jacobino» puramente ideológico. Por el contrario, el vitriolo temprano en contra de los *científicos* tuvo su origen en una escaramuza entre los católicos –que se encontraban en una posición ambigua o con respecto al régimen de Díaz– y los liberales, escaramuza en la que los católicos eligieron a *los científicos* como un útil instrumento para atacar la política gubernamental, al mismo tiempo que dictaban un enfrentamiento directo con el dictador. El contexto fue el caso Dreyfus y el tema, la guerra entre España y los Estados Unidos y la relación de México con el catolicismo y con una alianza católica panlatina.” (págs. 39-40)

Para los sectores conservadores católicos las posturas positivistas representaban una amenaza contra los valores tradicionales, en el caso de otros sectores de la población que también eran opositores de la dictadura la descalificación a *los científicos* se construyó de otra manera. Para los ideólogos nacionalistas por un lado y los radicales de izquierda por el otro, lo que representaba una amenaza era la invitación a la inversión extranjera con el apoyo de nuevas tecnologías y la industrialización que se le acompañaba. Esto significaba una competencia para los capitales nacionales y una explotación de las clases trabajadoras; lo primero afectaba a los liberales nacionalistas y lo segundo a los trabajadores. Por esta razón la condena a *los científicos* provenía de todos los sectores y sus referentes eran confusos.

“A pesar de la incertidumbre que encierra el referente, no hay un solo revolucionario mexicano que no haya utilizado el término *científico* con aborrecimiento, a tal grado que se convirtió en sinónimo de traición y corrupción. Los grupos radicales de anarquistas y socialistas –tanto entre los magonistas, como entre los zapatistas– eran quizá los más vehementes a ese respecto, puedes redefinieron la Revolución en conjunto con una rebelión justificada en contra del abuso de *los científicos*.” (págs. 27-28)

Lomnitz encuentra en los archivos una extraña asociación entre el mote “científicos” y el de “judíos”, en sus hallazgos descubre que este paralelismo se relaciona con lo que estaba sucediendo en Europa, particularmente con el caso Dreyfus, que como es sabido consistió en una falsa acusación de traición a un oficial francés de origen judío. Este proceso antisemita fue muy famoso, entre otras cosas, por la

denuncia que hizo en su momento el escritor Émile Zola. En México, los distintos sectores fijaron su postura con respecto a lo que sucedía en Francia.

“Durante el desarrollo del suceso, los escritores más elocuentes de entre *los científicos* –especialmente Justo Sierra y Francisco Bulnes– se pusieron de parte del Dreyfus; y los periódicos dominados por *los científicos*, *El Mundo* y *El Imparcial*, adoptaron de manera predominante la línea pro Dreyfus, que también era una posición en contra de la Iglesia, el militarismo y la alianza católica «latina» fomentada por el papa León VIII.” (pág. 42)

Para los católicos conservadores, los pronunciamientos de los liberales positivistas a favor de Dreyfus se asociaron con sus ideas anticlericales, aunado a esto debemos considerar que en estos sectores ya existía un odio antijudío de carácter religioso. Su postura era que “*los científicos* –y sus periódicos– como los judíos de México, estaban vendiendo el país a una potencia extranjera, los Estados Unidos, en lugar de tomar el partido de su propia sangre latina y propia religión católica (pág. 47). Lo interesante es que, de haber sido una iniciativa del sector católico conservador, esta asociación entre los términos “científicos” y “judíos” fue retomada por los revolucionarios, Lomnitz nos presenta un fragmento donde Francisco Villa expresa lo siguiente: “será sencillamente, no la garantía del triunfo para Carranza sino la base más segura de su ruina completa y de su desprestigio, porque es la obra de los científicos y de los judíos” (pág. 74).²

Para encontrar una posible explicación a esta manifestación de un “antisemitismo sin judíos” Lomnitz, hace suya la interpretación de Moishe Postone, “quien, a manera de prolongación de las conclusiones de Hannah Arendt, Marx Horkheimer y Theodor Adorno argumentaba que, [...] los judíos se convirtieron en una obsesión «biologizada» del capitalismo abstracto” (pág. 81). Su referencia directa a los estudios de estos pensadores nos permite suponer que entiende el antisemitismo a partir del estudio de los mecanismos excluyentes de la modernidad y no como una expresión concreta de odio a los judíos. La investigación no avanza demasiado en esa dirección, se limita a presentar lo encontrado. Más que una respuesta, Lomnitz nos deja con varias interrogantes, abre la pregunta: “¿Cuál fue la importancia histórica esa forma antisemita de la retórica en contra de *los científicos*?” nos advierte que se “trata de dos cuestiones [...]: una de ellas se relaciona estrechamente con la cuestión del antisemitismo en México, mientras que la otra

² Ver Francisco VILLA, *Manifiesto de Agua Prieta*, 5 de noviembre de 1915, en *Romance histórico villista*, editado por Antonio Delgado, Chihuahua, s.f., pág. 164.

se refiere a la amplia relación entre la raza y el nacionalismo dependiente” (pág. 79).

Es aquí donde ya no podemos avanzar más, nos ha demostrado que sí hubo antisemitismo en México y que “corresponde a los arcaicos prejuicios católicos: los judíos considerados como los míticos personajes que mataron a Jesús” (pág. 80). Pero, al no haber judíos, queda claro que debemos encontrar contra quiénes iba dirigido este odio, en el caso específico de este momento histórico los que aparecen como “chivos expiatorios” son los llamados “científicos”, pero como el mismo autor lo señala, no son un referente claro.

En resumen, cuando se lo examinar de cerca, el objeto del odio por los *científicos* se torna asombrosamente inestable. Se los odiaba en conjunto, pero frecuentemente se los respetaba como individuos; podían ser muy corruptos, pero no lo eran más que los otros sectores de la élite; se criticaba sus doctrinas, pero también se las adoptaba; eran intermediarios de las inversiones extranjeras, pero también lo fueron todas y cada una de las demás élites nacionales de la época, entre ellas algunos prominentes miembros de la élite postrevolucionaria; sin embargo, esa quimera fue el archivillanismo, el verdadero motivo, la causa última de la revolución.

A manera de contribución nos parece que lo que encontramos en el discurso posrevolucionario, es un nuevo “engendro” que permitió relacionar “raza” y “nacionalismo dependiente”: el “mestizo”. A partir de este “objeto racial” los constructores del nacionalismo mexicano consiguieron amalgamar las diferencias en el fundido de una “raza de bronce”, donde lo indígena podría “irse” blanqueando con la ayuda del “espíritu santo”³.

Mauricio Pilatowsky

mauripila@gmail.com

³ El lema de la Universidad Nacional Autónoma de México que acuñó José Vasconcelos en 1921 es “Por mi raza hablará el Espíritu”. Este personaje, fue uno de los principales constructores del proyecto nacional posrevolucionario. Este personaje se distinguió por su hispanismo católico, su crítica al positivismo, su anti indigenismo y antisemitismo.

MUÑOZ, Jacobo (ed.): *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, 290 páginas.

A aquellos lectores menos versados en las diversas interpretaciones de las que ha sido objeto la obra de Adorno en nuestro país les sugiero emprender la lectura de este volumen colectivo con el último texto del apéndice con el que concluye el libro, “La recepción de Adorno en España”, de José Luis López de Lizaga. El motivo de dicha recomendación, que a algunos podrá parecer insólita, reside en la conveniencia de clarificar, de un modo ciertamente preliminar, el sustrato interpretativo común del que surgen la práctica totalidad de aportaciones recogidas en *Melancolía y verdad*, incluyendo también aquellas lecturas de autores alemanes invitados como Christoph Menke o Robert Zwarg. Una vez cuestionada la primera ola de la recepción de Adorno en España –y cabría decir también a nivel internacional–, muy condicionada por la lectura habermasiana del “cambio de paradigma” lingüístico y comunicativo en la Teoría Crítica, ha venido imponiéndose, no sin dificultades de distinta índole, una versión menos sometida al veredicto efectuado por la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, sobre todo de Habermas, según el cual el pensamiento de Adorno vendría a equipararse a una suerte de irracionalismo comparable al de autores como Heidegger. Gracias a esta contextualización previa, el lector advertirá que en la actualidad la lectura prevaleciente sobre Adorno es una versión ya depurada de aquella primera lectura un tanto reduccionista de Habermas, encontrando ricos cauces de expresión en publicaciones como *Melancolía y verdad*. Se recogen aquí los textos presentados en las “Jornadas sobre Adorno” celebradas del 27 al 30 de mayo de 2008 en Madrid y Trujillo, organizadas por la Universidad Complutense, el Goethe-Institut y la Fundación Xavier Salas.

En *Melancolía y verdad* encontramos una exposición, actualización y reconsideración de los temas más relevantes en la amplia y rica reflexión filosófica de Adorno. Si bien filosofía moral, filosofía política, teoría del conocimiento y estética se compenetran e influyen recíprocamente en la obra de Adorno –sin olvidar el psicoanálisis, la sociología y la filosofía de la música–, su distinción temática puede sernos de utilidad para acercarnos a los textos aquí reunidos. La aportación a modo introductorio de Jacobo Muñoz señala dos cuestiones ineludibles que cualquier aproximación a Adorno debería tener en cuenta; por un lado, el análisis de la paradójica construcción del individuo en las sociedades modernas de capitalismo tardío, que en última instancia culmina en la instauración de una subjetividad cosificada y, por otro, el intento de elaborar una metafísica materialista consciente de ese “infierno real” que fue Auschwitz, reclamando por ello un nuevo

“imperativo categórico” de tipo negativo en oposición a aquellas metafísicas optimistas de la “positividad de la existencia”. Retomando la problemática del individuo, la primera reflexión planteada por Jacobo Muñoz enlaza con la contribución de Pablo López Álvarez en “Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno”. Mediante una esmerada recopilación de fragmentos específicos de la obra de Adorno en los que parece abordarse dicha problemática en conexión con el vínculo entre “sujeto” y “naturaleza”, el autor penetra en los mecanismos de aniquilación del individuo en las sociedades contemporáneas, propiciados por procesos de racionalización social y cultural cosificadores de los que se deriva un incremento de los dispositivos de control psico-sociales, dando como resultado una regresión psicológica generalizada –una existencia sin yo– inseparable de una regresión colectiva. Autoconciencia, autodeterminación, constitución de sentido y experiencia (*Erfahrung*) se ven claramente limitados o impedidos. El marco social donde acontece este “ocaso del individuo” es el tránsito del capitalismo liberal al capitalismo tardío de tipo monopolista, donde la aclamada autonomía de la subjetividad propia del capitalismo liberal llega a su fin. Sin embargo, Adorno no se deja cautivar por los cantos de sirena procedentes de la individualidad burguesa liberal y sus indicaciones para revertir la situación van orientadas a establecer una lograda relación entre individuo y sociedad, incompatible con un retorno hipotético a la individualidad autónoma del liberalismo. Como corolario a la hegemonía de la razón instrumental, surge una “adaptación a lo muerto” a la que Adorno contrapone una controvertida “rememoración de la naturaleza en el sujeto”, la cual hay que interpretar, siguiendo a Pablo López Álvarez y fijando la atención en determinados pasajes de *Dialéctica Negativa* y *Minima Moralia*, en sentido materialista. Esta materialidad es inseparable de la continua apelación adorniana a conceptos como autorreflexión, cuerpo, dolor, sufrimiento, negatividad y diferencia, pues sólo la atención a lo somático permite una visibilización de la dominación en la corporalidad de los individuos.

Quisiera agrupar ahora aquellos artículos que abordan de modo explícito la dimensión moral presente en la obra de Adorno. Me refiero a los escritos de Christoph Menke y José Luis López de Lizaga aunque también, de modo más indirecto, a los de Germán Cano, Marta Tafalla y Robert Zwarg. Numerosos críticos han resaltado a menudo la carencia de una teoría sobre la “vida buena” en la filosofía de Adorno, motivo por el cual podrían invalidarse también sus “reflexiones desde la vida dañada”. Consciente de las advertencias de Adorno acerca de la falta de

condiciones para que pueda realizarse siquiera algo “bueno” en nuestro modelo societario, Menke propone buscar en el lugar idóneo los fundamentos normativos de la filosofía moral de Adorno. Es sabido que en *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer formulan una crítica a los conceptos de sujeto y razón heredados de la Ilustración: la razón del sujeto no es omniabarcadora y si bien éste pudiera estar capacitado realmente para lo bueno o la verdad, cosa que Adorno pone en duda, ello no significa que acierte o tenga la posibilidad de lograrlo. Contra el optimismo del espíritu kantiano, que condiciona la buena consecución de bienes morales a la preexistencia de un sujeto en libertad con el suficiente poder y bienes materiales para acertar, Adorno esgrime la “posibilidad del absurdo”, del desfase entre la idea de la acción buena y su vetada posibilidad fáctica. Ninguna “razón subjetiva” permite conquistar el bien por sí sola, su logro depende más bien de una esperanza ajena al poder del sujeto pero que sin embargo impulsa su praxis como experiencia del acertar. Menke concluye su ensayo apuntando que la vía para encontrar una respuesta acorde a la concepción de Adorno sobre la “vida justa” deberá buscarse con más certeza en la experiencia del arte.

Después de constatar la negatividad inherente a la teoría moral de Adorno, (“No hay vida correcta en la vida falsa”), J. L. López de Lizaga se ocupa, de modo semejante a como lo hace Menke, de las críticas de Adorno a Kant, especialmente al primado de la razón práctica y a la supuesta correspondencia, de suyo necesaria en Kant, entre la conciencia moral y la corrección de la acción. Recurriendo a la teoría psicoanalítica freudiana, Adorno incluso asimilará las intuiciones morales inmediatas kantianas con la interiorización de los imperativos funcionales de la sociedad. Otro argumento destacable son los elementos comunes que J. L. López de Lizaga entrevé entre la crítica adorniana de la conciencia moral kantiana y la ética del discurso. A su juicio, ambas compartirían una concepción “solidaria” de la conciencia moral, una “autocomprensión moral del individuo que incorpora las necesidades e intereses de los otros” (p.180).

Por su parte, Germán Cano hace una lectura del antisemitismo moderno sin descuidar la influencia decisiva de *La genealogía de la moral* nietzscheana –en concreto la categoría de “resentimiento”–, la teoría psicoanalítica freudiana y la recepción crítica de la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana en los análisis de Adorno sobre el fenómeno. La “lógica del resentimiento” como “hechizo” mítico permite explicar el antisemitismo a partir de dinámicas psico-sociales propias de la subjetividad burguesa como las tensiones entre esfera pública y privada, tan bien ejem-

plificadas en la película *El ángel exterminador* de Buñuel, que propiciaron la consolidación del antisemitismo entre las clases medias alemanas. Estos análisis arrojan nueva luz en el estudio de los nexos entre “liberalismo”, “sociedad burguesa” y estructuras de “carácter autoritario” o “sodomasoquista” (E. Fromm). El resentimiento del antisemitismo vendría a ser “un rebrote de lo arcaico dentro de los procesos de la propia civilización” (p.122), “una situación genuinamente moderna de malestar civilizatorio surgida de la reacción defensiva de una subjetividad herida.” (p.128).

Marta Tafalla ha enfatizado en su obra la consideración de la filosofía de Adorno como una filosofía de la memoria. En esta ocasión la autora indaga la relación entre arte y memoria con la *Teoría estética* de Adorno como telón de fondo. El “arte anamnético” es aquel cuyas obras conservan la memoria histórico-colectiva del dolor y las injusticias. Como ya se ha mencionado en la reseña sobre el texto de Jacobo Muñoz, Adorno apela a un imperativo moral negativo que para Tafalla es también inseparable de la memoria. Este “imperativo de la memoria”, tan alejado del imperativo eterno-atemporal de Kant, pretende impedir, a través de la trabazón indisoluble entre pasado y futuro, la repetición del mal (Auschwitz). El arte tendría en Adorno la capacidad de conservar la memoria del mal, pero para tal propósito debe evitar toda estetización del dolor y la injusticia, empleando una forma negativa (no placentera) que no traicione el contenido de la obra. Finalmente, el artículo de Robert Schwarz examina la postura ambivalente de Adorno respecto al Derecho, oscilando entre la crítica de la izquierda marxista al mismo (baste recordar la *Teoría general del derecho y marxismo* de Pashukanis) por su carácter formal, “hechizante” y fetichizado, y su defensa, en verdad vacilante, del derecho en conexión con el intercambio. La “abstracción” universalista y formal del derecho en las sociedades burguesas es, a fin de cuentas, un correctivo opuesto al particularismo violento del nacionalsocialismo.

No menos relevantes son las implicaciones políticas emanadas del conjunto de la obra adorniana. De esta dimensión política se hacen cargo los textos de José A. Zamora, Torben Lohmüller y José María Ripalda. En “Th W. Adorno. Crítica inmanente del capitalismo”, José A. Zamora resalta el vínculo, en ocasiones velado o ignorado, entre la filosofía de Adorno y la crítica de la economía política marxiana. Esto le sirve para poner en entredicho el funcionalismo habermasiano en relación a la autonomización de la objetividad social, hipostasiada y cosificada en el concepto de “sistema”. A partir de su modelo de sociedad dual Habermas deriva una concepción de la “colonización del mundo de la vida” por parte de los

imperativos sistémicos dinero y poder que, según Zamora, impide una identificación de esa diferenciación sistémica con una “inversión objetiva” (p.75). La visión optimista y afirmativa de la sociedad, que concibe cierta autonomía al “mundo de la vida” respecto del “sistema” (y viceversa) parece no tener en cuenta las múltiples formas de interrelación existentes, de las que resultaría no un modelo social dual, sino un único modelo altamente heterogéneo y complejo. Un análisis en profundidad de las dinámicas contemporáneas del capitalismo requiere de una teoría general del capital que consiga desentrañar la apariencia real objetiva del sistema. Siguiendo a Marx, Adorno opta por una crítica del intercambio y la producción de valor capitalista para llevar a cabo un cuestionamiento de la autonomización de la síntesis social totalizadora y del principio de identidad, de esa objetividad heterónoma como “inversión objetiva”. En dicha crítica la categoría de “sufrimiento” adquiere un papel preponderante. Tanto el marxismo tradicional como la teoría de sistemas de Habermas conciben la relación capital-trabajo de un modo externo, una visión muy distinta de la crítica inmanente y la dialéctica negativa de lo no-idéntico adornianas. Pero Zamora advierte que, contrariamente a las interpretaciones deleuzianas de M. Hardt y A. Negri (diferencia sin negación), en Adorno “lo no-idéntico sólo existe en la forma de su negación” (p.94). Torben Lohmüller también pone en diálogo a Adorno con Hardt y Negri en su ensayo “Adorno en el Imperio. Ontología y Teoría crítica”. Aunque Adorno rebate en numerosas ocasiones la ontología, fundamentalmente en *Dialéctica Negativa*, y Negri, en cambio, reclama una nueva ontología revolucionaria (junto con la llamada “Neo-Left Ontology”), ambos prestan una atención especial a lo somático y lo afectivo. Como ya apuntaban en sus artículos José A. Zamora o Pablo López Álvarez, en Adorno esa atención a lo somático viene a través del “sufrimiento” y en Negri y Hardt a través de la “alegría rebelde”. La diferencia esencial radicaría en que mientras para Adorno lo no-idéntico está exento de positividad alguna, en Negri y Hardt la “alegría rebelde” alude a afectos de tipo positivo. Por último, José María Ripalda realiza un oportuno ajuste de cuentas con Adorno, a nivel personal y político, con el trasfondo de la revuelta estudiantil de los años sesenta del pasado siglo. Tal como argumenta en “Lo político imposible”, la oposición de Adorno a la filosofía de la historia hegeliana se acompaña de un rechazo a todo activismo y, a su vez, de una discutida apuesta por una resistencia anclada en el valor del “pensamiento”.

Mención aparte merece la aportación de Eduardo Maura Zorita donde el autor discute la teoría del conocimiento adorniana en su totalidad, esto es, desde su

estudio sobre *Kierkegaard* (1929) hasta su *Teoría estética* (1970). El texto pone de relieve la crítica de Adorno al trascendentalismo kantiano, al puro conocimiento situado más allá de su objeto y al voluntarismo ciego, a la praxis entendida como practicismo ateorético o antiteorético. Para Adorno el objeto de la teoría es la realidad no-intencional a la que corresponde un concepto de verdad no proposicional, verdad a la que no se llega a través de enunciados lógicos ni científicos. No obstante, la verdad tampoco puede tener un fundamento ontológico-existencial (Kierkegaard, Heidegger...) porque la verdad recibe su sentido en la historia. Los conceptos de existencia y situación kierkegaardianos culminan en una ontología que viene caracterizada críticamente por Adorno como una “interioridad sin objeto”. La teoría del conocimiento autorreflexiva y no-formalista de Adorno, la filosofía entendida como hermenéutica material, hace justicia tanto al sujeto como al objeto, que son conservados en su especificidad constitutiva, sin síntesis dialécticas forzadas.

Con la panorámica lograda al finalizar la lectura de las distintas aportaciones que conforman este volumen, más de un lector se hallará en condiciones de sostener que el séquito lukácsiano, e incluso ciertos sectores ilustrados excesivamente optimistas, tan proclives a interpretar de modo unilateralmente crítico el conservadurismo cultural de Adorno vinculándolo, sin alternativa posible, al distanciamiento pesimista del autor respecto de toda praxis política o moral, deberían empezar a reconsiderar algunas de sus posturas, y a admitir, al menos, que la proyección y pertinencia político-moral de Adorno es en la actualidad, y gracias a debates como los que nos ocupan en esta obra, más relevante incluso que la del propio Lukács y comparable a la de Habermas. Quizás el “Gran Hotel Abismo” nunca llegara a inaugurarse ni a hospedar realmente a Adorno y, en cualquier caso, nada hace presagiar una próxima apertura de sus puertas en la que pudieran o quisieran encontrar cómodo aposento aquellos autores que cabe reivindicar como herederos del pensamiento adorniano en su plena coherencia, situados más allá y en franca oposición a la celebrada recepción posestructuralista de Adorno, a las lecturas en clave irracionalista propiciadas por Habermas y/o a las recepciones descafeinadas ajenas al fuerte vínculo existente entre Adorno y Marx.

Jordi Magnet Colomer
jordi.magnet@gmail.com

Herbert Marcuse: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928); Sobre filosofía concreta (1929)*, Introd. y trad. de José Manuel Romero, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, 167 págs. y H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, edición de J. M. Romero Cuevas, Barcelona, Herder, 2011, 200 págs.¹

Entre los miembros de la denominada Escuela de Frankfurt, quizás sea la producción filosófica de Herbert Marcuse (1898-1979) la que menos ha atraído la atención de la academia. A pesar de que la mayoría de sus obras fundamentales (*Razón y revolución*, *Eros y civilización* o *El hombre unidimensional*) han sido traducidas al castellano, aún no se ha producido una confrontación rigurosa con la obra de Marcuse. Como es sabido, Marcuse se incorpora en 1933 al *Institut für Sozialforschung*, bajo la dirección de M. Horkheimer, pero su trabajo filosófico había comenzado ya varios años atrás, durante su estancia en la Universidad de Friburgo como asistente de M. Heidegger. Este período compone lo que podríamos denominar la producción filosófica del primer Marcuse, que durante 80 años ha sido prácticamente desatendida por los estudiosos en el ámbito hispanoamericano y que recientemente, por fin, ha sido recopilada y traducida al castellano en las obras aquí recensadas.

En lo que sigue voy a tratar de realizar una breve exposición de las ideas centrales de esos escritos² para mostrar que, más allá de su mero valor histórico, en ellos encontramos, en primer lugar, lo que podríamos llamar la “prehistoria” o los “orígenes” de la denominada teoría crítica de la sociedad elaborada a partir de los años 30 en el seno de la Escuela de Frankfurt; en segundo lugar, una arriesgada y original puesta en diálogo de Heidegger y Marx, que desemboca en la propuesta genuinamente marcusiana de una síntesis entre ambos, en una “fenomenología del materialismo histórico”.

Es precisamente este intento de síntesis el que da título al primero de los artículos de Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928). Este planteamiento puede resultar chocante a primera vista, pero la problemática que está detrás es, precisamente, el intento de una reformulación crítica de la teoría marxista o, lo que es lo mismo, la confrontación con las inter-

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación “La filosofía de Martin Heidegger analizada desde la perspectiva de la Escuela de Frankfurt” como becario del Programa 5 (Plan Propio de la Universidad de Granada): Beca a la Iniciación a la investigación (2011/2012).

² Para un análisis más extenso y detallado de las siguientes problemáticas véase los estudios introductorios de José Manuel ROMERO, “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”, en *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, ed. J.M. Romero, págs. 7-76 e “Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse”, en Herbert MARCUSE, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, págs. 9-35.

pretaciones marxistas “ortodoxas” dominantes en la época, las cuales estaban marcadas, según Marcuse (siguiendo en ello a K. Korsch y G. Lukács)³ por el cientifismo. Estas interpretaciones descuidaban los problemas filosóficos del marxismo, de modo que se desembocaba en una separación de teoría y praxis, siendo ésta última relegada a un segundo plano, incluso olvidada. En este contexto, y con el fin de recuperar la potencialidad crítica atribuida a la teoría marxista, Marcuse acude, no ya a la tradición hegeliano-marxista, sino a la hermenéutica fenomenológica de la existencia humana que Marcuse encuentra en la obra capital de M. Heidegger, *Ser y tiempo* (1927)⁴. La analítica existencial de Heidegger representa para Marcuse “un momento crucial en la historia de la filosofía: el punto en el que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre para una nueva ciencia concreta”.⁵ Además, Marcuse encuentra en *Ser y tiempo* una cuestión que va resultar clave en su planteamiento durante esta época: la problemática de la *historicidad*.

Como se ha indicado, Marcuse entiende la teoría marxista, no ya como un sistema de “verdades” al modo tradicional, sino como teoría de la revolución, de la praxis revolucionaria. La teoría marxista (como toda teoría) es histórica, en tanto que se constituye históricamente, pero, además, mantiene Marcuse, el objeto de la teoría marxista es la *historicidad*. Marcuse ve en el fenómeno de la *historicidad*, en tanto que constitutivo del ser humano (*Dasein*) y del ser social (acontecer histórico), la posibilidad (ontológica) y la necesidad inherente de la praxis transformadora (revolucionaria) del estado de cosas existente (la sociedad actual). Lo que se plantea Marcuse es el modo de ser del ámbito del que trata el marxismo para poder, así, plantear posteriormente el problema del acceso adecuado a dicho objeto, y todo ello en términos ontológico-fenomenológicos. De este modo, la tesis de Marcuse va a ser que la acción revolucionaria se basa en el reconocimiento del fenómeno de la historicidad (pág. 114).

³ Ver Karl KORSCH, *Marxismo y filosofía*, México, Ediciones Era, 1971; Georg LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969 (ambas publicadas en 1923).

⁴ Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003. Además de la influencia de esta obra, parece que Marcuse tuvo acceso a algunas transcripciones de las Vorlesungen que Heidegger impartió durante la década de los años 20, en las que se trató la problemática de un acceso a la vida fáctica no teórico-objetivante, a saber, una hermenéutica de la facticidad.

⁵ Herbert MARCUSE, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, en *op. cit.*, pág. 96. Hasta que no se cite otra obra en nota a pie, las páginas entre paréntesis en el cuerpo del texto se refiere a este artículo de Marcuse.

No obstante, Marcuse critica a Heidegger su falta de concreción, ya que descuida algo clave para el primero: la “constitución material de la historicidad”, cuestión en la que, según Marcuse, el propio Dilthey había profundizado más (pág. 104). Esta cuestión es clave para Marcuse, de modo que, en esta puesta en diálogo de Marx y Heidegger, Marcuse va a tratar de mostrar que ya en Marx se puede encontrar un método fenomenológico (pág. 89), además de insistir en la idea de que el sentido del método dialéctico de Marx reside en culminar en la acción, en la praxis revolucionaria (pág. 110), de modo que Marcuse parece inclinarse por Marx más que por Heidegger. En todo caso, la originalidad del planteamiento de Marcuse consiste, como se ha indicado, en plantear una *síntesis* entre fenomenología y dialéctica que logre hacerse cargo de la historicidad incluyendo su carácter material. Lo problemático de este planteamiento radica en la exigencia, por un lado, de atención a la constitución material e histórica concreta y, por otro, en el mantenimiento de elementos trans-históricos, ontológicos, en palabras de Marcuse: “un sentido peculiar que, aunque no sea extrahistórico, dura a través de toda historicidad” (pág. 110).

En todo caso, la exigencia de Marcuse de atender a lo concreto toma cuerpo en su segundo artículo titulado “Sobre filosofía concreta” (1929),⁶ en el que los elementos ontológicos pasan a un segundo plano y se trata de profundizar, desde la hermenéutica heideggeriana del *Dasein*, en una concepción de la filosofía como praxis sociopolítica emancipadora. La filosofía es pensada aquí como cuidado (*Sorge*) por la existencia humana concreta, en contra de todo planteamiento meramente teórico. El sentido de la filosofía, afirma Marcuse, radica en “hacer visible la verdad” y “la verdad exige desde sí misma su apropiación por la existencia humana”, de modo que “la *apropiación* constituye el sentido de la verdad” (págs. 131-133). La verdad ha de cumplirse en el ámbito de la existencia (*Dasein*), ha de hacerse efectiva en la realidad concreta. Para Marcuse, en la situación histórica actual, determinada por la estructura de la sociedad capitalista, en la que el mundo se torna “empresa” y las cosas “mercancías”, la tarea que se le impone como “necesaria” al filosofar no puede ser otra que la de “llevar al *Dasein* a la verdad”, a una existencia verdadera. Por ello, la filosofía ha de devenir histórica y pública, de

⁶ En *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, op. cit., págs.131-158. Hasta que no se cite otra obra en nota a pie, las páginas entre paréntesis en el cuerpo del texto se refiere a este artículo de Marcuse.

modo que cumpla la “unidad de teoría y praxis” (págs. 142-146)⁷. Marcuse concluye el artículo con una fuerte exigencia: “el filósofo tiene la obligación de intervenir en los apuros completamente concretos de la existencia, porque sólo así puede cumplirse el sentido existencial de la filosofía verdadera”, de modo que “lo contrario es traicionar a su sentido” (pág. 158).

Los dos textos anteriores anticipan de algún modo las ideas centrales del resto de artículos que pretendo comentar en lo que sigue. Más exactamente, podría decirse que es a partir de las ideas hasta aquí esbozadas desde donde Marcuse trata de establecer su particular formulación de una aproximación crítica a la realidad social y desde donde establece, por ejemplo, la confrontación con tres teóricos sociales de la época: K. Mannheim, S. Landshut y H. Freyer.⁸ La originalidad del planteamiento de Marcuse radica, como se ha apuntado antes, en la apropiación y reformulación de la confrontación de Heidegger con los modos de acceso teóricos y pretendidamente desinteresados a la vida fáctica, ya que éstos desatenderían el carácter situado, histórico e interesado que implica toda hermenéutica. En esta misma línea dirige Marcuse la crítica a las ciencias sociales de la época, que pretenden neutralidad valorativa desde una perspectiva científicista y objetivista. En lo referente al marxismo, como se ha indicado también, Marcuse lo va a entender como una teoría de la praxis revolucionaria, una praxis que ha de habérselas con las condiciones socio-históricas concretas. Pero, del mismo modo, Marcuse sigue recurriendo en estos textos al planteamiento ontológico heideggeriano para criticar las teorías y métodos sociológicos de la época, ya que, según Marcuse, éstos, fundamentados en una mera teoría del conocimiento o en un planteamiento psicologista, no pueden dar cuenta del carácter de ser del objeto de la sociología, esto es, “el ser social” y, por ende, tampoco del modo de acceso adecuado a su objeto. De

⁷ La noción de “necesidad” aquí no ha de ser entendida de modo teleológico, pues tal concepción de la *necesidad* mantenida por los teóricos del marxismo ortodoxo (cientificista) fue precisamente el blanco de la crítica de Marcuse por implicar una desatención de la praxis, ya que si, *de modo necesario*, se producirá una transformación de la realidad histórica, los individuos no han de hacer nada, sólo esperar. La “necesidad” apunta aquí a la exigencia inmanente de la situación histórica concreta que ha devenido insoportable, de ahí que exija su transformación.

⁸ Los tres artículos se encuentran en Herbert MARCUSE, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*: “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim” (1929), págs. 37-54; “Sobre la crítica de la sociología” (1931), págs. 155-171; y “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer” (1930), págs. 173-198. Hay que señalar que los dos primeros textos no fueron recogidos en los *Schriften* de Marcuse cuando fueron publicados en 1978 por la editorial Suhrkamp (ni posteriormente en su reedición de 2004 en Zu Klampen), de modo que la recopilación y edición de estos textos en castellano representan la edición más completa aparecida hasta ahora de estos materiales de Marcuse.

ahí que Marcuse afirme como necesaria “una reflexión que quizá deba retrotraer la sociología a la filosofía”⁹, en tanto que la filosofía es pensada aquí en clave ontológica, capaz de explicitar el carácter (ontológico) de ser del ser social. Este acceso filosófico privilegiado proporcionaría el parámetro crítico a la sociología, en tanto que permitiría contraponer las distintas realizaciones históricas fácticas al ser de la realidad social (genuino y verdadero). Encontramos aquí, de nuevo, la compleja problemática que implica la adopción de un planteamiento ontológico así entendido en conjunción con la exigencia de atender al carácter situado y política y prácticamente interesado de la situación histórica concreta a comprender y transformar.¹⁰

En otro de estos artículos, en el que Marcuse se enfrenta a la pretensión de Max Adler¹¹ de fundamentar la teoría sociológica de un modo formal-trascendental, Marcuse contrapone a tal pretensión el método dialéctico esbozado en los artículos anteriores, y afirma que “la diferencia esencial entre el método trascendental y el dialéctico reside en que aquél se dirige a posibilidades y este a realidades; aquél, a un análisis del conocer y este, a un análisis de la realidad; en que aquél apunta a una fundamentación teórica de la realidad y este, a una transformación práctica de la realidad”.¹² No se trata, pues, de formular formal-trascendentalmente fundamentaciones de teorías o conceptos, sino de atender de un modo radical al “ser social del ser humano” y este “exige, dado que sólo es posible esencialmente como “acontecer” en la “historia”, un acceso metódico que lo capte como realidad esencialmente histórica”. Pues ya advierte Marcuse las problemáticas “consecuencias de los conceptos trascendentales de derecho, Estado, libertad, etc.”, que, en última instancia, “formalizados hasta el extremo son indiferentes frente a su contenido histórico propio y verdadero y no se acercan en absoluto al acontecer social”.¹³

También bajo la influencia heideggeriana escribe Marcuse dos artículos dedicados al problema de la dialéctica.¹⁴ Allí, al tratar de recuperar la problemática

⁹ “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim”, pág. 44.

¹⁰ En mi opinión, este paradójico y problemático planteamiento no debe, sin embargo, ser sin más rechazado o tachado de *acritico* o *tradicional*, sino que, más bien, habría que pensar y profundizar en qué sentido (o sentidos) se está apelando aquí a *lo ontológico*. Este tema, sin embargo, desborda las pretensiones de esta recensión.

¹¹ Se trata del artículo “¿Un marxismo trascendental?” (1930), en *Ibid.*, págs. 55-83.

¹² *Op.cit.*, pág. 81.

¹³ *Op.cit.*, pág. 65.

¹⁴ Los artículos son “Sobre el problema de la dialéctica I” (1930), en: *Ibid.* págs. 85-105 y “Sobre el problema de la dialéctica II” (1931), en *Ibid.*, págs.107-132.

filosófica concerniente a las bases normativas de la teoría marxista (abandonada en el marxismo institucionalizado de la época), se plantea el significado originario de la dialéctica, pero no ya desde Hegel, sino desde Platón. En los textos platónicos encuentra Marcuse un concepto ontológico de dialéctica: “la dialéctica consigue su significado decisivo en Platón simultáneamente con una orientación hacia la problemática del devenir como género de ser de la realidad”, puesto que “a todo ente pertenece necesariamente su Otro, Diferente, No-ente, sólo a través del cual puede ser determinado y delimitado”.¹⁵ Por tanto, es el propio movimiento, movilidad o negatividad de la realidad la que fundamentaría el método dialéctico como el adecuado para acceder a ella. Se trata, en todo caso, de una fundamentación ontológica. Frente a Hegel, Marcuse no atribuye aquí la historicidad a la totalidad de lo ente, sino que “en sentido propio, sólo puede ser denominada histórica la existencia (*Dasein*) humana, porque al ser-histórico pertenece el saber sobre la propia existencia y un comportamiento sapiente (y no acaso cognoscente) respecto a la realidad”,¹⁶ siguiendo en esto a Heidegger y Dilthey.

La influencia heideggeriana en los planteamientos de Marcuse y la central importancia que éstos van a tener en la formulación posterior de la teoría crítica, tal y como ésta es elaborada posteriormente en Nueva York por los miembros del *Institut* (Marcuse entre ellos) y formulada en el escrito programático de M. Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937),¹⁷ nos permitirían (o exigirían) plantearnos la cuestión de la importancia real de ellos en la configuración posterior de la teoría crítica. Es decir, hay motivos más que suficientes para pensar que existen vasos comunicantes importantes entre la tradición hermenéutica-fenomenológica (Heidegger y Husserl) y la teoría crítica, de modo que quizás debería ser replanteada la cuestión de la relación entre ambas tradiciones filosóficas a la luz de estos textos.

Del mismo modo, queda hacer referencia al artículo sobre Dilthey,¹⁸ en el que Marcuse se ocupa del planteamiento de la *Lebensphilosophie* o “filosofía de la vida”, cuyo único representante sería W. Dilthey. Para Marcuse, Dilthey, leído desde una clave heideggeriana, representa una superación de la filosofía tradicional. Marcuse resalta la “enorme concreción del enfoque diltheano”¹⁹, así como la superación por

¹⁵ “Sobre el problema de la dialéctica I”, pp. 92-93.

¹⁶ *Op.cit.* pág. 101.

¹⁷ Max HORKHEIMER, “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), en: id.: *Teoría crítica*, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu Editores, 2003, págs. 223-271.

¹⁸ Se trata de “El problema de la realidad histórica” (1931), en: *Ibid.* pp. 133-154.

¹⁹ *Op.cit.*, pág. 143.

el método de Dilthey del problema de la “relación”, ya que en la “concepción radical de la unidad, conforme al ser, de ser humano y mundo, naturaleza e historia, ya no es posible, para Dilthey, plantear el problema en cuanto pregunta por la relación (causal o funcional) entre ser humano y mundo, naturaleza e historia”, ya que “toda problemática de este tipo (...) presupone ya una separación y una independización abstractas en ambos miembros de la relación, que Dilthey ya ha superado”.²⁰ Se trata de la “realización” que “supera” a la filosofía abstracta; y “lo que aparece aquí como concepto de filosofía ya no tiene que ver con lo que uno se presenta en general (y en la teoría marxista vulgar) como filosofía”.²¹ Así, la “vida” es para Dilthey un “nexo de efectos” (*Wirkungszusammenhang*), determinado por la categoría de “significado”, de modo que “el mundo de sentido cotidiano” nunca puede ser aislado, desarraigado de la historia, sino que, más bien, ha de ser entendido como “producto de la historia”: “Estados, constituciones, sistemas de derecho y económicos, formas artísticas y culturales, etcétera, son “exteriorizaciones históricas de la vida” (...) y portan por ello el “carácter de la historicidad”.²² Dilthey es leído aquí, como se ha indicado, desde Heidegger, pero también desde Marx, en tanto que autorreflexión orientada a la historia, a la praxis histórica concreta.

Lo que encontramos, pues, en estos textos del primer Marcuse es una primera aproximación o formulación de algunas de las ideas centrales de la posterior teoría crítica de la sociedad, y ello desde una reapropiación crítica no ya sólo de autores marxistas, sino de la tradición hermenéutica y de la *Lebensphilosophie*. Además de ello, encontramos la original propuesta de Marcuse de una síntesis entre motivos provenientes de ambas tradiciones con el fin de proporcionar una base teórica sólida a un acercamiento crítico a la realidad social que no se detenga en lo teórico y se piense ingenuamente como ajeno a la historicidad, sino que se entienda a él mismo y a su objeto como históricamente situados en el seno de una lucha de intereses socio-políticos, y cuyo fin es la praxis social concreta emancipadora. Por ello, finalmente, estos textos son valiosos para nosotros, no ya sólo para comprender la génesis y orígenes de la teoría crítica, sino también para repensar desde ellos las bases filosófico-normativas de un acercamiento crítico a la realidad social y para poner de relieve la problematicidad de conjugar elementos críticos no historizados

²⁰ *Op.cit.*, pág. 149.

²¹ *Op.cit.*, pág. 153.

²² *Op.cit.*, pág. 147.

u ontológicos con la exigencia radical de atender al carácter histórico y situado de toda teoría, y más aún cuando ésta tiene como objeto la realidad social existente concreta definida por la lucha socio-política de intereses.

Noé Expósito Roperio
noe.filo@hotmail.com

SEQUÉN-MÓNCHÉZ, *Alexánder: El cálculo egoísta. Inmigración y racismo en la España del siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2010, 222 págs.

La pavorosa crisis que ha caído, tan implacable como injustamente, sobre la vida de los ciudadanos de este país (como de Europa y más allá) ha convertido de nuevo a la inmigración en una cuestión candente, polémica y problemática, en blanco del ciego impulso de la dominación y la exclusión, que ha puesto en evidencia la “vigencia racista” (p. 97) en nuestra sociedad. Y del impacto de este rebrote del impulso racista surgió el libro que ahora presentamos.

Un libro agudo en sus análisis y clarividente en su mirada, que desenmascara y denuncia esa *vigencia racista*, sus formas, justificaciones y legitimaciones ideológicas, en la consideración y el tratamiento que se ha venido haciendo del fenómeno de la inmigración en nuestro país, agravada desde el acoso de la crisis. Un libro, además, escrito por alguien que no contempla la inmigración desde fuera, sino que la desentraña desde dentro, pues él mismo es un inmigrante. Rompiendo con el prejuicio racista que niega al inmigrante la capacidad y el derecho de juzgar la inmigración (“en los grandes debates que nos conciernen, carecemos de voz” p. 47), Sequén-Mónchéz se adentra con gran agudeza en la amplia y compleja realidad de la inmigración en España, pero también a nivel mundial, para mostrar sus diversos orígenes, sus motivaciones y trayectorias, para sacar a la luz y denunciar sus dramas, para desmontar los mitos y las lecturas ideológicas que se han levantado sobre ella, sesgando su realidad o desfigurándola directamente. Y lo hace enhebrando con sorprendente capacidad e inteligencia amplios y penetrantes conocimientos de historia, sociología, psicología, economía, política, derecho y filosofía, expresado además en un lenguaje rico, incluso elegante, y transparente, y a la vez con un notable rigor científico.

Pero el hilo rojo de este importante trabajo de investigación e interpretación es, como queda dicho, rastrear en el entramado de esta compleja realidad con el lenguaje que la expresa, con las lecturas y los estudios de ella se han hecho, con las políticas que han pretendido afrontarla, con las interpretaciones ideológicas a las que ha sido sometida..., la *vigencia del impulso racista* que la ha desfigurado y ha impedido entenderla serena y verazmente y encontrar las políticas correctas para darle una respuesta justa y humana.

El libro está dividido en tres tiempos. Se analizan, en primer lugar, “los estilos del racista”, es decir, las múltiples formas en que se expresa, abierta o veladamente, la *vigencia racista*, a nivel del hombre de la calle y a nivel intelectual, científico o literario. Sigue a continuación un desmontaje crítico de las lecturas del hecho migratorio que tratan de justificar el rechazo o la manipulación interesada (*racista*) de los inmigrantes, incluso por parte de insignes teóricos de nuestras sociedades democráticas y pluralistas. Y en un tercer momento se afrontan, y también se desmontan, las interpretaciones ideológicas que se han elaborado del complejo

fenómeno de la inmigración y que han servido para justificar políticas cuando menos problemáticas, cuando no discriminatorias o abiertamente *racistas*.

A lo largo de esos tres momentos, el autor enfrenta a estas lecturas sesgadas y a esas políticas velada o abiertamente *racistas* la motivación de fondo de la inmigración, el *cálculo egoísta* que impulsa y guía al inmigrante a aventurarse a la arriesgada empresa de buscar futuro a su existencia y a la de los suyos. Un *cálculo egoísta* muy diferente del que se hace el poder de turno, que trata de sortearla, acallarla o vencerla.

1. Los *estilos del racista* son múltiples y complejos, a veces burdos, a veces ocultos y refinados. Uno de los más frecuentes es negarlo como tal y así justificarlo, bagatelizándolo. Por ejemplo, en el *lenguaje*, que es como el termómetro que marca la temperatura de la *vigencia racista* (p. 15). El lenguaje frente a *los otros*, al *diferente* (negro, gitano, árabe/musulmán, latinoamericano..., no así al alemán o inglés, a no ser que sean negros...). Un lenguaje vejatorio (insulto) que trata al otro como *inferior* y que está sin embargo normalizado y justificado, incluso como expresión humorística, en la sociedad. Muy especialmente en España. No es que ésta sea racista, pero sí es más permisiva en este lenguaje (p. 18). Y, ya lo sabemos, el lenguaje es toda una “teoría del conocimiento” (p. 20).

A partir de los años 70 y 80 del siglo pasado se ha dado un corrimiento en el racismo: del basado en la 'diferencia biológica' al basado en la 'diferencia cultural'. Es el denominado *neoracismo* (Barker, Taguieff, Todorov), que no es tan “puro y duro” como el racismo del odio al *judío* (pp. 23s). Un racismo, al parecer, más suave, sin pretensiones científicas y sin finalidad 'eliminadora', solo excluyente... Pero Sequén-Mónchez rechaza, con razón, esta pretendida diferencia, sosteniendo abiertamente que “la esencia racista no varía” (p. 25). No hay racismo “puro y duro” (Savater), sino racismo, sin más. El *neoracismo* es el racismo de siempre, el racismo que sostiene, de una forma u otra, la *inferioridad del otro, del diferente*, y que no se contenta con su exclusión, sino que tiende, en lo posible, “a eliminar al blanco de su intolerancia” (p. 27)

Lo nuevo del racismo nazi fue que aplicó a él la “racionalidad industrializada”, traición de la modernidad. Pero singularidad de ese racismo, sostiene con razón el autor, no lo hace “irrepetible” (p. 25). Ha habido multitud de genocidios y holocaustos en el siglo XX y en lo que llevamos del siglo XXI que se ceban en los *inmigrantes*. El racismo no golpea solo al judío, precisa extender su odio al “otro”, al “diferente”. “El 'antijudío', por su naturaleza destructiva, armoniza al 'antinegro', 'antiindio', 'antimusulmán, y más” (p. 32). A pesar de toda la retórica antirracista Europa, “el racismo está en ascenso” (p. 29) aprovechando cínicamente las libertades cívicas de la democracia. Y a pesar de que la legislación, también la española,

contiene una “Ley contra la violencia, el racismo, la xenofobia y la intolerancia”, la práctica racista “circula con bastante impunidad” (p. 34; cf. p. 92).

Este es, piensa el autor, uno de los dilemas de las jóvenes democracias salidas de una dictadura: “cómo operar el imperio de la ley sin lesionar los derechos de los ciudadanos” (p. 46). Por ejemplo, la libertad de expresión y organización. De ahí el “laxo alcance penal” que se traduce en una también laxa tolerancia frente a síntomas racistas. De lo que no adolece solamente nuestro país: hasta el mismo Z. Todorov, que en *El hombre desplazado* (1998) sostenía que “en democracia no se le puede prohibir a la gente pensar a su antojo”, diez años más tarde, en *El miedo a los bárbaros*, enmendó su postura afirmando claramente que “jamás hablamos de censura cuando se prohíbe incitar al odio racial.” (p. 35). Pero aún se da repetidamente el caso de que jueces no apliquen, en hechos de violencia racista, el “agravante de responsabilidad” que la propia Ley considera pertinente.

Por tanto, una vez más, puede decirse según Sequén-Mónchez que España, sobre todo a partir de la instauración de la democracia, no ha sido un país racista, salvo casos individuales especialmente lamentables, como el grotesco racismo de Sánchez Dragó o el pedante de Pérez Reverte (pp. 39s, 52s); pero existen sin duda “numerosos factores que la encaminan a esa pesadumbre” (p. 49). Y son “hábitos cotidianos”, matices de la lengua, tópicos y estereotipos, más que actuaciones del Estado, salvo también alguna excepción individual, no menos lamentable, de algún representante del Estado, como el fiscal E. Peña cuando en medio de un juicio dijo en voz alta: “Abrid las ventanas que la negra huele mal” (ibid.). España no es racista, pero su realidad es preocupante, cuando, por otra parte, pretender hacer de España un “enclave segregacionista” es ir directamente en contra de y negar su “composición multicultural” (p. 50).

2. Ahondando en la densa realidad del racismo, el autor pasa a desenmascarar las secretas o abiertas justificaciones del mismo aplicado al mundo de la inmigración. Por ejemplo, como no podía ser menos, el caso del afamado politólogo G. Sartori, en su conocido libro *La sociedad multiétnica*. En él sostiene, en efecto, que, a diferencia de Estados Unidos adonde llegaron nacionalidades a formar una nación, a Europa llegan desde las colonias no más que “sobras antropológicas”: “indígenas pre-modernos, negros famélicos y musulmanes terroristas” (p. 67). La filósofa húngara ex-marxista Agnes Heller expresó en su artículo *Diez tesis sobre la inmigración* la chirriante dicotomía: “solo se tiene derecho a emigrar, garantía política y jurídica que se esfuma al inmigrar” (ibid.). Y los nacionalistas se agarran a ella para descalificar a los inmigrantes. ¿Qué tenemos entre nosotros? Tenemos a despreciados, desechados, innecesarios... que se han colado ¡a la fiesta! Gorriones que huyendo de la escasez, la pobreza y el miedo que reinan en sus sociedades de

origen, *sociedades desalentadoras*, se han colado en nuestras sociedades situadas, *sociedades puerto*, para estrujar la ubre del bienestar.

Pero nada más molesto como que *extraños* disfruten de la tarta, del mismo espacio... Por eso, control y mano dura. A no ser que entren por la puerta de servicio y hagan el trabajo sucio y sirvan la mesa: “la servidumbre discreta y barata será bienvenida” (p. 69). Solo que llega un momento en que el inmigrante reclama aparecer en el espacio y se despoja del manto de la sumisión: entonces, inevitablemente, el conflicto está servido. Inmigrantes, no –turistas (dinero), sí; exóticos, sí– vecinos (subdesarrollo), no.

Hasta tal punto ha cundido esta mirada descalificadora e interesada de la inmigración, que hasta afamados pensadores, como el propio y ya citado G. Sartori, han llegado a establecer la atrevida tesis de la *provocación* del racismo por parte de los mismos inmigrantes: “el verdadero racismo es el de quien *provoca* el racismo” (p. 74) (entrevista realizada a Sartori por Hermann Tertsch).

De modo que, subraya con toda fuerza e ironía Sequén-Mónchez, “el inmigrante es el agente provocador del siglo XXI” (p. 75). Y el racista, pobre racista: es un 'provocado', y tiene todo el derecho del mundo a proclamarlo libremente en su “propiedad”, es decir, en su nación, “quintaesencia del derecho de propiedad”: los nacionalistas no desean ser racistas, pero “la multitud de culturas que los *inmigran invaden* crea un detonante justificador” (ibíd.).

Esta es la “justificación” que ha originado una vergonzosa lista de historias de racismo y xenofobia en este país, desde la temprana 'provocación' de Lucrecia Pérez y su asesinato en 1992 hasta la descarada paliza a la joven inmigrante ecuatoriana en el tren de Barcelona a Martorell en octubre de 2002, por parte de un joven español, a quien también se le exculpó en el juicio del agravante de racismo y xenofobia.

Pero lo más preocupante, advierte el autor, es que esa 'mentalidad' se ha colado hasta en el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE), donde racismo es definido justamente como: “Exacerbación del sentido racial de un grupo étnico, especialmente cuando convive con otro u otros”. Quiere decir, en efecto, que el racismo viene *provocado por* la convivencia con otros, con diferentes. Y esto es lo insostenible. Con toda contundencia y clarividencia afirma Sequén-Mónchez: se es racista, no porque uno es provocado, sino porque “se descrea en la igualdad humana” (p. 99). El delirio de la “superioridad” de la propia raza está en el origen de todo racismo, que por eso se expresa y actúa “inferiorizando” al otro, al diferente, en el odio al otro reducido a inferior, en el odio, incluso, “al goce del otro” (p. 95), al “goce sin poder”, como habían señalado ya Horkheimer y Adorno en el capítulo sobre el *Antisemitismo* en la *Dialéctica de la Ilustración*. Y en cuanto tal, el racismo es

la fuente de todo genocidio y fanatismo, de toda discriminación y xenofobia (p. 91). Ahí radica la “vigencia racista” (p. 97).

3. Esta vigencia descansa y se refuerza en las, a veces burdas, a veces sutiles, *ideologizaciones sobre el desplazamiento* que los defensores del sistema y sus ideólogos construyen y difunden. Frente a todas ellas, que el autor desmonta en el tercer capítulo de su libro, deja establecida desde el principio la idea clave y certera de la inmigración: como señaló de forma clarividente Enzensberger en *La gran emigración*, la inmigración responde al “reclamo de una promesa” (p. 117). La inmigración implica una búsqueda de libertad, de ciudadanía, de vida: los que emigran están cansados de esperar en su país de origen, cansados de “desesperar”, abandonan finalmente su país “porque han sido abandonados por sus Estados” y emigran... “para vivir” (p. 119). Por eso, cuando Europa, y España en concreto, la *sociedad puerto*, obstruye su entrada, o introduce una “ciudadanía revocable” (Sartori), o finalmente los rechaza como ‘*metecos*’, cierra el círculo de la exclusión y remeda lo peor de la sociedad griega, origen de la democracia: “Un régimen que se arroga el derecho de expedir y derogar la ciudadanía no es una democracia... Quien reclama ciudadanos *desechables* algún día exigirá la restauración de la esclavitud” (p. 120), advierte lúcidamente el autor.

La “desesperación” en el origen del desplazamiento inmigratorio desmonta ya, de entrada, una de las *ideologizaciones* más perniciosas del mismo: el denominado “*síndrome de Ulises*” (Achótegui), que considera la inmigración como “una patología” (p. 125), un estado de estrés insuperable que impide la adaptación de los inmigrantes a la nueva realidad de la *sociedad puerto*. Pero no es estrés, sino desesperación, y atañe al que no emigra tanto como al que emigra. La inmigración no es un “objeto clínico”, sino “una de las expresiones naturales de la humanidad”(p. 127), impulsada por la injusticia de su país de origen, que no le garantiza el derecho a la vida.

Pero de mayor calado aún es la justificación *ideológica* del rechazo a la inmigración en la teoría del denominado “*efecto llamada*” (*Magnetic effect*), del teórico, gran ideólogo, G.J. Borjas, cubano afincado en EEUU. En esencia, esta teoría sostiene que el inmigrante es “atraído” por la *sociedad puerto* en razón de su *bienestar*, más que por el propio trabajo, y esa atracción los convierte, finalmente, en *vividores* a cargo del Estado, en “*sanguijuelas*” pegadas a la ubre generosa del mismo (p. 133).

Nada sorprende que los ideólogos antiinmigración, de todos conocidos entre nosotros, se aferren a esta teoría como a un verdadero dogma. Pero es un dogma que desfigura clamorosa e interesadamente la realidad de la inmigración. Es falso —sostiene con toda fuerza y razón, con datos en la mano, el autor de este lúcido

estudio— que la inmigración responda al atractivo del estado de Bienestar. Y es solo media verdad que se rija por las leyes del mercado: más bien solo si son llamados “desde arriba”, desde las propias empresas, no si vienen por ellos mismos. Porque a la deslocalización de las empresas ha seguido una deslocalización de la mano de obra según exclusivos interés empresariales. De ahí que las políticas al respecto sean crudamente “cínicas”: “Al inmigrante hay que subemplearlo, marginarlo, endeudarlo, echarle la culpa de los desórdenes sociales, decirle adiós y, de nuevo, ¡bienvenido seas! El juego atracción-repulsión del trabajador, de la persona, constituye el oscuro incentivo con el que el poder económico trata de maximizar sus dividendos” (p. 140)

La teoría del *efecto llamada* desdibuja interesadamente las motivaciones de la inmigración. El inmigrante se pone en movimiento impulsado por algo más que por la búsqueda “de un trabajo o de un mejor salario”. De mirar limpiamente, asegura Sequén-Mónchez, descubriremos que “la utopía ciudadana es inmensamente superior a la utopía burguesa. Estar aquí y no allá por la necesidad de ser”. Y concluye: “El verdadero fundamento de la inmigración es la lucha por lo digno” (ibíd.).

Concluye y continúa explicitando esta lúcida convicción: los inmigrantes no son “presencias *desechables*”. Los inmigrantes son, más bien, “una energía creadora” y merecen otros adjetivos que los que les cuelga la ideología: no son “gorrones”, y menos “sanguijuelas”, sino: “pioneros, reforzadores, optimistas, trabajadores”... (p. 141). En contra de lo que piensa Borjas (y otros ideólogos de los *think tank* en los que se *paga por pensar*), no quieren beneficencia, sino tutela político-jurídica y ganarse el pan con su trabajo. Y no pretenden colgarse gorrónamente de la ubre del Estado, pues contribuyen *fiscalmente* al mismo, como cualquier trabajador (*ibid.*).

La curva de la *ideologización* del fenómeno migratorio la extrema, con todo, sostiene acertadamente Sequén-Mónchez, el ideólogo del *choque de civilizaciones*, Samuel P. Huntington. Junto con Chris Parry, contralmirante del Ministerio de Defensa británico, considera la inmigración como un “*colonización inversa*”: “colonizados que colonizan, conquistados que conquistan” (p. 143), poniendo en peligro la sustancia de la cultura y la identidad nativa; es decir, su “superioridad”. Inmigración, pues, como “*invasión demográfica*”. Y cultura e identidad, la de los blancos, anglosajones y protestantes: la cultura WASP. Solo ella merece todos los derechos. Homogeneidad racial y religiosa. Lo otro, lo diferente, es lo que viene a poner en peligro ese tesoro. Es el enemigo, que ahora, derrotado el comunismo, lo encarna el islam y la inmigración: México. Islam y catolicismo, no compaginables con el capitalismo, entraña de la cultura WASP.

El racismo de la postura de Huntington no es ya solo evidente, sino provocador. Y además, ignorante, interesadamente ignorante. Como el de Borjas y Parry. Ese racismo ignora, mejor, escamotea, remarca Sequén-Mónchez, un dato básico: que “gran parte de los inmigrantes de los que ahora pretenden deshacerse, por ley o por la fuerza, son elaboraciones suyas”, producto de las actuaciones de EEUU, como ha mostrado Zelinsky (p. 161).

La realidad de “*calculo egoísta*” que motiva y guía la marcha de los inmigrantes es, en cambio, muy otra. Sus decisiones se basan siempre en la percepción del equilibrio de ventajas/desventajas. Pero no responde, sin más, a la lógica de coste/beneficio, sino también a “una voluntad de romper con una realidad de frustraciones y temores invencibles” (p. 164). El acto inmigrante significa “haber colocado sus derechos y aspiraciones por encima de la política que los anulan sistemáticamente como personas” (ibíd.). Su *calculo egoísta* no tiene que ver con “el mal del yo” (Zizek), “un egoísmo friamente calculado para superar al otro” (ibíd.); y tampoco equivale “a mojarse los dedos para contar billetes” o venir “a esquilmar las redes sanitarias y de educación” (ibíd.). No es el cálculo del gorrón, sino el *calculo del emprendedor*: “los inmigrantes son emprendedores”.

El *calculo egoísta* del inmigrante es, efectivamente, una organización de las ilusiones. El inmigrante rompe con su país porque es una *sociedad desalentadora*: un país para nacer, pero no para morir. Y su salto es gratificante y compensador comparado con lo que deja atrás. Pero el inmigrante no es un sujeto pasivo, vampirizador, sino activo, trabajador, que se gana las oportunidades “a pulso” (p. 166). Su *calculo egoísta* es un cálculo *racional*: “Como no pueden cambiar su país, y temiendo lo peor, cambian de país” (p. 171). Un cambio que también tiene importantes repercusiones positivas para las *sociedades puerto*. Es falso, ya lo ha dicho, que los inmigrantes vengan para estrujar la ubre del Estado de Bienestar, en contra de las afirmaciones que se hicieron por parte de relevantes políticos conservadores, por ejemplo, sobre los ecuatorianos. Precisamente el caso de los ecuatorianos pone de relieve la interesada ignorancia y el cinismo de tales declaraciones. Se olvida conscientemente que esas oleadas migratorias fueron motivadas en gran medida por la política económica impuesta al país por el FMI. Y no se toma en cuenta que, mientras por cada español que recibe una pensión trabajan, según las encuestas de 2006, 3 españoles, por cada ecuatoriano que recibe una pensión hay 30 ecuatorianos trabajando. La conclusión es evidente y desmonta la orquestada desfiguración *ideológica* de la inmigración: “Sin su presencia –advierte el autor–, lo que hubiese colapsado en España no son la salud ni la educación pública, sino el sistema de pensiones.” (p. 187)

Resultan por eso para él tanto más injustos y preocupantes los actuales procesos de “criminalización de la inmigración” en nuestras sociedades democráticas avanzadas, que estigmatizan a los inmigrantes con la condición *delictiva* (p. 191). Procesos, es verdad, originados en América y en Europa, pero con fuerte incidencia en nuestro país, agravados, además, con la crisis actual. De ahí la urgencia que han adquirido en los últimos tiempos, especialmente en las políticas conservadoras, la *reforma* de la Ley de extranjería, incluyendo incluso la “penalización de la hospitalidad” (p. 212), o el empeño por la *integración* de las comunidades inmigrantes en la cultura y las costumbres de la *sociedad puero* (¿también en las fiestas de los toros alanceados y de las cabras despeñadas...de la España rancia?), sellado en un “*Contrato de integración*” que evoca un preocupante sentido más cercano a la *asimilación* que a una genuina educación para la ciudadanía... (pp. 203ss.). Y, finalmente, para cerrar el círculo, el proceso de ejecución de la “*ciudadanía revocable*” sugerida por Sartori, el proceso de larvada o manifiesta expulsión de emigrantes bajo la máscara de una invitación al retorno pactado a sus países de origen. Proceso que tomó cuerpo, en 2008, en la tristemente famosa “*Directiva de retorno*”, cuyo verdadero nombre expresa mejor su contenido y objetivos: “*Directiva sobre Expulsión de Inmigrantes y Deportación de Menores*” (pp. 210ss.).

Los ideólogos de esta “*Directiva de retorno*” son los mismos que los del “*Contrato de integración*”. Gente relevante del país que –advierte sin temor el autor del libro– “eluden, hasta el insulto, la existencia de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*” (p. 213). La clave de ello está en su *cálculo egoísta*, que es, como señalamos más arriba, muy diferente del *cálculo egoísta* de los inmigrantes. El *cálculo* de los ideólogos es *egoísta* e *irracional*, dice Sequén-Mónchez, porque reduce “la dignidad humana (a) un simple valor de cambio”, para decirlo con las palabras críticas de Marx y Engels (p. 192).

Los mismos ideólogos proponen también volver, en esta misma tendencia, al concepto alemán de inmigrante como *Gastarbeiter*, *trabajador huésped*, de los años 60. Pero no es más que otro error del *cálculo egoísta* que reduce al ser humano a mera “fuerza laboral”. No resultará tampoco: “Llamamos mano de obra y llegaron personas”, advirtió entonces con toda lucidez el arquitecto y escritor suizo Max Frish. Y eso es lo que el sistema político y económico no soporta y lo que ha vuelto a repetirse, denuncia ahora el autor en este excelente libro.

Su denuncia enlaza, en feliz coincidencia, con la misma que elevara ya también un emigrante, esta vez español, en Alemania, en aquellos tiempos del *Gastarbeiter*, Javier Dominguez, en su libro pionero *El hombre como mercancía: españoles en Alemania*.

Como latinoamericano, Sequén-Mónchez lamenta, además, y es digno de reseñar para cerrar esta recensión, que ese trato injusto, sesgado y egoísta de la inmigración termine impidiendo que ella, precisamente la inmigración, pudiera cerrar el círculo de una genuina recuperación del pasado: una “reconciliación con la idea del mundo que ideó España” (p. 217). “Nuestra época –añadía (2010)– es la indicada para rectificar” (ibíd.). Este libro aporta excelente información y muy buenos argumentos para ello.

Juan José Sánchez

jjosesb.cm@fundacionsepi.es

TIEDEMANN, Rolf: *Adorno und Benjamin noch einmal. Erinnerung, Begleitworte, Polemiken*, München: edition text + kritik, 2011, 395 págs.

*Para los grandes tienen menos importancia las obras acabadas
que aquellos fragmentos sobre los que el trabajo se prolonga
a lo largo de su vida. W. Benjamin.*

Rolf Tiedemann reúne en sí tres vocaciones que han encontrado cumplida realización en su trayectoria biográfica e intelectual, aunque quizás no en la misma proporción: la de filósofo, la de filólogo y la de editor. A la vocación filosófica debemos el primer estudio sobre el pensamiento y la obra de Walter Benjamin, un trabajo realizado bajo la dirección de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en la primera mitad de los años sesenta del siglo pasado¹. Se iniciaba así la recepción de un pensador, que, más allá del pequeño círculo de los que habían estado unidos a él por la amistad y la discusión teórica durante su vida, hasta ese momento era bastante desconocido tanto en el mundo académico, al que se le negó el acceso, como en el mundo cultural, en el que ocupó una posición marginal, pero que a partir de los años setenta y ochenta se convertiría en un pensador clave para enfrentarse críticamente a la realidad social, política y cultural de la Europa contemporánea. Al caudal de interpretaciones que ya iba creciendo en estos años, Tiedemann aportaría a mitad de los ochenta otro importante estudio sobre la obra tardía de Benjamin². Pero su contribución a la recepción y creciente importancia de este autor no se limitó a estos estudios interpretativos. En la estela de la primera edición de los escritos de W. Benjamin en dos tomos, realizada por su maestro y mentor Theodor W. Adorno, Rolf Tiedemann ha llevado a cabo con la colaboración de Hermann Schweppenhäuser una nueva edición, entre comienzos de los setenta y finales de los noventa, que ha facilitado a investigadores de todos los rincones del mundo un estudio más profundo y amplio de los escritos de Benjamin. La relevancia internacional que éste ha alcanzado sería impensable sin la edición de la que R. Tiedemann es responsable en primera línea. Sin tratarse de una edición crítica, pensada fundamentalmente para ser leída por un gran número de lectores, sin embargo allí donde resulta necesario ofrece un certero apoyo a la investigación, acompañando el

¹ Rolf TIEDEMANN, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, con un prólogo de Theodor W. Adorno. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1965 (2ª ed., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973; 3ª ed. en *Mystik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, con un prólogo de Theodor W. Adorno y cinco corolarios, München: edition text + kritik, 2002).

² Rolf TIEDEMANN, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.

texto con una selección de materiales y versiones, así como con un conjunto de notas de los editores, presididas por el equilibrio y la sobriedad, sin buscar protagonismo alguno para el propio trabajo de edición, que sabe trasladarse a un segundo plano.

A la edición de los escritos de Benjamin, cuya enorme dificultad deja resplandecer con mayor luz el magnífico resultado, sobre todo si tenemos en cuenta el carácter fragmentario y disperso de su obra así como el peso de los textos y materiales no publicados por el autor, se unió casi en paralelo la edición de la obra de Theodor W. Adorno durante los años setenta. Como en el caso de Benjamin, tampoco el trabajo respecto a Adorno se agota en la edición de sus escritos. Dos volúmenes publicados más recientemente y reseñados en el Vol. 1 de *Constelaciones* recogen y ofrecen interpretaciones filosóficas de Adorno y, desde el espíritu de Adorno, de otros autores como Kleist, Kafka, Genet o Beckett³.

El libro objeto de esta reseña posee en el marco de las publicaciones a las que nos venimos refiriendo un carácter singular. Aunque recoge un número importante de notas introductorias o finales a las obras editadas, también encontramos una serie de recuerdos sobre Theodor W. Adorno, Gershom Scholem o Gretel Adorno, un más que singular *Dictionnaire de la philosophie adornienne* o un conjunto de polémicas que han acompañado los trabajos de edición ya mencionados. Si buscásemos un motivo de unidad temática para esta miscelánea, nuestra búsqueda sería en vano. Sin embargo, sí hay algo que da unidad a estos trabajos. Unidos sirven para sacar a la luz el proceso de génesis de las ediciones e interpretaciones que Rolf Tiedemann ha ofrecido a lo largo de su trayectoria. Como señalara Th. W. Adorno, el fetichismo de la mercancía consiste entre otras cosas en la invisibilización del proceso social de su producción. La misión de la crítica es rastrear ese proceso y hacerlo visible. En el caso que nos ocupa, se amalgaman elementos biográficos, circunstancias históricas, condiciones editoriales y económicas de edición, estado de los materiales, confrontaciones con las críticas de otros investigadores a la edición, etc., que permiten resistir a la ilusión del resultado clausurado y definitivo, a la ilusión de la *chef-d'œuvre*, con la se correspondería una actitud de reverencia más que una confrontación que invite a seguir pensando la realidad actual con sus demandas específicas desde el nivel de reflexión alcanzado por los autores de referencia.

³ ROLF TIEDEMANN, *Niemandland. Studien mit und über Theodor W. Adorno*, München: edition text + kritik, 2007; *Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie*, München: edition text + kritik, 2009.

Pensemos por un momento en la forma harto frecuente de leer la que se considera la obra clave de la Teoría Crítica, la *Dialéctica de la Ilustración*, como si se tratara de una obra clásica en el peor sentido de la palabra, una especie de *Fenomenología del Espíritu* en “negativo” que, de alguna manera, contiene en sí todo el “sistema” u ofrece los elementos para una teoría general; y ahora confrontemos esa forma de lectura con el carácter fragmentario que la obra posee y que los autores quisieron dejar reflejado hasta en el título, con la forma de su elaboración, con el contexto en que se realizó y con el modo como éste fue incorporado en ella, con las reservas y dudas sobre muchos de los conceptos empleados, con las vicisitudes de su recepción, desde los lustros de existencia ignorada hasta su reedición a regañadientes y su posterior difusión masiva, etc. Quien hoy tome en sus manos la *Dialéctica de la Ilustración* y lo haga como podría hacerlo, por ejemplo, con otra obra emblemática del siglo XX como *Ser y tiempo*, estará siendo víctima de una ilusión, la que produce el fetichismo de las consideradas “obras maestras” de la cultura, que sólo puede ser combatido con la anámnesis de su génesis y con la reconstrucción de su recepción. En este mismo sentido la obra de R. Tiedeman *Adorno und Benjamin noch einmal* (Adorno y Benjamin una vez más), pone en nuestras manos unos materiales de enorme valor para una aproximación no fetichista a las obras de Adorno y Benjamin, a cuya edición él ha dedicado un enorme esfuerzo a lo largo de su vida. Como el propio Tiedemann apunta en el prólogo, el producto en el que queda fijado el trabajo filológico produce inevitablemente una cosificación y la tarea de la filosofía es “por lo menos quitarle rigidez, en lo posible ponerlo en movimiento” (pág. 10). Esta puesta en relación y confrontación del trabajo filológico y filosófico termina favoreciendo y haciendo posible la crítica.

Cuando el reconocimiento posterior o, como en el caso de W. Benjamin, póstumo termina invisibilizando las dificultades de autores y teorías para acceder a la esfera pública y al debate académico o para ser considerados como aportaciones a tener en cuenta, suele producirse el espejismo de imputarles retroactivamente un influjo y poder del que carecieron en su momento y de ignorar la vulnerabilidad, la fragilidad y los rechazos que caracterizaron su trayectoria real. Esto puede ocurrir tanto más fácilmente si lo que tenemos delante son dos imponentes ediciones de los escritos reunidos, de las lecciones o de las obras inacabadas que ocupan metros de estantería. Que hasta 1983 se hubiesen vendido 25.000 ejemplares *Infancia berlinesa en el siglo XIX* de W. Benjamin no debe hacer olvidar las dificultades que encontró Adorno para que fuera aceptada su publicación en 1950 en la editorial Suhrkamp recientemente inaugurada o que el editor Peter Suhrkamp la tildara de

obra peor vendida de la editorial un año después, lo que sin duda tendría su repercusión en las reticencias y dilaciones para acoger el proyecto de Adorno de una primera edición de los escritos de W. Benjamin (cf. 329ss.). No cabe duda que el propio Benjamin sería el primer sorprendido de una acogida y recepción que las dificultades que tuvo con las editoriales en vida no permitían atisbar, según confesara a Adorno en una carta: “¿No estamos destinados a una influencia apócrifa? Como sabe— en ese sentido me ha gustado interpretar el destino de mis cosas en las editoriales.”⁴

Como entre tanto es bien conocido, la edición de los escritos de Walter Benjamin ha estado asociada a un conjunto de polémicas de diferente naturaleza que a día de hoy han perdido buena parte de su significación y fundamento, pero que han dejado un cierto poso entre los que buscan motivos personales para la crítica de los máximos exponentes de la Teoría Crítica, allí donde una confrontación con los contenidos de sus aportaciones teóricas resulta más trabajoso y menos rentable desde el punto de vista del chismorreo académico. Pero no puede dejar de sorprender que aquellos que más han hecho por la edición completa de la obra de W. Benjamin —también en momentos donde el entorno cultural y editorial era menos receptivo a ella—, que han tenido un vínculo personal y teórico más estrecho con él, que han realizado los primeros esfuerzos por hacer justicia a su complejidad y han contribuido a abrir a los lectores las claves teóricas de su pensamiento —¿quiénes hablaban en clases y seminarios de Walter Benjamin en los años 50?—, hayan podido ser tildados de ‘secuestradores’, ‘desvirtuadores’, ‘comisarios teóricos’, etc. empeñados primero en imponer a W. Benjamin una disciplina de escuela y eliminar su singularidad y, luego, en ocultar o tergiversar sus planteamientos teóricos. En el primer caso, condicionando supuestamente la ayuda económica y sometiendo a presiones a un autor que vivía en completa precariedad y, en el segundo, sometiendo los materiales de la edición a los propios intereses o intenciones interpretativas. Parece que nada resulta más rentable para desacreditar la crítica que movilizar la identificación con una supuesta víctima contra los críticos, aunque para ello haya que inventar su condición de víctima de esos críticos. Quizás eso explique por qué ni la respuesta de Rolf Tiedemann en la revista *Das Argument* (marzo de 1968) a los ataques vertidos en la revista *alternative* (oct./dic. 1967) ni el desmentido de Gershom Scholem a las acusaciones realizadas por la resentida H. Arendt en la revista *Merkur* poco después hayan podido evitar su difusión en forma de rumores,

⁴ Carta de W. Benjamin a Th. W. Adorno de 18 de marzo de 1934, en W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, ed. por el Theodor W. Adorno-Archiv, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995-1999, T. IV, pág. 372.

que se muestran especialmente resistentes allí donde el acceso a la fuentes es más complicado. Parece que los clichés sobre la relación de W. Benjamin con los exponentes más señalados de la Teoría Crítica son inmunes a cualquier confrontación con los hechos. En estos se basan los argumentos esgrimidos por Tiedemann y resultan más que contundentes.

Una parte importante del capítulo dedicado a las controversias recoge el recorrido del contencioso judicial entre el propio R. Tiedemann y la editorial Suhrkamp en torno a los derechos de autor a percibir por los herederos de W. Benjamin y a los gremios autorizados para tomar decisiones sobre la edición de sus obras, que ha sido financiada por fundaciones privadas. Se trata de un complemento que revela no sin cierto poso de amargura el funcionamiento de la industria editorial y la precariedad de las bases de financiación de un proyecto de esta envergadura, que nunca se hubiese llegado a realizar, si no fuera por el empeño personal y la dedicación a él más allá de lo puede fijarse en un marco contractual, aunque a veces incluso ese marco resulte vulnerado.

Los recuerdos de los años de aprendizaje con Adorno dejan emerger en un relato especialmente cuidadoso con los detalles, los gestos, las reacciones y los momentos reveladores, no sólo elementos clave del contorno de la persona del maestro, sino también la imbricación de la propia biografía de Rolf Tiedemann con la tarea intelectual que marcaría su destino, en la que la relación con Adorno jugó un papel fundamental: su apoyo, sus impulsos, su implicación creciente en la vida del Instituto de Investigación Social, etc. Esto no le lleva sucumbir a la tentación del panegírico o a ocultar las discrepancias en relación con la punible ingenuidad inicial de Adorno frente al nacionalsocialismo o con su inexplicable trato amistoso con ciertos simpatizantes del régimen superficialmente reciclados tras la guerra. La combinación de respeto y proximidad, de admiración y objetividad, de colaboración e independencia deja traslucir algo de la humanidad a la que deberían apuntar las relaciones humanas en un mundo organizado desde una clave inhumana y que sólo puede desplegarse plenamente cambiando la organización actual de ese mundo.

Estos recuerdos hablan también de un entorno universitario desaparecido, en el que los criterios de completa fungibilidad, utilidad y orientación hacia las exigencias del mercado todavía no se habían impuesto con tanta contundencia como lo han hecho en el presente. Sin ningún tipo de añoranza de un pasado que sólo bajo una injusta idealización puede ser deseado en todos sus términos, el relato de Rolf Tiedemann nos retrotrae a una relación entre el magisterio del profesor experi-

mentado y el discípulo, en la que ni la autoridad se impone por el cargo, ni el aprendizaje se reduce a juramentar la propia trayectoria intelectual y personal con el éxito instrumental definido por el marco del mundo administrado. Maestro y discípulo aparecen unidos por el objeto a cuyo desentrañamiento entregan sus esfuerzos teóricos, sin que las condiciones sociales objetivas de realización de este trabajo impongan completamente su férrea ley (del intercambio y el beneficio). La relativa autonomía del mundo del espíritu recobra contornos humanos en estos recuerdos, al menos si la comparamos con su completa subordinación en una sociedad que gusta de definirse como sociedad del conocimiento al mismo tiempo que destruye diligentemente las condiciones de su producción.

Quien responde cabalmente y de modo singular a esa figura del maestro, al menos en el retrato que nos presenta Rolf Tiedemann en sus recuerdos, es Gershom Scholem. Son doce páginas deliciosas sobre una figura cuyo conocimiento resulta imprescindible para entender el significado del judaísmo en Europa, los profundos vínculos que los unen y que fueron negados hasta la destrucción de millones de judíos en los campos de exterminio, la herida irrestañable que esa destrucción dejó en las biografías y en la sociedad y la cultura mismas en las que se produjo la catástrofe, la contribución que solo los supervivientes pueden realizar a la rememoración de la depende un futuro verdaderamente humano, no sólo para Europa, etc. G. Scholem era el sabio que, como decía Adorno, conocía lo que ya pocos conocían, el testigo que supo barruntar la catástrofe, el traperero que dedicó ingentes esfuerzos a reunir los fragmentos de una cultura y unas biografías, de unas obras hechas pedazos, que después de Auschwitz no se dejan ya recomponer, pero que en su fragmentación reclaman una redención todavía pendiente. Y todo esto vale especialmente en relación con su amigo entrañable: Walter Benjamin. La viveza de los recuerdos de Scholem, de los que los editores de los escritos de Benjamin necesitaban para realizar con solvencia su trabajo, apunta más allá del trabajo de edición, apunta a la débil fuerza mesiánica que anida en la rememoración de lo que ha sido interrumpido y ha quedado inconcluso. Como testimonia Tiedemann, Scholem conseguía recuperar en cada fragmento el instante pasado en su carácter vivo, como si se tratase de continuar una conversación interrumpida, que él prolongaba como si el amigo ausente estuviera presente. Esta presencia viva de lo que no se resignaba a entregar al olvido quizás sea la razón de por qué le costaba tanto dar un fragmento por perdido. “Del mismo modo que el mesianismo judío sólo conoce la salvación como salvación histórica, como manifestación en lo visible, así

estaba unido para Scholem lo espiritual a lo empírico; se mantuvo fiel a lo empírico, porque no estaba dispuesto a dar por perdido lo espiritual” (pág. 72).

Sin desmerecer de los textos comentados hasta aquí, creo que la joya más valiosa de este libro son los fragmentos reunidos bajo el título de “Dictionnaire de la philosophie adornienne”. Se trata de veintiséis breves textos en los que se aborda un concepto o un autor y que en parte fueron escritos como explicación del editor en apoyo a los lectores de los tomos de las obras póstumas. El recorrido por las entradas de este esbozo de diccionario adorniano resultan ser una excelente presentación de su pensamiento, ya que nos vamos topando con formulaciones precisas y citas escogidas en torno a los conceptos clave de Th. W. Adorno: fetichismo, crítica inmanente, mimesis, no-idéntico, salvación, universo de obnubilación, naturaleza segunda, etc. Nada resulta más complicado que dar linealidad expositiva a una forma discursiva que, como la de Adorno, se niega a fijar los conceptos y las relaciones entre ellos y que busca mantenerlos en movimiento, sin que la negación dé lugar a un resultado, se vea superada por síntesis alguna. Quizás por eso la forma lexical revela una sorprendente capacidad para romper la forma lineal de exposición y para dejar a los conceptos pendientes de lo que les falta, mostrando sus límites e incompletud, reclamando formar parte de una constelación con otros conceptos, una constelación en la que poder hacer justicia a la realidad para la que el concepto siempre se muestra insuficiente. Las entradas que componen este *Dictionnaire adornienne* reflejan una voluntad de fragmento como forma filosófica, “que precisamente en cuanto forma desgarrada e incompleta mantiene algo de aquella fuerza de lo universal que se esfuma en el diseño exhaustivo” (pág. 184).

Adorno und Benjamin noch einmal es una lectura imprescindible para todos los lectores de las obras de Adorno y Benjamin editadas por R. Tiedemann que quieran conocer elementos capitales de su génesis editorial y las aportaciones conceptuales, históricas y filológicas que les sirvan de apoyo en la comprensión de los textos. En este sentido, esta obra es un complemento interesante a las múltiples monografías que R. Tiedemann ha dedicado a facilitarnos el acceso filosófico a estos dos pensadores fundamentales del siglo XX.

José A. Zamora

joseantonio.zamora@cchs.csic.es

SOBRE *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*

ISSN 2172-9506

Temática y alcance

CONSTELACIONES Revista de Teoría Crítica es una revista de investigación y divulgación que pretende ser un lugar de reunión y difusión de los trabajos teóricos, en cualquier campo en el que se desarrolle, de las personas interesadas en el análisis y comprensión de los fenómenos sociales y culturales actuales inspiradas por la teoría que se ha venido en llamar Teoría Crítica.

De acuerdo con las ideas nucleares de la Teoría Crítica, expuestas en el pasado por pensadores como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin y otros, el objetivo de la revista es servir de plataforma al pensamiento crítico en cualquiera de sus facetas, no seguir ni crear un cuerpo doctrinal cualquiera que sea.

Para conseguir este objetivo, la revista acepta trabajos originales de investigación, siguiendo los procedimientos de edición acreditados y de los que aquí se presenta un resumen.

Política de secciones

La revista está organizada formalmente en siete secciones, cada una de ellas con los criterios editoriales específicos que se describen a continuación:

1. Nota editorial

Redactada por los *Editores*, expone la política editorial de la revista.

2. Artículos & 3. Notas

Secciones abiertas para la propuesta de textos para su publicación. Deben respetar las normas de publicación de la revista y ser evaluadas positivamente en el proceso de revisión por pares a que son sometidos los trabajos publicados en la revista.

4. Entrevista

Decidida y realizada por los editores.

5. Foro

Contribuciones por invitación sobre un tema planteado por los editores. Los participantes son seleccionados por los editores por su trayectoria y relevancia en el tema planteado.

6. Noticias

Informaciones facilitadas a la redacción sobre efemérides, actos académicos, congresos, etc. que puedan ser de interés para los lectores en general. El formato y la pertinencia de las propuestas serán decididos por los editores.

7. Reseñas

Solicitadas por los editores. Cabe la posibilidad de propuestas de títulos para su reseña.

Proceso de revisión por pares

Los textos recibidos en la redacción para su publicación en *CONSTELACIONES Revista de Teoría Crítica* son sometidos a una revisión formal y a una revisión por pares.

La primera velará por la pertinencia del trabajo presentado en relación a la temática y alcance de la revista, además del cumplimiento de los criterios formales de las normas generales para presentación de originales que se recogen en el apartado [NORMAS PARA AUTORES](#).

La segunda velará por la calidad científica de los trabajos presentados, de acuerdo con los estándares de la comunidad científica (*Anonymous peer review, blind review*, revisión por pares, sin identificar la autoría).

Los revisores son designados por el editor responsable entre especialistas acreditados sobre el tema, adoptando este proceso el código de buenas prácticas definido por la [European Science Foundation Revisores externos 2009-2012](#).

Frecuencia de publicación

CONSTELACIONES Revista de Teoría Crítica publica un volumen al año, que aparecerá en el mes de DICIEMBRE.

Política de acceso abierto

Esta revista provee acceso libre inmediato a todo su contenido bajo el principio de que hacer disponible gratuitamente la investigación al público apoya a un mayor intercambio de conocimiento global. De acuerdo con ello la revista se publica sin restricciones de acceso, permitiendo su uso y reproducción siempre que se reconozca la autoría del material, no se haga un uso comercial del mismo, se difunda bajo los mismos permisos y demás estipulaciones de la licencia de CREATIVE COMMONS 3.0



Nota de copyright (*Copyleft*)

CONSTELACIONES Revista de Teoría Crítica se adhiere a la política de que sólo un conocimiento abierto puede ser auténticamente libre y que sólo un conocimiento libre puede ampliar nuestras posibilidades de vislumbrar y construir un mundo más humano.

Por ello, y salvo indicación contraria, todos los contenidos de la revista se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 3.0 España" (CC-by-nc) que permite la reproducción y transformación de los materiales publicados siempre que no se haga un uso comercial de ello y que se reconozca explícitamente la autoría del material. Puede consultar desde aquí la versión informativa y el texto legal de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando se haga uso del material de la revista.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán única y exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Indización y resúmenes

La revista *CONSTELACIONES* se encuentra indizada y/o resumida en los siguientes lugares:



EDITORES

Constelaciones. Revista de Teoría Crítica es editada por un consejo de cuatro **editores**, fundadores de la revista y de la [Sociedad de Estudios de Teoría Crítica](#), auxiliados por un **Consejo de Redacción** de once reconocidos especialistas internacionales en Teoría Crítica, y el apoyo de acreditados investigadores en la materia que forman el **Consejo Asesor**.

Consejo Editorial / Editorial Board

Mateu CABOT

Universitat de les Illes Balears, Mallorca, España. Doctor en Filosofía (*Th. W. Adorno i la crisi de la Modernitat*, 1987). *Profesor Titular de la Universitat de les Illes Balears*. Autor de: *El penós camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la Modernitat* (1997), (ed.): *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas* (2007), Gabriel Amengual, Mateu Cabot, Juan Vermal (eds.): *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger* (2008), *Más que palabras. Estética en tiempos de cultura audiovisual* (2007).

Jordi MAISO

Instituto de Filosofía-CSIC, Madrid, España. Doctor en filosofía con una tesis sobre Theodor W. Adorno (Premio extraordinario de doctorado por la Universidad de Salamanca). Investigador contratado en el Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (Madrid). Ha ampliado estudios en la Universidad Libre de Berlín y la Universidad Leibniz de Hannover y ha sido becario de la Universidad de Salamanca, el DAAD y el Zentrum für Antisemitismusforschung de la Universidad Politécnica de Berlín. Autor de *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno* (2010), así como de numerosos artículos sobre Adorno y la Teoría Crítica.

Antonio NOTARIO

Universidad de Salamanca, Salamanca, España. Doctor en Filosofía. Profesor Titular de Estética y Teoría de las Artes en la Facultad de Filosofía de la *Universidad de Salamanca*. Autor de *La visualización de lo sonoro: sonido, concepto y metáfora en la frontera entre filosofía y literatura desde el prisma de Th. W. Adorno* (2002) y editor del número monográfico de *Azafea. Revista de Filosofía: Variaciones sobre Th. W. Adorno* (vol. 11, 2009).

José Antonio ZAMORA

Instituto de Filosofía-CSIC, Madrid, España. Doctor en Filosofía. Investigador del *Instituto de Filosofía* en el *Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas* (Madrid). Autor de *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne* (1995), *Religião após o seu final: Adorno versus Habermas* (1996), *La cultura como industria del consumo. Su crítica en la Escuela de Fráncfort* (2001), *Theodor W. Adorno: Pensar contra la barbarie* (2004; trad. portugués 2008), (con Alberto da Silva Moreira y Bruno Pucci) *Adorno, educação e religião* (2008).

Consejo de Redacción / Cientific Board

Sonia ARRIBAS (*Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats, Universitat Pompeu Fabra*, Barcelona, España)

Rodrigo DUARTE, *Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, MG Brasil.

Ricardo FORSTER, *Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Argentina.

John HOLLOWAY, *Universidad Autónoma de Puebla*, Puebla, México.

Eduardo MAURA, *Universidad Complutense*, Madrid, España.

Blanca MUÑOZ, *Universidad Carlos III*, Madrid, España.
Mauricio PILATOWSKY, *Universidad Nacional Autónoma de México*, Ciudad de México, México.
Bruno PUCCI, *Universidade Metodista de Piracicaba*, Piracicaba, SP Brasil.
José Manuel ROMERO, *Universidad de Alcalá*, Alcalá de Henares, España.
Juan José SÁNCHEZ, *Universidad Nacional de Educación a Distancia*, Madrid, España.
Mário VIEIRA DE CARVALHO, *Universidade Nova de Lisboa*, Lisboa, Portugal.

Consejo Asesor / Advisory Board

Detlev CLAUSSEN, Alemania
Helmut DAHMER, Alemania
Wolfgang Leo MAAR, Brasil
Reyes MATE, España
Rolf TIEDEMANN, Alemania
Sara ZURLETTI, Italia

Corrección lingüística (castellano):

Helena TUR, España

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES

CONSTELACIONES. REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA acepta contribuciones para su publicación en el ámbito definido en el apartado temática y ámbito de la sección política editorial. Deberán ser trabajos originales, pudiendo estar escritos en castellano, catalán o gallego-portugués-brasileiro. Los autores deben aceptar las condiciones descritas en la licencia que se referencian en la correspondiente sección, lo cual implica la aceptación de la NOTA DE COPYRIGHT ahí expuesta. Los originales se acomodarán necesariamente a las siguientes NORMAS DE PRESENTACIÓN

1. Procedimiento de presentación

Los trabajos originales se remitirán por correo electrónico a la redacción de la revista [redaccion@constelaciones-rtc.net]. Como adjunto al mensaje se remitirán dos archivos, llamados NOMBRE1.* y NOMBRE2.* [Ejemplo: GARCIA_LOPEZ1.doc y GARCIA_LOPEZ2.doc]

En el archivo número 1 figurará el título (en el idioma original y en inglés) y el texto del trabajo, procesado informáticamente, preferentemente en formatos abiertos.

En el archivo número 2 figurarán:

- a) RESUMEN del texto de unas 8 líneas, tanto en el idioma original del trabajo como en inglés.
- b) PALABRAS CLAVE que permitan su indexación, igualmente en el idioma del texto y en inglés.
- c) DATOS CURRICULARES del autor o autores, en unas 4 líneas, junto a la adscripción institucional, con mención de la ciudad y el país.
- d) CORREO ELECTRÓNICO para correspondencia con la redacción y que, si el trabajo es finalmente publicado, aparecerá junto al nombre del autor.
- e) PÁGINA WEB PERSONAL (opcional).

2. Formato y extensión

Se utilizará en el texto un cuerpo de letra de 12pt. La extensión no excederá de 20 páginas DIN-A4 para artículos o notas, mientras que las reseñas no sobrepasaran las 5 páginas. Las citas extensas, de más de cuatro líneas, deben sangrarse respecto del margen izquierdo; el texto no se entrecomillará y se reducirá a cuerpo 11pt. Las citas de menos de cuatro líneas deberán ir entre comillas dobles y en redonda, formando parte del cuerpo del texto. Si se necesitara volver a entrecomillar alguna palabra de la cita, se utilizarán las comillas simples.

Rango de títulos internos: deberá conformarse tipográficamente siguiendo el esquema:

1. MAYÚSCULAS
- 1.1. Normal
- 1.1.1 Cursiva

Si se utilizara algún rango más, se continuaría en letra normal y sangrado, utilizando letras minúsculas con un paréntesis para iniciar el título.

- a) Normal
- b) Normal

3. Notas a pie de página

Las notas se referenciarán a pie de página e inmediatamente después del elemento referenciado. Se presentarán a pie de página, no al final del documento. La llamada de nota dentro del texto se colocará, a ser posible, al final de un párrafo de sentido, antes del signo de puntuación. Si una frase

termina con comillas y después va cualquier otro signo de puntuación, la referencia de nota al pie irá entre las comillas y el signo de puntuación. [Ejemplo: "...la obra de Marcuse"¹.] Se evitarán, si no es estrictamente necesario para el trabajo, el uso de elementos gráficos en los archivos de texto. Si son necesarios se atenderá a las indicaciones del punto 5.

4. Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas se consignarán siempre en las notas a pie de página. No se admite la forma de citar conocida como anglosajona poniendo apellido del autor, fecha de obra y página entre paréntesis en el cuerpo del texto, datos que remiten a una bibliografía recopilada al final del artículo.

La primera vez que se consigna una referencia bibliográfica se citará en extenso, en las referencias subsiguientes se citará de modo abreviado.

Citas bibliográficas por extenso.

– Monografías:

Nombre Apellido(s), *Título en cursiva*, ed./trad./pról. Nombre Apellido(s), lugar: editorial, año, número del volumen en mayúscula.

Ejemplo:

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 1998.

– Parte de una monografía:

Nombre Apellido(s), "Título del artículo en redonda y entre comillas dobles", en Nombre Apellido(s), dir./ed., *Título del libro en cursiva*, lugar: editorial, año, págs. (inicial-final). En ningún caso se podrá omitir la centena o millar de la paginación (no es correcto: págs./pp. 272-8; 272-78)

Ejemplos:

Eduardo Maura, "Industria cultural y transformación del sentido común", en Jacobo Muñoz (ed.), *Melancolía y Verdad. Una invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, págs. 243-265.

– Publicaciones seriadas:

Nombre Apellido(s), "Título del artículo en redonda y entre comillas dobles", *Título de la revista en cursiva*, número del volumen en arábigos siempre (año), págs. (inicial-final).

Ejemplo:

José Manuel Romero Cuevas, "Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas", *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 44, enero-junio, 2011, págs. 139-159.

Referencias subsiguientes:

Si se cita un estudio más de una vez, deberá abreviarse el nombre del autor (sólo Inicial del nombre seguida de un punto [.]) y Apellido(s), el Título (la primera o primeras palabras significativas del título), op. cit. e indicarse la página o páginas a las que se desea remitir. El Título deberá ir en letra cursiva si se trata de una monografía; en letra redonda y entre comillas dobles si se trata de un artículo.

Ejemplos:

M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica*, op. cit., pág. 50.
E. Maura, "Industria cultural", op. cit., pág. 245.

Si se vuelve a citar la misma obra en la siguiente nota a pie de página, se utilizarán las abreviaturas *ibidem* o *ídem*.

Publicaciones accesibles a través de la red:

En el caso de una monografía, contribución en una monografía o revista electrónicas accesibles a través de la red, se seguirán las normas reseñadas más arriba, añadiendo la dirección URL completa a través de la cual se puede consultar y la fecha en que se ha realizado la consulta. El esquema básico de cita sería el siguiente:

Nombre Apellido(s), "Título del artículo en redonda y entre comillas dobles", Título de la revista en cursiva, número del volumen en arábigos siempre (año), págs. (inicial-final). [fecha de consulta].

Ejemplo:

Ottmar John: "La emancipación del valor de cambio respecto al valor de uso. Reflexiones para una teoría de la mercancía en la obra de los Pasajes", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Nº 2, 2010, págs. 79-157, < http://www.constelaciones-rtc.net/02/02_06.pdf > [consulta: 16 junio 2011].

5. Ilustraciones y otros elementos no textuales

Las figuras o gráficos se presentarán en ficheros TIFF o JPEG, de forma independiente (uno por cada fichero), indicando claramente su numeración en el nombre del fichero. Deben numerarse correlativamente en el mismo orden en que aparecen en el texto con guarismos arábigos (Figura 1). La calidad de las ilustraciones no deberá ser inferior a 600dpi para reproducciones en blanco y negro; en color, 2.400 dpi. Las ilustraciones irán acompañadas de un pie o leyenda explicativa. El autor indicará en el texto dónde debe insertarse la ilustración o si es indiferente su colocación. Si el autor propone una figura obtenida de otra publicación debe tener el correspondiente permiso y acompañarlo. Se evitará el uso de letras negritas o subrayadas en el texto. Para los latinismos y extranjerismos se utilizará la cursiva. En cuanto a las abreviaturas, deberán utilizarse las siguientes: capítulo/s (cap./caps.), columna/s (col./cols.), confróntese (cfr.), ibidem, idem, edición/es-editor/es (ed./eds.), manuscrito/s (ms./mss), número/s (nº.), siguiente (ss.), traducción/traductor (trad.), tomo (t.), volumen (vol.). El número de página se indicará o bien con las abreviaturas pág./págs. o bien con las abreviaturas p./pp. Los siglos en cifras romanas van siempre en versalitas. Otras referencias en números romanos se mantendrán en mayúscula.

6. Corrección de pruebas

Los textos recibidos serán sometidos por la redacción a una primera revisión formal para ajustarlos a las normas aquí establecidas. Se hará una única corrección de pruebas. En la corrección sólo se permitirán las modificaciones necesarias para eliminar las erratas de la composición.