



Comentario bibliográfico

Traverso, Enzo: *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Eduardo N. Sánchez

Universidad de Buenos Aires

eduardo.n.sanchez.1988@gmail.com

Fecha de recepción: 19/02/2015

Fecha de aprobación: 15/03/2015

Entre León Trotski, figura por antonomasia del internacionalismo revolucionario, y Henry Kissinger, ejecutor de la política exterior norteamericana durante las presidencias de Richard Nixon y Gerald Ford; entre Karl Marx, principal teórico de la revolución proletaria, y Benjamín Disraeli, dirigente conservador y representante de la aristocracia inglesa; o entre Jean Paul Sartre, intelectual comprometido en la denuncia contra los crímenes en Argelia, y Leo Strauss, ideólogo de los funcionarios responsables de la política exterior de George Bush (h); ¿existe un vínculo? Sí, ellos representan dos paradigmas antinómicos de la judeidad, unos al intelectual crítico y revolucionario con vocación por un mundo más justo, los otros al intelectual orgánico e integrante de los sistemas de poder. Desentrañar la historia de este giro, en el cual la cultura judía dejó de ser uno de los focos críticos más relevantes de Occidente para convertirse en parte del sistema dominante, es la tarea que se propone Enzo Traverso en este

libro; analizar históricamente el viraje de la cultura judía¹. Conjuntamente, el autor precisa su marco de investigación al insertar este giro conservador en la historia del siglo XX ya que constituye una forma más de aproximación a la historia del siglo pasado, en este caso, a través del derrotero intelectual de la comunidad judía.

En el primer capítulo, Traverso empieza por definir la modernidad judía. Tomando como referencia al historiador Dan Diner, establece que la modernidad judía se inició a finales del siglo XVIII con la emancipación en la Revolución Francesa que dotó a los judíos de derechos y, por lo tanto, los convirtió en ciudadanos. Al mismo tiempo, secularizó el mundo judío que se abrió a Europa y marcó el nacimiento del antisemitismo moderno al secularizar, valga la redundancia, el viejo prejuicio religioso. Esta mezcla entre particularismo, la pertenencia a la comunidad de origen, y el cosmopolitismo, la vinculación de los judíos con el resto de las comunidades que trascienden los límites nacionales a través de la vida en las grandes ciudades, las comunicaciones, etc., marcaron el sello distintivo de su modernidad, la cual culminó a mediados del siglo XX a la luz del Holocausto.

La emancipación judía no siguió una trayectoria homogénea, especialmente si se compara el centro y el este de Europa con la franja más occidental del viejo continente. Uno de los aspectos que favoreció la integración —aunque nunca completa— de los judíos a sus respectivos países fue el éxito y la trascendencia que habían alcanzado en la economía, en las ciencias, en la prensa, etc. De esta manera, se convirtieron en los representantes del mundo moderno. Un mundo cosificado y calculable que encontró en el antisemitismo el rechazo de esa modernidad, como ha demostrado la experiencia del modernismo reaccionario en Alemania. Ahora bien, tras haber definido en qué consiste la modernidad judía, surge un nuevo interrogante: ¿cuáles fueron sus rasgos específicos? Dicha respuesta abarca el segundo capítulo.

Traverso recurre a la imagen de *Ahasvero*, del judío errante, como la particularidad de la modernidad judía, aquel que nunca logró asimilarse definitivamente al marco del Estado-Nación. Por eso, la idea del judío al margen de la sociedad, caracterizado por la movilidad, la aculturación,

1 La trayectoria de los judíos en Europa no es un tema desconocido para el historiador italiano. Véase Traverso, Enzo: *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la "simbiosis judío-alemana"*, Valencia, Pre-Textos, 2005. Del mismo autor véase *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, México, UNAM, 2004.

el multilingüismo, etc. El ejemplo más contundente de éste fue la *Mitteleuropa*, una unidad cultural judía que desbordaba las fronteras nacionales y utilizaba al alemán como lengua. Asimismo, Alemania ilustró las tendencias de esta modernidad: primeramente, fue el centro de irradiación de la cultura judía; en segundo lugar, había sido la cuna de su Ilustración, la *Haskalah*, que preparó el terreno para la emancipación a través de Mendelssohn; en tercer lugar, expresó al máximo la contradicción entre asimilación y antisemitismo ya que en los territorios germánicos la integración a la nación era entendida como *Bildung*, como un conjunto de valores que identificaban a los alemanes como tales, entre los cuales se destacaba el judío como un agente externo; entonces, éstos podían ser parte del *Reich* pero nunca del *Volk*. Así, se vuelve inteligible la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation*, entre germanidad y judeidad, entre nacionalismo alemán y cosmopolitismo judío. Por lo tanto, la asimilación de los judíos presentaba una contradicción insalvable desde su inicio porque los intentos de integración reforzaban la cohesión de la comunidad alemana que los rechaza. De esta manera, los judíos eran tratados como extranjeros en su propio país. El cosmopolitismo radical, materializado en el pensamiento de Marx, representaba una salida plausible a esta contradicción porque buscaba superar tanto la comunidad de origen como la integración nacional.

Hacia 1930, este cosmopolitismo encontró su conclusión a partir de la persecución guiada por el nazismo. El lugar predilecto de asentamiento de la comunidad judía, hasta el surgimiento del Estado de Israel, fue Estados Unidos donde pasaron a ser reconocidos como ciudadanos que debían respetar la Constitución y se veían en la misión de salvar lo que quedaba de su cultura en vías de destrucción a manos del nacionalsocialismo.

Hasta aquí, Traverso se dedicó a definir la modernidad judía: la dialéctica entre asimilación y antisemitismo, en la cual el cosmopolitismo fue uno de sus rasgos determinantes al favorecer la cohesión de la judeidad frente al rechazo nacional. De esta manera, la diáspora judía fue la esencia de su modernidad. Pero, ¿cuál fue el papel de los intelectuales judíos en este proceso? Éste será el tema de los capítulos tres, desde una visión general, y cuatro, tomando como referencia a Hannah Arendt. En estos capítulos el historiador italiano establece como eje un tema que ya ha desarrollado en otras oportunidades: los intelectuales en el siglo XX².

2 Véase Traverso, Enzo: *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.

La contradicción mencionada entre antisemitismo y asimilación dio lugar a la formación del estereotipo del “judío no judío” como respuesta, de un intelectual que había roto con su religión y su cultura, y que encontraba en el cosmopolitismo el rasgo que lo definía. Paradójicamente, era víctima de un doble rechazo: por un lado, de la comunidad de origen de la que se había dissociado y, por el otro, del antisemitismo imperante. El concepto del “judío no judío” no era desconocido y remitía a otros como el “extranjero” (*Fremde*) de Simmel y el *paria judío* de Arendt. Esta caracterización fue la dominante durante su emancipación, y hasta la mitad del siglo XX, la cual habilitó el auge y la expansión de la cultura judía que impactó en los ámbitos más diversos, desde Kafka en la literatura, pasando por la física de Einstein, hasta la composición atonal de Schönberg, entre muchos más. Esta explosión de creatividad los ubicó en la vanguardia y como primera línea crítica, lo que los convirtió en víctimas de persecución por excelencia. El cosmopolitismo era el nexo indispensable entre todos estos pensadores.

En paralelo al desarrollo de esta vanguardia creativa y marginada de su centro cultural en Alemania, en países como Italia, Francia y el Reino Unido tuvo lugar un modelo diferente del intelectual judío: los judíos de Estado, aquellos que habían logrado el reconocimiento social y político, aunque persistía el antisemitismo activo que no cobró la solidez que sí tuvo en el centro europeo. Este reconocimiento y mayor libertad de acción favoreció que muchos intelectuales judíos asumieran el compromiso de participar en la escena pública.

Sin embargo, tras el Holocausto y el estallido de la Guerra Fría, el cosmopolitismo llevó a muchos intelectuales a identificarse con el imperialismo atlántico. El caso de Isaiah Berlin ejemplifica el intento por unir al judaísmo con el liberalismo conservador que encontraba fundamentos en la “libertad positiva” y en el rechazo a la Ilustración debido a su condición de matriz totalitaria. El progresivo abandono del carácter crítico fue conducente con el acercamiento a la derecha política e intelectual, proceso que sólo fue posible a partir del declive del antisemitismo y a la incorporación de la memoria del Holocausto a los “valores de Occidente”; también es pertinente remarcar el surgimiento del Estado de Israel, el macartismo y las guerras entre Israel y sus vecinos árabes. Los intelectuales fueron llamados al orden para justificar la posición alcanzada y se convirtieron en ideólogos de los grupos dominantes. En este sentido, un caso singular fue el de Leo

Strauss, profesor de filosofía política en la Universidad de Chicago, cuyos discípulos fueron artífices de la política exterior de George W. Bush.

Siguiendo con el papel de los intelectuales en este giro conservador, el autor propone analizarlo desde la perspectiva, política e intelectual, de Hannah Arendt y de su condición de testigo de estos cambios que, en algunos casos, la enfrentaron a la elite judía. El acercamiento a la filósofa alemana puede sintetizarse en tres conceptos que estructuran el capítulo. En primer lugar, mencionado anteriormente, el *paria judío*, éste constituye el punto de partida de la autora. Idea ya presente en otros pensadores como Weber y Lazare, a la cual Arendt le dio una connotación dual: por un lado, marginado, desprovisto, excluido de cualquier forma de ciudadanía, por otro, en esta situación de desarraigo descubre la humanidad, la fraternidad y la solidaridad como cualidades humanas en las que encuentra refugio. Es, ante todo, una condición política porque los parias “no tienen derecho a tener derecho”, y es histórica, es decir, se corresponde con situaciones históricas concretas que la determinan como tal; en el caso de la reflexión de Arendt el sujeto son los judíos, pero la autora recurrió a dicha categoría en sus consideraciones sobre el futuro del Estado de Israel que, según ella, era inseparable de la conversión de la población palestina en paria. El segundo concepto que se desprende de esta argumentación es el sionismo. Arendt tuvo una posición ambigua frente al mismo porque lo veía favorablemente a raíz de que su objetivo era otorgar derechos a los judíos; empero, la forma, la creación de una nación netamente judía, no sólo involucraba la transformación de la población palestina en paria, sino que también revivía el experimento del Estado-Nación, cuyo fracaso histórico es una de las premisas centrales en su teoría sobre el totalitarismo.

El Holocausto, que constituye el tercer concepto, fue uno de los pilares del Estado de Israel. Esta cuestión será tratada más adelante, y el juicio a Eichmann fue el inicio de su conmemoración como una religión civil. Para los responsables del proceso y para gran parte de la opinión judía, la posibilidad de juzgar y condenar al principal ejecutor del exterminio sufrido durante el régimen nazi constituía la restauración histórica del pueblo hebreo; tras las humillaciones y vejaciones, por primera vez, en su patria, podían poner fin a las mismas, al mismo tiempo que hacían visible al mundo los horrores sufridos. Para Arendt, la situación era un tanto más compleja, sus

consideraciones quedaron plasmadas en su libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1961), porque, primero, ponía en cuestionamiento la legitimidad del proceso en cuestión ya que el exterminio judío había sido un hecho de carácter universal y, por lo tanto, ningún Estado tenía la prerrogativa sobre éste; segundo, la filósofa se abstuvo del imperativo moral sobre el genocidio judío y el papel redentor del juicio al exponer la naturaleza instrumental sobre la que funcionaron los campos de concentración y la Solución final. Por eso, la idea de la banalidad del mal en tanto la acción que lo ejecuta y no como el crimen cometido, este malentendido fue bastante recurrente durante los primeros momentos de la publicación de sus notas sobre el juicio en la revista *New Yorker*.

De esta manera, desde el *paria judío*, pasando por el sionismo, hasta llegar al Holocausto, la pensadora alemana elaboró sus consideraciones en torno a la condición judía y la situación de Occidente que había encontrado en el totalitarismo su desenlace tan trágico como inexorable. Sus consecuencias demandaban teorizaciones diferentes sobre el devenir occidental. En esta línea, en obras como *La condición humana* (1958) y *Sobre la revolución* (1963), la autora reflexionó sobre el hombre, su vida política y su vida social en pos de asegurar el marco de la libertad como máxima indispensable de cualquier ordenamiento político. Si bien Arendt no participó en el giro conservador de la intelectualidad judía, sí constituye un prisma particular para advertir este proceso porque estuvo al margen del mismo y mantuvo una posición crítica sobre los hechos que iban marcando el ascenso de la derecha y de los intelectuales del orden.

El desarrollo de los capítulos expuestos le permite a Traverso dedicarse a una serie de fenómenos actuales derivados del pensamiento judío conservador, en primer lugar, a lo cual destina el capítulo número cinco, la persistencia de la judeofobia actual que no es sinónimo de antisemitismo, en franco retroceso tras el Holocausto. Su origen está vinculado con el conflicto israelí-palestino y tiene como protagonistas a jóvenes de origen magrebí que hacen de los judíos sus chivos expiatorios ya que éstos aparecen como los responsables de la marginalidad en la que se encuentran³. Esta judeofobia fue determinante en el nacimiento de la islamofobia que vive Occidente hoy

3 Por otra parte, Traverso remarca el papel de las democracias occidentales que fueron, y siguen siendo, incapaces de integrar en plenitud de derechos a estos grupos de inmigrantes y la trascendencia de los atentados del 11/09/2001 que pusieron el foco en la población de Medio Oriente.

en día. Una de sus consecuencias más evidentes ha sido su repercusión en la política interna y externa de Israel, en la cual el Estado hebreo se concibe como el baluarte de la civilización en Oriente y minimiza los resultados inmediatos y concretos de sus acciones al teñirlas de un carácter trascendente. Esta postura ha favorecido cierta benevolencia hacia el sionismo y ha estrechado la relación con la nueva derecha que hace del rechazo a la inmigración, materializada en los rasgos del musulmán, uno de sus bastiones predilectos. Así, la construcción de la alteridad negativa persiste; el cambio estriba en su contenido: si a principios del siglo XX era el judeobolchevismo, en la actualidad ese lugar le corresponde al terrorista islamista.

El quinto capítulo da lugar al sexto que versa sobre la fundación del Estado de Israel, que terminó por modificar el eje de la cultura judía al desplazarla de Europa y Estados Unidos a Medio Oriente. Nuevamente, retomando las tesis de Dan Diner, Traverso califica el nacimiento de dicho Estado como una “contingencia histórica” y que, desde su inicio, no contempló la posibilidad del binacionalismo y dio lugar al éxodo palestino o *Naqba*. El sionismo liberó a los judíos de los guetos, pero levantó nuevos muros. Israel nació como una república de sangre y fe, frente a la mirada de las potencias occidentales que habían sido incapaces de frenar el exterminio judío.

Finalmente, el nuevo Estado es inseparable de la *Shoah*, término hebreo para referirse al Holocausto, ya que Israel se erigió como la redención del genocidio perpetuado por el nazismo, incrustándose en el tronco del nacionalismo israelí. Empero, el reconocimiento del Holocausto no fue inmediato ya que estuvo mediado por una serie de construcciones ideales y conducentes con el Estado, por ejemplo, la imagen del ciudadano israelí no se correspondía con el judío esquelético y humillado que había escapado a los horrores de Auschwitz, sino con el judío colono, agricultor y combatiente. El punto de inflexión fue el proceso a Eichmann a partir del cual se tomó conciencia del exterminio judío a través del relato de los sobrevivientes. Actualmente, Israel sobrevive como un mecanismo de dominación al lado de Estados Unidos. Ya no existe lugar para la crítica; por eso, el nacimiento de dicho Estado marcó el fin de la diáspora crítica del mundo occidental.

Por último, en el capítulo siete, el autor profundiza sobre la relación entre Israel y la memoria del Holocausto que se ha transformado en una religión civil, entendida en los términos de Rousseau en *El contrato social*, de dicho Estado. También, ha obtenido un alcance global, aunque no

tenga la misma significación en todo el globo. La unicidad del Holocausto y su conmemoración en gran parte del mundo han contribuido a su preeminencia internacional y a su conversión en un paradigma de alcance universal. Sin embargo, no siempre existió el consenso en torno a Auschwitz. Al principio, el foco del genocidio nazi fue Buchenwald, que representaba el atropello del nacionalsocialismo al progreso y la Ilustración. Además, los crímenes contra la comunidad judía fueron juzgados dentro de la totalidad de los crímenes de guerra. Otra vez, el quiebre se produjo con Eichmann. Finalmente, la elaboración de esta memoria tuvo como fundamento una “historia la-criminal”, la historia de una epopeya trágica que tuvo como víctima al pueblo judío que, finalmente, había hallado su expiación en el Estado de Israel.

No obstante, la construcción de esta memoria tiene un peligro latente ya que las víctimas han sido convertidas en héroes, produciendo una hermenéutica histórica estrecha y limitada que borra la pluralidad de los actores y los hechos históricos, es más, presenta el riesgo de la construcción de una historia en blanco y negro. Incluso, el papel del Estado en políticas de la memoria puede incidir en la búsqueda de la verdad histórica que no se condice necesariamente con la historia propuesta desde el Estado. La memoria transformada en monumento pierde su potencial crítico; en este caso, la protección de la memoria de una minoría que en la actualidad no se encuentra amenazada prolonga la indiferencia frente a otras formas de opresión, dando lugar a una “compasión narcisista” en la que la memoria del Holocausto corre el riesgo de convertirse en la garantía de un orden que perpetúa la opresión y la injusticia.

En la conclusión, el fin del judaísmo crítico dio lugar al comienzo del orden. En la actualidad la cultura judía forma parte neurálgica de los sistemas de poder dominantes que mantienen la desigualdad y la marginalidad. Con este trabajo, Traverso intercede en uno de los temas más debatidos en la actualidad europea y recupera la dimensión histórica para analizarlo porque la única forma de llegar al núcleo del problema es a través de su derrotero histórico que permite estudiar sus causas, sus mutaciones, sus inflexiones, etc., tanto del giro conservador de la judeidad, como de los vaivenes de una centuria tan convulsionada como el siglo XX. También, insiste en el llamado de los intelectuales a su labor crítica como un eslabón indispensable para torcer el rumbo de Occidente. Por eso, vale la pena la lectura de este libro que resalta la significación de la historia, no sólo para la intelección del pasado, sino también para la comprensión del presente.