

ANTISEMITISMO Y CRÍTICA DE LA MODERNIDAD EN THEODOR W. ADORNO

ANTI-SEMITISM AND CRITIQUE OF MODERNITY IN THEODOR W. ADORNO

Gustavo Robles*

Resumen

El objetivo del presente trabajo es analizar la relación entre antisemitismo y modernidad en la filosofía de Theodor Adorno, para de ese modo: 1) sacar a luz el carácter ambiguo que presentaría el concepto de modernidad, 2) indagar en las continuidades entre el nazismo y la tradición liberal que se hacen visibles a partir de un análisis del antisemitismo, y 3) pensar una posible relación crítica con el pasado reciente como toma de conciencia de la ambigüedad inherente a la tradición moderna.

Palabras clave: antisemitismo, modernidad, crítica, pasado Reciente.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the links between anti-Semitism and modernity in the philosophy of Theodor Adorno, thus: 1) to shed light on the ambiguous aspect of the concept of modernity, 2) to study the continuities between Nazism and liberal modernity by analyzing the concept of anti-Semitism, and 3) to think the possibility of a critique relation with the recent past as self-reflection of the ambiguity inherent in modernity.

Key Words: anti-Semitism, modernity, critique, recent past.

Introducción

La figura del antisemitismo presenta en la obra de Adorno una pluralidad de dimensiones de análisis, que van desde lo que se podría

* Docente Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Doctorando en Filosofía (UNLP). E.Mail: gustavomrobles@gmail.com

considerar una teoría filosófica del sujeto y la experiencia (tal y como se puede leer en *Dialéctica de la Ilustración* o en fragmentos de *Minima Moralia*) hasta ciertos análisis del fenómeno en términos psico-sociales como se ve en algunos de sus trabajos sociológicos¹. Sin embargo, en el presente artículo no nos centraremos en esas dimensiones del análisis de Adorno sobre el antisemitismo, sino que discutiremos sus reflexiones sobre ese asunto en el marco de una crítica a la modernidad. Esa forma de presentar el problema no está exenta de dificultades, ya que implica insertar la discusión de un fenómeno histórico y social en los términos de una filosofía de la historia; sin embargo, creemos que, procediendo de esta manera, ciertas continuidades podrán ser mejor apreciadas que si se procediera solamente términos historiográficos o sociológicos. Esto no implica alentar a discutir estos problemas únicamente por fuera del marco de las ciencias sociales, sino que implica apreciar los aportes de la filosofía para comprender la historia y sacar a luz sus aspectos problemáticos y sus relaciones conceptuales no siempre visibles.

Consideramos que, en este sentido, la obra de Adorno presenta una riqueza teórica que puede ser aprovechada si es que discutimos sus reflexiones sobre el antisemitismo como un “caso testigo” de las ambigüedades inherentes a la modernidad. De este modo, la abstracción y la carga especulativa que puedan tener estas reflexiones se nos abrirían en su aspecto productivo para pensar ciertos sucesos históricos, y para entablar una relación reflexiva y crítica con el pasado reciente. Nuestra intención es también ofrecer una respuesta a las acusaciones que Habermas le realiza a Adorno de caer en una “filosofía catastrofista de la historia”, o de llevar la crítica al estadio de una “contradicción performativa” que socava sus propios fundamentos y que sólo puede pensar a la modernidad de una manera “incompleta y unilateral” (Habermas 1990, p. 2009). Nuestra estrategia no será indagar en la cuestión de los fundamentos de la crítica, ni tampoco ofrecer una discusión interna a la reformulación de la teoría crítica llevada a cabo por Habermas sino que, intentaremos mostrar los vínculos pensables entre determinada crítica a la modernidad y una posible relación práctica frente al pasado reciente.

1 Los más importantes de estos son los trabajos empíricos *Estudios sobre la Personalidad Autoritaria* (1950) y *La Técnica Psicológica de las Alocuciones Radiofónicas de Martin Luther Thomas*, todos escritos entre el año 1943 y finales de esa década. Existen también una serie de ensayos publicados en relación a esos estudios tales como “Antisemitismo y propaganda fascista”, “la teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista” o “Para combatir el antisemitismo en la actualidad” compilados en *Escritos Sociológicos I* (2004), o en *Ensayos sobre la Propaganda Fascista* (2003).

te, a partir de estas reflexiones adornianas, como distintas a la propuesta presente en la obra de Habermas.

Nuestro orden expositivo será entonces el siguiente: comenzaremos indagando en el carácter homogeneizador de la modernidad como ethos que hizo posible la consumación del antisemitismo en Holocausto (I), luego problematizaremos la relación entre antisemitismo, modernidad y nazismo a partir del concepto de “rebelión de la naturaleza” (II) y, finalmente, veremos qué tipo de correspondencia se establece entre este modo de pensar la modernidad y la relación con el pasado reciente en Adorno; para esto nos serviremos de una comparación con las posiciones que Habermas elaboró en el marco de lo que se conoció como *Historikerstreit* (III).

II. El *ethos* homogeneizador de la modernidad

En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno conceptualiza el antisemitismo en un contexto epocal en el que los supuestos que habían regido la historia cultural y política de Occidente comienzan a definirse por su lado regresivo. Este texto, publicado por primera vez en el año 1944, intenta mostrar cómo es que la modernidad, que había vuelto pensables los anhelos de libertad, de emancipación, la consolidación del individuo autónomo y racional, así como las aspiraciones a un estado fraterno entre los hombres, comenzó a desarrollar un proceso de constante disolución. El patrón de regresión que guiará este proceso será, en el marco de la filosofía adorniana, la paulatina entronización de la identidad en cada uno de los ámbitos de la existencia, en el que la formalización de lo distinto forjará un mundo desespiritualizado pero homogéneo durante la modernidad avanzada. En este apartado analizaremos este proceso en dos planos: por un lado, en la formalización de la moral moderna y, por otro lado, en la abstracción de la realidad social a partir del principio de intercambio mercantil.

Con el paso de la sociedad liberal a la sociedad pos-liberal se verán trastocados los conceptos político-morales que funcionaban como estructura ideológica. En “Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica” de *Dialéctica Negativa* y en algunos fragmentos de *Minima Moralia*, Adorno procede a una crítica del carácter problemático de la moral moderna, paradigmáticamente ejemplificada en la ética kantiana. Según Adorno, la modernidad liberal había fundamentado el principio de tolerancia sobre el argumento de que todos los hombres eran iguales ante ley, que funcionaba tanto como una afirmación de igualdad natural

y, a la vez, como ideal regulativo. En ambos casos se intentaba asegurar la convivencia pacífica en un estado donde todos los hombres debían deponer sus parcialidades valorativas: la moral era una cuestión de razón y no de pasión, ya que la deposición de todas las cargas afectivas y de los intereses subjetivos aseguraría una argumentación moral objetiva y universalmente válida.

Este principio de convivencia basado en la idea de tolerancia y de igualdad de todos los hombres ya había sido denunciado en su carácter formal por el Marx de *La Cuestión Judía*, sin embargo, lo que dejarán ver los análisis de Adorno, será el carácter aporético y destructivo de esta formalización de la moralidad, cuando tales principios sean encarnados en el desenvolvimiento histórico y en la red concreta de relaciones humanas: en ese marco se hará evidente que esos postulados formales serán intrínsecamente capaces de fundamentar tanto una norma de convivencia pacífica como una norma de destrucción recíproca (Adorno 1992, p. 243). Es esta la aporía de la moral moderna que el problema del antisemitismo pone en el centro de la discusión.

Es decir, en esta neutralización de los apasionamientos en la discusión moral, que debía garantizar un orden de reciprocidad, estaba escondida la posibilidad de reificación de una subjetividad como típica “frialidad burguesa” (*bürgerliche Kälte*) (Adorno 1951, p. 82). El sujeto relegaba sus impulsos para fundar una orden de reciprocidades libre de intenciones pero, a cambio de eso, le era devuelto un mundo desprovisto de implicaciones afectivas que pudieran actuar como resguardo ético ante la barbarie. Es en este contexto que la tolerancia y la igualdad, a causa de su formalización, dejarán librado el terreno a la extensión del poder y al resentimiento frente a lo diferente. Ese principio formal de igualdad quiso ser mantenido como principio ideal de convivencia, pero las tendencias de la sociedad pronto lo iban a convertir en su contrario (Adorno 1992, p. 235). Es así, que el principio de igualdad de los hombres acabaría considerando las diferencias como estigmas sociales que debían ser suprimidas: incluso “la diferencia racial es absolutizada (*zum absoluten erhoben*), para que pueda ser completamente eliminada, lo que sucedería cuando no quedase nada diferente” y de allí al campo de concentración que iguala a todos los hombres con todos [...], y convierte a los prisioneros en sus vigilantes, y a los asesinados en asesinos” (Adorno 1951, p. 116)². La moral, que había pretendido consolidar un estado en el que los conflictos fueran

2 Todas las traducciones en este trabajo de los textos de Adorno son de nuestra autoría.

resueltos bajo el abrigo de una razón desprovista de pasiones, acabó en la destrucción más desapasionada y burocrática posible. Adorno advierte que, al desarrollar el principio formal que la moral contenía en su seno, ésta se convierte en relativismo que deja la puerta abierta a la barbarie. Esta dialéctica la describe Adorno cuando, refiriéndose a Kant, dice:

La doctrina de la razón pura práctica dispone la retraducción (Rückübersetzung) de la espontaneidad en contemplación, que se consumó en la historia posterior de la burguesía y se culminó en la apatía política, en lo más político de todo (einem höchst Politischen) (Adorno 1992, p. 235).

Por otro lado, ya en sus escritos sociológicos, Adorno desarrolla el concepto de “mundo administrado” (*verwaltete Welt*), con el que teoriza a las sociedades pos-liberales, en las cuales se produciría un creciente proceso de burocratización y concentración de la sociedad civil bajo la dirección férrea de los aparatos políticos y económicos. Estos estudios estaban basados en los trabajos de Friedrich Pollock ³, y en un principio debían servir para el análisis del orden económico del nacionalsocialismo, pero tanto en *El Estado Autoritario* de Horkheimer como ya en *Dialéctica de la Ilustración* comienzan a utilizarse para definir un nuevo orden social. Lo importante para nuestros fines es que esta reproducción del intercambio termina aboliendo los mecanismos de mediación de la sociedad civil –familia, cultura, religión, etc.–, y convirtiendo el valor

³ Estos análisis están inspirados en estudios que Friedrich Pollock realizó en los años 30' sobre el “capitalismo de estado”. Pollock se refería con este concepto a un nuevo estadio en la economía, distinto del *laissez-faire* y del capitalismo imperialista y monopolista de fines del siglo XIX. Según Pollock, en este nuevo tipo de capitalismo la regulación de la vida económica mediante el mercado quedaba suspendida y en su remplazo aparecía la figura del estado que, podía ahora regular de forma planificada; de este modo, la lógica de la ganancia quedaba supeditada a la lógica del beneficio político pero sin por ello quedar denegada, por lo que las contradicciones pasaban a estar concentradas casi exclusivamente en la esfera de la conducción gubernamental. Pollock consideraba que debido a la anulación azarosa de las contradicciones del mercado este nuevo orden era relativamente estable y con posibilidades importantes de subsistencia, pero al precio de militarizar la economía en un estado de guerra permanente. Los estudios de Friedrich Pollock que aquí aludimos son básicamente dos artículos publicados en 1941 en el tercer número de la revista del Instituto, reabierto en EEUU y llamada *Studies in Philosophy and Social Science*. Los artículos en cuestión son “State Capitalism” y “Is National-Socialism a New Order?” (Pollock 1970). Estos estudios ocasionaron una disputa al interior del Instituto por la caracterización del nazismo entre Franz Neumann y Otto Kirchheimer por un lado y Friedrich Pollock, Max Horkheimer y Theodor Adorno por el otro, disputa que definió buena parte de los reajustes institucionales e intelectuales al interior de la Escuela de Frankfurt (Wiggershaus 2010, p. 352-368). La posición de Adorno con respecto a las ideas de Pollock es bastante discutida entre quienes afirman que la teoría social adorniana estaría enteramente apoyada en las tesis de Pollock (Honneth 1993, p. 40-55) o entre quienes matizan y complejizan esa relación (Cook 2005, p. 16-25).

de cambio en principio supremo e inmediato revestido de un estatus cuasi moral. Entonces, la sociedad administrada no es que suprima el mercado sino que, lo administra mediante un sistema de monopolios privados-estatales, a la vez que destruye todo el orden institucional y cultural que históricamente había amortiguado la relación de la estructura económico-política con los individuos. Por lo tanto, lo que resulta al final de este proceso es una sociedad dirigida mediante aparatos estatales y monopólicos, y en la que ya no habría un orden de emergencia espiritual por sobre los mecanismos de reproducción material de la sociedad, sino que ese orden quedaría atrapado en ese mismo mecanismo no diferenciándose de los mismos (Adorno 2004, pp. 177-195).

Más allá de que este análisis es sumamente discutible lo que aquí nos interesa es el proceso de abstracción que se lleva a cabo también en el orden social. Para Adorno aquella dialéctica de la moral, que describimos líneas arriba, estuvo acompañada por un proceso de burocratización y concentración de la vida política y económica de la sociedad liberal. Sin embargo, al igual que la dialéctica de la moral, la sociedad administrada y totalitaria no es más que una consecuencia de esa misma sociedad liberal burguesa a la que puso fin. El principio de activación dialéctico en ambos casos estuvo regido por el carácter formal de aquella sociedad, en tanto se estructuraba mediante el principio abstracto del cambio de equivalentes en la relación mercantil. Este principio del intercambio mercantil constituía la argamasa que garantizaba la realidad de lo social como algo más que la simple multiplicación de individualidades dispersas (Adorno 1972, p. 9-20). La sociedad de la libre empresa había estado asentada en una abstracción objetiva y constitutiva, que ignoraba el carácter cualitativo de las cosas y que, mediante el valor de cambio como equivalencia formal entre elementos distintos, producía un estado de progresiva homogeneización de lo producido, del productor y de las formas de producción. Lo novedoso, según Adorno, de la modernidad tardía o del capitalismo pos-liberal, será que este proceso de formalización se inmiscuirá también en el conjunto de las relaciones entre los hombres y sus producciones espirituales.

Esto, por supuesto, no constituye una auténtica teoría del fascismo, ni del antisemitismo, sino que intenta dar cuenta de las estructuras conceptuales y sociales que hicieron posible a ambos como armazón política y como modo de configuración de subjetividades. Lo que ha tenido lugar entonces para Adorno fue un proceso de homogeneización total, como perfecta consecuencia del intercambio mercantil y como de neutralización de las emociones en el plano moral. Proceso que expresa el

avance del principio de homogeneización como historia íntima de la civilización, en el que tanto la sociedad como la moral llevaron a cabo un proceso de extirpación violenta de las particularidades. Entonces, existiría para Adorno una continuidad entre este proceso moderno de formalización e igualación, y el proceso de destrucción anónimo de las vidas humanas llevado a cabo en los campos de concentración. Tanto Auschwitz como el totalitarismo y el antisemitismo son resultado de la entronización de la identidad en lo social y de la formalización moderna de la moral. Es en este marco que Adorno entiende al genocidio como:

la integración absoluta que se prepara en todas partes donde los hombres son nivelados (*gleichgemacht werden*) [...] hasta que se los extermina literalmente como desviaciones del concepto de su perfecta nulidad (*vollkommenen Nichtigkeit*). Auschwitz confirma el filosofema (*Philosophem*) de la identidad pura como muerte (Adorno 1992, p. 355).

En algún punto los términos en los que Adorno elabora su análisis no son muy distintos en los que Arendt está pensando el fenómeno del antisemitismo. En su obra *Los Orígenes del Totalitarismo* Arendt analiza la relación entre la ilustración y la historia de la asimilación de los judíos. La integración a las sociedades europeas para los judíos ilustrados (Mendelssohn, Herder, Lessing) consistía en la formación (*Bildung*) de la personalidad y en la educación intelectual, que convertía a los judíos asimilados en hombres excepcionales en el marco de la sociedad burguesa; al mismo tiempo que se exigía de estos judíos el abandono de su pertenencia a la tradición judía en el ámbito de lo público. De este modo, se creaba una ambivalencia en la vida del judío: como intelectual excepcional y como judío renegado de su tradición veía su vida fragmentada. La ilustración entonces puso como condición para el reconocimiento de la integridad de los seres humanos la exigencia de un renunciamiento a la singularidad como judío, y abrió así un proceso de peligrosa homogenización social que se hizo patente en la imposibilidad de reconocer a los judíos y a otras culturas en su especificidad. Para Arendt esta idea de igualdad de la modernidad burguesa ilustrada fue progresiva en el plano político, mientras implicaba un reconocimiento formal y legal de la persona, pero se convirtió en dañina cuando fue llevada al plano social ya que allí conducía a la homogeneidad y a la discriminación de las tradiciones específicas:

La igualdad de condición, aunque es ciertamente un requerimiento básico de la justicia, figura, sin embargo, entre los mayores y más inciertos riesgos de la humanidad moderna. Cuanto más iguales son las condiciones, menos explicaciones hay para las diferencias que existen en la gente; y así más desiguales se tornan los individuos y los grupos [...] Allí donde la

igualdad se torna un hecho mundano en sí misma [...] hay un noventa y nueve por ciento de probabilidades de que será confundida con una cualidad innata de cada individuo que es 'normal' si es como todos los demás y 'anormal' si resulta ser diferente (Arendt 2009, p. 106).

Tal dialéctica de la igualdad conllevó que grupos sean reconocidos como iguales a condición de que sean discriminadas y reprimidos sus particularidades culturales. Pero el judío aun así seguía siendo considerado como un judío, como un distinto, lo que atrajo el resentimiento social contra ellos por su incompleta asimilación, a pesar de su condición de excepcionalidad intelectual. La ilustración para Arendt había creado las condiciones para una discriminación social del judío tal y como será practicada a lo largo del siglo XIX. Esta ambigüedad que debían experimentar los judíos —excepcionales como judíos y asimilados como ciudadanos— creó las condiciones para que “lo judío” fuera visto como un dato de nacimiento, como una condición existencial presente en todos los judíos, una enfermedad que sólo puede ser curada con soluciones drásticas. El antisemitismo se convertiría así en una cuestión política con una gran potencialidad de movilización social como podrá verse con los movimientos y los partidos de agitación antisemitas (Arendt 2009, p. 135-147); y será esta línea la que en siglo XX se convierta en un fenómeno de masas y exija soluciones radicales. Para Arendt entonces, la discriminación política sobre los judíos estuvo basada en el principio de igualdad del pensamiento liberal que, extrapolado al ámbito social, degeneró en una homogeneización hostil a toda diferencia. Con esto el judío dejaba de ser alguien vinculado a una tradición, a una religión y a una cultura para mantenerse como hombre asimilado; pero, al mismo tiempo, era considerado como intelectual excepcional debido a su condición de judío, por lo que esa judeidad comenzó a ser considerada como una condición ontológica o psicológica que debía ser integrada.

Vemos así que, si bien Arendt realiza un análisis en términos de un historia social del antisemitismo en algún punto las tesis concuerdan con el análisis adorniano, en la medida en que lo que está en la base del antisemitismo es el principio de homogeneización; principio que en Adorno es pensado como estructura conceptual tanto de la experiencia personal como de los procesos de modernización, y que en Arendt se establece como premisa teórica y tendencia cultural del liberalismo ilustrado. De algún modo, ambos autores describen procesos de configuración de un orden social homogéneo y de una progresiva abstracción que borra las particularidades sociales y culturales con un desenlace trágico. Pero con esta idea de la identidad y la homogeneización ilustrada como

problema del antisemitismo, lo que estas tesis ponen de relieve es que el antisemitismo, tal y como se dio en las sociedades totalitarias, tiene una vinculación interna y profunda con el liberalismo y con la modernidad ilustrada, en la medida en que ambos se asientan sobre procesos de integración y homogeneización activados por la modernidad.

Esto nos lleva de forma directa a lo que aquí queremos plantear, es decir a la relación interna entre nazismo y modernidad, y al papel que desempeñó el judío en esa relación. Para esto veamos la tesis de “rebelión de la naturaleza” en el siguiente apartado.

II. Rebelión de la naturaleza, modernidad y nazismo

Ahora debemos ver qué tipo de relaciones conceptuales establece Adorno entre el antisemitismo y el nazismo, relaciones de tipo filosófica más que histórica. En *Dialéctica de la Ilustración* se desarrolla una tesis que servirá como hilo conductor de esta lectura filosófica de la modernidad, y es la idea de “dominio de la naturaleza”. Con esta idea se afirma que la constitución de la racionalidad se produjo bajo los dictámenes de la autoconservación, debido a lo cual se hizo imperioso un dominio de la naturaleza exterior a los fines de la reproducción social, y una represión de todo lo ligado a lo natural en el individuo (pulsiones, lo somático, la relevancia de lo sensorial, las tendencias al placer, etc.). Esta idea le ofrece a Adorno la posibilidad de realizar una lectura de las catástrofes de aquellos años en términos de un “retorno de la naturaleza reprimida”. Esto nos permitirá conceptualizar la relación entre totalitarismo, antisemitismo y modernidad.

Ahora bien, para Adorno el antisemitismo es una forma de completar el proceso civilizatorio que él entiende como el ejercicio continuo de dominio y represión de la naturaleza, es en ese marco que debe entenderse la importancia histórico-filosófica de este concepto. Proceso de dominación que genera altas cuotas de insatisfacción y malestar como expresa la siguiente cita:

Incluso como posibilidad, como idea, las masas deben reprimir siempre nuevamente el pensamiento de esa felicidad, y ellas lo niegan tan furiosamente cuanto más a tiempo está de cumplirse (*an der Zeit ist*). Dondequiera que este pensamiento, mediante una negación principio, aparezca como realizado, las masas deben reiterar la opresión, que apunta a su propio anhelo. Lo que se convierte en motivo para tal represión, por muy infeliz que se pueda ser: Ahasver o Mignon, extranjeros de la tierra prometida, belleza que recuerda el sexo, el animal marcado como repelente que evoca la promiscuidad: todo ello lleva al ansia de destrucción de los civili-

zados (*die Zerstörungslust der Zivilisierten*), que nunca pudieron concluir el doloroso proceso de la civilización. A quienes dominan obstinadamente a la naturaleza, esta atormentada les devuelve la imagen de la felicidad impotente (*den Schein von ohnmächtigem Glück*) (Adorno 2000, p.196).

Debido a la rudeza y lo doloroso de las represiones que los hombres han debido infligirse a sí mismos para completar su subjetivización es que se han forjado diversas formas ideológicas para compensar el sufrimiento ocasionado y asegurar la reactualización de los lazos sociales. Pero lo que esta cita indica es que el dolor por la renuncia que los hombres debieron infligirse aún perdura y que, además, aquella naturaleza que el hombre debía de sacrificar para constituirse como un sujeto vuelve otra vez en forma desbocada: la naturaleza “atormentada les devuelve la imagen de la felicidad impotente”. Este retorno de la naturaleza reprimida es lo que en el análisis adorniano dará cuenta del significado histórico-filosófico del nazismo y su relación con la modernidad.

Como dijimos, en el excursus sobre Odiseo en *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno tematiza la constitución del sujeto por sobre el dominio de la naturaleza basado en el olvido, la renuncia a lo afectivo y la astucia en el trato con las fuerzas míticas; del mismo modo, el individuo empírico consumó su yo en un proceso que va desde los estadios miméticos en la primera infancia hasta el yo operativo de la adultez como control de los impulsos en la construcción de una conciencia moral. Para esto, la sociedad debió crear ciertos mecanismos que anestesiaran el dolor y permitieran canalizar la libido que quedaba disponible con la liquidación de un super-yo moral, mecanismos como el antisemitismo o la industria cultural. Pero, para decirlo de alguna manera, “nada es gratis” puesto que, a pesar de todos los mecanismos de anestesia y de todas las estrategias de olvido y represión, esa naturaleza reprimida retorna, pero de modo deformado y con una carga de inusitada violencia. Así, en la visión de Adorno, es el estado totalitario el que asume la tarea histórica de canalizar este retorno de la naturaleza reprimida en beneficio de ese mismo dominio contra el cual se reveló:

La horda, cuyo nombre reaparece 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 del derecho hacia la negación del derecho mediante la igualdad (*Entfaltung der Gleichheit des Rechts zum Unrecht durch die Gleichen*) (Adorno 1992, p. 29).

El totalitarismo, freudianamente interpretado, completaría un proceso de represión y renuncia de la naturaleza interior de los hombres a partir de la identificación del yo propio con el yo social, y en un contexto

de homogeneización integral de la vida y el mundo de las personas. De este modo, el totalitarismo le ahorra al individuo el trabajo de pensar qué hacer con el impulso oprimido, que cada tanto se rebela sin mediación racional. Existiría entonces una relación estrecha entre nacional-socialismo y naturaleza dominada, en la medida en que la naturaleza olvidada sea captada racionalmente para fines irracionales o canalizada en procesos de control social; por lo que, como manipulación de los deseos reprimidos por la civilización, el fascismo se convertiría en, según palabras de Horkheimer, una “síntesis satánica de razón y naturaleza” (Horkheimer 1969, p. 132).

Esto otorga cierta inteligibilidad al apoyo que encontraron los nazis en las clases desplazadas de los procesos de modernización –campesinos, artesanos, empleados públicos, comerciantes, amas de casa, pequeños empresarios-, a la vez que pone de relieve el carácter simultáneamente moderno y arcaico del fenómeno totalitario: es decir, el fascismo por un lado apela a impulsos miméticos reprimidos, y por otro canaliza esos impulsos mediante una novedosa tecnología utilizada para el dominio político. Asume así el disciplinamiento de las pasiones e instintos que el sujeto moderno y el liberalismo habían forjado, pero ahora para reutilizarlos con el objetivo de destruir ese mismo liberalismo y esa misma modernidad. Con esta tesis de la “rebelión de la naturaleza”, vemos entonces que el fascismo tendría cierta función histórica en el marco de la civilización occidental. Para Adorno, el nazismo estaría en el concepto mismo de la modernidad liberal pero es, a su vez, aquello que amenaza con destruirla. El nazismo, según este análisis, expresión del carácter aporético del liberalismo ilustrado, es la consecuencia de la represión sobre los sentidos, las pasiones y lo somático sobre la cual se erigió la civilización.

Dada esta correspondencia entre nazismo y modernidad según la idea de “domino de la naturaleza”, aún queda el trabajo de ubicar el lugar de la figura del judío en este marco. Para esto debemos responder a las siguientes preguntas: ¿cómo se inserta la representación del judío en la historia de la civilización?, o ¿en qué medida esa civilización así consumada necesita del judío?. Adorno muestra que en la representación que el antisemita se hace del judío existe una ambigüedad sustancial en tanto que “[los judíos] son considerados por la civilización avanzada como atrasados y a la vez demasiados adelantados, como iguales y diferentes, astutos y tontos” (Adorno 1992, p. 211). De modo que, si para Adorno en la figura del judío se han solidificado las tensiones de la modernidad, la representación del antisemita será ambivalente y contradic-

toria como esas mismas tensiones: si la modernidad es la victoria sobre la naturaleza y la recaída deformada en ella, entonces el antisemita representa tanto a esa civilización victoriosa como a la naturaleza derrotada. Si el totalitarismo es el núcleo contradictorio de la modernidad, el judío puede ser el núcleo contradictorio del totalitarismo. Es así que el judío se presenta ante el antisemita como un objeto fundamentalmente ambiguo y que, por eso mismo, acepta definiciones paradójicas. Para fundamentar esta idea veamos las caracterizaciones variadas y contradictorias del judío en la mirada de Occidente que Adorno ofrece en sus “Elementos de Antisemitismo” en *Dialéctica de la Ilustración*:

1) Por un lado el judío siempre representó aquel que no podía ser asimilado y que por eso desmentía la universalidad homogeneizadora del orden liberal. El judío era lo no-occidental de Occidente, ese enemigo interior que debía ser continuamente vigilado. La figura del “parásito”, con la que los nazis describían a los judíos, da cuentas de esta posición de amenaza interna a la cultura.

2) Pero cuando el judío quiso dejar de ser el distinto y emprendió la empresa de la asimilación, su situación no se modificó sustancialmente, ya que tuvo que endurecerse y reprimir sus particularidades como si se tratara de una “segunda circuncisión” cultural (Adorno 2000, p. 193). Por eso, en tanto el judío fue el representante de ese sujeto reprimido y autónomo, constituyó para el antisemita la imagen de las numerosas represiones que él tuvo que padecer: el judío recuerda los costos y los sufrimientos del proceso de subjetivación, del sacrificio de su naturaleza en la modernidad y del dolor que provoca toda asimilación.

3) Por otra parte, los judíos como excluidos de la esfera de la producción debieron localizarse en la esfera de la circulación como comerciantes o banqueros, de allí su estigma como usureros improductivos. Esto ayudó a las elites nacionales a encubrir la naturaleza acaparadora del sistema económico y del contrato laboral en el capitalismo, ya que toda la responsabilidad de la explotación se hacía visible sólo en la actividad comercial, monopolizada por el judío, que de ese modo fue víctima de una ilusión social, que “la responsabilidad de la esfera de la circulación por la explotación es una apariencia socialmente necesaria (*gesellschaftlich notwendiger Schein*)” (Adorno 2000, p. 198).

4) El judío era también la contrapartida bastarda de la filosofía política liberal, en la medida en que a él le fueron concedidas las libertades civiles pero no el poder político, del mismo modo que el liberalismo concedía públicamente la emancipación legal a todos los hombres, pero secretamente negaba la real emancipación social. En este proceso de

emancipación civil el judío fue derivado a posiciones marginales pero necesarias al poder: como escriba, banquero, comerciante, abogado y acabó por convertirse en el representante de un liberalismo que, mediante libertades civiles, se ahorró de consumir una emancipación social (Adorno 1992, p. 199).

5) El judío también representó la figura del intelectual potencialmente subversivo para las certezas que tenía la tradición. Podríamos decir que el judío es desde entonces el símbolo del intelectual moderno que, angustiado, amenaza el vínculo entre conocimiento y poder que trazó la modernidad; y es también el símbolo de la autoconciencia que puede poner en palabras el dolor que la civilización infringió a los hombres, es decir, es la imagen de la conciencia crítica siempre molesta para el poder político.

6) Por otro lado, y esto tendrá una especial relevancia, el judío es también la imagen de la mimesis incontrolada que debió ser reprimida para dar origen al trabajo productivo. El judío al estar exento del trabajo material en el que se cristalizaron las represiones del cuerpo representa a los ojos del antisemita la naturaleza que fue necesario sacrificar: los impulsos, los olores, el placer, la promiscuidad, lo salvaje, la fealdad, lo no mediado por las reglas de la cortesía y la civilización; en definitiva el judío es para el antisemita el desagradable y seductor refugio de los impulsos miméticos reprimidos por el sujeto.

Es esta última significación la que nos pone en el centro de la teoría de la rebelión de la naturaleza que se defiende en *Dialéctica de la Ilustración*: Fundamentalmente, Adorno entiende que es la energía psíquica creada por la represión de los impulsos lo que se libera en el antisemitismo. El antisemita busca satisfacer sus impulsos miméticos, entregándose a ellos, pero sin violentar abiertamente el principio de realidad o el principio del dominio, sino adaptándose a estos. Esto lo consigue imitando y destruyendo al judío, ya que “está permitido consentir al impulso (*Trieb*) prohibido si está fuera de duda que ello vale para su destrucción” (Adorno 2000, p. 209).

El antisemita identifica al judío con la naturaleza reprimida, con los rasgos miméticos que ha debido dejar de lado para adaptarse a la sociedad: “los judíos son acusados de practicar una magia prohibida, un ritual sangriento” (Adorno 2000, p. 210). Todos los impulsos reprimidos por la civilización vuelven como proyección sobre el judío en las acusaciones de infanticidios, vejaciones sádicas, envenenamientos masivos, conjuras internacionales, violaciones de mujeres, orgías sangrientas, y todo aquello que se esconde como deseo contenido:

La mímica indisciplinada es el sello del antiguo dominio (*Herrschaft*), que se impregna en la sustancia viviente de los dominados y en virtud de un proceso inconsciente de imitación llevado a cabo en la temprana infancia a través a lo largo de generaciones, desde el judío que vende baratijas (*Trödeljuden*) hasta el banquero. Tal mímica suscita la ira, porque delata las nuevas relaciones de producción, el antiguo miedo a estar expuesto que ha debido ser olvidado para sobrevivir (Adorno 2000, p. 207).

Por lo tanto, la instrumentalización totalitaria de la rebelión de la naturaleza necesita de los judíos en tanto que, por un lado, estos son “hijos legítimos de la civilización pagana” (Adorno 2000, p. 205) -los que propagaron el individualismo, y el sujeto de la modernidad, los que dieron origen a las relaciones burguesas, ciudadanas y al cosmopolitismo, los que introdujeron el monoteísmo y el capitalismo-, pero, al mismo tiempo, representan la “felicidad sin poder”, la mentira del liberalismo, la explotación de la sociedad del intercambio que se materializa ilusoriamente en la esfera del comercio, los instintos, lo arcaico, la fortaleza de la conjura y la debilidad del intelectual, es decir todo aquello que la modernidad quiso dejar de lado. Según esta lectura podemos ver que los judíos, a los ojos del antisemita, representan lo más poderoso y lo más débil al mismo tiempo, lo más avanzado de la modernidad y lo que modernidad debió superar como pasado vergonzoso.

Pareciera que la representación del judío tiene que ser necesariamente ambigua debido a la ambigüedad esencial de la modernidad. Como represores de la naturaleza y como naturaleza reprimida, el judío representa el nervio íntimo de la civilización; por eso aquellas capas atrasadas de la sociedad, que en su impotencia se identificaron con el poder que los oprimía, lo persiguieron sin descanso. Es decir, para Adorno la persecución antisemita es parte esencial de la civilización, puesto que, los resentimientos y los malestares que esta creó, sólo pudieron tener su bomba de escape proyectando los rasgos reprimidos de esa civilización sobre un objeto socialmente ambiguo. El judío es, en definitiva, lo que no puede ser asimilado al principio de identidad y el supuesto representante del principio de identidad, el punto de armado y desarmado de todo el edificio moderno: en definitiva, el núcleo contradictorio del totalitarismo, que a su vez es el núcleo contradictorio de la modernidad. Por lo tanto, modernidad, totalitarismo y antisemitismo encuentran su juego de reciprocidades en estas reflexiones, donde cada uno es la “esencia oculta” del otro, donde cada término no puede ser entendido sin la presencia del otro término.

En estas reflexiones Adorno no procedió indagando en la historia de los *pogroms* o de la “solución final”, ni tampoco elaboró una sociolo-

gía de los comportamientos racistas, sino que reflexionó sobre las continuidades internas y los aspectos contradictorios de la modernidad, en esos huecos que hicieron posible la modernidad liberal pero que no podían ser integrados completamente a él, y cuya figura paradigmática fue el antisemitismo. Como vimos, el judío representaba al banquero, al comerciante, al asimilado cosmopolita, al intelectual, aglutinaba en torno de sí el conjunto de las representaciones de aquello que estaba en la base de la modernidad y del orden liberal -el comercio, el espíritu, el derecho, las relaciones ciudadanas...-, pero, al mismo tiempo, se mantuvo siempre como algo externo ya que representaba también todo lo que la modernidad liberal había sacrificado para forjar su fisonomía: la naturaleza dominada, la felicidad sin poder, lo no idéntico, el reino de las pasiones, la sensibilidad intelectual.... En esta doble y ambigua representación del judío es que la modernidad nos muestra a la vez su fisonomía contradictoria, su “dialéctica de la ilustración”.

En otras palabras, al entender al judío como síntoma de la rebelión de la naturaleza, Adorno indagó el relato que se da a sí misma la modernidad, a la que él identifica con el liberalismo -el liberalismo económico basado en el intercambio mercantil y el liberalismo político-moral basado en los principios de igualdad jurídica y tolerancia-. Su trabajo consistió en detectar el núcleo que le otorga fundamento a la modernidad y que a la vez la subvierte, aquello que hace posible pero que a la vez es contradictoria con la misma; es decir, buscó abrir el cierre discursivo de la ideología liberal mediante un sutil y arriesgado procedimiento crítico: reconociendo el núcleo contradictorio del liberalismo en el totalitarismo, el núcleo contradictorio del totalitarismo en el judío, y en el judío la ambigüedad que lo hace posible como núcleo contradictorio. La crítica adorniana demostró entonces la conexión conceptual entre modernidad liberal, totalitarismo y antisemitismo, derivando de modo inmanente uno de otro, y demostrando que en el fundamento de ese conjunto de equivalencias se esconde un sustrato contradictorio.

Ahora bien, es notorio que al pensar el antisemitismo en estos términos se pierde en parte la singularidad del fenómeno ya que no interesaría el conjunto de decisiones políticas y el funcionamiento de las instituciones en que se manifestó el antisemitismo en Alemania, o el modo en que esto devino en la aplicación de medidas sistemáticas de exterminios durante el Tercer Reich, también adolece de un análisis de la dinámica social o de la estructura de clases de la sociedad alemana. Tampoco cuenta el plano de la decisión individual y de la atribución de responsabilidades concretas por parte de los perpetradores -por lo

que incluso estas reflexiones hasta podrían llegar a ser usadas con fines exculpatorios-. Por supuesto que estos no son problemas teóricos menores, y que un análisis del antisemitismo en sus términos históricos o sociales necesita de otro tipo de estudio. Sin embargo, consideramos que estas reflexiones nos permiten pensar las líneas de continuidad de lo sucedido durante el nazismo con la tradición, y al mismo tiempo pensar la necesidad de ruptura con dichas continuidades. Es decir, nos permite ver el fenómeno como una persistencia de ciertos núcleos conflictivos de la modernidad.

Esto quedará mejor explicado si ahora analizamos qué tipo de relación con nuestro pasado reciente está vinculada con esta forma de concebir la modernidad. Para esto vamos a discutir a continuación con la propuesta de Habermas al respecto.

III. Modernidad y relación con el pasado reciente

Para plantear el vínculo que podría haber entre determinada concepción de la modernidad y la relación con nuestro pasado reciente, indagaremos en una célebre discusión pública que surgió en Alemania entre 1986 y 1989 y que se denominó *Historikerstreit* (“Controversia de los historiadores”) ⁴. El debate surgió a raíz de un artículo de Jürgen Habermas en el semanario de orientación liberal *Die Zeit*, en el cual confrontaba con algunos historiadores que habían emprendido por esos años un revisionismo histórico como un intento de volver aceptable el pasado nacionalsocialista para la conciencia pública alemana. La figura más importante de estos historiadores fue la de Ernst Nolte, para quien el genocidio judío debía ser leído como una “respuesta exagerada” a las matanzas de clase estalinistas en la década del 30´. En esa relación causal el Holocausto aparecía normalizado al ser comprendido como un eslabón más dentro de una larga cadena de genocidios ⁵.

Pero lo que nos interesa aquí es la posición de Habermas en la medida en que guarda un particular contraste con el modo en el que Ador-

4 Un buena presentación de los principales términos de la *Historikerstreit* puede encontrarse en “The *Historikerstreit* in context” de Peter Baldwin que sirve de Introducción a la compilación del mismo Baldwin llamada *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust and the Historians’ Debate* (Baldwin 1990).

5 Los artículos que originaron el debate son “Zwischen Geschichteslegende und Revisionismus?” y el más célebre “Vergangenheit, die nicht vergehen will”, ambas pueden verse en la compilación AAVV (1987). El desarrollo de la posición de Nolte puede verse en Nolte (1995).

no entiende la historia y la relación con el pasado. Lo que Habermas cuestiona a los historiadores como Nolte no es la idea de que los alemanes entablen una relación con su pasado despojada de culpa, sino que esa liberación de la culpa se efectúe bajo los intentos de reconstruir un nacionalismo particularista vinculado a una tradición antidemocrática, violenta y totalitaria; tradición que separaría a Alemania del vínculo con Occidente consumado luego de la Segunda Guerra Mundial y que, según Habermas, debería ser profundizada, es así que:

Lo que se debate no es la pertenencia de la República Federal a la Europa occidental, sino la cuestión planteada por parte conservadora de si la opción por Occidente no debería quedar anclada en una renovada conciencia nacional, capaz de calar en toda la población (Habermas 2007, p. 85).

Habermas no pone en cuestión el intento revisionista de recuperación de una relación “más sana” con un pasado alemán libre de culpa, sino que propone que esa relación debe ser construida en otros términos; esto significa, para Habermas, que esa relación debería darse a partir de la articulación de una “identidad posconvencional” basada en normas de carácter universal y en el seguimiento por parte de los ciudadanos de un “patriotismo constitucional” alejado de cualquier nacionalismo sustancialista y dogmático. Estos ideales abstractos deben hacerse concretos en una relación con la tradición que priorice una apropiación selectiva como un modo de encauzar compromisos válidos democráticamente y capaces de hacer posible “condiciones de convivencia y comunicación de formas de vidas diversas, provistas de iguales derechos y coexistentes” (Habermas 1997, p. 101). Habermas remarca la importancia de una decisión de carácter crucial que modifique en forma consciente y responsable la propia identidad y que, basada en una discusión pública, escoja qué es lo que debe considerarse valioso y lo que no, al tiempo que permita establecer cómo se entienden los propios alemanes como ciudadanos de su país.

Contrariamente a la aceptación pasiva de una carga de culpa, la relación con el pasado para Habermas consistiría ciertamente en un compromiso crítico con una historia común. Se trataría en todo caso de renovar el consenso antitotalitario que se consumó luego de la posguerra reasumiendo las tradiciones de Occidente, no sólo en sus aspectos económicos, sino también en sus opciones políticas y culturales. En definitiva, lo que la *Historikerstreit* habría peligrosamente revelado sería la posibilidad de una “ruptura de este compromiso” que pondría a los alemanes “por primera vez explícitamente ante la cuestión de qué significa en verdad para nosotros esa orientación hacia Occidente” (Habermas 1988, p. 104). Se tra-

ta para Habermas de apelar a la conciencia y a la reflexión para poner entre un paréntesis crítico el pasado nazi y reasumir de forma mediada la tradición democrática occidental, o como dice en otro artículo: "El período nazi será menos un obstáculo para nosotros mientras más calmadamente podamos considerarlo como un filtro a través del cual la sustancia de nuestra cultura deberá ser procesada" (Habermas 1988, p. 45).

La operación consistiría entonces en purificar al pasado alemán para asumir libremente la tradición ilustrada occidental. Esta idea de un "filtro", por medio del cual debe pasar parte de la tradición, implica la posibilidad de diferenciar al menos dos caminos posibles: o de tomar las potencialidades de una "modernidad cultural" como base para la realización individual, la consumación de una ética universal y formas políticas democráticas, o bien aferrarse simplemente a una "modernidad social" basada en los logros económicos y administrativos de las sociedades occidentales -la opción por los beneficios de una "modernidad social" conjugado con el desprecio por los logros de la "modernidad cultural" es lo que Habermas caracteriza como la posición de los "neoconservadores" (Habermas 2008, pp. 16-22). En este sentido puede entenderse que, para Habermas, la historia alemana tomó un "camino especial" (Sonderweg) alejado de la tradición democrática europea que sólo puede ser reencauzado en forma de una identidad postradicional expresada en un patriotismo procedimental, que asegure una vuelta a los principios del Occidente ilustrado:

El único patriotismo que no nos hace extraños a Occidente es el patriotismo constitucional. Un compromiso con principios constitucionales universales que sólo pudo ser afianzado como convicción en la cultura nacional alemana desde -y gracias- a Auschwitz (Habermas 1988, p. 39).

Este "patriotismo constitucional" o esta aceptación de la "modernidad cultural" se presentan como el único remedio contra la tradición de violencia del pasado nacionalsocialista. Las posibilidades de cuestionar ese pasado sólo se harían posibles para Habermas en el marco de las democracias occidentales basadas en principios procedimentales de carácter universal. Ahora bien, el problema de esta argumentación es que mientras se alaban las posibilidades de cuestionar racionalmente todo tipo de fetichización que se hace posible sólo en el marco de las sociedades occidentales, al mismo tiempo se fetichiza esa sociedad en tanto no se pone en duda el suelo de violencia y autoritarismo sobre el cual fue instaurada. La forma social que hace posible la crítica al pasado no es sometida, a su vez, a una crítica que logre hacer visibles los compromisos que esa sociedad mantiene con aquello que desea negar. En

este sentido vale la siguiente observación que realiza Vincent Pecora con respecto a la posición de Habermas:

Los escritos de Habermas callan de manera uniforme el obvio dato histórico de que la “ilustración” y la “modernidad” casi siempre llegaron a Occidente a costa de pueblos explotados y colonizados, cuya mano de obra, territorio, recursos y mercados atizaron su “modernidad social”, pueblos cuya existencia se ha visto ignorada o negada de manera más o menos uniforme por las grandes instituciones de la modernidad cultural de las que Habermas es el abanderado (Pecora 2007, p. 242).

Independientemente de que esa ilustración occidental otorgue los potenciales para una crítica y para una articulación de formas de vida divergentes en marcos democráticos, es necesario tener presente que esa misma ilustración fue el producto histórico de una exclusión “no consensuada” ni pasada por el “filtro” crítico de los que la padecieron. La imposición de los valores occidentales en África, en Asia y en América fue siempre por la vía del fusil y no del “mejor argumento”. Por lo tanto, la idea de racionalidad occidental, si es que quiere ser justamente defendida y sostenida, debe proceder con una autorreflexión crítica sobre su misma condición histórica de implantación. Es justamente esta obliteración en los análisis que realiza Habermas lo que los textos de Adorno posibilitan plantear: en donde Habermas ve un mecanismo racional transparente, Adorno observa el suelo de barbarie que ese mecanismo ha debido dejar atrás para poder funcionar, en donde Habermas piensa un compromiso que diferencie claramente un presente democrático de un pasado cargado de culpa, Adorno ve líneas de continuidades que deben ser primero llevadas a reflexión. De este modo, la violencia, como aquello que suspende el consenso, es mucho mejor captada en Adorno que en Habermas⁶.

6 En un sugerente estudio sobre las diferencias entre las filosofías de Adorno y la de Habermas Deborah Cook ofrece una distinción interesante que puede ayudar a profundizar más en esto que venimos señalando a propósito de ambos autores. Para esta autora la obra de Habermas estaría más bien referida: “...no fundamentalmente a los individuos, sino a formas colectivas de vida, en las cuales los individuos se forman desarrollando sus personalidades a partir de la identificación con grupos sociales, valores y metas colectivamente compartidos. En agudo contraste con esta perspectiva, Adorno conceptualiza lo particular como individuos concretos y espacio-temporalmente determinados, que surge del suelo primitivo del ser de la especie debido a desarrollo histórico de su capacidad de autorreflexión [...]. De acuerdo con Adorno, la vida del individuo particular es la verdadera sustancia del universal” (Cook 2005, p.156), puesto que “su idea utópica de reconciliación prefigura una sociedad más radicalmente pluralista que la que Habermas puede permitir ya que esta acomodaría a cada individuo en su concreta particularidad” (Cook 2005, p. 157). Quizá esta diferencia con respecto a la tensión entre particularidad y universalidad pueda ofrecer algo de luz sobre las diferentes disposiciones críticas con respecto a la modernidad que ambos autores presentan.

Es interesante realizar la analogía con un trabajo que escribió hace unos años en un tono muy “adorniano” un historiador; me refiero al trabajo de Enzo Traverso, *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Allí Traverso desarrolló las posibilidades historiográficas que tendría un análisis que mire las continuidades ocultas que se esconden detrás de esa modernidad que Habermas intenta rescatar mediante un “filtro” racional. Traverso puso en relación los métodos de terror del nazismo con ciertos elementos y procesos que se encontraban en el corazón mismo de la cultura europea. Más precisamente, consideró que el nazismo no puede ser comprendido sin las masacres cometidas por los países centrales durante las guerras coloniales, en la medida en que “el nazismo permitió el encuentro y la fusión de dos figuras paradigmáticas: el judío, el 'otro' del mundo occidental, y el 'sub-hombre', el 'otro' del mundo colonizado” (Traverso 2002, p. 27). Para Traverso si bien el laboratorio de la violencia nazi fueron las matanzas cometidas por los europeos durante la Gran Guerra, esta violencia encuentra sus condiciones “genealógicas” en ciertos elementos centrales de la cultura moderna europea, tales como la modernización técnica aplicada a los dispositivos de asesinato, los estereotipos racistas presentes en el cientificismo de fines del siglo XIX, la burocracia administrativa y la estigmatización de las clases marginales como enfermedad social. Todos estos elementos vinculan componentes centrales de la modernidad europea (la técnica, la ciencia, el derecho y la administración del Estado, la revolución productiva que provocó masas de desposeídos) con la configuración de una violencia de nuevo cuño, como lo fue la violencia nacionalsocialista.

A diferencia de Traverso el análisis de Adorno procede en términos de continuidades conceptuales, o mejor dicho intenta indagar en el ethos que configura esas instituciones y esos acontecimientos modernos que Traverso tan apropiadamente indaga en su libro. Pero lo interesante es que a diferencia de Habermas, para Adorno la relación con el pasado reciente no puede basarse en una decisión tajante en la que determinadas tradiciones sean escogidas sobre otras, fundamentalmente debido a que aquella tradición que se escoja estará siempre ya atravesada por esos males que se desean exorcizar, y que seguirán operando si no son llevados a reflexión. Como vimos en las líneas precedentes, con sus reflexiones sobre el antisemitismo Adorno saca a luz la relación entre la cultura política occidental y la violencia que esa cultura política ejerció sobre otras culturas: en este marco el judío fue el grupo más sistemáticamente marginado y oprimido en la historia de Occidente, pero al mismo tiempo representó también lo que esa cultura había tenido que reprimir

para poder constituir su identidad. Lo interesante de este enfoque es que, si bien en desmedro de una historización adecuada, el antisemitismo es visto en continuidad dentro de una civilización afianzada sobre la violencia (como violencia de clases, como violencia contra la naturaleza, como subjetivación de la división social de funciones) que, finalmente, desemboca en violencia exteriorizada hacia otras formas culturales: como vimos el judío es lo no-occidental dentro de Occidente, lo que Occidente desea extirpar pero sin ser capaz de hacerlo porque es parte de su misma sustancia.

Por eso repensar estas reflexiones sobre el antisemitismo puede ayudar a ver lo que Habermas no ve: la violencia de la modernidad cultural hacia afuera como condición de esa misma modernidad y una violencia auto-infringida de parte de esa misma modernidad, como represión de la naturaleza y como homogeneización de lo diferente. Es por esto que consumir una relación reflexiva con el pasado reciente no significa para Adorno abandonar el pensamiento, la racionalidad o la disposición crítica, tampoco implica salirse por fuera del juego democrático o abjurar de los principios de tolerancia e igualdad civil que posibilitó la modernidad, sino que conlleva la exigencia de pensar hasta el final esa misma tradición en toda su ambigüedad, pensar esa tradición como represión de las pasiones y lo afectivo, como violencia y división de clases, como consumación y opresión de lo diferente. En un texto de 1959 intitulado “Qué significa superar el pasado reciente” (*Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*) Adorno afirma lo siguiente: “probablemente lo esencial sea de qué modo traemos el pasado al presente (*vergegenwärtigt wird*), si nos quedamos en el mero reproche o enfrentamos el horror mediante la fuerza de pensar aún hasta lo impensable (*das Unbegreifliche*)” (Adorno 1977, p. 569).

Conclusiones

Para sacar todas las consecuencias posibles de la relación entre antisemitismo y modernidad que podían ser extraídas de la obra de Adorno comenzamos por problematizar el particular *ethos* que, según nuestro autor, sería propio de la modernidad. Fue así que sostuvimos que este *ethos* estuvo caracterizado por un proceso de homogeneización e igualación de lo diferente, que nosotros analizamos en dos planos: por un lado, en lo moral como neutralización de las pasiones y, por otro lado, en lo económico-político que, mediante la lógica de abstracción inherente al principio de intercambio mercantil, culmina en las sociedades del ca-

pitalismo tardío con lo que Adorno denominó “mundo administrado”. Esto nos ofreció la estructura constitutiva sobre la cual fue posible el antisemitismo, en la medida en que fue parte de un proceso de igualación social de lo diferente.

Este análisis intentó ser completado con la tematización del nazismo según la idea de una vuelta de la naturaleza reprimida. Según esta idea, la consolidación de la civilización exigió altísimas cuotas de postergación y auto-sacrificio de parte de los individuos en función de los objetivos de reproducción social, en particular de represión de sus aspectos naturales –el placer, el arrojo, lo somático, las capacidades miméticas, etc.-. Sin embargo, esa naturaleza reprimida, en la medida en que no sea llevada a reflexión, vuelve de forma desbocada, y es justamente esto lo que permitiría explicar la función del nazismo: como canalización del retorno de esa naturaleza mutilada. Esto le permitió a Adorno insertar el nazismo dentro de su concepto de modernidad y a la vez, pensar la figura del judío dentro del nazismo. Fue así que vimos cómo la representación que el antisemita se hacía del judío era por definición ambigua: el judío, a los ojos del antisemita, era el que representaba la naturaleza reprimida y, a la vez, el que representaba las instancias que provocaron esa represión, el judío era lo otro de la civilización y al mismo tiempo lo más moderno, era el que estaba en contacto con la naturaleza, con lo arcaico y, a la vez, la figura del comerciante, del intelectual, de la ciudad, de todo aquello símbolo de lo civilizado.

Este análisis fue el que nos posibilitó establecer las relaciones entre modernidad y nazismo mediante ese carácter ambiguo de la figura del judío, de modo tal de encontrar la continuidad entre el liberalismo y el nazismo que el relato liberal no puede plantear. Esta continuidad, ofrecida por la particular crítica adorniana a la modernidad, fue la que nos permitió pensar una relación con el pasado reciente distinta a la pensada por Habermas en términos de la decisión racional y transparente del “patriotismo constitucional”. En nuestro último apartado tratamos de mostrar, a partir de una comparación entre Habermas y Adorno, que la posición que tengamos con respecto a la modernidad nos condicionará a entablar determinadas relaciones con nuestro pasado traumático; es decir, que la crítica filosófica ofrecida desde una conceptualización de la historia tendrá su relevancia para el modo en el que miremos nuestro presente y su compromiso con el pasado. Nuestro trabajo no intentó presentarse como una apuesta por un abandono de los logros modernos, ni constituirse en un panfleto anti-ilustrado, sino que se trató de pensar la modernidad en términos dialécticos señalando los aspectos de violencia

que se esconden detrás de la imagen de civilización del relato liberal. El análisis de la relación entre antisemitismo y modernidad, que se encuentra en la obra de Adorno, se nos presentó, de este modo, como un *corpus* rico en posibles conclusiones.

Referencias bibliográficas

- AAVV (1991). *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München: Serie Piper.
- Adorno, T. (2000). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (en coautoría con Max Horkheimer). Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- (1951). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1972). *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1975). *Soziologische Schriften II. Vol. I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1977). *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1992). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (2005). *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*. Buenos Aires: Paradiso.
- (2004). *Escritos Sociológicos I*. Madrid: Akal.
- Arendt, H. (2009). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Editorial Alianza.
- Baldwin, P. (1990). "The *Historikerstreit* in Context", en Baldwin (ed.) *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust and the Historian Debate*. Boston: Beacon Press.
- Cook, D. (2004). *Adorno, Habermas, and the Search for a Rational Society*. New York: Routledge.
- Habermas, J. (1990). *Teoría de la Acción Comunicativa, vol II*. Madrid: Editorial Taurus.
- (2008). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- (1988). "A Kind of Settlement of Damages (Apologetic Tendencies)", en *New German Critique*. New York: Telos Press. Number 44. Spring/Summer
- (2000). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona: Ed. Paidós.

- (2007). *Identidades Nacionales y Posnacionales*. Madrid: Tecnos.
- Honneth, A. (1991). *Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. New York: MIT Press.
- Horkheimer, M. (1969). *Crítica de la Razón Instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Nolte, E. (1995): *Después del comunismo: aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*. Madrid. Editorial Ariel.
- Pollock, F. (1970): “State Capitalism”, en *Studies in Philosophy and Social Science*. New York: Morningside Heights.
- Pecora, V. (2007): “Habermas, Ilustración y antisemitismo” en Friedlander, S. (comp.) *En torno de los límites de la representación. El nazismo y la solución final*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Traverso, E. (2002). *La Violencia Nazi. Una genealogía europea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wiggershaus, R. (2004). *La Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.