



Viñeta de
R. Ramírez Blanco

Transformaciones del antisemitismo

Detlev Claussen

Detlev Claussen (Hamburgo, 1948) estudió Filosofía y Sociología en la Universidad de Frankfurt, donde fue discípulo de T.W. Adorno. Actualmente es catedrático de Sociología en la Universidad de Hannover. Es autor, entre otras obras, de *List der Gewalt* (1982), *Grenzen der Aufklärung* (1987, 2005), *Von Judenhass zur Antisemitismus* (1988), *Aspekte der Alltagsreligion* (2000) y *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie* (2003), obra esta última cuya traducción castellana ha visto la luz en *Publicacions de la Universitat de Valencia* (Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios, 2006). El presente texto recoge lo sustancial del prólogo a la edición de 2005 del libro *Grenzen der Aufklärung*.

① Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Frankfurt am Main, 1974, pág. 667.

② Sobre el concepto de religión cotidiana, véase Detlev Claussen, *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderter gesellschaftlichen Verhältnissen*, Frankfurt am Main, 2000.

El antisemitismo de comienzos del siglo XXI no puede ser entendido ni como nuevo ni como continuación de un «antisemitismo eterno». Sin embargo, no cabe despachar como mera invención mediática la proclamación de un «nuevo antisemitismo», que ha menudeado sobre todo después del 11 de septiembre de 2001. En ella reverbera la perplejidad ante el hecho de que pueda existir «aún» algo así como el antisemitismo. Este rasgo de la conciencia contemporánea recuerda la octava tesis de filosofía de la historia, en la que Walter Benjamin apuntaba a la vista de la catástrofe: «El estupor porque las cosas que vivimos “aún” sean posibles en el siglo XX, no es *nada* filosófico. No es el comienzo de ningún conocimiento, salvo del de que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia»^①. Pero esta idea de la historia, que según Benjamin carece de vigencia, ha pervivido también después de Auschwitz y pervive hoy, tanto en la vida cotidiana como en la ciencia. Donde con más fuerza persiste esta idea de la historia es en la ciencia; aquí el «progreso» es más que una idea, es parte integral de una praxis cotidiana universal. Conocimientos de ayer se declaran superados, sin esfuerzo, como algo evidente, sólo porque entre su formulación y el día de hoy ha transcurrido tiempo. El enorme poder del tiempo histórico se refleja en los acelerados cambios de paradigma en el entramado científico, que desvalorizan los conocimientos del pasado a mayor gloria del presente. Como ya dijera con ironía bien dirigida Robert Merton, a hombros de gigantes los enanos pueden ver más que los propios gigantes. Sólo el narcisismo de los vivientes mantiene la fe en el progreso científico, que se ha convertido en un componente tan indispensable de una religión cotidiana ^② como la propia duda acerca del progreso. La interpretación que hace Walter Benjamin del cuadro de Paul Klee *Angelus Novus* se aferra, aun con clara consciencia de la catástrofe universal de mitad del *short century*, a un progreso posible, que sin embargo sólo podría salvarse abandonando la vieja idea de la historia, heredada del siglo XIX.

Lo nuevo o viejo en el antisemitismo no puede reconocerse si nos quedamos en el antisemitismo. Ni siquiera éste puede ser reconocido si actuamos así. Cabe interpretar como rasgo característico de una nueva situación la discusión pública acerca de si se puede o se debe decir de algo que es antisemita, pero justamente este debate —con sus tretas retóricas siempre repetidas: «Alguna vez habrá que poder decir...» o bien «Pero también debería ser posible criticar a Israel»— no hace sino prolongar lo que podríamos denominar *antisemitismo democrático* o *antisemitismo de «sí, pero»*, que después de Auschwitz y precisamente en la segunda mitad del *short century* se ha convertido en un fenómeno global. El discurso público acerca de si algo es antisemita o no, es él mismo parte integrante de la praxis antisemita. El participante bien intencionado en estos debates, deseoso de convencer mediante argumentos, fracasa ante los límites de la Ilustración exactamente igual que el viejo anti-antisemita de la época de entreguerras, que respondía a las imputaciones antisemitas de que los judíos estaban en todas partes y representados más que proporcionalmente diciendo que tal vez, pero tanto entre los delincuentes como entre los premios Nobel. Este

anti-antisemita bien intencionado atribuye la pauta racionalista básica que es propia de la Ilustración a un comportamiento humano que no se caracteriza precisamente por el uso reflexivo de la razón, sino por una praxis de violencia. El antisemitismo significa justamente la ofensa de palabra y obra a los judíos, a los que se hace colectiva e individualmente responsables de una totalidad negativa, es decir, potencialmente de todo y de cualquier cosa.

«¡Los judíos son nuestra desgracia!» Este grito tan teatral inauguró la controversia berlinesa sobre el antisemitismo de 1879. La desencadenó un esbirro intelectual de los Hohenzollern, Heinrich von Treitschke. Sesenta años después los nazis fijaron esta consigna en una gran pancarta en el Palacio de los Deportes de Berlín, utilizando el antisemitismo político como aglutinante de su movilización de masas a través de la propaganda. Pero sería engañoso aislar la propaganda antisemita en la concepción del mundo nacionalsocialista y estilizar el antisemitismo como idea central de la que se seguiría lógicamente lo sucedido en Auschwitz. Desespera percatarse de que pese a esta crítica a la racionalización de Auschwitz como algo que da sentido a lo que carece de él, este esquema parece repetirse indefinidamente. Ello no tiene que ver con un antisemitismo eterno, sino más bien con el retorno de modelos de percepción deformantes en una opinión pública estructurada por los medios de comunicación de masas. También es insuficiente el análisis del discurso, pues sólo examina la superficie racionalista comunicada y no la articulación entre opinión pública y opinión no pública. La reflexión de Adorno de que «El antisemitismo es los rumores sobre los judíos»³, que anotó en la misma época en que Auschwitz estaba sucediendo, se acerca mucho más a la realidad del antisemitismo como una praxis, de la que forma parte también la elaboración antiilustrada de rumores a manera de *claireobscur*. La transformación de la agresión antijudía en una opinión aparentemente individual, sobre la que puede discutirse democráticamente, es ella misma un momento de la praxis antisemita que se desconoce estructuralmente en los debates públicos acerca de si algo es antisemita o no. La noción heredada de que a toda o casi toda acción debe precederle una idea, buena o mala, trivializa un supuesto muy problemático de la Ilustración, a saber, que la consciencia sería el fundamento racional a partir del cual se explicaría causalmente la acción humana. Este supuesto implícito de identidad, o sea, que antes o en la base de la acción está el pensamiento, y que éste podría modificarse a través de la coerción no coercitiva del argumento mejor, desconoce los límites de la Ilustración y no tiene en cuenta el atractivo de la praxis antisemita, con la que no pueden competir los esfuerzos del pensamiento crítico.

Sin duda no hace falta ninguna teoría para reconocer la agresión antisemita; como práctica de palabra y obra es perceptible e identificable para cualquiera. Pero para comprender las perversiones que experimenta esta relación práctica entre individuos en las cabezas de los individuos, para eso se precisa el trabajo conceptual. Pero entretanto la valoración del propio pensamiento teórico ha descendido, una consecuencia de las transformaciones seculares de la relación entre pensamiento y ser que llevó hacia 1940 a los autores de la Teoría Crítica de la sociedad en el exilio a escribir *Dialéctica de la Ilustración*. Hoy es bastante habitual en las historias académicas elogiar este libro (que apareció en 1947, en alemán, en la editorial Querido de Amsterdam) como una de las obras filosóficas del siglo, pero se olvida totalmente el hecho de que hasta los primeros años sesenta no tuvo apenas público ni a este ni al otro lado del Atlántico. La idea central del libro, concebir la Ilustración no como un fenómeno de la historia de las ideas sino como un proceso material de la vida de la sociedad, no tiene carta de ciudadanía ni siquiera hoy en las ciencias sociales, sujetas a una estricta división del trabajo. Pero esto era así ya hace sesenta años, lo que fue uno de

³ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften*, 4, Frankfurt am Main, 1997, pág. 123.

los motivos que llevaron a Horkheimer a retirarse de los engranajes de la Columbia University de Nueva York y establecerse en las cercanías de Hollywood. Sólo fueron aceptados por la *scientific community* los *Studies on Prejudice* y finalmente *The Authoritarian Personality*, que se publicó en 1951 en Estados Unidos, justamente en el momento en que Horkheimer impulsaba la refundación del Institut für Sozialforschung en Alemania. Aquí los teóricos críticos que regresaban del exilio encontraron una fuerte resistencia. Fue en este contexto en el que Adorno recordó por primera vez el viejo dicho de Heine: «no hay que mencionar la cuerda en casa del verdugo, porque si no te haces sospechoso de albergar resentimiento»^④. Este resentimiento marca un límite particular de la Ilustración en Alemania, un país en el que, a diferencia de Inglaterra, Francia y América, la Ilustración fue desde el siglo XIX más bien objeto de menosprecio entre los intelectuales y estudiosos.

Praxis antisemita y rechazo a la Ilustración coinciden, pero la autodestrucción de la Ilustración registrada hacia mediados del *short century* por los autores de *Dialéctica de la Ilustración* en la sociedad más avanzada del mundo, no es idéntica con lo que sucedió en la misma época en Auschwitz. En el sentido específico de la palabra refleja la *Dialéctica de la Ilustración* la sincronía de lo asincrónico, pero en forma de «fragmentos filosóficos» como reza el tan a menudo obviado subtítulo. Reúne momentos reflexivos con los que puede reconocerse la autodestrucción de la Ilustración. Los «límites de la Ilustración» que se hacen visibles en «Elementos del antisemitismo» sólo se formulan como tesis; el tránsito a la época posterior al nacionalsocialismo sólo se evoca en la séptima tesis, formulada en 1945, con esta frase fulminante: «Pero ya no hay más antisemitas»^⑤. Para un investigador empírico del antisemitismo esta afirmación sonará alejada de la realidad. Y sesenta años después de su formulación, hoy en día, nadie que pretenda ser tomado en serio en la *scientific community* se atrevería a escribir algo así. Es imposible que se nos presente de manera más viva el núcleo temporal de la verdad. Mi libro *Limites de la Ilustración (Grenzen der Aufklärung)*, cuya redacción comenzó a mediados de los años setenta, pone al descubierto de manera consciente precisamente este núcleo temporal. A mediados de los años setenta el olvido se había hecho hasta tal punto rutina que una serie de TV como *Holocausto* pudo tener el efecto de un rayo en una opinión pública aparentemente ingenua, y no sólo en Alemania sino en todo el mundo. El olvido de Auschwitz no se puede entender con medios empiristas o positivistas; la amnesia social, no sólo Auschwitz, debería ser objeto de una teoría crítica de la sociedad, para poder entender el presente en su dimensión profunda. Por eso *Limites de la Ilustración* indaga la génesis social del antisemitismo moderno.

El antisemitismo no se puede separar de la emancipación social de los judíos. Alemania fue en el largo siglo XIX el campo de batalla principal de esta lucha. Tras la fundación del estado nacional bajo dirección prusiana, tardía en comparación con Occidente, la completa equiparación jurídica de los judíos vino también de la mano de la proclamación del Reich en 1871. La discusión pública de todo un siglo en torno a la llamada cuestión judía parecía haber tocado a su fin. Sin embargo, ya la primera crisis de la nueva sociedad dio lugar en 1879 a lo que se conoce como la controversia berlinesa sobre el antisemitismo, en el curso de la cual se difundió públicamente la palabra misma. Pero en sentido estricto, «antisemitismo» no es un concepto, sino un elemento de la autopresentación apologética de los antisemitas. La agresión contra los judíos se justifica como la expresión libre de una opinión que rompe tabúes y que puede reclamar para sí una prolongada tradición histórica e incluso respaldo científico. A los antisemitas les gusta presentarse como gente que rompe tabúes. Pero romper tabúes es una herencia trivializada de la Ilustración, que

④ Theodor W. Adorno, *Hofstätter-Replik* (1957), en *Gesammelte Schriften*, vol. 9.2, Frankfurt am Main, 1997, pág. 393.

⑤ Theodor W. Adorno (y Max Horkheimer), *Dialektik der Aufklärung*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Frankfurt am Main, 1997, pág. 226.

se rebaja a mera técnica de ventas con la expansión de la comunicación de masas. Es patente que los actos agresivos contra los judíos eran muy anteriores; la animadversión de palabra y obra contra los judíos es un elemento consustancial a la historia milenaria de la Europa cristiana. Pero la aparición de la fórmula «antisemitismo» en el último tercio del siglo XIX señala una transformación de las relaciones entre los individuos, que habría que comprender desde la teoría social.

La Teoría Crítica merecedora de este nombre tiene como objeto la relación cambiante entre hombres y cosas: describe la sociedad actual desde el ángulo de su mutabilidad. Por eso ha de atender a todos los signos engañosos y no engañosos de la transformación. Eso hace también sesenta años después que la tesis de Horkheimer y Adorno de 1945 («Pero ya no hay más antisemitas») sea una provocación para no resignarse a la continuidad del antisemitismo. El aparente eterno retorno del antisemitismo requiere reflexión. No sólo recuerda en el nombre el retorno de lo siempre idéntico, que sin embargo a la vista del terrible crimen que se perpetró en Auschwitz parecía impensable. Pero no es Auschwitz lo que se repite, sino el antisemitismo. Ahora bien, cuanto más se des-realiza Auschwitz, más fácil es que vuelva el antisemitismo. Si en las primeras décadas posteriores al crimen Auschwitz cayó en el olvido, no sólo en Alemania, la situación cambió a finales de los años setenta con el éxito mundial de la serie de televisión *Holocausto*. Y no sólo pasó que la palabra Holocausto ha ido desplazando al nombre Auschwitz. Por decirlo con una paradoja: Auschwitz desaparece cuanto más se habla del Holocausto. Los «Límites de la Ilustración» se dirigen contra el «frío y hueco olvido» que era ya premisa de la frase «Pero ya no hay más antisemitas». La premisa decisiva del crimen monstruoso no fue el odio ciego, sino una voluntad política resuelta combinada con un aparato organizativo disciplinado y moderno e «individuos modernos», esto es, átomos desolidarizados cuyo rasgo distintivo esencial es la *indiferencia*. Sin la indiferencia de la población no judía de Alemania y de los territorios ocupados por los alemanes no habría sido posible la ejecución industrial del genocidio de los judíos europeos. Los «Límites de la Ilustración» son el intento de oponerse con los medios de la reflexión a la indiferencia que persiste y se propaga.

El giro universal del silencio a la discusión pública que se inició en 1979 con la serie *Holocausto* no exime de la reflexión. Los límites de la Ilustración no se superan porque se hagan conscientes, se comprendan y se cambie la situación. La comunicación de masas con respecto al Holocausto tiene su propia dialéctica, que se ajusta a la «Dialéctica de la Ilustración»: la Ilustración misma se convierte en un nuevo mito que sólo en apariencia supera los límites de la Ilustración. La premisa para poder narrar Auschwitz como Holocausto es un desplazamiento del centro de gravedad intelectual de la comprensión a la representación. La representación se antepone a la comprensión: ha aparecido el artefacto Holocausto, que funciona como unas gafas en 3 D que todo el mundo conoce y se puede poner. Por ejemplo: poco antes de la intervención de la OTAN, en la primavera de 1999, un refugiado de Kosovo decía en una conferencia de prensa en Alemania sobre las deportaciones: «¡Era como en “La lista de Schindler”!» El refugiado de Kosovo podía estar seguro de que todo el mundo le entendía. Como una tableta efervescente se puede poner la fórmula Holocausto en un vaso de agua, que será bebida después de su disolución y dejará en todos el mismo rastro de sabor, que se asociará con el «recordar». Pero lo que se recuerda no es Auschwitz, sino la forma de representación del Holocausto en las películas, la radio y la televisión. La narración del Holocausto no promete comprensión; trabaja con la promesa de hacer comunicable lo inconmensurable. La sentencia de Adorno «Después de Auschwitz escribir

un poema es un acto barbárico» es directamente escarnecida por las producciones que tienen como tema el Holocausto, que abren las puertas de par en par al kitsch del recuerdo. El pudor espontáneo a hacerse una imagen de lo indecible es transformado por las narraciones del Holocausto en el atractivo de romper los tabúes de la representación. Ahora bien, los tabúes que simplemente se rompen, pero que no son comprendidos o criticados en cuanto a su legitimidad, sólo dejan a la larga aburrimiento y su permanente e impune violación genera precisamente indiferencia, que prepara un nuevo olvido.

Cuando alguien habla hoy del Holocausto no se sabe necesariamente a qué se refiere –pero Auschwitz siempre se tiene presente. Muy pocos tienen la formación humanista o la educación teológica cristiana para hacerse cargo del significado de la palabra que designa un «sacrificio completo por el fuego». Con «Holocausto» la comunicación pública ha regresado, huyendo del concepto, al *claireobscur* antiilustrado del que salió ya la fórmula «antisemitismo». Aquel que quiere eludir la expresión Holocausto pero no quiere que le pongan la etiqueta de persona anticuada, habla de *Shoah* –un término que fuera de un contexto de memoria judío o israelí sugiere una falsa proximidad a las víctimas del genocidio nacional-socialista. A quien no sepa hebreo *Shoah* le dejará igualmente a dos velas: no es un extranjerismo necesario para la explicación y comprensión, sino una marca comunicativa que anuncia una familiaridad conformista con el tema en cuestión. La comunicación incesante del Holocausto choca con el conocimiento. Lo singular de Auschwitz se pierde; el Holocausto reduce lo incomprensible que hay que comprender a una delgada y no vinculante lección de la historia: «Nunca más...». Esta enseñanza puede servir para legitimar acciones armadas en otros contextos, que sin embargo deberían hallar su justificación a partir de la situación misma, y no de aquello que otros padecieron en otras circunstancias. Con la consigna «¡Nunca más Auschwitz!» se intentó después de 1945 la politización de una experiencia destructora de toda experiencia. Los portadores del triángulo rojo que sobrevivieron a los campos de concentración tendieron un puente comunicativo con el mundo circundante, un puente a través del cual pretendían transmitir su enseñanza antifascista sacada de los campos de concentración... «*Jamais plus...*». Pero era una enseñanza que inmediatamente después de la Liberación apenas nadie quería oír. El mensaje sólo fue recibido una generación después; y lo hizo al precio de una abstracción. Lo específico de Auschwitz, del universo de los campos de concentración y de exterminio, desapareció tras el saber acerca de la función social de los sistemas de campos: lo irrepetible tras el conocimiento de lo repetible. La posibilidad de actuar políticamente reprimió el duelo; pero la reacción política ante el pasado acabó también con el olvido.

La experiencia de una producción social de memoria que transforma el pasado hace que aparezca bajo una nueva luz lo que dice Adorno sobre el antisemitismo secundario ⑥. Sin duda, enlaza la idea provocativa «Pero ya no hay más antisemitas» con la «Dialéctica de la Ilustración». No sólo el Auschwitz factual, que por otra parte se podía olvidar, sino el omnipresente artefacto del Holocausto ha hecho imposible el antisemitismo: quien hoy se proclama abiertamente antisemita adopta una opción política que se sitúa fuera del espectro democrático. Ahora bien, el antisemitismo democrático funciona de otra manera: por antisemitismo se entiende una agresión injustificada contra los judíos, pero los ataques justificados contra los judíos pasan a ser pensables e incluso defendibles. La crítica desaforada a Israel y a su actual primer ministro Sharon no se dirige sólo al comportamiento criticable de una potencia de ocupación surgida de un prolongado conflicto colonial, sino que se desborda, como ponen de manifiesto las absurdas pero siempre ten-

⑥ Lars Rensmann constata en su libro *Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität*, Berlín y Hamburgo, 1998, pág. 231, una diferencia entre el uso de la categoría «antisemitismo secundario» por Adorno y por mi parte, sin darse cuenta empero de la justificación de esto en la transformada sociedad posterior a Auschwitz.

tadoras comparaciones de Israel con las prácticas nazis. Tales comparaciones se nutren del mismo y problemático efecto placentero que procura una reiterada violación de tabúes, lo mismo que el viejo antisemitismo. Son las alegrías de una rebelión conformista que finalmente se siente moralmente autorizada a lanzarse a la persecución y que está segura de contar con una compacta mayoría oculta. El antiguo antisemitismo estuvo mal, se admite de buen grado, pero el nuevo no es antisemitismo, porque está justificado. La política israelí hacia los palestinos a partir de 1967 se ha convertido en la puerta de entrada de este nuevo antisemitismo en la opinión pública mundial. La autojustificación de la política israelí como aplicación consecuente de la lección derivada del Holocausto («¡Nunca más como corderos al matadero!») ofrece al nuevo antisemitismo un pretexto bienvenido para entremezclar lo nuevo y lo viejo hasta hacerlos inseparables. La legitimación de la nueva agresión contra los judíos repercute también en el viejo antisemitismo y le da al nuevo el atractivo asociado a la violación de tabúes.

De nuevo hay un número bastante crecido de antisemitas. Pero la mayoría de ellos son hoy gentes que no se quieren reconocer como tales. A la provocativa tesis de Horkheimer y Adorno de 1945 se le añadió esta observación: «Al final no eran sino liberales que querían manifestar su opinión antiliberal». Los nuevos antisemitas a la altura de 2005 no son eso. La idea de Horkheimer y Adorno se refería a una transformación en la estructura del propio antisemitismo, que no se comprende sin atender a una sociedad transformada. Lo específico de la Teoría Crítica tal como fue desarrollada por Horkheimer y Adorno tiene mucho que ver con el desnivel trasatlántico entre sociedades ⑦, que fue para ellos fuente de conocimiento.

Lo idéntico y lo no idéntico del antisemitismo, que se concreta en el tiempo y el espacio, dependen de la diferencia social y no de un carácter nacional o una tradición nacional aparentemente inmemorial que luego resulta ser una creación ideológica reciente. Pero a la diferencia histórico-social sólo se accede a través del esfuerzo conceptual, que está mal visto en las ciencias sociales empíricas, que a su vez son el soporte de los juicios acerca del aumento o la disminución del antisemitismo. A finales de los años setenta se intentó con «Límites de la Ilustración» –y a principios de los años noventa con otra reflexión histórico-social, «Pasado transformado» (*Veränderte Vergangenheit*)– «continuar» la «Dialéctica de la Ilustración» –atendiendo al movimiento de la cosa misma, a la transformación del antisemitismo–, no fijarla filológicamente en un *statu quo ante* para luego considerarla anticuada y declarar la teoría madura para un cambio de paradigma. De la observación del objeto y de la reflexión sobre la propia experiencia social, que no puede coincidir sin más con la de los fundadores de la Teoría Crítica, se siguen conceptos asimismo transformados, que dan cuenta del núcleo temporal de la verdad. A mediados de los años sesenta del *short century* la idea de la función social del antisemitismo parecía indiscutible y el reconocimiento de este hecho se daba por sentado incluso en ámbitos alejados de la Teoría Crítica: «La tesis de que el antisemitismo moderno es un producto de la sociedad burguesa del siglo XIX y que ha de ser entendido a partir de la estructuras de esta sociedad, apenas debería ser ya puesta en tela de juicio en la discusión científica»^⑧. Este optimismo científico-racionalista no sólo contrastaba de manera evidente con las realidades de la comunicación pública de los crímenes nacionalsocialistas, sino que presuponía también la inmovilidad de un objeto cuyo centro de gravedad se situaba en el pasado. La referencia al antisemitismo en el presente quedó básicamente reservada en Alemania Occidental, hasta los años ochenta, a judíos cuya autoridad debía ser realzada a ser posible por un historial demostrable de cautiverio en un

⑦ Véase Detlev Claussen, «Die amerikanische Erfahrung der Kritischen Theoretiker», en *Keine Kritische Theorie ohne Amerika*, ed. por Detlev Claussen, Oskar Negt y Michael Werz, Frankfurt am Main, 1999, págs. 27 y ss.; también, «Intellectual Transfer: Theodor W. Adorno zwischen Amerika und Frankfurt am Main», en Moshe Zuckermann (ed.), *Theodor W. Adorno. Philosoph des beschädigten Lebens*, Göttingen, 2004, págs. 205 y ss.

⑧ Reinhard Rürup, en colaboración con Thomas Nipperdey, «Die 'Judenfrage' der bürgerlichen Gesellschaft und die Entstehung des modernen Antisemitismus» (1972), en id., *Emanzipation und Antisemitismus*, Göttingen, 1975, pág. 74.

campo de concentración. Quien no podía aportar esta credencial etnopolítica era etiquetado como comunista o amigo de los comunistas.

La *Historikerstreit* que se desarrolló en Alemania a mediados de los años ochenta replanteó la cuestión. Ya el nombre con el que se conoció la controversia por el público va en la dirección de reservar el nacionalsocialismo como tema a los historiadores especializados. La perturbadora intervención de Jürgen Habermas, que además desencadenó el debate público más encendido, no tuvo en cuenta sin embargo la vertiente antisemita del provocativo texto inicial de Ernst Nolte. El centro del debate se desplazó a la cuestión de la identidad nacional, que acusa una transformación estructural en la relación entre las prácticas sociales y sus elementos conscientes. Nolte se consideraba historiador de las ideologías y aprovechó la erosión de los frentes de la Guerra Fría para tratar de introducir una nueva perspectiva nacional a través de una justificación de tipo «sí, pero». No consiguió la rehabilitación del pasado alemán, aunque sí el establecimiento de esta nueva perspectiva. La alternativa del patriotismo constitucional de Habermas no dejaba de moverse dentro de este nuevo marco aceptado. A primera vista esta transformación social carece de interés para una investigación del antisemitismo de índole académica o de tipo práctico, basada en encuestas, pero sin reflexión sobre las transformaciones sociales resultan incomprensibles todos los vehementes efectos subsiguientes en Alemania, como por ejemplo los debates en torno a Goldhagen o a Walser. La disolución renacionalizadora de los frentes de la Guerra Fría, que aportó una insospechada legitimidad a la vertiente antibolchevique del nacionalsocialismo, hizo posible una nueva interpretación de la historia según la dicotomía entre víctimas y verdugos, que no es primariamente antisemita, sino simplemente falsa, pero que puede cargarse de antisemitismo cuando con el pretexto de los comisarios judíos de los primeros años de la Unión Soviética se hace *post festum* de los judíos un «pueblo verdugo»: sin Nolte no habría un Hohmann ©.

El hundimiento del socialismo real en 1989 ha dado un nuevo valor a la política sobre el pasado, y no sólo en Alemania. El pasado alemán, pero también el europeo, está indisolublemente ligado a Auschwitz. Pero en la fase final del *short century* el artefacto Holocausto se había convertido a través de los medios de comunicación de masas en una realidad instalada globalmente en la consciencia cotidiana, a la que podían referirse las interpretaciones de las nuevas situaciones. Casi en la totalidad de los países que conocieron el socialismo real se produjeron después de 1989 controversias políticas sobre el pasado, en las que no era infrecuente la presencia de aspectos antisemitas. Los países del fenecido socialismo real pueden considerarse ejemplos paradigmáticos de antisemitismo sin antisemitas, que en el proceso de disolución de la sociedad y de su reconstitución etnonacionalista pasa a ser de nuevo un antisemitismo con antisemitas. La transformación del antisemitismo sólo puede reconocerse a partir de la transformación de la sociedad, no en base a sus supuestas raíces ideológicas. Las sociedades de tipo soviético que desaparecieron en 1989 habían reproducido después de 1945 como programa un antisemitismo sin antisemitas. Los comunistas que tomaron el poder declararon extinguido con la sociedad burguesa también el antisemitismo. En todo el bloque oriental el antisemitismo estaba desacreditado como instrumento de poder de las clases dominantes tradicionales y de los colaboracionistas con los nazis. La cuestión de las raíces sociales y por tanto de su capacidad para reproducirse no interesaba a los comunistas en el poder. Es manifiesto que en sus años finales Stalin trató de valerse de nuevo del antisemitismo como instrumento de poder. Los procesos amañados que volvieron a escenificarse después de 1948 jugaban ya con el sionismo

© Las querelles allemandes de los debates alemanes sobre antisemitismo pueden seguirse en Wolfgang Benz, *Was ist Antisemitismus?*, Munich, 2004.

como imagen propagandística del judío antisoviético, mientras que la acusación de cosmopolitismo alimentaba la sospecha de una conjura internacional. Se sumió a los judíos en un *clairobscur* en el que se les presentaba como enemigos del pueblo. En las campañas contra el formalismo no hacía falta que apareciesen directamente como judíos, pero el antiintelectualismo que dio alas a la teoría de la conspiración de los médicos, por ejemplo, se nutría de las fuentes antisemitas del rumor y la sospecha. El concepto de un antisemitismo secundario, que oculta a los judíos como referencia primaria, parece en este caso una caracterización adecuada de la situación. Los judíos concretos habían desaparecido y en la política sobre el pasado apenas si aparecían; como víctimas se pensaba en ellos sólo en base a su nacionalidad imputada. Como víctimas del nacionalsocialismo fueron contados como polacos, húngaros o ciudadanos soviéticos.

En los países de socialismo real el antisemitismo estaba en extremo vinculado a la cuestión nacional. De hecho la cuestión nacional, que los ideólogos marxistas-leninistas consideraban solucionada, tuvo mucho que ver con la génesis del antisemitismo en el siglo XIX. En los grandes estados dinásticos de la Europa continental los movimientos nacionalistas rivalizaban con el movimiento obrero socialista. El juicio de Friedrich Engels sobre el papel histórico del antisemitismo resulta devastador. En una carta enviada a Viena en mayo de 1890 decía: «El antisemitismo es el signo de una cultura atrasada y por eso mismo sólo lo encontramos en Prusia o Austria, además de Rusia. Si alguien quisiera promover el antisemitismo aquí en Inglaterra o en América, sencillamente causaría hilaridad...»¹⁰. Al clarividente Engels le resultaba obvia la relación entre desarrollo tardío de la sociedad burguesa y antisemitismo; la percepción deformada de la realidad es para él un rasgo distintivo de éste: «A ello se añade que el antisemitismo falsea toda la situación. Ni siquiera conoce a los judíos contra los que vocifera. Si no, sabría que aquí en Inglaterra y en América, por obra de los antisemitas de Europa oriental, y en Turquía, gracias a la Inquisición española, hay miles de proletarios judíos. Y estos obreros judíos son los más terriblemente explotados y los más miserables de todos.» A un revolucionario ruso que luchaba contra el zarismo hacia el cambio de siglo no hacía falta que nadie le explicase esto; en los orígenes del movimiento obrero ruso en los años noventa del siglo XIX estaba el que se expresaba en yídish. Claro que de esta situación se derivaban también relaciones de rivalidad entre organizaciones obreras, como sucedía en Austria-Hungría.

Las observaciones críticas hacia el sionismo de las primeras épocas del movimiento obrero ruso no tienen nada que ver con el antisionismo que se convirtió en un elemento integral de la ideología soviética. El antisionismo soviético, desde los años cincuenta, tiene en común con el antisemitismo primario del siglo XIX la estructura falseadora subrayada por Engels. No conoce a los judíos concretos, más bien éstos son víctimas de sus prácticas. Un antisemitismo sin antisemitas, en efecto. Después de las aventuras de *Korenisazija* y de los proyectos de colectivismo agrario de los años veinte y treinta, los bolcheviques judíos no debían aparecer ya como judíos. Esta regla de oro iba a imponerse redoblada en los nuevos países integrados desde 1945 en el bloque soviético. A los comunistas judíos se les pedía que cambiaran sus nombres de resonancias judaicas para no obstaculizar el objetivo de aumentar el prestigio nacional a causa de una insuficiente legitimación social. Porque el modelo universal de la liberación del yugo extranjero nacionalsocialista fue de carácter nacional. Bajo la presión asimiladora forzada por los comunistas, los judíos supervivientes se hicieron invisibles también en las sociedades de socialismo real, por lo que Paul Lendvai pudo hablar asimismo con razón de un antisemitismo sin judíos ¹¹.

¹⁰ Friedrich Engels, De una carta a Viena, 9 mayo 1890, en *Marx-Engels Werke*, vol. 22, Berlín, 1963, págs. 49, 50.

¹¹ La bibliografía sobre antisemitismo en las sociedades de tipo soviético sigue aumentando. Valgan a título de ejemplo: Edmund Silberner, *Kommunisten zur Judenfrage. Zur Geschichte von Theorie und Praxis des Kommunismus*, Opladen, 1983; Paul Lendvai, *Antisemitismus ohne Juden. Entwicklungen und Tendenzen in Osteuropa*, Viena, 1972; y en Alemania: Thomas Haury, *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR*, Hamburgo, 2002.

Los judíos se volvieron invisibles en los años cincuenta, y no sólo en los países de socialismo real. Los que sobrevivieron a la persecución nacionalsocialista deseaban en su mayoría llevar una vida discreta, normal. Querían desembarazarse de su designación como víctimas. No es que la asimilación como ideología determinara su actuación, sino que la praxis social, la vida y los traumas sufridos durante la persecución imponían una conducta discreta. A la luz pública sólo aparecían los portavoces autorizados de las comunidades y de las organizaciones de perseguidos. Este casi vacío ante la opinión lo llenó Israel con el redoble de la Guerra de los Seis Días en 1967. En una semana de junio se transformó la imagen de Israel, que pasó de un pequeño pueblo amenazado en su existencia, confinado entre el Mediterráneo y un entorno árabe hostil, a una de las potencias militares más fuertes y capaces dentro del esquema bipolar de la Guerra Fría. La propaganda antisionista se hizo fuerte desde el milagro de la Guerra de los Seis Días, que tuvo la drástica consecuencia de convertir a Israel de una empresa de colonización en una potencia de ocupación. Simplemente dejó de hablarse del hecho de que Israel había sido refugio para los judíos perseguidos en Europa y de que en el momento de la creación de su Estado en 1948 el entonces ministro de Asuntos Exteriores soviético, Andrei Gromyko, encontró las palabras más convencidas. Así como el antisemitismo necesitaba tener en su centro la construcción abstracta de una conjura mundial judía, para poder explicar el mundo, así el antisionismo utiliza la equiparación construida Sión=Israel como centro de una nueva confabulación imperialista con el objetivo de dominar al mundo a través del control del petróleo, el combustible que lo mueve. En la visión del mundo antisemita después de Auschwitz esta nueva perspectiva era una revolución: de las víctimas absolutamente inermes de ayer, objeto de la violencia nazi desencadenada, grabadas en la memoria colectiva desde Argelia a Japón a través del éxito mediático mundial de una serie de TV, se había pasado en los años setenta a los poderosos señores de hoy, que gozaban además del apoyo de la todavía más poderosa América. La dicotomía víctimas-verdugos resulta invertida con todas las fantasías de venganza, culpa y esperanzas de revancha.

El antisionismo de los años setenta, posterior a la Guerra de los Seis Días, cumple una función decisiva en la transformación del *antisemitismo de sí, pero*. Precisamente porque fue propagado por gentes que de ninguna manera se consideraban a sí mismas antisemitas. La clave para la comprensión de un mundo transformado parecía estar en el Próximo Oriente. La crisis del petróleo que vino después de la Guerra del Yom Kippur de 1973 puso punto final a una *Golden Age* de capitalismo de crecimiento global y proporcionó al bloque soviético, gracias al *Windfallprofit* que se generó a raíz de esa crisis, una moratoria de unos quince años en el curso de la cual fraguaron los fundamentos sociales de un nuevo mundo. El descentramiento de las sociedades industriales marcó una transformación en el carácter de clase de la sociedad moderna; la enorme reducción del trabajo físico en relación al trabajo intelectual preparó la revolución global de 1989. Perdió su base social la oferta de una modernización planificada, que había hecho aparecer atractivo para los países descolonizados un modelo soviético de desarrollo modificado. La posibilidad de comparación universal de las condiciones humanas de trabajo e intercambio empezó a transmitirse a través de la red electrónica de alcance mundial, que inauguró la era de la simultaneidad global. La caída del Muro de Berlín fue presenciada, lo mismo que el 11 de Septiembre, global y simultáneamente. Parece que ya nada queda fuera de la conexión en red de los medios de masas, lo que naturalmente tiene consecuencias en la consciencia pública generada. También se comparan más allá del tiempo y del espacio los actos de violencia: los apologistas de los

ataques del 11 de Septiembre no dudaron en aducir el papel de Israel en el mundo como justificación de los atentados en Nueva York y Washington. Una característica de las teorías conspirativas y de las fantasías de venganza, destinada a hacer comprensible el terror, es la desmesura y el desbordamiento. Con la apología o su racionalización la violencia actual se conecta con el Holocausto. En la justificación de la violencia funciona la abstracción de tiempo y espacio: el antisemitismo primario y el secundario quedan engarzados, sin que los judíos concretos aparezcan para nada.

«Cierto es que el talento para el recuerdo retrocede en una sociedad que cambia rápidamente, bajo el imperativo de desarrollar aptitudes más acordes con los tiempos. La reflexión de los pueblos sobre su historia ha sido desde siempre tendencia dominante; hoy no queda tiempo para esa reflexión. Sin una función remuneradora en el conjunto de objetivos del presente, el pasado, de relevancia tanto histórica como privada, tiene escasas posibilidades de comparecer en la consciencia común. Es *past history*, capital muerto. Para dar réditos debería ser utilizable, o al menos adecuado durante un momento, como elemento de integración social, como instrumento de orientación. En eso estriba la posibilidad de que los asesinados vuelvan a revivir en la consciencia, sean polacos, judíos, alemanes o cualquiera que haya sido presa a abatir en la historia»¹². Sólo algunas expresiones anticuadas indican en esta cita que la idea que se expresa no ha sido formulada hoy sino en 1959, en un tiempo de olvido. Pero la dinámica socio-histórica de la relación entre Auschwitz y la erosión del recuerdo forma parte de la reflexión de los fundadores de la Teoría Crítica. Lo que da la impresión de síntesis concentrada en el pequeño prólogo a la edición alemana de *Rehearsal for Destruction*, de Massing, sólo se desarrolló plenamente con posterioridad. El pasado del exterminio se ha convertido en presente como memoria socialmente organizada. El recuerdo mismo se convierte en *performance*, que vincula historia de vida con historia. Así, la serie *Holocausto* tomó como modelo la historia de una saga familiar; la película que vino después, y que causó expectación mundial, *La lista de Schindler*, construye un colectivo, el de los judíos de Schindler, que son salvados como un pueblo elegido del Infierno del Holocausto. Se forma por los medios de masas una *imagined community*, un Nosotros colectivo, que invita a la identificación. El artefacto Holocausto coincidió con la difusión universal del discurso de la identidad.

La palabra identidad promete un acceso subjetivo al todo: una promesa de soberanía que cuadra bien con la ideología liberal. Al final del *short century* se pudo proclamar la consagración sin alternativa de un capitalismo neoliberal como final de la historia. Pero el contexto global socio-histórico parece cancelado en la consciencia; el retorno del antisemitismo nos urge a recordarlo. La fórmula «identidad» traslada en forma travestida la promesa de emancipación de la sociedad burguesa, expresada al principio del *long century* por la filosofía hegeliana, contemporánea de las guerras revolucionarias europeas, como filosofía objetiva de la identidad. En la dialéctica entre transformación material e imagen mental de la totalidad el liberalismo se perfila como una ideología en la que aparece deformado un núcleo de verdad. La teoría crítica de la sociedad pretendía actualizar el potencial no desplegado de la libertad, que había sido despertado por el liberalismo. En este contexto se planteó la «cuestión judía» de Marx como cuestión relativa a la emancipación universal. Con la reversión de la tardía e incompleta emancipación, los movimientos antisemitas del último tercio del siglo XIX querían reducir a escombros la universalidad misma. Pero para conseguirlo era necesaria una abstracción del viejo antisemitismo; Hitler propagó la novedad como «antisemitismo racional», que oponía al viejo

¹² Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, prólogo a Paul W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, Frankfurt am Main, 1959, págs. V y s.

⑬ Brigitte Hamann, en su estudio *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*, Munich-Zurich, 1998, ha puesto de manifiesto hasta qué punto tenía poco que ver con las emociones el antisemitismo de Hitler.

⑭ Correspondencia de Max Horkheimer, en Max Horkheimer Archiv, Frankfurt am Main, MHA I 1b 65.

«antisemitismo emocional»^⑬. La perversión de la Ilustración en el genocidio consciente estaba anunciada ya en las manifestaciones de Hitler del año 1922. Realmente en Auschwitz quedó irreparablemente dañada la idea de un mundo racional.

En marzo de 1941, en un borrador de carta a Harold Laski, Horkheimer extraía las consecuencias intelectuales de lo que se podía intuir por entonces: «Me parece como si los viejos instrumentos ya no fueran a servir, ni siquiera *Zur Judenfrage*. Tan cierto como que sólo se puede entender el antisemitismo a partir de la sociedad, me parece que lo es hoy también que sólo se puede entender correctamente la sociedad a partir del antisemitismo. Lo que aparece claro a partir del ejemplo de una minoría que, de hecho, actúa también como representación de la mayoría, es ese cambio a objetos administrados. Probablemente las razones del antisemitismo son mucho más profundas, también históricamente, de lo que se suponía. No pueden explicarse sólo por la economía monetaria»^⑭. Pero no sólo el concepto marxiano de ideología, sino también el de la Teoría Crítica de la sociedad está todavía demasiado estrechamente vinculado al núcleo racional de un mundo racional para poder hacerse cargo de lo peculiar del antisemitismo en transformación. El antisemitismo no es ninguna ideología sino una praxis violenta y al mismo tiempo una justificación de la violencia; por eso no se le puede vencer a través de la crítica interna. Para actuar como un antisemita no hace falta leer tratados ni formarse de cualquier otra manera intelectualmente, basta con la seducción de la rebelión conformista. La designación de los judíos como víctimas tiene fundamento histórico-social; no sólo en base a la economía monetaria, sino como resultado de la historia burguesa y preburguesa en Europa, del antijudaísmo de la Europa cristiana y del antisemitismo moderno de la sociedad burguesa del siglo XIX. El antisemitismo apareció disfrazado de liberalismo antiliberal, pero desde un principio era inherente a él la amenaza de violencia y el uso de la violencia física. Las violencias impunes de las corporaciones estudiantiles en la Viena de final del *long century* acompañaron a las campañas de odio antisemita de Schönerer y de Lueger, de la misma manera que los pogromos eran endémicos en la fase final de la Rusia zarista. Pero la descomposición de una sociedad burguesa demasiado tardía en las tres dinastías continentales desencadenó en la guerra y en la guerra civil nuevas violencias que llevaron a Hitler a la terrorífica idea del «antisemitismo racional». Sólo el acceso a la posición de gran potencia hizo posible Auschwitz, el universo de los campos de concentración y de exterminio. Se necesitaba una abstracción de la limitada agresión antisemita, que para disgusto de los planificadores nacional-socialistas no funcionó realmente en la «Noche de los cristales», para llevar a cabo el genocidio y el «exterminio por el trabajo»: la transformación de judíos concretos en objetos a la absoluta disposición del poder.

Con la difusión del artefacto Holocausto a través de los medios de masas se ha universalizado la sensación de que después de Auschwitz nadie en el mundo puede estar seguro de que no se convertirá en objeto inerte de una violencia desatada. Sobre el Holocausto tiene potencialmente opinión cualquiera, también en sociedades en las que tradicionalmente el antisemitismo no ha jugado casi ningún papel o ninguno en absoluto, como por ejemplo Japón. La estructura modificada de la esfera pública mundial sitúa a Israel en el centro del acontecer social mundial. Israel es una magnitud simbólica que indica que el objeto del antisemitismo, es decir, los judíos, tampoco ha permanecido igual. Auschwitz no sólo ha cambiado el mundo de los judíos, sino todo el mundo. Algunos judíos como Horkheimer fueron los primeros que dieron expresión a esta transformación en su

dimensión más profunda. El sentimiento de inextricabilidad se ha materializado en textos literarios como los de Imre Kertész, el premio Nobel de Literatura que sitúa en un nuevo estadio la dialéctica entre cultura y barbarie. La concreción extrema de una experiencia, la de verse sin destino, es transformada en una abstracción universal a través de su reconocimiento por la industria cultural, y esa abstracción tiene como premisa la transformación de Auschwitz en un artefacto susceptible de comunicación global, el Holocausto. Horkheimer necesitó la distancia espacial con respecto a los acontecimientos para poder formular su visión, Kertész la distancia temporal para convertir su experiencia en texto literario. Pero entretanto Auschwitz ha ido naturalmente cambiando; la pauta de percepción deformante propia de la creación de estereotipos ayunos de experiencia reconocida en el antisemitismo ha posibilitado el artefacto Holocausto, que a su vez se funde inseparablemente con la percepción de Israel. Este modelo de percepción de la realidad mundial es realmente nuevo: una amalgama de nuevo y viejo. Quienes subrayan el lado de inveterado antisemitismo en las discusiones públicas tienen tanta razón como aquellos que perciben algo nuevo en los debates sobre el antisemitismo.

Una teoría crítica de la sociedad no puede sino destruir las abstracciones que impiden una percepción concreta del todo. Se acepta realmente la afirmación de Horkheimer del año 1941 en el sentido de que no sólo hay que entender socialmente el antisemitismo de una nueva manera, sino que la sociedad no puede ser entendida tampoco dejando de lado el antisemitismo, en la medida en que se toma en serio la mutabilidad de los sujetos y objetos del conocimiento. Esto transforma también forzosamente la teoría; el conocimiento que genera se vuelve falso si nos limitamos a repetirlo. El antisemitismo primario reaccionó a las transformaciones de la sociedad burguesa del *long century* en Norteamérica y Europa. Las formas ideológicas de esta sociedad eran el liberalismo acorde con su propia contextura y el socialismo de oposición a la misma. Ambas ideologías reflejaban deformadamente la situación existente; el antisemitismo en todas sus variantes, en cambio, disfrazaba una praxis como ideología. Para eso se necesitaba una ulterior deformación de la percepción deformada de la sociedad. Los antisemitas no glorificaban a la sociedad burguesa en términos apologéticos como el reino de la libertad ni la criticaban como una sociedad en la que se daba disimulada la dominación de clase, sino que la presentaban como secretamente dominada por los judíos. La inversión de la Ilustración en forma de una combinación de revelación de verdades ocultas y de promesa de violencia dio atractivo, como algo que rompía tabúes, al antisemitismo primario. Las finas distinciones entre formas ideológicas del antisemitismo, como el de motivación religiosa o racial, el de exclusión o el de eliminación, pierden de vista la dimensión práctica del antisemitismo y su carácter sincrético. La apología antisemita no se refiere a la sociedad, sino a la propia disposición a la violencia. Esto se aplica exactamente al antisemitismo propagado más y más después del 11 de Septiembre por los islamistas, que no es en absoluto nuevo. La referencia a Israel y a los judíos es completamente arbitraria, destinada a legitimar objetivos ubicuos de ataque y la desmesura de la propia violencia. La justificación por el Islam está destinada a conferir una consagración religioso-cultural a fines que son inequívocamente políticos. En la alerta acerca de un «nuevo antisemitismo» en el mundo islámico o entre los inmigrantes procedentes de países musulmanes, quienes formulan las advertencias siguen, sin darse cuenta, a los activistas militantes y sus argumentos de legitimación basados en una supuesta «violencia de motivación religiosa».

Ya el intento de explicación de Auschwitz por la fuerza del antisemitismo en Alemania se movía en la lógica antisemita, como si el acontecer práctico fuese una consecuencia de la

convicción consciente y de la tradición de una sociedad. Auschwitz no se siguió de la lógica del antisemitismo, sino de la historia de la violencia. La constelación de poder y violencia es constitutiva de las formas de su justificación antisemita y no al revés. En la Alemania del siglo XIX el antisemitismo era tan fuerte porque la racionalización de las relaciones humanas en la nación rezagada era muy incompleta. Muchos de los que se habían quedado atrás o que no daban más de sí podían identificarse con un supuesto *Sonderweg* alemán. Hay que estudiar los cambios de la sociedad alemana para poder entender los cambios del antisemitismo también después del nacionalsocialismo; pero el estudio del antisemitismo en Alemania no basta para hacerse cargo de la renovación global de las prácticas antisemitas. En la distancia espacio-temporal es más fácil separar la historia de la violencia de la lógica del antisemitismo que en el momento inmediato del presente. El artefacto Holocausto reproduce el pasado como presente en el momento de la *performance*. Su praxis de industria cultural crea hechos de conciencia que podríamos llamar religión cotidiana. Da un sentido a posteriori al acontecer y satisface con ello un comprensible deseo de normalidad. No puede conformarse con eso ni un arte auténtico ni un pensamiento que no quiere prescindir de su vocación de autonomía. Ambos fijan en la memoria lo que induce a olvidar la religión cotidiana, a saber, que lo que aconteció en Auschwitz no fue posible sólo en el *short century*, sino que bajo las condiciones transformadas de la nueva época es posible en todo momento, no como acontecer idéntico, sino análogo. Una consciencia más exacta del antisemitismo en sus formas transmutadas es necesaria para llevar a la práctica el imperativo categórico de Adorno: pensar y actuar para que Auschwitz no se repita, para que nada parecido pueda suceder. *El Ángel de la Historia* de Klee le recordaba no sólo a él sino también a los nacidos después lo que sabía Benjamin en el momento de la catástrofe.

■ Traducción de Gustau Muñoz