

El espejo invertido de la asimilación. Judaísmo, emancipación e identidad negativa

The mirror-inverted assimilation. Judaism, emancipation and negative identity

José Antonio Fernández López¹

Universidad de Murcia (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8569-1290>

Recibido: 22-03-2021

Aceptado: 10-07-2021

Resumen

Desde finales del siglo XVIII, la progresiva integración de los judíos europeos en el Estado moderno, como resultado de un proceso de emancipación política, social y religiosa, cambiará al judaísmo para siempre. La Ilustración será un momento decisivo en este proceso que, para el judaísmo, implicará no sólo la salida del gueto y la igualdad política, sino una experiencia de dispersión y de pérdida. En el presente artículo vamos a recorrer esta experiencia focalizando nuestro interés en la genética de este proceso y, más en concreto, en cómo se desarrolló en el judaísmo alemán, dada su importancia histórica, su carácter paradigmático y la trascendencia de las transformaciones en él operadas. Asimismo, abordaremos en la segunda parte de nuestro trabajo la idea de identidad negativa, como residuo y consecuencia de la historia del siglo XX, mostrando sus vínculos con los propios orígenes ilustrados de la cuestión.

Palabras-clave: Judaísmo, Ilustración, asimilación, emancipación, paria, identidad negativa.

¹ (joseantonio.fernandez13@um.es). Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia. Profesor del Departamento de Filosofía de la UM. Sus trabajos tienen como ámbito fundamental de estudio el pensamiento judío en sus distintas épocas, así como la reflexión sobre la problemática identitaria en la Contemporaneidad y su representación. Sus artículos han sido publicados por las revistas *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *Daimon*, *Revista Española de Filosofía Medieval*, *Ilu*, *Isegoría*, *Discusiones Filosóficas*, *Las Torres de Lucca*, *Revista de Filosofía*, *Yod* o *Araucaria*. Es autor, entre otras, de las obras *Tiempo de Sefarad: la historia como consolación en el judaísmo español*, *A merced de la tormenta*, *Primo Levi: el oficio de vivir y de testimoniar*, *Ensayo y Resistencia* y *El archivo y la ficción*.

Abstract

From the late 18th century, the gradual integration of European Jews into the modern State as a result of a process of political, social and religious emancipation will change the Jewish identity forever. The Enlightenment will be an overriding period in this process that will not only take them out of the ghetto and towards political equality but will also bring about dispersion and loss. In this paper we're going to look into this process within the German Judaism, for its historical importance, its quality of model and the significance of the changes it underwent. We will also address in the second part of our work the idea of negative identity, as a waste and consequence of the history of the twentieth century, showing its links to the very illustrated origins of the issue.

Keywords: Judaism, Enlightenment, assimilation, emancipation, pariah, negative identity.

Introducción

En el tránsito de los siglos XVIII y XIX, la progresiva integración de la población judía europea en la estructura del Estado moderno, como resultado de un proceso de emancipación política, social y religiosa, cambiará al judaísmo para siempre. Anclado en una cosmovisión medieval, desconectado del presente en la seguridad ahistórica de la tradición, aislado en el gueto o partícipe del mundo gentil circundante mediante labores e intercambios estereotipados, el judaísmo que llega a los albores de la Contemporaneidad sigue siendo, más allá de la diversidad de experiencias espirituales que albergaba en su seno, un judaísmo rabínico y conservador. La salida del gueto y la pérdida de poder de los rabinos, la percepción en numerosos judíos de que la Ley era una disciplina voluntaria, la apertura histórica al mundo, convulsionarán a un judaísmo que se había mantenido hasta entonces como un paradigma unitario. En este contexto, el desarrollo de la Ilustración, de la iluminación de la realidad mediante la razón, será un vector decisivo de cambio. Para el judaísmo, los frutos de la Ilustración estarán ligados no sólo al desarrollo de un proceso de emancipación espiritual y política, sino a una suerte de experiencia de dispersión y pérdida. Ganar el mundo del presente social, político y cultural, pero a costa del mundo de las promesas históricas y de la tradición. Los acontecimientos históricos del siglo XIX, la posterior irrupción del nacionalsocialismo y su corolario trágico en Auschwitz, liquidaron esas aspiraciones, como también borrarón de un plumazo siglos de vida judía en Europa. La paradoja de la asimilación judía (*hitbolelut*) es una paradoja ontológica e histórica. Si el precio de la integración social defendida y favorecida desde ideales ilustrados será la ahistoricidad como

pueblo y la desubstanciación identitaria del judaísmo, el devenir de la nueva historia asimilada implicará renovadas formas de rechazo y de exclusión. Las consecuencias traumáticas de este proceso, radicalizado hasta el exterminio en la Shoá, darán lugar a una reconfiguración secularizada de la identidad judía, recurrentemente paradójica y contradictoria. En el presente artículo vamos a recorrer esta experiencia focalizando nuestro interés en la genética de este proceso y, más en concreto, en cómo se desarrolló en el judaísmo alemán, dada su importancia histórica, su carácter paradigmático y la trascendencia de las transformaciones en él operadas. Asimismo, abordaremos como segundo objetivo la idea de identidad negativa, como residuo y consecuencia de la historia de los siglos XIX y XX, mostrando sus vínculos con los propios orígenes de la cuestión. Lo haremos desde el análisis de una sus concepciones paradigmáticas, centrando nuestra atención en el concepto de *non-Jewish Jew* de Isaac Deutscher.

Mediante una aproximación metodológica sociohistórica, nuestro objetivo es mostrar la problematicidad del objeto de nuestro estudio y no sólo limitarnos a tematizarlo. Si aceptamos con Zemelman que la realidad es una constelación de ámbitos de sentidos posibles (2002: 9), la aproximación al problema de la identidad judía en la Contemporaneidad desde una perspectiva histórica y social nos permite constatar cómo esta, más allá de todo esquematismo conceptual, se presenta como un complejo y paradójico marco de investigación. En este sentido, nuestra hipótesis de trabajo es que entre las consecuencias de esa constelación de experiencias que es la identidad judía moderna, donde convergen históricamente el proceso emancipatorio iniciado con la Ilustración, el fracaso de la asimilación, la autoemancipación preconizada por el sionismo político-religioso y el internacionalismo marxista, hay una especialmente singular, desde el punto de vista filosófico, y esta es el judaísmo comprendido como “identidad negativa”. Fenómeno y consecuencia, se presenta como el residuo extremo de una experiencia histórica y psicosocial que revela la más profunda paradoja: la identidad entendida como asunción existencial de la historia y como experiencia anamnética; el cierre provisional de un proceso gestado en las Luces marcado por la ahistoricidad y la desubstanciación identitaria.

El desplazamiento de la centralidad

David Sorkin ha mostrado recientemente con claridad cómo la emancipación judía no fue el proceso de una linealidad progresiva que comenzando en la Ilustración o la Revolución francesa culmina con la adquisición de derechos en Europa Central en la década de los años sesenta del siglo XIX. Se trata, al

contrario, de un complejo, multidireccional y ambiguo proceso caracterizado por cambios de rumbo, reversos, contradicciones, éxitos y fracasos (Sorkin, 2019). Esto no es óbice para reconocer que todo proceso tiene una génesis, un comienzo. La figura de Moses Mendelssohn (1729-1786) es el ejemplo por excelencia de la asimilación judía ilustrada. A partir de él, la moderna cuestión de la emancipación y la inclusión social de los judíos europeos en sus respectivos marcos políticos de referencia presentará unos argumentos recurrentes. De la importancia histórica de su figura da fe el hecho de que, ya antes de la aprobación de las leyes emancipadoras, su traducción del Pentateuco al alemán (1778) había marcado el inicio de la aculturación de los judíos en el mundo de la cultura germánica. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (*Jerusalem, o acerca del poder religioso y el judaísmo*), su obra fundamental, sale a luz en 1783. En palabras de Kant, la propia naturaleza de esta obra, “la proclamación de una gran reforma”, la hace poseedora de unos destinatarios más allá del marco estricto de la “nación judía” (Monter, 1991: XIX). La intensa polémica que precede y que, en parte, determina la aparición de *Jerusalem* (la publicación en 1779 de las *Observations d’un Alsacien sur l’affaire presente des juifs d’Alsace*, de François de Hell), es la expresión de una necesidad implícita como propósito moral en la obra: la emancipación judía y la ilustración del género humano son dos aspectos indisolubles de una misma realidad (cf. Berkovitz, 1994: 29-31; Roudaut, 2012: 205-219). La referencia a los judíos alsacianos no es casual. La judería alsaciana será la primera comunidad judía tradicional en obtener derechos civiles en Europa (cf. Hyman, 1991). La reinterpretación ilustrada del judaísmo que lleva a cabo Mendelssohn es, en este sentido, una proclamación de que judíos y gentiles forman parte de una misma humanidad. Hannah Arendt ha puesto de manifiesto cómo el esquema esencial de la reflexión de Mendelssohn se debe a la obra de Lessing, a sus ideales de humanidad y tolerancia y a su distinción entre “verdades de razón” y “verdades históricas” (2004: 109). Lessing concibe a la razón, común y compartida, como el fundamento de la humanidad. Sólo ella puede identificarse como el nexo común entre los hombres, un vínculo a partir del cual crece la necesidad y la exigencia de tolerancia. En cualquier caso, esta impronta del pensamiento de Lessing sólo puede entenderse adecuadamente a partir de su consideración de la historia, del spinozismo de su filosofía y de su visión teológica. Para Lessing, desde su obra temprana *Das Christentum der Vernunft* (*El cristianismo racional*, 1753), resulta esencial la deducción especulativa de formas de una pluralidad a partir del concepto de ser único y perfectísimo (1982: 161-170). Las cosas no tienen realidad alguna fuera de Dios; el mundo es el despliegue mismo de Dios. Hay una continuidad ontológica entre Dios y los individuos que constituyen el mundo del Todo con sus partes (325-328).

En este marco metafísico, la realidad se constituye como el ámbito del despliegue de la razón y de la revelación en la historia, entendida esta como la aspiración a un “tiempo de la plenitud”. En *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (*La educación del género humano*, 1780), un hombre en el que su entendimiento se identifica completamente con la idea de un futuro siempre mejor comprende que la Nueva Alianza es tan antigua como la Vieja, que hay una “misma Economía de un mismo Dios [...] el mismo plan de la educación general del género humano” (1982: 592). Extraviada la verdad absoluta inherente a toda dogmática por mor del espíritu ilustrado, el “hombre dotado de razón” emprende su búsqueda denodada (Arendt, 2004: 110). En esta suerte de contingencia histórica, el ser humano, más allá de cualquier desamparo, hace patente las posibilidades de la razón para aportar luz a la obscuridad que afecta a la realidad. Para Lessing, una historia entendida como eterna búsqueda racional de la verdad, tránsito hasta el infinito del hombre a partir de su mayoría de edad; historia, también, como ámbito educativo del género humano, superfluo cuando el hombre alcanzara su mayoría de edad (Lessing, 1982: 593). Siguiendo a Joaquín de Fiore (1132-1202), distingue el autor de *Die Erziehung* tres estadios en el proceso de educación de la humanidad revelados desde Moisés, pasando por Jesús, hasta el nuevo Evangelio eterno de la madurez humana. La historia, tanto revelada como profana, queda subsumida en un proceso que, en última instancia, es expresión de progreso y racionalidad.

Mendelssohn intentará conciliar la primera de esas visiones de la historia de Lessing –búsqueda de la verdad desde la razón– con una auténtica vivencia de la religión judía. No podrá, sin embargo, aceptar la idea de una “educación del género humano” providencialista que, a su juicio, concibe el colectivo como una individualidad, negando, de facto, a ambos (Mendelssohn, 1991: 167-169). Para él, la religión judía, y ella por encima de todas las demás, es idéntica a la racional, no prescribe al hombre verdades de salvación especiales, creencias sólo comprensibles en clave interna, sino que esta se erige como el auténtico conocimiento racional de Dios. Mendelssohn afirma no reconocer otras “verdades eternas” que aquellas que no sólo son comprensibles para la razón, sino que “pueden ser demostradas y comprobadas por las fuerzas humanas” (151). Presentando el judaísmo no como una religión revelada al modo cristiano, sino como como una ley religiosa de origen divino, no como una ortodoxia sino como una ortopraxis, intenta ofrecer una renovada concepción fiducial abierta al mundo moderno. Es esta una ruptura radical con la idea de una revelación sobrenatural de la religión y, por extensión, con la prevalencia de lo histórico –“verdades temporales, históricas” en la escritura. En ella, Mendelssohn convierte la distinción de Lessing entre historia y razón –cuyo objetivo último es la superación de todo dogmatismo, no sólo el religioso– en una herramienta al servicio del judaísmo, al que se quiere preservar “debido a

su contenido eterno”, independientemente de su base histórica (155-157). Así, en aras de un interés teológico en separar “historia” de “razón”, se introduce una escisión entre el hombre que busca la verdad y la historia. Una situación paradójica puede constatarse: mientras que, en el paradigma judío medieval, en el mundo del gueto y de rabinismo estricto, la ahistoricidad era una forma de preservación identitaria frente a una historia y una realidad hostil, la Ilustración judía, en los albores de la emancipación social, propicia una nueva relectura ahistórica del destino judío, una indiferencia frente a la historia y sus mecanismos que convierte al mundo en algo imposible o innecesario de transformar. Esta ahistoricidad teórica en la concepción del destino judío será consecuencia lógica, a ojos de intérpretes como Arendt, de la limitada comprensión por parte de Mendelssohn del verdadero sentido de la *Aufklärung* y de su, también, limitada asunción (Arendt, 2004: 115-116; cf. Keedus, 2015: 119-123).

En la gestación del asimilacionismo teórico judío, David Friedländer (1750-1834), discípulo de Mendelssohn, representa un salto cualitativo. Su visión tiene como fundamento el rechazo de la herencia histórica de las verdades eternas judías, a la que entiende como verdades de intelecto y de razón (Arkush, 2012: 275-277). Friedländer representa a una segunda generación de asimilados, con un énfasis argumentativo utilitarista, alineada con las tesis emancipadoras defendidas por no judíos como Dohm, Mirabeau o Brissot. Ch. W. Dohm (1751-1820) es autor del clásico sobre la emancipación *Über die burgerliche Verbesserung der Juden (Sobre la mejora burguesa de los judíos, 1781)*. Escribe esta obra a petición de Mendelssohn, quien deseaba ver por escrito una variante ilustrada de la “cuestión judía” formulada de nuevo. En ella defiende un asimilacionismo que exige el precio de la identidad a cambio de la integración. En su concepción, el pueblo judío no es el “Pueblo de Dios”, ni tan siquiera el “pueblo del Antiguo Testamento”. Los judíos, “hombres como todos los demás, deben ser tratados como los demás” (Dohm, 1957: 198). Para él, como para muchos defensores de la igualdad de los judíos, el “judío regenerado” debe ser alguien libre de los “sofismas rabínicos”, un ser humano que, con el amparo de una legislación correcta, puede y debe transformarse progresivamente en un ciudadano indistinguible del cristiano (196; cf. Berkovitz: 34-38).

El escritor y dirigente político girondino Brissot de Warville (1754-1793) comparte con Dohm la idea de que la humanidad debe ser regenerada, obviando el lastre que pudiera suponer para la empresa asimiladora el control rabínico o, incluso, la necesidad de esta empresa. Más allá de las esperanzas del Conde de Mirabeau (1749-1791) y del Abbé Grégoire (1750-1831) de que los judíos se convertirían al cristianismo una vez que mejoraran sus condiciones de vida, Brissot rechaza la conversión de los judíos, como rechaza cualquier tipo de conversión (Loft, 2002: 225-26). Coincide también

con Dohm en la idea de que los judíos deben poseer un status similar al de los otros hombres, así como en que todos los prejuicios que han caracterizado históricamente a los judíos como grupo social y religioso no son más que el resultado de siglos de opresión. Al utilitarismo de la concepción igualitaria de Dohm –la igualdad legal de los judíos será beneficiosa para el Estado– (Dohm, 2015: 151), Brissot contrapone, aun reconociendo la verdad de tal afirmación, una fundamentación esencialista de la igualdad básica entre todos los hombres. En cualquier caso, al margen de sus peculiaridades propias, todos estos alegatos en favor de la emancipación y la mejora social de los judíos comparten el prejuicio generalizado de gran parte de las grandes figuras ilustradas frente a la naturaleza religiosa del judaísmo. También comparten una visión paternalista y condescendiente con los rasgos negativos que han caracterizado históricamente la forzada adaptación del judaísmo al mundo gentil en su sempiterna diáspora, atributos de los que debe ser liberado educativamente. Kant, por ejemplo, expresa en sus escritos el convencimiento de que es necesario “liberar” a los judíos, así como al mundo entero del judaísmo tradicional. Así Kant, para quien, tal como expresa en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), el judaísmo, tomado en su pureza, no puede ser considerado como “una verdadera religión”, dado que no se puede pensar en una religión sin creer en una vida futura (AA VI, 126), en *Der Streit der Fakultäten* (1798) afirmará que “la eutanasia del judaísmo sólo podrá lograrse por medio de una religión moral pura, con el abandono de todos los estatutos antiguos antiguas normas legales” (AA VII, 52).

La primera fase de la era revolucionaria propiciará el abandono, por parte de Friedländer, del marco emancipatorio de Dohm y, por supuesto, del de Mendelssohn. Al ya comentado rechazo a considerar en los términos de su maestro el carácter normativo de la Ley, debemos añadir su determinación por ampliar el ámbito de la emancipación judía a la esfera política (Meyer, 1979: 59; Sorkin, 1999, 73). Ve la emancipación como un asunto que concierne a los judíos en clave de reto: demostrar su utilidad al Estado protector. Friedländer, que fue más allá que sus predecesores al admitir la “degeneración de los judíos”, no acepta, sin embargo, el que la idea de emancipación sea el resultado de alcanzar unos derechos bajo el previo pago de una “regeneración”. En este sentido, mantiene con firmeza la convicción, formulada por Dohm, de que “su elevación a la dignidad de los ciudadanos debe ser lo primero para mejorar su carácter moral y religioso en general” (Sorkin, 1999: 78). El contenido de esta “mejora”, qué podría deparar a los judíos alemanes, el propio Friedländer se encarga de aclararlo. En su *Carta abierta (Sendschreiben an Seine Hochwürden Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern Jüdischer Religion, 1799)*, donde afirma hablar “en nombre de algunos jefes judíos de familias”, declara la predisposición de los judíos para

esforzarse en una autocomprensión crítica de su propia identidad religiosa, así como la certeza del carácter nocivo que para la formación de la juventud habría tenido el paradigma rabinico sostenido en el tiempo, la negativa impronta de la estricta observancia de la Ley, de sus rituales y del universo espiritual en el que ella se contiene (Friedländer, 2004: 42-44). Gran parte de la *Sendschreiben* es, en línea con lo anterior, una crítica argumentada del carácter obsoleto de los rituales mosaicos. La carta provocó una veintena de respuestas en forma de opúsculos y de artículos en la prensa popular, incluyendo las del destinatario de la misiva, Abraham Teller, así como las *Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibes jüdischer Hausväter* (1799) de Friedrich Schleiermacher. Ambos rechazan en sus escritos la idea de una simbiosis judeo-luterana tal como sugiere Friedländer –un judaísmo alejado de la Tradición acogido en el seno de la Iglesia luterana por mor del universo de valores morales compartido, pero exento de un compromiso con los rituales cristianos–, así como la de una conversión masiva, –siempre sospechosa de falta de verdadero propósito–, perjudicial para el cristianismo y el Estado. Ambos, no obstante, en línea con los valores de la Ilustración, defienden el otorgar más derechos civiles a todos los judíos no convertidos (Hess, 2002: 183-185). La reacción judía a la iniciativa de Friedländer fue abrumadoramente hostil, considerada un acto deshonesto, una desertión. En palabras de Heinrich Graetz, “habiéndose esforzado por obtener para sí mismo y para toda su familia una naturalización excepcional, con todos sus derechos y deberes, no logró ni lo uno ni lo otro” (1956: 422).

El espejo invertido

La “cuestión judía” se convierte, a finales del siglo XVIII, en la cuestión de la pertinencia o no de un nuevo concepto de identificación de la identidad judía consigo misma y con la sociedad circundante; la “cuestión judía” se transforma en el “problema judío” (Berkovits, 2019: 54). Fenómeno sociocultural y político de primera magnitud, el haz poliédrico de sus interpretaciones puede substanciarse en una literatura que expresa, básicamente, dos puntos de vista confrontados e irreconciliables: asimilacionismo y monoculturalismo. Si el asimilacionismo, tal como hemos visto, puede ser descrito como una visión ambivalente que, cuando es defendida por no judíos, aboga por una tolerancia que tiene como precio implícito el abandono de la identidad cultural, el monoculturalismo, como forma de antisemitismo, afirma la incompatibilidad cultural de judíos y gentiles. Johann G. Fichte, defenderá este punto de vista en su análisis del desarrollo de la Revolución Francesa, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (Contribuciones

para la enmienda de los juicios del público sobre la revolución francesa, 1793), donde manifiesta la, a su juicio, negatividad e inmutabilidad de la identidad judía, la incapacidad de la naturaleza judía para ningún cambio y, en consecuencia, la necesidad de no concederles derechos civiles: “¿Darles derechos civiles? La única manera de hacerlo sería cortándoles la cabeza a todos en una misma noche, reemplazándola por otra en la que no hubiese ni un solo pensamiento judío” (1973: 115). Una década después de las *Beiträge* fichteanas, el abogado berlinés Karl. W. F. Grattenauer publica el panfleto *Wider die Juden (Contra los judíos)*, de gran repercusión pública. De tono abiertamente antisemita y demagógico, en este texto, un ejercicio de renovación de perjuicios inveterados, resuenan algunos de los prejuicios que engrosarán el imaginario colectivo antisemita germánico. Para Grattenauer, los judíos altamente impregnados de cultura alemana, refinados y sofisticados, “por más que hablen de Goethe, Schiller y Schlegel, no dejarán nunca de ser un pueblo extraño y asiático (*orientalisches Fremdlingsvolk*)” (Mendes-Flohr, 1991: 81).

En la otra orilla, como exponentes principales de un asimilacionismo judío que quiere romper progresivamente con el pasado desde una identificación plena con los ideales ilustrados, encontramos a Naphtali Herz Wessely (1725-1805) e Isaac Euchel (1756-1804). Este asimilacionismo judío se plantea como repuesta incondicional a los edictos de tolerancia promulgados por el monarca ilustrado austriaco José II (1781, 1782 y 1785), que llenan de esperanza a los espíritus más abiertos de la judería alemana. En ellos se reconocen a los judíos una dignidad humana que descansa en su condición de “ciudadanos”, no de “judíos”, vinculados al ordenamiento jurídico, con el fin, tal como afirma la *Toleranzpatent* otorgada a los judíos de Viena en 1782, de convertirlos en útiles para el Estado, “que gocen de libertad de acuerdo con la ley, que no encuentren obstáculos para asegurar su subsistencia y que acrecienten su laboriosidad por medios honorables” (Ettinger, 1991: 894). La respuesta de la *Haskalah* será de naturaleza educativa y moral. Sus protagonistas, *ha-Maskilim* (“los educados”), entienden que los nuevos tiempos ilustrados de tolerancia exigen una respuesta activa por parte de las comunidades judías. La educación será considerada como el vehículo imprescindible del cambio. Wessely propondrá en su tratado educativo *Divrei Shalom Ve’emet* (“Palabras de paz y verdad”, 1782) cambios radicales de orientación en el currículo formativo judío, con el propósito de modificar la institución más importante del rabinismo, la *yeshivá*, eje de la educación talmúdica y piedra angular del paradigma judío medieval (Pelli, 2010: 16-17). Isaac Euchel abogará, en este sentido, por el desarrollo de una moderna escuela judía con capacidad para “reeducar al judío” y convertirlo en un ser humano ilustrado, preparado para afrontar los retos de una humanidad más abierta en unos tiempos nuevos. Con este fin, intelectuales con intereses pedagógicos de la talla de Aaron Wolfsohn (1754-1835) o Juda

Leib ben Zeev (1764-1811) escriben y publican manuales en alemán que son la base del corpus de enseñanzas para instituciones de la renovación judía como la *Jüdische Freischule Berlin*, fundada en 1778 por David Friedländer (cf. Lohmann, 2014: 59-65).

No es una sorpresa que un proceso asimilatorio de este tipo, a costa de renunciar a parte de la propia identidad histórica, cultural y religiosa, encontrara rechazos enconados. En el este de Europa, ámbito del tradicionalismo rabínico de los *mitnagdim* y de la mística popular emergente de las comunidades *hasidim*, a pesar de las grandes diferencias existentes entre ellos y del rechazo mutuo, ambas concepciones ortodoxas actuarán en conjunto para combatir cualquier influencia que pudiese “corromper” el espíritu judío. En el Oeste, los judíos ortodoxos ya se habían posicionado desde el principio frontalmente contra la *Haskalah*, porque minaba la esencia de la Tradición, amenazaba la supervivencia del judaísmo y, como estamos viendo, desafiaba tanto la ortodoxia rabínica como el papel de Talmud en la educación. En cualquier caso, en las primeras décadas del siglo XIX, a pesar de la centralidad de la Torá, la Ilustración terminó filtrándose en el currículo de los estudiantes ortodoxos, influyendo incluso en los espíritus más reacios. Y así, en Halberstadt y Hamburgo, escuelas ortodoxas comenzaron a impartir estudios donde se combinaba las enseñanzas judaicas tradicionales con nociones generales de cultura alemana y universal (Shochat y Baskin, 2008: 437-439). Pero no sólo era patrimonio de la ortodoxia el rechazo a las ideas reformadas. Dentro del propio marco del judaísmo ilustrado surgieron rechazos enconados. Un caso paradigmático es el de Saul Ascher (1767-1822). Este escritor, traductor y editor se opondrá a las *Toleranzpatent* de José II —especialmente virulento será su rechazo al alistamiento de los judíos en el ejército imperial—, a las que ve, a larga, como un freno para el auténtico progreso del pueblo judío. Critica, a su vez, con dureza a los judíos decididos a dar el “salto cualitativo” que estos edictos preconizaban. Defensor de una forma temprana de multiculturalismo, a su juicio la verdadera emancipación sólo puede fundamentarse desde un principio de reciprocidad, tal como plantea en *Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judentums* (*Leviatán o sobre la religión con respecto al judaísmo*, 1792): respeto gentil a las peculiaridades del judaísmo y respeto judío a la transformación que las Luces estaban operando en la sociedad europea. Ascher, a partir de una crítica mordaz y profunda a la *Jerusalem* de Mendelssohn, sostiene la inviabilidad del judaísmo reformado, así como su incapacidad —aún siendo uno de sus objetivos— para “socavar la esencia de la religión judía”, una fe que, concernida de sus fundamentos históricos y revelados, científicamente purificada mediante el estudio de sus fuentes y de una exégesis moderna, “será ennoblecida y ningún adversario hallará motivos para poder denigrarla” (235-38).

Una concepción similar será sostenida, entre los ilustrados gentiles, por

el orientalista y diplomático Heinrich Friedrich von Diez (1751-1817). Diez, apasionado estudioso del zoroastrismo y profundo conocedor de la filosofía spinoziana, representa dentro de la pléyade de ilustrados un caso más que singular de apertura de miras, ausencia de prejuicios y libertad de pensamiento dentro del movimiento. Su *Apologie der Duldung und Pressefreiheit* (1781) es un buen ejemplo de ello. En lo referido a la cuestión que nos ocupa, ve al judaísmo con una simpatía no exenta de paternalismo. Para él, un primer paso para reconocer la verdadera igualdad del judío debería ser aceptar oficialmente su religión, facilitando así su desarrollo y difusión. El fin último de esta aceptación debe ser propiciar que el propio judaísmo descubra cómo “nuevas verdades son siempre mejores que viejos errores” (Erspamer, 1997: 79). Lo cierto es que hombres como Mirabeau, Dohm o Diez, que denunciaron públicamente a la tradición cristiana como causa histórica de la injusticia y la opresión padecidas por el pueblo judío, representan tan sólo una débil y poco representativa posición alternativa dentro un marco general de marcado monoculturalismo y de rechazo de lo identitariamente judío.

Los judíos de la segunda generación de asimilados –de los que David Friedländer es figura representativa y símbolo de sus afanes y contradicciones–, que ya ha comenzado a romper los vínculos con la religión de sus padres, no se sentirán concernidos por esta suerte de multiculturalismo. Antes bien, lo percibirán como un obstáculo para su propia asimilación. Otra cosa será la percepción de la sociedad objeto de esa integración. Estos judíos cultos y refinados, germanófilos hasta la médula, tratarán de hacerse hueco entre las élites de una sociedad para las que, a pesar de todo, seguirán representando, al margen de sus logros y de su excelencia, el “otro que deben ser tolerado”. El precio, pensaban, que debían pagar por su asimilación estaba a su alcance, era un componente, un atavismo, de su propia identidad: superar con su asimilación la “corrupción histórica” del judaísmo. Esta situación ha sido descrita acertadamente como un doble movimiento de la conciencia, a cuyo primer momento, *ad intra*, autocrítico e historicista, le sigue un segundo, desapegado y virulentamente crítico: la certeza de que la historia judía, expresión de lo “marcadamente propio”, no es más que un obstáculo para su integración real y para su autorrealización como seres humanos (Arendt, 2004: 117).

La desubstanciación de la historia

Los ideales ilustrados de tolerancia que propiciaron la incorporación social de los judíos a la sociedad hallaron un enconado rechazo en los Estados alemanes y en Austria, no sólo bajo la forma del antisemitismo burdo, introyectado desde siglos en la conciencia popular, sino en una parte

importante de las élites intelectuales. Su singularidad reside en la naturaleza filosófica de sus fundamentos, así como en la relevancia de sus protagonistas. Pensadores como Schleiermacher, Herder o Hegel, a partir de sus respectivos análisis de la naturaleza del judaísmo, sentarán las bases de un sólido rechazo de carácter intelectual frente a las pretensiones de integración de los judíos, desde un entramado de ideas donde lo filosófico, lo teológico y lo histórico se dan la mano con distinta suerte. Un aspecto relevante de esta concepción es la interpretación metafísica del ser humano que en ella se acoge, el pensamiento de que no sólo la igualdad entre los hombres es una exigencia moral, sino también su diferencia. Más allá de la estricta cuestión judía, Georg Simmel estudiará en *Das Individuum und die Freiheit* las raíces de esta visión, poniendo de manifiesto esa suerte de hiato existente en la contraposición entre la idea de una historia entendida como apertura al mundo, tal como la concibe la *Aufklärung*, y la irrevocabilidad inherente al acontecer humano, tal como, por ejemplo, Herder interpreta dicha historia. A pesar de que el humanismo renacentista enfatizaba la exaltación del individuo, afirma Simmel, dejó al margen de sus intereses todo el cúmulo de condicionantes negativos que lastraban a ese mismo individuo en el despliegue de su propia libertad (2001: 412). Históricamente, ese déficit generó una presión que condujo, en el siglo XVIII, a una eclosión liberadora, el paso de la sinrazón histórica a la racionalidad natural, donde libertad e igualdad se daban la mano en un binomio irrenunciable, un “ser-en-sí-mismo compartido con otros” (421). Sin embargo, un individualismo de nuevo cuño rechazará la idea ilustrada de individuo. Fichte, resumiendo esta corriente espiritual en la sección tercera de su *Ética (Das System der Sittenlehre, 1798)*, lo identifica afirmando que “un ser racional ha de ser sin más un individuo; pero no este o aquel determinado” (2005: 282). Esta forma de individualismo encontrará realmente en Schleiermacher a su filósofo. Para este pensador, decidido a preservar el cristianismo de la intrusión del judaísmo ilustrado, la tarea moral de los hombres debe entenderse como la representación por parte de cada uno de la humanidad en forma peculiar, logrando así una síntesis de las fuerzas que configuran el universo (Simmel, 2001: 420-21).

La desubstanciación filosófica de la identidad en pos de una representación universalista y cualitativa del ser humano, vendrá a representar un contrapunto de ahistoricidad –a la vez que una modificación– en el papel del individuo en el devenir de la historia. En relación con el problema judío, esta figura del espíritu encontrará acomodo junto a otra concepción en apariencia alejada de sus implicaciones. Nos referimos al nuevo paradigma del conocimiento histórico de Herder. Su filosofía de la historia, imbuida de una concepción historiográfica que pone el énfasis en la “penetración simpática” (*einfühlung*), en la comprensión del texto en su contexto vital, es clave para comprender el desarrollo y el destino de la problemática en torno al judaísmo en la Alemania de

su época y, por extensión, en las naciones europeas que abordaron la cuestión. Con Herder, la historia judía se presenta como una crónica cuyo núcleo es la posesión del Antiguo Testamento. En el marco de su interpretación de los conceptos ilustrados y de su idea de nación, el análisis de la historia de los judíos permite a Herder inferir la presencia en este pueblo –que, en cualquier caso, es un conjunto de individuos– de una actitud existencial marcada por la fijación en el pasado y en la conservación del presente (Barnard, 2003: 24). Esta relectura actualizadora de las experiencias fundantes de antaño, unida a su observancia de la Ley, no tiene parangón en la historia de ninguno de los pueblos europeos. Es por ello, afirma en una de sus *Briefe das Studium der Theologie betreffend* (IV) que Israel es un “ente extraño”, un pueblo con una religión cuyo acatamiento significa “ser un pueblo asiático extraño en el seno de Europa” (1989: 702). Pero, a pesar de lo que pueda parecer, Herder no está rechazando la asimilación. Más bien al contrario, la exige de un modo radical, con unas implicaciones, paradójicamente, cuyo resultado vendrá a ser similar al producido por la visión de Mendelssohn: la desubstanciación de la identidad; el desgajamiento de lo judío de su propia historia; una verdadera “emancipación” (cf. Pelli, 2010: 118-122). Si se toma en serio la fidelidad de los judíos a su tradición, afirma Herder, la emancipación debe considerarse una cuestión de Estado. El tratamiento de esta cuestión exige, en virtud de una redefinición ajustada a la realidad del concepto “humanidad”, una interpretación pragmática de los ideales de formación y de tolerancia, más allá de la inaplicabilidad de estos a la esfera de la vida, propiciada por la Ilustración. La emancipación tiene como precio una asimilación que solo es posible en virtud de la “comprensión” (*Verstehen*) de las formas previas, de una apropiación que reelabora el pasado integrándolo en el presente. Con nuestras propias palabras: “aquello que fue” no puede ni debe “ser aquí y ahora”. La historia “comprendida” ya ha cesado, es una historia sin el Dios de Israel y sin la Tradición, una asimilación como proceso de secularización irremediable.

En el caso de Hegel, su filosofía representa, en las primeras décadas del siglo XIX, el desarrollo de un sistema bajo el cual se sintetizan, en la mediación dialéctica, tradición y modernidad. En lo concerniente al judaísmo, la filosofía hegeliana se postula a sí misma como un estadio superior al pensamiento religioso judío y al moderno escepticismo judío spinoziano (Fackenheim, 1982: 117). Hegel no está interesado en la dimensión sociopolítica de la cuestión judía, no incurre, más allá de los prejuicios comunes compartidos por otros intelectuales de la época, en un rechazo de lo judío por pernicioso o excluyente. A partir de un valoración del cristianismo como la suprema de las religiones, pasa a compararlo diacrónicamente con el judaísmo, afirmando la superioridad del primero (Hegel, 1996, 687-700), por más que, en el fondo, en la concepción hegeliana toda religión no es más que una anticipación en

forma incipiente de la verdad madura que la razón humana puede percibir en su superación (Kaufmann, 1978: 373-74). La historia, que Hegel reivindica en clave totalizadora, deja atrás, en la estela de su despliegue, al judaísmo. Podríamos decir, en rigor, que, con Hegel, el judaísmo cae en la disputa entre la idea y la historia, pasa a engrosar el orden de todo aquello que el sistema considera un “estadio anterior-inferior”, en este caso, el “temor de Dios” como fundamento de toda la sabiduría religiosa antigua, el “Señor por encima de todo”. Y, frente a él, el espinosismo como punto de arranque de toda la sabiduría moderna (Fackenheim, 1982: 110). Es realmente digno de reseñarse el que Hegel tome en cuenta al judaísmo más que ningún otro filósofo del siglo XIX de primer rango. Pero, sobre todo, que profundice en su esencia como medio de superación de este, como “pérdida” en el propio del devenir de la idea. Y no es extraño, que el pensamiento judío contemporáneo, representado fundamentalmente por los *Jüdische Schriften* de Hermann Cohen (1915-1918) y, sobre todo, *Der Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig (1921), considerarán obligada la superación de la negación totalizadora a la que el hegelianismo sometió al judaísmo.

La destrucción del contenido de la historia, obviamente, significa para el judaísmo la destrucción de todo vínculo histórico. Si Mendelssohn había hecho de la distinción de Lessing entre historia y razón un instrumento al servicio de la causa integradora de un judaísmo al que se quería preservar debido a sus “contenidos eternos”, al margen de su base histórica, por su pura y completa racionalidad, estos contenidos aquí ya han desaparecido. Así, volviendo a Herder, este afirma, imbuido por un peculiar espíritu profético, la llegada de un día en que ya no se preguntará a nadie en Europa si es judío o es cristiano, “porque también los judíos vivirán de acuerdo con las leyes europeas y contribuirán al bienestar del país” (1989: 703). En el contexto de un mundo europeo secularizado y en rápida evolución, donde la conciencia histórica es una de las líneas de fuerza que convergen para dar forma al cercano siglo XIX, los judíos que no se autoexcluyen en el mundo cerrado de su Tradición, iniciarán la asimilación a una sociedad y una cultura que les ha concedido la emancipación a cambio de la renuncia a su propia identidad.

Descentramiento y excentricidad

Tildar de “fracaso” la resolución de la cuestión judía en Alemania y, por extensión y salvando abismos, en Europa, cargando las tintas en el humanismo genérico e historicista o en las propias contradicciones y aporías filosóficas del iluminismo, en su consideración de la virtualidad de la razón y en el puesto

del hombre en el mundo, puede ser pertinente, pero también parcial. Como también resulta parcial aducir el impulso que la filosofía poshegeliana –con sus desarrollos a izquierda y derecha– tendrá en la disolución filosófica del judaísmo como concepto susceptible de representación en Occidente. En esta resolución no puede obviarse el papel jugado por el sujeto de tal experiencia. El judaísmo, inmerso en una crisis identitaria que se remontaba a los espantosos pogromos del siglo XVII y al fracaso del falso mesianismo de Sabbatai Tzeví, fragmentado en su propio rigorismo ortodoxo, tratará de salir del gueto en medio de profundas contradicciones o, por ejemplo, optando de forma mayoritaria por mantenerse fiel a una Tradición asediada en Europa del Este. Más allá de estas consideraciones, puede afirmarse que, a lo largo del siglo XIX, viviendo de forma innegable la historia de Europa, el judaísmo no será en ningún caso protagonista de dicha historia. De hecho, cuando Theodor Herzl (1860-1904) y su *Der Judenstaat* (*El Estado judío*, 1895) se conviertan en la punta de lanza del sionismo y en el elemento catalizador de toda la frustración acumulada por los judíos europeos a lo largo del siglo, su objetivo de reapropiación judía de la historia no tendrá como objetivo Europa, ni como marco su historia, sino la *aliyá*, el retorno a *Eretz Israel*. Aunque no podemos extendernos en este asunto, más allá de toda simplificación, un sionismo de carácter religioso ya se estaba desarrollando con fuerza en Europa décadas antes del opúsculo *Autoemanzipation* de Leon Pinsker (1882), del *affaire Dreyfus* (1894) y del Congreso Mundial Sionista dirigido por Herzl (1897). Yehudah Shlomo Alkalay (1798-1878), con su *Sefer Goral la-Adonay* (*El destino es del Señor*, 1857) y Zvi Hirsch Kalischer, con su *Derishat Zion* (*En busca de Sión*, 1862), postulan un mesianismo renovado en el que la salvación prometida por los profetas al pueblo de Israel se torna alcanzable desde un cambio de perspectiva teológico-política que concierne al judaísmo en el exilio (cf. Tirosh, 1975: 19-25). Impregnado de estas ideas, el principal ideólogo del sionismo religioso moderno será Abraham Isaac Kook, quien en obras como *Orot ha-qodesh* (*Luces de santidad*) justificará el sionismo en sintonía con la observancia de la Ley. Kook verá el sionismo como parte de un plan divino cuya expresión es el reasentamiento del pueblo judío en su patria y su consecuencia la salvación de los judíos y del mundo entero con la llegada del Mesías (Schwartz, 2009: 28-29).

En cualquier caso, la búsqueda ilustrada de una totalidad feliz encontrará en la marea revolucionaria del siglo XIX la evidencia sociopolítica de su fracaso y de sus contradicciones no resueltas. Y en medio de una Europa en conflicto donde las desigualdades producidas por el desarrollo industrial se alían de forma discordante con nuevas reivindicaciones nacionales, el pueblo “problemático por excelencia”, el pueblo judío, dirimirá su existencia fragmentado y descentrado en un mundo en permanente transformación (Frankel, 2004: 18).

A la desigualdad medieval y feudal, histórica, cuasi atávica en su naturaleza religiosa, le sucede una nueva desigualdad donde lo estructural y lo nacional se dan la mano. Las líneas de fuerza de la transformación ilustrada despertarán y conmoverán al judaísmo anclado en el modelo rabínico-medieval, pero la insuficiencia de su materialización provocará la creación de un enorme abismo entre las expectativas y el enorme atractivo de la llamada a la integración y el devenir de la historia europea en los siglos XIX y XX. Entre las élites económicas y culturales judías, el mundo de los judíos urbanos altamente asimilados, y el mundo de la ortodoxia rural y de las cerradas comunidades de Europa del Este, quedará una tierra de nadie identitaria, fragmentada en múltiples y diversas experiencias (cf. Karady, 2000: 149-173).

Las tesis de la asimilación ilustrada, a las que nos hemos acercado más arriba, que exigían el precio de la identidad a cambio de la integración, eran compartidas tanto por parte de las elites cristianas de las grandes ciudades, como por las elites judías de la segunda o tercera generación de asimilados, convertidos masivamente a partir de 1812. La *Haskalá* como movimiento de modernización judía, creado por intelectuales ya parcialmente germanizados y ciudadanos cultos del círculo de Mendelssohn, coincidió sinérgicamente con los objetivos trazados en el plan de Dohm: una aproximación entre el mundo judío y no judío. La reducción de la distancia entre judíos y no judíos debía producirse bajo la perspectiva de la “cultura nacional laica” y de la aculturación lingüística (Frankel, 2004: 21). Esto implicaba un programa de reformas que exigía el esfuerzo más importante, desmesurado podríamos decir, a la parte judía: identificación con los ideales políticos del Estado nacional, integración económica mediante la supresión de las limitaciones impuestas a los judíos, reforma del servicio divino en la búsqueda de un “rito más transparente”, compatible con los ritos cristianos y, en último término, la “regeneración moral de los judíos”, mediante la educación moderna y como consecuencia de la propia emancipación (cf. Baron, 1938: 57-58). Pero, la salida del gueto, que supuso para muchos judíos la liberación de los lazos opresivos de su comunidad de origen y de la condición de paria, fue experimentada también como un trauma, como consecuencia de esas exigencias y del fracaso posterior en la vinculación con la norma social dominante.

Arendt caracteriza al judaísmo decimonónico resultante de esta dinámica psicosocial y política como “un pueblo paria”: el resultado de la fusión de la historia de opresión del pueblo judío, la quiebra provocada por el proceso emancipatorio y el auge del antisemitismo político (Arendt, 2004: 50). A partir de la década de 1870 la magnitud de los pogromos en el Este y el antisemitismo derivado de una efervescencia sin parangón del militarismo y el nacionalismo, colocaron al judaísmo europeo frente a una situación de crisis profunda. Como vimos anteriormente, en el tránsito del siglo anterior y durante

las primeras décadas del siglo XIX había cristalizado la idea, aceptada tanto por europeos cultos como por el judaísmo ilustrado, de que la peculiaridad de la “cuestión judía” era consecuencia de leyes y reglamentaciones arbitrarias y discriminadoras, que habían segregado al judío del resto de la población (Ettinger 1017). Por eso, durante gran parte del siglo XIX, el debate sobre cuál debía de ser el lugar del judío en la sociedad fue considerado un “problema jurídico”, no advirtiéndose que, poco a poco, de forma gradual y muchas veces solapada, la “cuestión” se fue trasladando desde lo “formal y jurídico” a la esfera “social y psicológica”. Arendt, al reflexionar sobre esta cuestión en *Los orígenes del totalitarismo*, no deja de cargar las tintas sobre el propio judaísmo, desde un análisis histórico ostensiblemente beligerante: “la ignorancia política los preparó para su especial papel, para enraizarse en la esfera financiera del Estado; sus prejuicios contra el pueblo y a favor de la autoridad, les impidieron ver los peligros políticos del antisemitismo” (Arendt, 2002: 90).

Arendt prefiere obviar en su análisis experiencias históricas particulares que cuestionan, en parte, su análisis general. Por ejemplo, la experiencia entreguerras de los judíos de Moravia. Altamente germanizados desde un siglo atrás, el virulento antisemitismo alemán los vinculará progresivamente a la causa nacional checa y a la defensa de su Estado democrático (cf. Rozenblit, 2013). Tampoco parece estar demasiado interesada Arendt en remarcar cómo muchos judíos apoyaron, frente a los sentimientos antisemitas cada vez más violentos y al rechazo de sectores de la sociedad europea hasta entonces no beligerantes contra el judaísmo, a los partidos políticos y las fuerzas sociales que combatían estas lacras de posiciones universalistas o internacionalistas. De hecho, la participación de los judíos en el liderazgo de los movimientos revolucionarios superó con creces su proporción en la población continental (Baron, 1938: 55). Se pronunciaban a favor de la solución a la cuestión judía mediante su integración en una sociedad libre e ilustrada, creada por la anhelada revolución y no por el dificultoso método de supresión de trabas en una sociedad antigua, ni tampoco mediante la propuesta de un renacimiento nacional utópico y quimérico (cf. Weisberger, 1997: 25-35). Desborda completamente el marco de este estudio una aproximación a las tesis de Yuri Slezkine sobre el papel del judaísmo ruso y europeo, su “mercurianismo” en la configuración de nuestra Contemporaneidad (*The Jewish Century*, 2006), a la vez que su presencia decisiva en la revolución bolchevique y sus corolarios (*La casa eterna*, 2021). Más allá de esto, es necesario distinguir entre el significado y las causas genéticas de este internacionalismo en el judaísmo occidental y el judaísmo oriental. A diferencia de lo que sucedía en Alemania, Austria o Francia, los judíos anarquistas, socialistas y revolucionarios de Europa oriental no se veían confrontados con sociedades étnicamente homogéneas ni con una fuerte burguesía donde la asimilación hubiese sido posible, tratándose, por encima de

todo y como elemento decisivo, de ámbitos sociopolíticos donde la Ilustración no ejerció prácticamente ninguna influencia. El judaísmo ortodoxo, rabínico o hasídico no tenía ninguna alternativa, como en general, no existían alternativas sociopolíticas para la mayoría de los gentiles en dichas sociedades (Deutscher, 1968: 72). El judío opuesto a tal situación o deseoso de transformaciones no tenía otra opción que volver la espalda a la religión y emprender el camino de la lucha de clases, respondiendo al diagnóstico formulado por Marx: “¿qué relación guarda la emancipación política perfecta con la religión? [...] para nosotros la religión no es más que el fenómeno de las limitaciones mundanas. Nosotros explicamos la rémora religiosa de los libres ciudadanos por su rémora mundana” (Marx, 1997: 22). Esta desubstanciación de lo religioso en Marx devendrá en un replanteamiento radical de la emancipación judía, cuya condición indispensable será “suprimir el judaísmo” (41).

La opción política internacionalista fue concebida como alternativa a la idea de una “asimilación nacional”. Experiencia de comunión con un etéreo y novedoso “espíritu nacional”, algunos judíos creyeron encontrar en el nacionalismo de nuevo cuño desarrollado en los Estados europeos a partir de la segunda mitad del siglo XIX un modo definitivo de conciliar asimilación e identidad. En un lúcido artículo escrito en su emigración parisina, Joseph Roth caracteriza a estos judíos nacionalistas que “sin renunciar a su religión, trataron de convertirla en una suerte de protestantismo, [...] que sentían que la ciudadanía no suponía la fusión con el pueblo y la nación, y consideraban la fe judía como una concesión otorgada por el Estado a Jehová al considerarlo un dios gemelo” (Roth, 2004: 30). Pero, más allá del internacionalismo y del judaísmo reformado y burgués, el regreso a las fuentes de la ortodoxia religiosa se convirtió en una opción alternativa para muchos intelectuales judíos deseosos de recobrar una identidad amenazada desde todos los ámbitos. Encarnada, entre otras, por la organización internacional del judaísmo europeo *Agudat Yisrael*, una coalición inestable y heterogénea del rabinismo neo-ortodoxo alemán, la ortodoxia clásica de Lituania, Polonia y Hungría, algunas corrientes del sionismo religioso y de ciertos sectores hasídicos, preconizaba la conservación del *statu quo* religioso mediante la resistencia contra las reformas religiosas y políticas, a los intentos modernizadores de dar nueva definición a la identidad judía, defendidas por los asimilados y un emergente y novedoso nacionalismo judío (Karady, 2000: 178). Puede resultar paradójica esta contraposición entre el sionismo religioso o la neo-ortodoxia y el nacionalismo judío. Pero, en el judaísmo casi todo lo que es interpretado intelectualmente no deja de estar dotado de esta condición dialéctica. Si el sionismo posee el estatus histórico de movimiento más importante de ruptura con la asimilación, se debe no sólo a la impronta que tuvo dentro del judaísmo europeo hasta la *Shoá*, sino al éxito en la materialización de su ideario fundamental, el retorno a *Eretz Israel*, merced

a las trágicas consecuencias de esa catástrofe, por supuesto, pero también como resultado del desarrollo de ese “mesianismo consecuente” o estimulado, suscitado, como hemos apuntado más arriba, por el sionismo religioso y su contrapunto político. Más allá de la *Shoá*, la persecución de los judíos de Rumanía, los pogromos en Rusia tras el asesinato del zar Alejandro II (1881) y el creciente antisemitismo en Alemania y Austria en esa década ya habían producido un importante movimiento migratorio a Israel, estimulado por la organización ortodoxa Hibbat-Zion. En el origen del sionismo político se halla la obra del judío ruso, médico e ilustrado Leon Pinsker, quien tras los pogromos de 1871 en Odessa plantea en su opúsculo ya citado *Autoemanzipación* (1882) la necesidad de una superación del modelo asimilacionista predominante hasta la fecha (Klier, 1992: 21). El sionismo político, que, durante décadas, después de su fundación por Theodor Herzl, permaneció en un segundo plano, a la sombra de la *Agudat Yisrael*, debe entenderse como el movimiento de una parte de la intelectualidad judía asimilada cuyo objetivo será crear un Estado nacional, moderno, laico y democrático, según el modelo europeo occidental. Un movimiento, por lo tanto, surgido tras el fracaso de la asimilación, pero originalmente enraizado con el proyecto sociopolítico ilustrado.

A modo de conclusión: del paria a la identidad como ontología negativa

Entre las consecuencias de esa constelación de experiencias que configuran la identidad judía moderna a las que no hemos aproximado, donde convergen y conviven en histórica sucesión el proceso emancipatorio iniciado con la Ilustración, el fracaso de la asimilación, la autoemancipación preconizada por el sionismo político-religioso y el internacionalismo marxista, hay una especialmente singular desde el punto de vista filosófico. El judaísmo comprendido como “identidad negativa” es tanto fenómeno como consecuencia, el residuo extremo de una experiencia histórica, sociohistórica y psicosocial, expresión de la más profunda paradoja.

En el París de los años treinta, después de haber huido de Alemania, Arendt se topa con la obra de Bernard Lazare (1865-1903), a quien el *affaire Dreyfus* le descubrió la cualidad de paria como específica e inequívoca de la existencia del pueblo judío (Arendt, 2004: 58). Lazare, reivindica, frente a la asimilación, el concepto de “paria consciente”, un rebelde, representante de un pueblo oprimido que lucha por su liberación individual y colectiva asociándose en su lucha con todos los pueblos oprimidos de Europa. Para Arendt, lo destacable en la posición de Lazare no era tanto su internacionalismo de izquierdas “a la judía”, como el hecho de que sus ideas le aportaban una clave desde la que revisar la historia de los judíos en Europa durante la Modernidad, a la vez que

le permitían una aproximación a la tragedia que ella vivía de modo personal. Bajo esta nueva luz, estudia la vida de Rachel Varnhagen, un personaje por el que siente un especial interés y una afinidad personal. Paradojas de la historia europea: mientras que las desgracias de Varnhagen fueron consecuencia de su exclusión social en una época en la que asimilación no implicaba emancipación, las circunstancias trágicas de Arendt se debían a la supresión de los logros de dicha emancipación. En las páginas finales de “Die verborgene Tradition”, Arendt destaca cómo, a lo largo de un siglo y medio, hasta la irrupción del nazismo y de la eclosión de las experiencias totalitarias ultranacionalistas, los judíos fueron parias sociales. Aquellos que optaban por la asimilación, vivían en los límites de lo soportable, “gracias a la servidumbre interior de la libertad exterior” (73). El resto, los que pensaban que este era un precio inaceptable, gozaron de la tranquilidad que otorgaba el saberse excluido políticamente, pero a salvo “interiormente”, dentro de los límites de la propia comunidad de referencia. La llegada del nazismo significó la irrupción trágica de una nueva dimensión de la exclusión social, “convirtiendo al paria social en *outlaw* en todas partes; en la lengua de nuestra tradición oculta eso significa que la protección del cielo y la tierra no protege del asesinato” (74).

La *Shoá* destruyó el judaísmo europeo, que en los años previos a la guerra era la mayor concentración de judíos del mundo. Del “mundo de ayer” descrito por Roth y Zweig quedan los fragmentos, la historia, el archivo y la ficción y, como categoría ética y fecundidad identitaria, “el polo de la memoria”, entendido por el pensamiento judío posterior a la catástrofe como *tikkun* o “reparación” en la reconstrucción de la existencia judía tras la *Shoá* (Fackenheim, 1982). En este contexto, la aproximación al sentido de identidad judía está condicionada en el pensamiento contemporáneo judío por la comprensión de la filosofía occidental del concepto “identidad” a lo largo del aciago siglo XX. Con una prevalencia de lo existencialista y de lo psicoanalítico, la identidad es captada como una peculiar esencialidad que puede ser ocultada, reprimida, redescubierta o estar sujeta a “un conflicto continuo entre la alienación y la autenticidad” (Rosenberg, 1976: 6). Y, a nuestro juicio, una figura conceptual privilegiada, cuya dilucidación puede permitirnos establecer un corolario en nuestra reflexión es la concepción del *non-Jewish Jew* del historiador, intelectual y político galitziano Isaac Deutscher (1907-1967).

Isaac Deutscher, educado en un entorno hasídico, miembro del Partido Comunista y disidente de filiación trotskista, emigrado a Inglaterra, es el autor de una serie de ensayos sobre la identidad judía contemporánea y tradicional, donde sostiene una posición original y heterodoxa. Mediada por su visión ideológica, su internacionalismo y el profundo conocimiento de la experiencia cultural y religiosa judía, aporta un punto de vista original en la dilucidación de la experiencia judía tras la *Shoá* y en su conexión con la historia judía

anterior. El núcleo de esta concepción es lo que él define como *non-Jewish Jew* (Deutscher, 1968: 25). Nos interesa sobremanera Deutscher porque se sitúa en las antípodas del análisis arendtiano. Desde su concepción dialéctica, más allá del fracaso de la asimilación y de sus consecuencias, observa, al modo de Slezkine, cómo la historia constata la presencia de una fertilidad judía que subvierte toda negatividad o la ubica en sus justos términos, trascendiéndola por su universalidad y que convierte a los judíos en los primeros “agentes libres del mundo” en sentido estricto. Parte en su exposición de una historia midrásica, la del Rabí Meir y el hereje Elisha ben Abuyah (*Akher*, “el Otro”). El judaísmo herético, visto desde los entresijos de esta leyenda, va más allá del sentido convencional de judeidad, estando, no obstante, dentro de una antigua tradición judía. Akher puede ser considerado como un precursor de Spinoza, Heine, Marx, Luxemburg, Trotsky o Freud. ¿Qué presentan en común todos ellos? Para Deutscher, una concepción singular de la humanidad, donde es posible hallar la “huella judía”, que no consiste en la raza, la tradición formal o legal ni la religión, sino esa “quintaesencia de la vida y el intelecto judíos”, propia de un pueblo fronterizo, epocal y socialmente, receptor convulsionado y formulador al tiempo de una conjunción heterogénea de vectores históricos, intelectuales, sociales y espirituales (27).

Deutscher cree hallar una profunda concatenación de hitos y personajes al servicio de un ideal dialéctico y transformador. Así, si Uriel Acosta representa en el contexto de Spinoza el punto de arranque de la original reflexión del segundo, Heine vendría a representar algo similar, esta vez en relación con Marx. Deutscher –que no cree antisemita el diagnóstico formulado por Marx en *La cuestión judía*, sino el reflejo acertado de la auténtica tragedia del judaísmo– entiende que todo el pensamiento marxista puede subsumirse en sus ideales y su defensa de un humanismo universalista. Un gran y sugerente conjunto de rasgos comunes permite identificar el complejo ámbito identitario de estos *judíos no-judíos*. Vulnerables en extremo, desarraigados, sintonizaron con enorme fuerza con las aspiraciones intelectuales de su época, siendo, a la vez, las primeras víctimas de toda clase de intolerancia. Más allá de sus evidentes diferencias filosóficas y epocales, estos pensadores, desde Spinoza hasta Freud, fueron deterministas, convencidos de que el universo está regido por leyes inherentes a sí mismo. No hay nada fortuito, ni en los sueños ni en el desarrollo de los pueblos. Cosmopolitas en virtud de su vida fronteriza y convulsa, esta dificultad les hizo especialmente dotados para percibir cuáles son las constantes y las contradicciones que hacen la realidad dinámica, no estática. Más allá de considerar el bien y el mal como absolutos, afirmaron la relatividad de las convenciones morales desde una visión de la evolutiva de la historia. Por último, todos ellos creyeron en la solidaridad final entre los hombres, como único modo de liberación del judío (36).

Mirando hacia atrás, entre la bruma caliginosa del Holocausto, Deutscher se pregunta con razón por el destino de la obra de estos optimistas. Tal vez Heine pudiera ser visto, retrospectivamente, como un poeta de la premonición o un avisador del incendio, cuando advertía intuitivamente que el destino moderno judío era trágico. ¿Sirvió para algo la fe de singulares humanistas? Desde el punto de vista ortodoxo judío no. Pero, claro está, este no es el punto de vista de Deutscher, que responde de forma positiva afirmando que sí, “a pesar de la barbarie y sobre todo por la barbarie” (38). La consumación de la tragedia judía, que para un internacionalista socialista como él se concibe como el desarrollo, desde la remota historia, del odio a una comunidad segregada y compelida a representar la esencia de la economía de mercado, generadora de todas las desigualdades sociales, presenta un segundo aspecto trágico y paradójico. Esta tragedia ha provocado la creación del Estado de Israel, la creación de un Estado moderno como respuesta al exterminio de la población judía europea, afirma Deutscher, en el ocaso del mundo burgués europeo. Los judíos que fueron pioneros del internacionalismo como solución a las aporías de la Modernidad, han sido abocados al nacionalismo y a la reacción restrictiva. En un mundo cada vez más global, el judío parece afirmar su libertad y su identidad particularizándose (41). Y hay una tercera consecuencia de naturaleza identitaria. Para Deutscher, el judaísmo-no judío, síntesis dialéctica de la problemática judía en la Modernidad, es también el residuo amargo de la experiencia de Auschwitz y una suerte de exigencia insoslayable de la historia. ¿Tiene sentido para un intelectual, se pregunta, la identificación con una identidad? Abordar este problema, afirma, es enfrentarse a la “gran cuestión filosófica”, al “lugar común” de gran parte de la literatura judía del siglo XX, afanarse en la búsqueda de esos “carnets de identidad perdidos y tal vez inencontrables” (42). Lo verdaderamente trágico y macabro, es que el gran redefinidor de la identidad judía ha sido Hitler. Y este es uno de sus menores triunfos póstumos. Auschwitz ha sido la cuna terrible de la nueva conciencia judía y de la nueva nación judía, así que, “de las cenizas de seis millones de judíos el *ave fénix* del judaísmo ha resurgido, ¡qué resurrección!” (50).

¿Cuál es entonces la raíz de la identidad judía defendida por Deutscher, la identidad de todos aquellos que, como él, como Jean Améry, Imre Kertész o Danilo Kiš entienden la idea de comunidad judía como negativa? Una interiorización del sentido de la *Shoá* y de todos los acontecimientos radicales de la historia (cf. Friling, 2014). Una sobria, anamnética, comprometida y comprendida-en-la-historia definición de judaísmo. Y es aquí donde lo brota la infinita paradoja de la identidad y de la experiencia judía. Si el precio de la inclusión del judaísmo en la historia contemporánea fue una desubstanciación identitaria como consecuencia de la pérdida de la propia substancia histórica y el olvido del pasado, en el caso concreto que nos ocupa, el corolario de esa

historia gentil y universal, asumida y sobrevenida, es la inmersión en la historia, la vuelta a la historia como una forma de identidad, una identidad negativa “que dice no ser siendo”, asumida como identidad histórica y como una forma de memoria:

Si no es la raza, ¿qué hace entonces a un judío? ¿Religión? Yo soy ateo. ¿Nacionalismo judío? Soy un internacionalista. En ningún sentido soy, por lo tanto, un judío. Soy, en cualquier caso, un judío por fuerza de mi incondicional solidaridad con los perseguidos y exterminados. Soy un judío porque siento la tragedia judía como mi propia tragedia; porque siento el pulso de la historia judía; porque estoy preocupado de la necesidad de asegurar real y no de forma espuria, la seguridad y el auto-respeto de los judíos (51).

Bibliografía:

- Ascher, Saul, “Leviathan”, en P. R. Mendes-Flohr & J. Reinharz, *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, pp. 99-103.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. Antisemitismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- Arendt, Hannah, *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Arkush, Allan, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Albany, State University of New York Press, 2012.
- Barnard, Frederick M., *Herder on Nationality, Humanity, and History*, Montreal, McGill-Queen’s University Press, 2003.
- Baron, Salo W, “The Jewish Question in the Nineteenth Century”, *The Journal of Modern History*, 10/1 (1938), pp. 51-65.
- Bärsch, Claus-E, “Politics and Religion in the Philosophy of the Enlightenment: Kant”, en B. Labuschagne & R. W. Sonnenschmidt (eds.), *Religion, Politics and. Law*, Leiden, Brill, 2009, pp. 129-166.
- Berkovits, Balász, “Social Criticism and the ‘Jewish Problem’”, en A. S. Rosenfeld (ed.), *Anti-Zionism and Antisemitism: The Dynamics of Delegitimization*, Bloomington, Indiana University Press, 2019, pp. 53-83.
- Berkovitz, Jay R, *The Shaping of a Jewish Identity in Nineteenth-Century France*, Detroit, Wayne State University Press, 1994.
- Deutscher, Isaac, *The Jewish non-Jewish and other Essays*, Boston, Alyson, 1982.
- Dohm, Christian W., *Über die burgerliche Verbesserung der Juden*, W. Ch. Seifert (ed.), Gotinga, Wallenstein Verlag, 2015.

- Erspamer, Peter, “Von Dohm’s On the Civic Improvement of the Jews”, en S. L. Gilman & J. Zipes (eds.), *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture*, New Haven, Yale University Press, 1997, pp. 75-83.
- Ettinger, Samuel, “Los judíos en los países absolutistas y durante la revolución Francesa”, en H. H. Sasson (ed.) *Historia del pueblo judío*. Vol. III 3, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 887-90.
- Fackenheim, Emil L., “Kant and Judaism”, *Commentary*, 36 (1963), pp. 460-467.
- Fackenheim, Emil L. *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, New York, Schocken Books, 1982.
- Fichte, Johann G., *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, Hamburgo, Meiner Verlag, 1973.
- Frankel, Jonathan, “Assimilation and the Jews in nineteenth-century Europe: towards a new historiography?”, en J. Frankel & S. J. Zipperstein, *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-32.
- Friedländer, David & Schleirmacher, Friedrich, *A Debate on Jewish Emancipation and Cristian Theology in the Old Berlin*, R. Crouter & J. Klassen (eds.), Indianapolis, Hackett, 2004.
- Friling, Tuvia, Remember? Forget? What to Remember? What to Forget? *Israel Studies* 19/2 (2014), pp. 51-69.
- Goetschel, Willi, *Spinoza’s Modernity: Mendelssohn, Lessing and Heine*, Madison, University of Wisconsin Press, 2004.
- Graetz, Heinrich, *History of the Jews*. Vol. V, Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1956.
- Hegel, Georg. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Círculo de lectores, 1996.
- Herder, Johann G., *Werke* (Vol. VI). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, M. Bollacher (ed.), Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1996.
- Hess, Jonathan M., *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven, Yale University Press, 2002.
- Hyman, Paula, *The Emancipation of the Jews of Alsace: Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1991.
- Kant, Immanuel, *Gesammelten Werke Immanuelns Kant* (Electronische Edition: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>).
- Kaufmann, Walter, *Hegel*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.
- Keedus, Liisi, *The Crisis of German Historicism. The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambrigde, Cambrigde University Press, 2015.

- Klier, John D., "The pogrom Paradigm in Russian History", en J. D. Klier & S. Lambroza (eds.), *Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 13-37.
- Lessing, Georg E., *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- Loft, Leonore, *Passion, Politics, and Philosophie. Rediscovering J.-P. Brissot*, Westport, Greenwood Press, 2002.
- Lohman, Uta, „Niemand verdirbt die Bedeutung mehr, als einer, der wörtlich übersetzt“. Das 'deutsche Original' von *Divre Schalom we-emet*: Kontextualisierung und Transkulturation der Übersetzung David Friedländer, en I. Lohmann (ed.), *Naphtali Herz Wessely. Worte des Freundes und der Wahrheit*, Münster, Waxmann, 2014, pp. 59-74.
- Mahler, Raphael, *A History of Modern Jewry 1780-1815*, Londres, Valentine, 1971.
- Marx, Karl, *La cuestión judía. Sobre democracia y emancipación*, A. Hermosa (ed.), Madrid, Santillana, 1997.
- Mendelssohn, Moses, *Jerusalem, o Acerca del poder religioso y el judaísmo*, J. Monter (ed.), Barcelona, Anthropos, 1991.
- Meyer, Michael, *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit, Wayne State University, 1979.
- Pelli, Moshe, *Haskalah and Beyond*, Lanham, University Press of America, 2010.
- Ripalda, José M., *La nación dividida*, Madrid, FCE, 1978.
- Rosenberg, Shlomo, "Identidad e ideología en el pensamiento judío contemporáneo", *Dispersión y Unidad* 18/19 (1976), pp. 5-20.
- Roth, Joseph, *La filial del infierno en la tierra*, Barcelona, *Acantilado*, 2004.
- Roudaut, Maiwenn, "Toleranz und Judenemanzipation. Der Dialog zwischen Dohm, Mendelssohn und Mirabeau", en A. Busch et al. (eds.), *Französische-Deutsche Kulturräume um 1800*, Berlín, Berliner Wissenschafts Verlag, 2012, pp. 205-219.
- Rozenblit, Marsha L., "Jews, German Culture and the Dilemma of National Identity: The Case of Moravia", *Jewish Social Studies* 20/1 (2013), pp. 77-120.
- Sacks, Elias, *Moses Mendelssohn Living Script*, Bloomington, Indiana University Press, 2017.
- Schwartz, Dov, *Religious Zionism: History and Ideology*, Boston, Academic Study Press, 2009.
- Slezkine, Yuri, *The Jewish Century*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

- Slezkine, Yuri, *La casa eterna*, Barcelona, Acontilado, 2021.
- Sorkin, David, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, Detroit, Wayne State University Press, 1999.
- Sorkin, David, *Jewish Emancipation*, Princeton, Princeton University Press, 2019.
- Tirosh, Yosef, *Religious Zionism: An Anthology*, Jerusalén, WZO, 1975.
- Tomasoni, Francesco, *Modernity, and the Final Aim of History. The Debate over Judaism from Kant to the Young Hegelians*, Nueva York, Springer, 2003.
- Weisberger, Adam M., *The Jewish Ethic and the Spirit of Socialism*, Nueva York, Peter Lang, 1997.
- Zemelman, Hugo, *Necesidad de conciencia*, Barcelona, Anthropos, 2002.