

ANTI-SEMITISM AND HISTORY: ON THE ROLE OF “WORLD JUDAISM” IN HEIDEGGER’S *HISTORY OF BEING*

Peter Trawny

University of Wuppertal/Martin-Heidegger-Institut
Alemania
petertrawny@aol.com

Abstract

Since their publication in early 2014, Martin Heidegger’s *Black Notebooks* have prompted a debate both in academia and in public intellectual circles. Allegedly these notebooks show how Heidegger sympathized with anti-Semitism and National Socialism. On the basis of David Nirenberg’s analysis in his book *Anti-Judaism: the Western Tradition*, I discuss whether “anti-Judaism” has a real referent or if, rather, anti-Judaism is a worldview where the meaning of “the Jews” represents a function in the self-understanding of those who speak of “Jew” or “being Jewish,” although this meaning lacks any real referent. What is here referred to as ‘real or factual reference’ represents a constant problem in philosophy. If philosophy always had to refer to something real, then it would be a particular science like biology. The “object” of philosophy, however, seems to be a philosophical problem. In this case, therefore, the question is whether or not Heidegger’s philosophical discourse in the *Black Notebooks* corresponds to something in the world. In short, it all boils down to defining the type of anti-Semitism expressed in the *Black Notebooks*.

Key words: Heidegger, anti-Semitism, Judaism, *Black Notebooks*.

Received: 03 - 05- 2017. Accepted: 02 - 06 - 2017.

**ANTISEMITISMO E HISTORIA: EN TORNO A LA
FUNCIÓN DEL “JUDAÍSMO MUNDIAL” EN LA *HISTORIA*
DEL SER DE HEIDEGGER***

Peter Trawny

University of Wuppertal/Martin-Heidegger-Institut
Alemania
petertrawny@aol.com

Resumen

Desde su publicación a principios de 2014 los *Cuadernos negros* de Martin Heidegger incitaron a un debate tanto en la academia como en la esfera intelectual pública. Supuestamente estos cuadernos ponen en evidencia cómo Heidegger comulgaba con el antisemitismo y el nacionalsocialismo. A partir del análisis elaborado por David Nirenberg en su libro *Antijudaísmo: la tradición occidental*, se discute si el referente del antijudaísmo representa un fenómeno real o si el antijudaísmo es una visión del mundo en donde el significado de “los judíos” representa una función en la autocomprensión de aquellos que hablan de “judío” o “ser judío”, sin que este significado posea un referente real. Aquello que aquí se denomina ‘referencia real o fáctica’ representa un problema constante para la filosofía. Si ésta tuviera siempre que remitirse a algo real, sería entonces una ciencia particular como la biología. El “objeto” de la filosofía parece ser, no obstante, un problema filosófico. Por ello, en este caso se trata llanamente de la cuestión de si el discurso filosófico de Heidegger en los *Cuadernos negros* se refiere o no a algo que pertenece al mundo. Se trata, en pocas palabras, de definir el tipo de antisemitismo que se expresa en los *Cuadernos negros*.

Palabras clave: Heidegger, antisemitismo, judaísmo, *Cuadernos negros*.

Recibido: 03- 05 - 2017. Aceptado: 02 - 06 - 2017.

Una versión preliminar del presente artículo de Peter Trawny, editor de los *Cuadernos negros* de Heidegger, se presentó en el workshop «What should

No cabe duda de que las anotaciones de Heidegger sobre el “evidente talento calculador” y la “falta de mundo del judaísmo”, sobre el “judaísmo mundial” como “el tipo de humanidad absolutamente desvinculada capaz de asumir y concluir la tarea histórica-mundial de desarraigar al ente del ser” puesto que resulta “inaprehensible por todos lados”, o sobre la “judaicidad” [*Judenschaft*] como un “principio de destrucción” en la “época del occidente cristiano”, son todas ellas observaciones antisemitas. Sabemos, sobre todo a partir de cartas a su mujer y a Hannah Arendt, que entre 1938 y 1947/48 Heidegger potenció filosóficamente su resentimiento en contra del judaísmo.

Sin embargo, independientemente de que la pregunta sobre si las declaraciones de Heidegger son antisemitas tiene una respuesta clara, la pregunta por el *tipo* de antisemitismo que se expresa en los *Cuadernos negros* puede llevar a diversas respuestas. Existen también otras opiniones —cada vez más en los últimos tiempos, a mi parecer— que afirman que estas declaraciones 1) poseen un núcleo de verdad y, por ello, 2) o bien no son antisemitas o bien son efectivamente antisemitas, lo cual no cambia en nada su contenido de verdad. Obviamente, poco podemos hacer tanto filosófica como científicamente con estas opiniones. Además, aquella posición según la cual las posturas antisemitas se destruyen por sí mismas se ve reducida a una “corrección política” que habría que rechazar, tal como si fuese mejor que los discursos públicos estuviesen nuevamente abiertos a la polémica difamatoria. Se podría añadir más al respecto, sin embargo éste no es el lugar para hacerlo, en este intento por entender el antisemitismo de Heidegger.

Repito, por un lado no hay duda de que las declaraciones de Heidegger sobre el judaísmo son antisemitas, pero por otro, la pregunta por el tipo de antisemitismo que hay en ellas puede ser respondida de

we do with Heidegger?» organizado en la Universidad Panamericana (Ciudad de México) por André Laks (29 de marzo-1 de abril 2016). El workshop pretendía confrontar posibles acercamientos a la obra de Heidegger después de la publicación de los *Cuadernos negros*. En volúmenes posteriores se publicarán otros artículos al respecto. Con la publicación de este artículo en donde Peter Trawny toma postura en la cuestión ya bien conocida por un gran público acerca del antisemitismo de Heidegger, esperamos fomentar una discusión abierta que se pueda reflejar ulteriormente en las páginas de nuestra revista. La traducción del presente artículo del alemán al español ha corrido a cargo de Federica González Luna.

diversas maneras. Esta discusión resulta necesaria, ya que comprender siempre significa hacer distinciones. Creo que las diversas acentuaciones en este tema pueden ser bastante útiles. De esta manera también se profundiza en el problema de que las ideas filosóficas frecuentemente se vinculan inmediata y veladamente con proyectos de pensamiento totalitarios. Entre más diferencias se encuentren mejor será la comprensión de este enredo y mucho más reflexivo el pensamiento.

Aun así, las discusiones que giran en torno al carácter del antisemitismo en los *Cuadernos negros* de Heidegger se quedan muy cortas. Sin duda resultan indispensables en el sentido de que aportan distinciones, pero sólo constituyen un momento en la investigación heideggeriana, la cual frecuentemente sólo gira alrededor de sí misma. La pregunta por la clase de antisemitismo que hay en Heidegger y su lugar en el fenómeno del antisemitismo o antijudaísmo en general ha sido pasada por alto. Solamente con una contextualización más amplia será posible comprender a qué clase de problema nos estamos enfrentando.

Para poder discutir sobre las observaciones antisemitas (o también antijudías) de Heidegger en un contexto más amplio, me referiré a un libro publicado en Estados Unidos hace dos años. Se titula *Antijudaísmo: la tradición occidental*, escrito por el historiador David Nirenberg. A Nirenberg le interesa comprender el “antijudaísmo” no simplemente como si fuera una “postura frente a los judíos y su religión”, sino como un “camino para enfrentarse críticamente al mundo”. Cito: “‘judaísmo’ no es únicamente la religión de un grupo determinado de personas con creencias específicas, sino también una categoría, un repertorio de ideas y atributos con los cuales los no-judíos pueden interpretar y criticar su propio mundo” (Nirenberg, 2014: 3). Habrá que mostrar que estos dos momentos del “judaísmo” en el fondo no tienen que ver uno con el otro. Para Nirenberg, este “repertorio de ideas y atributos” se creó hace mucho tiempo ya con los egipcios para luego, a través del cristianismo y el Islam, aterrizar en la modernidad, en los discursos intelectuales de los tiempos de Weimar. Las explicaciones de Nirenberg terminan en esa época, y entre otras cosas haciendo referencia a la discusión de Davos entre Heidegger y Cassirer. En ella pudo detectar “ideas y atributos” del antijudaísmo que han determinado desde hace siglos la cultura occidental.

Pero, ¿por qué insiste tanto Nirenberg en la “crítica”? ¿En qué medida puede afirmar que “el pensamiento crítico haya surgido a través de la

reflexión sobre el judaísmo” y “que de este modo también produjo al ‘ser judío’, al cual (ser judío) critica el pensamiento crítico”? (Nirenberg, 2014: 3) La comprensión del concepto de “crítica” de Nirenberg no se refiere a la “crítica” en sentido kantiano, sino que se refiere a aquel grupo de jóvenes filósofos alemanes a mediados del siglo XIX que se consideraban pioneros de la así llamada “verdadera crítica” —en alemán “*kritische Kritik*”. Dicho con más exactitud, para Nirenberg es Marx quien, en su ensayo *En torno a la cuestión judía*, observa desde un punto de vista crítico que la “sociedad burguesa” produce “continuamente a los judíos desde sus propias entrañas” (Marx, 1956-1990: 374 en Nirenberg, 2014: 3). Aquí, Nirenberg descubre el punto culminante del antijudaísmo, el cual se hace transparente para sí mismo con el surgimiento de la crítica social y política —y no en la crítica kantiana, la cual según Nirenberg se mantiene dentro de los estereotipos antijudíos. Probablemente, se debería hacer una distinción aún más clara que la de Nirenberg entre una crítica antijudía —la cual ya de suyo no posee ningún referente fáctico— y la crítica de esta crítica antijudía.

Sea como fuere, la cuestión que me interesa no es si Nirenberg tiene razón respecto a estas explicaciones sobre la crítica. Para mí, se trata más bien de la cuestión —la cual también interesa a Nirenberg— de si el referente del antijudaísmo representa un fenómeno real o si el antijudaísmo es una visión del mundo, en donde el significado de “los judíos” representa una función en la autocomprensión de aquellos que hablan de “judío” o “ser judío”, sin que este significado posea un referente real. Aquello que aquí denomino referencia real o fáctica representa un problema constante para la filosofía. Si siempre tuviera que remitirse a algo real, sería entonces una ciencia particular como la biología. El “objeto” de la filosofía parece ser, no obstante, un problema filosófico. Por ello, en este caso se trata llanamente de la cuestión de si el discurso filosófico de Heidegger en los *Cuadernos negros* se refiere o no a algo perteneciente al mundo.

Asimismo, me gustaría considerar otra idea de Nirenberg, con el fin de que sea más claro aquello de lo que me quiero ocupar. En el contexto de la interpretación de las opiniones antijudías de Hegel, Nirenberg afirma: “Pero no preguntamos si Hegel o cualquier otro pensador era o no antisemita. Tan sólo queremos saber si el judaísmo juega una función especial en los sistemas proyectados por nuestros pensadores para describir el mundo y para comprenderlo; preguntamos, de qué modo influyó esta función, i.e., cómo pudo ser percibido y comprendido el

lugar de los judíos en el mundo” (Nirenberg, 2014: 406). Este problema puede reformularse asimismo del siguiente modo: ¿es el “judío” un mito creado para desempeñar ciertas funciones en la autointerpretación de los mitólogos, o es el “judío” un figura real a la cual el antijudío reacciona de cierta forma?

Nirenberg discute esta cuestión con tres filósofos que se han expresado en torno a ella, a saber, Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt y Theodor W. Adorno —este último junto a Max Horkheimer. Estos tres filósofos —Sartre, Arendt y Adorno— se han ocupado de esta cuestión sobre un posible o imposible referente del antijudaísmo/antisemitismo. Lo que quisiera intentar aquí es reflexionar en torno a *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre (1946), *Los orígenes del totalitarismo* de Arendt (aparecido en Estados Unidos en 1951 y en Alemania en 1955), y la *Dialéctica de la ilustración* de Adorno (1947). Después intentaré situar en este horizonte de comprensión los apuntes de Heidegger de los *Cuadernos negros*.

Jean-Paul Sartre

El texto de Sartre surgió antes de que se supiera sobre los crímenes en los campos de exterminio. Sin embargo, no volvió a revisar en modo alguno sus reflexiones después de esto. Sartre estaba convencido de que los “judíos” son una “idea”, un “mito”. Escribe “Lejos de engendrar la experiencia la noción de judío, es ésta, por el contrario, la que ilumina la experiencia; si el judío no existiera, el antisemita lo inventaría” (Sartre, 1948: 12). Naturalmente se trata de un punto de vista ambiguo, ya que denomina como “existente” aquello que tal como aparece en el “concepto” no es comprobable empíricamente. Por ende, es más bien la “idea que se tiene del judío, aquella que parece determinar la historia, y no ‘el hecho histórico’ el que genera la idea” (Sartre, 1948: 15).

La pregunta que surge a partir de estas reflexiones es: ¿de qué modo pudo surgir esta asimetría entre la facticidad histórica y la “idea”? ¿Cuál es el fondo [*Grund*] para este abismo [*Abgrund*] que yace entre el pensamiento y el hecho? Para Sartre, el “antisemita” está cerrado a las “razones y a la experiencia no porque su convicción sea fuerte”, sino más bien su convicción es fuerte “porque ha escogido de antemano ser impermeable” (Sartre, 1948: 19). El “antisemita ha elegido concluir falsamente porque anhela el enclaustramiento [*Abgeschlossenheit*]”. Este “enclaustramiento” no debe vincularse con la “frialdad”, la completa indiferencia del autor y del no-autor, de la cual Adorno hablará más

tarde en su “dialéctica negativa”. Se trata, más bien, de comprender su significado con mayor profundidad. Sartre escribe: “El antisemita sólo concibe una forma de apropiación primitiva y territorial, fundada en una verdadera relación mágica de posesión real y en la cual el objeto poseído y su poseedor están unidos por un vínculo de participación mística; es el poeta de la propiedad inmobiliaria” (Sartre, 1948: 22).

Las atribuciones que primeramente engendran al “judaísmo”, tal como aparece en el antijudaísmo o antisemitismo, deben originarse según Sartre en los mismos que las producen. La atribución de una existencia desarraigada, del continuo estar de camino, debe tener su origen en un momento del carácter del antisemita. El hecho de que la movilidad universal sea algo no sólo malo, sino algo temible, sólo puede ser afirmado por el “poeta de la posesión fundamental”. Pero, ¿cómo es que se llega a esta conclusión, a esta *petitio principii* de designar algo como “lo que tiene que ser temido”, si de hecho uno siempre ya lo ha temido y rechazado? Para Sartre, “el antisemita se adhiere a un irracionalismo de hecho como punto de partida” (Sartre, 1948: 23).

Si el antisemita toma partido por el “irracionalismo fáctico” no pudo haber sido simplemente por descuido. En la medida en que anhela el “enclaustramiento” e insiste en la “posesión fundamental” —y podría añadirse que insiste también en el “hogar” y su “tierra”— entonces éste encuentra *en sí mismo* aquello que combate. Aquello que, según el antisemita, constituye al judío es “la existencia del ‘judaísmo’ en él, de un principio judío equiparable al *phlogiston* o al poder somnífero del opio” (Sartre, 1948: 34). No debemos engañarnos, las “explicaciones por herencia y raza” fueron añadidas más tarde. No son “más que un delgado velo científico para esta convicción primitiva” (Sartre, 1948: 34). Antes de que se desarrollaran las teorías raciales, el antisemita ya había descubierto el “principio judío”. Este “principio” es de naturaleza hipotética tal como el *phlogiston*. Éste produce una adicción, en la medida en que confunde los sentidos como “opio del pueblo”.

Sartre va incluso más lejos al poner al lado de este principio otro más. El antisemita es arrastrado por un “principio metafísico de *hacer el mal* en cualquier circunstancia”, aun si “él tuviese que destruirse a sí mismo” (Sartre, 1948: 35). De acuerdo con Sartre esta autodestrucción, esta pulsión autodestructiva, por no decir esta pulsión de muerte que se encuentra en el antisemita, tiene un sentido exacto: según él, el antisemita “no entiende nada de la sociedad moderna” (Sartre, 1948: 39). Es “incapaz de elaborar un plan constructivo” (Sartre, 1948: 39).

El hecho de que el antijudaísmo posea este impulso antimoderno, que luego se identifica con el “judaísmo”, es un *topos* ya muy conocido que Sartre utiliza del siguiente modo: no es que el antijudaísmo funde al antimodernismo, sino que es el antimodernismo el que da pie al antijudaísmo. El antimodernismo de Heidegger salta a la vista, a pesar de que su pensamiento sea de hecho igualmente moderno. Desde esta perspectiva, el filósofo se vuelca contra sí mismo. En efecto, es incapaz de “elaborar un plan constructivo” y, muy por el contrario, parece que el pensar se destruye a sí mismo.

En resumen, Sartre sintetiza su posición en las siguientes palabras: “El judío es un hombre considerado por los demás hombres como un judío: ésta es la simple verdad de la cual hay que partir. En este sentido, el demócrata tiene razón frente al antisemita: el antisemita *hace* al judío” (Sartre, 1948: 64). Por ende, el antisemitismo no tiene ningún referente fáctico, y más bien se basa en un “gran mito maniqueo de los judíos” (Sartre, 1948: 87), con el cual el antisemita erige su mundo mítico.

Hannah Arendt

Hannah Arendt conoció la postura de Sartre. En los *Elementos y orígenes del totalitarismo* habla de ésta como de un “mito que de cierta manera se puso de moda entre los intelectuales desde que Sartre designó al judío de modo ‘existencialista’, como aquel que es visto y definido por el otro como judío” (Arendt, 1998: 20). El tono ya insinúa que Arendt no sentía gran simpatía por las reflexiones de Sartre. Pero aunque esta observación parezca tan desdeñosa, Arendt tomó en serio este problema en las primeras páginas de su primera obra capital.

A continuación, presentaré la crítica sistemática de Arendt a la postura sartriana, así como aquellas opiniones similares a las de aquél, para así mostrar el punto de partida de su análisis del antisemitismo —término que claramente prefiere, pues como ella misma menciona, éste “obviamente no puede ser identificado con el odio religioso a los judíos” (Arendt, 1998: 30).

Arendt subordina las reflexiones sartreana en torno a la cuestión judía al enfoque que ella denomina “teoría de la válvula de escape” o “teoría del antisemitismo eterno”. Según Arendt, ambas teorías se dirigen a “establecer la completa e inhumana inocencia y la falta de relación entre la víctima y aquello que le acontece”. A continuación, agrega que esta “inocencia” se puede encontrar realmente “en su carácter absoluto” en

la reciente experiencia “de los campos de concentración y exterminio”. No obstante, esta “experiencia” no basta para confirmar dichas teorías, que de hecho parten del “presupuesto tácito” de que “la historia judía no pudo tener nada que ver con el antisemitismo y que en todo caso sería inadecuado operar aquí con los medios usuales del conocimiento histórico” (Arendt, 1998: 27). Podría ser que tuviera a Sartre a la vista al hacer esta crítica. En todo caso, toma partido definitivamente por considerar el fenómeno del antisemitismo con los “medios usuales del conocimiento histórico”.

La teoría de la válvula de escape, también denominada “teoría del chivo expiatorio”, afirma que los judíos han sido perseguidos a través de la historia de modo contingente bajo acusaciones absurdas, para así encontrar “culpables” de ciertos fenómenos como las epidemias. La filósofa ha aclarado mediante un chiste de los años veinte aquello que esta teoría pretende criticar realmente. El chiste reza así: “Un antisemita afirma que los judíos son culpables de la guerra; la respuesta es: sí, los judíos y los ciclistas. ‘¿Por qué los ciclistas?’, pregunta uno; ‘¿por qué los judíos?’, pregunta el otro” (Arendt, 1998: 28). Este juego pretende mostrar que no existe ninguna relación entre las atribuciones que hace el antisemita al judío y la facticidad judía. Da exactamente lo mismo si los “judíos” o los “ciclistas” causaron la Primera Guerra Mundial. Tanto una como la otra declaración resultan igualmente absurdas.

Sin embargo, Arendt formula su objeción: si “se quiere aclarar por qué los judíos sirven para fungir de chivo expiatorio, se ha renunciado ya a la tesis de que no hay ninguna relación entre la víctima y aquello que le acontece y se realiza la investigación histórica del modo más usual” (Arendt, 1998: 28). Dicha “investigación histórica va a conducir difícilmente otra vez a algo distinto a que la historia la hacen muchos y diversos grupos y que cuando a un grupo se le adjudica uno u otro papel, esto ha de tener sus razones históricas” (Arendt, 1998: 28). Y luego continúa: “Sin embargo, aquí el chivo expiatorio deja de ser simplemente una válvula de escape ocasional y una víctima inocente: resulta que es un ser histórico y está atrapado en el mundo político. En este encadenamiento histórico no se deja de ser responsable sólo por el hecho de haber sido víctima de una injusticia” (Arendt, 1998: 28).

Esta última línea es sin duda problemática. ¿Acaso Arendt quiere decir que toda “víctima de injusticia” es también “responsable” de esta “injusticia”? Sin embargo, debemos analizar esta línea en su contexto. En repetidas ocasiones Arendt ha subrayado que “nada nos impacta tan

terriblemente como la absoluta inocencia de todos aquellos que fueron apresados en la máquina de terror” (Arendt, 1998: 29). Si escucho esta línea en su sentido más fuerte, se puede descartar de una vez que Arendt vea una “corresponsabilidad” de los judíos en la *Shoa*. Lo confirma el hecho de que ella destacó explícitamente que “en este caso parece bien ser que se trata del chivo expiatorio de dichas teorías”. No hay “ninguna duda de que aquí surge por vez primera la tentación de querer aclarar el antisemitismo como algo que de ninguna manera tiene que ver con la existencia histórica de los judíos” (Arendt, 1998: 31-32).

A raíz de esta experiencia, parece al mismo tiempo que Arendt advierte contra la afirmación de la absoluta “inocencia” en Auschwitz pues, en retrospectiva, con esta afirmación se eliminaría el “encadenamiento histórico” —extraño concepto— de los judíos. Por ello, para Arendt se trata de mostrar la “corresponsabilidad” de los judíos en el surgimiento del antisemitismo. Esto quiere decir que el antisemitismo posee un referente fáctico. Debió haber judíos que causaron conjuntamente el nacimiento del antisemitismo.

Arendt ha mostrado de modo muy preciso el “punto” en que el antisemitismo se ha desprendido de la referencia fáctica. Fue el “surgimiento de los primeros partidos antisemitas en los años setenta y ochenta del siglo diecinueve, en donde la limitada base real de los conflictos de interés y de la experiencia comprensible se abandonan, y se tomó el camino que al fin y al cabo llevó a la ‘solución final’”. En la “época del imperialismo y en la subsiguiente época de movimientos y estados totalitarios, la cuestión judía o la ideología antisemita se mezclaron indisolublemente con problemas que nada tenían que ver con la realidad de la historia judía moderna”. Arendt atribuye en esta época un papel clave a los *Protocolos de los sabios de Sión*, el “libro de texto para la conquista del mundo”, la “biblia de un movimiento de masas”, los cuales además no poseían ningún referente fáctico (Cfr. Arendt, 1998: 29).

Aquello que Arendt pretende en su historia del antisemitismo es mostrar en qué medida el judaísmo ejerció funciones sociales significativas en el “estado nacional”. De esta forma, éste ocupó una posición clave en los “bancos alemanes” hasta los años veinte y desde hacía más de cien años. Recién con la caída del “estado nacional”, el judaísmo llegó a una posición en la cual representaba tan sólo “riqueza, pero no aquella función visible”. “La riqueza sin poder, así como el orgullo sin voluntad política”, se convirtieron en “algo que fue percibido como

parasitario, superficial y desafiante" (Arendt, 1998: 27). Nirenberg indica críticamente que "Arendt saca las estadísticas necesarias frecuentemente de aquellas obras que los economistas nacionalsocialistas utilizaban para fundamentar su propaganda partidista" (Nirenberg, 2014: 463). De esta manera, ella se remitiría a la "'ciencia combativa' de Walter Frank y a su 'Instituto del Reich para la historia de la nueva Alemania' y así fundamenta también su acusación a los Rotschild y a otro banquero judío de 'reaccionarios' y de 'parásitos de un cuerpo corrupto'" (Nirenberg, 2014: 463).

El modo de proceder de Arendt es precario. Por una parte, parece plausible su insistencia en que el judaísmo debe ser un actor real. Pues, ¿no es verdad que las reflexiones de Sartre sobre la cuestión judía suprimen el judaísmo en tanto *factum* histórico, de modo que ella puede hacer explícita su teoría de la "mitología antisemita"? Para Arendt no sería posible que el judaísmo no hubiese jugado ningún papel en el "mundo político". ¿No hay por ello un problema latente en la tesis de Nirenberg, en la medida en que niega cualquier tipo de "corresponsabilidad" del judío fáctico en la historia, o al menos su falta de interés en ella? Ciertamente, pero ahí reside precisamente la más fuerte objeción de Arendt: ¿Acaso los "asesinos de los campos de concentración", quienes sólo obedecían órdenes sin implicarse personalmente, que insistían en su diligencia y no en su odio, no guardan un horroroso parecido con los "inocentes" instrumentos de un proceso histórico inhumano, como el que ella misma siempre ha considerado, al suponer un antisemitismo eterno independiente de cualquier responsabilidad individual?

Por otra parte, a través de un método ingenuo, Arendt toma como punto de partida una "experiencia" fáctica, a partir de la cual se hace plausible una suerte de "resentimiento". En este punto, parece estar perdiendo de vista aquello que objetaron ya Nirenberg (y Sartre), a saber, que la sola mirada a esta "experiencia" podría estar ya de antemano influida por "ideas y atributos" que nada tienen que ver con la referencia fáctica. ¿No sería posible que la hermenéutica de la historia de Arendt esté ya plagada de prejuicios de los cuales ella no estaba consciente? ¿Será casualidad que Arendt parece interesarse sobre todo por el judaísmo que, tal como formula Nirenberg, está "vinculado al dinero"? ¿No existen en la perspectiva histórica de Arendt "premisas ideológicas", que uno que otro crítico hayan considerado antisemitas y que, por ende, confirmen justo aquello que Nirenberg y Sartre afirman,

esto es, que las “ideas y atributos” preconcebidos han engendrado el “judaísmo” que no existe fácticamente?

Sin embargo, Arendt y Sartre coinciden en lo que respecta a la potenciación nacionalsocialista del antisemitismo. Cuando Sartre escribió las *Réflexions sur la question juive* no sabía aún nada de los campos de destrucción. Y a pesar de ello, en relación con lo que Arendt denominaba “gestión del asesinato masivo”, hubiera estado de acuerdo con el pensamiento sartreano de que “el antisemitismo del antisemita” no emerge “de ningún factor externo”.

Theodor Adorno

La conclusión de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración* se titula los “Elementos del antisemitismo”. Por ende, para su comprensión se debe tomar en cuenta el proyecto entero de dicha obra. En la “autodestrucción de la ilustración”, en la “recaída de la ilustración en una mitología”, el antisemitismo encarna la última fase histórica. El así llamado “proceso de cegamiento” [*Verblendungszusammenhang*], que envuelve a la historia desde la aparición del mito, alcanza en esa última fase su más atroz consecuencia.

Según esto, los judíos serían “aquel grupo, que hoy, tanto práctica como teóricamente, atrae sobre sí mismo la voluntad de aniquilación, la cual es producida por un ‘orden social equivocado’” (Adorno y Horkheimer, 1994: 213). Ellos estarían marcados por el “mal absoluto en cuanto mal absoluto”. Con ello, Adorno desarrolla fundamentalmente una idea ya formulada por Marx, al afirmar que “la sociedad burguesa” engendra “continuamente al judío a partir de sus propias entrañas”. Sin embargo, aquello que “produce” no es propiamente al judío mismo, sino una “imagen del judío”. El antisemitismo sería entonces un “esquema inculcado, un ritual de la civilización” (Adorno y Horkheimer, 1994: 216).

En la medida en que el antisemitismo se desarrolla en el “orden social equivocado”, tampoco hay “ningún antisemitismo genuino”, como “ciertamente” no hay “ningún antisemita de nacimiento”. “Los adultos, para quienes el llamado a derramar sangre judía se había convertido en segunda naturaleza”, conocían “tan poco la razón de ello, como los jóvenes” (Adorno y Horkheimer, 1994: 216). La ignorancia del antisemita surge de la situación histórica de su mundo. “Entre antisemitismo y totalidad” existió “desde el principio el más íntimo de los vínculos” (Adorno y Horkheimer, 1994: 217). “La ceguera” todo lo abarca. Más

tarde en la obra titulada *Minima moralia*, Adorno escribe aquella línea en contra de Hegel, a saber: "La totalidad es lo no-verdadero" [*Das Ganze ist das Unwahre*]. Para Adorno, la "totalidad" aniquila lo singular, lo individual que, en su dolor, remite a lo verdadero.

En esta "ceguera", en esta "obnubilación", el judaísmo no puede aparecer más que como una imagen, es decir, como algo producido. Asimismo, Adorno habla de la "quimera" de la conspiración del banquero judío codicioso, que financia al bolchevismo, esto es, de la "quimera" de los *Protocolos de los sabios de Sión*. De modo semejante a Arendt, Adorno concede, no obstante, que "los judíos bautizados llegaron naturalmente a altas posiciones en la administración y la industria en la historia de Europa e incluso en el Imperio alemán" (Adorno y Horkheimer: 1994: 219).

Sin embargo, para Adorno, esta facticidad histórica no juega ningún papel en el caso del antisemitismo. Todo aquello que tenga que decir el antisemita sobre el judío se funda en una "proyección falsa". Según Adorno, es en este punto cuando el antisemitismo comienza a hacerse patológico. El antisemita es "paranoico". "En el facismo, la política se aprovecha" de la actitud paranoica para determinar "el objeto de la enfermedad" como algo "cercano a la realidad". Por consiguiente, "un sistema disparatado se convierte en norma racional del mundo" (Adorno y Horkheimer, 1994: 231). De este modo, "aquel elemento patológico en el antisemitismo no consiste en la actitud proyectiva, sino en la suspensión de la capacidad reflexiva" (Adorno y Horkheimer, 1994: 233). Si ciertas proyecciones correspondiesen a la economía patológica del sujeto, entonces éste podría reflexionar de todas maneras. Pero no es el caso del antisemita. "En vez de la voz de la conciencia", el 'sujeto' oye "voces"; "en vez de adentrarse en sí mismo para retomar el protocolo de su propia hambre de poder", le atribuye "a otros los *Protocolos de los sabios de Sión*" (Adorno y Horkheimer, 1994: 233).

En resumen, Adorno se encuentra más bien del lado de Sartre y Nirenberg. No hay ninguna facticidad histórica para la cual el antisemitismo fuera una respuesta. Aquello que constituye al antisemitismo es una pérdida de realidad: "En el lugar de la experiencia entra el cliché", escribe Adorno (Adorno y Horkheimer, 1994: 244). Si el antisemita estuviera en busca de la "experiencia" entonces tendría que destruir sus "clichés", los estereotipos con que él encubre al judaísmo. El antisemitismo sigue, sin interrupciones y con consecuencias mortales,

una “apariencia petrificada de la realidad” (Adorno y Horkheimer, 1994: 248).

Martin Heidegger

Ahora bien, la pregunta es: ¿cuál es el lugar de los apuntes antisemitas de Heidegger en los *Cuadernos negros* en este contexto de interpretaciones sobre antisemitismo? ¿Se puede verificar que en estas anotaciones haya una referencia fáctica o que no se trate sino de una “mitología antisemita” del “poeta de la propiedad fundamental”, un “cliché”, o incluso una “proyección falsa”? ¿Y qué sucedería si se tuviese que admitir que el antisemitismo heideggeriano es al menos un mito, si no es que una fantasmagoría? ¿Qué significaría esto para este antisemitismo y más allá, para todo el marco en que aparece este antisemitismo, a saber, la *Historia del ser*?

Las declaraciones de Heidegger sobre los judíos son antisemitas en el sentido de Sartre y Adorno. Se sirven de estereotipos que no remiten a ningún *factum* histórico. Y esto coincide con la ausencia de un verdadero tratamiento del judaísmo por parte de Heidegger. No puede mostrarse ninguna lectura específica ni interpretación del Antiguo Testamento, ni tampoco el interés por algún autor judío como Martin Buber o Franz Rosenzweig. No existe ninguna referencia al discurso sionista de los años veinte ni particularmente de principios de los treinta, ni tampoco se refiere a discusiones antisemitas. De hecho, Heidegger tenía varios estudiantes judíos, aunque éstos estaban ya tan asimilados, que su judaísmo claramente no era ningún problema entre ellos. Incluso el diálogo con Hannah Arendt tras su regreso a Alemania a inicios de los años cincuenta, hasta donde lo conocemos, no pasa de ser meros “clichés”. Nunca se dio por parte de Heidegger ningún acercamiento al judaísmo —tomando en cuenta los textos publicados hasta ahora.

Sin embargo, si las declaraciones de Heidegger sobre el judaísmo en los *Cuadernos negros* no apuntan a ningún referente real, se puede preguntar por su significado en los textos heideggerianos. Retomando lo que dice Nirenberg en relación con Hegel, no se trata de la pregunta de si el pensador era o es antisemita. Más bien, se trata de “reconocer si el judaísmo ocupa una función especial en los sistemas proyectados por nuestros diversos pensadores para describir y comprender el mundo” (Nirenberg, 2014: 407).

¿Cuál es entonces la “función” del discurso heideggeriano sobre el “judaísmo mundial”, como puede encontrarse al final de los años treinta

en las *Reflexiones y Anotaciones*? Para responder esta cuestión, quisiera citar algunos pasajes problemáticos.

A principios de los años cuarenta Heidegger escribió en una ocasión: “La pregunta por el papel del ‘judaísmo mundial’ no es racista [*rassisch*], sino una cuestión metafísica sobre el tipo de humanidad absolutamente desvinculada, capaz de asumir la tarea histórica-mundial de desarraigar al ente del ser” (Heidegger, *Überlegungen XIV*, 2014: 121). La fuente principal del concepto de “judaísmo mundial” [*Weltjudentum*] es los *Protocolos de los sabios de Sión*, es decir, mitos de una conspiración mundial de los judíos. A este mito también pertenece la caracterización de Heidegger de que el “judaísmo mundial” resulta “inaprehensible por todos lados” [*überall unfassbar*], para aun así haber representado un papel en los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Arendt denomina a los *Protocolos* como la “biblia de un movimiento masivo”. Quisiera añadir que existe una multitud de “cristianos” que de ninguna manera han leído esta “biblia”. Aunque esto tampoco sería necesario, pues en un sentido muy amplio, cristiano es aquel que ha crecido en una cultura cristiana.

Heidegger atribuye al “judaísmo mundial” un sentido “metafísico” y no “racista”. De esta manera, el judaísmo adquiere un papel en la narrativa filosófica de la *Historia del ser*, desarrollada por Heidegger especialmente durante los años treinta y cuarenta. En este marco, Heidegger narra una historia apocalíptica, según la cual en la fase terminal del “olvido del ser” [*Seinsvergessenheit*] o del “nihilismo”, el sobrepoderío de la “maquinación” [*Machenschaft*] (la técnica) se apropiará del mundo. La “diferencia ontológica”, la relación entre el “Ser” y el “ente”, explotará en la medida en que el “ente” obtenga la primacía sobre el “Ser”. Ya sólo existe la acción técnica del “ente”.

Para Heidegger, esta acción técnica debe ser ejecutada por un “tipo especial de humanidad”: el “judaísmo mundial”; ya que éste está “absolutamente desvinculado” —desarraigado en un sentido tanto existencial como intelectual—, y por ende, es capaz de llevar a cabo la ‘tarea histórica-mundial’ de la culminación del “olvido del ser”. La atribución de estar “absolutamente desvinculada” indica la posición especial que distingue al “judaísmo mundial” de los nacionalsocialistas y de los bolcheviques, por ejemplo. Quizá éstos también estén “desvinculados” en la medida en que sirven a la “maquinación”; sin embargo, no “absolutamente”, porque aún reconocen los límites de una

ideología. El “judaísmo mundial” es el primero en estar liberado de todo límite y condicionamiento —como el sujeto moderno.

Esta narrativa no expresa nada en torno al judaísmo. En el texto heideggeriano, el “judaísmo mundial” más bien cumple únicamente una función mitológica al interior de la narración de la *Historia del ser*. Si, por consiguiente, los intérpretes de Heidegger se preguntan por qué Heidegger “cayó tan profundamente en tal propaganda antisemita” a finales de los años treinta, es decir, ya liberado en varios sentidos del nacionalsocialismo, como lo hace por ejemplo David Krell, podría contestarse de forma consecuente que en la *Historia del ser* debía representarse un papel que nadie podía representar mejor que el “judaísmo mundial”:

Entonces, ¿por qué y cómo pudimos haber caído en el nivel más bajo de semejante propaganda tan tardíamente, justo en el momento de su mayor alergia ante la actual forma del ‘movimiento’ nacional socialista? Ciertamente nadie que esté involucrado en la industria del escándalo será capaz de responder a esta pregunta – una de las más serias y difíciles que los *Cuadernos negros* plantean (Krell, 2015: 172).

Es extraño que la comprensión y la descripción del mundo se sirva frecuentemente de narraciones fantásticas que nada tienen que ver con la facticidad histórica de los sucesos. En todo caso, Heidegger advierte varias veces que la “historiografía [*Historie*] y la técnica son lo mismo” (Heidegger, 2011, 77: 125), esto es, que el discurso sobre la facticidad histórica de los sucesos no tiene relevancia filosófica. Si se admite que la filosofía va más allá de la facticidad histórica del mundo, que trasciende y transforma la facticidad en la medida en que pregunta por su origen y sus condiciones, ¿puede, no obstante, “aislarse” de tal modo de la realidad al grado de que sólo narre su propia historia? Precisamente ahí, en aquello que Heidegger mismo denomina “Mitología del acontecimiento” [*Mytho-logie des Ereignisses*] yace el auténtico problema de este pensamiento. En la medida en que dicho pensar se considera a sí mismo como “acontecido” [*er-ignet*], y de hecho es necesario que se considere así, comienza a girar sobre su propio eje de modo completamente auto-poético: siendo él mismo “absolutamente desvinculado”, justo porque tiene que considerarse como absolutamente vinculado, coarta toda relación con la realidad “meramente” histórica.

Que el antisemitismo se funde en un “gran mito maniqueo de los judíos” (Sartre), o que sea una “falsa proyección” (Adorno), evidentemente no dice nada sobre las consecuencias políticas que llevaron de modo tan realista hacia la *Shoa*. Justamente un pensamiento que se aparta en tan gran medida de la realidad, para caminar en alturas míticas, parece llevar a decisiones terribles en el sentido político. Las ideologías del siglo XX son testimonio de este horror. Sartre escribe en sus *Réflexions sur la question juive*: “El antisemita es el hombre que quiere ser un peñasco implacable, torrente furioso, rayo devastador: todo menos un hombre” (Sartre: 1948:49).

Bibliografía

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Sánchez, J. (trad.) Madrid: Trotta.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Solana, G. (trad.) Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. *Gesamtausgabe* 96. Trawny, P. (ed.) Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- ____ (2011). *La historia del ser*. Picotti, D. (trad.) Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- Krell, D. (2015). *Ecstasy, Catastrophe. Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks*. New York: SUNY Press.
- Marx, K. (1956-1990). Zur Judenfrage. En Marx, K. y F. Engels, *Werke*. vol. 43. (347-377) Berlín: Dietz.
- Nirenberg, D. (2014). *Anti-judaism. The Western Tradition*. Nueva York: Norton & Company.
- Sartre, J. P. (1948). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Bianco, J. (trad.) Buenos Aires: Sur.

