

Enzo Traverso y la cultura judía: paradojas de una trayectoria crítica

Esther Cohen

Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 06/02/25

Aceptado: 12/05/25

Resumen: Este ensayo propone dar cuenta de la trayectoria crítica del pensamiento del historiador Enzo Traverso, relacionada con la llamada “cuestión judía”. En este sentido, destacan sus libros que recuperan esta tradición durante los siglos XIX y XX en Europa, momentos, según el autor, de esplendor de una *intelligentsia* judía que dio lugar a destacadas figuras en el campo del arte y las ciencias sociales, así como a movimientos progresistas de la izquierda. Sin embargo, en su último libro dedicado a esta cuestión, *El fin de la modernidad judía*, Traverso hace una dura crítica del supuesto giro conservador del pensamiento judío a partir de la creación del Estado de Israel. De ahí nuestra crítica de esta posición, que nos resulta injusta y poco convincente.

Palabras clave: Enzo Traverso, Historia del siglo XX, Estudios judíos, Marxismo.

Enzo Traverso and Jewish Culture: Paradoxes of a critical trajectory

Abstract: This essay attempts to account the critical outlook of historian Enzo Traverso, with regard to the “Jewish question”, as it is called often. About this, his books on the splendor of the Jewish *intelligentsia* during the XIX and XXth centuries in Europe are of notice; in them, the author highlights the intellectual trajectory of important figures in the worlds of art and social science, as well as in left-leaning activism. Nevertheless, in his last book on the subject, *El fin de la modernidad judía*, Traverso makes a hard-hitting critique of a supposed conservative turn of Jewish thought, since the creation of the State of Israel. From this stance, stems our criticism of such position, which seems unfair and unconvincing to us.

Keywords: Enzo Traverso, History of the Twentieth Century, Jewish Studies, Marxism.

Sumario (cuando tenga más de 3 apartados): 1. Los movimientos sociales y la cuestión judía
2. El judío paria 3. Auschwitz 4. El fin de la modernidad judía. 5. En resumen

Por diferentes razones, que tienen que ver con mi nacimiento, así como con mi formación, mi acercamiento a la historia judía es rigurosamente ‘secular’. He leído apasionadamente a Gershom Scholem y a Yosef H. Yerushalmi, admiro su erudición y he aprendido mucho de sus trabajos [...], pero mi visión de la historia difiere sensiblemente de la de ellos, tanto por sus motivaciones como por su finalidad. Nunca me he interesado por la historia judía como un objeto de estudio *en sí mismo*. *Ésta me parece fascinante como prisma por el que podemos leer la historia del mundo* (Traverso, 2013, p. 11).

Así comienza, a manera de introducción, el libro *La fin de la modernité juive* (2013), de Enzo Traverso. En este libro, después de más de cinco volúmenes consagrados a la cuestión judía, el historiador italiano se deslinda abiertamente de lo que podría interpretarse como una inclinación religiosa o espiritual hacia el problema de las comunidades judías de los siglos XIX y XX. A lo largo de su extensa trayectoria, Traverso no ha dejado de subrayar el extraordinario ejercicio y desempeño de la *intelligentsia* judía durante el siglo y medio al que se refiere; en este periodo, filósofos, escritores, artistas, músicos y pensadores de origen judío mostraron una riqueza inigualable en el pensamiento político, artístico y filosófico tanto del propio judaísmo como del mundo entero. Por ello, como él mismo escribe, la cuestión judía de esos siglos puede leerse como prisma para comprender la historia del mundo. En pocas palabras, para el historiador, la cultura de los siglos XIX y XX puede sintetizarse en lo que podría llamarse “la modernidad del pensamiento judío”: una modernidad que abarca todos los confines de la reflexión creativa.

Desde su tesis de doctorado, *Los marxistas y la cuestión judía* (1990, traducido al español en 1996), hasta su polémico libro, ya citado, de 2013, su particular interés por este ámbito de la cultura se ha caracterizado por una asombrosa erudición, un conocimiento riguroso y profundo que no deja de sorprendernos: sin ser judío, Traverso es capaz de penetrar en las zonas más oscuras de las circunstancias que rodearon la actividad y el pensamiento de los intelectuales que estudiaba. En este aspecto, es interesante señalar el papel tan importante que desempeñaron los intelectuales y activistas judíos dentro del movimiento socialista del siglo XIX, tanto en Rusia como en la Europa central y oriental, muy a pesar del encono antisemita de la época: pogromos, persecuciones y violencia. Toda la actividad de este movimiento buscaba una sociedad más justa, conducir a la llamada “emancipación” que traería consigo la limpieza de los aspectos negativos de su propia condición. No obstante, habría que destacar que éstos nunca se sintieron “en casa”, ni “parte de la historia” en su sentido más pleno; era necesaria la añorada asimilación. Muy a pesar del papel que jugó en estas sociedades, el judío se vio siempre obligado a romper con el estereotipo que caracterizaba su ascendencia. El “objetivo declarado de la política de emancipación”, como escribe Traverso, al citar al historiador John Bunzl, “era la asimilación de los judíos, la disolución de su identidad social y cultural” (1996, p. 36). De la misma manera, “la propia *intelligentsia* judía interiorizó esta actitud. Moses Mendelssohn, principal figura de la cultura judeo-alemana del siglo XVIII, luchó por la asimilación lingüística de los judíos y por el abandono del yiddish, despreciado como una no-lengua” (1996, p. 36).

Como podremos ver, a lo largo de su obra dedicada a la cuestión judía, el problema de la asimilación del judío “emancipado”, quien finalmente y durante el nazismo, perderá la partida de manera total y absoluta: la llamada “simbiosis judeo-alemana” de la que tanto

se hablará será una falacia, quedará silenciada y enterrada en las cámaras de gas y en los crematorios de Auschwitz. Sin embargo, esta aspiración a formar parte integral de los Estados nación, de abandonar su calidad de judío paria o *parvenu*, no lo abandona sino hasta el final de la Segunda Guerra. “La judeidad conoció una profunda metamorfosis social y cultural, que se podría calificar de secularización, modernización, laicización, pero los judíos no desaparecieron y siguieron siendo percibidos como judíos, es decir: como otros, por el mundo no judío. De ahí una contradicción: aunque se intentaba negarla, la ‘cuestión judía’ seguía existiendo” (1996, p. 37). Como escribía Ludwig Börne en 1837: “Algunos me reprochan ser judío, otros me hacen cumplidos, algunos me lo perdonan, pero todos lo tienen presente” (1996, p. 37). A pesar de su calidad de ciudadano de segunda, los socialistas judíos de Berlín, Viena y Budapest representaban el 10% del movimiento socialista alemán. Basten sólo unos nombres para entender la dimensión de los movimientos progresistas que dieron a la historia sus convulsiones más significativas: Béla Kun, György Lukács en Hungría, Rosa Luxemburgo, Leo Jogisches, Karl Radek en Alemania. La percepción del judío como anomalía social a partir de la Revolución Francesa debía darle la posibilidad de integrarse a una nación con plenos derechos. Sin embargo, convertirse en ese anhelado ciudadano fue el sueño incumplido del judío de los siglos XIX y XX.

1. Los movimientos sociales y la cuestión judía

Si bien el interés primordial de *Los marxistas y la cuestión judía* se concentraba en los movimientos políticos que enarbó y en los que participó el judío de la Rusia zarista y de la Europa central y oriental, los siguientes libros de Traverso se concentrarán en gran medida en la intelectualidad judía que destacó en el siglo XX. Franz Kafka y Walter Benjamin a la cabeza de sus intereses, pero también están Hannah Arendt, Gershom Scholem, Joseph Roth, Georg Simmel, Marx Weber, Bernard Lazare, para sólo nombrar a algunos de los autores abordados tanto en su libro *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la simbiosis judío-alemana* (1992, traducido al español en 2005) como en *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales* (1997, traducido al español en 2000).

El problema de la simbiosis judeo-alemana ha sido un tema estudiado por diversos intelectuales, quienes justamente coinciden con la interpretación del propio Traverso. Es más, podría decir, que es el historiador quien se apoya en muchos de los comentarios de estudiosos tales como Gershom Scholem, Michael Löwy, Hannah Arendt, Irving Wohlfarth, entre muchos otros. En ambos libros, nuestro autor no deja de subrayar que este intercambio no fue sino una ilusión, una fantasía del espíritu en la que muchos creyeron y a la que muchos apostaron sus vidas, pero el escenario mostró siempre que no se trataba de un diálogo entre iguales sino de un *monólogo* interminable. Ya lo dirá explícitamente Traverso en su libro sobre el final de la modernidad judía (en el que nos detendremos más adelante), pero esta mal llamada fusión dio lugar a una fecundidad extraordinaria en el campo de la literatura, la música, la pintura y las ciencias sociales. Y no duda, haciéndose cargo de las palabras del historiador Frederic V. Grunfeld, en caracterizar este periodo como “la edad de oro que no ha sido superada más que por el Renacimiento italiano” (1996, p. 37).

En efecto, un breve asomo a la cultura del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX nos confrontará con una producción judía pocas veces vista en los diferentes ámbitos del saber: Karl Marx, Franz Kafka, Sigmund Freud, Joseph Roth, Marcel Proust, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Ernst Bloch, Arnold Schönberg, Fritz Lang, Gustav Mahler, Karl Kraus, Stefan Zweig, entre muchos otros.

La ilusión que naufragará en el genocidio nazi produjo, paradójicamente, una de las mayores y más prolíficas expresiones de la cultura alemana. El caso de Kafka, que resulta paradigmático de este fallido intento de asimilación, es un ejemplo que el historiador destaca con especial interés. En pocas palabras, para Traverso, “la encarnación más sorprendente de este monólogo judío era, sin duda, la ciudad de Praga, donde toda expresión cultural de lengua alemana estaba producida por judíos” [...] incluso “podría decirse que la *soledad judía* era la condición misma de su fecundidad creativa” (2005, p. 43). La cultura judía de Praga, en este sentido, no necesitará de una fusión con la alemana: será por sí misma una auténtica expresión del refinamiento y la maestría del arte checo. Y, con todo, Kafka consideraba su uso de la lengua alemana como la “usurpación abierta o encubierta de una propiedad extraña, que no ha sido adquirida sino robada, rápidamente (relativamente) adoptada, y que sigue siendo la posesión de otro aun si no puede señalarse ni un solo error lingüístico [...]” (Arendt, p. 170).

La situación alemana será completamente diferente. El intelectual judeo-alemán no dejará de insistir, incluso de reclamar este diálogo que caerá en oídos sordos; muchos de ellos llegarán a “creer” efectivamente en la existencia real de dicho diálogo, de esta fusión que los apartaba de manera definitiva de su calidad de judíos paria. Pero hubo sin duda algunos, como es el caso Gershom Scholem, que tuvieron la lucidez para darse cuenta de que esta simbiosis no era más que un engaño. Este supuesto diálogo “nace muerto y no ha existido jamás” (Scholem, cit. en Traverso, 2005, p. 58). De la misma manera, alguien como Martin Buber, filósofo y fundador del sionismo cultural, sostenía ya en 1939, que “el nacionalsocialismo representaba una ‘catástrofe’ que rompía la ‘unidad orgánica [...] judío-alemana y producía un ‘desgarro profundo en el seno mismo de la germanidad’” (p. 61).

2. El judío paria

Frente al judío paria, que no debía renegar de su identidad sino asumirse en plenitud, llegar a ser “parias conscientes” y luchar por su liberación, Bernard Lazare, oponía la figura del judío *parvenu*, decidido “a lamer la mano de quien los golpea, se postran ante aquellos que los pisotean, se arrodillan ante los que les insultan [...]”. Entre la rebeldía y afirmación de su calidad de parias y la del *parvenu* advenedizo oscilaba la manera del judío de manifestarse frente a la engañosa “alianza” o “fusión” con su contraparte alemana. Eran las dos caras del efecto asimilacionista. Afirmarse como un sujeto paria era ya dar un primer paso hacia la autonomía de su condición y hacer caer el velo de su supuesta simbiosis, que no conducía sino a un callejón sin salida. A este respecto, Hannah Arendt es muy clara al respecto. En 1933 planteaba: “Cuando se nos ataca como judíos, es necesario defenderse como judíos. No como alemanes, o como cosmopolitas, tampoco como defensores de los derechos humanos” (2005, 129). En este mismo sentido, Traverso escribe: “El paria, por desarraigado y apátrida, era un individuo sin ataduras, acostumbrado a mirar el mundo desde una vasta perspectiva y no desde un punto de vista nacional mezquino” (p. 136). De ahí que en 1946, Arendt, tomando un poema de Rilke que escribía, “Feliz aquel que tiene patria”, ella elogiaba la figura del paria, diciendo “Feliz aquel que no tiene patria, porque todavía puede verla en sueños” (p. 136).

Me resulta muy interesante rescatar esta figura del judío paria, paradigmática de esos años que refleja la actitud subversiva de quienes no temen ubicarse fuera de la censura germana, sobre todo en relación con el argumento del propio Traverso en su libro *La fin de la modernité juive*, quien parece echar de menos esta figura, por demás polémica, del judío de los siglos XIX y XX frente a la imagen del judío israelí, a partir de la creación del Estado de Israel. Señalo esto sólo para tenerlo en cuenta más adelante cuando me refiera

particularmente a lo que el historiador llama el final de la modernidad judía, siempre con un dejo de descrédito.

Frente a esta falsa fusión judeo-alemana, tan anhelada y rechazada al mismo tiempo, resulta interesante la posición de alguien tanpreciado por Traverso como lo es Walter Benjamin. Para éste, la relación con Alemania no debería pasar por una aceptación de facto sino justamente a través del secreto, un silencio, en pocas palabras, parecido al de Kafka. Un año después del asesinato de Rathenau, Benjamin escribía a un amigo íntimo alemán: “[...]los judíos arruinan en la actualidad la mejor causa alemana que defienden públicamente, porque su declaración pública es necesariamente venal [...] sólo las relaciones privadas, casi secretas entre alemanes y judíos eran legítimas mientras que todo aquello sobre las relaciones judío-alemanas que opera en público produce daño” (Arendt, p. 174).

3. Auschwitz

En *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales* (2000), Traverso se propone pensar lo que significó la ruptura de la humanidad y el desgarramiento de la historia sufrido en lo que fue el genocidio más brutal del siglo XX, el Holocausto nazi. Confieso que este libro, hoy poco apreciado por el propio historiador, fue el primero de la serie de ensayos dedicados a la cuestión judía que tuve la fortuna de leer y debo decir que éste marcó de manera definitiva mis propias investigaciones. Encuentro ciertamente algunas inconsistencias con respecto a sus libros posteriores, pero eso no le resta mérito a su trabajo ni a su misma escritura. Traverso es capaz de dar cuenta de la barbarie y plasmarla “estéticamente”. Reconozco la claridad de pensamiento, característica integral de su obra, a lo largo de su vasta trayectoria, pero insisto en que este libro tiene la capacidad de conmover al lector no sólo por su contenido sino por la forma misma en que está escrito. Reconozco, en este sentido, mi abierta inclinación por el tema y el desarrollo de esta significativa investigación.

Desde las primeras páginas del libro, nuestro historiador aborda el delicado tema del *silencio* después de Auschwitz, ¿quién deseaba saber algo de las cámaras de gas o de los crematorios una vez terminada la guerra? Por lo visto, ni siquiera un gran pensador como Sartre era capaz de imaginar la cuestión judía en términos que no fueran los del antisemitismo francés del caso Dreyfus y de la Tercera República. En sus *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1946) el filósofo “comprometido” no logra dar cuenta de la dimensión del genocidio y muestra, como lo explica Traverso, “la imposibilidad, para la cultura europea surgida de la Segunda Guerra Mundial, de reconocer en ello una ruptura de la civilización [...]” (p. 27). En este mismo sentido, no habría que sorprenderse de la dificultad a la que se enfrentó Primo Levi para publicar, en 1947, su libro *Si esto es un hombre*. El hombre que volvía al mundo después de la experiencia concentracionaria no era capaz de enfrentar la “ruptura de la civilización” que significó Auschwitz. Se necesitaría tiempo para asumir de forma cabal la memoria de este quiebre de mundo. No será sino hasta el juicio de Eichmann en 1961 cuando se “inaugure” lo que Annette Wieviorka llamará la “era del testimonio”. Sólo entonces filósofos, historiadores, escritores, así como las propias víctimas, harán uso de la palabra para dar cuenta de esa destrucción del hombre a manos del hombre.

Pero no es sólo Europa la que se ciega frente a los acontecimientos, Traverso apunta también al silencio de los llamados *New York Intellectuals* que, como el caso de Irving Howe, uno de los representantes más conocidos de este medio, se pregunta sobre cuál fue la reacción frente a las noticias del exterminio de los judíos y responde que no fue sino hasta los años cincuenta “cuando empecé a comprender que había vivido el momento más

terrible de la historia de la humanidad” (p. 31). Estos intelectuales, sumidos en la ceguera y en el silencio, encuentran, sin embargo, en el trabajo de Traverso, dos raras excepciones en el terreno de la filosofía y la literatura alemanas: Karl Jaspers y Thomas Mann. El primero escribe en 1945 su libro *La culpabilidad alemana* donde, sin hacer una referencia explícita al genocidio judío, plantea: “Nosotros los supervivientes no hemos buscado la muerte. Cuando se llevaron a nuestros amigos judíos no bajamos a la calle, no gritamos hasta que nos destruyesen [...] Que sigamos con vida nos convierte en culpables” (Jaspers, cit. en Traverso 2000, p. 32). Sobre esto, Traverso señala: “Hará de esta culpa una suerte de maldición inscrita en el destino de Alemania, que de este modo adquiriría implícitamente un cierto sabor autocrítico: la repudiación [*sic*] de la actitud nacionalista que compartió hasta 1933” (p. 32).

En el caso de Thomas Mann, el historiador subraya que desde 1942 en sus transmisiones radiofónicas en la BBC, el escritor se convierte en uno de los primeros en denunciar el proyecto nazi de “exterminar completamente a la población judía de Europa” [...] y “Percibe el genocidio judío ante todo como una tragedia alemana, una catástrofe sin precedente que tendrá como consecuencia la marginación de su país natal del mundo civilizado”. Su *Doctor Fausto*, escrito durante la guerra, representaría una metáfora de Alemania y del nacionalsocialismo, “este último no es más que la expresión pervertida y demoníaca de un estrato profundo del alma germánica” (p. 33).

Sin embargo, Traverso deja claro, como lo dijimos al inicio de este ensayo, que su interés en la cuestión judía se basa en su cualidad de “prisma a través del cual mirar la historia del mundo” y, de manera más precisa, la primera mitad del siglo XX. En ese sentido, aborda en este mismo libro, la necesidad de superar las fronteras de Alemania y del judaísmo, a pesar de que en el periodo de la Segunda Guerra Mundial seis millones de judíos son asesinados, para proponer que lo que sucedió en Auschwitz tuvo y tiene todo que ver con la fractura de la civilización occidental. De ahí que al hablar de los intelectuales *exiliados* diga que “captan casi inmediatamente el alcance de los acontecimientos ajenos a los condicionamientos de las mentalidades y de su entorno, pues el genocidio significa el hundimiento irreparable y definitivo del mundo que los ha engendrado” (p. 47). “Y como *asimilados* no pueden interpretar Auschwitz según categorías puramente judías [...] El exterminio les parece un acontecimiento de dimensión *universal*, una cuestión ineludible ante la que está situada la humanidad entera [...] Todos parecen retomar la lección de Walter Benjamin, para quien debemos repensar la idea de ‘progreso’ a partir de la noción de ‘catástrofe’ (pp. 47-48).

Son varios los autores a los que se refiere Traverso para “ilustrar” lo que significó la deriva insondable en el infierno genocida. Desde Kafka quien, a pesar de no haber presenciado la violencia nazi, fue capaz de elaborar una obra que en más de un sentido se adelantaba a su tiempo y presagiaba la deshumanización radical del ser humano hasta Walter Benjamin que acertaba, antes de la llamada “solución final”, a plantear una feroz crítica a la idea de progreso siempre en términos de catástrofe, el historiador se interna en la obra concreta de estos autores para mostrar de qué manera ambos, desde la literatura y la filosofía, tienen la lucidez para sumergirse en la experiencia concentracionaria e ir más allá viendo en ésta la claudicación del espíritu ante las fuerzas demoniacas. Baste para ello citar el relato “En la colonia penitenciaria” de Kafka para darnos cuenta, como escribe Gustav Janouch, que “Las cadenas de la atormentada humanidad están hechas de papel de oficina”. Es la burocracia al servicio del terror lo que la máquina altamente tecnificada nos revela. Son sus tentáculos los mismos que dan vida a la industria de la muerte en los campos de concentración. Y aquí me permito citar al propio Kafka: “Como aclaración a este último relato [“En la colonia penitenciaria”] tengo que añadir que no sólo él es repugnante, sino que más bien nuestro tiempo en general, y el mío en particular, fue y es

repugnante, incluso más repugnante que en general” (Kafka, cit. en Cohen, 2006, p. 56). No hay que olvidar que este relato fue escrito a mediados del año 1914, en plena Guerra Mundial. La descomposición del siglo se adivina en este primer conflicto bélico con el que, como diría el historiador Hobsbawm, da inicio el siglo XX, el siglo de la barbarie. Más adelante abordaré, aunque brevemente, el libro de Traverso sobre la genealogía nazi. El nazismo, dirá, no surge por generación espontánea, sino que va incubándose como el huevo de la serpiente desde la guillotina, la fábrica fordista, la administración racional, el racismo, las masacres coloniales y sin duda alguna, la Primera Guerra Mundial, momento en que como describe Benjamin, el hombre había sufrido un descalabro no en manos del hombre sino ante las feroces máquinas. Como reflexiona Benjamin en su texto “El narrador”, la Gran Guerra marca el inicio del ocaso de la narración: los hombres regresan del campo de batalla, empobrecidos, sin experiencias comunicables. Se trata, para el filósofo, de la destrucción de la experiencia y, con ella, de la destrucción del hombre, incapaz de narrarse a sí mismo. Con la Guerra,

una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en que nada había quedado incambiado a excepción de las nubes. Entre ellas, rodeado por un campo de fuerza de corrientes devastadoras y explosiones, *se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano* (Benjamin, 1999, p. 112 *Cursivas mías*).

En palabras de Paul Celan, la desintegración del hombre se despliega (expresa) en este epíteto: “Estábamos muertos y podíamos respirar” (Celan, 1999, p. 57). Walter Benjamin es una figura paradigmática en la lista de autores a los que Traverso dará voz. Muerto dos años antes de la solución final,

los escritos de Benjamin revelan una aguda conciencia de la inminente amenaza, a veces incluso la prefiguración de acontecimientos catastróficos debidos al nazismo y la guerra. Leídos después de Auschwitz, sus textos de los años treinta adquieren un poderoso valor premonitorio, como advertencias incesantes y desesperadas ante un nuevo cataclismo cuyos contornos aún eran vagos y confusos pero cuyo carácter destructor para toda la humanidad era indudable. Desde cierto punto de vista, hoy Benjamin aparece simultáneamente como el mensajero y la primera víctima de Auschwitz (1997, p. 65).

En su intenso diálogo con Gershom Scholem sobre angelología en los años veinte, Benjamin sostenía el carácter de salvación y resurrección de la figura del ángel. Pero ya para 1940, poco antes de su muerte, casi como su testamento, al escribir sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*, el filósofo ya no ve en el ángel el motivo de su resurrección sino el testigo mismo de la catástrofe. Sabemos la importancia que para Benjamin significó la figura del ángel de Klee, de ahí que no sorprenda encontrarlo en ese texto final que anuncia la devastación por venir. Me permito citar su Tesis IX en su totalidad para comprender en toda su profundidad lo que para Benjamin era ya, en 1940, la antesala del exterminio.

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que era para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una

catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irremisiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el **cúmulo de ruinas crece ante él** hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso (2006, p. 44).

¡Qué lejos está el ángel benjaminiano que en los años veinte presagiaba la llegada de la resurrección de este ángel con los ojos desorbitados que observa indefenso el cúmulo de ruinas y esa catástrofe única! En la antecámara de su propia muerte Benjamin alcanza una lucidez tal, como aquella que llega a los moribundos antes de apagarse. Hannah Arendt, por su parte, explica Traverso, tuvo la inteligencia y lucidez para comprender desde un principio que lo que había sucedido en los campos nazis era un acontecimiento “sin precedentes, inconcebible”. En su texto “La imagen del infierno” Arendt “ya presentaba las ‘fábricas de la muerte (*death factories*)’ como ‘la experiencia fundamental de nuestra época’ (2000, p. 84), cuyo fin último consistía en “erradicar el concepto de ser humano” (p. 86).

En su recorrido por el razonamiento de Hannah Arendt sobre el genocidio nazi, el historiador apunta a cuatro elementos significativos de la aportación de la pensadora alemana. Destaca en primer lugar la idea de Arendt del carácter industrial, “basado en la alianza del antisemitismo racial con la técnica moderna (las ‘fábricas de la muerte’)”, en segundo lugar, su complejidad burocrática (la ‘monstruosa máquina de la masacre administrativa’); la ‘normalidad’ de sus ejecutores (simples *job-holders*) y finalmente, “su finalidad de aniquilar a través del pueblo judío la individualidad de los hombres (la ‘dominación total’)” (p. 86). En este breve resumen, Traverso sintetiza la mayor aportación de Arendt a la experiencia concentracionaria en la que podemos, sin duda, reconocer las palabras de Kafka, así como las del propio Benjamin, “no hay documento de cultura que no sea a su vez un documento de barbarie”.

Por cuestiones de espacio no me detendré en todos y cada uno de los intelectuales sobre los que Traverso trabaja en su relación con Auschwitz, sólo quisiera dejar constancia de algunos de ellos que representan el espíritu mismo del pensamiento de posguerra. Entre ellos encontramos a Günther Anders, Theodor Adorno, Jean Améry, Primo Levi y sin duda, el poeta de la destrucción, Paul Celan.

He dicho al inicio de este ensayo que Enzo Traverso ha dedicado una buena parte de su investigación al tema de la cuestión judía en los siglos XIX y XX. Antes de entrar de manera más precisa y detallada en el que me resulta su libro más polémico, *La fin de la modernité juive*, quisiera detenerme en su ensayo ciertamente original sobre la genealogía europea del nazismo, *La violencia nazi* (2003). Como ya aludí antes, el historiador hace un ejercicio intelectual extraordinario para referirse al pasado y a todas aquellas formas de violencia que fueron pavimentando el camino a Auschwitz. Puede sorprender su alusión a la guillotina o a la fábrica fordista, pero no al racismo ni a las masacres coloniales y por supuesto a la Gran Guerra que, como hemos visto, inaugura todo un tiempo de barbarie y destrucción. Como él mismo lo plantea en sus conclusiones, se trató de:

[...] una síntesis única de un vasto conjunto de modos de dominación y de exterminio que ya habían sido experimentados por separado en el transcurso de la historia occidental moderna. Una síntesis única y, por este mismo motivo, radical y terriblemente nueva, hasta el punto de ser inimaginable y a menudo incomprensible para sus contemporáneos (pp. 169-70).

El propio Hitler, señala Traverso, no tenía aún clara en 1941 la “solución final”, puesta en marcha hasta 1942. Este exterminio salvaje no se consumó ni siquiera en el 33 con el ascenso de Hitler al poder, éste se fue gestando poco a poco como una larva que llega a su maduración en un momento en que ni sus propios “creadores” fueron capaces de prever sus dimensiones y consecuencias. A este respecto, finaliza el historiador su ensayo, “Entre las masacres del imperialismo conquistador y la ‘solución final’ no existen simplemente afinidades fenomenológicas ni tampoco lejanas analogías. Hay una continuidad histórica que hace de la Europa liberal un laboratorio de la violencia del siglo XX y de Auschwitz un auténtico producto de la civilización occidental” (p. 172).

4. El final de la modernidad judía

Antes de abordar con detalle este último libro sobre la cuestión judía, debo expresar mi desconcierto frente al giro, esta vez no conservador, como plantea Traverso acerca del movimiento intelectual judío, sino de 180 grados en su apreciación de la trayectoria que siguió, según él, el pensamiento y la política del judaísmo a partir de la creación del Estado de Israel como consecuencia del Holocausto. Y me asombra porque en este ensayo percibo más al militante de izquierda que al riguroso historiador; esto no quiere decir, por supuesto, que su trabajo no esté formulado de manera sólida, sino que sus fuentes no me resultan del todo convincentes.

Una vez dicho esto, me permito plantear de forma somera la tesis central de este libro que me resulta tan polémico. Traverso concibe la creación del Estado judío, apuntalado por la barbarie de la Shoah, como el inicio del final de una modernidad judía a la que, en sus libros anteriores, así como en la primera parte de este último había dedicado toda su admiración y respeto. Según él, mientras que “El judaísmo diaspórico había sido la conciencia crítica del mundo occidental, Israel sobrevivió como uno de sus dispositivos de dominación” (2013, p. 147). Y continúa proponiendo que la creación de un Estado nación vino a poner fin a la extraordinaria modernidad judía representada por sus actores de los siglos XIX y XX. Frente a un Trotsky, Traverso señala, de manera engañosa, a un Kissinger como figura emblemática de este giro conservador, frente al judío paria capaz de pensar a contracorriente, aparece ahora una islamofobia que hace del pueblo palestino una víctima acechada por la limpieza étnica aparentemente propuesta de manera abierta por el recién fundado Estado. Así veremos, a lo largo de estas páginas, una reflexión que considera la cultura y la política, por desgracia, en blanco y negro. Nuestro historiador es tajante, no admite medios tonos, y en este sentido y apoyándose con frecuencia en pensadores tan disímbolos como Hannah Arendt o Ilan Pappé, no duda en calificar de “racistas” a los nuevos ocupantes de la recién creada Israel.

No me corresponde en este espacio plantear las condiciones históricas que dieron lugar a la existencia del Estado, ni aducir hasta qué punto la colonización de Palestina a lo largo de más de un siglo dio como resultado la existencia de Israel. Lo que me interesa subrayar es la manera tan categórica en que Traverso “resuelve” el final de toda una época de esplendor para la Europa anterior a la creación del Estado judío. Un movimiento que él mismo define desde las primeras páginas de su libro como: “Entre el final del siglo XIX y los años de 1930, Berlín, Viena y París fueron el corazón de una floración intelectual perfectamente comparable, por su brillo y su influencia, a la Atenas de los siglos V y IV a.C., a la Andalucía musulmana de antes de la Reconquista, a la Italia del Renacimiento, a la Ámsterdam del siglo XVII” (2013, p. 76), termina, insiste él, “con la Shoah, que cierra el ciclo de una historia intelectual europea en la que los judíos fueron un foco esencial” (p. 76). No me sorprende que un acontecimiento tan traumático como lo fue la barbarie nazi pueda haber sido un punto de quiebre en el desarrollo de una corriente de pensamiento

que tuvo tanta influencia en la cultura europea de antes de la Segunda Guerra. Lo que no me resulta tan convincente es la idea de que una vez “desaparecida” la Diáspora, el *Galut*, de acuerdo con Traverso, la inclinación “natural” del pensamiento judío estuviera ineludiblemente ligado al pensamiento conservador, no sólo de derecha sino incluso racista.

Un movimiento como al que Traverso se ha referido en más de cinco libros, no termina bruscamente de un día para otro: estas expresiones extraordinarias llevan un tiempo de gestión, de desarrollo, así como de relajación y apagamiento; ni siquiera el Renacimiento italiano duró más de dos siglos. Las razones pueden ser múltiples y complejas y, entre ellas, la Shoah pudo haber significado ciertamente uno de esos factores históricos. Pero el pensamiento judío no se detuvo del todo ante la creación del Estado y después del Holocausto. Las características que definían este movimiento, su universalidad y cosmopolitismo, siguieron dándose tanto fuera como dentro del Estado de Israel. Pensemos en la actividad creativa que se desplegó, a nivel literario y en el círculo judío americano de escritores como Saul Bellow, Bernard Malamud, Philip Roth, por nombrar sólo algunos.

En el campo de la filosofía, la sociología y la antropología, no podríamos dejar de pensar en un Emmanuel Lévinas, en alguien como Jacques Derrida, la propia Hannah Arendt, Claude Lévi Strauss, Norbert Elías, Ernest Mandel o Isaac Deutscher. En el terreno de la política, quisiera pensar en el Mayo francés sin la presencia de un Cohn-Bendit, “todos somos judíos alemanes”, de Alain Geismar, Alain Krivine, André Glucksman, Daniel Bensaïd y muchos otros más. La vida y el pensamiento cosmopolita no desapareció de manera total del espectro cultural judío. La población de la Diáspora ha sido hasta hace poco tiempo mayor en número que los propios ciudadanos israelíes y, desde esa perspectiva, el carácter cosmopolita y universalista del pensamiento judío no se ha eclipsado a causa del genocidio nazi ni de la creación del Estado nación. Ni siquiera dentro del Estado de Israel podemos hacer caso omiso de autores de la izquierda como Amos Oz, A.B. Yehoshua, Yehuda Amijái, Ari Folman o Eyal Weizman, ni de movimientos sociales surgidos justamente del pensamiento crítico. Cuántos de ellos, movimientos y autores, no han sido señalados como instancias que reclaman, desde hace décadas, acabar con la ocupación israelí. Con respecto a esto, me permito citar un pasaje de un texto de Amos Oz para darnos cuenta de esta presencia subversiva al interior del propio Estado:

En junio de 1967, cuando regresé de la guerra en el desierto del Sinaí a Jerusalén, uniformado y con una ametralladora Uzi, lo que vi no fue la capital de David. Vi al limpiabotas árabe mirándome aterrorizado. Y recordé mi niñez en la Jerusalén del Mandato Británico y a los intimidantes y hoscos soldados británicos. Entendí que, aunque Jerusalén es mi ciudad, es una ciudad extranjera. Sabía que no debía gobernarla, que Israel no debe gobernarla. La Vieja Jerusalén es nuestro pasado, pero no nuestro presente y pone en peligro nuestro futuro. No debemos vernos tentados por lo que a muchos les gusta describir como su sagrado silencio.

[...]Me di cuenta de que Cisjordania y la Franja de Gaza eran todo lo que tenían los palestinos. Sabía que no debíamos tomarlas: ni unos centímetros, ni un solo asentamiento.

[...] Los leones del Partido Laborista pensaban igual que yo: Levi Eshkol, Pinchas Sapir, Abba Eban, Yitzhak Ben Aharon. Pero los zorros querían anexionar territorios (Amos Oz, cit. en Shavit, p. 264).

Amos Oz no está solo en esta empresa; y no se trata de oponer nombres a los ya citados por Traverso, sino de entender que la complejidad de una sociedad, en este caso, la israelí así como la Diáspora judía no pueden medirse en términos reduccionistas. Además, y en esta misma perspectiva, habría que considerar que no es lo mismo hablar del judío israelí que del judío diaspórico. No me parece acertado, como sostiene Traverso en este último libro, que “el judío haya dejado de pensar a contracorriente” (p. 26), esa generalización responde más a otros ámbitos que no son necesariamente los estrictamente históricos o ¿acaso se extraña la calidad de parias de sus miembros? El giro conservador, concretamente, de derecha, al que alude nuestro historiador puede responder hasta cierto punto por los gobiernos israelíes de derecha, de manera particular, por lo que sucede actualmente en la Franja de Gaza, pero no debe calificarse como una verdad que engloba a todo el pensamiento judío. “Entre las consecuencias del declive del antisemitismo”, escribe Traverso,

está la reconciliación de la derecha y los judíos. [...] los intelectuales judíos han dejado de encarnar, en virtud de su posición social, una minoría anticonformista y crítica; se convirtieron en “respetables” y dejaron de ser percibidos como los representantes de una alteridad negativa ni como foco de subversión. Se convirtieron incluso a veces en ideólogos del orden dominante (pp. 70-71).

Hablar de los judíos en términos generales corre el riesgo de caer justamente en ese antisemitismo que él mismo sostiene ha desaparecido.

Llegada a este punto, quiero aclarar que no se trata de desacreditar la labor de un historiador de la talla de Enzo Traverso, sino justamente mostrar mi perplejidad ante la generalización y reduccionismo de algunos de sus postulados en este libro que no corresponden, desde mi punto de vista, al rigor de sus trabajos anteriores. Encuentro en algunas de sus afirmaciones un gesto de ironía que no había visto a lo largo de su recorrido por la cuestión judía. Concretamente, me refiero a su posición con respecto a la barbarie nazi cuando se refiere a que el pensamiento judío se reduce a la memoria de la Shoah y al apoyo de Israel por parte de las potencias occidentales y sostiene que: “los antiguos aguafiestas y perturbadores del orden se han convertido ahora en sus pilares” (p. 77). Una vez más, reducir la mentalidad judía a la fuerza con la que Israel ha respondido al problema palestino es dejar fuera todo un abanico de manifestaciones que no tienen que ver necesariamente con esas particularidades. Como se podrá ver aquí, mi defensa no es tanto de las políticas del estado israelí sino de un pensamiento que va más allá de éstas. Es decir, lo que me preocupa de estos señalamientos tan tajantes es la imposibilidad de tomar en cuenta otros matices de una preocupación que no caigan en un discurso reduccionista y absoluto.

Insisto, la calificación de paria destinada a un pueblo no es por decreto sinónimo de un pensamiento crítico, a menos de que ésta se refiera solamente a su posición política y no a un orden que supera esa dimensión. La realidad de un pueblo “ocupado” por las fuerzas de un Estado no puede ocupar el espacio histórico de una intelectualidad de más de quince millones de judíos, entre los cuales existen alteridades y diferencias. La memoria de un pueblo no es sólo la memoria de un Estado, a quien acusa de “haber perdido su potencial crítico” (p. 164), afirmación que podría cuestionarse relejendo las palabras de alguien como Amos Oz, sino de un sinnúmero de factores que confluyen en ésta. Si ésta se convierte en lo que Traverso sostiene, “la memoria ha perdido su potencial crítico; ella se ha convertido en un monumento” (p. 164) refiriéndose a la Shoah, entonces

todo el pensamiento que quede fuera del ámbito de la aniquilación queda clausurado por este acontecimiento. El Holocausto nazi es un episodio ciertamente único en la historia de la persecución y aniquilación del judío europeo en el que fue silenciada una tercera parte de su población, pero éste no elimina lo que sus antecesores y sus sucesores han continuado creando.

¿Acaso hemos dejado de leer a Walter Benjamin, a Georg Lukács, a Hannah Arendt, a Jacques Derrida, a Ernest Mandel, a Elías Canetti, a Bruno Bettelheim, a Isaac Deutscher, a Herbert Marcuse, a Susan Sontag, a Judith Butler y muchos más, porque nuestra memoria se ha reducido a un monumento de piedra, impermeable a cualquier idea que no sea la del genocidio nazi? La memoria es algo mucho más complejo, de un espesor tal que no puede de ninguna manera reducirse a un acontecimiento por único que éste sea. Si seguimos alimentándonos de estos autores, así como de los movimientos sociales que se generaron en siglos pasados es porque hay algo más en esta “cuestión judía” que sobrepasa el exterminio de un pueblo. La memoria judía se ha venido gestando a lo largo de siglos, aunque ciertamente en esta historia se incluya una experiencia continua de persecución y aniquilamiento. En este sentido, no dudo en afirmar que la vivencia de la Segunda Guerra tiene un peso indiscutible en la conciencia judía, pero de ahí a considerar que ésta se reduzca a la memoria absoluta de toda una población a lo largo de su fructífera vida me resulta insostenible. Si los autores que he mencionado siguen siendo un punto de referencia para pensar nuestro presente y nuestro pasado, no sólo lo relacionado con el mundo judío, es porque incluso ese pensamiento asociado a la barbarie nazi ha dejado reflexiones que nos permiten concebir otras formas de pensar la exclusión, la censura y la destrucción del hombre en manos de los hombres. Desde esta perspectiva, es inevitable pensar en la obra de Primo Levi, de Paul Celan, de Jean Améry o de Imre Kertész. Ellos, acompañados de historiadores, filósofos y sociólogos que han dedicado estudios relacionados con este acontecimiento han abierto posibilidades inéditas para imaginar nuestra modernidad. De ahí que, como escribe Traverso:

Institucionalizada y neutralizada, la memoria del Holocausto corre el riesgo así de convertirse en la garantía ética de un orden occidental que perpetúa la opresión y la injusticia. La modernidad judía puso fin a la liturgia del recuerdo de comunidades judías tradicionales- y anunció una época de combates liberadores inscritos en la historia, una historia común. Esta modernidad fue aniquilada en Auschwitz, *la religión civil del Holocausto constituye su epitafio* (p. 166, el énfasis es mío).

Una vez más y para finalizar, debo decir que esta aseveración no se sostiene; esa “religión civil del Holocausto” a la que se refiere Traverso no responde de manera justa a la apreciación de lo que fue eso que Hannah Arendt denominó “imagen del infierno donde se trató de erradicar el concepto de ser humano”, o como Adorno lo catalogó, como “la ruptura de la civilización”, o el mismo Bataille, “Auschwitz es el hecho, es el signo del hombre. La imagen del hombre ya es inseparable de una cámara de gas” (cit. en Cohen, pp. 21 y 23). El Holocausto tiene que ver no sólo con la experiencia del judaísmo, éste es también el acontecimiento de una crisis del mundo occidental, es un quiebre del pensamiento y de la política occidentales. De nueva cuenta, considero que en este punto el militante crítico de la política sionista de Israel se antepone a la del historiador riguroso que ha sabido recuperar en sus extraordinarios libros la trayectoria de la *intelligentsia* judía de los dos últimos siglos. La memoria de la Shoah queda como un momento importantísimo del acontecer histórico del judaísmo, nadie podría negarlo, pero reducir el pensamiento y la memoria judíos y convertirlos en una “religión civil” me parece un

desacierto que arroja por tierra siglos de una civilización caracterizada por un movimiento crítico.

5. En resumen

A lo largo de este ensayo he querido destacar la vasta obra del historiador Enzo Traverso dedicada a la cuestión judía. Pocos historiadores, judíos y no judíos, han logrado capturar la esencia de este pensamiento en los siglos XIX y XX. Mi respeto por su trabajo no deja ningún lugar a dudas sobre su estatura intelectual, así como sobre el compromiso ético y político que ha mostrado frente a estos momentos de la civilización hebrea. Sin embargo, no he querido dejar pasar su libro sobre el final de la modernidad judía sin hacer un comentario crítico de lo que me parece un análisis reduccionista de este problema. Sus rigurosas investigaciones, que son enmarcadas por una brillante trayectoria en cuanto a la lectura de la historia, y por una constante lucidez en cuanto a procesos culturales y sus devenires, merecen gran respeto y elogio; sin embargo, en este texto, he querido hacer un énfasis especial en el desconcierto que me generan sus postulados en el último libro que dedicó a esta cuestión.

Referencias

- Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. (trad. Claudia Ferrari) Gedisa.
- Benjamin, W. (1999). *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. (trad. Roberto Blatt) Taurus.
- Benjamin, W. (2006). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (trad. Bolívar Echeverría) Editorial Ítaca.
- Celan, P. (1999). *Obras completas*. (trad. José Luis Reina Palazón) Trotta.
- Cohen, E. (2006). *Los narradores de Auschwitz*. Lilmod.
- Shavit, A. (2013). *Mi tierra prometida. El triunfo y la tragedia de Israel* (trad. José Francisco Varela Fuentes) Debate.
- Traverso, E. (1996). *Los marxistas y la cuestión judía. Historia de un debate* (trad. Agustín del Moral Tejeda). Ediciones Al Margen.
- Traverso, E. (2000). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. (trad. David Chiner) Herder.
- Traverso, E. (2003). *La violencia nazi. Una genealogía europea*. (trad. Beatriz Horrac y Martín Dupaus) Fondo de Cultura Económica.
- Traverso, E. (2005). *Los judíos y Alemania. Ensayo sobre la simbiosis judeo-alemana* (trad. Isabel García Sancho). Pre-Textos.
- Traverso, E. (2013). *La fin de la modernité juive*. La découverte.