

REFLEXIONES SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA

JEAN PAUL SASTRE: *La cuestión judía*, Barcelona, Seix Barral, 2005.

Texto escrito en 1944, cuando Sartre aún no había sido liberado de la prisión nazi. En él aborda la cuestión del antisemitismo enmarcado en una tradición mantenida durante siglos por una sociedad cristiana. El comportamiento del antisemita es descrito desde su cotidianidad, porque corresponde a una antigua concepción del mundo y del otro, que hunde sus raíces en prejuicios primitivos que se han sido fomentados en todas las áreas de las relaciones humanas. Dos las cuestiones que sirven de hilo conductor: a) en qué consiste el antisemitismo y cuáles son los rasgos propios de la conducta del antisemita y b) cuál es la respuesta del judío ante el antisemitismo. En las últimas páginas Sastre esboza un proyecto para acabar con el antisemitismo, que no llega, sin embargo, a desarrollar, y que sorprende en cierto modo por su ingenuidad. Según Sartre el antisemitismo surge cuando “un hombre atribuye la totalidad o parte de las tribulaciones de un país así como las suyas propias a la existencia de “elementos” judíos en la sociedad”, proponiendo “resolver el “problema” privando a los judíos de algunos de sus derechos, apartándolos de ciertas actividades de ámbito económico y social, expulsándolos del territorio o exterminándolos a todos”. Las razones que arguyen los antisemitas para justificar su odio al judío deben inscribirse en el discurso puramente irracional, ya que el antisemitismo no es una opinión, sino una pasión derivada de un supuesto “dato histórico”: los judíos son culpables de todas las desgracias. La actitud del antisemita no nace, por tanto, de su experiencia personal, sino de su prejuicio a creer ciegamente en lo que esta tradición afirma. Ha

aceptado de una forma conformista y acrítica la idea de judío propagada desde generaciones y la aplica a su experiencia personal anticipándola; de ahí que aun no proviniendo de la experiencia la actitud antisemita alumbrada y fabricada lo experimentado, tergiversando lo vivido de tal forma que sirva como alimento a su obsesión. El antisemita precisa del judío para manifestar su pasión y, al mismo tiempo, para evitarse el esfuerzo de reflexionar sobre su propia conciencia. El estado de irritación que le infunde el judío es exactamente igual al estado de excitación que le provoca: el objeto de su odio le es, por ello, algo sagrado y sin esa referencia al objeto de su odio no podría sobrevivir. (Freud-Psicoanálisis) Contrariamente a lo que el propio antisemita cree, el antisemitismo es una “actitud global” que adopta no sólo ante los judíos, sino ante el ser humano en general, la sociedad y el mundo. Por ello el antisemitismo no supone sólo una pasión, sino una concepción del mundo, la cual revela un miedo visceral a la soledad, a la confrontación consigo mismo y con el otro. El antisemita se refugia en la ideología de grupo para perpetrar sus crímenes y rechaza todo aquello que pueda diferenciarle del resto de la humanidad. Ensalza de este modo la mediocridad, escondiendo tras ella la fuerza de la colectividad frente a la reflexión individual. Se ha erigido en defensor de un supuesto bien social para eliminar el mal de la sociedad representado por el judío, contribuyendo así al maniqueísmo. Pero los judíos cuentan con el demócrata como defensor de sus derechos, aunque se trate en este caso de un pobre defensor, ya que sólo percibe un sujeto universal despojado de todo matiz histórico al que le otorga todos los derechos y, en su afán de universalizar este sujeto, el judío

pierde su identidad. Heredero del análisis analítico propio del siglo XVIII, no se interesa por las síntesis concretas que ofrece la historia: no conoce al judío, ni al árabe, ni al obrero, etc. Es preferible, incluso, que el judío pierda sus conexiones con todo aquello que lo identifica para que emerja al fin solo, desnudo en la sociedad democrática. Al obrar así, el demócrata se aproxima peligrosamente al antisemita. Éste “quiere destruir al judío como hombre para no dejar de él más que al el judío, al paria, al intocable; [el demócrata] quiere destruirlo como judío para no conservar de él más que al ser humano abstracto y universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”. ¿Y cual es la respuesta del judío? En primer lugar el ser humano se define ante todo como un ser de “situación”. Los judíos son judíos porque comparten la situación de ser tratados como tales en las sociedades donde viven, las cuales les han negado sistemáticamente el derecho a integrarse en ellas. Al judío sólo se le ofrece una alternativa: o adaptarse a la imagen que la sociedad se ha formado de él (la imagen del “buen judío”) o rechazar tal imagen; pero decida lo que decida nunca dejará de ser judío. Dependiendo de la decisión que tome llevará una vida de *inautenticidad* o de *autenticidad*. El judío inauténtico es aquel que elige adaptarse a esa imagen tradicional, es decir, consintiendo en reconocerse en unos tópicos absurdos, para poder sobrevivir en una sociedad hostil. Al actuar de este modo la sociedad le tolerará un poco más, pero pagará como peaje la pérdida de su identidad y el extrañamiento ante su propio ser, de ahí que lleve una vida inauténtica, porque debe renunciar a su verdadero judaísmo en aras de una integración descafeinada. La expresión suprema de esta vida inauténtica la constituye el “racionalismo judío”: la obsesión por una razón abstracta y universal,

única y verdadera, donde toda señal distintiva entre los seres humanos ha desaparecido para construir un nuevo ser carente de atributos específicos, en el cual nada revele su judeidad. Si, por el contrario decide llevar una vida auténtica, viviendo abiertamente su judaísmo, la sociedad le reprochará su empeño en reivindicar su condición y vera en ello, además, un obstáculo insalvable para su plena integración. El judío auténtico se reconcilia con su identidad, asume el riesgo de proclamarla y renuncia con ello a esa razón universal y abstracta, oponiéndole su especificidad como comunidad. Admite que el mundo está fragmentado en divisiones irracionales y las acepta y no le opone la razón, sino su propia forma de vida y su condición no ya sólo de ser humano, sino de judío. Pero sea cual sea la opción que elija, vivir en la inautenticidad o en la autenticidad, está condenado por la sociedad a elegir, algo que no se le exige al francés o a otras minorías. Puesto que es la sociedad la que ha empujado al judío a la situación de abandono en que se encuentra, la que habla de una “cuestión judía”, a ella le corresponde, por tanto, encontrar una solución al problema que ella misma ha creado. Mientras no se solucione todos somos criminales, cómplices del antisemita. ¿Pero cuál es la solución? Parece claro que cualquier solución que se adopte debe pasar necesariamente por crear las condiciones necesarias para que el judío no se vea obligado a llevar una vida inauténtica. Es preciso que la elección de vivir en sociedad como judío auténtico, reivindicando su ser propio, sea una realidad. Optar por la autenticidad puede, sin embargo, acarrear algunas dificultades y tener como consecuencia decisiones políticas opuestas. Algunos judíos pueden reivindicar vivir auténticamente en el seno de la sociedad francesa, como judíos franceses,

asimilándose (asimilación). Otros, en cambio, interpretan que sólo es posible vivir auténticamente saliendo de las sociedades donde los han maltratado y reivindicando una tierra y autonomías propias, en definitiva, creándose un Estado israelí (sionismo). Pero esta última opción podría otorgarle nuevos argumentos al antisemita: la constitución de un Estado judío demostraría que el judío no encuentra su lugar y se halla desplazado fuera de la sociedad francesa; la sensación de ser un extranjero se acentuaría aún más. Esta opción de autenticidad conducente al sionismo perjudica mucho, sin embargo, al judío que ha decidido permanecer en su patria y no emigrar al futuro Estado judío, porque, como acabamos de ver, le proporcionaría argumentos al antisemita. Al judío francés le irrita el sionista porque viene a complicarle aún más su proyecto de integración en Francia, y al sionista le irrita el judío francés porque ha elegido, a su juicio, vivir en la inautenticidad al preferir integrarse en una sociedad que le ha maltratado. Sartre se decanta por la asimilación: hay que integrar al judío porque ha contribuido durante generaciones al engrandecimiento del país y sólo por este hecho se le deben otorgar todos los derechos de ciudadano. El filósofo francés propone fundar un “liberalismo concreto” que defina las pautas a seguir para asegurarse el éxito en el proceso de asimilación. Estas pautas son las siguientes: a) Instar a los franceses a implicarse en la defensa de los judíos organizándose y promoviendo asociaciones; b) promover leyes que permanentes que prohíban declaraciones y actos que tengan por objetivo “arrojar el descrédito sobre una categoría de franceses” y c) promover la revolución socialista. El antisemita aprovecha la estructura de una sociedad dividida en clases para sus fines. Pero la división que él establece es aún más

primitiva que la establecida por el capitalismo: para él sólo existen dos clases sociales: los judíos y los no judíos. Mediante la revolución serán abolidas todas las clases sociales y, por ende, también el antisemitismo. Si bien Sartre es consciente de las dificultades para llevar a cabo su proyecto de “liberalismo concreto” no se amilana a la hora de afirmar de una forma contundente que “la revolución socialista es necesaria, y más que suficiente, para suprimir en antisemitismo.” Contrasta el carácter optimista de esta afirmación con el tono crítico mantenido en toda la obra: la visión pesimista de una sociedad intransigente e injusta parece desvanecerse repentinamente gracias a la revolución socialista. Sartre prefiere ignorar el hecho de que el antisemitismo también ha llegado a la izquierda convirtiendo a muchos camaradas en detractores del judío. No especifica, además, cómo tendrá lugar esta revolución ni en qué medida afectaría a los judíos. Adolece, por tanto, esta visión triunfalista de toda perspectiva histórica. Error que se extiende a lo largo del libro, puesto que en ningún momento analiza el autor el antisemitismo desde una perspectiva histórica, hecho que acarrea como consecuencia negativa en su análisis que no se distinga en ocasiones lo específico del antisemitismo: los rasgos que atribuye al antisemita podrían bien ser atribuidos al racista, al machista, etc. A ello hay que añadir que Sartre rara vez cede la palabra al judío. A la pregunta de ¿quién es el judío? responde casi siempre desde la perspectiva del antisemita: un judío es el que es tenido por tal por el otro, esto es, por la sociedad. Pero ¿por qué no concederle al judío la iniciativa de definirse a sí mismo? ¿Por qué se reduce la judeidad a lo que el otro piense de ella y no lo que el propio judío piensa? Nos quedamos sin saber, pues, en qué consiste ser judío para el propio judío. A favor de Sartre puede argumentarse,

sin embargo, que desde la perspectiva de su análisis es el otro quien tiene el problema con el judío y no él. Efectivamente es la sociedad la que ha creado una “cuestión judía” y a ella le compete, por tanto, resolverla. No es la visión que el judío tiene de

sí mismo la que debe ser modificada, sino la que tiene el otro de él. El problema no está en el judío, sino en el antisemita.

Adela Muñoz Fernández
Universidad de Alcalá

VIGENCIA DE WALTER BENJAMIN

En la medida en que las amenazas permanecen, la propuesta de Benjamin sigue vigente. *Reyes Mate*

REYES MATE: *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid, Trotta, 2006, 338 pp.

Con *Medianoche en la historia (Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»)*, Reyes Mate da un nuevo paso en el proyecto filosófico que le ha venido ocupando en los últimos quince años, y del que son piezas esenciales *Memoria de Occidente* (1997) y *Memoria de Auschwitz* (2003). Como sugieren ambos títulos, la categoría de *memoria* se sitúa en el centro de la propuesta, haciendo posible una reconsideración en profundidad de la noción de justicia, al tiempo que permite revisar, desde una filosofía política de vocación emancipatoria, algunas de las premisas de la gnoseología y la ontología canónicas. (Atractivo mayor del planteamiento es la voluntad de mediar entre dos ámbitos escindidos por el criticismo, razón teórica y razón práctica, aunque cierto espíritu del kantismo sobreviva en la primacía concedida a la segunda.)

La novedad de *Medianoche en la historia* residiría en la modalidad discursiva adoptada, que es aquí la del comentario. Su objeto, las tesis *Sobre el concepto de*

historia de Walter Benjamin. ¿Apropiación interesada de un discurso ajeno como instancia probatoria del propio? Más bien, reconocimiento de una deuda y homenaje a un autor en quien Reyes Mate siempre ha encontrado fuente de inspiración para una reflexión, inédita en el ámbito hispano, que reconsidera el papel del pensamiento judío (junto a Benjamin, figuran Cohen, Rosenzweig o Lévinas) en la renovación de la filosofía contemporánea. Si Benjamin siempre ha gravitado sobre el trabajo conceptual de Reyes Mate, siendo objeto aquí y allá de glosas de extensión variable, con *Medianoche en la historia* llega el momento de la lectura paciente y detallada (el puñado de páginas del filósofo alemán se expande en un volumen de más de trescientas). Indisociabilidad, pues, de labor interpretativa y formulación de las propias tesis: comentando a Benjamin, expone Reyes Mate su pensamiento.

Ésta es la estructura del texto: tras una extensa introducción (pp. 11-48), desbrozo del territorio que será recorrido a lo largo del libro, se suceden diecinueve capítulos, uno por cada una de las tesis benjaminianas, para concluir el volumen con una breve nota final y un apéndice donde se recogen «materiales