

ADORNO EN ORIENTE PRÓXIMO.
LA APREMIANTE RELEVANCIA DE UNA IRRELEVANCIA*

Adorno in Near East. The pressing relevance of an irrelevance

Moshe ZUCKERMANN
Universidad de Tel Aviv

BIBLID [(0213-356)11,2009,97-108]

Fecha de aceptación definitiva: 2 de febrero de 2009

RESUMEN

En este artículo presento una perspectiva crítica de la política del Estado de Israel partiendo de la recepción de la filosofía de Th. W. Adorno.

Palabras clave: Shoah, Israel, Palestina.

ABSTRACT

In this article I present a critical perspective of the State of Israel politics, based on the reception of Th. W. Adorno's philosophy.

Key words: Shoah, Israel, Palestine.

* Traducción de Jordi Maiso del texto original alemán: ZUCKERMANN, M., «Adorno in Nahen Osten. Von der akuten Relevenz einer Irrelevanz», en GRUSCHKA, A. (Hrsg.), *Die Lebendigkeit der Kritischen Gesellschafts theorie*. Wetzlar, Büchse d. Pandora, 2004, pp. 287-298.

El significado de un gran pensador para el propio trabajo intelectual es cambiante. No sólo porque su «importancia» varía con frecuencia en los procesos dinámicos de recepción y en los mecanismos de canonización, sino también porque todo trabajo intelectual está expuesto a evoluciones y cambios –en parte debidos a impulsos totalmente heterónomos– que pueden ir desdibujando la marcada influencia de un autor, si es que no acaban por hacerla desaparecer por completo. El hecho de que, con el tiempo, dicho autor pueda experimentar un renacimiento en la propia trayectoria intelectual no impide que, antes o después, se pueda determinar con cierta claridad si su impronta sigue siendo relevante para el propio pensamiento.

En el marco de un Congreso sobre «La actualidad de la teoría crítica de la sociedad», dedicado entre otras cosas a la influencia del pensamiento de Adorno en el trabajo teórico de los conferenciantes, puede que no esté de más adelantar un comentario personal. No sólo mi orientación intelectual en conjunto ha estado marcada por la figura de Adorno desde una fase muy temprana, sino que, con el paso de los años, su pensamiento ha ido cobrando una significación cada vez mayor, significación que no sólo se ha consolidado cada vez más como fundamento constitutivo de mi comprensión del mundo, sino que, a mi modo de ver, ha acreditado también su vigencia porque el contenido de verdad de sus análisis se ha manifestado en creciente medida *real*. Basta remitir a las aberraciones casi monstruosas que entre tanto produce la industria de la cultura para poner de manifiesto el carácter explosivo del diagnóstico que Horkheimer y Adorno formularon ya en los años cuarenta –y por tanto todavía en la fase temprana de la cultura popular moderna–. También el concepto de «personalidad autoritaria» ha jugado un papel considerable tanto en mi trabajo científico como en algunos de mis análisis políticos¹. Además sería interesante analizar detalladamente el modo en que se entrelazan rasgos autoritarios con determinados patrones característicos de una industria de la cultura en proceso de globalización², lo cual podría poner a prueba la eficacia del instrumental teórico adorniano de modo especialmente sugestivo. Por su parte el análisis adorniano de lo que en hebreo, ya durante mi juventud, se denominaba Shoah –mientras que en alemán todavía se comprendía bajo el concepto de «Auschwitz»– ha sido decisivo para mi desarrollo intelectual. En este sentido Adorno supuso una influencia determinante, no sólo porque con este «tema» tocaba una dimensión familiar y biográfica central en mi existencia, sino también porque transformó mi comprensión de la Shoah que, debido a mi socialización israelí, estaba impregnada por la interpretación sionista y por la ideología aparejada a ella, situándola en un contexto más amplio, que afectaba a la civilización en su conjunto. Se podría cuestionar si el haberme apropiado de esta comprensión universalista de la Shoah y de su significado histórico global me ha facilitado las cosas precisamente en Israel, pero sin lugar a dudas esta perspectiva ha fundamentado mis investigaciones sobre las culturas políticas de

1. Cfr. ZUCKERMANN, M., *Das Trauma des «Königsmordes». Französische Revolution und deutsche Geschichtsschreibung im «Vormärz»*, Frankfurt a. M., 1989.

2. Cfr. ZUCKERMANN, M., «Faschismus, autoritärer Charakter und Kulturindustrie», en *jour fixe-initiative berlin* (eds.): *Theorie des faschismus – Kritik der Gesellschaft*, Münster, 2000, pp. 77-91.

Israel y Alemania en términos de crítica de la ideología³. Para mí resulta incuestionable que, sin la relevancia del paradigma adorniano, la crítica de la recepción instrumentalizada de la Shoah en ambos países no hubiera sido posible. Por ello quisiera postular con un cierto énfasis la necesidad de salvaguardar y consolidar críticamente esta relevancia como idea regulativa con propósitos emancipatorios –y por tanto no de modo afirmativo, como se ha ido estableciendo cada vez más en ambas culturas políticas.

En una conferencia radiofónica de 1966 afirmaba Adorno que todo debate sobre los ideales educativos resulta «futil e indiferente» frente al objetivo fundamental de toda educación: que Auschwitz no se repita.

[Auschwitz] fue la barbarie contra la que toda educación se dirige. Se habla de amenaza de recaída en la barbarie. Pero ésta ya no amenaza, sino que Auschwitz *fue* la recaída; la barbarie persiste mientras las condiciones que produjeron dicha recaída sigan existiendo. En ello consiste todo el horror.

Y más adelante: «A pesar de la invisibilidad del peligro hoy, la presión social continúa gravitando, y arrastra a los hombres a lo indecible que culminó en Auschwitz a escala histórico-universal»⁴.

Ha llegado a ser una moda reprochar al pensamiento de Adorno su propia supervivencia. Según estos reproches, su pensamiento se alimentaría de una experiencia biográfica específica que habría pasado a ser una cuestión meramente histórica: la sombría y desesperada visión del mundo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, que en el caso adorniano se atribuiría a la experiencia de la propia vida dañada, a la influencia de vivencias existenciales de emigración y desarraigo que le ayudaron a salvar la vida, pero que tuvieron un efecto traumático. Por lo tanto esta circunstancia biográfica conferiría a la reflexión posterior su autenticidad histórica, pero al precio de subsumir la visión teórica general en su experiencia individual, o al menos a considerarla primordialmente determinada por dichas experiencias. Desde esta perspectiva, el énfasis de la desesperación adorniana es despachado como patético, o incluso ideológico, porque en ella se hace pasar lo particular por general. ¿Qué se podría esperar aún de un pensador semejante en un momento histórico que se precia de haber dejado atrás todo lo ideológico?

Por otra parte a la filosofía adorniana –en caso de que sea aceptada en absoluto como filosofía– se la reprochan déficits inmanentes. Al subordinar toda la historia de la civilización a un argumento suprahistórico, su filosofía dejaría de lado lo específicamente histórico, mostrándose con ello incapaz de dar cuenta de las transformaciones

3. ZUCKERMANN, M., *Shoah en la habitación hermética. La «Shoah» en la prensa israelí durante la Guerra del Golfo*, Tel Aviv, 1993 (en hebreo); ZUCKERMANN, M., *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands*, Göttingen, 1998; ZUCKERMANN, M., *Gedenken und Kulturindustrie. Ein Essay zur neuen deutschen Normalität*, Berlin/Bodenheim, 1999.

4. ADORNO, Th. W., «Erziehung nach Auschwitz», en: *Erziehung zur Mündigkeit*, Franckfurt a. M., 1971, p. 72. [Existe versión española: «Educación después de Auschwitz», en: *Educación para la emancipación*, Madrid, Morata, 1998]. Las siguientes reflexiones están tomadas de ZUCKERMANN (cfr. nota 2).

que van apareciendo en el desarrollo de la tendencia histórica, que se manifiestan de manera mucho más diferenciada de lo que podría colegirse a partir de estructuras y patrones de amplio alcance. Más aún: dado que la tendencia suprahistórica global es interpretada como la sucesión de mecanismos de dominio cada vez más complejos e impenetrables, que comprenden desde la prehistoria hasta el capitalismo tardío para acabar desembocando en un mundo totalmente administrado, se impone la sensación de que se trata de una situación histórica sin alternativa posible, con lo que la Teoría Crítica misma acabaría operando en un callejón sin salida epistemológico. La proclamación de la muerte de la Teoría Crítica a cargo de Peter Sloterdijk en 1999⁵, dirigida polémicamente contra Habermas, puede estar subliminalmente emparentada con la necesidad –por supuesto irreflexiva– de cortar de una vez por todas el nudo gordiano de esta tradición teórica.

Por supuesto habría que preguntar, más allá de la intención específica de Sloterdijk, con qué se intenta acabar exactamente. El propio Adorno señaló en su momento en otro contexto que un «viejo mecanismo burgués, bien conocido por los ilustrados del siglo XVIII, vuelve a funcionar de modo inalterado: el padecimiento de un estado negativo, en este caso de la realidad bloqueada, se convierte en furia contra quien lo pronuncia»⁶. De este modo se pone de manifiesto un campo de tensión entre la realidad negativa, su concepto crítico y la disposición para ocuparse de este concepto que se ha mantenido de modo constante. Habría dos modos de evitar dicho concepto: por una parte mediante el *desinterés* respecto al elemento crítico que se repite una y otra vez, donde el interés –consciente o inconscientemente– capitula ante lo realmente predominante; por otra parte mediante la *terminología*: se intenta escapar de lo realmente predominante dándole un nuevo nombre. La indiferencia que proviene del mero desinterés no necesita ser explicada, pero sí que habría que analizar los motivos de un cambio de terminología que se hace pasar por científico.

Ya en su conferencia inaugural en el decimosexto Congreso de Sociólogos Alemanes, dedicado a la discusión macroteórica de la situación de los sistemas sociales desarrollados, había afirmado Adorno que

quienes no están familiarizados con la controversia sociológica podrían sospechar que se trata de una mera disputa terminológica; los especialistas estarían atormentados por el vano problema de si la fase actual debería ser llamada capitalismo tardío o sociedad industrial⁷.

Hoy se podría dudar incluso si aquellos que están familiarizados con el actual estado de la controversia sociológica pensarían de modo distinto. Palabras clave en el discurso actual como globalización, sociedad civil, sociedad de consumo, sociedad

5. SLOTERDIJK, P., «Die Kritische Theorie ist tot», en *Die Zeit*, n.º 37, 1999, pp. 35 y s.

6. ADORNO, Th. W., «Resignation», *Gesammelte Schriften*, volumen 10.2, Frankfurt a. M. 1997, p. 796.

7. ADORNO, Th. W., «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», en *Gesammelte Schriften*, volumen 8, p. 354. [Existe versión española: «¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?», en: *Escritos sociológicos I*, Tres Cantos, Akal, 2005].

mediática o incluso «sociedad del entretenimiento» indican una necesidad genuina de aprehender las evidentes transformaciones que la sociedad moderna ha experimentado en las últimas décadas; pero al mismo tiempo dichas categorías disimulan el hecho de que no ha cambiado nada fundamental en la esencia de aquello que se ha suprimido terminológicamente como si hubiera quedado obsoleto. Pese a todos los cambios de nombre, el capitalismo (tardío), incluidos los mecanismos de dominio, explotación y manipulación que le son propios, no ha sido en absoluto erradicado del mundo, sino que simplemente se sustrae a un discurso modificado con fines eufemísticos que, precisamente en la disputa terminológica –que hoy por supuesto ya no puede denominarse «disputa», porque la relación de fuerzas real y objetiva ha incidido notablemente en el discurso teórico agónico–, acaba por revelarse como ideología del más alto nivel.

Adorno se refirió de manera significativa a esta problemática en la ya mencionada conferencia, pronunciada hace ya más de treinta años. En ella Adorno subraya con claridad que se ha producido un cambio objetivo en el ámbito de los medios de producción, pero además señala que no debe obligarse a trazar una disyunción tajante entre capitalismo tardío y sociedad industrial, y sobre todo insiste en que el dominio se sigue ejerciendo sobre los seres humanos a través del proceso económico, sólo que ahora los objetos del mismo «no son ya sólo las masas, sino también los poderosos y sus partidarios. De acuerdo con la vieja teoría se habrían convertido en buena medida en funciones de su propio aparato de producción». Y, si bien la teoría de la depauperación no se ha cumplido *à la lettre*, «sí que se ha visto ratificada en el sentido no menos inquietante de que la ausencia de libertad y la dependencia de un aparato social que se sustrae a la conciencia de aquellos que se sirven de él se extiende universalmente sobre los hombres»⁸. En realidad, según el estándar de vida y de la conciencia, «las diferencias de clase en los estados occidentales que marcan la pauta resultan mucho menos visibles que durante la revolución industrial y las décadas posteriores»⁹ y, sin embargo,

los hombres continúan siendo lo que eran a mediados del siglo XIX según el análisis de Marx: meros apéndices de la maquinaria, y ya no son sólo los trabajadores quienes deben literalmente ajustarse a las propiedades de las máquinas con las que trabajan, sino que de modo más metafórico todos deben adaptarse, hasta en sus impulsos más íntimos, al mecanismo social como portadores de un rol y deben dejarse moldear sin ninguna reserva por este mecanismo. Hoy como entonces se produce por mor del beneficio¹⁰.

El interés fundamental de Adorno en este texto es subrayar lo que denomina el «predominio de la estructura», en virtud del cual precisamente «conceptos como sociedad del intercambio poseen su objetividad, y ponen de manifiesto una coerción de lo general más allá de los estados de las cosas que de ninguna manera se pueden traducir de modo suficiente en estados de cosas operacionalmente definidos»¹¹.

8. ADORNO, Th. W., «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», *op. cit.*, p. 360.

9. ADORNO, Th. W., «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», *op. cit.*, p. 355.

10. ADORNO, Th. W., «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», *op. cit.*, p. 361.

11. ADORNO, Th. W., «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», *op. cit.*, p. 357.

A partir de esta base se puede perfilar con más exactitud la ya citada afirmación de Adorno sobre la barbarie que perdura *después* de Auschwitz: Auschwitz se interpreta como una «recaída en la barbarie» que ya ha tenido lugar y de la que, precisamente porque ha acontentado realmente, ya no se puede prescindir, puesto que pone de manifiesto la posibilidad crónica de una nueva recaída paroxística. Esta perenne posibilidad de recaída se debe a que las condiciones *estructurales* que hicieron posible Auschwitz como punto de culminación de una tendencia histórica universal no han sido en ningún modo superadas en cuanto tales —es decir, en cuanto constelaciones determinadas estructuralmente—, sino que continúan existiendo. Estas condiciones no son en absoluto circunstancias fuera de lo común, sino que están instaladas en su propia lógica social e histórica. El hecho de que no aparezcan como una amenaza catastrófica o de que su peligro resulte «invisible» no debería llevar a pasar por alto que dichas circunstancias perduran en la presión social —precisamente en aquella presión social supuestamente normal, habitual y cotidiana que «arrastra a los hombres a lo indecible que culminó en Auschwitz a escala histórico-universal—. En su formación histórica real, la monstruosidad de Auschwitz puede ser desarticulada si se la comprende como estado de excepción, pero no si se la entiende como potencial al que tiende la historia real.

De este modo, la especificidad de Auschwitz es aprehendida con exactitud. Lo que ya se anunciaba en el texto de *Dialéctica de la Ilustración*, escrito por Horkheimer y Adorno inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, es formulado veinte años más tarde en *Dialéctica negativa* del modo siguiente:

Con el asesinato administrativo de millones de personas, la muerte se ha convertido en algo que nunca había sido temible de ese modo. Ya no queda posibilidad alguna de que entre a formar parte de la experiencia vital de los individuos como algo concorde con el curso de su vida. El individuo es despojado de lo último y más menesteroso que le había quedado. El que en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a esa medida. El genocidio es la integración absoluta, que cunde en todas partes donde los hombres son homogeneizados, pulidos —como se decía en el ejército— hasta ser literalmente exterminados como desviaciones del concepto de su nulidad total¹².

La profunda desesperación de Adorno por el hecho de que la cultura no fuera capaz de hacer nada contra esta tendencia hacia la integración —por no hablar de la tendencia hacia la «integración absoluta»— encuentra expresión directa en las siguientes líneas:

Toda la cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura. Al restaurarse después de lo que dejó ocurrir en su casa sin oponer resistencia, [la cultura] se ha convertido por completo en la ideología que era en potencia desde que, en oposición

12. ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a. M. 1997, p. 355 [existen dos traducciones españolas: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975 y *Dialéctica negativa*, en *Obra completa* 6, Tres Cantos, Akal, 2006].

a la existencia material, se atribuyó el derecho de insuflarle la luz que precisamente la separación del espíritu del trabajo corporal había arrebatado a éste¹³.

Aparentemente no hay una verdadera salida a esta situación que se produce después de Auschwitz y que es esencialmente aporética:

Quien defiende la conservación de una cultura radicalmente culpable y gastada se convierte en cómplice, mientras que quien la rechaza fomenta inmediatamente la barbarie que la cultura reveló ser. Ni siquiera el silencio consigue salir de este círculo; lo único que hace es racionalizar la propia incapacidad subjetiva con la situación de la verdad objetiva, degradando a ésta de nuevo a mentira¹⁴.

Por lo tanto, Adorno concibe Auschwitz como el punto de culminación de un amplio proceso de civilización que se manifiesta como aniquilación del individuo en el «mundo totalmente administrado» de la modernidad. Con ello se refiere al mundo moderno que tuvo su punto de partida histórico en las «promesas de felicidad» de la Ilustración, en el ideal del individuo y de la autonomía del sujeto, que es también precisamente el mundo que frustró estas esperanzas: no sólo sus intentos de emancipación socialistas y comunistas derivaron pronto en mecanismos de dominio totalitarios y autoritarios y el potencial asesino del capitalismo adoptó temporalmente la forma represiva del fascismo del «Führer», sino que, ante el Holocausto, los fundamentos mismos de la lógica interna de la modernidad se vieron sacudidos en su asociación característica de optimismo racional-ilustrado y el beneficioso desarrollo tecnológico de «formas de vida materiales». A partir de ahora la dialéctica de la Ilustración –en tanto que transformación del progreso en la represión más extrema o como instrumentalización rigurosa de una tecnología que prometía el bienestar en medio de la destrucción y la aniquilación– ya no es una mera posibilidad hipotética, sino que se convierte en un acontecimiento real, en manifestación concreta de una civilización que dirige sus capacidades, sus logros y su propio poder contra sí misma. Y es que de hecho habían sido las más destacadas conquistas institucionales y racional(-instrumental)es de la modernidad –industria, burocracia y administración– las que habían hecho posible las dimensiones de una destrucción monstruosa y el triunfo del motivo dialéctico de una transformación de lo cuantitativo en cualitativo. En este sentido afirma Adorno:

Cuando los sádicos en el campo de concentración anunciaban a sus víctimas: «mañana te serpentearás en el cielo como humo de esa chimenea», manifestaban la indiferencia hacia la vida individual a que tiende la historia; ya en la declaración de su libertad formal, el individuo es tan fungible y sustituible como más tarde bajo las patadas de sus liquidadores. Pero desde el momento en que el individuo vive en un mundo cuya ley es el provecho individual universal y, por tanto, no posee más que este yo convertido en indiferente, la realización de esta tendencia desde antiguo familiar es a la vez lo más espantoso. Resulta

13. ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, op. cit., pp. 359 y s.

14. ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, op. cit., p. 360.

tan difícil escapar de esta situación como de la alambrada electrificada que rodeaba el campo de concentración¹⁵.

Sin embargo, a pesar de la desesperación que resulta de esta tendencia histórica hacia la «indiferencia de la vida individual», Adorno no se contenta con su mera constatación, sino que insiste en que «Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico en su estado de no-libertad: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante»¹⁶.

El objetivo de Adorno sería por tanto una *cultura* del recuerdo de lo indecible «después de Auschwitz» en la que resultan visibles una serie de circunstancias agravantes. La postura de Adorno se caracteriza por una comprensión universal de lo ocurrido. Por ello habla de un fundamental «estado de no-libertad», es decir, de un estado que se muestra esencialmente represivo y alienante. En consecuencia concibe también las «condiciones» que hicieron posible la monstruosidad como determinadas histórica y socialmente: como una «presión social» que continúa gravitando y como un peligro que persiste a pesar de que sus manifestaciones externas hayan podido perder visibilidad «después de Auschwitz». Es precisamente este estado el que ha permitido que la «recaída en la barbarie» se haya consumado históricamente y que no pueda perderse de vista la posibilidad de su retorno, que amenaza permanentemente; de este modo se ha entrado en un paradigma de «ruptura del proceso de civilización» contrapuesto al inquebrantable optimismo ilustrado y su confianza en el progreso. Desde esta perspectiva la singularidad de lo ocurrido debe ser pensada como algo general, como punto culminante de una amenaza permanente inscrita en una tendencia «a escala histórico-universal». En consecuencia, el hecho de que, como Adorno señala, «en los campos de concentración no muriera sólo el individuo, sino el ejemplar de una especie», lo cual significa que el genocidio nazi organizó «la integración absoluta», debe ser entendido como síntoma de un desarrollo histórico, pero también como diagnóstico universal de una civilización con un constante potencial de recaída en la barbarie. De ahí la tarea que Adorno denomina como «nuevo imperativo categórico»: que la escala sin parangón que se alcanzó con Auschwitz no se repita, que no ocurra nada que llegue siquiera a aproximarse a dicha escala, «nada parecido». Prescindiendo de la gran cuestión de qué sociedad habría que instaurar para que las condiciones de semejante recaída en la barbarie fueran eliminadas de una vez por todas, esta perspectiva plantea una exigencia a los hombres en su «estado de no-libertad»: que dirijan su pensamiento y su acción siempre contra toda represión destructiva, contra toda producción sistemática de nuevas víctimas. En este sentido revisó Adorno en su fase tardía su famosa sentencia sobre la imposibilidad de la poesía después de Auschwitz, si bien no se desdijo del todo: «La perpetuación del sufrimiento», se dice en *Dialéctica negativa*, «tiene tanto derecho a expresarse como el torturado a gritar; de ahí que quizá haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no se puede escribir poemas»¹⁷.

15. ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, op. cit., p. 355.

16. ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, op. cit., p. 358.

17. ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, op. cit., p. 355.

Si se compara la importancia ideológica que ha adquirido la Shoah en la autocomprensión de Israel, y por lo tanto en el sionismo, con la interpretación adorniana de la misma en términos de crítica de la civilización, resulta manifiesto hasta qué punto el fundamento de la Teoría Crítica y los ideologemas donadores de sentido del sionismo eran –y todavía son– inconmensurables. Porque si bien los viejos teóricos francfortianos se habían esmerado en dar lugar a una teoría del antisemitismo que se integrara en su diagnóstico general de la tendencia de la civilización occidental, esta crítica no coincide en absoluto con la propuesta del sionismo para solucionar el «problema». Mientras que para los teóricos críticos el destino de los judíos se convierte en paradigma de un desarrollo histórico global, y por tanto el significado atribuido a dicho destino adquiere un carácter universal –sin perder por ello de vista la especificidad colectiva concreta de los judíos–, el sionismo israelí se apropió del holocausto, precisamente como «Shoah de los judíos», para sus intereses particulares, que tenían más que ver con sus propios esfuerzos de legitimación que con el análisis de las tendencias sociales que iban más allá de lo judío. Pero ante todo no se puede pasar por alto hasta qué punto varía en cada uno de los casos el significado de «ser judío en el mundo», tanto en su realidad concreta en el mundo de la vida como en su significación simbólica: mientras que el judío del sionismo tiene que despojarse del elemento diaspórico que culmina en el holocausto, en la Teoría Crítica el elemento diaspórico de los judíos se convierte precisamente en el eje de una posición que posibilita su crítica de la sociedad y de la civilización.

Detlev Claussen ha subrayado que la adopción de esta perspectiva no se debe tan sólo a la experiencia general de la diáspora de los judíos, sino también a la situación concreta del exilio de los intelectuales que habían huido de Alemania:

La experiencia americana de los teóricos críticos podría quizá describirse del modo siguiente: se encontraron con un mundo formado por una sociedad burguesa sin alternativas que contradecía su legítima necesidad de una continuidad biográfica. Esta contradicción experimentada individualmente se convierte en fuente de conocimiento de una Teoría Crítica del presente¹⁸.

Y más adelante: «Durante la emigración se rompe la continuidad biográfica debido a las diferencias histórico-sociales de las sociedades europea y americana». De manera tanto más acentuada por cuanto «el emigrante trae consigo su necesidad de una continuidad biográfica», que es precisamente su «autocomprensión tradicional como individuo que no puede esperar ninguna piedad de la sociedad a la que inmigra»¹⁹. Por tanto lo diaspórico es entendido como el resquebrajamiento de una continuidad biográfica experimentada subjetivamente –pese a que objetivamente podía estar ya quebrantada, sin embargo subjetivamente no se percibía así–, que no se puede sustraer del

18. CLAUSSEN, D., «Das politische Denken wird ersetzt durch Konfessionen», en *Perspektiven* 31, 1997, p. 27.

19. *Ibid.*

estado objetivo de anomia surgido en este momento. En el pensamiento de los frankfurtianos, este resquebrajamiento objetivo del *continuum* vital es sublimado a través de la teorización de esta anomia objetiva, lo cual difícilmente sería posible sin conservar ese elemento diaspórico. Por el contrario, en el sionismo, lo diaspórico es el elemento que debe ser negado por excelencia: la perspectiva que lo concibe como impulso hacia una posición mejor en el mundo establecido no es completamente ajeno a su espíritu, sino que subyace *mutatis mutandis* a su *raison d'être*. Con excepción de los discursos marcadamente *antisionistas*, podría decirse que no hay nada tan contrario a las pretensiones sionistas como esta posición teórica que da un giro crítico a lo diaspórico, cuya resonancia teórica se percibe enfáticamente en concepciones como lo «enteramente otro» y conceptos similares de ruptura de lo afirmado como «normal».

Ahora bien, como es sabido, Horkheimer y Adorno regresaron a Frankfurt después de la guerra. Si esto supuso su regreso a la «patria» depende de lo que se entienda por ésta. Pero el que Adorno afirmara que la lengua alemana había sido el impulso fundamental que motivó su regreso indica que, incluso en la opción por una vida en la diáspora de la República Federal fundada «después de Auschwitz», se conserva parte de lo que biográficamente se ha sedimentado como la propia «patria». La lengua no es «tierra de nadie», sino un espacio de utopía, en la medida en que por una parte se refiere a la nostalgia de la «patria» que tiene su origen en la infancia (en el sentido de Bloch), y por otra parte va más allá del hecho histórico de que la lengua alemana había sido degenerada a lengua de los verdugos. Es evidente que sólo un judío exiliado podía plantear esto, sobre todo teniendo en cuenta que la mayor parte de los judíos expulsados de Alemania ya no querían saber nada de su país de origen, o bien, como mucho, conservaron la lengua alemana en su nueva «patria» en el exilio. Para el sionismo semejante regreso de los judíos expulsados al país de sus perseguidores debía resultar poco menos que perverso. En efecto, desde la perspectiva sionista, el Holocausto había dado lugar a la prueba definitiva de que el judío sólo podía vivir y sobrevivir en su propio país, y en consecuencia la diáspora debía ser negada, por lo que tomar la decisión biográfica de no seguir este postulado, y además decidirse por Alemania, significaba la prueba definitiva del predominio de una mentalidad diaspórica en el peor de los sentidos: precisamente la mentalidad que el sionismo detestaba profundamente como *galuti*, y a la que combatía e incluso en parte intentaba eliminar entre los inmigrantes que llegaban a Israel.

¿En qué podría consistir por tanto la relevancia del pensamiento de Adorno para el Israel de hoy en día? Si uno quisiera promulgar el *pathos* del mensaje en una botella, afirmaría que su relevancia consiste precisamente en su irrelevancia, que viene determinada por la ideología de la mala realidad existente en Israel, por lo que en contraposición a ésta entraña la relevancia de una promesa emancipatoria. Pero hay que tener cuidado de no complacerse demasiado en semejante *pathos* de aislamiento. La realidad israelí, determinada por el llamado conflicto de Oriente Próximo, es demasiado terrible para ello, y este terror demasiado agudo como para que uno pueda permitirse aplazar la necesaria superación de esta forma concreta de vida falsa en espera de unos imprecisos «tiempos mejores». El tiempo apremia, si se puede expresar en términos no

filosóficos. En consecuencia, la relevancia del pensamiento adorniano consistiría en lo que pueda aportar en este sentido sin que la urgente premura de una transformación inmediata lleve a caer en la infidelidad a sus planteamientos.

El tratamiento ideológico y oficial del Holocausto en Israel ha degradado Auschwitz a mero argumento instrumental²⁰, y no sólo se ha convertido en un factor para la justificación heterónoma de una política de ocupación bárbarica, sino también en una ideología que promueve la inmadurez con respecto a la propia realidad vital, favoreciendo con ello una autoalienación implícita. Con ello no sólo se ha traicionado la responsabilidad elemental del recuerdo de las víctimas en cuanto víctimas, sino que incluso el peligro mismo, manifiesto o potencial, de llegar a ser víctima se ha elevado a ideología (nacional) cementada sobre un argumento histórico que va adquiriendo un carácter cada vez más ahistórico, hasta acabar conduciendo a una inevitabilidad en cierto modo determinada de antemano. En definitiva, cuando se abusa del recuerdo de Auschwitz para la consolidación de una mentalidad colectiva que *mutatis mutandis* pone en juego la propia existencia, cuando se esgrime como «lección» de Auschwitz el primado de la defensa militar sosteniendo así el (¿en un principio no deseado?) paradigma de la violencia, cuando la propia supervivencia se ha convertido en retórica vacía, pero la supervivencia del otro (el rival) es subordinada a la propia retórica de supervivencia, se contamina el recuerdo de aquellos en cuyo nombre se formula una falsa ideología de la memoria. Apropiarse de Auschwitz con fines nacionales –el Estado de los judíos concebido como lugar de refugio para futuras amenazas colectivas– no es sólo una política corta de vista (por decirlo suavemente) y una verdadera inversión de las consecuencias que se derivan de la Shoah –ya que entretanto el Estado judío no ha demostrado ser un lugar demasiado seguro para los judíos–, sino que, sobre todo, con el establecimiento de semejante nexo se da entrada a un factor a partir de cuya lógica histórica inmanente podría llegar a generarse Auschwitz. Con ello no se pone en absoluto en cuestión la necesidad de la existencia del Estado de Israel²¹, sino que se cuestiona la matriz de su autocomprensión política, social, cultural e ideológica²². Porque, si el postulado sionista de la negación de la diáspora sólo concibe el antisemitismo desde una ideología nacional-particularista, el propio antisemitismo, y la Shoah como su culminación, se convierten en argumento y en «material de justificación» de algo que *no* se enfrenta a las causas genuinas del antisemitismo en tanto que fenómeno que apunta más allá de «lo judío», incluso como estructura básica de la modernidad. De este modo un momento central de esta monstruosidad producida por la tendencia histórica global es puesto

20. Para el concepto de instrumentalización, cfr. ZUCKERMANN, M., «Die "Instrumentalisierung der Vergangenheit"», en *Hallische Beiträge zur Zeitgeschichte*, Heft 8, Sonderheft, Halle, 2000, pp. 13-18.

21. De todos modos se debería perder la costumbre de hablar de «necesidad» en este contexto: de hecho el Estado de Israel, la sociedad israelí y una vida israelí existen, independientemente de la aprobación o desaprobación de quienes (donde quiera que sea) se rompen la cabeza con este «problema». Otra cuestión es si uno se adhiere al principio estatal o básicamente concibe dicho Estado como una forma histórica y caduca de formación colectiva.

22. Cfr. ZUCKERMANN, M., *La fabricación de lo israelí. Ideologías y mitos en una sociedad entretrejida con la violencia*, Tel Aviv, 2001 (en hebreo).

al servicio de un interés particular que, al mismo tiempo, ignora el carácter universal de lo que habría que comprender y combatir en dicho fenómeno. Para ello se necesitaría por supuesto una perspectiva universal, y el pensamiento de Adorno la ofrece. Quizá su persistente relevancia consista precisamente en que la perspectiva particularista israelí, surgida del miedo²³, es la que ha impedido atribuirle dicha relevancia. Una Teoría Crítica de inspiración adorniana podría analizar detalladamente los motivos que han llevado a ello, descodificar mediante la crítica de la ideología la ceguera transmitida por la industria de la cultura y dar lugar al coraje para un análisis de la fatal conexión Shoah-Israel-Palestina. El tiempo apremia.

23. ZUCKERMANN, M., «Geschichte, Angst und Ideologie. Aspekte der israelischen politischen Kultur», en WERZ, M. (ed.), *Antisemitismus und Gesellschaft*, Frankfurt am Mein, 1995, pp. 141-158.