

DE LA EMANCIPACIÓN AL EXILIO:
EL COSMOPOLITISMO DE LOS JUDÍOS ALEMANES

La historia de los judíos alemanes abarca aproximadamente un siglo y medio, desde comienzos de la Emancipación, en la Prusia de fin del siglo XVIII, hasta el advenimiento del nazismo. Pero la verdadera “patria” del judaísmo de lengua alemana fue la *Mitteleuropa*, la Europa Central definida no en términos políticos —según la visión pangermanista de Friedrich Neumann— sino en términos esencialmente lingüísticos y culturales, un vasto espacio cuyos contornos no coincidían en absoluto con las fronteras estatales.¹ El alemán era la *lingua franca* de los judíos de Berlín a Viena, de Riga a Tchernowicz, de Praga a Budapest. Ciertamente, las diferencias entre la Alemania guillermina y el Austria multinacional —entre el Rin

¹ Jacques Le Rider, *La Mitteleuropa*, Presses Universitaires de France, París, 1994.

y el Danubio, diría Claudio Magris² no eran des-
deñables, sin embargo eran superadas por una
cierta homogeneidad cultural debida a la movili-
dad y a los intercambios. Era completamente na-
tural, para un escritor praguense de lengua ale-
mana como Kafka, publicar sus libros en Leipzig
o en Berlín; para un periodista nacido en la Ga-
litzia habsburguesa como Joseph Roth, comenzar
su carrera en Viena y continuarla en Berlín; para
un filósofo y teólogo como Martin Buber, fundar un
círculo cultural en Praga y una revista, acoplada
a una editorial, en Berlín; o incluso, para uno de
los animadores de los círculos austro-marxistas
de Viena como Rudolf Hilferding, volverse minis-
tro alemán de economía, bajo la República de
Weimar. Poco preocupados por las fronteras es-
tatales, los judíos daban forma a la unidad cultu-
ral de la Europa Central de lengua alemana en
la cual ellos constituían —bien podemos decir *a*
posteriori, retomando la fórmula de Otto Bauer—
una “comunidad de destino”.³ Su historia se es-
boza como un proceso cuyas etapas —emancipa-
ción, asimilación, persecución y genocidio— son
grosso modo las mismas, a pesar de algunas dife-
rencias cronológicas, en los distintos países de la
Mitteleuropa.

² Claudio Magris, *Danubio*, Garzanti, Milán, 1986.

³ Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemo-
kratie*, Europa Verlag, Viena 1975, p. 172.

Emancipación nacional y cosmopolitismo

La emancipación, la asimilación cultural y el progreso socioeconómico de los judíos alemanes se extiende a lo "largo" del siglo XIX. No habría que reducir la emancipación a su mera dimensión jurídica, es decir a la historia de los decretos que, desde la época napoleónica hasta Bismarck, han otorgado a los judíos una ciudadanía alemana o austriaca. Este término remite más bien a un *proceso* acumulativo, diluido en el tiempo, marcado tan pronto por los saltos hacia delante como por los retrocesos pero cuya línea general indica indiscutiblemente un ascenso. Igualmente, no habría que entender, por *asimilación*, la pérdida de una identidad cultural específica sino antes bien su transformación por la adopción generalizada de la lengua y de la cultura alemanas.⁴ El camino de la emancipación ha iniciado a finales del siglo XVIII, con los proyectos de reforma elaborados en

⁴ David Sorkin, "Emancipation and Assimilation. Two Concepts and their Application to German-Jewish History", *Leo Baeck Institute Year Book*, XXXV, pp. 17-33, 1990. Sobre toda esta problemática ver también George L. Mosse, *German Jews Beyond Judaism*, Indiana University Press, Bloomington, 1985; Enzo Traverso, *Les juifs et l'Allemagne. De la "symbiose judéo-allemande" à la mémoire d'Auschwitz*, La Découverte, París, 1992; y Jacques Ehrenfreund, *Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la Belle Époque*, Presses Universitaires de France, París, 2000.

Prusia por Wilhelm von Dohm, y parece completamente acabado en 1871, en el momento de la proclamación de la unidad alemana. Su coronamiento será la constitución de la República de Weimar, redactada con el aporte decisivo de un jurista judío, Hugo Preuss. La asimilación comienza con Moisés Mendelsohn, traductor de la Biblia al alemán para uso de los judíos, y acaba durante la Primera Guerra Mundial, en el momento en que el filósofo Hermann Cohen celebra la "simbiosis judeo-alemana" en un espíritu patriótico exaltado.⁵ Durante este "largo" siglo XIX, la *germanización* es la tendencia dominante en el seno del judaísmo alemán. La circulación y la movilidad parecen haberse desplazado al Este, donde, a partir de los años 1880, una gran ola migratoria desplaza cientos de miles de judíos del Imperio zarista hacia Estados Unidos. Pero esta germanización buscada, reivindicada y constantemente valorada por un vasto conjunto de asociaciones cívicas y culturales, publicaciones comunitarias, celebraciones patrióticas, no obstaculiza en absoluto el cosmopolitismo subyacente a la vida de un grupo cuya identidad religiosa, cultural y, en una gran medida, socioeconómica, se había definido, histórica-

⁵ Hermann Cohen, "Deutschum und Judentum", en Christoph Schulte (Hg.), *Deutschum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, Reclam, Stuttgart, pp. 40-69, 1993.

mente en el seno de un espacio europeo sin limitaciones estatales. En otras palabras, si el judaísmo se concibe, a lo largo de todo el siglo XIX, en términos cada vez más nacionales y alemanes, sus modalidades de existencia muy frecuentemente guardan un anclaje religioso, expresan una dinámica demográfica propia, se inscriben en el seno de redes económicas transnacionales y participan de un vasto movimiento de transferencias culturales europeas, incluso internacionales. Este conjunto de factores constituye aquello que bien podemos llamar, de manera muy sintética, la tradición del *cosmopolitismo judío*.

Dos ejemplos pueden ayudarnos a entender mejor esta coexistencia de una nueva identidad nacional con un cosmopolitismo antiguo y estructural. En Versalles, en febrero de 1871, la cumbre franco-prusiana que siguió a la victoria alemana puso a la orden del día los problemas de las reparaciones. Cada delegación incluía banqueros que habían contribuido en gran medida al financiamiento de la guerra. El de la delegación francesa se llamaba Alphonse de Rothschild, anteriormente banquero del Segundo Imperio, ahora al servicio de Thiers; el de la delegación alemana se llamaba Gerson Bleichröder, era el banquero de Bismarck. Los dos eran, originariamente, judíos de Francfort; el padre de Gerson, Samuel Bleichröder, había sido enviado a Berlín por la casa Rothschild de Francfort del Meno, en 1828, al igual que James (Jacob)

Rotschild, el padre de Alphonse.⁶ Perteneceían en lo sucesivo a dos entidades nacionales distintas, pero eran descendientes de una misma tradición, la de los "judíos de la Corte", los *Hofjuden*, que habían sido, desde hace siglos, un factor importante en el desarrollo económico de la Europa del Antiguo Régimen.⁷ La guerra franco-prusiana, fue también objeto de correspondencias apasionadas y prolongadas entre judíos alemanes que vivían en las dos orillas del Rin. Abraham Geiger y Joseph Darmsteter eran amigos de larga data, desde que habían estudiado juntos, en la universidad de Bonn, y seguido la enseñanza neo-ortodoxa de Samson-Raphael Hirsch. Salvo que el primero estaba instalado en Berlín, donde enseñaba la filosofía y la teología judías en la escuela de la "Ciencia del judaísmo", mientras que el segundo había emigrado a Francia, donde haría una brillante carrera de historiador y geógrafo en la Escuela Práctica de Altos Estudios. La ascensión de los nacionalismos en Europa los había dividido: uno era ahora patriota alemán, el otro patriota francés. La confrontación entre Rotschild y Bleichröder, así como la co-

⁶ Michael Graetz, "The History of an Estrangement between Two Jewish Communities. German and French Jewry during the Nineteenth Century", en Jacob Katz (ed.), *Toward Modernity. The European Jewish Model*, Transaction Books, New Brunswick, pp. 159-169, 1987; Herbert R. Lottman, *La dynastie Rothschild*, Seuil, París, 1994, p. 72.

⁷ Jacob Katz, *Hors du ghetto. L'Émancipation des juifs en Europe*, Hachette, París, 1984.

responsabilidad entre Geiger y Damsteter, revelan pues una escisión ocurrida en el seno del judaísmo alemán a lo largo de todo el siglo XIX: por un lado un cosmopolitismo antiguo, estructural, por otro lado las nuevas obligaciones resultantes de una emancipación realizada en el seno de los Estados nacionales.⁸

La última fase de la historia del judaísmo alemán, que va del fin de la Primera Guerra Mundial hasta el advenimiento del nazismo, se caracteriza, por el contrario, por una reivindicación explícita del cosmopolitismo. Ésta ve el auge de una nueva generación intelectual que, por una parte, consideraba a la asimilación como un hecho, podríamos decir casi como un dato existencial y no más como un objetivo a alcanzar, pero que, por otra parte, estaba confrontada al ascenso de un antisemitismo violento, ya no religioso sino racial.⁹ Este cosmopolitismo judío, en la mayoría de los casos ampliamente secularizado, fue la respuesta a la crisis del proceso de emancipación cuyos saberes adquiridos, sobre todo a partir de 1930, se revelaban cada vez más frágiles y precarios. Entre 1933 y 1938, este cosmopolitismo intelectual dejará lugar a

⁸ Ver a este respecto Michel Espagne, *Les Juifs allemands de Paris à l'époque de Heine. La translation ashkénaze*, Presses Universitaires de France, París, 1996.

⁹ Enzo Traverso, "Les juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles", *Revue Germanique Internationale*, n° 5, pp. 15-30, 1996.

aquel, ya no elegido sino forzado, de toda una comunidad expulsada de Alemania como un cuerpo extraño. Aniquilada en Europa, la cultura judeo-alemana seguirá su camino en el exilio.

*Principio de circulación y transferencias culturales*¹⁰

El siglo XIX había sido el teatro de un vasto movimiento migratorio cuya amplitud no cesaba de incrementarse en el transcurso de los años. Decenas de miles de judíos abandonaban sus *shtetlakh*, las aldeas judías de Europa Central y Oriental, para instalarse en las ciudades, sobre todo en las capitales de los Imperios habsburgués y guillermino. Es en el contexto de un trastorno multiforme —el crecimiento demográfico y el proceso de urbanización engendrados por la Revolución Industrial, la apertura y la modernización del mundo judío— como el judaísmo alemán adquirió un perfil nuevo. Viena, donde sólo residían 2 000 judíos en 1850, contaba con más de 200 000 en vísperas de la Primera Guerra Mundial; en el mismo lapso de tiempo, la población judía de Berlín pasaba de menos de 10 000 personas a casi 200 000, que correspondían respectivamente a 10% y 7% de la población global

¹⁰ Tomo este concepto de Michel Espagne y Michael Werner, *Les transferts culturels franco-allemands*, Éditions du Cerf, París, 1999.

de las capitales alemana y austriaca.¹¹ Budapest, Praga, Lemberg, Cracovia, Tchernowicz y muchas otras ciudades conocían un crecimiento análogo de la población judía, paralelo a otros movimientos migratorios. Estas ciudades absorbían migrantes judíos provenientes de las partes orientales del Imperio prusiano (Silesia, Poznanía) y de las partes eslavas del Imperio de Habsburgo (Galitzia, Bukovina, Moravia, Eslovaquia, Bohemia). Esta urbanización intensiva iba acompañada de una secularización de los modos de vida y, sobre todo, de una asimilación cultural que se traducía por el abandono progresivo del yiddish a favor del alemán. Viena y Berlín daban refugio también a barrios de inmigrantes del imperio zarista: rusos y polacos, que preservaban su vida comunitaria hasta volverse, durante los años 1920, centros de irradiación del modernismo yiddish.

En el espacio de dos generaciones, los judíos se transformaron en una comunidad relativamen-

¹¹Sergio Della Pergola, *Le trasformazioni demografiche della diaspora ebraica*, Loescher, Turín (1983), p. 100; Marsha L. Rozenblit, *The Jews of Vienna 1867-1914. Assimilation and Identity*, State University of New York Press, Albany, 1983, cap. 2; Steven Beller, *Vienna and the Jews 1867-1938. A Cultural History*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989, cap. 3; Ehrenfreund, *op. cit.*, pp. 42-45; Uri Kaufmann, "Sozial und Wirtschaftsstruktur der jüdischen Gemeinden", in E.-V. Kotowski, J. H. Schoeps, H. Wallenborn (Hg.), *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*, Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, pp. 53-55.

te acomodada, constituida esencialmente por clases medias, pertenecientes con pleno derecho a las diferentes capas de la burguesía cultivada (*Bildungsbürgertum*).¹² Se esbozaba entonces, bajo el impulso de sus élites (reformadas y de orientación liberal), una estrategia de *confesionalización* de la minoría judía. Sus miembros se veían como ciudadanos alemanes de “fe mosaica” (*deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens*), entonces como alemanes al mismo título que los católicos de Baviera y de Renania o los protestantes de Berlín y de Hamburgo. Excluidos *de facto*, a pesar de la concesión de los derechos cívicos, de la función pública —no había prácticamente judíos en la administración, en la jerarquía militar, en la enseñanza universitaria—, ellos encontraban en la cultura una vía privilegiada de germanización. Era la *Bildung*, una expresión más o menos intraducible que indica un conjunto de valores —educación, auto-realización, preocupación ética, buenos modales— que permitían a los judíos sentirse alemanes de pleno derecho.¹³ Percibidos por la mayor parte de sus

¹² Ulrich Engelhardt, “*Bildungsbürgertum*”, *Begriffs und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986; Shulamit Volkov, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, C.H. Beck, Munich, 1990, cap. 6 y 7; Shulamit Volkov, *Das jüdische Projekt der Moderne*, C.H. Beck, Munich, 2001, cap. 7.

¹³ Assmann, Aleida, *Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*, Éditions de

compatriotas “de cepa germánica” como un cuerpo extraño a la nación, se habían vuelto ciudadanos del Reich, no miembros del *Volk* alemán cuyas fronteras, si bien invisibles, permanecían sólidas, por no decir infranqueables.

A fin de circunscribir mejor el perfil de esta comunidad, no es inútil confrontarla con sus vecinos: el judaísmo “oriental”, ruso y polaco, y el occidental, ante todo francés. En Rusia, en presencia de un antisemitismo de Estado que perpetúa formas antiguas de exclusión y de persecución, la modernidad judía toma un carácter nacional, cuyo eje se encuentra en la renovación de la lengua y de la cultura yiddish. En Francia, donde la Emancipación se remontaba a 1791, la asimilación cultural no había ni reemplazado ni precedido a la emancipación política, es antes bien esta última la que fue su motor. Bajo la Tercera República, prospera un vasto estrato de “judíos de Estado”: altos funcionarios, oficiales, profesores de la enseñanza superior, ministros.¹⁴ Consecuentemente, en Francia, el antisemitismo no era “conservador”, no apuntaba, como en la Alemania de Trietschke, a preservar el carácter ético y cristiano del Estado; era “subversivo”, puesto que atacaba a una República perci-

la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1994; Volkov (*op. cit.*, 2001), cap. 9.

¹⁴ Pierre Birnbaum, *Les fous de la République. Histoire politique des juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Fayard, París, 1992.

bida como una creación judía, “infiltrada” y “corrompida” desde el interior.¹⁵ A medio camino entre la Rusia de los zares y la Francia republicana, el judaísmo alemán no podía construirse ni sobre un eje *nacional* (la *yiddishkeit*), ni sobre un eje *político* (la ciudadanía como encarnación de la nación), sino sobre un eje *cultural* (la *Bildung*). Entre un judío ruso o polaco, que no era ni un ruso ni un polaco, sino un judío, y un israelita francés, que era una perfecta expresión de la Francia republicana (contra la que se dirigía la hostilidad del nacionalismo antisemita), un judío alemán seguía siendo, a pesar de su asimilación, miembro de una comunidad étnico-cultural ampliamente percibida como “no-alemana”. Norbert Elias dio una definición bastante precisa de esta condición: “es una experiencia singular la de pertenecer a un grupo minoritario estigmatizado y, al mismo tiempo, sentirse completamente inserto en la corriente cultural y en el destino político y social de la mayoría que lo estigmatiza”.¹⁶ Este sentimiento de exclusión y de no pertenencia adquiría un carácter completamente paradójico, en el cambio de siglo, cuan-

¹⁵ Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme*, Gallimard, París, 1997; Pierre Birnbaum, *Un mythe politique: la “République juive”*, Fayard, París, 1988.

¹⁶ Norbert Elias, “Notes sur les juifs en tant que participant à une relation établis-marginaux”, *Norbert Elias par lui-même*, Fayard, París, 1991, p. 150.

do los judíos desde ese momento habían alcanzado el primer plano en la vida cultural, haciendo escribir a Moritz Goldstein: "Nosotros, los judíos, administramos el patrimonio espiritual de un pueblo que no nos da ni el derecho ni la capacidad de hacerlo".¹⁷

Teniendo presente estos diferentes modelos de construcción de la modernidad judía, podremos comprender mejor los efectos contradictorios, algunas veces decididamente opuestos, de la difusión y del resplandor de la cultura judeo-alemana en el resto de Europa. Dos ejemplos de *transferencias culturales* ilustran este fenómeno: la difusión de la *Haskalah* en Europa del Este y la de la *Wissenschaft des Judentum* en Francia.

La *Haskalah*, el Iluminismo judío nacido en Alemania hacia fines del siglo XVIII bajo el impulso de Moisés Mendelsohn y de Lázaro Bendavid, prepara el terreno para las leyes de Emancipación. En otras palabras, la *Haskalah* aparece, retrospectivamente, como la primera etapa de construcción del judaísmo alemán moderno, asimilado y secularizado.¹⁸ En el imperio de los Zares, donde el impacto se dejó sentir con algunas décadas de diferencia, hacia mediados del siglo XIX, la *Haskalah* importada de Alemania no desembocó en

¹⁷ Moritz Goldstein, *Berliner Jahre. Erinnerungen 1880-1933*, Verlag Dokumentation, Munich, 1977, p. 221.

¹⁸ David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Oxford University Press, Nueva York, 1987.

absoluto en la asimilación, sino en la modernización y la secularización de un judaísmo que se dio una identidad nacional propia.¹⁹ En un contexto dominado por el antisemitismo —un antisemitismo ampliamente expandido, preconizado por el Estado y profundamente arraigado en el conjunto de la población—, la apertura del mundo judío a las grandes corrientes de la modernidad occidental, cuyo vector era la *Haskalah*, tomó la forma de una renovación de la cultura yiddish, fundamento de una comunidad nacional judía (aunque diaspórica). Como lo subraya Régine Robin, hay allí una paradoja fascinante, si pensamos en la lucha encarnada llevada a cabo por la *Haskalah* alemana contra el yiddish, jerga del gueto, estigma de un pasado deshonroso y emblema de una cultura rechazada en bloque como irremediablemente obscurantista.²⁰ La estrategia de asimilación y de aculturación del judaísmo alemán encontraba su sostén en la “Asociación central de los ciudadanos alemanes de fe mosaica” (*Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*), de orientación patriótica y liberal, cuyo soporte intelectual era una institución aún más antigua, la escuela de la “Ciencia del ju-

¹⁹ Rachel Ertel, *Le Shtetl. La bourgade juive de Pologne*, Payot, París, 1982.

²⁰ Régine Robin, *L'amour du yiddish. Écriture juive et sentiment de la langue (1830-1930)*, Éditions du Sorbier, París, 1984, pp. 37-38.

daísmo" (*Wissenschaft des Judentums*).²¹ Fundada en Berlín, en 1819, por Edouard Gans y Leopold Zunz, esta escuela era una especie de universidad judía abierta, a diferencia de los seminarios rabínicos, a un público laico y daba sus cursos en alemán. En su origen fue una nueva interpretación del judaísmo destinada a ejercer una vasta influencia sobre el conjunto de Europa. Radicalmente opuestos a las corrientes místicas y mesiánicas, los representantes de la *Wissenschaft des Judentums* procedían a una interpretación racionalista del judaísmo. Su herencia teológica estaba sumida a una exégesis rigurosa, llevada a cabo con la ayuda de la filología, mientras que la historia judía comenzaba a ser estudiada según los criterios científicos—verificación de fuentes, explotación de los archivos— cuyo resultado más considerable será la obra de Heinrich Graetz.²² Nacida en una relación de filiación con la *Haskalah*, la escuela de la "Ciencia del judaísmo" apuntaba a adaptar a los judíos a la sociedad alemana, inscribiendo su historia en el marco más vasto de la historia alemana y europea. Ahora bien, en el contexto alemán, cuyas grandes líneas han sido mencionadas más arriba, la

²¹ Maurice-Ruben Hayoun, *La Science du judaïsme*, Presses Universitaires de France, París, 1995; Maurice-Ruben Hayoun, *Les Lumières de Cordoue à Berlin*, J.C. Lattès, París, 1998, vol. II.

²² Heinrich Graetz, *Construction de l'histoire juive*, Éditions du Cerf, París, 1992.

Wissenschaft des Judentums pudo actuar como vehículo de preservación del judaísmo por su modernización. Exportada a Francia, en el seno de una comunidad israelita de origen ampliamente judeo-alemán, la escuela de la “Ciencia del judaísmo” conocerá un recorrido completamente diferente, contribuyendo, en último análisis, a la disolución de una cultura y de un pensamiento judíos. Como lo ha mostrado brillantemente Perrine Simon-Nahum en *La cité investie*, los eruditos israelitas formados en la escuela de la “Ciencia del judaísmo” no construirán una institución cultural y científica judía, sino que llevarán a cabo su carrera en el seno de las más prestigiosas instituciones académicas de la República francesa. Un filólogo, Solomon Munk, reemplazará a Ernest Renan en el Collège de France, un historiador, Joseph Derenbourg, será acogido en la Escuela práctica y un especialista de Cábala, Adolphe Frank, se transformará en miembro del Instituto. Estos dos itinerarios nacidos de la *Wissenschaft des Judentums*, de tronco común, debían conocer desenlaces antinómicos. Perrine Simon-Nahum ilustra este hiato evocando dos obras clásicas, en las antípodas una de la otra: en Alemania, un monumento del pensamiento judío como *Die Philosophie des Judentums* de Julius Guttman (1933); en Francia, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* por Durkheim (1912), un estudio fundador de la sociología moderna, cuyo enfoque científico suponía una visión

del mundo en lo sucesivo completamente secularizada.²³ El libro de Guttman se inscribía en la descendencia de la “Ciencia del judaísmo”, el de Durkheim había roto con esta tradición.

Antisemitismo y cosmopolitismo

En el segundo plano de este modelo judeo-alemán, hecho de asimilación cultural y de exclusión política, se perfila una escisión cada vez más marcada, en el seno de la *Bildungsbürgertum*, entre judíos alemanes y alemanes no judíos. Unos identificaban el ideal normativo de la *Bildung* con la Ilustración, de la que daban una interpretación universalista; los otros tendían a reinscribir los valores de la *Bildung* en un molde nacional cada vez más apretado. La *Bildung* había permitido a los judíos apropiarse de la cultura alemana, pero la estigmatización de la que eran objeto —a pesar de su éxito socioeconómico y cultural— los privaba, en el espacio público, de los atributos de moralidad, dignidad y respetabilidad (*Sittlichkeit*) que quedaban como privilegio exclusivo de los alemanes “arios”. Resumiendo, los judíos eran prisioneros de una con-

²³ Perrine Simon-Nahum, *La cité investie. La “Science du judaïsme” français et la République*, Éditions du Cerf, París, 1991. Referencias a Julius Guttman, *Histoire de la philosophie juive*, Gallimard, París, 1994 y Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, París, 1985.

tradicción insuperable, según la fórmula de George L. Mosse, entre *Bildung* y *Sittlichkeit*, la primera cada vez más judaizada, la segunda siempre inalcanzable, incluso para las personalidades más ricas y poderosas como el banquero Gerson Bleichröder o el industrial Walther Rathenau.²⁴ En este contexto, el antisemitismo cumplía la función de un *código cultural* necesario para la definición de una identidad alemana problemática. A falta de mitos nacionales positivos, luego del fracaso del liberalismo en 1848 y la terminación de la unificación bajo la égida del militarismo prusiano, la conciencia nacional alemana no se anclaba en valores liberales y modernos. El culto de la Alemania ancestral y aristocrática se oponía a la modernidad (judía) y la identidad alemana se definía, *en negativo*, por oposición a la judeidad.²⁵

Incluso antes de ser el resultado de la identificación de los judíos con los ideales de la *Bildung*, el cosmopolitismo era una característica típicamente judía en la percepción del nacionalismo alemán. La ecuación judíos-cosmopolitismo era uno de los rasgos permanentes del antisemitismo, de Treitschke a Hitler. Los judíos constituían así un elemento ineludible en la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation* —el debate que marca toda la cultura alemana en el cambio de siglo— a la que parecía superponerse en términos casi perfectos una dicotomía irreductible

²⁴ Mosse (*op. cit.*, 1985).

²⁵ Volkov (*op. cit.*, 1990).

entre *germanidad* y *judeidad*. El judío encarnaba la movilidad del dinero y de las finanzas, el cosmopolitismo y el universalismo abstracto, el derecho internacional y la cultura urbana "mestizada"; por el contrario, el alemán estaba arraigado en una tierra, creaba su riqueza con el trabajo y no gracias a operaciones financieras, poseía una cultura que expresaba un genio nacional, no concebía las fronteras de su Estado como construcciones jurídicas abstractas sino como las marcas de un "espacio vital": estos dogmas serán rechazados por decenas de autores desde la fundación del Reich guillermiano. Sus huellas son visibles en los escritos de los geógrafos Friedrich Ratzel y Karl Haushofer, del economista Werner Sombart, del filósofo político Carl Schmitt, del escritor Ernst Jünger, del filósofo Oswald Spengler, del pangermanista Arthur Möller van der Bruck, del crítico literario Paul de Lagarde, del teórico racista Houston Stewart Chamberlain, y muchos otros nombres que podrían sumarse a esta lista. Una característica compartida por todos los textos antisemitas reside precisamente en el uso metafórico de la figura del judío, necesaria para una valoración del nacionalismo alemán por oposición al cosmopolitismo judío.²⁶

Este antisemitismo empujaba a los escritores judíos a buscar en el extranjero el reconocimiento

²⁶ Sobre la historia del antisemitismo en Alemania, cf. Helmut Berding, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1988.

negado en su patria. Esto perfilaba así una paradoja: la literatura alemana estaba representada en Europa por escritores judíos que eran rechazados como extranjeros en el interior de Alemania. En un ensayo dedicado a Stefan Zweig, Hannah Arendt definió el cosmopolitismo de los escritores judeoalemanes como una “nacionalidad maravillosa que ellos reivindicaban desde que se les recordaba su origen judío, pareciéndose un poco a esos pasaportes que otorgan a su portador un permiso de estancia en todos los países, con excepción de aquel que lo ha expedido”.²⁷ En 1933, exiliado en París, Joseph Roth subrayaba con fuerza la “tendencia natural hacia el cosmopolitismo” de los hombres de letras judíos. “El aporte indiscutible de los escritores judíos a la literatura alemana —escribía— reside en el descubrimiento y la valoración literaria del urbanismo. Los judíos han descubierto e ilustrado el paisaje urbano y el paisaje mental de los ciudadanos. Ellos develaron todas las múltiples facetas de la civilización urbana. Mostraron el café y la fábrica, el bar y el hotel, el banco y la pequeña burguesía de la capital, los lugares de encuentro de los ricos y los barrios miserables, los pecados y los vicios, la ciudad de día y la ciudad de noche, el carácter de los habitantes de las grandes metrópo-

²⁷ Hannah Arendt, “Les juifs et le monde d’hier”, *La tradition cachée. Le juif comme paria*, Christian Bourgois, París, 1987, p. 91.

lis. Esta orientación de los talentos judíos se desprendía del medio urbano del que mayormente provenían, un medio donde sus padres habían sido atraídos por razones económicas; resultaba también de su sensibilidad más desarrollada y de la tendencia natural de los judíos hacia el cosmopolitismo [*kosmopolitische Begabung*]. La mayoría de los escritores alemanes no judíos se limitaban a la descripción del paisaje rural, que era su patria. Existe en Alemania, en una medida más importante que en cualquier otro lugar, una “literatura nacional” [*Heimatliteratur*] consagrada a las regiones, al campo y a los pueblos, a veces de un alto nivel literario, pero forzosamente inaccesible a los europeos. En el extranjero, no había sino una “Alemania”, cuyos intérpretes literarios eran en su mayoría escritores judíos.²⁸ En consecuencia, agregaba Roth, eran más detestados en su propio país. Donde eran criticados por su “alejamiento de la tierra”, denunciados como *Kaffenhausliteraten* [literatos de café, n. de la t.] e incluso frecuentemente como “traidores a la patria”.

Cosmopolitismo y socialismo

Esta contradicción entre *Bildung* y *Sittlichkeit*, entre asimilación y antisemitismo, podía desem-

²⁸ Joseph Roth, “Das Autodafé des Geistes”, *Berliner Saisonbericht. Reportagen und journalistische Arbeiten 1920-1939*, Kiepenheuer & Witsch, Colonia, 1984, pp. 389-390.

bocar en una forma radical de cosmopolitismo que se expresaba en el rechazo a la vez del nacionalismo alemán y de la judeidad, hacia una búsqueda identitaria de tipo posnacional. El fenómeno apareció muy temprano, desde la época de la Emancipación, con Ludwig Börne, Heinrich Heine, Moses Hess y Karl Marx —que a veces modificarán su actitud—, para extenderse al comienzo del siglo XX, con el auge del movimiento socialista y comunista. Un texto controvertido como *Zur Judenfrage*, escrito por el joven Marx en 1843, es un espejo bastante fiel de esta nueva forma de pensamiento universalista.²⁹ Frecuentemente interpretado de manera anacrónica, por no decir ahistórica, como manifiesto del “auto-odio” de Marx o como expresión de una tara antisemita del marxismo, se trataba en realidad de un alegato para una “emancipación humana universal” que habría sobrepasado inevitablemente las fronteras del judaísmo. Al percibir a este último como una forma de oscurantismo religioso e interpretarlo como una metáfora del capitalismo moderno, este texto expresaba una orientación bastante difundida entre los jóvenes intelectuales judíos de los años 1840, prisioneros de una doble contradicción: por una parte, la imposibilidad de retornar al judaísmo tradicional por causa de su asimilación

²⁹ Karl Marx, “La question juive”, *Philosophie*, Gallimard, París, 1982, pp. 47-88.

y, por otra parte, la imposibilidad de acceder plenamente a la germanidad debido al antisemitismo circundante. Ellos elegían rechazar los dos, superándolos con una perspectiva cosmopolita.³⁰

Desde ese punto de vista, Marx fue sólo un precursor. En el cambio de siglo, el socialismo era una de las expresiones privilegiadas del cosmopolitismo judío, como lo revelaba Robert Michels en su famoso estudio sobre la sociología de los partidos políticos. El autor acentuaba la presencia masiva de los intelectuales judíos entre los cuadros de la socialdemocracia alemana, hecho al que daba una doble explicación: por una parte, el resentimiento que se desprendía de una escandalosa "desigualdad de tratamiento" del que eran objeto en la sociedad; por otra parte, la "tendencia cosmopolita que sus destinos históricos habían desarrollado a tan alto grado".³¹ Este fenómeno tomará una amplitud considerable después de la revolución rusa, durante las crisis políticas que sacudirán a Alemania, Austria y Hungría entre 1918 y 1923. Los intelectuales judíos estaban a la cabeza de las revoluciones que marcaron la caída de los imperios centrales y desembocaron, como en Baviera y en Hungría, en 1919, en efímeras Repúblicas soviéti-

³⁰ Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme. Les origines du totalitarisme*, Éditions du Seuil, París, 1984, pp. 146-147.

³¹ Robert Michels, *Les partis politiques*, Flammarion, París, 1971, p. 190.

cas. Basta con nombrar a Rosa Luxemburgo, Leo Jogiches y Paul Levi en Berlín; Kurt Eisner, Gustav Landauer, Ernst Toller y Eugene Leviné en Munich; Bela Kun y Georgy Lukács en Budapest; Otto Bauer, Max y Friedrich Adler en Viena.³² El liberalismo estaba desacreditado, la paz y la prosperidad del siglo XIX habían desaparecido en los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial, mientras que los partidos conservadores, tanto los confesionales como los nacionalistas, no admitían en sus filas a los judíos. Este contexto sólo dejaba una alternativa a los jóvenes intelectuales judíos: sea la adhesión al sionismo, una versión propia del nacionalismo, sea el socialismo y el comunismo, cuyos objetivos internacionalistas eran interpretados como la afirmación de una identidad europea y universalista contra la ascensión de los nacionalismos.³³ Unos descubrían, tras los pasos de Martin Buber, la identidad judía y el nacionalismo de la "sangre".

El internacionalismo de los otros era frecuentemente olvidadizo, por no decir hostil, a la "pequeña diferencia" judía. En 1917, Rosa Luxemburgo, entonces recluida en una prisión prusiana por causa de su oposición a la guerra, expresaba en térmi-

³² Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat (1843-1943)*, Kimé, París, pp. 53-60.

³³ Eric Hobsbawm, "Gli intellettuali e la lotta di classe", *I rivoluzionari*, Einaudi, Turín, 1975, pp. 302-304.

nos casi poéticos este universalismo en adelante extraño a la judeidad. Frente a las desdichas del mundo, escribía a su amiga Matilde Wurm, no quedaba más, en su corazón, ningún “rincón especial” para los sufrimientos de los judíos: “En el vasto mundo donde hay nubes, pájaros y lágrimas, me siento en casa”.³⁴

La última etapa: el exilio

El judaísmo alemán entró en su fase final durante los años treinta, antes de encontrar su epílogo trágico en los campos de muerte nazis. El cosmopolitismo se volvió de algún modo su lema obligado cuando, bajo la República de Weimar, los nacionalistas calificaban con desprecio de “Judenpresse” a todos los periódicos que defendían la democracia, como *Die Weltbühne* y la *Frankfurter Zeitung*. Peter Gay describió a la cultura de Weimar como una suerte de “danza al borde del abismo”, llevada a cabo por unos “marginales del interior” (*outsiders as insiders*), que encontrarán su “verdadero hogar” en el exilio.³⁵

Entre 1933 y 1938, comienza el gran éxodo de los judíos alemanes, un éxodo que supera de le-

³⁴ Rosa Luxemburgo, *J'étais, je suis, je serai. Correspondance 1914-1919*, Maspero, París, 1977, p. 180.

³⁵ Peter Gay, *Le suicide d'une République. Weimar 1918-1933*, Calmann-Lévy, París, 1993, p. 180.

jos, por sus dimensiones al de los judíos de España, a partir de 1492, y al de los hugonotes, después de la revocación del edicto de Nantes. Serán más de 450 000 judíos los que abandonarán la Europa Central nazificada.³⁶ Toda la cultura judeo-alemana estaba exiliada, estableciendo sus capitales, primero en París luego, a partir de 1940, en Nueva York.³⁷ Este desarraigo será definitivo, ya que la gran mayoría de los exiliados no regresarán a Alemania después de la guerra y la Shoah. Los refugiados se consideraban investidos por la misión de perpetuar una tradición cultural alemana, la de la *Aufklärung*, que el nazismo estaba destruyendo. Daban vida a periódicos y revistas de lengua alemana, a veces editoriales que sobrevivían a costa de enormes dificultades materiales. El espíritu en el que trabajaban está bien ilustrado por un pequeño libro publicado en 1934, en Suiza, por Walter Benjamin, bajo el título de *Deutsche Menschen*.³⁸ Él presentaba esta colección, en la que había reunido cartas de filósofos y de escritores de la época de la *Aufklärung*, como un “arco construi-

³⁶ Herbert H. Strauss, *Jewish Immigrants of the Nazi Period in the USA*, Saur, Munich, vol. 6, p. 151.

³⁷ Jean-Michel Palmier, *Weimar en exil*, Payot, París, 2 vols., 1988; Horst Möller, *Exodus der Kultur. Schriftsteller, Wissenschaftler und Künstler in der Emigration nach 1933*, C.H. Beck, Munich, 1984.

³⁸ Walter Benjamin, *Allemands. Lettres*, Hachette, París, 1979.

do según un modelo judío” cuyo objetivo era el de salvar la cultura alemana del diluvio que amenazaba con tragársela.³⁹ Esta misión de preservación y de salvamento de la cultura alemana, entre numerosos exiliados, estaba acompañada por una conciencia aguda de su judeidad, identificada no con una tradición religiosa sino con el cosmopolitismo. Es así que Siegfried Kracauer escribe, en 1938, una biografía de Jacques Offenbach, compositor judeo-alemán exiliado en Francia bajo el Segundo Imperio, en la que celebra la “extraterritorialidad”, una noción en la cual no es difícil leer, en filigrana, el destino del judaísmo alemán del siglo xx.⁴⁰

La autobiografía de Stefan Zweig lleva un subtítulo, *Recuerdos de un europeo*, que indica bien la dimensión universal y supranacional, no exclusivamente austriaca, que atribuye a su experiencia de escritor vienés.⁴¹ Cuando hablaba de sí mismo, Joseph Roth se presentaba directamente como un “sin patria”, un ciudadano del mundo (*Weltbürger*)

³⁹ Citado en Albrecht Schöne (1986), “‘Diese nach jüdischen Vorbild erbaute Arche’: Walter Benjamins *Deutsche Menschen*”, en Stéphane Moses, Albrecht Schöne (Hg.), *Juden in der deutschen Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1986, p. 356.

⁴⁰ Siegfried Kracauer, *Jacques Offenbach ou le secret du Second Empire*, L'Arpenteur, París 1994; Enzo Traverso, *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, La Découverte, París, 1994.

⁴¹ Stefan Zweig, *Le monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, Belfond, París, 1979.

e incluso, con un toque irónico no exento de exactitud, un *Hotelpatriot*.⁴²

El exilio judeo-alemán de los años treinta fue en su origen una transferencia cultural de muy vasto alcance. La cultura americana fue profunda y permanentemente transformada por este “injer-to” judeo-alemán. La preeminencia científica adquirida por las grandes universidades americanas después de la Segunda Guerra Mundial le debe mucho al aporte de estos exiliados de Europa Central.⁴³ El papel que desempeñaron en el “Proyecto Manhattan” gracias al cual los Estados Unidos se transformaron en la primera potencia atómica es tan sólo la ilustración emblemática de un fenómeno mucho más vasto, concerniente tanto a la historiografía como a la filosofía, al psicoanálisis como a la sociología, al cine como a la música, etc. A propósito de esto, los historiadores han hablado de un verdadero desplazamiento del eje del mundo occidental de un lado al otro del Atlántico.⁴⁴

⁴² Joseph Roth, “Panoptikum”, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Kiepenheuer & Witsch, Colonia, 1975, p. 568, Traverso, cf. en este libro, cap. 3.

⁴³ Lewis Coser, *Refugee Scholars in America. Their Impact and their Experience*, Yale University Press, New Haven and London, 1984; Claus-Dieter Krohn, *Wissenschaft im Exil. Deutsche Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler in den USA und die New School for Social Research*, Campus, Francfort/M, 1987.

⁴⁴ H. Stuart Hughes, *The Sea Change. The Migration of Social Thought 1930-1965*, Harper & Row, Nueva York, 1975; Anthony Heilbut, *Exiled in Paradis. German Refugees Artists*

La americanización de los judíos alemanes pasaba por el descubrimiento de una cultura política republicana —fundada sobre la valorización del derecho y de las libertades individuales, pero también de la virtud cívica y del compromiso colectivo— que siempre había sido más bien marginal en Alemania, donde la exclusión política era el corolario permanente de la excelencia intelectual. Formados en la escuela de la *Bildung*, los judíos alemanes descubrían ahora las virtudes del *Bill of Rights*.⁴⁵ Buena parte de la ciencia política americana —comenzando por los escritos de Hannah Arendt— fue el producto de este encuentro, implicando una mutación tanto de la cultura de partida como de la de llegada, según una modalidad en la que el sociólogo exiliado Karl Mannheim hizo el primer análisis.⁴⁶ Adoptada en el siglo XIX como estrategia de asimilación, la *Bildung* constituía casi un obstáculo para la integración de los judíos en una sociedad y en una cultura americanas que,

and Intellectuals in America from 1930's to the Present, Viking Press, 1983; Möller (*op. cit.*, 1984).

⁴⁵ George L. Mosse, s.t., in Abraham J. Peck (ed.), *The German-Jewish Legacy in America 1938-1988. From Bildung to the Bill of Rights*, Wayne State University Press, Detroit, 1989; Traverso, "Le totalitarisme. Jalons pour l'histoire d'un débat", en E. Traverso (éd.), *Le totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Seuil, París, 2001, pp. 51-60.

⁴⁶ Karl Mannheim, "The Function of the Refugee. A Rejoinder", *The New English Weekly*, vol. 27, n° 1, 1945, pp. 5-6.

después de haber puesto nuevamente en cuestión el viejo paradigma *wasp* bajo el impacto de la inmigración europea, reconocían en lo sucesivo el pluralismo étnico y cultural como su propia base. El pluralismo cultural y político de la sociedad americana será, tanto o más que el Estado de Israel de nueva creación, el verdadero hogar del cosmopolitismo judeo-alemán.

La herencia judeo-alemana

Queda la pregunta, lúcidamente formulada por Gershom Scholem en febrero de 1940, en una carta a Walter Benjamin, de la herencia judeo-alemana en Europa. La pregunta, escribía Scholem, se planteaba “*para los judíos*: ¿qué será de ellos, una vez que se les haya quitado el suelo bajo sus pies, y que se les haya sometido a la más horrenda desmoralización y a una estrategia de aniquilación?” Pero la pregunta se planteaba también, agregaba, “*para Europa*: ¿qué será de Europa después de la eliminación de los judíos?”⁴⁷ En Alemania, donde la comunidad judía que existe hoy no tiene casi ninguna relación de continuidad con aquella de antes de la guerra, la “simbiosis judeo-alemana” se transformó en un *lugar de memoria*. Sin embar-

⁴⁷ Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, Calmann-Lévy, París, 1981, pp. 246-247.

go, este pasado aniquilado sigue actuando en el presente, como un factor de cosmopolitismo, si pensamos en la insistencia con la que ha sido evocado por los partidarios de una introducción del derecho del suelo, durante los debates en torno a la reforma del código de la nacionalidad. Nombrando la memoria de estos judíos Alemania reivindica hoy su pertenencia a la historia europea; después de Auschwitz, escribió Jürgen Habermas, el "patriotismo de la Constitución" queda como la única forma legítima de la identidad nacional alemana.⁴⁸

La reunificación alemana ha abierto una nueva situación en la cual se cruzan tendencias contradictorias. De un lado, ha sido vivida como una *normalización* de la nación. La página del nacional-socialismo ha sido dada vuelta definitivamente y la dimensión que constantemente devolvía la nación a su pasado —y a Auschwitz— ha sido rematada. El nazismo y sus crímenes pueden ahora ser puestos a distancia y "asumidos" por la sociedad alemana cuya población, en su gran mayoría, ha nacido o alcanzado la edad adulta después de la guerra. El pasado judeo-alemán tiende así a ser valorado como una experiencia clausurada que en lo sucesivo ha abandonado el presente para entrar en la historia y que, consecuentemente, puede en adelante ser estudiada de manera desapasionada. Por otro lado,

⁴⁸ Jürgen Habermas, "L'identité des Allemands. Une fois encore", *Écrits politiques*, Éditions du Cerf, París, 1990, p. 336.

el fin de la URSS y el retorno de los ex-satélites soviéticos en el seno de Occidente, vuelve a ubicar a la Alemania unificada en el centro de Europa Central en plena transformación. Claro está, algunas modificaciones que intervinieron después de 1945 son en lo sucesivo irreversibles. Remodelada en el plano político, lingüístico y étnico, Europa Central es hoy mucho más eslava y mucho menos germánica que antes de la guerra. La hegemonía que Alemania ejerce en ella es de naturaleza económica, no más cultural. Hablando con propiedad, *Mittleuropa* no existe más que bajo una forma *petrificada*, en sus cementerios y en lo que queda de su arquitectura. Pero su desaparición aparece hoy de forma aún más evidente, poniendo a la luz la aniquilación del judaísmo que era su elemento unificador. Sin embargo, no hay que olvidar que estas dos tendencias coexisten ahora con una tercera, destinada a imponerse sobre las otras: el proceso de la construcción europea. El anclaje de la Alemania unificada en Europa le impide en lo sucesivo concebir su identidad nacional de la misma manera que antes de la Segunda Guerra Mundial. Una definición de la nación alemana en términos esencialmente étnicos parece cada vez más anacrónica. En busca de las premisas históricas que justifican su pertenencia a Europa, Alemania no cesa de redescubrir la dimensión judía de su historia, la de una minoría que siempre fue alemana y europea a la vez.

“Soy un profesor y un escritor de lengua alemana. Pero no soy más, y no podré nunca más ser alemán”.⁴⁹ Estas palabras de Hans Mayer, en la conclusión de su brillante ensayo sobre *Alemanes y Judíos*, resumen la postura, bien comprensible, de los judíos pertenecientes a una generación marcada por el genocidio. En el momento en que Alemania se orienta hacia la vía europea, una vía de la que el judaísmo había sido el precursor, los judíos de la RFA podrán dejar de ser solamente los representantes de una “comunidad de ausentes”.

⁴⁹ Hans Mayer, *Allemands et Juifs. La révocation*, Presses Universitaires de France, París, 1999, p. 269.

