

*THE TOPICALITY OF HORKHEIMER AND ADORNO'S
"ELEMENTS OF ANTI-SEMITISM"*

STEPHANIE GRAF*

Abstract: *The present article gives account of the epistemic vision exposed by Adorno and Horkheimer in the "Elements of anti-Semitism", a text contained in the Dialectics of Enlightenment: the authors introduce a notion of knowledge that sustains an essayistic approach to its object using the strategy of montage. "Elements of anti-Semitism" consists of seven theses, which are interrelated in a non-determinant way, forming a conceptual constellation around the issue. Through this strategy, the authors oppose the system as the hegemonic form of philosophical production, conceived by Adorno and Horkheimer as annihilating difference and therefore totalitarian. According to this, my reading of this text tries to do justice to this epistemological proposal by constituting it in the way the authors suggest: the theses were disassembled and re-grouped, in order to give account of new interpretative perspectives on the phenomenon of anti-Semitism, as well as aspects neglected in most of the reception of Adorno and Horkheimer's work.*

KEYWORDS: CRITICAL THEORY; DIALECTICS OF ENLIGHTENMENT;
MONTAGE; CONSTELLATION; RACISM.

Reception: 06/02/2017

Acceptance: 25/05/2017

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Doctoranda en Filosofía Moral y Política,
steph.graf@gmx.at

LA ACTUALIDAD DE LOS “ELEMENTOS DEL ANTISEMITISMO” DE ADORNO Y HORKHEIMER

STEPHANIE GRAF*

Resumen: Este artículo presenta la visión epistémica alternativa expuesta por Adorno y Horkheimer en los “Elementos del antisemitismo”, contenidos en la *Dialéctica de la Ilustración*, visión que sostiene un acercamiento ensayístico a su objeto de estudio a manera de montaje. El texto está compuesto por siete tesis, interrelacionadas de manera no-determinante, formando una constelación conceptual alrededor del tema. A partir de esta estrategia, los autores se oponen a la forma hegemónica de producción de conocimiento que conciben como sistematizante y totalizante. Haciendo justicia a esta propuesta, mi lectura del texto se ha constituido de la misma manera: desmontando y reagrupando las tesis de tal forma que den cuenta de nuevas perspectivas interpretativas del fenómeno del antisemitismo, así como de aspectos omitidos en la recepción de la obra de Adorno y Horkheimer.

PALABRAS CLAVE: TEORÍA CRÍTICA; DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN; MONTAJE; CONSTELACIÓN; RACISMO.

Recibido: 06/02/2017

Aceptado: 25/05/2017

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Doctoranda en Filosofía Moral y Política, steph.graf@gmx.at

¿POR QUÉ HABLAR DE ANTISEMITISMO? DEFENSA DE UN TEMA, DEFENSA DE UN CONCEPTO

La *Dialéctica de la Ilustración*, el fruto más importante de una colaboración directa entre Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, fue escrita durante la Segunda Guerra Mundial, como reflexión acerca de una crisis económica y política tan grande que terminó arrasando todo el proyecto político-liberal en el continente europeo. El libro expone una crítica de la Ilustración como proyecto emancipador que se transformó en un proyecto de opresión autoritaria. La catástrofe europea y la Ilustración no son vistas como dos fenómenos opuestos, sino como uno solo. Esta unidad sería el producto de la irreflexión por parte del proyecto ilustrado, devenido en totalitarismo. Las víctimas del proceso civilizatorio y su crisis, privadas de las herramientas para liberarse de la opresión y represión, están inmersas en el irracionalismo profundo en que devino la Ilustración, al igual que los movimientos contestatarios al sistema. El antisemitismo tiene su lugar aquí: es síntoma de la pérdida de experiencia mediante el cual se interpreta la crisis; devela la suspensión de la reflexión. Al denegar la clase social, los sujetos buscan apoyo en el colectivo fascista, apartando la mirada de las verdaderas causas de la crisis en la esfera de la producción capitalista, el fascista responsabiliza la dimensión de la circulación; peor aún, a personificaciones de esta última: migrantes, viajeros, cosmopolitas, comerciantes. De todo esto, el imaginario de lo judío constituye una representación perfecta.

Las líneas paralelas con la crisis actual saltan a la vista: la enorme sobreacumulación del capitalismo contemporáneo, que significa inversión a toda costa, produce síntomas y reacciones contestatarias que simplifican las causas de la crisis: la llamada crisis de los refugiados, el auge de los nacionalismos en Europa, la crisis financiera global. En México se le ha denominado “crisis de los Derechos Humanos” o “crisis delictiva”, disimulando el hecho de que la propia dinámica del sistema está generando reacciones populistas, nacionalistas y potencialmente racistas. La respuesta estatal casi siempre es el ejercicio del poder autoritario; no necesariamente bajo la forma de los viejos fascismos, sino de un ejercicio del poder descarado, desde una democracia cuyo contenido queda reducido a conceder libertad en ámbitos individuales políticamente insignificantes. La impotencia de las izquierdas le da la razón al mito que se ofrece como consuelo: *there is no alternative*; la inevitabilidad de un orden político-económico que va de la mano con la violencia permanente.

El antisemitismo, en México como en el resto del mundo, es un signo de esa impotencia. En él se encuentran y se cristalizan los ejes de la relación del poder y

los oprimidos en las condiciones del capitalismo tardío. A continuación, presento cómo el antisemitismo constituye una clave para el análisis de esa relación, que Adorno y Horkheimer, en la *Dialéctica de la Ilustración*, virtuosamente pusieron al descubierto.

Cabe aclarar que quien hable de antisemitismo a menudo se verá confrontado con distintas objeciones, unas apuntando hacia la cosa y otras al concepto. La primera objeción se mueve en el ámbito de la cuantificación: jerarquizar los prejuicios y cuantificar los sufrimientos de los grupos en cuestión. Se presupone que el antisemitismo está atado a un contexto regional y temporal, no se le concede importancia a ese tema más que para describir el odio a los judíos europeos en la primera mitad del siglo XX. Hoy en día, se dice, hay otros grupos-víctimas del odio colectivo más relevantes. Ese argumento se equivoca al relacionar el antisemitismo únicamente con actos discriminatorios; cuando es mucho más que eso, es una estructura mental y, simultáneamente, una visión del mundo, una reacción desviada a las crisis de la Modernidad.

La segunda objeción tiene que ver con el uso de esta palabra: desde un punto de vista etimológico, se dice, no es acertado hablar del odio a los judíos, pues la raíz de la palabra “semita” se refiere a las familias lingüísticas semitas; de tal suerte que no sólo incluye a los judíos, sino también a los árabes y a otros colectivos. Por este tipo de argumentos, en diversas publicaciones académicas (por ejemplo: Brodsky, 2010 y Taguieff, 2009) se habla de judeofobia, nueva judeofobia o neojudeofobia; otros autores conceden el argumento de la inexactitud, pero mantienen el uso del término antisemitismo por su gran difusión en la academia (véase Guzmán, 2012). Este razonamiento propone la primacía de la terminología sobre la cosa. Algo similar ha hecho la teoría social de corte empirista con el concepto de racismo: solamente le interesa el cajón donde se pone la cosa, pero no la cosa misma. Así opera la taxonomía que lleva al olvido de la complejidad de los hechos sociales.

El concepto de antisemitismo fue acuñado por el alemán Wilhelm Marr en el siglo XIX para describir un fenómeno existente: el odio a los judíos como ideología política que reunía un conjunto de tópicos de orden cultural, religioso, racial y social. No se trataba de un concepto crítico ni analítico; al contrario, Marr se reivindicaba orgullosamente antisemita. La introducción de ese nombre permitía un máximo de ambigüedad; no son los judíos concretos los que están en el centro de esta visión del mundo, sino el judaísmo como representación abstracta donde converge todo lo despreciado por el antisemita. De esa manera, no sólo se nombra, sino también se crea un nuevo fenómeno caracterizado por una capacidad de abstracción cognitiva

extremadamente elaborada, pero delirante. Se lleva a cabo un desplazamiento del odio y rencor a propósito de situaciones económicas y sociales concretas del odio contra el judío. Se podría resumir que dicho proceso de abstracción consistía en sustituir la cuestión social por la cuestión judía (Volkov, 2000: 26-28).

Quiero reivindicar aquí el uso del concepto de antisemitismo con fines analíticos. Adorno y Horkheimer prescinden de una definición explícita de antisemitismo, porque se niegan a constatar la unidad perfecta de la cosa con su concepto. En el presente artículo, se argumentará por qué la hipóstasis de tal unidad es el núcleo de un conocimiento opresor y aliado a la dominación. En oposición a una petrificación del concepto, se harán explícitas distintas definiciones y distintos ángulos, proponiendo que su constelación pueda aclarar algo de esa particular violencia llamada antisemitismo y de esa racionalidad moderna totalizante.

EL CONOCIMIENTO SISTEMATIZANTE Y EL MONTAJE COMO PROTESTA

La *Dialéctica de la Ilustración* contiene, casi al final de sus reflexiones sobre la racionalidad ilustrada, un apartado titulado “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”. Esa parte consiste en siete tesis aforísticas que esbozan un discurso crítico del antisemitismo moderno; el cual —aparte de constituir la base teórica para los estudios empíricos del Instituto de Investigaciones Sociales en el exilio estadounidense— coloca el problema del antisemitismo en el seno de una reflexión crítica sobre la modernidad capitalista. Ese acercamiento teórico, esbozado en escasas 20 páginas, ha sido desatendido casi por completo en la recepción del pensamiento de la Escuela de Frankfurt.¹ En concordancia con las objeciones antes mencionadas,

1 Esta omisión ha sido problematizada, para el caso de la recepción de la Teoría Crítica desde las Américas, por el filósofo Stefan Gandler (2009 y 2016), quien señala que el tema del antisemitismo ha sido olvidado por los filósofos que introdujeron la Teoría Crítica en México, debido probablemente a la convicción de que era un tema irrelevante para las sociedades poscoloniales. Pero también los expertos europeos dedicados a una lectura exhaustiva de la *Dialéctica de la Ilustración*, como Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, han hecho más énfasis a las partes del libro que versan sobre la industria cultural y el mito como contraparte de la Ilustración (véase Tiedemann, 2009; Schweppenhäuser, 1972). Una excepción representa el biógrafo de Adorno, Detlev Claussen, que dedicó un libro entero al tema del antisemitismo, retomando el subtítulo de los “Elementos” de Adorno y Horkheimer: *Los límites de la Ilustración*. Sin embargo, más que profundizar en la riqueza

ese capítulo se podría ver como mero ejemplo de las consideraciones generales expuestas globalmente en ese libro, o incluso como un desliz que cometieron dos filósofos judíos alemanes, pasmados frente a los horrores del exterminio de los judíos europeos del que consiguieron escapar.

En oposición a esas posturas, en este artículo defiendo que los “Elementos del antisemitismo” constituyen el núcleo del esfuerzo reflexivo presentado en la *Dialéctica de la Ilustración*. El no denominar esa sección como excursus (como las secciones sobre el mito o la moral), sino considerarlo parte central del *corpus*, de ninguna manera fue una elección arbitraria.

La *Dialéctica de la Ilustración* constituye una crítica de la producción absoluta o totalizante —es decir, que favorece lo general frente a lo particular— tanto de la producción material como del conocimiento. Los “Elementos” no sólo se hallan en correspondencia con esa crítica, sino que también culminan en la realización de una producción alternativa de conocimiento en distintos niveles: (1) en tanto acercamiento ensayístico al objeto, los autores construyen su discurso como una forma no-totalitaria de producción de conocimiento (apuesta aforística); (2) en la elección del fenómeno: el antisemitismo no sirve sólo de ejemplo de su argumento, sino que representa el aplastamiento *par excellence* de lo no-idéntico, al mismo tiempo que representa la respuesta desviada a una crisis y, (3) en el nivel de la crítica epistemológica, reconocen al antisemitismo como una manifestación de la pérdida de la experiencia y el resultado de un conocimiento atrofiado.

Retomando el último punto, la sección sobre los “Elementos del antisemitismo” puede ser vista como un ensayo precursor de una de las grandes obras de Adorno, donde elabora una teoría crítica del conocimiento: la *Dialéctica negativa*. Mediante la negación de lo fáctico, Adorno se opone a un conocimiento que toma a la paranoia como modelo y es violento al otorgar arbitrariamente un sentido al mundo exterior. El antisemitismo es el caso paradigmático de un conocimiento que ya no se forma a partir de la reflexión consciente del mundo y de la subjetividad que se quiere conocer.

Ésta no es la única razón por la cual Adorno y Horkheimer fijan su mirada en el antisemitismo: como ningún otro fenómeno, éste es el movimiento en contra de la diferencia. El ideal del individuo burgués es uno sin atributos particulares y sin

conceptual del análisis de esos autores, emprende la reconstrucción de una especie de genealogía del antisemitismo moderno en Europa (Claussen, 2005).

referente identitario colectivo (que no sea el referente de la nación), un sujeto completamente intercambiable por otro. Mientras se logró subsumir la mayoría de las identidades culturales colectivas bajo identidades nacionales o subnacionales (regionales) y, de esta manera, neutralizar su potencial subversivo, lo judío persistió como un referente identitario paralelo a los referentes nacionales hasta la consolidación del sionismo político e incluso después. Por lo tanto, lo judío se siguió percibiendo como una amenaza a la idea burguesa de ciudadanía carente de referentes identitarios culturales. La persecución de toda diferencia se expresa en el antisemitismo mejor que en ningún otro prejuicio.

En el nivel de la producción de conocimiento, la eliminación de la diferencia se plasma en la noción moderna de ciencia (que en el fondo sirvió a la ciencia social hegemónica como modelo) y que subsume lo particular bajo lo general: culmina en una visión de conocimiento totalizante que elimina lo no-idéntico. Esa praxis, generalizada también en el ámbito de las ciencias sociales, determina la manera hegemónica de acercarse académicamente a fenómenos sociales como el antisemitismo. La teoría social ha analizado este fenómeno desde perspectivas históricas, sociológicas, psicoanalíticas y políticas; muchas veces juzgando prematuramente su propia perspectiva teórica como el origen del fenómeno. Oponiéndose a esa visión, el esfuerzo teórico de Adorno y Horkheimer consiste en rodear el fenómeno, mediante una constelación de tesis que no están conectadas por relaciones determinantes entre sí. Se puede ver como una especie de *collage*, donde se combinan fragmentos para abrir nuevas perspectivas de sentido. Se trata de una apuesta teórica opuesta al conocimiento sistematizante.

Es de suponer que el pensamiento ensayístico de Adorno y Horkheimer se formó en interlocución con el concepto de montaje, central en la obra de Walter Benjamin, e inspirado en las estrategias visuales de las vanguardias constructivistas. El procedimiento es una apuesta al desmembramiento y el desmantelamiento de la aparente unidad de sentido y a la dislocación de los elementos; la totalidad que se proclama como absoluta y verdadera merece ser destruida. En vez de constatar un falso sentido a un mundo que no lo tiene, se combinan los elementos dislocados a manera de montaje. Horkheimer y Adorno, en los “Elementos del antisemitismo”, siguen esa propuesta, construyendo un conocimiento antisistémico y antitotalizante. Los “Elementos” constituyen una de las primeras exposiciones del método benjaminiano de la *constelación* apropiada por Adorno, una forma de proceder que hacia el final de su vida determinará su producción filosófica hasta llegar a su culminación en la *Dialéctica negativa*. En términos epistemológicos, ese procedimiento sugiere

un acercamiento no-dominante al objeto de estudio: ningún referente se reduce a la referencia que tenemos de él, ninguna cosa a su concepto; siempre habrá un resto que no se deja subsumir bajo las generalidades abstractas que queremos imponerle a la cosa. Por tanto, el conocimiento no debe tratar de apropiarse del mundo exterior, en el sentido de subsumir el objeto de estudio bajo categorías prefabricadas, sino rodearlo por varios elementos conceptuales a manera de una constelación.

El montaje como forma fragmentaria de escritura y de exposición del desorden del mundo surge de la experiencia de una pérdida. En el terreno de las ciencias humanas, sugiere Luis Ignacio García, puede haber tenido influencia la impresión que dejó la Primera Guerra Mundial: “La historia como sentido que se ausenta [...] va dejando caer los desechos con los que el materialista histórico recompone un nuevo sentido en un montaje que ‘sabe’ lo no sido del pasado” (García, 2010: 178). De igual manera, el mismo Benjamin refiere ese hecho en el contexto de una pérdida de la experiencia. En “Armut und Erfahrung”, “Experiencia y pobreza” (texto de 1933), escribe:

La cosa está clara: La cotización de la experiencia ha bajado, y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal. Lo cual no es quizá tan raro como parece. En ese entonces, ¿no se podía constatar que la gente volvía muda del campo de batalla? No más rica, sino más pobre en experiencia comunicable. Y lo que diez años después se derramó en la avalancha de libros sobre la guerra era todo menos experiencia que mana de boca a oído. No, raro no era. Porque jamás ha habido experiencias, tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa bajo el cielo abierto en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo y quebradizo cuerpo humano. (Benjamin, 1977: 291)

Benjamin habla de hechos que traspasan la comprensión humana, que van más allá de los referentes de interpretación disponibles. La unidad de sentido, que una narración lineal de un hecho requiere, no se deja establecer para las vivencias en las trincheras de la guerra. Sin embargo, son situaciones históricas que no deben quedarse fuera del terreno de la comunicación humana y de la reflexión filosófica. Se deben encontrar prácticas discursivas que corresponden a esa fragmentación de la

unidad de sentido: en el psicoanálisis, la libre asociación es una de esas prácticas sometidas a un proceso de fragmentación, dislocación y reelaboración. En el arte, el montaje le sigue a la destrucción como propuesta teórica constructivista: al dismantelamiento de la totalidad de sentido, descubierta como falsa, le sigue la dislocación de sus elementos y la recomposición de todo. La estrategia del montaje, como exposición de un pensamiento filosófico, consiste en la aceptación de la ausencia de totalidad de sentido o la falsedad de ella y el trabajo de construir nuevos lazos a partir de esa conciencia.

La forma ensayística a manera de montaje, de la cual se sirven Adorno y Horkheimer en los “Elementos”, parece ser —como bien destaca Wolfgang Müller-Funk sobre el ensayo como forma— la única manera de “pensar lo particular en un mundo de generalidades dictatoriales” (Müller-Funk, 1995: 261). Como el mismo autor remarca, optar por esa forma no es una elección meramente estética, en el sentido de elegir la forma que mejor corresponda al contenido o lo exprese mejor, sino que es una elección situada en el terreno de lo ético. La forma ensayística y fragmentaria no solamente porta un mensaje, *es* el mensaje mismo. Les da un espacio a las categorías de lo repentino, de lo ocurrente y permite pensar la idea como irrupción, o bien, como interrupción. No busca eliminar la ambigüedad del pensamiento, y no predice el resultado del mismo, aun sabiendo del riesgo que eso implica. Pero tal vez el aspecto más importante de la prosa ensayística o aforística es que responde a algo particular tanto en el sujeto pensante como en el objeto pensado; se trata de una estrategia de pensamiento que revive los objetos de los cuales quiere comunicar algo y al mismo tiempo convierte la auto-reflexión en una condición del pensar.

Confrontando un texto como los “Elementos”, y reconociendo la lectura como una dimensión de producción de conocimiento, se plantea la pregunta de cómo hacer justicia al diseño crítico de la propuesta teórica cuando la interpretamos. Si el montaje es la estrategia de sustraerse del movimiento totalizante del pensamiento, la única manera de corresponder a ella, en la propuesta de lectura, es nuevamente el montaje: el presente artículo propone reagrupar las tesis que constituyen los “Elementos del antisemitismo”, apostando a que, mediante la combinación de unos elementos considerados afines, se puedan constituir nuevas aristas de análisis del fenómeno: por un lado, se tomarán en cuenta los desarrollos de vertientes críticas de los estudios del antisemitismo hasta el día de hoy; por otro lado, cabe destacar que los debates puestos en juego en los “Elementos” van mucho más allá del mero campo de los estudios del antisemitismo.

Como ya se anticipó, el presente artículo propone agrupar las tesis que constituyen los “Elementos del antisemitismo” en tres grupos y contextualizar cada uno con otros fragmentos de la producción teórica sobre este fenómeno, con la intención de establecer un diálogo entre ellas. El primer grupo —lo podemos llamar epistemológico—, compuesto por las últimas dos tesis (VI y VII), esboza una teoría emancipadora del conocimiento; el segundo, tesis IV y V, problematiza la preeminencia hegemónica de un régimen de historicidad, vinculada con el proceso de secularización de motivos religiosos; y el tercer grupo, compuesto por las tesis I, II y III, abre una dimensión a la crítica ideológica o del fetiche de la mercancía en relación con el antisemitismo.

EXPERIENCIA Y PROYECCIÓN. LA DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LOS “ELEMENTOS DEL ANTISEMITISMO” EN LAS TESIS VI Y VII

El hecho de repulsar en el *Otro* algo propio que es insoportable de aceptar, en la práctica psicoanalítica clínica, se reconoce como el mecanismo de la paranoia. Análogamente al comportamiento del paranoico individual, que proyecta componentes indeseados de su propio *Yo* hacia fuera, el colectivo antisemita —aunque no llegue al poder— constituye un sistema delirante como referencia vigente para interpretar la realidad. El antisemita se concibe como el iniciado en contra de un mundo en conspiración, pero no es el comportamiento proyectivo en sí lo que lleva a un sistema totalitario de conocimiento. Adorno y Horkheimer saben que la percepción en cada caso es proyección: ya contiene conceptos y juicios mediados socialmente, y con la necesidad de controlar la proyección se dan las posibilidades de distanciamiento e identificación, se desarrollan las instancias psíquicas de la conciencia de sí mismo y de ésta como instancia de mediación con la sociedad. En Adorno y Horkheimer la proyección está conceptualizada en los dos polos extremos de la mimesis real y la falsa proyección. En la mimesis, el sujeto se asemeja a su entorno, la conciencia a su objeto, y en el periodo de la infancia es condición necesaria para el desarrollo del sujeto en la sociedad. La proyección pática, por el contrario, consiste en el acto de asemejar el entorno al sujeto, tal como lo lleva a cabo el paranoico.

El sujeto recrea el mundo desde las huellas que éste deja en su percepción. De ahí, recrea a sí mismo, dando algo de sí en el acto de la percepción: “No en la unidad pre-conceptual de la percepción y la cosa, sino en su contradicción reflexionada se muestra la posibilidad de la reconciliación” (Adorno y Horkheimer, 2006: 240). Por consiguiente, el antisemitismo es una forma de percepción que no le regresa nada a

su objeto, sino que suspende la reflexión e inflama el Yo. Adorno y Horkheimer dan un ejemplo concreto y anclado en el discurso antisemita moderno: en vez de hacer un registro del propio anhelo de poder, el antisemita adscribe ese anhelo reprimido al *Otro* y consecuentemente se fabrican documentos conspirativos como los famosos *Protocolos de los Sabios de Sión*. El antisemitismo vuelto político ya no es una patología individual, sino que deviene en un sistema de percepción, el sistema delirante se vuelve paradigmático para una epistemología aprobada por el colectivo.

Adorno y Horkheimer señalan que la teoría fisiológica de la percepción supone que el mundo percibido es la reflexión del mundo real de las cosas, recibido por el cerebro. Aunque desde Kant esa teoría se evaluó como simplificada e ingenua, los autores rescatan la mediación de la imagen percibida por una serie de condiciones. Insisten en el hecho de que el abismo entre sujeto y objeto, entre la persona que percibe y la cosa percibida, nunca se cierra de manera perfecta, sino que se tiene que cerrar por riesgo propio. Para reflejar la cosa tal cual, se le tiene que devolver más de lo que se ha recibido de ella. Consiguientemente, tanto la unidad de la cosa como la unidad del Yo son resultado de su proyección, entrecruzada entre ellos: “La profundidad interior del sujeto consiste en nada más que en la ternura y la riqueza del mundo exterior a la percepción” (Adorno y Horkheimer, 2006: 198). La contraposición reflexionada entre percepción y cosa, alimentada por fantasía y ternura, caracterizaría un proceso cognitivo sano.

Lo falso del antisemitismo no es, entonces, la actitud proyectiva en sí, sino proyectar sin reflexión; proyección desenfrenada que no restituye al objeto lo que recibió de él. No reflexiona sobre la cosa ni sobre sí mismo, el sujeto está en el centro, pero solamente percibe del mundo exterior lo que él proyectó hacia fuera. La percepción se marchita hacia una mera repetición del Yo. La suspensión de la autorreflexión es un problema que pesa sobre los procesos cognitivos: cuando el afán de conocer se concentra hacia fuera, donde la dominación se vuelve el modelo del conocimiento, se cosifica el pensamiento, se supone el sistema como la cosa misma, en un acto violento que en realidad olvida la cosa. Ese realismo inmediato, una *praxis* inmanente al método científico ilustrado que sólo es capaz de percibir la cosa como representante de una especie, como caso dentro de una categoría, culmina, según la tesis VI de los “Elementos”, en el fascismo. Lo subjetivo se deposita en la aparente inmediatez de la cosa. En ese acto hay algo alucinante y violento, que sólo se puede cancelar por el trabajo consciente del pensamiento: llevando a la conciencia los momentos conceptuales contenidos en la percepción y su pertenencia al sujeto, pero no a la

cosa. La coherencia de pensamiento consiste en la disposición a negar el (pre)juicio, a escapar de la infinidad mala del juicio perenne.

El mecanismo de la proyección falsa amenaza con dominar toda la cultura, toda la educación. “La paranoia es el síntoma de quien esté educado a medias” (Adorno y Horkheimer, 2006: 205). A diferencia de la simple ignorancia, esta *Halbbildung* afirma el conocimiento limitado como verdad. Ella no soporta las contradicciones entre lo singular y lo colectivo, la ruptura “entre interior y exterior, destino individual y ley social, fenómeno y esencia” (Adorno y Horkheimer, 2006: 239): quien esté educado a medias intenta violentamente darle sentido a una realidad que no alcanza a comprender y que, peor aún, parece quitarle el sentido a él mismo. Sincrónicamente, no soporta al intelectualismo, difama la experiencia y el espíritu de quienes concibe como privilegiados. Pese a que la posición marginal de quien esté educado a medias es el resultado de un sistema social basado en la explotación y exclusión, en vez de responsabilizar a la sociedad que lo excluye, intenta culpar a unos que *parecen* estar incluidos.

Los autores cierran la sexta tesis con un resumen contundente de cómo el imaginario sobre los judíos representa las promesas incumplidas de la Modernidad, insoportables al individuo desgarrado:

Independiente de la condición de los judíos en sí, su imagen como la imagen de lo superado presenta los rasgos a los cuales la dominación se tiene que llevar a extinguir: de la felicidad sin poder, del salario sin trabajo, de la patria sin fronteras, de la religión sin mito. (Adorno y Horkheimer, 2006: 242)

Todos esos rasgos ponen en juego el orden existente porque son representaciones de aquello que los dominados anhelan. La dominación solamente puede seguir en pie mientras los dominados conviertan lo anhelado en lo odiado, ese es el mayor beneficio de la proyección pática para el sistema.

La última tesis de los “Elementos” parece aislada de la argumentación que se sigue en los dos grupos principales del cuerpo argumentativo. De hecho, en la primera versión de los elementos de 1944, aún no estaba contemplada su publicación. Aparte, inicia con la afirmación un tanto consternante: “Pero ya no hay más antisemitas”. Parece como si los autores quisieran retractarse de todo lo dicho, pero más bien, introducen otra dimensión de la problemática: la dimensión hermenéutica

o semiótica que lo contempla como un signo de la mentalidad del *ticket*.² Es posible, dicen Adorno y Horkheimer, que el individuo opte por el antisemitismo sólo como parte de un programa político: hecho que no necesariamente le quita su potencial destructivo. Se convierte en mera afirmación del boleto fascista, en parte de una plataforma, la cual se tiene que afirmar en su totalidad si uno no quiere ver aniquilado su propio credo político.

Se puede aceptar el *ticket* reaccionario que contiene el antisemitismo en su programa sin siquiera tener un resentimiento propio en contra de los judíos ni mucho menos basado en experiencias individuales con ellos. Eso cuadra con el hecho de que el antisemitismo tiene posibilidades de éxito en regiones donde ni siquiera hay una presencia real de comunidades judías: “El cliché sustituye a la experiencia, en lugar de la fantasía que opera dentro de ella se pone la recepción asidua” (Adorno y Horkheimer, 2006: 211). El juicio no se basa en el trabajo categorial, sino en el estereotipo de la subsunción ciega. El proceso perceptivo se las arregla no sólo sin el objeto, sino también sin la presencia del sujeto que percibe. El individuo ahora solamente se deja construir mediante los esquematismos socialmente preparados: la pérdida de la experiencia que caracteriza la mentalidad del *ticket*, descompone los elementos del antisemitismo que construyó la experiencia. Los judíos, concluyen Adorno y Horkheimer, se asesinan en una época en la que el antisemitismo sólo es parte en un *ticket* intercambiable: el odio milenarista ya no es el sentimiento que más les preocupa a las masas. Observación que pudiera parecer esperanzadora; sin embargo, el cambio hacia un estado más humano no llega. También los seguidores del *ticket* progresista se convierten en enemigos de la diferencia. “No solamente el *ticket* antisemita es antisemita, sino la mentalidad del *ticket* en sí” (Adorno y Horkheimer, 2006: 217).

En la década de 1970, Shulamit Volkov retoma la observación de que el antisemitismo representa todo un programa político-ideológico mucho más amplio que el reproche hacia los judíos. Partiendo de un análisis histórico de la Alemania wilhelmina y de la República de Weimar investiga el antisemitismo desde una perspectiva

2 El término *ticket* se inspiró en el procedimiento electoral de Estados Unidos de Norteamérica, donde elegir un punto en la lista de opiniones significaba aprobar todo un conjunto de mentalidades. Adorno y Horkheimer se refieren al hecho de que el antisemitismo no viene aislado, sino como parte de un conjunto de temas que forman la cosmovisión fascista.

semántica y hermenéutica: donde lo caracteriza como una ideología o cosmovisión (*Weltanschauung*) alternativa y completa.³

El judío se había convertido en un símbolo del mundo moderno y en consecuencia el antisemitismo expresa el anhelo de un pasado preindustrial, de un pasado colectivo glorioso (imaginario) y desde hace mucho perdido. Volkov concibe el antisemitismo como componente de un *ethos* completo y de una perspectiva moral. Esta última, desde un punto de vista histórico, está vinculada con ciertas políticas económico-sociales, por ejemplo, políticas proteccionistas, nacionalistas y a nivel moral con un culto a la masculinidad: al judío como a la mujer le faltaron supuestamente la firmeza ética que caracterizaba al hombre nacionalista. Lo que expresa la última tesis de los elementos es lo siguiente: la reivindicación del antisemitismo se convirtió en un signo de identidad, de la pertenencia a un campo político-cultural. Se volvió parte del lenguaje, un símbolo familiar y confidencial.

El análisis de las condiciones históricas bajo las cuales germinó el antisemitismo político no tiene mucho de nuevo, pero la genialidad de analizarlo como código cultural reside en indagar el proceso cognitivo que interpreta las circunstancias. Se debe tener muy claro que, como bien expone Volkov, las personas nunca reaccionan directamente a los acontecimientos, sino a la representación mental de éstos y —consecuentemente— el antisemitismo tampoco fue una reacción directa a circunstancias reales. Por lo tanto, hay que analizar el proceso cognitivo que interpreta las circunstancias de la época y las hace entendibles para los actores:

En un proceso de conceptualización y verbalización [los hombres] se construyen una interpretación de su experimentar del mundo, y solamente pueden reaccionar a esa concepción de la realidad hecha por ellos mismos. Cada interpretación de la realidad es un producto creativo y autónomo del espíritu humano, y muchas veces es justamente tanto más eficaz porque es entera o parcialmente falsa. (Volkov, 2000: 25)

³ Los primeros que usaban el término cosmovisión para denominar al antisemitismo son Reinhard Rürup y Norman Cohn. Estos autores, al lado de Adorno y Horkheimer, permiten a Volkov (2000) desarrollar su concepción teórica.

En ese sentido, Volkov interpreta el pasado no sólo históricamente, sino también hermenéuticamente: hace énfasis en el proceso de la formación simbólica del discurso antisemita.⁴

La pregunta por esa formación lleva al tema de la continuidad entre el odio premoderno a los judíos —motivado religiosamente— y el antisemitismo moderno. Con la creación del término *antisemitismo* ocurrió una re-codificación conceptual, una delimitación entre el antisemitismo tradicional y un acercamiento a las teorías raciales pseudocientíficas. Se había creado una especie de código cultural: eso no significa volver socialmente presentable el odio a los judíos, sino volverlo simbólico, para representar mucho más que ese *ressentiment* en específico.

En el transcurso del siglo XIX en Alemania, la cuestión judía para los antisemitas se convirtió en la cuestión-núcleo de la problemática social. La desigualdad social se explicaba por la explotación de parte de una *raza extranjera*. Eso fue una fórmula simple, que ofreció una orientación fácil dentro de una modernidad cada vez más compleja. Para Volkov, la falsedad de esta analogía era más que notoria; en el fondo, la gente sabía que la cuestión social no era idéntica a la cuestión judía. Sin embargo, la fórmula se volvió un componente importante en la percepción del mundo de la clase media. La ideología en ese ejemplo deforma la realidad, las generalizaciones realizadas en este plano no se dejan contradecir por ejemplos contrarios. Las propuestas de Shulamit Volkov permiten ver el antisemitismo como un signo para una cosmovisión más amplia, como una forma incluso de identificación entre individuos ideológicamente afines y, lo que todavía es más importante, un síntoma de una regresión en el ámbito epistemológico en general.

CÓMO LA ILUSTRACIÓN RECAE EN EL MITO: DESHISTORIZACIÓN DE LA HISTORIA, DESPOLITIZACIÓN DE LA POLÍTICA (TESIS IV Y V)

Adorno y Horkheimer, en sus reflexiones en torno al vínculo entre el antisemitismo y el odio religioso, observan que el discurso antisemita burgués ya no se nutre de la acusación del judío como incrédulo terco. Sin embargo, no están dispuestos a desechar la herencia de un odio milenario: saben que no se trata de un fenómeno

⁴ Volkov es una de las primeras teóricas que introduce la dimensión lingüística, más específicamente, los elementos hermenéuticos y semánticos, en las ciencias sociales. Ella reconoce la importancia de construcciones culturales sin cuestionar a la realidad histórico-social en su facticidad. En eso, muestra una cercanía lógica-sistemática hacia los enfoques de la crítica ideológica (Salzborn, 2010: 146, 157).

completamente nuevo, sino que está vinculado en su génesis y su estructura psico-social con el odio religioso en contra de la propuesta civilizatoria integrada en el judaísmo. Esa propuesta tiene que ver principalmente con el combate contra las percepciones míticas de la convivencia humana: el mito concibe la historia humana como historia natural, como algo inmanente y regido por el destino. El proyecto monoteísta introduce la idea de la trascendencia y la propuesta de salir del eterno retorno de lo siempre-igual. Esa propuesta no solamente provoca rechazo en el entorno panteísta de los antiguos hebreos, sino también por parte de los europeos evangelizados:

El carácter no vinculante de la promesa eclesial de salvación —ese momento judío y negativo en la doctrina cristiana—, mediante el cual se relativiza la magia e incluso la Iglesia misma, es tácitamente rechazado por el creyente ingenuo. Para éste, el cristianismo, el supranaturalismo, se convierte en ritual mágico, en religión natural. Él cree sólo en la medida en que olvida su propia fe. Se atribuye saber y certeza como los astrólogos y los espiritistas. (Adorno y Horkheimer, 2009: 223-224 [tesis IV])

Lo falso de la doctrina cristiana para Adorno y Horkheimer reside en constatar la salvación en la tierra, en la realidad social y concreta de los hombres donde no está realizada. En contra de esa divinización de la historia, se tendría que resistir a la miseria sin quererle otorgar un sentido a la fuerza.

Tal es el origen religioso del antisemitismo. Los seguidores de la religión del padre son odiados por los de la religión del hijo como aquellos que saben más. Es la hostilidad del espíritu que se embota como salvación contra el espíritu. El escándalo que provocan los cristianos antisemitas es la verdad que frena el mal sin justificarlo y retiene la idea de la salvación inmerecida en contra del curso del mundo y del orden de salvación, que según dicen, deberían realizarla. El antisemitismo debe confirmar la legitimidad del ritual de fe e historia, cumpliéndolo en aquellos que niegan dicha legitimidad. (Adorno y Horkheimer, 2009: 223-224 [tesis IV])

Para entender este grupo de tesis, es menester enriquecer la lectura desde la perspectiva psicoanalítica del antisemitismo: lo sugiere la recurrencia explicativa por parte de nuestros autores a los mecanismos de proyección, de resistencia a la culpa, racionalización de pulsiones agresivas y fenómenos psíquicos de masa. La integración del psicoanálisis en la reflexión teórica sobre el antisemitismo remonta al mismo

Sigmund Freud y su libro *Moisés y la religión monoteísta*, un texto que constituye un temprano intento de la crítica al mito, el cual fue recibido por Adorno y Horkheimer.

El psicoanalista Ernst Simmel —colaborador de Adorno y Horkheimer— explica que el antisemitismo se puede entender como un trastorno de la personalidad que tiene la función de nivelar el desequilibrio psíquico causado por los conflictos de ambivalencia del individuo. Esos conflictos resultan de la división psíquica en un imaginario paternal bueno y uno malo que resultan en sentimientos de culpa. La forma infantil de resolverlo es la proyección de la parte mala hacia afuera. En eso consiste el mecanismo de la paranoia. Por lo tanto, el antisemitismo —si lo viéramos sólo como fenómeno aislado e individual— se podría concebir como una regresión a un estadio psíquico infantil. Como analogía al proceso civilizatorio, el antisemitismo como fenómeno social representa la regresión a un estado civilizatorio mágico. La cosmovisión mágica, como subrayan Adorno y Horkheimer, todavía no enreda a sus participantes en el círculo de la culpa y el perdón. Las acciones de los miembros no se deducen de una responsabilidad individual, sino son parte de un círculo eterno del destino. La ambivalencia se resuelve proyectando lo malo hacia fuera, mientras el monoteísmo presume la existencia simultánea de lo bueno y lo malo en los seres humanos.

La tesis IV trata el elemento abstracto del judaísmo como pensamiento religioso-espiritual. Adorno y Horkheimer plantean que el judaísmo constituye una abstracción de lo divino en un nivel altamente espiritual, le exige al creyente capacidad de subordinación bajo la *ley* más que bajo la *figura del padre*.

La fe cristiana suaviza esa ley absoluta y subraya el elemento de la misericordia; elemento que en la fe judía ya está contenida en la promesa mesiánica, pero desvinculada de la vida profana. El cristianismo humaniza a dios mismo, permite llamarle por su nombre humano y en ese momento relativiza la ley de dios. Lo transcendental, lo absoluto y abstractamente espiritual pierden importancia en la práctica cristiana (Adorno y Horkheimer, 2006: 221-224).

Esas consideraciones reconectan nuevamente con los “Elementos”; en tanto abarcan una interpretación psicoanalítica del antisemitismo: se hace alusión a una idea principal de la *Dialéctica de la Ilustración*, elaborada más extensamente en el “Excursus II, Juliette o Ilustración y moral”. El deseo del hombre civilizado de regresar a un estado natural y su constante represión provoca una voluntad destructiva, atraída justamente por los que menos se pueden defender: los signos de la dominación llaman la atención, parecen provocadores, irritan. En ese lugar de la *Dialéctica* aparece también la idea de una familiaridad entre la misoginia y el antisemitismo:

La declaración de odio hacia la mujer en cuanto criatura espiritual y físicamente más débil, que lleva en su frente la huella del dominio, es la misma que la del antisemitismo. En las mujeres como en los judíos se percibe que no han dominado desde hace miles de años. Viven, aun cuando podrían ser eliminados, y su angustia y debilidad, su mayor afinidad a la naturaleza por la continua presión a la que son sometidos, es su elemento vital. (Adorno y Horkheimer, 2006: 20)

Las tesis IV y V, se encuentran bajo esa idea: lo que provoca el odio es la cercanía a las pulsiones que el civilizado detecta en sus víctimas; algo que en realidad uno no se permite en sí mismo, y lo quiere eliminar en el otro. Lo que está abajo provoca el ataque: el dominio y la violencia se convierten en diversión donde no conllevan el peligro de ser contestados. Así, la persecución de ayer parece justificar la persecución de hoy. Adorno y Horkheimer constatan (apoyándose en *Moisés y la religión monoteísta* de Freud) una divinización de la práctica mágica, que se basa en que la observancia de la fe traerá una recompensa:

De esa manera el amor abnegado se desviste de su ingenuidad, se separa del amor natural y se contabiliza como mérito. [...] Darle sentido a la fe de esa manera es engañoso, porque si bien la iglesia vive del hecho de que la gente vea en la observancia de sus enseñanzas —sean obras lo que se pide como en la versión católica o la fe como en la protestante— el camino a la redención, sin embargo, no puede garantizar la meta. [...] El disgusto para los judeófobos cristianos es la verdad, que resiste a la desgracia sin racionalizarla y se aferra a la idea de la felicidad no merecida en contra del rumbo de las cosas y el orden del reglamento de la fe que supuestamente la va a ocasionar. El antisemitismo debe de confirmar que el ritual de fe e historia está en su derecho al ejecutarlo en los que niegan este derecho. (Adorno y Horkheimer, 2006: 223)

Esos mecanismos proyectivos, de los que se habló en el apartado anterior, son capaces de convertir lo anhelado en lo odiado. La identificación de los oprimidos con el poder es necesaria para sostener el sistema. Si bien es verdad que la Modernidad ha eliminado los elementos religiosos del primer plano del imaginario antisemita, hay que hacer énfasis en que esos elementos, de manera desplazada, todavía juegan un papel en el inconsciente colectivo. Reyes Mate indica la gran deuda que tienen Adorno y Horkheimer con el pensamiento del filósofo y teólogo Franz Rosenzweig, cuya explicación del antisemitismo reside en el núcleo del propio judaísmo, el cual consiste en una tensión con el tiempo histórico. Esto quiere decir que su

relación con el proceso histórico se basa en su exterioridad; lo cual le permite desacralizarlo. El judío sabe que ni la historia ni la política ni el Estado ni las guerras son santas: esa conciencia le da la posibilidad de juzgar la historia y le otorga el papel de protesta permanente contra el poder de la historia. Ese papel de testigo, causa del antijudaísmo religioso porque constantemente le recuerda al cristiano que su obra todavía no está cumplida, sigue vigente aún en una época donde la política está formalmente secularizada (Mate, 2012: 65-76).

Veamos cómo ese régimen de historicidad, después de la secularización formal de los Estados, sigue siendo ordenado por principios cuasi-religiosos. El propósito fundamental de la *Dialéctica de la Ilustración* es develar de qué manera la filosofía ilustrada no es tan laica como pretende. El capitalismo, sostenido ideológicamente por las filosofías liberales, necesita un presupuesto mítico: que el orden burgués de la comunidad humana es un orden eterno y que las leyes impuestas por el mercado son incuestionables. La autodeterminación de la comunidad política se restringe a ámbitos que no tocan estos principios. Al mismo tiempo, requiere de un aparente dinamismo, transformación, complejización, extensión y aceleración de la producción capitalista, pero en el fondo no cuestionan sus fundamentos. Todo cambia, para que todo siga igual; el reino de dios en la tierra ya no es de orden cristiano, sino de orden liberal. El punto es que sigue siendo hipostasiado como eterno y absoluto. La situación sostenida por el liberalismo pretende la autodeterminación de la esfera política por individuos formalmente libres en Estados formalmente laicos, pero en el fondo las verdaderas preguntas políticas, que apuntan al control y la organización de la producción de la vida, son tabúes.

Si bien en la primera mitad del siglo xx pareciera que había proyectos políticos con un futuro distinto para la comunidad humana, fueron contestados violentamente por el fascismo. Después de la reestructuración del capitalismo mundial a partir de la mitad del siglo xx, entramos, como bien lo expresa Enzo Traverso, en un tiempo sin horizonte de espera. El régimen de historicidad que parece haber ganado de una vez por todas se puede denominar, presentismo: una temporalidad que se reduce al presente y que absorbe el pasado y el futuro. Este “presente dilatado” (Traverso, 2016) —que encontró su máxima expresión en el neoliberalismo que ya ha constatado abiertamente el supuesto fin de la historia— corresponde justo al tiempo mítico, donde el presente se parece al pasado y el futuro se parecerá al presente. A eso refieren Adorno y Horkheimer cuando advierten la caída de la Ilustración en el mito.

La historia ahora aparece como necesidad, las contingencias sustituidas por el control político y la autonomía por la administración. Si lo judío representa el desafío

a una historia hipostasiada como eterna, es obvio el disgusto que le pueda provocar al poder político presente. El sistema actual se basa en una política despolitizada y una historia deshistorizada. En el mundo administrado no hay posibilidad de una actualización verdaderamente libre de lo político, las relaciones de producción —basadas en la explotación del trabajo humano— están petrificadas y fuera del control de los sujetos. Sin embargo, los sujetos las sufren: dejados a la merced de las arbitrariedades del mercado capitalista están entregados a condiciones de represión, escasez y frustración. Veamos ahora qué papel cumplirá el antisemitismo en el intento del grupo de cómo lidiar con esas condiciones.

En la Tesis v de los “Elementos” se enfatiza la condición de oprimido que tiene consecuencias en el comportamiento del grupo: se menciona, a manera de ejemplo, un rasgo que provoca rabia entre los gentiles. Según el argumento de los autores, la mímica no disciplinada muestra un temor frente a las nuevas relaciones de producción que se tenían que olvidar para sobrevivirlas. De nuevo se trae a colación una observación fundamental proveniente del psicoanálisis: lo que se repulsa en el *Otro* es demasiado familiar (Adorno y Horkheimer, 2006: 227-230). Otra vez, se debe insistir que poco importa si los judíos de verdad todavía muestran estos rasgos miméticos, que provocan rechazo porque trasladan a otra época, o si estos rasgos en cada caso se les atribuyen falsamente.

Otto Fenichel vincula las condiciones de crisis económica con las de un sistema social jerárquico y autoritario al problematizar el conflicto de las personas “entre una tendencia hacia la rebelión y ésta respecto a la autoridad con la cual han sido educados”. El antisemitismo procura “la posibilidad de satisfacer estas dos tendencias contradictorias al mismo tiempo” (Fenichel, 1993: 38).

Se trata entonces de una condensación de dos tendencias sumamente distintas: el antisemitismo puede unir la rebelión en contra de la autoridad con la represión y sanción cruel por esta rebelión en contra del Yo mismo. “En el inconciente de los antisemitas, los judíos representan al mismo tiempo eso en contra de lo que se quiere rebelar y la tendencia rebelde en ellos mismos” (Fenichel, 1993: 38). El antisemitismo, concuerda Fenichel con Adorno y Horkheimer, tiene la capacidad de hacerle útil la rebelión de la naturaleza oprimida a la dominación.

APARIENCIA SOCIALMENTE NECESARIA: EL FETICHE DE LA MERCANCÍA Y LA RESPONSABILIDAD DE LA CIRCULACIÓN EN LAS TESIS I-III

La sociedad, plantean Adorno y Horkheimer, tiene que ser entendida *a través del* antisemitismo; o, como lo sugiere Manuel Reyes Mate, de Adorno podemos aprender a tomar el antisemitismo como “punto de vista privilegiado para comprender todo lo que hay de violencia en la sociedad moderna” (Mate, 2012: 94-95). Esa afirmación se basa en la noción del antisemitismo como parte integral del orden existente: la sociedad burguesa-capitalista.

Raza es hoy la autoafirmación del individuo burgués, integrado en la bárbara colectividad. La armonía de la sociedad, profesada un tiempo por los judíos liberales, tuvieron que experimentarla al fin ellos mismos, sobre su propia piel, como armonía de la “comunidad popular (racial)”. Creían que era el antisemitismo lo que deformaba el orden que, en realidad, no puede existir sin deformar a los hombres. La persecución de los judíos, como la persecución en general, es inseparable de ese orden. Cuya esencia, aun cuando pudo permanecer oculta en determinados periodos, es la violencia que hoy se manifiesta abiertamente. (Adorno y Horkheimer, 2009: 214-215 [Tesis I])

La crítica ideológica de Adorno y Horkheimer toma el marco del análisis marxista de la forma-mercancía y apunta hacia la dificultad de descubrir los mecanismos de dominación y explotación dentro del sistema capitalista, encubiertos por un sistema legal basado en la libertad del individuo. Ideología es, para Marx, la dimensión fantasmagórica de las cosas, que se sustraen a ser conocidas de manera inmediata y aparentan poseer cualidades sustanciales que en realidad son productos de las relaciones sociales. Paradigmático para esa esfera ideológica, la esfera de las apariencias socialmente necesarias, es el valor de cambio percibido como cualidad natural de la mercancía, mientras que en realidad es una construcción mental. Tomar construcciones mentales por naturales, Marx irónicamente lo denomina *fetiché*: tomar el valor de intercambio como una cualidad natural del objeto es el fetiché de la mercancía. En esa dimensión se mueve el análisis del antisemitismo como parte de una estructura ideológica propia del capitalismo, expuesta básicamente en las primeras tres tesis sobre el antisemitismo en la *Dialéctica de la Ilustración*.

El orden dominante, según los autores, basado en la explotación y la desigualdad, reproduce el daño que les causa a los individuos que viven bajo él; la rabia producida de esa manera tiene que buscar una especie de válvula de escape y, para

descargarse, encuentra un grupo que supuestamente se tiene que aborrecer. A ese grupo se le asignan ciertas características, las cuales, igualmente, se tienen que odiar. La idea de que la asimilación erradicará la diferencia entre los judíos y las sociedades mayoritarias parte del falso presupuesto de que el antisemitismo es una reacción a un comportamiento real del grupo aborrecido. Ignora el hecho de que el orden existente necesita de la persecución: las diferencias que se odian tanto, por ende, son básicamente características construidas en el imaginario de los que odian.

Leyendo el texto traducido de la edición de 1964, en el cual se basan las presentes reflexiones, hay que remarcar que en la versión original de 1944, cuando hablan de “sociedad realmente existente”, los autores dicen “capitalismo” o “sociedad de clases”, y en vez de “obrero” usan “proletario”. Por razones políticas, los autores prescindieron más adelante de un vocabulario demasiado impregnado por el discurso marxista, pero en esencia se mantuvieron adheridos a ese discurso crítico de Marx de manera no dogmática (Adorno y Horkheimer, 2009: 213-215).

Un elemento importante que trae a colación la *Dialéctica de la Ilustración* es que el ámbito ideológico puede adquirir una autonomía sorprendente frente a las necesidades racionales. Un hecho particularmente importante frente a un marxismo dogmático, que intenta explicar el ámbito de la superestructura como reflejo directo de las necesidades materiales. La teoría del reflejo, doctrina del marxismo oficial, falla en explicar el apoyo de las masas a los planteamientos del fascismo en general y el nazismo en particular. En esa falta de esclarecimiento es donde el grupo de las tesis I-III enlaza: sorprendentemente, a pesar de la inutilidad de las propuestas socioeconómicas del nazismo para las clases bajas, éstas no se vieron menos atraídas hacia ella. Es obvio que el nazismo no remedia la situación desesperada de la gente, pero sí su anhelo de destrucción: tanto el racista como el antisemita “supieron siempre, en el fondo, que lo único que obtendrían sería el placer de ver también a los otros con las manos vacías” (Adorno y Horkheimer, 2006: 215). Ese anhelo es inmune al razonamiento; el argumento de la no-rentabilidad no lo hace vacilar: el delito se vuelve fin en sí mismo. Mientras que para las clases altas la función del antisemitismo consiste en encubrir la verdadera naturaleza de la dominación, “para el pueblo [el antisemitismo] es un lujo” (Adorno y Horkheimer, 2006: 215): no corresponde a un cálculo racional de costo y beneficio.

Para explicar por qué el anhelo de destrucción implícito en la civilización occidental moderna no se dirige contra cualquier otro grupo minoritario con la misma fuerza como con los judíos, los autores llevan a cabo un acoplamiento retroactivo entre la condición de los judíos en la Edad Media y aquella parte del imaginario

moderno que está vinculado todavía a esa condición. Si bien el liberalismo concedió a los judíos la posibilidad de adquirir ciertas propiedades —y en algunos casos de hacer incluso una fortuna considerable—, esta posibilidad estaba desvinculada de la adquisición de un poder político real. Aun después de la emancipación legal, muchas puertas de la esfera pública les quedaban cerradas a los judíos en la Europa del fin del siglo XIX e inicio del siglo XX.

En pocas palabras, se trataba de disponer de propiedad, pero sin tener el mando. A eso apuntaba la Ilustración,⁵ y en ella encarna una de las promesas no cumplidas de la Modernidad: la promesa de felicidad sin poder. Las masas intuyen que, mientras la sociedad esté compuesta de clases, la felicidad será mentira o sólo se realizará en excepciones. Esa intuición es acertada pero frustrante; y la comprensión no llega a las razones sistémicas de lo inalcanzable del *american dream* —o simplemente de una vida buena— en el capitalismo. La reacción a las pocas excepciones de la regla, o a lo que aparenta como tal, es rabia: todo lo que invoca la posibilidad de que esa idea esté traduciendo una posibilidad real, atrae el vandalismo de los civilizados. Las masas niegan la felicidad aun como mera idea. A las figuras literarias de Ahasver y Mignon⁶ que incorporan esas promesas de felicidad, se une la figura real del intelectual que:

[...] parece pensar —cosa que los demás no pueden permitirse—, y no derrama el sudor de la fatiga y del esfuerzo físico. El banquero y el intelectual, dinero y espíritu,

5 Rolf Wiggershaus propone que Adorno y Horkheimer, sin hacerlo explícito, trabajan con dos concepciones distintas de la Ilustración. Una es el desdoblamiento de un tipo de racionalidad objetiva entendida como el grado de concordancia con la totalidad, y otra que contiene una especie de razón utópica, que apunta hacia las cosas como podrían ser y no como realmente son. Cuando, en los “Elementos”, dicen que la Ilustración apuntaba hacia la propiedad sin mando y que, por lo tanto, la imagen del judío con bienestar pero sin poder provocaba tanto rechazo, estaban claramente usando el concepto en el segundo sentido (Wiggershaus, 2010: 416).

6 En los “Elementos” se menciona la figura mítica de Ahasver, el judío errante, que representa el recuerdo de un estilo nómada de subsistencia y lo imaginable de una forma de vivir sin las ataduras a una tierra. Como el anhelo a esa forma de vida se sabe irrealizable en la sociedad moderna, Ahasver provoca disgusto. Mignon (figura de la novela de Goethe *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*) es una chica del circo, de ascendencia incierta, con atributos gitanos y que además une características de ambos géneros. Es la encarnación de los deseos eróticos insatisfechos en la civilización burguesa.

los exponentes de la circulación, son el sueño desmentido de los mutilados por el dominio, de los que éste se sirve para perpetuarse. (Adorno y Horkheimer, 2006: 180 [Tesis II])

Ya quedó insinuado que situar al antisemitismo en el ámbito de la crítica de la ideología permite comprender su complejidad, más allá de considerarlo un simple prejuicio (o, como sugiere Hannah Arendt, como generalización de las características de algunos a todo un colectivo). Ese hecho queda todavía más claro en la Tesis III, donde Adorno y Horkheimer ubican la posibilidad del antisemitismo burgués en un hecho específicamente económico: “el disfraz del poder como producción” (2006: 182). Es decir, en el capitalismo el poder ya no se ejerce de forma personal, por ejemplo entre el señor feudal y el siervo, sino a partir de contratos entre individuos formalmente libres. La moral del trabajo del burgués industrial se distingue en un punto importante de la del aristócrata: mientras el aristócrata enuncia abiertamente su posición privilegiada, su derecho a sobreponerse sobre quién se encuentre debajo de él en la jerarquía feudal, el burgués proclama la igualdad de todos; se viste de civil, dice que su trabajo no ensucia y se llama productor. Se puede apropiarse así del trabajo del otro de manera encubierta.

De esa forma se puede pasar por alto el carácter explotador del sistema económico, donde el dueño de una fábrica saca provecho del trabajo de otros, un provecho parecido al del banquero. El capital industrial es igual de acaparador que el capital financiero, pero ese hecho está encubierto por el lenguaje y la moral burguesa:

[El capitalista industrial se] hacía llamar productor, pero en secreto sabía, como todos, la verdad. El trabajo productivo del capitalista, ya sea que éste justificase sus beneficios como compensación al riesgo del empresario —como en la época liberal o como salario del director tal como se hace hoy— era la ideología que encubría la sustancia del contrato laboral y la naturaleza acaparadora del sistema económico como tal. (Adorno y Horkheimer, 2006: 219 [Tesis III])

Así, el odio al sistema se dirige en contra del mediador que cobra los intereses para el préstamo. Y aunque todos sepan en secreto que la acusación es falsa, al judío se le puede atribuir la injusticia de todo un sistema: “El que la esfera de la circulación sea responsable de la explotación es una apariencia socialmente necesaria” (Adorno y Horkheimer, 2006: 183 [Tesis III]) —una clara alusión al concepto de ideología en Marx: conciencia social y necesariamente falsa (*gesellschaftlich notwendig falsches*

Bewusstsein)—. El concepto del fetiche remite a esa apariencia: a la cosificación de las relaciones sociales vueltas ideología, es decir, percibidas como naturales. El fetiche es la figura básica de la crítica ideológica en Marx, y será retomada por Adorno y Horkheimer (Salzborn, 2010: 157-166).

En la concepción de Marx, esas formas de mistificación no resultan de una manipulación de la clase dominante, sino de la estructura misma de la sociedad burguesa. Por lo tanto, es fácil que los individuos insertos en la producción capitalista caigan en esas mistificaciones. Marx, con el hecho de denominar a esa cosificación *fetische*, ataca justamente la autocomplacencia de la clase burguesa, que se concibe a sí misma como racional y secularizada: toma una analogía de la vida religiosa donde los productos de la cabeza humana parecen tener vida propia.

La apariencia es necesaria, porque lo ilícito de la explotación capitalista queda encubierto por la ideología del contrato que el trabajador y el propietario de los medios de producción asumen libremente. Identificar a los judíos con la esfera de la circulación —que aparenta ser la responsable de la explotación, mientras el capitalista industrial aparenta ser productor que contribuye a la producción de la riqueza social— convierte a los judíos en el blanco de una rebelión en contra del orden. Adorno y Horkheimer, en las tesis sobre el antisemitismo, no reconstruyen minuciosamente la genealogía de esa identificación. En términos generales, explican que los judíos, si bien han ejercido profesiones muy diversas y han pertenecido a todas las capas sociales según el contexto histórico o regional, dentro del proceso de producción capitalista nunca han tenido una posición en la extracción directa de la plusvalía; es decir, no tenían acceso a la propiedad de los medios de producción.

Para la economía política liberal, que pasó a convertirse en la explicación popular hegemónica del capitalismo, al dueño de los medios de producción, el capitalista, no se le reprocha ser explotador; al contrario, se le ve como generador de riqueza material. Lo parasitario sólo se detecta en la esfera de la circulación, en el comercio y el capital financiero. La movilidad, debida a la discriminación que los judíos sufrieron en la diáspora y que les obligaba a migraciones periódicas, influía en el prejuicio hacia ellos: fortalecía la sospecha de que no contribuyeran a la producción de riqueza de un país.

Esa tesis será retomada por el economista y filósofo marxista Moishe Postone: “el antisemitismo moderno no solamente se distingue por su contenido secular, sino también por su carácter sistémico: [el antisemitismo moderno] reclama explicar el mundo” (2005: 172). El análisis de Postone señala dos niveles en los cuales destaca el antisemitismo moderno en comparación con otras formas de racismo y con sus

formas premodernas. Para él, el racismo —del que el antisemitismo se distingue cualitativamente— adscribe un poder potencial al *Otro*. En el caso de la asociación que se hace de cierto poder con *lo judío*, ese poder no es de ninguna manera concreto, como lo es el poder material, tangible o sexual que el racista atribuye generalmente a sus blancos de discriminación.

Las personas sujetas al racismo no representan un peligro para el racista, mientras que se queden en la posición socialmente asignada. No así el judío, pues el poder que se le adscribe es más bien misterioso, incontrolable, general, abstracto y conspirativo. Esa percepción no trata sólo de la mera identificación del judío como portador de dinero, una percepción heredada del antisemitismo medieval, que equivocadamente representaba a todos los judíos como prestamistas. El antisemitismo moderno hereda esas visiones premodernas y, sin descartarlas, va un paso más allá: responsabiliza al judío de las crisis económicas y de las reestructuraciones sociales, percibidas como negativas. En el imaginario antisemita, el poder que se le atribuye al judío está vinculado con la explotación y el sufrimiento. En resumen, el racista desprecia, mientras el antisemita teme; el racista mira hacia lo que considera inferior a sí, mientras el antisemita apunta a lo que cree superior. El poder que se le atribuye al judío está detrás de las apariencias, pero no es igual a ellas. *Lo judío* se percibe, por lo tanto, como una conspiración poderosa y global. Esa identificación de lo judío con lo abstracto crea la remarcable ambivalencia de contenidos dentro del discurso antisemita: reúne la idea del judío maquinador de intrigas que en el imaginario del antisemita le pueden servir tanto al capitalismo globalizado como al socialismo mundial, a la urbanización veloz y el derrumbe de las formas tradicionales de vida (Postone, 2005).

Retomando la tercera tesis de Adorno y Horkheimer, Postone subraya la necesidad de distinguir entre la forma de producción capitalista y la manera en que se presenta para los individuos insertos en ella (Salzborn, 2010: 157-166): mientras en las relaciones precapitalistas la dominación social se expresaba en forma personal, en el capitalismo la mercancía, en tanto valor de cambio, expresa las relaciones sociales. Al mismo tiempo las mistifica, pues estas relaciones sociales no tienen otra forma de expresarse que a través de la mercancía. Esa cosificación hace que las relaciones dentro del capitalismo adquieran una vida propia que sucede tras las espaldas de los productores: se genera una *segunda naturaleza*, un sistema de dominación y coerción del orden de lo social, pero que aparenta ser natural.

Observando las características específicas del poder que el antisemitismo moderno les ha atribuido a los judíos —lo abstracto, lo inconcebible, lo móvil—, Moïse Postone destaca que se trata de las características de la dimensión del valor de las

relaciones sociales analizadas por Marx. Esa dimensión de valor no se muestra como tal, sino de forma cosificada.

Siguiendo a Marx, Postone explica la misteriosa naturaleza doble de la mercancía. Contiene una dimensión de valor de uso y otra de valor de cambio. Lo malicioso de esta característica es que la mercancía aparenta contener solamente valor de uso: se presenta de forma material, corpórea. Esa representación suprime la dimensión social de la mercancía. La apariencia mistifica el hecho que en realidad contiene las dos dimensiones. Por lo tanto, sólo queda el dinero como lugar donde se manifiesta el valor como una abstracción de todo y por todo, en vez de presentarse como una forma aparente de la dimensión de valor de la mercancía. Las relaciones sociales que, particularmente en el capitalismo, se muestran de forma cosificada, se manifiestan como contraposición entre el dinero, como algo abstracto, y la mercancía, como algo concreto (Postone, 2005).

A nivel del capital, en una relación social que de igual manera se presenta cosificada, el carácter doble consiste en las dos dimensiones del proceso de producción y el proceso de valorización. En su forma aparente, el proceso de producción industrial se presenta como un proceso material y creador, desprendido del capital. La forma manifiesta de lo concreto ahora es orgánica, se puede concebir como sucesor del trabajo *natural* o artesanal, opuesto al capital financiero que se presenta como parasitario o improductivo. Esa ideología, Postone la denomina *anticapitalismo fetichista*, concibe la técnica como la comunidad y los principios concretos en contra de lo abstracto.

Lo abstracto y lo concreto en esa ideología no se conciben en su unidad como partes fundamentales de una contradicción histórica-concreta, que es la contradicción entre capital y trabajo. Para superar lo abstracto (las relaciones de dominación social) sería necesaria una superación práctica e histórica de la contradicción en sí. Pero en vez de atacar esa contradicción en su totalidad, se ataca de forma unidireccional a la razón abstracta, el derecho abstracto, y la esfera del capital financiero (Postone, 2005).

LA MEMORIA DENTRO DEL CONCEPTO

Recordemos que al principio del texto se planteó la pregunta por la falta de exactitud del término *antisemitismo*. Conceder esa inexactitud constataría la identidad de la cosa con su concepto, lo cual no puede y no debe de existir, debido a que la relación entre la cosa y el concepto está mediada por el movimiento reflexivo del pensamiento.

Adorno hablaría, en ese sentido, de una fetichización de los conceptos. En la *Dialéctica negativa* subraya que la crítica de la ideología debe de desmentir la falsa objetividad constatada y obstinarse en poner una distancia crítica entre cosa y concepto: “El fetiche se deshace ante la intelección de que el ente no es simplemente así y no de otra manera, sino que ha llegado a ser bajo condiciones” (Adorno, 2005: 58-59).

Más allá de eso, el concepto, como cada nombre, implica memoria. En él se quiere hacer presente la “historia coagulada en las cosas” (Adorno, 2005: 59) y en él resuena el recuerdo de las condiciones bajo las cuales se gestó. En el nombre *antisemitismo* resuenan la violencia y los sufrimientos que, en la historia de la humanidad, se habían provocado por este fenómeno. No se debe de borrar esa memoria. Por eso, hay que renunciar a la pretensión de verdad inmediata de la palabra. La imprecisión de los conceptos, el pequeño error que se puede señalar en cada palabra que busca nombrar una cosa, abre precisamente un horizonte de conocimiento. El hueco entre el concepto y la cosa obliga a llamar a otros conceptos: “Sólo los conceptos pueden realizar lo que el concepto impide” (Adorno, 2005: 59). Quedaría corto un concepto petrificado en una definición estática. Mas para fenómenos históricos, el afán de definir constituye un problema, por la misma historia que lleva dentro y que no se puede despegar de él. Por eso hay que insistir en el uso del concepto de antisemitismo, sabiendo que ceder el argumento de la *falta de exactitud* significaría cederle autoridad conceptual a Wilhelm Marr, antisemita que introdujo ese término. Obviamente se da una vuelta de tuerca al concepto en términos de análisis crítico, no se le cree a Marr el delirio sobre las características de la judaidad (*Judenthum*); pero se considera que la introducción del nombre *antisemitismo* marcó un momento decisivo en la historia de este fenómeno.

Una vez aclarada la insistencia en el concepto de antisemitismo, reconstruimos de qué manera constituye una pieza clave en la configuración categorial de la crítica a la Ilustración elaborada por Adorno y Horkheimer. Mucho más que sólo una referencia al odio en contra de los judíos, el antisemitismo puede existir de manera completamente autónoma de la existencia real de una comunidad judía en cierto contexto, por lo tanto, también independientemente de la discriminación. Recapitulando, los tres niveles de sentido del concepto de antisemitismo que se pusieron de relieve mediante la reagrupación de los “Elementos” podemos extraer tres vertientes de análisis de las crisis del capitalismo contemporáneo y las reacciones contestatarias:

- 1) En el primer nivel, se ve el antisemitismo como una manera de relacionarse con la realidad, un comportamiento cognitivo, que se basa en la proyección falsa, es decir, la suspensión de la reflexión del sujeto a sí mismo. De esa forma, se sustituye el pensamiento propio por la adquisición autoritaria de generalidades y la adhesión a un patrón de opiniones que mistifican la realidad. Desde esa perspectiva, se pueden desvincular el esquema de interpretación obtenido del análisis del antisemitismo de los judíos como blanco de discriminación: la sustitución de la percepción por el estereotipo es el comportamiento cognitivo que lleva al aplastamiento de toda diferencia en la sociedad contemporánea.
- 2) El segundo nivel de sentido del concepto de antisemitismo, expuesto aquí a través del segundo grupo de las tesis, apunta a tales contenidos del discurso antisemita que sí tienen que ver con una propuesta civilizatoria inherente al judaísmo: la propuesta antimitológica, o ilustrada en el sentido emancipador de la palabra. Si consideramos que el judaísmo contiene un cuestionamiento inmanente a lo fáctico, negándose a aceptar lo *real* como lo *bueno*, el antisemitismo le es útil a un régimen político que se propone hipostasiar la inmanencia de la historia humana y la inevitabilidad de un sistema económico-social.
- 3) En el tercer nivel de sentido, el antisemitismo no apunta al judaísmo y sus propuestas reales, sino a un aspecto del imaginario sobre el judío que se ha formado durante milenios de exclusión: apunta a la identificación del judío con los poderes abstractos, ocultos y perjudiciales de la sociedad moderna. El antisemitismo procura que la responsabilidad de la esfera de la producción para la situación devastadora queda encubierta: mistifica las relaciones de dominación, explotación y desvía la atención a los agentes de la circulación. Este *fetichismo de lo concreto*, como dimensión de interpretación, puede ser fructífero para el análisis de los movimientos contestatarios al capitalismo contemporáneo: ¿Hasta qué punto los movimientos sociales disponen de una comprensión de las causas sistémicas de las crisis, y hasta qué punto simplifican el problema personificándolo en unos pocos agentes de la esfera financiera y especulativa del capitalismo contemporáneo? La noción del antisemitismo como anticapitalismo fetichizado abre así una perspectiva de análisis para comprender a fondo las rebeldías antisistémicas en sus limitaciones y peligros de recaer en la barbarie. El pensamiento crítico, por lo tanto, no tiene que entender solamente las causas y condiciones de la crisis actual, sino también tiene que analizar el

proceso cognitivo de los actores que interpretan las circunstancias de la crisis. Únicamente una crítica que apunta hacia esas condiciones posibilitaría una *praxis* emancipadora.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2005), *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (2006), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fráncfort del Meno, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (2009), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- Benjamin, Walter (1977), “Erfahrung und Armut”, en *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, pp. 291-296.
- Brodsky, Patricio (2010), *Deconstruyendo la (neo)judeofobia. Crítica a los fundamentos del antisemitismo actual (mitos y realidades de un odio reciclado)*, Buenos Aires, Dunken.
- Claussen, Detlev (2005), *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Fráncfort del Meno, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Jay, Martin (2009), *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós.
- Fenichel, Otto (1993), “Zur Psychoanalyse des Antisemitismus”, en Ernst Simmel (ed.), *Antisemitismus*, Fráncfort del Meno, Fischer Taschenbuch, pp. 35-57.
- Freud, Sigmund (2015), *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, México, Akal.
- Gandler, Stefan (2016), “Los ‘Elementos del antisemitismo’ de Horkheimer y Adorno en México”, en Stefan Gandler (org.), *Simposio Teoría Crítica desde las Américas*, simposio llevado a cabo en el XVIII Congreso Internacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, 24-28 de octubre de 2016, San Cristóbal, México.
- Gandler, Stefan (2009), *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*, México, Siglo XXI Editores.
- García García, Luis Ignacio (2010), “Alegoría y montaje. El trabajo del fragmento en Walter Benjamin”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 2,

- pp. 158-185 [<http://constelaciones-rtc.net/article/view/718/771>], fecha de consulta: 8 de julio de 2017.
- Guzmán Castro, Gustavo (2012), *La patria sin judíos. Antisemitismo nacionalista en Chile, 1932-1940. Los casos del Movimiento Nacional Socialista y del Partido Nacional Fascista*, tesis para obtener el grado de magíster en Historia, Santiago, Universidad de Chile.
- Mate, Reyes (2012), “El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 4, pp. 64-98.
- Müller-Funk, Wolfgang (1995), *Erfahrung und Experiment: Studien zu Theorie und Geschichte des Essayismus*, Berlín, Akademie Verlag.
- Postone, Moishe (2005), “Antisemitismus und Nationalsozialismus. Ein theoretischer Versuch”, en Moishe Postone, *Deutschland, die Linke und der Nationalsozialismus. Politische Interventionen*, Viena, Ça ira, pp. 165-194.
- Salzborn, Samuel (2010), *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*, Fráncfort del Meno/Nueva York, Campus Verlag.
- Schweppenhäuser, Hermann (1972), *Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag.
- Taguieff, Pierre-André (2009), *La nueva judeofobia*, Barcelona, Gedisa.
- Tiedemann, Rolf (2009), *Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie*, Múnich, Edition Text & Kritik.
- Traverso, Enzo (2016), *Melancolía de izquierda*, Seminario impartido en el Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 27 de abril de 2016, Ciudad de México. En línea: [https://www.youtube.com/watch?v=R-y_-tg2Ew], fecha de consulta: 8 de julio de 2017.
- Volkov, Shulamit (2000), *Antisemitismus als kultureller Code. 10 Essays*, Múnich, Beck'sche Reihe.
- Wiggershaus, Rolf (2010), *La Escuela de Fráncfort*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica.

Stephanie Graf: Magistra de Desarrollo Internacional por la Universidad de Viena, Austria; Maestra de Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México; cursa el doctorado de Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, investigando la noción de *Teología inversa* en T. W. Adorno y W. Benjamin. Actualmente realiza una estancia

de investigación en Jerusalén, Israel. Como miembro de la Red INTEGRAL sobre Racismo y Xenofobia coordinó el coloquio interdisciplinario “Pensar el Genocidio” (2016); es educadora certificada sobre holocausto y antisemitismo por *Yad Vashem*, e impartió clases sobre este tema en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Sus intereses de investigación son: Teoría Crítica, psicoanálisis y pensamiento judío; genocidio, antisemitismo y racismo; estudios de la memoria.

D. R. © Stephanie Graf, Ciudad de México, julio-diciembre, 2017.