

El fin de las identidades unívocas. Cosmopolitización e hibridación de la identidad a través de un caso histórico: los judíos centroeuropeos de la primera mitad del siglo XX¹

The End of Univocal Identities. Cosmopolitanization and Hybridization of Identity Through the Case-Study of Central European Jews in the First Half of the Twentieth Century

IRENE MARTÍNEZ SAHUQUILLO
Universidad de Salamanca
irene@usal.es

RESUMEN

El propósito de este artículo es indagar en la identidad del sujeto moderno a partir de un estudio de caso, los judíos centroeuropeos de la primera mitad del siglo XX pertenecientes a la élite intelectual, dado su carácter de avanzadilla en los procesos de individualización, cosmopolitización e hibridación de la identidad que continúa en nuestros días. Tras defenderse que en el mundo actual no puede seguir manteniéndose una visión monista de identidad empeñada en encerrar esa elusiva realidad en una categoría unívoca que determina todos sus rasgos, como las de cultura o nación, se esboza un marco conceptual más apropiado para entender la dinámica y el carácter múltiple de la identidad del hombre moderno inspirado en autores como Berger, Dubar, Martuccelli *et al.* A continuación se aborda el análisis del caso elegido para mostrar, siguiendo a Traverso, entre otros, cómo los judíos europeos de la *intelligentsia* del momento estaban inmersos en un proceso intensamente consciente de construcción de su identidad a partir de su rol literario o científico, así como de las dos pertenencias principales, la judía y la de su nación, que podían bien reconciliarse e integrarse en una síntesis intercultural más o menos estable, bien escindirse y dar lugar a una identidad desgarrada y expuesta a la anomia. En cualquier caso, el ejemplo de este grupo singular puede servir para entender la variedad de estrategias que pueden desplegar los sujetos en situaciones de crisis aguda para resolver el problema de la identidad, que es también un problema de sentido.

Palabras clave: judíos, identidad cultural, intelectuales, cosmopolitismo, anomia.

¹ Este trabajo es fruto de una línea de investigación sobre la identidad desarrollada en el marco de dos proyectos nacionales financiados, uno ligado al Instituto de Filosofía, FFI2008-05054-C02-01/FISO, y otro al Departamento de Sociología y Comunicación de la Universidad de Salamanca, SEJ2007-66242/SOCI.

ABSTRACT

The aim of this paper is to enquire into modern man's identity through a case-study, that of those Central European Jews who belonged to the intellectual elite in the first half of the Twentieth Century, selected for their vanguard position in the processes of individualization, cosmopolitanization and hybridization of identity which continue up to the present. After arguing that in the contemporary world it is no longer possible to hold a monist vision of identity that seeks to encapsulate this elusive phenomenon in single univocal categories such as culture or nation, which supposedly determine all its traits, an alternative conceptual framework is outlined to capture the multiple and dynamic nature of modern man's identity drawing on authors such as Berger, Dubar, Martuccelli, et al. Thereafter, following the contributions of Traverso, amongst others, the case of the aforementioned group is analyzed, arguing for the thesis that these intellectuals were engaged in a extremely self-conscious process of identity construction grounded on their role as writers or scientists as well as on the two main sources for their cultural identity, their Jew and their national filiation, which were either reconciled, giving place to a stable intercultural synthesis, or split, producing a divided identity exposed to anomie. Their specific case may help in any case to understand the wide variety of strategies which individuals deploy in times of acute crisis in order to try to resolve the problem of identity, which is also a problem of meaning.

Keywords: *jews, cultural identity, intellectuals, cosmopolitanism, anomie.*

INTRODUCCIÓN. LA NECESIDAD DE UN NUEVO ENFOQUE PARA EL ESTUDIO DE LA IDENTIDAD

El punto de partida de este trabajo es que, como el título sugiere, la identidad del hombre actual es cada vez menos susceptible de ser definida mediante una única categoría unívoca e irrevocable, bien sea la que remite a su comunidad étnica o cultural, bien a su nación, especialmente cuando se entienden una u otra como única comunidad de referencia que le sirve a este de autodefinición principal, no cuestionada y vitalicia. Por ello, y antes de tratar el caso de estudio que aquí se plantea, un caso anómalo de identidad desde ese punto de vista que cabe tachar de «monista», considero oportuno hacer algunas consideraciones críticas, en primer lugar, respecto a la perspectiva denominada «nacionalismo metodológico», que Ulrich Beck ha puesto en la picota y sometido a una profunda revisión y, en segundo lugar, en lo que toca a aquella visión similar de la cultura que parte, como señala Wolfgang Welsch, de la «premisa de la isla» y olvida que las culturas ni son homogéneas ni separadas sino que se interpenetran y mezclan sin cesar (Wesch, 1999: 196-197). Seguidamente y acudiendo a algunos sociólogos que a mi entender han tratado la problemática de la identidad, en particular la identidad moderna, con más acierto me propongo esbozar un enfoque a partir de sus planteamientos que sea capaz de captar el carácter múltiple, complejo y elusivo de las identidades.

Empezando por el primer punto, comparto la opinión de Beck sobre la escasa utilidad del nacionalismo metodológico como paradigma desde el que abordar la cuestión de la identidad hoy día por su propensión a convertir el Estado-nación en una prisión de sujetos a los que atribuye una identidad territorial, visión que el sociólogo califica de «error carcelario de la identidad» en su obra *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz* (Beck, 2005: 16). En ella, además de vindicar un cosmopolitismo metodológico acorde con los tiempos, defiende una nueva lógica para entender las identidades que supere la vieja disyuntiva «o esto o lo otro» y que se fundamente en el principio «no solo sino también» (Beck, 2005: 48). Enunciados como «no solo vasco, sino también español», «no solo español, sino también europeo» o «no solo judío sino también alemán, europeo y ciudadano del mundo», por aludir al caso que nos va a ocupar en el apartado siguiente, describen una realidad, la de las identidades compartidas o superpuestas, que está a la orden del día y no puede ser soslayada.

En lo que se refiere al segundo punto, considero asimismo que Welsch acierta en su crítica a la concepción tradicional de las culturas como islas, que poco se compadece con la situación actual de la cultura en un mundo globalizado en el que la forma dominante que esta toma es la transculturalidad, con la consecuencia, a efectos del tema que nos ocupa, de que la tarea de construir la identidad es cada vez más «la tarea de integrar componentes de distinto origen cultural», por lo que, afirma el autor, todos somos «híbridos culturales» (Welsch, 1999: 199, 198). No es casualidad que hayan sido dos autores de identidad híbrida, el escritor francolibanés Amin Maalouf y el economista angloindio Amartya Sen, quienes han colocado la cuestión de la identidad cultural o nacional entendida a la manera monista en el centro del debate público. El primero, en su célebre ensayo *Identidades asesinas*, recusa dicha categorización unívoca de identidad por no tener en cuenta el hecho básico y notorio de que esta es una suma variadísima de pertenencias diferentes, y solo en ocasiones, cuando

una se siente amenazada, puede acabar hipertrofiándose y ahogando al resto de identidades (Maalouf, 2004: 20, 21). Por su lado, Amartya Sen, en otra obra de gran repercusión, *Identidad y violencia*, califica esa forma de entender el ser humano de «unidimensional» y denuncia su fuerte determinismo cultural, toda vez que asume que la filiación comunitaria, tomada como destino, es la única que cuenta (Sen, 2000: 177). Ambos rechazan el reduccionismo que late en la premisa de una «única afiliación» tan presente en el comunitarismo actual o en teorías geoculturales como la de las civilizaciones de Huntington, que Sen ataca, en la misma senda que el antropólogo Arjun Appadurai (2007), por ser al mismo tiempo equivocada y perniciosa. En definitiva, puede alegarse que el viejo binomio nacionalista expresado en la frase «un hombre, una nación» —o «un hombre, una cultura» en su versión culturalista— no puede seguir manteniéndose como supuesto universalmente válido.

Pero hay otra objeción fundamental que hacer a ese marco conceptual reductor de la identidad a una sola afiliación definitoria y definitiva. Tanto las concepciones de la identidad que hacen hincapié en la cultura o la civilización (principalmente la religión) como configuradores fundamentales de esta, como las que hacen de la nación el referente principal o «nosotros» al que la identidad individual se liga indisolublemente, pierden de vista el contexto histórico que condiciona una y otra forma de vinculación. Así, Norbert Elias, uno de los sociólogos más atentos a la dimensión histórica de los vínculos sociales, sostiene en *La sociedad de los individuos* que a medida que avanza el proceso civilizatorio se trastoca el equilibrio entre los dos componentes de la identidad que llama «identidad como yo» e «identidad como nosotros», reforzándose el primero y debilitándose a la par que ampliándose el segundo (Elias, 1990: 226). Dicho polo de la identidad, el del nosotros, aclara Elias, no desaparece, y en la modernidad es la nación su referente principal. Pero considera que es posible avanzar a niveles de integración superiores, el último de los cuales sería la identificación con toda la humanidad (Elias, 1990: 237). Pues bien, se puede argumentar al hilo de este planteamiento que esa identificación cosmopolita, ligada frecuentemente a una concepción ética (pues la identidad implica un compromiso moral, como subraya Charles Taylor (1996)), está hoy en día en proceso de expansión y ha dejado de ser una postura minoritaria propia de una reducidísima élite cultural. Cada día hay más personas que hacen suyo ese sueño de Diógenes de ser ciudadano del mundo y que son capaces de sentirse en casa en diferentes países y regiones.

Por supuesto, y por volver a la cuestión de la identidad nacional, el cosmopolitismo no está reñido con la identificación con una nación o una comunidad local, como ya planteaban sus primeros exponentes en la Antigüedad. Efectivamente, y a excepción del mencionado Diógenes, quien se sometió a una suerte de exilio renunciando al cálido sentimiento patriótico, como explica Martha Nussbaum, otros filósofos cínicos y estoicos no quisieron sacrificar su patria a la ciudadanía mundial y, para ilustrar la naturaleza de la identidad, formada por distintos anillos correspondientes a los distintos grupos de referencia, desde el más próximo, la familia, al más lejano, la humanidad entera, utilizaban la metáfora de los círculos concéntricos (Nussbaum, 1999: 19, 20). Esta misma idea se puede representar mediante otra metáfora, la de las muñecas rusas, como propone Lamo de Espinosa para entender la estructura multidimensional de la identidad (Lamo de Espinosa, 2001: 107, 108). Y con un sentido similar se está empleando un nuevo término, identidades anidadas (*nested identities*),

concepto de Calhoun y Brewer que Gutiérrez y Medrano aplican al caso español para mostrar cómo se encajan unas en otras la identidad regional, la nacional y la europea (Gutiérrez y Medrano, 2001). A su vez, la imagen de la intersección de círculos puede ser útil para ilustrar la circunstancia cada vez más frecuente de aquellos sujetos que pertenecen a dos naciones a la vez, una de origen y otra adoptiva, y que tienen una «identidad cruzada», por utilizar la feliz expresión de Todorov². En el ámbito norteamericano se utiliza, por seguir mostrando la variedad de nuevas etiquetas que intentan captar la naturaleza compuesta de muchas identidades, la expresión «identidad con guión» (*hyphenated identity*) para designar la doble pertenencia sentida y practicada por diversos grupos en EE UU, desde irlandeses o italianos hasta asiáticos y latinos, que se sienten ligados a su cultura de origen y conservan sus señas de identidad, pero que también se identifican con la nación americana.

Pero lo que me interesa subrayar en relación con este punto es que, incluso en el caso en el que solo exista una patria que se siente como propia y que opera como nación de referencia (puesto que podría serlo de pertenencia pero no de referencia, por utilizar la distinción mertoniana), la identificación con ella nunca llega a ser total y sin fisuras sino parcial y selectiva en la medida en que la vinculación se establece con aquellos elementos que resultan más próximos o afines. Es el actor, en todo caso, el que construye activamente su identidad y confiere significados a la nación con la que se identifica personalísimamente, como sugiere el concepto de «nacionalismo personal» del antropólogo Anthony Cohen (1994).

Y no solo se puede aplicar el principio de elección y/o selección a la nación; también cabe hacerlo a otras afiliaciones más primarias como son las étnicas o religiosas. Pues retomando la perspectiva histórica, hasta los vínculos más cálidos y «naturales» se tornan electivos y pierden su carácter predeterminado en la época moderna y más aún en la tardomoderna; como indica Lipovetsky en su reciente obra *Los tiempos hipermodernos*, «ya nadie es judío, musulmán o vasco “así como así”: se cuestiona nuestra identidad, se investiga, se quiere la adquisición de lo que hasta ahora se tenía de forma natural» (Lipovetsky, 2006: 100). Ello es así porque, como plantea otro sociólogo francés, Claude Dubar, en la era actual nos hallamos ante una forma societaria de identificación, frente a la comunitaria o cultural que imperaba en la era preindustrial, lo que significa que predomina un yo crítico, multidimensional y libremente asociado, esto es, reflexivo (Dubar, 2002: 250, 263). Justamente es la reflexividad de la identidad moderna y pos o hipermoderna la característica más resaltada por aquellos sociólogos que, como Berger, Giddens, Beck o Bauman, se han ocupado de analizar la problemática de la identidad en las distintas fases de la modernidad³.

Aquí se parte en especial del planteamiento de Berger, Berger y Kellner en su vieja obra *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia* (1979), cuyo análisis de la identidad moderna resulta, a mi modo de ver, más completo. Los autores destacan en especial, además de su carácter marcadamente individuado, abierto y reflexivo y, por ende, electivo (en torno a un proyecto vital), su diferenciación interna, reflejo de la pluralidad de esferas por las que el sujeto ha de transitar y diversidad de roles que tiene que asumir. Es precisamente ese carácter

² En su obra autobiográfica *El hombre desplazado*, Todorov, 2008.

³ Problemática que abordo en el artículo «La identidad como problema social y sociológico», 2006.

electivo y, por tanto, abierto, como diferenciado o múltiple de la identidad del hombre moderno la razón que explica su mayor propensión a sufrir crisis de identidad; en primer lugar, porque puede percibir una brecha entre la identidad actual y la proyectada —o, incluso, entre la presente y la pasada⁴—; en segundo lugar porque la diferenciación puede conducir a la escisión de la identidad en dos mitades (por ejemplo, la pública y la privada). Como, además, el sujeto se ve abocado a enfrentarse a dichas crisis casi en solitario, sin la ayuda de las instituciones, que han perdido parte de su capacidad de sustentar las autodefiniciones de los individuos, la incertidumbre y contingencia que pesan sobre la tarea aumentan enormemente, como también señala Marcela Gleizer, continuadora del enfoque de Berger y colaboradores, y la identidad deja ser percibida como la única posible: pasa a ser, explica la autora, una entre otras posibles, sin certezas ni coordenadas claras; se relativiza de la misma manera que se han relativizado los soportes externos constituidos por la tradición (Gleizer, 1997: 40, 160).

En suma, e incorporando también los planteamientos recientes de Danilo Martuccelli, la identidad personal en nuestra época puede entenderse como una tarea de bricolaje permanente por parte de un sujeto que debe trabajar sobre sí mismo con los elementos más variados, cultural y socialmente heterogéneos, cuyo cemento está constituido por su propia individualidad (Martuccelli, 2007: 317). Aunque este siga acudiendo a referentes grupales para construir su identidad, se vuelve complicado para él, indica asimismo Diego Bermejo, mantener una identidad unificada en torno a un único referente identitario (Bermejo, 2011: 24). De lo que no puede escapar es de la obligación de inventarse a sí mismo, de ser un «constructor obstinado de identidad», según la formulación de Wolfgang Welsch⁵, a fin de dotarse de una unidad y coherencia que le permitan mantener ese sentido de «mismidad» que es constitutivo de la identidad sana, de acuerdo con el viejo planteamiento de Erikson (1968).

Este es, muy resumidamente, el marco analítico que considero más apropiado para situar la cuestión de la identidad en la época moderna, especialmente cuando la atención se centra en aquellos grupos de la población que han estado desde el principio más expuestos, tanto por circunstancias históricas como por sus características socioculturales, a la individualización y problematización de su identidad. Este es precisamente el caso de los intelectuales judíos de la primera mitad del SXX, que he elegido como objeto de estudio por su carácter de avanzadilla en ese proceso de formación de un tipo de identidad intensamente reflexiva, así como de carácter cosmopolita e híbrido, que hoy en día prosigue y goza de mayor difusión. En particular, ha sido Bauman el autor que me ha puesto sobre la pista del carácter paradigmático de este grupo, y su tesis según la cual la condición paria de los judíos generaba una forma especial de construir la identidad consistente en ver el yo, el *self*, como un proyecto, como algo que ha de ser construido (Bauman, 1993: 155), constituye el punto de arranque del análisis que sigue, junto con la idea complementaria de Gellner de que es el desarraigo consustancial al pueblo judío el factor clave que explica su manera intelectualizada

⁴ Como plantea Norbert Wiley en *The semiotic Self* (1994), el *self* es una estructura abierta que trabaja con significados y forja la identidad en una conversación interna entendida como un triángulo entre el yo presente, el pasado y el futuro.

⁵ En *Vernunft*, 1995, citado por D. Bermejo, 2011: 66.

de enfrentarse a la identidad, toda vez que, en sus palabras, «solo los desarraigados tienen que razonar su identidad» (Gellner, 2002: 46).

Pero si, además, a la doble condición paria y desarraigada de este pueblo sin territorio propio se le añade la circunstancia de formar parte de la *intelligentsia*, ese grupo que Mannheim caracterizó como desclasado o desvinculado (*freischwebend*), en el momento más crítico de su historia y en la región europea más convulsa, *Mitteleuropa*, las crisis de identidad tenían por fuerza que ser especialmente dramáticas y la necesidad de «encontrarse» y dotarse de una identidad nómica —a la par que combativa frente al antisemitismo en ascenso— especialmente perentoria. Esta es otra de las razones por las que he elegido ese subgrupo formado por escritores y pensadores centroeuropeos: porque su pertenencia a la élite intelectual reforzaba el carácter «extraterritorial» y desarraigado de su identidad judía, así como la forma agudamente intelectual de encarar el problema. Asimismo el hecho de que, al ser escritores, dejaran testimonio escrito de sus vicisitudes existenciales en sus obras, especialmente valiosas cuando se trata de cartas, diarios o autobiografías, facilita enormemente el estudio. Naturalmente dichos documentos serán preferentemente las fuentes primarias de este trabajo, apoyados a su vez en las contribuciones de especialistas como los ya mencionados Gellner y Bauman, así como Traverso, Roudinesco o Sznajder.

Aunque la selección de intelectuales se ha basado principalmente en el carácter representativo de cada una de las figuras, todas ellas de relieve, para mostrar distintas formas de enfrentar la construcción identitaria y de resolver (o no) los conflictos derivados de ella, el denominador común de todos los casos seleccionados —algunos de los cuales estarán en un primer plano y otros, por razón de espacio, en el trasfondo—, esto es, su vocación intelectual o literaria, conduce a una primera consecuencia en el plano de la identidad que los une: la centralidad de ese rol principal capaz de servir de soporte a su «identidad como yo». Y como esa actividad cardinal se plasmaba a través de una lengua, que en la mayoría de los casos era el alemán en esa patria supranacional que iba desde Praga o Budapest hasta Viena o Berlín, su ejemplo sirve para ilustrar el poder que tiene aquella para servir de referente identitario⁶.

Otro punto en común igualmente decisivo a efectos de determinar la dirección angustiada y torturada que tomaba frecuentemente esa búsqueda del yo emprendida por autores tan diversos como los que se van a tratar es que todos ellos se hallaban en mayor o menor medida, sea de forma permanente o temporal, amenazados por la anomia, el egoísmo y la consiguiente falta de sentido, por lo que la definición, narración y ubicación de sí mismos en el espacio social y cultural, esto es, la respuesta a la pregunta por la identidad, devenía una cuestión vital, de vida o muerte. Hubo un número no desdeñable de ellos que se suicidaron, lo que indica hasta qué punto los males tratados por Durkheim en su clásico estudio sobre el fenómeno hacían estragos en este grupo antes y después del nazismo⁷. Precisamente uno de los supuestos que subyacen a todo el análisis es que el problema de la identidad es también un problema de sentido, como muestra el hecho de que muchos de ellos acudieran a la

⁶ No solo la palabra, sino especialmente la palabra escrita, el libro, ha sido desde sus orígenes uno de los pilares fundamentales de la identidad del pueblo judío.

⁷ Como muchos de ellos habían roto con la religión de sus padres, no estaban protegidos por la comunidad religiosa de esos males provocados por la ausencia de vínculos y de *nomos* integrador.

tradición judía en busca de sus raíces, o bien abrazaran ideologías que, como el sionismo o el marxismo, proporcionaban una dirección a su vida, así como el nosotros sobre el que asentar su identidad personal en una etapa histórica en la que las ideologías, como señala Marcela Gleizer, todavía cumplían un papel destacado en la construcción de la identidad y podían actuar como base de la identidad colectiva percibida como rectora de la identidad individual (Gleizer, 1997: 102, 110.).

LOS JUDÍOS COMO PARADIGMA DE IDENTIDAD PROBLEMÁTICA CARACTERÍSTICAMENTE MODERNA

Conviene aclarar que el foco de atención aquí es la «identidad para sí» o autodefinición, esto es, la manera cómo los sujetos se autoperceben, definen y narran a sí mismos, no la identidad atribuida o la «identidad para los otros», por seguir con la distinción de Dubar (2002), que es la categorización que hacen los demás. Solo voy a tener en cuenta esta última en la medida en que repercute sobre la primera, pues, como proponen Berger y Luckmann, la identidad surge de una dialéctica entre la definición de los otros y la propia, que puede no coincidir con la anterior, dando lugar a una «antidefinición» o «contraidentidad» (Berger y Luckmann, 1968: 207) discrepante de la atribuida. En el caso de los judíos, y aunque conviene tomar con cautela el *dictum* de Sartre según el cual es el antisemita el que crea al judío, parece claro que el hecho de ser objeto de persecución tuvo como consecuencia crucial el despertar o reforzamiento de la identidad judía en aquellos que no habían concedido demasiada relevancia a esa condición; su ejemplo parece confirmar la teoría de la identidad propuesta por el psicólogo social Sheldon Stryker (2008), según la cual cada sujeto posee un conjunto de identidades jerarquizadas que se activan en función de la relevancia o prominencia que adquieren en cada momento. Se da la circunstancia en el caso de los judíos de que incluso los que no eran creyentes podían reivindicar su judeidad ya que, como señala Elisabeth Roudinesco, el judaísmo es la única religión que afirma que se sigue siendo judío (en el sentido de judeidad) aunque se deje de ser judío (en el sentido de judaísmo) (Roudinesco, 2011: 47), por lo que la identidad judía podía adquirir relevancia sin que estuviese unida a la práctica religiosa. Pero voy a comenzar el análisis centrándome en la época anterior al nazismo, en la que había cristalizado una identidad marcada por la ambigüedad, el distanciamiento y extrañamiento del entorno, así como por la reivindicación de un yo autónomo, para continuar con las distintas reacciones que provocó la persecución en los miembros seleccionados del grupo.

Pues bien, situándonos en la perspectiva del intelectual judío plenamente secularizado, tal y como la ejemplifica Sigmund Freud, lo primero que destaca es su voluntad de emancipación de toda categoría grupal, emancipación que se convierte en piedra angular de la identidad personal. Su declaración, «porque era judío me encontré libre de muchos prejuicios que restringían a otros en cuanto al uso del intelecto, y como judío estaba preparado para unirme a la oposición y para prescindir de cualquier acuerdo con la “mayoría compacta” (Freud, 1959, XX: 273)», es suficientemente ilustrativa tanto de esa ubicación peculiar del judío en los márgenes o extramuros de la sociedad mayoritaria como de su compromiso moral con el individualismo característicamente moderno, que afirma la superioridad del

individuo frente al grupo. Norbert Elias había considerado a Descartes como un hito en ese largo proceso individualizador que acompaña a la civilización moderna y es indudable el parentesco entre las posturas de Descartes y Freud frente a la sociedad. Si para aquel la búsqueda de la verdad empezaba en el yo autónomo y desprendido de la urdimbre social que exigía, como muy agudamente señala Ernest Gellner, un «exilio cultural voluntario» (Gellner, 1994: 5), también Freud, como muchos otros intelectuales judíos, estaba ensayando esa forma de exilio interno que le distanciara tanto de su cultura de origen como de la del entorno para autoconstituirse en tanto individuo libre, no sujeto a ataduras sociales o religiosas, y no obligado por ello a cometer ese *sacrificium intellectum* que el hombre de ideas, por acudir a la clásica expresión de Lewis Coser (1965), no se puede permitir. Y es que en Freud, como en otros miembros de la *intelligentsia* judía, pesaba en mucha mayor medida que la identidad comunitaria una identificación más relevante: la identificación con la cultura literaria o científica a la que estaban consagrados, la cual tiene una vocación universal⁸. De ahí que pese a que, tras la persecución nazi, Freud decidiera reforzar su identidad judía —en una entrevista de 1930 declaraba que se consideraba intelectualmente alemán antes del avance del antisemitismo, pero que desde entonces prefería llamarse judío⁹—, se identificase con una judeidad sin territorio, aferrada al saber, como indica Roudinesco (2011: 137), y no con el proyecto sionista de arraigo en la Tierra Prometida. Su postura a favor de la judeidad de la diáspora y compromiso con un universalismo humanista puede ser entendida, así, como la respuesta más consecuente con su orientación ética e intelectual.

Para algunos, pues, esa ubicación extraterritorial y socialmente desvinculada resultaba una ventaja para su tarea intelectual, ya que les situaba en una atalaya desde la que contemplar el mundo con una perspectiva objetivista, distanciada, crítica, que Bauman considera característica de los judíos, y que le lleva a establecer una relación de isomorfismo entre dicha perspectiva y la cultura moderna (Bauman, 1993: 163). Sin embargo, otros lo vivían como una pesada carga, ya que la condición de desapego y distancia crónica respecto al entorno social puede generar una profunda alienación, y no resulta fácil vivir en un exilio cultural permanente. Este es el caso de Ludwig Wittgenstein, quien no pudo soportar ese confinamiento solitario al que le abocaba tanto su condición de intelectual puro como su teoría del lenguaje expuesta en el *Tractatus* y por ello buscó, como explica Gellner en su estudio sobre el filósofo *Lenguaje y soledad*, una salida a la soledad a través de una nueva filosofía del lenguaje opuesta a la del *Tractatus* que convertía a este en manifestación de una forma de vida, de una cultura. Ese giro culturalista que representa el segundo Wittgenstein de *Las investigaciones filosóficas* es interpretado, así, por Gellner como la vía que encontró el filósofo para eludir su destino de judío cosmopolita vienés *déraciné* ingresando en esa comunidad cerrada que era la cultura expresada en una lengua (Gellner, 2002: 144, 150). Ello en el plano filosófico; en el biográfico puede entenderse el paréntesis que hizo entre las dos fases intelectuales, primero como maestro rural y luego como jardinero en el monasterio de Hüteldorf (tras una crisis que estuvo a punto de conducirle al suicidio), como una huida de ese mundo intelectual que le alejaba de la vida

⁸ En el artículo «Los dos conceptos de cultura: entre la oposición y la confusión» (1997) abordo la distinción entre las dos nociones que resulta pertinente para aclarar esta cuestión.

⁹ Entrevista recogida en *Glimses of the Great* (1930), citado por Roudinesco, 2011: 128.

y como un intento de enraizarse en una comunidad (campesina o monástica) que le proporcionaran sentimiento de pertenencia y sentido.

Tanto Freud como Wittgenstein eran judíos occidentales de una gran metrópolis cosmopolita, si bien Freud no nació en ella: sus padres, procedentes del Este de Europa, se establecieron allí cuando él tenía tres años. Pero a ella acudían también los llamados *Ostjuden* que sí tenían recuerdo de una comunidad judía compacta, el *shtetl*, como el novelista Joseph Roth (procedente, como los padres de Freud, de Galitzia), y que, al distanciarse de ella, habían emprendido un camino de no retorno. Si los judíos occidentales hacía tiempo que habían olvidado sus raíces, los orientales emigrados a Occidente en su edad adulta las recordaban con nostalgia y experimentaban un sentimiento de pérdida que daba lugar a una identidad «negativa», como la denomina Claudio Magris en su estudio sobre Roth *Lejos de dónde* (2002), consistente en «no pertenecer» y en carecer de hogar. De hecho, el escritor se definía a sí mismo mediante el vocablo *heimatlos* (apátrida) y en una de sus cartas explica así esa autodefinición: «No tengo patria, si prescindo del hecho de que en mí mismo estoy y me siento en mi casa, para concluir: «en cuanto me ausento de mí, me pierdo» (Roth, 2009: 205). Porque conviene aclarar que la ausencia de patria no solo implicaba carecer de sede fija donde domiciliar el yo —Roth también hacía suya la definición *Hotelbürger* (ciudadano de hotel) o *Hotelpatriot*— sino, sobre todo, carecer de esa comunidad espiritual donde poder anclar la identidad, como era la tradición para los judíos del Este.

La emancipación, así pues, suponía para un sector de judíos un alto precio: la alienación de la comunidad de sus antepasados, ejemplificada por los *Ostjuden*, a la que ya no se podía retornar. Efectivamente, el hecho de haberse distanciado del endogrupo y de haberse convertido en un oxímoron viviente, el constituido por los «judíos no judíos», por utilizar la expresión de Isaac Deutscher (Traverso, 2005: 69), no les ayudaba ni en la tarea de definir su identidad ni en la de mantener lazos con los miembros de su comunidad, muchos de los cuales les consideraban renegados. Y por mucho que se pudiera aceptar ese rechazo y reivindicar la etiqueta —Joseph Roth decía: «yo soy con mucho gusto un renegado de alemanes y judíos y estoy orgulloso de ello» (Roth, 2009: 530)—, lo cierto es que resultaba duro no ser aceptado por ninguno de los dos grupos de referencia y sentirse un extraño en ambos. Incluso los que no procedían del Este podían sentir la misma sensación de desplazamiento y abandono: la declaración patética que se lee en un escrito de Kafka, ese «extraño universal» como lo define Bauman (1993: 86), «Tenía la sensación de no estar separado de mis hermanos por unos pocos pasos, sino por una distancia infinita, y de morir, en realidad, no de hambre, sino de abandono» (Kafka, 2005: 300), expresa ese sentimiento de orfandad que Kafka intentaba superar a través del estudio de la tradición hasídica. Tanto él como Roth ejemplifican, en fin, el drama del judío no plenamente judío que tampoco puede asimilarse del todo a la cultura del entorno, ya que ven la asimilación como una traición a esa «comunidad de destino», por usar la expresión de Roth¹⁰, que era la nación judía de la Europa Oriental. De ahí que ambos vivieran, como sugiere Traverso, en un *no man's land* cultural e idealizaran el universo de la *Yiddishkeit* perdido (Traverso, 2005: 162, 163).

¹⁰ En una carta citada por David Bronsen, 1974: 123.

Por supuesto, había otros escritores y pensadores que se sentían arraigados en el país en el que vivían, algunos con un profundo sentimiento de pertenencia, pero aun así seguían teniendo que convivir con la experiencia de la alteridad provocada por la mirada de los autóctonos, que les seguían considerando extranjeros, *Fremde*, no ligados orgánicamente ni al grupo ni a la tierra, como explicara Simmel en su célebre *Digestión sobre el extranjero* (Simmel, 1977, II: 718), en la que hace su caracterización del judío como un cuerpo extraño, ambiguamente situado al mismo tiempo en un espacio y fuera de él (Aguiluz Ibargüen, 2009: 34). Este punto interesa subrayarlo, ya que es esa incardinación ambigua en la sociedad mayoritaria magistralmente dibujada por el sociólogo judío-alemán, marcada por la dialéctica dentro-fuera, próximo-lejano, nativo-extranjero, *outsider-insider*, la que explica, como se ha adelantado ya, la forma marcadamente reflexiva de construir la identidad que caracterizaba a los judíos y les llevaba a percibir el yo como el resultado de un proceso de *autopoiesis* incesante antes que como algo recibido y permanente. Esa experiencia se encuentra recogida en las siguientes palabras conmovedoras de Kafka a Milena: «nada se me da, todo tengo que ganármelo, no solo el presente y el porvenir, sino también el pasado, algo que sin embargo toda persona quizá trae consigo, pero también esto tengo que ganármelo» (Kafka, 1998: 228).

Dicha perspectiva «constructivista» ante la propia identidad que es típicamente moderna, dominada por el principio parsoniano del logro o la adquisición (frente a la adscripción), pero que también hunde sus raíces en la tradición judía¹¹, podía llegar a producir una gran angustia, sobre todo cuando los distintos componentes de la identidad no estaban unidos, sino escindidos; pues el desgarramiento (*Zerrissenheit*), la división interna producida por la pertenencia simultánea a dos mundos, a ninguno de los cuales se podía llegar a pertenecer del todo, como planteara Robert Park en su clásico artículo sobre el hombre marginal (Park, 1928: 893), era otro de los rasgos característicos de la identidad judía y podía generar un problema insoluble. Otra vez se puede considerar a Kafka el arquetipo de ese carácter atormentado que adquiriría la lucha por encontrarse cuando, tal y como señalaba Park, el «hombre marginal» que era el judío se encontraba dividido entre el viejo *self* y el nuevo y no podía ser ninguno de los dos, como evidencian las célebres palabras del escritor en una carta a Max Brod en la que decía que el problema de los judíos germanizados era que «sus patas traseras todavía estaban atrapadas en el judaísmo paterno y sus patas delanteras, por mucho que se agitaran, no pisaban terreno nuevo»¹².

A su vez, y por continuar con el caso particularmente iluminador del escritor checo, el autoexamen permanente tampoco garantizaba el asentamiento de una «identidad como yo» adquirida firme y estable que pudiera compensar la falta de anclajes. Su ejemplo muestra hasta qué punto puede ser frágil una identidad *freischwebend* y sometida a un análisis sin fin. El sociólogo de la literatura Ernst Fischer describe su estado como «autoalienación», la cual se manifestaría en hechos tan significativos como que sus personajes tengan iniciales en lugar de nombres y que, en una carta a Milena, firme solo «tuyo» porque, dice, va perdiendo

¹¹ Como explica J. Alberto Sucasas una de las dos formas de decir yo en hebreo, *Ani*, significa «Yo en movimiento», un yo que escapa a todo encierro en una definición y que, según el autor, expresa una experiencia peculiar de la identidad en el judaísmo (2001: 106-107).

¹² Carta citada por Bauman, 1993: 86.

hasta el nombre (Fischer, 1984: 131); ni siquiera el pilar fundamental de la identidad en tanto que yo único logra mantenerse en pie. No es extraño que, al final, su única tabla de salvación fuese la escritura y el acto de escribir la única forma de reconocerse a sí mismo: «no soy nada más que literatura», dijo en una ocasión, «ni puedo ni quiero ser otra cosa» (Albérès, Boisdeffre, 1967: 28). Si hasta el yo pierde acento de realidad, se vuelve fantasmagórico —hasta derivar en *Ichlosigkeit* o carencia de yo¹³—, lo único que queda es intentar que se «realice» y confirme en la palabra escrita. Y no era el único en hacer de la escritura el único asidero de un yo sin amarras: también el joven György Lukács, sumido en una profunda crisis que le hacía a pensar en el suicidio durante los años 1910-1911, apuntaba en su diario un 15 de mayo de 1910: «yo soy aquél que ha hecho tal o cual cosa, que ha pensado esto o aquello» (Lukács, 1985: 82, 83), y se preguntaba si no sería un signo de debilidad que tuviera que probarse y confirmarse a sí mismo permanentemente (Lukács, 1985: 82).

Sin embargo, no todos los intelectuales judíos compartían la misma experiencia de desarraigo y desamparo que Kafka y el joven Lukács ejemplifican. Muchos conseguían armonizar con cierto éxito las dos identidades, la judía y la alemana, en la estela de Heine, quien para Hannah Arendt constituía el único caso de judío alemán que podía decir de sí mismo que era a la vez alemán y judío (Arendt, 2004: 56). En la época considerada, no obstante, había otros escritores que lo habían conseguido; Traverso cita, entre otros, el caso de Jacob Loewenberg, quien, en su novela autobiográfica *Die zwei Quellen*, reivindicaba su doble ascendencia germana y judía y declaraba sentirse orgulloso de ser a la vez judío y alemán (Traverso, 2005: 27). Y Walter Benjamin puede ser considerado a mi juicio otro ejemplo representativo de la doble identidad judío-alemana pues si bien era un judío asimilado, identificado con su ciudad natal, Berlín, y con Alemania, fue con el tiempo dando más importancia a su dimensión judía, como revela su correspondencia con Gershom Scholem, no tanto, eso sí, como para emigrar a Palestina, como este le sugería, porque, en tanto que judío alemán y europeo sus raíces estaban en Europa y prefería defender un «sionismo espiritual» que pudiera ser practicado en cualquier parte.

Pero la estrategia de armonizar o, al menos, conciliar las dos identidades no siempre daba resultado. Así, y retomando el análisis de uno de los casos que estimo más representativos de identidad escindida o desgarrada, el de Joseph Roth, aunque el escritor intentaba tender puentes entre las dos tradiciones que le habían configurado, como ilustra la declaración que se lee en una de sus cartas a Stefan Zweig: «nuestros antepasados son Goethe, Lessing y Herder no menos que Abraham, Isaac y Jacob» (Roth, 2009: 324), lo habitual es que disociara o compartimentara las distintas identidades, como refleja otra carta a Zweig en la que explica que «como soldado y oficial, no fui judío. Como escritor alemán tampoco soy judío» (Roth, 2009: 327), y que alternara entre una u otra identificación según el contexto, o bien que se sintiera alienado de ambas comunidades, contra las que frecuentemente lanzaba ataques furibundos: tanto contra los «goyim» (gentiles) como contra los judíos, especialmente los judíos liberales de la *Weltbühne*, a quienes odiaba.

¹³ Esa *Ichlosigkeit* es diseccionada por Robert Musil en *El hombre sin atributos*, un ejemplo extremo del drama de la disolución de identidad de acuerdo con P. Ricoeur, 1996: 169.

Una de las claves para entender la menor identificación tanto de Roth como de Kafka con el entorno cultural germánico es que para ambos el alemán, pese a ser el vehículo de su literatura, no era sentida plenamente como lengua materna; Kafka no la sentía del todo suya porque hablaba otra lengua, el checo, que poseía una coloración más familiar, y se había entregado con pasión al estudio del hebreo, lengua que reverenciaba. Roth por su parte procedía de una comunidad que hablaba yiddish, la lengua vernácula que ambos identificaban con la judeidad oriental que, como se ha señalado, añoraban. Sin embargo para otros muchos la lengua alemana, ligada a eso que en la época se denominaba *Deutschtum* (germanidad), suscitaba una fuerte adhesión y era un ingrediente fundamental de su identidad. Tanto es así que Elias Canetti, el judío de origen sefardí que hablaba desde ladino o búlgaro (los idiomas de su infancia) hasta inglés y alemán, eligió el alemán, lengua que le enseñó su madre en la adolescencia, entre otras cosas, por afirmar su identidad; como dijo en una ocasión: «La lengua alemana seguirá siendo la lengua de mi espíritu porque soy judío» (Traverso, 2005: 113). Y aunque vivió en distintos países, desde su Bulgaria natal o Inglaterra hasta Austria y Alemania, Viena se convirtió en su hogar y el alemán en su idioma.

Y no solo el alemán suscitaba una honda identificación. También las naciones en que se hablaba esa lengua de forma exclusiva o dominante, como Alemania y el viejo imperio austrohúngaro, contaban con la lealtad de sus ciudadanos de origen judío, hasta de aquellos que encarnaban la vieja figura de judío errante, como Joseph Roth, quien se convirtió en un patriota retrospectivo, defensor a ultranza del Imperio de los Habsburgo, una vez caído, y construyó ante los demás un personaje, el de héroe de guerra, que interpretaba con mucha convicción¹⁴. En su caso pesaban motivos en gran parte sentimentales, sobre todo una buena dosis de nostalgia, que le hacía equiparar el imperio perdido con la infancia perdida, como sugiere Sebald (2005: 162), pero ese apego suyo había sido compartido por otros muchos compatriotas antes del colapso del viejo imperio y las razones no eran solo del corazón; estaban ligadas a su «liberalismo paria» que, como explica Gellner, les hacía recelar de los nacionalismos étnicos, y el Estado de los Habsburgo representaba, por un lado, el «cosmopolitismo abstracto» con el que se identificaban, con Viena como su capital, y, por otro, la mejor garantía contra unos nacionalismos que en nada les beneficiaban (Gellner, 2002: 80-87). Pues la situación social de los judíos les hacía proclives a apoyar, bien un cosmopolitismo con sello europeo, bien un nacionalismo de corte cívico o liberal, especialmente si, como en este caso, pertenecían a la *intelligentsia*, grupo que, como señala Anthony Smith, suele tener una afinidad electiva con el modelo cívico de nación frente al étnico (Smith, 1997: 110). Y, sobre todo, dado que los judíos suponían, como dijera Hannah Arendt, un «elemento no nacional» en un mundo de naciones (Arendt, 1974), tenían motivos poderosos para adherirse a las que tuvieran un carácter más incluyente, como el viejo Imperio Austrohúngaro o como Norteamérica tras la II Guerra Mundial, que se convirtió en patria para Arendt y otros exiliados.

La conciencia nacional no era, así pues, ajena a los judíos, que podían sentir gran lealtad por su nación. De hecho, muchos estaban tan asimilados y se identificaban tanto con ella que

¹⁴ Era cierto que había sido soldado en la I Guerra Mundial, pero no alto oficial condecorado por hazañas bélicas, como él hacía creer.

no sufrieron una verdadera crisis hasta que tuvieron que abandonarla como consecuencia de la persecución nazi. Este es el caso de Stefan Zweig, un escritor plenamente asimilado que, además, fue un caso ejemplar de europeísmo y de cosmopolitismo, porque Zweig se sentía vienés, austriaco, de lengua y cultura germánicas, europeo y, por último, profundamente cosmopolita. Pero esa identidad que se ajusta tan bien al modelo de las muñecas rusas también necesita de una estructura de plausibilidad que la sustente, tanto en el plano político, como era la ciudadanía austriaca para el novelista, como en el plano social, como era su pertenencia a lo que Hannah Arendt llama irónicamente sociedad internacional de celebridades (Arendt, 2004: 84). Por eso mismo, cuando Zweig tuvo que exiliarse y perdió su pasaporte, además de descubrir, Arendt *dixit*, que no había una Internacional para apátridas (Arendt, 2004: 86), su identidad se desmoronó; como cuenta en sus memorias: «no volví a sentirme del todo yo mismo. Una parte de mi “yo” original y auténtico quedó destruida para siempre» (Zweig, 2002: 449). Pese a no abdicar de su identidad europea y cosmopolita —en la carta que escribió antes de suicidarse alegaba como causa de su suicidio la destrucción de Europa, su patria espiritual¹⁵—, no pudo afrontar la vida tras el exilio. Su suicidio puede interpretarse así como un suicidio anómico provocado tanto por la destrucción de la patria amada como por el colapso de su mundo, ese «mundo de ayer» idealizado en el que estaba enraizado su yo.

El ejemplo de Stefan Zweig interesa especialmente porque ilustra cómo el cosmopolitismo no es incompatible con el sentimiento de pertenencia a una patria nacional, por lo que puede ser caracterizado como «cosmopolitismo arraigado», de acuerdo con la definición de Natan Sznajder (Sznajder, 2011). Pero también hubo casos de cosmopolitas que sí se sintieron llamados a hacer un *sacrificium nationis* en aras de una comunidad universal, como es el de Karl Popper, cuya lealtad a una idea, la comunidad cosmopolita, le llevó no solo a rechazar su identidad judía, sino también a situarse por encima de todas las naciones, consideradas como una amenaza a sus ideales universalistas. En él sí se materializaba el tipo ideal de judío dibujado por Sartre, caracterizado por la pasión por lo universal¹⁶. Como explica el experto en Popper Malachi Hacohen, para Popper la patria (*Heimat*) existía, pero era algo que había que superar (Hacohen, 1999: 140). ¿Cómo?: identificándose con una imaginaria República de la ciencia o una Sociedad abierta de las que poder ser ciudadano al menos en un plano ideal. Su postura representa, así, un cosmopolitismo extremo, a la par que utópico, que se resiste a establecer puentes con el mundo real. Pero no era la habitual; lo más frecuente era que la identidad cosmopolita actuara como continente capaz de albergar identidades nacionales o locales no por particulares menos valiosas, al modo de las identidades anidadas, seleccionando, eso sí, aquellos elementos de las nacionalidades que fueran menos particularistas y excluyentes, como hacía Kafka en relación con sus referentes culturales checo, alemán y judío (de la Rica, 2009: 65). De esta manera, mediante ese «cosmopolitismo arraigado», conseguían superar la tensión permanente entre universalismo y particularismo que, de acuerdo con Sznajder, el caso de Hannah Arendt ilustra particularmente bien, mostrando asimismo lo difícil que resultaba la tarea (Sznajder, 2011: 132).

¹⁵ Véase web www.stefanzweig.es/2007/12/12/segunda-carta-de-su-suicidio/

¹⁶ Según lo expone en *Reflexiones sobre la cuestión judía*, citado por Traverso, 2001: 226.

Por supuesto, había otras opciones abiertas para aquellos necesitados de una identidad anclada en un nosotros sólido y no tan expuesta al egoísmo anómico¹⁷ de algunas de las tratadas. La más nómica era, sin duda, la que proporcionaba el sionismo, que religaba al judío a su comunidad y le dotaba de una patria y territorio propios, si bien hay que aclarar que este movimiento comprendía múltiples variantes, desde la identificación puramente espiritual con la *Yiddishkeit*, ejemplificada por Martin Buber, cuyo sionismo era eminentemente cultural (Traverso, 2005: 98), compatible con su identidad alemana, hasta la identificación con un proyecto político de corte socialista, como el que apoyara Arnold Zweig, pasando por un sionismo que combinaba el componente religioso con el compromiso político con la nueva patria en Palestina, como la del experto en mística judía Gershom Scholem, quien tendía a oponer judeidad y germanidad (Traverso, 2005: 106), entre otras. En todas sus manifestaciones el sionismo ofrecía un buen remedio contra la anomia y la *homelessness* y por ello, además de por otros factores más propiamente políticos, se convirtió en una «identidad-proyecto», por acudir a la noción de Manuel Castells (1998: 30), a la que se sumaron numerosos judíos, especialmente los que huían de la Alemania nazi.

Pero también se abría otra estrategia nomificadora para aquellos más necesitados de sentido y pertenencia a un mismo tiempo: la adhesión a una ideología política internacionalista, como era el marxismo, que adoptaron, entre otros ejemplos significativos, Ernst Bloch, György Lukács, Rosa Luxemburgo, Arthur Koestler y Walter Benjamin, también con múltiples modulaciones y en ocasiones fundido con elementos de la teología judía, como en los casos de Bloch y Benjamin. Este último experimentó en los años veinte una «conversión» al marxismo a partir de sus elucubraciones teológicas (Lilla, 2006: 95) y despojó al marxismo de sus elementos positivistas, conservando en cambio su orientación mesiánica.

Lo que parece indudable es que el comunismo tuvo un papel importantísimo en la construcción de otra identidad-proyecto a la que también se sumaron un buen número de judíos atraídos, por un lado, por el sentido que ofrecía esa fe, como explica Arthur Koestler en sus memorias y, por otra, porque satisfacía su anhelo de pertenencia, como también confiesa el escritor en *La escritura invisible* (Koestler, 2005: 31), donde declara que el Partido fue para él una identidad (Koestler, 2005: 127), sin olvidar que la «revolución internacional» representaba una de las formas que tomaba el ideal judío de valores universales, como explica Tony Judt (2012: 29), así como una alternativa tanto al capitalismo como al nacionalismo excluyente. El marxismo proporcionaba, en fin, muchas respuestas y soluciones a individuos en crisis. A Ernst Bloch le reveló esa «esperanza» que para él procedía de la tradición hebrea, pues el mensaje rebelde y utópico del filósofo estaba, según él, presente en el judaísmo desde sus inicios (Lilla, 2008: 286-290). A su vez, para Lukács el marxismo fue la clave que le permitió superar el pesimismo cultural, al descubrirle «la clase mesías de la historia del mundo» que iba a redimir a la humanidad (Löwy, 1978: 139), y que le liberó de una alienación y egoísmo dolorosos de forma definitiva, hasta su muerte, pues nunca abandonó su militancia. Por supuesto, la identidad comunista se podía combinar con las otras identificaciones

¹⁷ Como el propio Durkheim reconocía, la anomia y el egoísmo son dos aspectos de un mismo estado social, Durkheim, 1976: 314.

tratadas, como ejemplifica el caso de Rosa Luxemburgo, quien no se sentía judía pero sí polaca, y cuyo amor a Polonia y a la lengua polaca eran compatibles con un hondo cosmopolitismo patente en estas palabras: «Yo no tengo un rincón separado en mi corazón para el gueto: me siento en mi casa en el ancho mundo, en todas partes donde haya nubes, pájaros y lágrimas humanas»¹⁸.

Hasta ahora, todos los ejemplos analizados han sido de personas que, tanto si concedieron relevancia y prominencia a su condición judía, como si desatendieron esa filiación, no aceptaron la categorización que de los judíos hacía el antisemitismo. Pero hubo algunos casos de intelectuales judíos que llegaron al extremo de interiorizar esa definición xenófoba de la «raza» judía y de volverse detractores de todo lo judío, como hicieron Otto Weininger, un representante del fenómeno que cabe llamar autoodio (*Selbsthass*), a quien el desprecio que se inspiraba como miembro de esa raza afeminada condujo a un temprano y trágico suicidio en 1903, o el pensador y político Walter Rathenau en su etapa racista. Obviamente, estos ejemplos minoritarios representan el polo opuesto al nacionalismo judío, ya que su punto de partida es la negación y denigración del propio grupo de origen, al que se atribuyen todos los tópicos construidos por el antisemitismo, de manera que esa identidad negativa estigmatizada (o deteriorada, según la etiqueta goffmaniana) deviene profecía autocumplida.

Pero en la mayoría de los casos el antisemitismo no funcionó de esa manera mimética; generó, más bien, como reacción, un proceso de concienciación en los llamados «judíos de vuelta», como los llama Traverso, aquellos, esto es, que recuperaron la identidad judía a causa del nazismo, como Freud, Canetti, Elias y otros. O como la difícilmente encasillable Hannah Arendt, quien tomó conciencia de su identidad judía como respuesta a la persecución nazi, porque, como ella decía, «si uno es atacado como judío, debe defenderse como judío» (Arendt, 2007: lxxi), y sostuvo firmemente la posición de «paria consciente» que hace suya la condición judía y que, a la pregunta de «¿quién eres?», responde: «una judía» (Traverso, 2005: 130), precisamente porque se siente comprometida con su pueblo, compromiso perfectamente compatible con otras lealtades y con un universalismo que, como se ha dicho, intentaba conciliar con la defensa de la particularidad judía. Su agria controversia con Scholem, quien la consideró traidora por no ser judía (en el sentido de judaísmo), por defender la judeidad de la diáspora frente a la territorial de Palestina, así como por su crítica al nacionalismo judío practicado por Israel (Roudinesco, 2011: 205), demuestra en qué medida las distintas maneras de entender la identidad judía podían generar conflictos políticos y personales irresolubles.

En suma, y por rematar el análisis con un ensayo de sistematización y tipificación de las configuraciones y estrategias identitarias que emergen del mismo, me propongo a continuación sintetizarlas a partir de algunos ejes o polaridades clave:

En primer lugar, cabe trazar la distinción entre la «identidad negativa» judía que el antisemitismo propagó, y que algunos judíos interiorizaron, y la identidad afirmativa que ya estaba cristalizada, pero que se hizo más militante tras la llegada al poder de los nazis, incluso adquiriendo tintes políticos en figuras como Arendt o Scholem. En términos generales puede afirmarse, a partir de los casos abordados, que se impuso la segunda a la primera

¹⁸ Carta de 1917 a su amiga Mathilde Wurm, citada por Sznajder, 2007: 117.

—si bien el «autoodio» estaba más extendido de lo que sugieren los pocos ejemplos citados— y que el nazismo hizo aflorar o fortaleció enormemente la conciencia judía de muchos intelectuales que antes no concedían demasiada relevancia a esta identidad. No obstante, hubo algunos casos, como los de Popper, Luxemburgo, Wittgenstein o Lukács, en los que la identidad judía no adquirió prominencia. Por tanto, a pesar de que el antisemitismo, especialmente en su versión nacionalsocialista, actuó como desencadenante de una identificación mucho más intensa y reivindicativa de la judeidad, lo que parece confirmar la tesis del antes citado Maalouf según la cual cuando se ve amenazada una determinada identidad o pertenencia tiende a volverse dominante (Maalouf, 1999: 20-22), no fue esa la única respuesta que se produjo; la adopción de la identidad negativa proyectada por los otros o el mantenimiento de una identidad «desjudeizada» fueron también opciones elegidas por algunos miembros del grupo, especialmente, y en lo que a la última se refiere, cuando había otra «identidad-proyecto» más importante que borraba la particularidad étnica, como el comunismo o la comunidad científica, o, más importante aún, cuando había habido una conversión al cristianismo, como en el caso de Wittgenstein (también Roth abrazó el catolicismo, pero sin renegar del judaísmo) o se procedía de una familia conversa al protestantismo, como era la de Popper.

En segundo lugar, si atendemos al éxito relativo que tuvieron los distintos esfuerzos desplegados por los hombres y mujeres mencionados por alcanzar una identidad que les proporcionara dirección, sentido y estabilidad, y representamos las opciones como una línea continua que se extiende entre el polo «anomia» y el polo «hipernomia», hemos podido examinar unos cuantos ejemplos de identidad anómica (Kafka o Roth como ejemplos más característicos de identidad anómica cronificada, Zweig y Lukács como representantes de una identidad anómica circunstancial), unos cuantos representantes de identidad hipernómica (como los que abrazaron la causa sionista o la comunista con más convicción, como Buber, Scholem, Bloch, Luxemburgo o Lukács tras su conversión) y algunos otros situados entre los dos extremos que, o bien lograron esquivar el fantasma de la anomia, como Freud, Popper, Arendt o Cannetti, o bien lucharon permanentemente contra él sin llegar a vencerlo definitivamente, pese a abrazar distintas causas o ensayar distintas vías de arraigo comunitario, como Wittgenstein, Benjamin o Koestler.

En lo que concierne al cosmopolitismo, que es otro de los componentes centrales de la identidad judía de la época, se ha trazado la distinción entre la variante que cabe llamar, siguiendo a Sznajder, cosmopolitismo arraigado, que es el que integra las lealtades supranacionales (Europa principalmente), nacionales, regionales o locales (en especial la metrópolis *mater*, como Praga, Berlín o Viena), y que es la versión más extendida, y la constituida por el cosmopolitismo abstracto (o desarraigado) de aquellos que, como Popper, querían superar las patrias o que, como Koestler, no querían atarse a ninguna en particular. Como se ha visto, la mayoría conseguían establecer algún tipo de vinculación y lealtad con los países y regiones de origen o de destino así como con la lengua alemana, que hacía las veces de patria espiritual, por lo que la frase de Unamuno «la patria es el idioma» resulta perfectamente aplicable a este grupo cuya tarea primordial, la escritura, generaba un fuerte vínculo con su lengua vehicular, que a su vez remitía a toda una tradición literaria y filosófica. Por ello puede afirmarse que para muchos de ellos la cultura letrada o alta cultura actuaba como hogar imaginado que contribuía a aminorar el sentimiento de soledad, aunque algunos,

como Wittgenstein o Kafka, no lo lograran del todo y se refugiaron en el paraguas protector de la cultura entendida como tradición encarnada en la lengua.

Por supuesto, aquellos que eran creyentes y se identificaban con el judaísmo, no solo con la judeidad, tenían una comunidad imaginada más importante que la nación o la *Deutschtum*, la comunidad de creyentes, y encontraron en el hebreo el vehículo que les ponía en comunicación con la tradición judaica de sus ancestros, por lo que este idioma rebosante de carisma también puede considerarse la patria de unos cuantos intelectuales, en especial los teólogos. Tampoco puede olvidarse el papel que cumplía el yiddish como lengua popular de referencia para aquellos que, como Kafka y Roth, reverenciaban la *Yiddishkeit* por representar la auténtica judeidad en riesgo de extinción (u olvido). En cualquiera de los casos, el idioma, sea el alemán, el yiddish (que derivaba de él), el polaco o el hebreo, tenía para la mayoría una gran relevancia identitaria y solo unos pocos, como Popper o Koestler, mantenían una relación predominantemente instrumental con la lengua, como evidencia el hecho de que se pasaran al inglés sin pesar.

Por último, y teniendo en cuenta que todos ellos se enfrentaban a otro problema común, el que se refiere a la posible inconsistencia o escisión de las distintas pertenencias y filiaciones, había dos estrategias fundamentales que consistían, bien en conciliar las dos pertenencias fundamentales, la judía y la nacional, así como los distintos componentes de la identidad, que se integraban en un todo más o menos armonioso, bien en disociar o compartimentar las dos filiaciones, así como el resto de elementos que componían la identidad, que se activaban o no en función del contexto o esfera de la vida, en un plano sincrónico, o de la etapa biográfica en el diacrónico. Por supuesto, tanto en uno como en otro caso, y siguiendo a Stryker, la situación específica o la coyuntura histórica determinaba la mayor o menor prominencia de una u otras identidades, que estaban jerarquizadas en función de su significación o centralidad, si bien había un componente central de la identidad, el que se refiere a la *Beruf*, que permanecía estable y por ello puede ser considerado como el soporte principal de esta.

Pero volviendo a las dos estrategias principales para hacer frente a la multiplicidad de componentes de la identidad (en especial, los que fundamentan la identidad como nosotros), aquellos que no conseguían encajarlos unos en otros al modo de las muñecas rusas o bien ligarlos en una cadena significativa (existencial o biográfica), solían recurrir a la segmentación de los mismos, como se ha visto en el caso de Roth, que adquirían relevancia en función de la situación y de la «provincia finita de sentido» consiguiente, o quedaban obliterados, como ocurría con su condición judía, cuando otro más central, aquel ligado a su rol de escritor, estaba en un primer plano. Y también se abría otra posibilidad para aquellos cuyas vidas eran más inestables y discontinuas: el recurso a lo que Berger denomina alternancia, esto es, la migración de una identidad a otra dependiendo de la fase biográfica e ideológica en la que el sujeto se sitúe. Un ejemplo extremo de este proceder lo proporciona el camaleónico Arthur Koestler, que representa no tanto la identidad desgarrada antes descrita como la identidad «líquida» que se resiste a adoptar una forma definitiva y que muda de piel sin cesar, como mudó el escritor de países, de lenguas, de mujeres y, cómo no, de credos (fue sionista primero, comunista después y, por último, liberal en lo político; positivista extremo en su juventud y místico cultivador de la parapsicología en la madurez). Su caso puede servir por ello de paradigma de un tipo de identidad nómada que algunos analistas de la posmodernidad como Bauman consideran típica de nuestros días, caracterizada por la discontinuidad y la fragmentación, por lo que, si ese diagnóstico fuera certero y esa

forma de construir la identidad como algo provisional, «hasta nuevo aviso», como sugiere el sociólogo (Bauman, 2001: 85), fuera la más característica de la fase actual de la modernidad, entonces cabría considerar a Koestler un precursor y su trayectoria biográfica estudiarse como modelo de un tipo de biografías extremadamente móviles cada vez más frecuente.

CONSIDERACIONES FINALES

A pesar de que el análisis anterior está referido a un grupo muy singular en un periodo muy dramático de la historia europea y que su experiencia sea en consecuencia muy particular y difícilmente extrapolable, creo no obstante que su caso sigue conservando relevancia y ejemplaridad, entre otras cosas porque se le puede aplicar la misma sentencia que arrojara el sociólogo Lewis Coser sobre la secta de los saintsimonianos, a saber, que «lo anormal puede servir para iluminar lo normal» (Coser, 1997: 99). En primer lugar, su ejemplo sigue siendo útil para entender otros casos de identidad «anómalos» desde la perspectiva del nacionalismo metodológico cada vez más abundantes debido a la existencia de muchas regiones transfronterizas en las que la transculturalidad es la nota dominante, el auge de los matrimonios mixtos y las familias multiculturales, la extensión de los fenómenos de conversión y sincretismo religiosos, o de la doble nacionalidad, y un largo etcétera. En segundo lugar, su caso puede ayudar a enfocar la cuestión general de la identidad del sujeto posmoderno, abocado como se ve al destino de la época, que es carecer de identidad adscrita desde el nacimiento o consolidada desde el comienzo de la edad adulta¹⁹, lo que le obliga a convertirse en un constructor de identidad infatigable, forzado, además, dado el carácter multidimensional y estratificado de la misma, a negociar entre distintas pertenencias, filiaciones y lealtades y a buscar equilibrios inestables o soluciones de compromiso entre ellas.

Por supuesto, cabe objetar que la mayoría de los individuos no pertenecen a una élite intelectual por lo que su forma de enfrentar la tarea de construir una «identidad narrativa», por utilizar el concepto de Ricoeur (1996), no suele adoptar la forma intelectualizada de los escritores y pensadores judíos examinados. Pero ello no impide que un número creciente de ellos, empujados por las corrientes de la época, como son la individualización creciente o la hibridación favorecida por la globalización, y en vista del marco de incertidumbre reinante caracterizado por el debilitamiento de referentes colectivos estables vinculantes (como eran el Estado-nación, las clases sociales, los partidos políticos, los sindicatos o las iglesias, entre otros), se vean arrojados a lo que Alain Ehrenberg denomina «obligación de la incertidumbre», que impone, dice este autor, un modo de encarar la individualidad que durante largo tiempo estuvo limitada a élites o artistas²⁰, por lo que el camino que fue explorado por el grupo estudiado es el que cada vez más personas han de transitar.

¹⁹ Como reflejan las novelas clásicas de formación, en los albores de la modernidad el periodo de aprendizaje terminaba cuando el sujeto se había asentado sentimental y profesionalmente — algo que solía suceder en la juventud o primera madurez— y era entonces cuando podía darse por concluido el proceso de cristalización de una identidad adulta relativamente estable.

²⁰ En *L'individu incertain* (1999), citado por Martuccelli, 2007: 291-292.

Naturalmente, sigue existiendo la posibilidad de acudir a las vías tradicionales de obtener seguridad y sentido, como las naciones, las iglesias y las ideologías tradicionales, a las que se suman todo tipo de movimientos comunitarios que ofrecen un nosotros y un «nomos» en los que descansar la pesada carga de la identidad, en ocasiones a un alto precio para la autonomía individual, pero, como plantean Berger y Luckmann, el pluralismo debilita la plausibilidad de esas comunidades de sentido y el individuo no puede abstenerse de elegir: incluso, los dioses pueden ser escogidos dentro de un abanico de posibilidades (Berger, Luckmann, 1997: 64, 67, 86).

Y por último, y no menos importante, dada la creciente movilidad geográfica que afecta a sectores más extensos de población, con la consiguiente mezcla de grupos étnicos y nacionales diversos en un mismo territorio y localidad que da lugar a eso que suele denominarse sociedad multicultural, resulta cada vez más difícil trazar la línea que divide a los nativos o autóctonos de los extranjeros o foráneos; como señala Beck, «en un mundo móvil o bien no hay extraños o bien todos lo son» (Beck, 2007: 52), por lo que la experiencia de ser extraño (o parcialmente extraño) se difunde al mismo tiempo que se normaliza socialmente. Si antaño los judíos podían suponer una anomalía, además de una amenaza en tanto que categoría ambigua o «viscosa» que no responde a la lógica purista de «esto o lo otro» (Beriaín, 2005: 46), en la actualidad existen tantos individuos que escapan a esa clasificación digital y que, además, se sienten incómodos cuando se les obliga a autodefinirse de acuerdo a una sola categoría unívoca, que su experiencia ya no puede ser tachada de marginal o excepcional. En ese sentido, y por terminar con una última consideración sociológica, la célebre consigna de los estudiantes franceses del mayo del 68 «todos somos judíos alemanes»²¹, independientemente de su significado político circunstancial, puede interpretarse como intuición anticipada de una de las tendencias que trae consigo la mundialización, que Beck llama cosmopolitización de la conciencia, y que, eso sí, acompañada de múltiples y en ocasiones virulentas reacciones defensivas, formará parte integrante del paisaje del presente siglo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILUZ IBARGÜEN, M. (2009), *El lejano próximo*, Barcelona, Anthropos.
- ALBÉRES, R.- M. y DE BOISDEFFRE, P. (1967), *Franz Kafka*, Barcelona, Fontanella.
- APPADURAI, A. (2007), *El rechazo de las minorías*, Barcelona, Tusquets.
- ARENDET, H. (1974), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- (2004), *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós.
- (2007), *The Jewish Writings*, Nueva York, Schocken Books.
- BAUMAN, Z. (1993), *Modernity and ambivalence*, Cambridge, Polity Press.
- (2001), *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.
- BECK, U. (2005), *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona.
- (2007), «Cómo los vecinos devienen judíos: la construcción política del extraño», *Papers*, 84 (3): 47-66.

²¹ Lanzada tras ser dictada una orden de expulsión contra su líder de origen judío Cohn-Bendit. Roudinesco, 2011: 264.

- BERGER, P. L., BERGER, B. y KELLNER, H. (1979), *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae.
- BERGER, P. L. y LUCKMANN, T. (1968), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós.
- BERIAIN, J. (2005), «Cruzando la delgada línea roja: las formas de clasificación en las sociedades modernas», en Antonio Ariño (ed.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid, CIS.
- BERMEJO, D. (2011), «Identidad, globalidad y pluralidad en la condición posmoderna», en Diego Bermejo (ed.), *La identidad en las sociedades plurales*, Barcelona, Anthropos.
- BRONSEN, D. (1974), *Joseph Roth. Eine Biographie*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch.
- CASTELLS, M. (1998), *La era de la información*, vol. 2. «El Poder de la identidad», Madrid, Alianza.
- COHEN, A. (1994), *Self-Consciousness: an alternative Anthropology of Identity*, Londres, Routledge.
- COSER, L. (1997), *Men of Ideas*, Nueva York, Free Press.
- DÍEZ MEDRANO, J. y GUTIÉRREZ, P. (2001), «Nested identities: national and European identity in Spain», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24 (5): 753-778.
- DUBAR, C. (2002), *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Bellaterra.
- DURKHEIM, E. (1976), *El suicidio*, Madrid, Akal.
- ELIAS, N. (1990), *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.
- ERIKSON, E. H. (1968), *Identity: Youth and Crisis*, Nueva York, W.W. Norton.
- FISCHER, E. (1984), *Literatura y crisis de la civilización europea. Kraus, Musil, Kafka*, Barcelona, Icaria.
- FREUD, S. [1925-26] (1959), «Address to the Society of B'nai B'rith», *The Standard Edition of the Complete Psychological works of Sigmund Freud*, vol. XX, Londres, Hogarth Press.
- GELLNER, E. (1994), *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós.
- (2002), *Lenguaje y soledad*, Madrid, Síntesis.
- GLEIZER SALZMAN, M. (1997), *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, México, Juan Pablos Editor (Flacso).
- HACOHEN, M. H. (1999), «Dilemmas of cosmopolitanism: Karl Popper, Jewish Identity and «Central European Culture»», *The Journal of Modern History*, 71 (3): 105-149.
- JUDT, T. (2012), *Pensar el Siglo XX*, Madrid, Taurus.
- KAFKA, F. (1998), *Cartas a Milena*, Madrid, Alianza.
- (2005), *El silencio de las sirenas. Escritos y fragmentos póstumos*, Barcelona, Debolsillo.
- KOESTLER, A. (2005), *The Invisible Writing*, Londres, Vintage.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (2001), «¿Tiene España un lugar en Cataluña o Euskadi? España como nación de naciones», Juan Manuel Iranzo y José Rubén Blanco (eds.), *Sobre las identidades*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra.
- LILLA, M. (2008), *The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West*, Nueva York, Random House.
- LIPOVETSKY, G. (2006), *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama.
- LÖWY, M. (1978), *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, México, Siglo Veintiuno Editores.

- MAALOUF, A. (1999), *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza.
- MAGRIS, C. (2002), *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*, Pamplona, EUNSA.
- MARTÍNEZ SAHUQUILLO, I. (1997), «Los dos conceptos de cultura: entre la oposición y la confusión», *REIS*, 79: 173-196.
- (2006), «La identidad como problema social y sociológico», *Arbor*, 722: 811-824.
- MARTUCELLI, D. (2007), *Gramáticas del individuo*, Buenos Aires, Losada.
- NUSSBAUM, M. (1999), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía*, Barcelona, Paidós.
- PARK, R. E. (1928), «Human Migration and the Marginal Man», *American Journal of Sociology*, 33: 881-893.
- RICA, A. DE LA (2009), *Kafka y el holocausto*, Madrid, Trotta.
- RICOEUR, P. (1996), *Sí mismo como otro*, México, Siglo Veintiuno.
- ROTH, J. (2009), *Cartas (1911-1939)*, Barcelona, Acantilado.
- ROUDINESWCO, E. (2011), *A vueltas con la cuestión judía*, Barcelona, Anagrama.
- SEBALD, W. G. (2005), *Pútrida patria. Ensayos sobre literatura*, Barcelona, Anagrama.
- SEN, A. (2006), *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Londres, Penguin.
- SIMMEL, G. (1977), «Digresión sobre el extranjero», en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, vol. II: 716-722, Madrid, Revista de Occidente.
- SMITH, A. D. (1997), *La identidad nacional*, Madrid, Trotta.
- STRYKER, S. (2008), «From Mead to a Structural Symbolic Interactionism and beyond», *Annual Review of Sociology*, 34: 15-31.
- SUCASAS PEÓN, J. A. (2001), «La cuestión de la identidad: el caso judío», en M. Agís Villaverde y J. Ríos Vicente (coords.), *Identidad y cultura. Simposio internacional de filosofía*, A coruña/Santiago dic. 1998.
- SZNAIDER, N. (2007), «Hannah Arendt's Jewish Cosmopolitanism. Between the Universal and the Particular», *European Journal of Social Theory*, 10 (1): 113-123.
- (2011), *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order*, Cambridge, Polity Press.
- TAYLOR, C. (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- TODOROV, T. (2008), *El hombre desplazado*, Madrid, Taurus.
- TRAVERSO, E. (2001), *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder.
- (2005), *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la simbiosis judío-alemana*, Valencia, Pre-textos.
- WELSCH, W. (1999), «Transculturality: the Puzzling Form of Cultures Today», en Mike Featherstone y Scott Lasch (eds.), *Spaces of Culture. City-Nation-World*, Londres, Sage.
- WILEY, N. (1994), *The semiotic self*, Chicago, The University of Chicago Press.
- ZWEIG, S. (2002), *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona, Círculo de Lectores.

Recibido: 28/09/11

Aceptado: 14/06/12