

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2024. nº 24. Texto 10: 459-473

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v24.8875>

Recibido: 22-04-2024 Admitido: 15-11-2024

**Marx, Wagner y Nietzsche sobre la cuestión judía.
Colonialismo, historia e investigación**

Marx, Wagner and Nietzsche on the Jewish question. Colonialism, history and investigation

Jony Alexis RENGIFO CARPINTERO*

Carmen Helena DÍAZ CAICEDO**

*Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD (Colombia)

**Asociación Eslabón Cultural (Colombia)

jalexrecar@yahoo.es, carmendiazc07@gmail.com

Resumen

El trabajo es un estudio crítico que muestra la visión de Karl Marx, Richard Wagner y Friedrich Nietzsche sobre la Cuestión Judía, en tanto visión del mundo que ha producido un discurso colonial. La metodología será crítica: se ponen en evidencia las formas de dominación que han surgido desde la cuestión judía: la moral mesiánica, el arte como industria y la política como ciencia. La conclusión es que en la cuestión judía se dibujaba un mismo patrón ideológico social para occidente: la institución de un imaginario colonial de un pueblo sobre los demás.

Abstract

The work is a critical study that shows the vision of Karl Marx, Richard Wagner and Friedrich Nietzsche on the Jewish Question, as a vision of the world that has produced a colonial discourse. The methodology will be critical: the forms of domination that have emerged from the Jewish question are highlighted: messianic morality, art as an industry and politics as science. The conclusion is that in the Jewish question the same social ideological pattern was drawn for the West: the institution of a colonial imaginary of one people over the others.

**Palabras
Clave**

Historia. Moral. Política. Imaginario. Colonialismo
History. Morality. Politics. Imaginary. Colonialism

Introducción¹

El siguiente escrito de reflexión pone en evidencia el imaginario colonial de un pueblo que forjó tres mecanismos de dominación sobre el sistema mundo occidental (Quijano, 2015; Mignolo, 2014; Dussel, 2019): la moral mesiánica (Benjamín, 2007), la industrialización del arte autónomo (Horkheimer y Adorno, 1990), y, la política como ciencia (Marx, 2003).

El problema central de este escrito es: ¿por qué la cuestión judía aparece como un tema común y central en el pensamiento de Marx, Wagner y Nietzsche en el siglo XIX en el contexto de tres fenómenos sociales, políticos, e ideológicos: ataque sistemático al cristianismo, fortalecimiento del capitalismo industrial, y, ¿la revolución en el terreno de las ideas por parte del sistema filosófico de Hegel?

El escrito se impone cómo necesidad de método la crítica. Estudio riguroso de tres obras procedentes de una misma época, pero de tenor distinto que paradójicamente concuerdan en señalar un mismo protagonista en el teatro de la vida occidental, la influencia directa del pueblo judío en los principales campos de acción del mundo occidental: el campo político, el moral y el del arte musical.

Nietzsche será abordado en dos de sus obras más relevantes para este trabajo *la genealogía de la moral* (1887, 2003), en su capítulo I y II, segundo, *el anticristo* (1999) en los apartados 24 a 26, donde queda claro para el autor tres cosas: la importancia de la herramienta histórica, su método de investigación genealógico, su objeto de estudio, la moral, y el pueblo que forjó el tipo de moral que se ha venido desarrollando desde hace 2000 años; en el caso de Marx, se examina una de sus obras menos conocida, pero quizás, por la estigmatización que se dio en Europa y Estados Unidos sobre el tema: *sobre la cuestión judía* (1844, 2018), texto en el que Marx desentraña el espíritu judío, y lo muestra por fuera de su ropaje teológico, para presentarlo en su acaecer práctico (mundano). Mientras que Wagner en su polémico escrito: *el judaísmo en la música* (1850, 2013) pone en evidencia la forma en que el pueblo elegido lentamente se apropia del arte alemán volviéndolo mercancía.

Para ello, el estudio devendrá de la siguiente manera: *a)* se ha demostrado la importancia de la historia como herramienta de investigación en tanto cristalización y devenir del espíritu absoluto que sólo adquiere significado como herramienta de investigación a partir de Hegel y los movimientos filosóficos que se le opusieron; *b)* se presentan los métodos de investigación de corte histórico: el genealógico, el materialista científico o dialéctica material, y el *drama musical*; *c)* se evidencian los objetos de estudio que ocuparon la reflexión de los autores, la moral, la política y la música; *d)* se ponen en evidencia el punto de encuentro nodal entre estos autores: la cuestión judía como elemento colonial en occidente; *e)* se concluye que para Nietzsche, Marx y Wagner los judíos jugaron un papel central, colonial, a lo largo del proceso de formación histórico del espíritu de la sociedad occidental.

La historia como objeto de estudio y herramienta de investigación

A partir del siglo XIX la historia nace como objeto de reflexión. Su particularidad radica en que los estudios históricos ya no se harán sobre el trasfondo biográfico de la memoria de los pueblos, los acontecimientos o las ideas tal cual como sucedía con la historiografía clásica:

Ahora bien, esta unidad es la que se fracturó a principios del siglo XIX en el gran trastorno de la episteme occidental: se descubrió una historicidad propia de la naturaleza; se llegó a definir aun, para cada gran tipo de lo vivo, formas de ajuste al medio que permitirían definir en consecuencia su perfil de evolución; además se pudo mostrar que actividades tan singularmente humanas como el trabajo o el lenguaje detentaban, en sí mismas, una historicidad que no podía encontrar su lugar en el gran relato común de las cosas y de los hombres. (Foucault, 1968, p. 362-363)

En este sentido cabe aclarar que ni en el pueblo judío, ni en los árabes musulmanes, ni en los pueblos indígenas, o, los distintos pueblos politeístas posromanos, o, los distintos pueblos de la cristiandad entre los siglos V-XVIII, la historia aparecía como una herramienta de investigación, sino, más bien, cómo una memoria de tipo *conservativo*² a través de la cual los conceptos de memoria, tradición, ancestralidad fueron adquiriendo significación, en oposición al valor dinámico de la historia cómo problema.

¹ Este artículo de reflexión surge después de trabajar los cursos de escuelas filosóficas y cambios paradigmáticos I y II, en la Escuela Superior de Administración Pública desde el año 2019 al 2022.

² La cursiva es nuestra. El concepto de conservativo, en tanto, acto de conservar, lo utilizamos después de realizar desde el año 2018 al 2019, tres proyectos de investigación con comunidades étnicas en municipios del Valle del Cauca de naturaleza indígena

Es desde el sistema filosófico de Hegel que la historia se hace objeto de saber, posibilidad de saber mismo, herramienta del saber en devenir: cristalización del ser en autoconciencia racional de lo absoluto (1966). La historia se hace campo de saber (Foucault, 1968): posibilidad de *presentación* del acontecimiento en tanto acto de conocer. El conocer sólo puede darse en relación: la aparición del acontecimiento ante la conciencia como movimiento de implicación causal. Nace entonces el saber. El saber ha de ser ciencia:

"Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo" (Hegel, 1966).

La ciencia en tanto saber absoluto, como también la religión, o la filosofía, han de formar parte de fuertes procesos de transformación económico, político y social. La conciencia histórica ha de transformarse en objeto de estudio sobre una nueva realidad que paradójicamente es objetiva y subjetiva a la misma vez: el hombre. El hombre ubicado contextualmente, en este caso el hombre moderno occidental, hace de la historia una herramienta de su propio análisis en tanto se haya vaciado de contenido, y, de modo paralelo, en el conjunto de objetos historiables, pero, desde el rigor científico:

"Todo esto manifiesta superficialmente el hecho desnudo de que el hombre se encontró vacío de historia, pero que trabajaba ya por reencontrar en el fondo de sí mismo, y entre todas las cosas que podían aún remitirle su imagen (las otras se habían callado y replegado sobre sí mismas), una historicidad que le estaba ligada esencialmente" (1968, p. 364).

La ciencia cómo el orden del saber que relega y define el estatuto de otros saberes, se abre paso: gana un lugar en la sociedad por su capacidad de predecir los fenómenos del orden natural. El método es la posibilidad de ese acto de conocer de forma segura. Conocer en tanto en cuanto, descripción más o menos precisa de los fenómenos naturales que fueran objeto de estudio por una comunidad científica muy precisa. De esa capacidad descriptiva nacerán los modelos (Hawking & Mlodinow, 2019) y los paradigmas (Kuhn, 2004). El primer concepto con mayor aceptación en la actualidad. Su capacidad predictiva no ha dejado de adaptarse a su propio movimiento interno: la ciencia produce sus propios mecanismos de cristalización, fuga y devenir. La quietud no hace parte de ella.

La historia fue presentada entonces, como la mejor manera de hacer del saber un saber dónde el espíritu está más cercano a lo absoluto. Pues la historia misma es el movimiento objetivado de los procesos de subjetivación. Por lo que, la historia en su mismo devenir se cristaliza, bifurca y renueva constantemente. La historia se hace herramienta de trabajo. La historia deja de ser un cajón de recuerdos guardados los cuales se sacaban para rendirles culto; pasará a ser la posibilidad de análisis de todo un nuevo orden del saber: las humanidades, las sociales (Foucault, 1968). Sin la historia como herramienta de estudio crítico, esto es, profundo, los saberes emergentes como las humanidades y las sociales no tendrán un radio de acción específico sobre el cual moverse para realizar los múltiples procesos de interpretación. Es la historia sin culto, sin memoria, sin tradición, sin apego, la que permitirá el territorio por el que han de moverse los nuevos órdenes del saber. Esta historia como método y proceso de conocimiento fue utilizada por Nietzsche, Marx y Wagner de un modo totalmente opuesto. En el primero, la historia se hace *genealogía*:

y Negra. Uno con la universidad Santiago de Cali (2016-2018), los otros dos con la Escuela Superior de Administración Pública (2018-2019). En este ejercicio quedó claro que el tipo de historia que plantean las comunidades étnicas es de naturaleza estática; es decir, para estas el valor de la memoria está en cuidar del acervo de saber ancestral, para, literalmente conservarlo, esto es: cuidarlo, protegerlo, resguardarlo. En este mismo sentido, tanto los distintos pueblos de la Europa, que no existía hacia los siglos enunciados, como tal, sino, como: imperios, reinos y posteriormente, monarquías constitucionales, o, estados totalitarios, la historia tampoco fue usada como herramienta de investigación para dinamizar el saber, sino, más bien, cómo acto de culto, esto era, respeto y agradecimiento por la tradición, no más, ni mucho más era la historia para estos pueblos.

“En todo caso, mi deseo era proporcionar a una mirada tan aguda e imparcial como aquella una dirección mejor, la dirección hacia la efectiva historia de la moral, y ponerla en guardia, en tiempo todavía oportuno, contra esas hipótesis inglesas que se pierden en el azul del cielo. Pues, resulta evidente cuál color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber, el gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrabla escritura jeroglífica del pasado de la moral humana” (Nietzsche, 2003, p. 4).

Esto es, la historia se hizo herramienta de estudio que indagaba por un campo de fuerzas; no por el inicio metafísico de algo, sino, más bien, cómo bien lo leyó Foucault, en un doble sentido: como el lugar de emergencia de un acontecimiento, y, como la procedencia de un fenómeno lingüístico-cultural:

“La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo. [...] La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas al teatro, cada una con el vigor y la juventud que le es propia” (Foucault, 1979, p. 15-16).

El cuerpo estará desde entonces implicado en los dominios de un proceso cada vez más fuerte de saber. El saber se constituirá en torno a una racionalidad ordenadora bajo la rúbrica del poder. El poder se plegará sobre el cuerpo a través de los distintos discursos de las ciencias humanas. En estas el hombre se hace objeto del saber-poder en tanto corporalidad que ha de ser objeto de moralización, política y estética liberal. La corporalidad dominada no implica la ruptura de la unidad ontológica del ser: cuerpo-alma, sino, más bien, un proceso de disciplina sobre el mismo. Aunque, irremediablemente el cuerpo disciplinado habrá de perder su lugar en el siglo XXI, y dará lugar a un proceso de eclosión de procesos de subjetivación liberal (discursos progresistas). La sensibilidad liberal eclosionada, reificada, en el interior del imaginario social de los pueblos sumergidos en el sistema mundo capitalista, desplegará un nuevo orden del saber: la biología corporal como objeto de ataque. La biología corporal como el espacio territorial de estratos sin identidad o multi-identitarios: las materialidades del ayer negadas hoy pasan a ser todas reemplazadas, sustituidas, atacadas. Toda biología corporal se hace porosa, difuminada, traslúcida. La historia cristalizó el cuerpo, pero en el devenir histórico contemporáneo el cuerpo desaparece del orden del saber de la historia nueva, para ubicarse en una encrucijada del poder: la materialidad biológica sustituida por formas inorgánicas y metadiscursos de ficción. En el segundo, la historia se hizo ley material:

“La gran ley que rige la marcha de la historia, la ley según la cual todas las luchas históricas, ya se desarrollen en el terreno político, en el religioso, en el filosófico o en otro terreno ideológico cualquiera, no son, en realidad, más que la expresión más o menos clara de luchas entre clases sociales, y que la existencia, y por tanto también los choques de estas clases, están condicionados, a su vez, por el grado de desarrollo de su situación económica, por el carácter y el modo de su producción y de su cambio, condicionado por ésta” (Engels, 2003, p. 9).

La historia como una poderosa ley cuasi natural que cristalizaba ciertos fenómenos, pero, que, al mismo tiempo, permitía la emergencia de nuevos acontecimientos sociales servía para explicar el advenimiento de un nuevo sistema mundo político. Sistema que no habrá de ser la invención de un espíritu caprichoso, sino, el resultado inexorable de un espíritu en movimiento. Espíritu que, paradójicamente, no se movilizará desde este enfoque materialista, en el *continuum* del espacio-tiempo de Europa como el agente dinamizador de fenómenos, acontecimientos e ideas; sino, por el contrario, él mismo es el resultado de unas fuerzas totalmente objetivas, medibles y cuantificables que en conjunto hablan del hombre en acto, haciendo, construyendo. El mundo interior, el movimiento hacia el espíritu, la conciencia en devenir y en momentos de cristalización, sólo son el resultado de las terribles fuerzas sociales de producción

de un mundo forzado a ser sometido por el exoesqueleto antropológico de la *techne*. El hombre abandona su primera naturaleza orgánica (Bolk, 2007), para producir un mundo de la vida hecho a su propia imagen y semejanza. La técnica transforma el mundo natural, lo somete, lo manipula, lo controla. El trabajo deviene connatural a la naturaleza creadora del hombre. No obstante, dicha naturaleza creadora no radica en un cierto estado de semejanza de éste con una cierta entidad sobrehumana, más bien, es a partir de las condiciones naturales de vida que el hombre en acto, ante un mundo no controlado, ha de crear sus propias condiciones de vida (Marx, 2003). Su acto: la fuerza de su corporalidad y necesidad biológica de perpetuar la vida. Nace el trabajo. El trabajo es, entonces, la acción humana de transformación de la naturaleza biológica del mundo y el hombre en un acto de desdoblamiento de su propio ser genérico. De ahí, que en cada acto de trabajo el hombre desdoble su ser genérico, en tanto en cuanto, fuerza que opera y manipula lo que aparece en el mundo: el ser ahí. Ser ahí que se ofrece a un fenómeno corporal específico, y que en la mismicidad de la especificidad de su propio ser percibe el mundo desde sus órganos intraespecíficos y extra-específicos. Este organismo en tanto ser percipiente de un mundo en interacción, más, en acto, incognoscible, co-crea con ésta y se va dejando modelar de aquella modelandola él mismo. El mundo es tal y cual una forma propia del ser material del hombre lo percibe para transformarlo de acuerdo con su propio ser genérico. En esta idea, y en la de Kant, se hallan dos formas idénticas de hacer del hombre el sujeto de saber por excelencia.

Mientras que para Wagner la historia se hizo un drama trágico de sagaz, leyendas y mitos griegos, nórdicos y sajones en los que se habría de expresar un espíritu moderno bajo trazos de una antigüedad pérdida. El mundo moderno sometido a formas espaciales y estéticas fijas, mediante los cuales el acto artístico era rebasado por las múltiples estéticas aristocráticas del público que asistía a ser para el otro (Sartre, 1990), situación de mímica social que era más teatralización del público por encima de la obra misma: más que a sentir el fenómeno representativo se volvían estos un fenómeno de representación. Han de ser puestos en crisis por el músico rebelde. Desde ese momento, eclosiona el nuevo género de la Ópera: el espíritu en el devenir de la historia correrá desde entonces por los ríos de una nueva música (pasional, conflictiva, emotiva), representada teatralmente mediante sagaz que anteceden las trilogías *Hooliwodenses*.

La historia como herramienta de análisis, de estudio, de reconstrucción, de sentido, de sensaciones, de tejido, desde las miradas de los autores señalados, devienen en oposición conceptual, como se ha señalado anteriormente. Para Nietzsche la historia se ubica en el espacio de la ruptura, el desafío, el devenir en sí mismo, la construcción de la máscara, la escenificación, la teatralización. Para Marx, por el contrario, la historia discurría como un proceso material evolutivo de transformación, de contradicción, de lucha; pero, que obedecía a una especie de racionalidad del progreso. Para Wagner está se hace punto de referencia, sustrato diacrónico de uso estético.

Mientras que en Nietzsche la historia es disruptiva, para Marx es esencialmente lineal, en Wagner, un punto de referencia. Mientras que para el primero la guerra la ha dinamizado, para el segundo, la lucha dialéctica es el motor, para el tercero, es el sustrato de los conflictos de lo humano. No obstante, guerra, lucha y sustrato no son lo mismo. La guerra no habla de una evolución, sino, sitúa un acontecimiento preciso: el poder en ejercicio en el espacio de convergencia de lo uno frente a lo uno, pues el acto de guerra, de poder, de amor por el otro sólo se da en la dimensión de los iguales. La guerra no se hace contra lo otro, lo diferente, lo no uno, lo débil. La guerra es el ejercicio de lucha por el poder entre los que tienen igual poder. El ejercicio del poder se enraíza en la propia ley orgánica, la voluntad de perpetuarse en la vida, pero, en una vida creadora de sentido: nacimiento de la moral, tipo de sexualidad deseada, origen de la locura, función del burdel, por ejemplo.

La dialéctica de la contradicción expresada como lucha, por el contrario, no ubica a un acontecimiento por fuera del conjunto de fenómenos de fractura; sino, como el fruto de una linealidad evolutiva: un momento es el resultado de una serie de fases de desarrollo que coordinadamente han de implicarse una seguida de la otra en fenómenos de cristalización constante. Las fases de desarrollo son asumidas como momentos de un movimiento continuo del espíritu en Hegel (1966), o del ser social, en Marx (2003), que necesariamente implica el saber en relación con la verdad (Foucault, 1968). El saber se da a través de un acto de relación entre la naturaleza en tanto el ser ahí (objetivo, natural), y el hombre, ser en sí mismo como autoconciencia y productor arrojado a un orden social concreto. El saber es el puente en acto, que se ha establecido entre el ser ahí y el ser para sí, (Hegel, 1966), o, entre el individuo y su medio (Marx,

2003). La verdad es la cristalización del acto de saber en acto ser, no en potencia hacia donde se podría dirigir este o aquel saber. La verdad al cristalizarse produce el saber: bien espíritu absoluto, bien conciencia social, en relación con la verdad (efecto real de conocimiento expresado en una época). Verdad y saber se auto contienen de esta manera y se dan en un proceso de movimiento histórico, cultural y concreto (Foucault, 1968).

El sustrato, por el contrario, es tan sólo un trazo ejemplificante en el que el esteta ha de hallar un código para decirle algo distinto a las nuevas generaciones ávidas de novedad. El sustrato en el mito, en la leyenda, no dice la historia, muestra un pequeño trozo de lo humano en un tejido atemporal de relaciones indeterminadas e impredecibles. En Nietzsche la historia es un fenómeno de tensión visceral no objetivable. En Marx la historia es un fenómeno de tensión consecuente objetivable. En Wagner simple tensión a temporal. Para el primero no existe una historia de salvación, progreso, desarrollo, evolución. Para el segundo la historia es progreso, desarrollo, evolución. Para Wagner, simplemente metáfora estética.

Pese a lo anterior, para los tres autores, la historia es una herramienta de estudio en la que necesariamente aparece el fenómeno. El fenómeno es simplemente, un acontecimiento que emergió en una época específica. En el primero la mirada es de discontinuidad, en el segundo de continuidad, en el tercero de motivación. Bajo estas tres miradas tan opuestas sobre el papel y valor de la herramienta histórica, estos logran hallar a un pueblo como un elemento nodal en la producción de la significación que occidente tendrá sobre los objetos de estudio que a cada cual le llamaban la atención: moral, política y arte musical.

Sobre los objetos de estudio: la moral, la política y el arte

En el contexto del desarrollo del capitalismo industrial de tipo colonialista, la revolución de las ideas impuestas por el sistema hegeliano, y la crítica sistemática al cristianismo (S. XIX), emergen en el estado-nación alemán los pensadores que hacen parte de este escrito. Tanto para Marx, para Nietzsche, como para Wagner, aparecen objetos de estudio que habrán de marcar el derrotero histórico de la sociedad occidental. Para el primero la forma cristalizada de la sociedad capitalista es el resultado inminente de un proceso histórico de la lucha de clases motivado por las fuerzas productivas (Marx, 2003); por lo que, el análisis de la situación política de su tiempo será su objeto de estudio. Para el segundo, por el contrario, la estructura de la sociedad occidental, más allá del campo político social, se ha visto avocada a una decadencia de valores positivos³ a favor de unos valores que han sumido la sociedad en una decadencia absoluta. Para Nietzsche, ese elemento decadente es el resultado de una transvaloración de todos los valores, que ha sido introducido por un pueblo que representa la rebelión de los esclavos (Nietzsche, 2003). La moral será entonces, el objeto de estudio en el que se habrán de mover las fuertes tensiones de la eticidad occidental. Mientras que para Wagner la estrechez estética de la representación teatral en la Opera fijada por estilos clásicos ponía en cuestión el valor transformador del drama musical de corte trágico griego. Por lo que, se impone una *revolución dramático musical* que pudiera lograr dos cosas: primero, articular la representación teatral con una música que pudiera robarle un aliento al público; segundo, reunir en la Opera elementos filosóficos, artísticos y sociales que pudiesen narrar una historia de sentido y placer estético para un nuevo público. Para esta revolución se necesitaba crear una nueva música, una música de una emoción exacerbada. La música como el arte por excelencia, será entonces el objeto de estudio de Wagner para replantear una nueva forma de hacer Opera.

Sobre el objeto de estudio que los autores en cuestión definen hay múltiples lecturas. Para algunos filósofos e historiadores para Marx, por ejemplo, su objeto de estudio fue principalmente la economía (Echeverría, 2009) presente en la tensión entre valor de uso y valor de cambio; para otros la súperestructura y la infraestructura (Horjaime y Adorno, 1994) como elementos sistémicos del campo político; para otros, la categoría de proletariado, y para algunos más la noción de pueblo u oprimidos (Dussel, 2016). No obstante, para este trabajo consideramos que el constructo conceptual presente en documentos como: *Sobre la cuestión judía* (1844), el *Manifiesto del partido comunista* (1848) y *La crítica a la ideología alemana* (1846), es el sistema político.

³ Entiéndase por positividad en el contexto del pensamiento de Nietzsche, el desarrollo óptimo de un organismo: la perpetuación de la vida en su máximo esplendor. Es la vida misma la que aparece como rasgo esencial de toda positividad en cuanto fuerza, posibilidad de hacer, de proceder, de obrar, de autorregulación.

La preocupación por el estudio del sistema político deviene como una necesidad imperativa debido a que se debían entender las implicaciones sociales y económicas que el nuevo sistema político internacional estaba forjando al interior de los estados nacionales. La situación real del obrero, el incremento de una fuerza productiva absolutamente desposeída de las condiciones de perpetuación de su propia vida, la enajenación social de la familia, la mujer, la educación, el detrimento progresivo del campo frente a la ciudad, el hacinamiento de multitudes de obreros dentro de las fábricas, son todos elementos de análisis presentes en las obras ya citadas en las que se pone de relevancia la preocupación de Marx, y de Engels, por la comprensión absoluta de la cuestión política como objeto de estudio histórico.

Mientras que, en la *Crítica a la ideología alemana* (1846), Marx y Engels contraponen al sistema filosófico idealista hegeliano, la concepción materialista de la historia (2003), invirtiendo claramente el sistema de Hegel. El motor de la historia no ha de ser entonces la conciencia en la producción de ideas; sino, el ser social en su vida material, en las formas en que produce esa misma vida material para que emerja la conciencia. El concepto de conciencia de clase habrá de ser una de las nociones más cuestionables de esta postura filosófica. En este sentido, el texto en cuestión parte de la premisa de hacer una exposición descriptiva de los momentos que se encadenan en cada fase del desarrollo histórico de las sociedades; aunque, las abstracciones son muchas, lo interesante es como Marx y Engels van delineando la relación entre vida material, economía, cristalización de un tipo de clase social específica y concreción de un tipo de sistema político específico.

De otro lado, en el *Manifiesto del partido comunista* (1848), la tesis de “la historia de las sociedades es la historia de la lucha de clases” (Marx, Engels; 2003, p. 49). Marx y Engels, aunque partían de una hipótesis falsa, mostraban su postura frente al desarrollo no sólo económico; sino, antes bien, político de la sociedad occidental. El tránsito de un sistema mundo total: esclavista, feudal, absolutista, burgués, no dibujaba más que las transformaciones dialécticas del sistema político con total repercusiones, mejor aún, cruzado, atravesado, transversalizado, por el sistema económico y el sistema social (Habermas, 1999). Así pues, los autores ponían a funcionar, dentro de la sociedad del capitalismo industrial, la teoría, que deseaba ser científica, de una ecuación lógica que explicaba las transformaciones sociales que hasta su tiempo se habían dado, gracias a la transformación real, del sistema político que claramente dependía de las transformaciones en el sistema de producción utilizado. Lo político no aparece definido explícitamente, pero sí, explicado en una relación dialéctica con las fuerzas y modos de producción, en la configuración de unas formas de vida específicas y no otras (burgués frente a proletario). Aunque, el mismo concepto de burgués, y el mismo concepto de proletario, han de ser categorías abstractas que no servirían para entender la complejidad de un mundo por venir, o, los contextos de vida de otros territorios, pueblos y formas de vida; las mismas, tratan de dar cuenta del contexto inglés, alemán, francés, Norte Americano de la época. En este sentido, dichas categorías, han de erigirse en el sustrato político que definirá las orientaciones sociales del siglo XX y XXI. Lo paradójico radica en que: si bien los conceptos de burgués y proletario definían la situación política y social de un individuo dentro de un sistema mundo total capitalista, es el concepto de *conciencia de clase*, finalmente, lo que define la orientación y situación política real de ese individuo. Lo que claramente vuelve a poner de pie el sistema hegeliano frente a la descripción marxista de la sociedad. Es decir, no se es políticamente burgués o proletario por ser capitalista u obrero, antes bien, siéndolo se requiere de un acto de conciencia: es el acto de tomar conciencia de clase lo que vincula políticamente al individuo con su actuar político, de lo contrario, se puede ser obrero, pero con conciencia de clase burgués y viceversa. Lo que claramente deja el sistema marxista al revés.

Sobre Nietzsche y su objeto de estudio también se dan un sin número de interpretaciones, lecturas y posturas que exceden este trabajo. Mencionaremos sólo algunas de estas. Para el estructuralismo francés, por ejemplo, Nietzsche fue tomado y presentado como el Prometeo del pensamiento moderno que con su genio fue capaz de echar al suelo las certezas epistemológicas y morales del mundo occidental en pos de un nuevo hombre. Esta visión de un nuevo hombre *uber mensch* será la manzana de la discordia entre los intelectuales de distintas latitudes. Así, mientras que los estructuralistas franceses vieron en esa idea del nuevo hombre el inicio de un nuevo paradigma cultural: el genio creador artista, y, médico de la cultura. Los pensadores de la vanguardia progresista latinoamericana, verán en ese principio la concreción de la moral de los victimarios en la trama de la historia de los vencedores: hombres occidentales blancos hetero patriarcales. Estas y otras interpretaciones sobre el genio creador en Nietzsche se oponen dada especialmente su forma de escritura: el aforismo como un ejercicio de escritura de intensidad visceral.

Por lo anterior, en este texto sólo nos referiremos a lo que el mismo autor reveló en la *genealogía de la moral* (1887). Para este la moral occidental se imponía estudiarla por una necesidad no intelectual, sino, ante todo, vital. Es la moral judeocristiana la causa de la decadencia del hombre, el espíritu, el ser occidental. Su instrumento: la compasión. En Nietzsche la crítica a la moral no pasa por la deconstrucción de los elementos materiales que constituyen la iglesia cristiana, sus prácticas, sus errores, sus mentiras; sino, ante todo, por el mensaje ideológico que la había sustentado por dos mil años. La compasión como proyecto de salvación: las fuerzas vitales puestas al servicio de la decadencia de una moral de siervos (2003). El objeto de Nietzsche era claro, transparente, diáfano. Este elige estudiar la condición que hacía de la sociedad alemana y europea, un cúmulo de fuerzas invertido: náusea, deterioro del cuerpo social y físico real. Su lucha era en contra de dos mil años de un imaginario religioso que lo había permeado todo: la filosofía, la ciencia, el arte, todo. Contra esa sombra que animaba todo el orden del saber erige Nietzsche todo su aparato filológico, toda su genialidad escrita, todo su espíritu de creador y destructor.

Por su parte, Wagner tiene ante sí un objeto de estudio diferente: la música en el orden de la representación teatral a través del formato de la Opera. Compleja en cuanto no se trataba de un campo de acción tan llamado a ser deconstruido como en nuestros otros dos autores. Por el contrario, se trataba de una dimensión poco problematizada, poco reflexionada, pero sí, muy vivida: la estética teatral y musical que se exponía como entretenimiento para la naciente burguesía, a través de la Opera del siglo XIX. Forma estéril, sólida y fija que había devenido desde apenas dos siglos. Ante una forma teatro-musical sin alma, sin grandes historias que contar, Wagner decide retomar la tragedia griega como ejemplo de música a ser el corazón de una representación teatral con sentimientos. Es el potencial de la música de Beethoven en el que Wagner verá un estilo musical de tipo trágico griego, que no había sido explotado en toda su dimensión (Gavilan, 2016). La música vuelta drama en prosa será entonces el objeto de estudio del genio creador. El mito, será el alma de la transformación artística propuesta por este, pues en el mito, eran capaces de confluír la música dramática, la representación escenográfica, el público en situación, por primera vez, de actor pasivo contemplativo. Contemplar una obra, es, desde Wagner, el deber ser de un nuevo público. Mientras que, la orquesta, por primera vez, actúa de forma similar al coro griego de las tragedias, es quien sostiene los tiempos musicales para direccionar las emociones en el público. Wagner, transforma entonces, todo el género de la Opera, y, hace de la música el potencial de significación emotiva dentro del juego trágico dramático.

El colonialismo del pensamiento judío en occidente: creación de un orden del saber-poder en la política, la religión y el arte

Ahora bien, la cuestión judía es un tema que, aunque en Alemania del siglo XIX, se hizo relevante, dado el papel de predilección que jugaban algunos miembros de este pueblo en la política, la religión, la economía y el arte, tal cual, como sucedió desde el año 1300, cuando, por ser los grandes prestamistas de las monarquías, luego de los estados absolutistas, pasó a ser, después de la segunda guerra mundial un tema vedado, silenciado, innombrable. Si se enuncia ha de ser sólo para hablar de las bondades del pueblo que históricamente ha sufrido como ningún otro pueblo en el mundo. Sufrimiento que sólo ha de constatarse por sus propios historiadores, literatura e investigadores. Sin embargo, los nuevos descubrimientos en el campo del saber de la arqueología, llevada a cabo por investigadores también judíos (Finkelstein & Silberman, 2003), echan por el suelo toda una narrativa de ficción, y ponen la historia de Israel en el lugar que le corresponde, el de simplemente un ejercicio literario.

En este sentido la cuestión judía apareció, entonces, cómo un tema relevante en la Alemania del siglo XIX, en una obra del filósofo Bruno Bauer, a la que con total tenacidad responderá Marx. La obra puede dividirse en tres momentos: primero, la crítica de Bauer a la cuestión judía, y, de Marx a Bauer. Segundo, la reflexión crítica que hace Marx sobre el nacimiento de los derechos humanos en relación con los derechos del hombre como un aparato jurídico, político e ideológico esencialmente burgués que gira en torno a un único principio legal: la libertad. Tercero, la crítica de Marx a la naturaleza misma del judaísmo.

En el primer punto, la problemática se centra en el tema de la emancipación de los judíos frente a los estados cristianos. Bauer plantea la cuestión preguntando por el tipo de emancipación del cual están hablando: política o civil, pero, bajo un contexto totalmente religioso. Marx, por su parte, es quien señala

que: para poder comprender la problemática de la emancipación política del Estado, bien cristiano, bien judío, se debe, ante todo, plantear la crítica de la religión misma:

“Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que *diferentes fases de desarrollo del espíritu humano*, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la *historia*, y el *hombre* la serpiente que muda en ellas de piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, *científico*, en un plano humano” (Marx, 2018, p. 5).

En este sentido, la crítica de la religión se hace un tema fundamental para Marx, para poder plantearse la crítica a la política. Sin la crítica de la religión no se podría plantear el advenimiento de un nuevo sistema político y social a través del cual pudiera emanciparse el hombre en general, y no solamente el cristiano o el judío “*En Alemania, la crítica de religión ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica*” (Marx, 2018, p. 2). La crítica de todo Estado religioso es la crítica a la religión misma y a su implicación en los asuntos totalmente humanos. Los asuntos humanos deberían entonces, solucionarse dentro de un Estado totalmente político; esto es, exento de influencia de la religión, o mejor aún, que no profesara una religión específica. Marx le critica a Bauer que solo proponga la cuestión en términos de crítica de un Estado cristiano frente a un pueblo circunscrito a una religiosidad también específica. Para Marx la crítica deberá de hacer en el plano de la emancipación total del elemento religioso de la vida social y política. No por ello, dejará de existir la contradicción entre el Estado sin religión, y, los ciudadanos religiosos. En este sentido Marx presenta al Estado como una completa ficción. En esta ficción el hombre lleva una vida doble: su materialidad real (religiosa, cultural, ancestral), y su máscara política, ciudadano del Estado:

“Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal” (Marx, 2018, p. 15).

Así pues, Marx es contundente en plantear que, si bien un Estado puede estar emancipado del elemento religioso, políticamente en la dimensión pública se hace secular. La cuestión plantea entonces una contradicción real: el ciudadano de carne y hueso existiendo puede en su vida privada ser religioso y en su vida pública ser político, o mejor, seguir la política Estatal. Esta relación contradictoria se vuelve más aguda cuando se pasa de la emancipación del Estado a la dimensión jurídica, pues, la dimensión jurídica es el territorio en ejercicio del ciudadano siendo, existiendo, dentro de un aparato de poder estatal. El derecho se circunscribe a un aparato político muy preciso. En este caso el burgués. Con ello, el desarrollo del ciudadano dentro del Estado burgués sólo puede ser uno: el que ha sido asegurado por el mecanismo del saber-poder jurídico.

En este orden de ideas, para Marx, la emancipación real del hombre es imposible mientras siga existiendo como ciudadano dentro de un Estado políticamente secular, emancipado, pero, cuyo aparato jurídico pone a los societarios a interactuar bajo unas leyes específicamente burgueses. Orden del saber que sólo operara favoreciendo un tipo de relación: la libertad burguesa como sustrato esencial de todo tipo de relación humana. Así pues, se llega a la cuestión central: la cuestión judía. Marx analizará este tema en su dimensión real, esto es, por fuera del ropaje teológico, en su devenir práctico material. Examinará el judío en su forma de ser dentro de la sociedad, como se comporta, cómo piensa, cómo es socialmente, y no, cómo solía hacerse hasta entonces, en su quehacer religioso. Al respecto señala:

“Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no en el *judío sabático*, como hace Bauer, sino en el *judío cotidiano*. No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real. ¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés egoísta*. ¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La *usura*. ¿Cuál es su dios secular? El *dinero*” (Marx, 2018, p. 39).

En esta cita Marx pasa cómo se advirtió anteriormente, de estudiar el fenómeno judío ya no en términos de su religiosidad, como alguien que se sabe especial por autoproclamarse el pueblo elegido; sino, más bien, en su acto mismo de existir dentro de un Estado no judío. El judío como judío existiendo, procediendo, haciendo, es de lo que hablará Marx ¿Qué observó entonces? Tres cosas que caracterizan al judío como judío: uno, su amor por el dinero; dos, su necesidad de instituir la usura; tres, su egoísmo racional.

Iniciemos explicando entonces el último punto, el egoísmo racional, para entender posteriormente los conceptos de usura y el culto al dios secular dinero. Para Marx la base de la vida práctica del judío es el acto de ser negociante y prestamista (Wagner, 2013, p. 1-2). La esencia del negocio está en dos aspectos: *a) la seducción comercial; b) el juego del regateo*. En los dos aspectos el judío aplica el cálculo racional de costo beneficio para siempre salir ganando. En otras palabras, en el primer caso vende la idea de necesidades ficticias, como si fueran reales; en el segundo caso, siempre juega a comprar más barato, invertir más barato para después, ya en posesión de él bien material negociado, triplicar el precio a la misma mercancía y venderla como si fuera la novedad, pero con un mayor valor económico. En un sentido u otro siempre lo que reina es su racionalidad egoísta para salir favorecido en un negocio.

El segundo caso es el más aterrador. Si en el primer caso, el judío negociando, éste siempre juega a ganar manipulando mercancías, en el segundo caso, el prestamista, el judío juega a arruinar. Su idea es hacer del deudor un esclavo. Someterlo a la servidumbre del capital. Para ello, la usura se impone como necesidad práctica, eso sí, exclusivamente para aplicarla a los no judíos, los gentiles⁴, a quienes no son, ni pertenecen al pueblo de Dios. Idea que legitimaba al judío para ahogar a las naciones cristinas y sus habitantes en la deuda. De ahí que, en los distintos reinos o Estados absolutistas que lentamente se formaran en la Europa del siglo X- XVIII, se presentaran todos los edictos de expulsión sobre los judíos: Inglaterra (1290)⁵; Francia (1306, 1321, 1322, 1394⁶); Austria (1421⁷), Parma (1488⁸), Milán (1490⁹), España (1492¹⁰), entre otros. Así pues, la usura históricamente fue utilizada por estos como arma no militar para subyugar a pueblos enteros a su dominio absoluto (Wagner, 2013). De ahí, que se explique cómo estos mismos le darán origen al sistema capitalista financiero con la creación de los bancos en la Italia del siglo XV, que lentamente irán extendiéndose a las otras naciones (Hitchcock, 2016)).

La usura como cálculo racional, y, como fundamento del sistema financiero capitalista, se basó en un descubrimiento matemático y en un principio religioso. El principio matemático fue el descubrimiento del cero (0) por los indios (Murphy & Jones, 2016), que llegará a la Italia del Renacimiento a través del comercio y la transmisión de ideas que esta práctica conlleva. Gracias a dicho descubrimiento los prestamistas judíos pudieron desarrollar el cálculo infinito de intereses, lo que permitió, de un lado crear bancos con fondos ajenos, de otro lado, convertir a un elemento material insignificante en un símbolo de riqueza, el papel moneda.

El otro elemento central que le dará origen a la usura será un principio religioso talmúdico: la creación de la nada, desde la nada, de riqueza material. En otras palabras, mientras todo negocio se basa en el intercambio de mercancías reales, concretas, existentes, cuyo valor es dado por una comunidad de comunicación, el préstamo a interés se basa en crear riqueza sin poseer un bien material tangible; pues, el papel moneda que lentamente reemplazará las monedas reales de: plata, cobre, oro, etc; cuyo valor, es dado por quién posee los símbolos que se circunscriben sobre el papel. A su vez, el papel sin valor, pero con adornos, en tanto símbolos gráficos que se inscriben sobre una superficie plana, no genera riqueza en sí mismo, si no existiera la deuda. La deuda, es el préstamo a intereses que un prestamista o banquero le hacía a una persona natural o a un Estado-nación. La creación de la nada consiste en que el interés es el porcentaje de incremento que sobre un préstamo hace un prestamista, es decir, a un valor pactado real, se le agrega algo no existido: una promesa de incremento de ganancia de la nada, un cálculo racional matemático, ceros y unos cómo ganancia materia real. El prestamista judío entendió que sobre el

⁴ Recuérdese que la Tora prohíbe cobrarle a un miembro del propio pueblo judío el interés por un préstamo de dinero.

⁵ <https://www.enlacejudio.com/2018/11/18/la-expulsion-de-los-judios-de-inglaterra/>

⁶ <https://www.enlacejudio.com/2021/09/18/este-dia-1394-la-expulsion-final-de-judios-de-francia/>

⁷ <https://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/los-judos-espaoles-en-el-imperio-austriaco-y-en-los-balkanes-sic-0/>

⁸ https://es.wikipedia.org/wiki/Expulsi%C3%B3n_de_los_jud%C3%ADos_de_Espa%C3%B1a

⁹ https://es.wikipedia.org/wiki/Expulsi%C3%B3n_de_los_jud%C3%ADos_de_Espa%C3%B1a

¹⁰ <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/1356206.pdf>

préstamo de papel moneda cómo símbolo de intercambio comercial dominado por él, más el cálculo racional del interés sobre el mismo préstamo, un juego matemático de porcentajes donde ceros y unos se vuelven riqueza material real, a expensas de un incremento eterno de la deuda, éste podía dominar sobre la vida real e imaginaria de los societarios: nace el sistema capitalista financiero. Sin este sistema financiero jamás hubiese existido el sistema capitalista industrial.

Marx, describió entonces, muy bien, el ser práctico, real del judío: su amor por el dinero, papel moneda creado de la nada, bajo un plan racional de intereses para producir riqueza material real. El judío no es judío entonces porque profese una religión autorepresentativa. Es judío porque de esa religión fue capaz de producir un sistema económico y de valores comerciales que le permitirá dominar Estados Nacionales y a sus poblaciones. El fetiche del dinero. El dinero hecho divinidad (Dussel, 2014). El capitalismo nace de este ejercicio judaico de pensar primero sobre sí mismos como poseedores de la verdad universal: la salvación sólo viene de ellos, para, después, impartirla a los demás pueblos: el préstamo a intereses, la deuda, es la salvación; para, lentamente volverlos sirvientes, obreros. Ejemplo de este razonamiento se describe en este pasaje:

“No había pan en toda la tierra, y el hambre era muy grave, por lo que desfalleció de hambre la tierra de Egipto y 14 la tierra de Canaán. Y recogió José todo el dinero que había en la tierra de Egipto y en la tierra de Canaán, por los alimentos que de él compraban; y metió José el dinero en casa 15 de Faraón. Acabado el dinero de la tierra de Egipto y de la tierra de Canaán, vino todo Egipto a José, diciendo: Danos pan; ¿por qué moriremos delante de ti, por haberse acabado el 16 dinero? Y José dijo: Dad vuestros ganados y yo os daré por vuestros ganados, si se ha acabado el dinero. Y ellos trajeron 17 sus ganados a José, y José les dio alimentos por caballos, y por el ganado de las ovejas, y por el ganado de las vacas, y por asnos; y les sustentó de pan por todos sus ganados aquel año. Acabado aquel año, vinieron a él el segundo año, y le dijeron: No encubrimos a nuestro señor que el dinero ciertamente se ha acabado; también el ganado es ya de nuestro señor; nada ha quedado delante de nuestro señor sino nuestros cuerpos y nuestra tierra. ¿Por qué moriremos delante de tus ojos, así nosotros como nuestra tierra? Cómpranos a nosotros y a nuestra tierra por pan, y seremos nosotros y nuestra tierra siervos de Faraón; y danos semilla para que vivamos y no muramos, y no sea assolada la tierra” (Genesis 47, 13-20).

En este hermoso pasaje se dibuja la respuesta de Marx a Bauer. José, un buen hombre judío salva al pueblo de Egipto cambiando pan y grano por hambre; es decir, cubriendo la miseria de un pueblo mediante un sistema de intercambio injusto que dejó a los unos en la ruina absoluta, y a los otros, cómo únicos dueños de un bien material real: la tierra. Sin embargo, el pasaje termina señalando la bondad judía: y así, José *salvo* al pueblo de Egipto, Su salvación fue su perdición: la esclavitud, el vasallaje, la servidumbre, el pago mensual al Faraón, el impuesto sucesivo. Ahora bien, este es un poco el panorama con el que Marx describió a su propio pueblo en un documento poco leído, estudiado y menos aún citado. Pasemos ahora a examinar lo que dice Nietzsche en la *Genealogía de la Moral* y en el *Anticristo*.

En el primer documento Nietzsche divide la obra en tres capítulos y un prólogo. En el prólogo introduce el tema central que le ha ocupado desde su juventud, la moral, el nacimiento de los principios morales, las nociones de: dios, bien, mal, compasión. De igual modo, se le presentó como problema el texto de un académico inglés que le pareció bastante oscuro: *el origen de las sensaciones morales* del autor Paul Rée, el cual es totalmente desarticulado por Nietzsche. De otro lado, en el primer tratado el autor examina el origen, en términos contextuales, de la moral occidental en sus elementos constitutivos, las ideas de bien y mal; en el segundo, explica Nietzsche como la religión nace como un sistema de crueldad que legitimará un sistema jurídico basado en los principios de: *hacer sufrir, y ver sufrir*, como elementos psicológicos que producen placer. El castigo, en tanto producción de placer para un sistema religioso-jurídico, producirá un sistema de deuda: la dependencia de un dios salvador. Lo que lógicamente introducirá dos nociones peligrosas: culpa y mala conciencia. En el último tratado, el autor hace un ejercicio de escritura intensivo, experimental, sensitivo, en el que le hace sentir al lector el potencial orgánico del aforismo.

Ahora, bien, en el *Anticristo*, en los apartados 24 - 26 el autor introduce la crítica sobre los judíos. Para éste, los judíos, específicamente su casta sacerdotal, son los responsables de haber forjado en occidente un sistema de valores morales basado en el principio más cruel para cualquier organismo vivo: el pecado, nacimiento del sistema jerárquico eclesial, primero judío, luego cristiano, después musulmán. Es sobre el primer apartado de la *Genealogía de la moral* y de estos dos apartados del *Anticristo* que se mostrará la visión de Nietzsche sobre los judíos.

En el primer tratado de la *genealogía de la moral* (1887, 2003) Nietzsche plantea el origen de los sentimientos morales occidentales: bueno y malo, en la oposición entre dos castas; la casta guerrera de origen griego, y la casta sacerdotal de origen judío. La primera testimoniada por los poetas trágicos y filósofos presocráticos, hizo énfasis en la plenitud de vida. La cuál sólo se ejercía mediante la interiorización de los principios de formación: el conocimiento de sí y el cuidado de sí (Foucault, 1999), que expuestos en distintas obras como el Banquete de platón (1944), implicaban el cultivo del alma, del cuerpo y de la mente. Principios en los que descansará todo el aparato educativo y cultural del ciudadano griego. Principios que sólo podían emanar de una naturaleza militar, conquistadora, hacedora, creadora, multiplicadora del valor heroico de darle sentido a lo que carece de él: la vida misma. En este sentido el militar griego: espartano en oposición complementaria al ateniense, se forjó un mundo a su propia imagen y semejanza. De ahí que los griegos crearon una lengua y unos significantes locutivos para significar lo bueno en relación y con relación a lo bello. Bueno entonces era todo aquello que se refiere el ideal de formación griego: un cuerpo blanco maquillado por los rayos del sol, tonificado por el ejercicio físico, ejercicio cuya finalidad abandona lo meramente militar y se circunscribe a la dimensión estética, y se consolida con una alimentación propia del ejercicio militar. No obstante, sensibilidad musical y capacidad argumentativa han de estar presentes de un modo inminente. Cómo resultado se esperaba entonces hijos sanos, saludables, capaces, al servicio de la ciudad-estado. De lo que se trataba entonces era de forjar una raza biológicamente saludable, que permitiera la supervivencia de los más aptos. La misión de estos, luego de ese ejercicio formativo era darle forma al resto de lo que pudieron conquistar. Lo que se enunciaba como bueno debió de serlo. El abandono a la conquista, el valor de la palabra, el arrojo hacia la vida eran los signos de una vida buena y bella. Bello y bueno eran valores de igual peso semántico. Malo será una significación que se emite para referirse a todo lo opuesto a este paradigma de belleza y nobleza guerrera. Todo lo que implicaba fealdad, pobreza, dejadez, resignación, espera, compasión, deuda, usura. Malo era todo aquello que se oponía a una vida activa.

Los judíos en cambio concibieron desde su casta sacerdotal lo bueno como otra cosa. Llamaron bueno a todo lo que significaba resignación, obediencia, regateo, seducción intelectual, comercial, pureza corporal. Bueno, es todo aquello que escapa a la vida activa y la reduce a mera contemplación comercial calculable que se reduce a estas categorías dialécticas: *Yahave/hombre*, *ley/falta*, *pecado/salvación*, *pueblo elegido/goim*, *sacerdote/rebaño*, *compasión/vida activa*. Categorías que impondrán un modelo jurídico, político y económico. El espíritu del capitalismo se dibujaba en esa fórmula. Lo bueno se separaba del mundo material real, de la actividad de una vida para dotarla de sentido, y, se ubica, en un vórtice diametralmente opuesto: la vida tiene sentido como tránsito hacia otra vida que no se ubica en el plano material actual, por lo que, el exceso de intelectualización se hace imperativo, la nada se hace meta, la resignación se hace pedagogía, la deuda se hace didáctica. De esta manera la casta sacerdotal judía introdujo para occidente el veneno con el que le arrebató el dominio del mundo al espíritu noble, activo, positivo:

“los judíos, ese pueblo sacerdotal, que, al cabo, sólo pudo obtener satisfacción de sus enemigos y debeladores mediante una radical transvaloración de los valores de estos últimos, es decir, mediante un acto de la más espiritual de las venganzas” (Nietzsche, 2003, p. 74).

El ideal de la compasión vuelto práctica hipócrita de toda vida religiosa. Con esta moral de la compasión los judíos crearon un sistema de valores negativos en oposición a la vida heroica:

“Fueron los judíos quienes se atrevieron a invertir, con un terrorífico rigor lógico, la ecuación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado

por los dioses) y la retuvieron aferrada entre los colmillos del odio más abismal: «¡sólo son buenos los miserables, los pobres, los impotentes, los bajos; los que sufren, los que pasan penurias, los enfermos, los feos son los únicos piadosos, los únicos bienaventurados, sólo para ellos hay bienaventuranza; en cambio, vosotros, vosotros los nobles y violentos, sois por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y seréis también, eternamente, los desdichados,: malditos y condenados!» (Nietzsche, 2003, p. 75).

Como resultado la sociedad se volvió más hipócrita, a la vez, más humana, o sea, menos activa, menos positiva, más comercial, más teórica, más periodística, más seductiva, más enferma. Tal configuración sistemática de la moral judaica que pasará al cristianismo, al islamismo y al protestantismo, sólo pudo cobrar fuerza porque, sostiene Nietzsche, con éstos triunfó todo lo decadente: esclavos, enfermos, plebe. La moral judía nace desde los decadentes, su base social es todo lo enfermo de las poblaciones que le dieron origen ¿Cuál era la necesidad de incorporar a éstos como sustento del nuevo sistema de valores? estos parecían una muy buena fuente de ingresos. Poblaciones pensadas como deudores. Endeudamiento generalizado de estas: el diezmo se hace práctica comercial de pago progresivo de la deuda de salvación espiritual para con el creador. El diezmo es la base comercial necesaria para poder sostener la fe. La fe se vuelve un sistema de valor comercial. La deuda no sólo es monetaria, sino, peor aún, existencial. No existe modo alguno en que dentro de este sistema de creencias el mortal se ponga a paz y salvo con su acreedor: Dios, Sacerdote, Rabino, Pastor.

Dadas las condiciones anteriormente descritas, en los apartados 24-26 del *Anticristo* Nietzsche mostrará cómo el judaísmo como religión es el abuelo del cristianismo. Específicamente señala el elemento nodal que emana del pueblo judío para crear esa moral del rebaño: el sacerdote. En estos pasajes Nietzsche vuelve a mostrar que es desde el espíritu sacerdotal judío que emana toda transvaloración de todos los valores de una vida activa. El sacerdote es quién introduce las bases teóricas de los sistemas de acción económicos, político y jurídico que lentamente se desarrollarán en occidente. El sacerdote judío falsificando la historia de este pueblo, y, copiando la historia de otros pueblos, despoja de todos los elementos históricos reales al pueblo hebreo y lo cobija con ropajes teóricos del saber esotérico de otras historicidades, y logra crear estos nuevos sistemas: el sistema religioso judío se transformará posteriormente en un sistema jurídico basado en el hombre como eterno culpable quién ha infringido la Ley sagrada y eterna; dios como el justo juez, los patriarcas como tribunal de justicia, los profetas como fiscales acusadores de la miseria del rey, y, posteriormente, del pueblo, los Rabinos como abogados de la Ley, e interlocutores del pueblo. Sistema teatral que se aplicará exactamente de la misma manera al sistema comercial y político, y a sus hijos adoptivos.

Así pues, fue que Nietzsche describió al pueblo judío, y a sus sacerdotes, cómo los directamente responsables de la decadencia que se produjo en la cultura occidental, de toda transvaloración de los valores, de haber introducido la mala conciencia, el nihilismo sacerdotal, la enfermedad vuelta regla moral. Es el pueblo judío entonces, quién ha introducido en occidente un sistema religioso de dominación colonial sobre el imaginario cultural, comportamental, psicológico, de las distintas poblaciones. Sistema que de un modo consecutivo creará una metafísica que abarcará otros campos del saber, o sistemas de acción: el derecho y la política.

Ahora bien, en el tercer autor de nuestro estudio, Richard Wagner, en su obra *el judaísmo en la música* (1850, 2013) el autor realiza una crítica histórico-política a la forma en que los judíos han gobernado sobre los países de Europa, pero, va más allá, se detiene a cuestionar la incapacidad de éstos para hacer arte verdadero, menos aún musical, pues, por el contrario, lo que producen es meramente imitación. Sin embargo, han logrado crear un monopolio comercial sobre todas las distintas expresiones artísticas.

El texto de Wagner puede dividirse en tres momentos: la primera, la persecución y difamación de la cual es víctima por parte de la prensa e intelectuales judíos; la segunda, la descripción que hace Wagner frente a la sensación que genera el judío en el imaginario del pueblo alemán; tercero, la crítica que introduce al modo en que los judíos han vuelto el arte comercio, de un lado, y de otro lado, a su incapacidad de producir en realidad arte, especialmente arte musical. Es sobre este último aspecto sobre el que

haremos el análisis. Para Wagner los judíos han hecho del arte una mercancía, objeto de consumo, mecanismo de producción de dinero,

“Lo que, con un esfuerzo inaudito, que les consumió el aliento y la vida, los genios artísticos le arrancaron al demonio enemigo de las artes durante dos infaustos milenios, el judío lo convierte en un tráfico comercial de mercancía artística” (Wagner, 2013, p. 42).

Sin embargo, esta es meramente una descripción, la crítica real apunta a otra cosa: la incapacidad de estos para poder producir un arte auténtico. El elemento central de la incapacidad de los judíos para hacer arte auténtico, y, se dedicarán, por ello, a volver el arte en comercio, radica en su incapacidad para desarrollar una lengua como materna, Es decir, éstos aunque viven en otras naciones, señala Wagner (2013), siempre aprenden la lengua de la Nación como una segunda lengua, y no, cómo una lengua propia:

“El judío habla la lengua de la nación en la que vive y en la que vivieron generaciones anteriores a él, pero la habla siempre como un extranjero” (2013, p. 44).

De ahí, qué, a lo sumo, lo mejor que pueden hacer en términos estéticos, es meramente imitar la producción artística de otros pueblos (2013). Wagner, señala, de este modo, que la incapacidad del judío para hacer un arte auténtico radica en su propia religiosidad, su propio nacionalismo, su propia idiosincrasia, su *ethos*, su *onthos*, su apartamiento del mundo para auto centrarse como el autista afásico. Es su apego a su propio imaginario social, lo que le impide a éste un ser otro, y se comporta, siempre, en otras latitudes, cómo un ser en sí mismo: un yo judío y judaizante. Los elementos materiales de valor semántico en los que hace énfasis Wagner son: el uso fonético, fraseológico, exacerbado de los judíos, que siempre está presente en su lengua. Wagner le llama a ese fenómeno *fría indiferencia* (2013, p. 46), uso de un parloteo sin contenido, que sólo dice lo decible, sin poder expresar lo fundante; la construcción en diálogo con el otro. De ahí su incapacidad para la música, en particular, para el canto. Dado que, su acto de cantar siempre arrastra la fraseología propiamente judía carente de contenido, y no, la expresión estética de un sentir pasional para expresar una emoción, una realidad, un sentimiento.

Después de esta descripción, Wagner hace énfasis en la incapacidad de éstos para hacer arte plástica: ni pintura, ni escultura, ni arquitectura, pues, su visión, su ojo, su mirar sólo puede contemplar las cosas celestes, pero, por ese mismo motivo, nada puede representar, porque su propia ley demanda no representar nada. La nada abstracta es su sistema de representación, de ahí su gusto por el arte abstracto.

¿Cómo se hizo pues artista musical el judío, cómo llegó a imponer en la música un estilo, una forma, cómo llegó a ser del arte, especialmente el musical una forma de colonialismo? La respuesta que da Wagner es sencilla, él mismo se volvió colono. Cómo lo consiguió. Por el mismo mecanismo descrito por Marx. Se hizo primero dueño de las sociedades europeas mediante el poder del dinero, a través del mecanismo del préstamo a intereses mediante el sistema de la usura: “Únicamente tiene relación con quienes necesitan su dinero, sólo que el dinero nunca ha permitido establecer un vínculo fructífero entre los hombres” (2013, p. 48). Luego se hizo culto, se volvió culto, se hizo mercader de cultura. Es este sentir como mercader cultivado el que le impide ser verdaderamente un artista, pero, al mismo tiempo, y con el control de los medios de información, las casas de arte y demás espacios y situaciones para vender arte, lo que le permitió crear un sistema de control y monopolio frente al arte. Para Wagner el judío no hace arte dadas las características ya descritas, sino, que, volvió del arte auténtico una industria más en producción de significantes carentes de valor artístico real. El arte lo volvió expresión hueca carente de contenido. Ya que, el judío no hace arte desde una sensibilidad orgánica visceral, sino, desde un calculo de intereses de consumo: arte es lo que se puede vender, lo que atrae un público, lo que produce plusvalía.

Conclusiones

El escrito ha tratado de demostrar que en tres pensadores tan distintos como fueron Frederick Nietzsche, Karl Marx y Richard Wagner, la cuestión judía fue un tema central. Lo fue porque estos vieron en el elemento judío de la Alemania del siglo XIX caracterizada por un capitalismo industrial, una revolución ideológica del pensamiento introducida por Hegel, y un ataque sistemático al cristianismo, el factor

de producción de un orden del saber colonial más potente. Pues, han sido éstos los que han creado un sistema político, religioso y artístico que sigue operando sobre todas las latitudes.

En tal esfuerzo se demostró el valor que los tres autores le dieron a la historia como espacio de investigación en el que se mueven las ideas, los acontecimientos, las problemáticas, las fisuras, un entretejer de lecturas e interpretaciones. Ante lo cual, se impusieron métodos propios para poder navegar en ese mar de fenómenos. Fue a través de esos métodos que, sin haberse puesto de acuerdo, los tres llegan a una misma conclusión: el poder judío del dinero como elemento que logró crear las condiciones para la imposición sistemática de mecanismos de colonización.

Bibliografía

- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Benjamín, Walter. *Fragmento teológico-político*. Madrid: Abada, 2007.
- Biblia. Reina Valera. Genesis 47, 13-20, 1980.
- Bolk, Louis. *Teoría de la retardación*. Cali: Universidad del Valle, 2007.
- Dussel, Enrique. 16 tesis de Economía Política. Clase. En línea: <https://youtu.be/GT29epGEikU>, 2014.
- Dussel, Enrique. Descolonización y transmodernidad. Conferencia: En línea: <https://youtu.be/GbiH8YV5R8I>, 2009.
- Finkelstein, Silberman. *La Biblia desenterrada*. España: Siglo XXI, 2003.
- Foucault, M. *Las Palabras y las Coasas*. México: Siglo XXI, 1968.
- Foucault, M. *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1979.
- Gavilán, Enrique. Wagner y la Revolución. Conferencia. En línea: https://youtu.be/KsFPjx_HHz4, 2016.
- Echeverría, Bolívar. Crítica a las transformaciones culturales. Conferencia. En línea: <https://youtu.be/pgJYaStvN20>, 2009.
- Engels, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Madrid: Alianza, 2003.
- Hegel, Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 1966.
- Hitchcock, Andrew. *Historia de la Dinastía Rothschild*. México: Solar, 2016.
- Horkheimer y Adorno. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 1990.
- Hawking & Mlodinow. *El gran diseño*. Barcelona: Crítica, 2019.
- Khun, Thomas. *Estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Siglo XXI, 2004.
- Marx, Karl. *Sobre la cuestión judía*. Madrid: Alianza, 2018.
- Marx, Karl. *El Manifiesto del Partido Comunista*. Madrid: Alianza, 2003.
- Mignolo, Walter. Descolonización y modernidad. Conferencia. En línea: <https://youtu.be/57ts9QsF9hA>, 2014.
- Murphy & Jones. *India la invención del número cero*. Tomado de: https://youtu.be/_DT0cF76jzs, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*. Madrid: Alianza, 1999.
- Platón. *El Banquete*. México: UNAM, 1944.
- Quijano, Aníbal. Descolonización del saber. Conferencia. En línea: <https://youtu.be/OxL5KwZGvdY>, 2015.
- Sartre, Jan. *El ser y la nada*. Madrid: Alianza, 1990.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta, 2022.
- Wagner, Richard. *El judaísmo en la música*. Madrid: Hermida Editores, 2013.

