

La «cuestión judía» en la obra de Arthur Schnitzler

MIGUEL ANGEL VEGA

Universidad Complutense de Madrid

«A lo largo de los años ha habido ocasiones en las que, en cuanto judío, me he visto obligado a formular la siguiente pregunta: "¿por qué no nos conocéis?" Aquellos a los que iba dirigida esta pregunta... eran los alemanes entre los que yo vivía...

Y ahora como alemán, como miembro del pueblo alemán, con millones de otros alemanes... que no me contaban entre los suyos y que todavía no lo hacen, compruebo que tengo que seguir preguntando: "¿por qué no nos conocéis?, ¿por qué no queréis conocernos?"¹.

Estas palabras de A. Schnitzler, recogidas en sus aforismos antibelicistas publicados bajo el título *Und einmal wird der Frieden wiederkommen* (Y algún día llegará la paz), escritos en los momentos más cruentos de la primera contienda mundial, expresan de una manera paradigmática el desarrollo existencial del semita alemán: como judío se hallaba en una zona marginal del ethos y de la cultura alemanes, a los que había hecho aportaciones fundamentales; como alemán, en una época baja de la imagen nacional, era incomprendido y sentía sobre sus espaldas todo el recelo que en Europa había despertado el modo de ser alemán a partir de la Unificación. Como judío tenía que soportar la versión del antisemitismo que más cruenta se haría, si bien no fue la única; como alemán, el odio que la pasión nacionalista concitó contra una nación que no era ni mejor ni peor que el resto de las que formaban el concierto de países rectores de la historia.

Este planteamiento que A. Schnitzler no se atrevía a «formular en voz alta» («ich habe sie niemals laut ausgesprochen») ha sido una de las constantes temáticas y motívicas de su creación. Cuando todavía está próximo el cincuentenario del comienzo de la II Guerra Mundial, en la que esta cuestión tuvo un papel nuclear, y cuando los problemas que ésta originó están coleando en los foros internacionales, que buscan una solución definitiva, no es inoportuno recordar, a través de la pluma de uno de sus más lúcidos formuladores, unos sucesos y unos

¹ A. S., «Und einmal wird der Frieden wiederkommen», en *Gesammelte Werke. Aphorismen und Betrachtungen*. Frankfurt, 1977, p. 198.

problemas, la cuestión judía, que pesan en la conciencia histórica de la humanidad como el capítulo más negativo de la misma². A. Schnitzler, en cuanto poeta conciencia de la época, intentó prevenir la vergüenza del holocausto apelando a la reflexión, la tolerancia y la comprensión mutuas. Por desgracia su voz no fue oída.

1. SIONISMO Y ANTISEMITISMO EN LA VIENA CACANIA

La voluntad sociológica del naturalismo había puesto en el candelero de la representación literaria una abundante imaginería semítica: los tipos hebreos de los diversos ambientes nacionales en los que el judío era una pieza fundamental. Charles Dickens con su *Fagin* o George Elliot con su *Daniel Deronda* habían sentado los precedentes de una motivica —el primero como arquetipo del judío perverso y explotador y el segundo como el héroe mesiánico enviado por Dios para la salvación del pueblo escogido— que a lo largo de un siglo (1850-1945) no ha desaparecido de la literatura.

La intencionalidad documental de la obra schnitzleriana no ha podido pasar por alto un motivo de la sociedad finisecular vienesa que afectaba al propio autor de una manera particular. Si bien no es un motivo nuclear, constituye, en algunas de sus numerosísimas obras, el fondo decorativo o ambiental que enmarca a sus personajes centrales. En ocasiones, la cuestión judía llega incluso a ser una parte importante de la trama: *Der Weg ins Freie*, *Leutnant Gustl* o *Die Weissagung* son obras que se hacen eco del problema que si bien no pueden reproducir en toda su complejidad, sí, al menos, la reflejan... ¿Cuál ha sido esa situación y cuál su reflejo en la obra de A. Schnitzler?

A lo largo de los años en los que Austria ha tenido la categoría de gran potencia, esta nación ha integrado en su ámbito de soberanía amplios territorios en los que la diáspora judía había hallado, desde tiempos inmemoriales, una acogida y un asentamiento más o menos hospitalarios. La anexión de los Países Bajos en el siglo XVIII, la unión dinástica con Hungría, la inclusión de territorios balcánicos y de la Europa eslava durante el XIX y los comienzos del XX vinieron a incrementar la importancia numérica del componente semita —en sus dos versiones, la askhenazi y la sefardí— dentro del Imperio, que ya contaba con juderías de tanta tradición y riqueza como la de Praga o Budapest. Las condicio-

² La obra del historiador británico Johnson, P.: *La historia de los judíos*. Buenos Aires, 1987, es un buen estudio de los condicionamientos liberales del desarrollo histórico del judaísmo.

nes sociopolíticas de Austria dieron pábulo a la innata disposición al medro del semita, que se convirtió uno de los factores directivos de la sociedad cacania. Ya bajo José II se había fomentado una asimilación racial y social de los judíos que dio como resultado una cierta tensión dual dentro del judaísmo austro-húngaro y cuyos polos fueron, por una parte, el *integrismo* tradicionalista y ortodoxo y, por otra, el *integracionismo* cosmopolita. Ostracismo social y alienación cultura respectivamente fueron las plagas que atormentaron a cada una de estas dos corrientes.

El sistema político y económico del liberalismo de la época vino a sobreponearse a esta determinación nacional, dando la supremacía a esta segunda corriente que produjo un tipo de semita marcado por la voluntad mimética y de asimilación e impulsado a la participación en la vida pública, en un organismo social estructurado sobre principios distintos de los que informaban su personalidad. La confesión radical de los respectivos patriotismos nacionales —francés, alemán, americano, etc.—, por parte del semita, llevaba a éste a unas renuncias de lo propio que le ponían en la frontera de la desintegración personal o del sometimiento al verdugo. El grito de «¡Viva Francia!» lanzado por Dreyfus al ser degradado tras el juicio que le condenaba a la Isla del Diablo era manifestación de esa especie de anticipado síndrome de Estocolmo que ha aquejado a las diversas juderías nacionales. Desarraigo del tronco biocultural y desgarró interior eran las consecuencias de esta situación que A. Schnitzler ha representado ejemplarmente en su novela *Der Weg ins Freie*³.

El semita integrado, no sólo en Viena, ha suministrado los mejores ejemplares del tipo de hombre «decadente», ya que el mismo era el motor de un sistema socioeconómico orientado al rendimiento laboral, al medro social y al progreso económico. Tietze en su historia del judaísmo vienés o el más reciente trabajo de Drabek⁴ documentan el sentido comercial propio de la raza que daba el prototipo de burgués liberal y capitalista aquejado de los males de la época, unos males cuyas raíces el también judío Freud diagnosticaría certeramente en su *Malestar de la cultura*. Así Tietze, por ejemplo, después de mencionar los nombres de Rothschild, Wertheimstein, Wertheimer o Hofmann von Hofmannsthal, todos ellos grandes fortunas judías, añade:

³ *Der Weg ins Freie* es el único formato novela de Schnitzler. Tributario del naturalismo, en ella ha intentado estudiar científicamente la sociedad vienesa de la alta burguesía. Aquí hemos prescindido de su análisis por la complejidad de su planteamiento que difícilmente cabría en las breves dimensiones de este trabajo.

⁴ Tietze, H.: *Die Juden Wiens. Geschichte, Wirtschaft, Kultur*. Viena, 1987.

Drabek, Häusler, Schubert, Stuhlpfarrer, Vielmetti: *Das österreichische Judentum*. Viena, 1982.

«Die aufgezählten Namen bezeugen gleichzeitig wie sehr die Juden in Wirtschafts- und Gesellschaftsleben vorgedrungen waren... Die schrankenlose Betätigung der einzelnen, die die liberale Wirtschaft gestattet, fördert und fordert, ermöglichte den Juden die Entfaltung ihrer ureigensten Begabung; ein grosser Teil der österreichischen Wirtschaftsleben gelangte in ihrer Hände»⁵.

Cuando en 1879 el gobierno Taaffe (1879-1893) puso fin a la era liberal de los «fundadores»⁶, el judío de la asimilación se encontró de nuevo rechazado por un sistema por el que había apostado y al que había aportado todas sus energías. Las nuevas formas políticas que surgieron, el socialismo y el cristiano-socialismo (*die christlich-soziale Partei*) de cuño populista, veían en el judío el prototipo de un sistema al que debía su existencia marginal el abundante proletariado que surgía en la *Vorstadt*, tratando de aniquilarlo con todas sus fuerzas. A esto venía a añadirse un antisemitismo racista y filológico que tuvo en los franceses Renan y Gobineau sus máximos exponentes. Ante tal hostilidad, la opción existencial del semita integrado fue o bien el refugio en el sistema ideológico que le aceptaba, la socialdemocracia, o bien la huida a la nostalgia babilónica por una tierra prometida cuya realización a corto plazo sería imposible: el sionismo. Este fue producto, en numerosos casos, del desengaño que el semita cosechaba en sus esfuerzos de integración. A. Schnitzler expresaba las opciones alternativas ante esta difícil aceptación: «bien mostrarse insensible, obtuso y atrevido, bien suprasensible, tímido y afectado por el complejo de persecución». Theodor Herzl, director del diario vienés más representativo y del que había sido corresponsal en París mientras tuvo lugar el episodio de antisemitismo más irracional e inmotivado —el caso Dreyfus— publicaba en 1903 su utopía *Der Judenstaat (El estado judío)*. Con ella quiso abrir una puerta a la esperanza y a la ilusión del israelita cacanio y occidental. En sus página pregonaba lo que hasta entonces nadie se había atrevido a formular sino con sentido despectivo: «Somos un pueblo». Un pueblo que, por grandes que fueran sus esfuerzos por integrarse en las respectivas patrias, seguía siendo extranjero.

La breve consideración de ciertos datos estadísticos es suficiente para dar la dimensión correcta del dinamismo social del semita cacanio. Mientras que en 1856 Viena contaba con una población judía en 19.600 almas, en 1910 eran más de 175.000 los semitas que vivían en la capital, cifra que representaba el 9% de la población y que cobra su perfil si se compara con otras cifras «nacionales». Así,

⁵ Tietze, *op. cit.*, p. 158.

⁶ El término *Gründer* («fundadores») designa en la historiografía alemana a los padres de la sociedad industrial liberal y burguesa.

p.e., Francia contaba a finales de siglo con 84.000 semitas en una población total de 40.000.000 millones.

Pero sobre esta cifra de índole cuantitativa cabe superponer otras de naturaleza cualitativa que testimonian la base real de la *Verjudung* que el antisemitismo económico y confesional achacaba al orden social de la era liberal. Así, por ejemplo, el instrumento más sintomático del poder político y económico del liberalismo y de la sociedad capitalista, la prensa, estaba casi en su totalidad en manos de empresarios judíos: *Die Presse*, *Morgenpost*, *Illustriertes Extrablatt*, *Neues Wiener Tageblatt*, *Wiener Lloyd*, *Fremdenblatt*. Sobre esta prensa, orientada en gran parte a la propagación del ideario liberal, pesa una de las mayores acusaciones de corrupción que jamás se hayan dirigido contra ese poder fáctico. La subordinación a intereses económicos y a grupos de presión hizo que el semita Karl Kraus arremetiera periódicamente contra este periodismo semita entre la luz y las tinieblas.

Por otra parte, la participación del israelita, confesional o converso, en la vida cultural e intelectual de la capital danubiana es un dato significativo. Además de haber importado de Berlín *der schöngeistige Salon*⁷, la aristocracia y la alta burguesía judías copaban gran parte de las profesiones liberales de la capital: en 1889, de los 681 abogados con que contaba el gremio vienés, 394 eran judíos, y en 1887 los judíos ocupaban el 61% de la matrícula en la Facultad de Medicina de la Universidad Rudolfina. Las reuniones literarias tenían como alma a las damas de la sociedad judía integrada. Josephine von Wertheimstein, nacida Gomperz, fue considerada por Taillandier en la *Revue de deux Mondes* «reina poética de la sociedad vienesa». El judío «provinciano» G. Mahler dirigiría a comienzos de siglo la Opera de la Corte. El que Francisco II hubiera ennoblecido a dos docenas de patricios judíos es síntoma de su importancia económica, cultural y política, pues con ello el Kaiser actuaba en contra de grandes movimientos de opinión. Este ennoblecimiento, sin embargo, también suministró una base más al antisemitismo austriaco que propagaron un Chamberlain —colaborador de *Die Fackel*—, un Lueger o un Schönerer.

No resulta exagerado afirmar que, existiendo en todas las naciones europeas gran componente racial judío, fue en Austria donde este se constituyó en fuerza motriz de la vida política y social desde 1880 a 1938. Por eso la «cuestión judía» será el fantasma nacional que perdurará hasta que el nazismo ensaye, con la brutalidad de la simpleza, una «solución final».

⁷ Ver Tietze al respecto.

2. EL REFLEJO LITERARIO DE LA CUESTIÓN JUDÍA:

2.1. Gustl o la manía antisemita

La fecundidad literaria de esta situación y de la cuestión judía es notable en la literatura de lengua alemana. Desde Dessauer (*Grosstadtjuden*) hasta Bettauer (*Die Stadt ohne Juden*), los intentos y logros de plasmación literaria de esta problemática abarcan toda la casuística y toda la gama de calidades posibles. A. Schnitzler ha abordado con frecuencia los diversos aspectos de este problema que personalmente no le afectaba en todo su dramatismo y complejidad —él representaba una segunda generación de asimilados y ya su abuelo había cambiado el apellido Zimmermann, también alemán, por el de Schnitzler—, pero que, a la hora de recoger poéticamente la Viena de la que quiso ser testigo, ni pudo ni supo obviar, a pesar de esa tradición mimética de la familia y de una profesión de fe europea y austriaca a ultranza.

A. Schnitzler ha presentado la «cuestión judía» en sus dos vertientes: la activa y la pasiva. Mientras, por una parte, el antisemitismo persigue y tortura a los destinatarios del mismo, por otra, desazona a sus autores. Para aquellos, las víctimas, se convertía en una amenaza; para estos, los verdugos, en una manía, en una pesadilla o psicosis, tal y como la vemos integrada en el esquema psicológico del protagonista del «monólogo interior» *Leutnant Gustl*⁸. El «muss übrigens ein Jude sein» («debe ser judío») de este adolescente que juega a la guerra es expresión de desprecio por un contrincante judío que, gracias a su situación económica, le ha arrebatado a Stefi, su «liaison» de turno para la tarde en que se presenta la ficción schnitzleriana. Eso le condena al aburrimiento de unas horas en solitario que trata de evitar con la visita, de prestado, de un oratorio en la *Musikverein*, sólo iluminado en su interior por la presencia de los miembros femeninos del coro, a quienes pasa revista: «mindenstens hundert Jungfrauen, alle schwarz gekleidet».

La observación «tiene que ser judío» —suposición basada en el poder económico del observado, contra el que no pueden nada sus encantos masculinos—, descarga catárticamente toda la amalgama de resentimientos, frustraciones, prejuicios y narcisismos que tomaban como cabeza de turco al semita. A pesar de la confesión de Stefi —«Du hast die schönsten Augen, die mir je vorgekommen sind»— que él ha aceptado con toda la simpleza del autoenamoramiento, tiene que comprobar cómo ésta ha preferido pasar la noche en compañía de un acau-

⁸ En GW. *Die Erzählenden Schriften 1*. Frankfurt, 1981.

dalado banquero que cena en la *Gartenbaugesellschaft*⁹. Ni su *Charge* (graduación), es decir, su representatividad social y racial, ni sus encantos pueden nada contra el dinero. Gustl anuncia así el socialismo populista que cundiría tanto en las filas de los cristiano-sociales como en las de la social-democracia. Su sentido hidalguesco, incompatible con la servidumbre al mammón, se subleva contra un predominio del capital en la medida en que éste le impide el ejercicio de sus privilegios y pretensiones. Esto genera en él un resentimiento contra la parte activa de la sociedad que cristaliza en el judío. La base lógica de su reflexión y del correspondiente sentimiento de rencor es un entimema mal hecho: «In einer Bank ist er» ergo «muss ein Jude sein». Gustl, que hace una universal—todos los banqueros son judíos—, peca de precipitación en el silogismo. La posición predominante de los judíos en el mundo de las finanzas y del comercio—los Rothschild, los Hirsch, Königswarter, los Springel— es la base inductiva de su razonamiento que, sin embargo, no le permite la universalización que él, en su rabia antisemita, realiza.

También los Mannheimers, familia que pasa por las consideraciones distraídas de Gustl y que efectivamente correspondía a un apellido de banqueros judíos, se convierten, por obra y gracia de la lógica antisemítica, en judíos. El dinero se convierte en símbolo externo de pertenencia étnica:

«Die Mannheimers selber sollen ja auch Juden sein, getauft natürlich... denen merkt man's aber nicht an - besonders die Frau»¹⁰.

El semita cataliza, pues, todos los resentimientos sociales del pequeño burgués e, incluso, del proletariado al ser identificado con el sistema social y las clases dirigentes que habían producido el orden liberal-capitalista. El cosmopolitismo liberal que el judío supuestamente representaba, enemistaba a éste con los sectores nacionalistas, y su dinamismo económico le granjeaba la hostilidad del pequeño burgués conformista. Por eso nuestro teniente, que en cuanto militar participa de los esquemas ideológicos del nacionalismo burgués, en un cóctel de amarguras, resentimientos sociales y despecho amoroso, contesta a la preterición de que es objeto por parte de Stefi, amenazando a un rival universalizado con el único poder que el elemento ario se reserva, el jurídico-militar:

«Reserveleutnant soll er auch sein. In meinem Regiment sollt' er nicht zur Waffenübung kommen»¹¹.

⁹ La *Gartenbaugesellschaft* era un club de alta sociedad en el Ring vienés.

¹⁰ Op. cit., p. 339.

¹¹ Op. cit., p. 338.

Gustl preludea así los esquemas que otro austriaco, Hitler —que precisamente unas décadas después respiraría en los aires del Wienerwald el antisemitismo— se empeñaría en realizar para solucionar la «cuestión judía». En todo caso, la ficción, la *Dichtung* schnitzleriana se anticipó a la verdad, a la realidad que venía. En este sentido se enmarca la reacción motivada por el «monólogo interior» schnitzleriano: toda una serie de Gustl reales se lanzaron sobre el escritor judío, al que, simbólicamente, mediante la expulsión de la *Waffenübung*, del ejército —tras el correspondiente proceso militar— expulsaban de la sociedad.

2.2. Sionismo y Selbsthass o la reacción de los destinatarios: Die Weissagung y Professor Bernhardt

¿Cómo acusaba esta fobia antisemita el sujeto pasivo de la misma? La recepción de este rencor gustliano ha producido una tipología semita específica que viene determinada por la actitud que el judío adopta frente a este medio hostil y que tenía dos variantes concretas: el *Ostjude* y el *Grosstadtjude*¹². Ambos motivos tipológicos han sido recogidos en la obra schnitzleriana. La casuística de la asimilación por parte del judío urbano está sintéticamente expresada y «representada» en *Professor Bernhardt* y en *Der Werg ins Freie*, título este último que escogía el formato novela para mejor corresponder a la complejidad del cuadro social pretendido. El semita oriental y provinciano hace su aparición en las páginas de un relato imaginario que lleva por título *Die Weissagung*.

Efectivamente, cada uno de esos tipos sociorraciales tiene una manera propia y peculiar de reaccionar al rechazo del entorno. Tres son las actitudes recogidas en la novela que responden a la realidad social histórica del semita urbano: sionismo e integrista, asimilación y conversión y, finalmente, indiferencia. Pero junto al antisemitismo urbano, con su correspondiente tipo de judío, existe además una variante de esta fobia social que afecta al semita de la diáspora cacania. En las provincias del Imperio, el semita inserto y camuflado en un medio racial y culturalmente variopinto, constituye una minoría étnica, confesional y lingüística entre otras tantas de idéntica índole: bohemios, moravios, eslovenos, polacos, rutenos, etc. Esta situación modifica tanto la versión activa como la pasiva del antisemitismo.

En provincias, el rencor antisemita está representado sobre todo por las guarniciones militares que, si en el medio cosmopolita de la capital debían

¹² Este tipo de semita ha sido específico de las grandes aglomeraciones urbanas donde el camuflaje social era más viable. De ahí el término *Grosstadtjude*.

acomodarse a las conveniencias del trato social, aquí manifestaban abiertamente un ideario que hacía de la raza y, derivadamente, del credo religioso una cuestión de convivencia. Bien es verdad que las razones de estado o las motivaciones políticas modifican la expresión del antisemitismo por parte de estos representantes de la metrópoli, que debían adaptarse a las peculiares situaciones locales y del momento, sobre todo cuando el elemento judío componía, como en la mayoría de las ciudades polacas y ucranianas del Imperio, la parte predominante de la población. En efecto, los progroms rusos han motivado un asentamiento masivo de semitas en la Galizia cacania. De la ciudad de Brody, el *Brockhaus* de 1895 suministraba los siguientes datos referidos a los israelitas: más de 28.000 judíos sobre una población de 130.000 habitantes constituían la segunda confesión más numerosa de la ciudad después de la griega ortodoxa. De los 17.600 habitantes de lengua alemana, dos tercios eran israelitas y de los 220 comercios, la mayoría estaban en manos de judíos¹³.

Un judío de esta diáspora aparece en la narración de A. Schnitzler *Die Weissagung*¹⁴ para testimoniar ese ambiente de odio al judío que también se hacía sentir en los pequeños centros rurales. El protagonista, Umprecht, relata sus vivencias en una guarnición de la Galizia polaca, en los confines del Imperio, y sus relaciones con las numerosas juderías campesinas. Su descripción coincide con los esquemas que de la Galizia se tenía en la parte occidental de aquel:

«Unsere Kaserne lag ausserhalb des Dorfes, das aus höchstens dreissig verstreuten Hütten bestand; die nächste Stadt, eine gute Reitstunde entfernt, war schmierig, widerwärtig, stinkend und voll Juden»¹⁵.

Tal vez para Umprecht los dos términos de su descripción de la ciudad («stinkend und voll Juden») estén en relación causal. A pesar de eso, el oficial «exilado» en los confines del Imperio se ve obligado al trato directo con esos judíos a los que desprecia y a los que demuestra la más absoluta desconsideración:

«notgedrungen hatten wir manchmal mit ihnen zu tun —der Hotelier war ein Jude, der Cafetier, der Schuster desgleichen. Das wir uns möglichst beleidigend gegen sie benahmen, das können Sie sich denken. Wir waren besonders gereizt gegen dieses Volk, weil ein Prinz, der unserem Regiment als Major zugeteilt, den Gruss... mit ausgesuchter Höflichkeit erwiderte und überdies mit auffallender Absichtlichkeit unseren Regimentarzt protegierte, der ganz offenbar von Juden abstammte»¹⁶.

¹³ Esta situación, si bien tiene su correspondencia en otras naciones, era cuantitativamente específica del Imperio Austrohúngaro.

¹⁴ En GW. *Die Erzählenden Schriften I*. Frankfurt, 1981, p. 598.

¹⁵ Op. cit., p. 603.

¹⁶ Op. cit., p. 603.

Esta situación descrita es prueba de la raigambre militar del antisemitismo, un antisemitismo militar que aquí muestra su aspecto puramente racial: el término *Volk* con que Umprecht designa a los judíos, jurídicamente inexistentes en la nomenclatura del Imperio, puede conectarse con la terminología del antisemitismo *deutschnational* de Georg von Schönerer, paladín en Austria de la idea «granalemana» y de un *Kulturkampf* austriaco como fundador de la *Los-von-Rom Bewegung*. Esta consideración despectiva de la raza queda sintetizada en esa designación étnica con la que un teniente se refiere al mago judío de la narración: «Du, Jud». El destinatario de lo que pretende ser un insulto, es una figura de la abigarrada judería eslava, un «Taschenspieler, Sohn eines Branntweinjuden aus dem benachbarten polnischen Städtchen», que, habiendo aprendido algunos juegos malabares en Lemberg y desarrollando autodidácticamente sus cualidades de prestidigitador, recorre los teatros de variedades y ferias populares:

«Es war ein kleiner, magerer, bartloser Mensch, der damals etwa dreissig Jahre alt sein mochte, mit einer vollkommen lächerlichen Eleganz gekleidet, die zur Jahreszeit gar nicht passte: er spazierte in einem schwarzen Gehrock und mit gebügeltem Zylinder herum und trug Westen vom herrlichsten Brokat bei starkem Sonnenschein»¹⁷.

A este odio, el prestidigitador de la ficción schnitzleriana responde con una aparente indiferencia que, sin embargo, si la ocasión lo permite, deja entrever los deseos de venganza. Depositario de una rica tradición de esoterismo judaico, conseguirá introducir en el sistema de valores culturales de la sociedad militar una inquietante seguridad en la regularidad de las leyes físicas. La maldición realizada sobre uno de los miembros de la guarnición inquietará la vida de éste, que, a partir de ese momento, vivirá bajo la sombra de una maldición cuyo cumplimiento intenta burlar.

Sin embargo, la sociología semítica del Imperio ha registrado un fenómeno incluso más paradójico que este antisemitismo: el denominado *Selbsthass* judío, el antisemitismo semita. La diferente actitud adoptada por el judío frente a la asimilación comportaba indiscutiblemente consecuencias «intrajudaicas» de tipo confesional, en todo caso, y, a veces, sociales y políticas. Las disensiones en el seno de la judería vienesa han influido, durante esta época, tanto o más en la historia de la ciudad que los rencores entre semitas y cristianos. Un semita urbano difícilmente podía identificarse con un correligionario de la diáspora que, dentro de un ambiente provinciano o campesino, había mantenido una relación a la tradición de la que carecía el urbano, movido fundamentalmente por el impulso

¹⁷ Op. cit., p. 604.

de integración y tentado por todos los refinamientos e instituciones de la cultura standard cristiano-alemana. Tietze en su obra describe la actitud esteticista del judío vienés en el templo:

«Das Wiener Tempelpublicum war gleichültig und ohne Kenntnisse, es genoss die Beredsamkeit seiner Prediger... die sprudelnde Quelle Mannheimers, den goldenen Leuchter Jellineks... mit intellektuellen und ästhetischen Vergnügen»¹⁸.

Esta actitud provocaba la condena del israelita ortodoxo y piadoso:

«Den aus galizischen und oberungarischen Ghettos nunmehr in geschlossenen Massen einströmenden orthodoxen Juden war der Gottesdienst, den sie in Wien vorfanden ein Greuel... Sie bezogen eigene Bethäuser in der Schönlaternengasse»¹⁹.

Si las disensiones dominaban la relación entre estas dos variantes sociológicas y confesionales del judío, la del provinciano ortodoxo y la del tibio practicante de la urbe, el odio es el rasgo más acusado de la relación que se establecía entre el semita que, en un intento de desmarcarse del estigma y de la presión antisemita, se convertía a una confesión cristiana o simplemente rompía sus relaciones con la sinagoga y el que, sin ser tal vez fervoroso creyente, mantenía una actitud de simpatía con sus raíces tradicionales. Numerosas conversiones han obedecido al deseo, no tanto de asimilación cuanto de separación de la comunidad semítica. Las diatribas del judío Weininger contra el judío, que él equipara al tipo biológico femenino, amoral y pasivo, coinciden en su formulación con las de los más convencidos teóricos del racismo ario y son prueba de este *Selbsthass* que también ocupó a Freud y Kraus. Así pues, estas dos tendencias del judaísmo cacaniano, la que paseaba con orgullo su kaftán a lo largo del *Ring* y la que trataba de ocultar su pertenencia recibiendo el bautismo o el corte de cara como símbolo de identificación con la sociedad antisemita, son efecto de esa presión del medio que provoca modificaciones en la conducta en un doble sentido: en un sentido sionista y en un sentido libelático o renegado. A partir de ahí se produce un antisemitismo, un odio a muerte entre ambas vertientes judaicas.

Testimonios schnitzlerianos de este antisemitismo judío los encontramos tanto en *Der Weg ins Freie* como en *Prof. Bernhards*. Este último drama, una de las obras más profundamente sociológicas de Schnitzler, gira temáticamente sobre las opciones vitales del judaísmo cacaniano acerca de su propia identidad racial, confesional y cultural. Cuando la acción de este profesor del Elisabethinum —ha negado el acceso de un sacerdote a la cabecera de una moribunda— tras-

¹⁸ Tietze, op. cit., p. 217.

¹⁹ *Ib.*, p. 217.

ciende a la opinión pública, Löwenstein, asistente judío de Bernhardi, constata la motivación semita del «affaire» y hace causa común con sus más feroces enemigos:

«Die Deutschnationalen und natürlich die Juden, eine gewisse Sorte, meine ich, die keine Gelegenheit vorübergehen lässt, sich in den Schutz der herrschenden Mächte zu begeben»²⁰.

El compromiso de las clases dirigentes judías, sobre todo de los círculos financieros, con los poderes fácticos no semitas es una de las causas que pondrán a la institución que dirige Bernhardi en dificultades económicas:

«Aber dafür nenn' ich auch ein Dutzend Juden, die uns überhaupt nur was geben, weil ein Prinz und ein Bischof im Kuratorium sitzen»²¹.

Uno de los colegas médicos, Goldenthal, que forma el consejo de dirección del hospital, es precisamente un cristiano converso que lleva sus deseos de adaptación hasta extremos insospechados:

«Mein Grossvater zum Beispiel hat Samuel geheissen und hat sich immer ausgescrieben, und ich heisse Siegfried und schreib mich auch immer aus»²².

Este deseo de adaptación a un orden objetivo social, del que su fe, su raza e, incluso, su nombre, le separaron, le ha impelido a renunciar a sus peculiaridades y sentimientos raciales y confesionales y tomar una decisión que él presenta bajo la forma de un imperativo racional:

«Also, auch wenn ich National Jude wäre, ich würde in diesem Falle gegen Bernhardi Stellung nehmen»²³.

Esta afirmación de su germanidad y de su cristianismo alude a una conciencia judaica que ni el bautismo ni la adscripción política *deutschnational* que sugiere el nombre Siegfried, han logrado superar:

«Aber abgesehen davon, erlaube ich mir, dich wieder einmal darauf aufmerksam zu machen, dass ich Deutscher bin, geradeso wie du. Und ich versichere dich, wenn sich einer von meiner Abstammung heutzutage als Deutscher und Christ bekennt, so gehört dazu ein grösserer Mut, als wenn er das bleibt, als er auf die Welt gekommen ist. Als Zionist hätt ich's leichter gehabt»²⁴.

Por eso ha llegado a recibir ese sacramento del nacionalismo que era el signo

²⁰ En GW, *Die Dramatischen Werke* 2. Frankfurt, 1962, p. 366.

²¹ *Ib.*, p. 371.

²² *Ib.*, p. 393.

²³ *Ib.*, p. 395.

²⁴ *Ib.*, p. 395.

de la espada en el rostro —«Den Schmiss hab'ich noch als Jud' gekriegt»²⁵ y por eso intentará mostrar no tanto una sensibilidad religiosa —«ganz frische religiöse Gefühle»— que le identificarían con los «clericales», sospechosos en una sociedad liberal, cuanto un «buen gusto» ideológico que le mimetiza mejor en la sociedad esteticista y diletante del liberalismo burgués:

«Nicht in meinen religiösen Gefühlen, sondern in meinem guten Geschmack bin ich verletzt»²⁶.

El interés que pone en la condena de su director Bernhardt, del que ha sido correligionario, se corresponde con el interés que los círculos financieros judíos muestran en el mantenimiento de esta ficticia institución sanitaria en la que el noventa por ciento de los pacientes son católicos.

Sin embargo, el odio que muestran estos cristianos conversos a sus antiguos correligionarios no desmerece del que estos les puedan profesar a ellos. Löwenstein pondrá en tela de juicio la honorabilidad de Goldenthal, defensor de Bernhardt, y mostrará su total desprecio por su actuación judicial basándose exclusivamente en su condición de converso:

«Löwenstein: Goldenthal hat sich benommen wie ein Schubjack, wie übrigens nicht anders zu erwarten war.
Cyprian: Wieso nicht anders zu erwarten?
Löwenstein: Ein Getaufter. Seine Frau trägt so ein Kreuz. Seinen Sohn lässt er in Kalksburg erziehen».

Esta actitud de odio al converso la muestra A. Schnitzler en todo su paroxismo en la figura del sionista Ehrenberg, quien abofetea en pública calle a su hijo, a quien además deshereda, por haber mostrado un falso respeto por la confesión cristiana. Una actitud semejante a la de los escasos «renegados» nacionales que llevaron bajo apellido alemán el odio antialemán allí donde se asentaron. Los judíos alsacianos —Dreyfus lo fue— integrados en la sociedad francesa manifestaron con mucha frecuencia su celo de converso mediante un odio anti-alemán rayano en el fanatismo francófilo. Por razones evidentes, este tipo no ha sido recogido en las páginas de la ficción schnitzlerianas.

Junto a estas opciones de comportamiento del judaísmo cacanio ante la propia situación dentro de la sociedad, ha habido una tercera que, sin aborrecer de su ascendencia o confesión, ha tratado no tanto de asimilarse cuanto de asimilar, interiorizando, un medio en el que ha visto un sistema espiritual o cultural más adecuado a su existencia real y concreta. Esta actitud parece haber sido la del

²⁵ *Ib.*, p. 395.

²⁶ *Ib.*, p. 395.

propio Schnitzler, que ha tenido su cristalización literaria en la figura, no exenta de cierta consideración irónica, de Wenger en *Professor Bernhardi*:

«Wenger: Pardon, für mich gibts es überhaupt keine religiösen und keine nationale Unterschiede. Ich bin ein Mann der Wissenschaft. Ich perhorresziere.»

¿Cosmopolitismo, indiferencia, cobardía, exilio interior o táctica del avestruz? Lo que sí es cierto es que A. Schnitzler, aunque no siempre ha podido ocultar el correspondiente esquema de simpatías y antipatías que el ambiente antisemita le producía, no ha respondido a este prejuicio antisemita con un prejuicio anticristiano, con una utopía sionista o con la apostasía de su alemanidad. A. Schnitzler denunció unas actitudes de odio e intolerancia que el público al que iba dirigida esa denuncia no atendió. Esta omisión contribuyó a hacer más oscura la tenebrosa época que poco después se abatiría sobre la historia alemana.