

EL JUEU I LA TRISTA FIGURA

Ramón ALCOBERRO

La filosofia clàssica ha pensat la figura, històrica o cultural, del jueu com a representació tòpica —allí on raó i història s'encreuen— de la irreductibilitat brutal i dissortada de les consciències i la infinita distància de les subjectivitats a través de la marginació i el Call. El jueu, segregat i misteriós, frueix d'una doble consideració contradictòria: subjecte de drets, i deures que no s'adiuen amb la «normalitat», resulta, alhora, imprescindible per a explicar-la.

Es aquesta doble consideració del jueu —l'Altre amb Altres Lleis— que obligà la filosofia clàssica a atansar-s'hi per aprendre de l'ambigüitat inquietant que s'exhibia des del marge: la filosofia moderna s'ha acostat al jueu interrogant-lo com exemple fefaent de la racionalitat esdevinguda Estat modern. Al Call, en la marginalitat assumida, «jueu» voldrà dir per a sempre «no civil» i exterioritat al sistema. El poble d'Israel s'installa com imatge deformada dels seus botxins i això facilita el seu estudi analògic com una microestructura del poder gran, seriós i important, que anomenem Estat. Amb l'avantatge que *essent la nació jueva repartida per tota la terra* (Josefo VII, 3) el model esborra particularitats anecdòtiques i accentua l'estructura central: poder i diner.

Així, la filosofia clàssica féu abstracció d'altres característiques i difongué el prototipus de jueu que pot identificar l'esguard autocrític del burgès: el titellaire del Golem o l'escanyapobres, malaltís d'un poder que no sabrà gaudir, mogut per qui-saps-los poders conspiratius i, certament, perversos. Com el burgès, tampoc el jueu assolirà sense pactes el seu objectiu i restarà quasi amagat en la trama de la història. A la fi, és un circumcidat i aquesta marca la trameta en les seves relacions amb la societat civil.

Però la separació entre «gent com cal» i «nació maleïda» —expressada en la dita germànica «Si tu bufetejes el meu jueu, jo bufetejaré el teu»— té una altra lectura que constitueix, paradoxalment, l'elogi màxim; és el reconeixement d'individualitat a l'era del maquinisme, de personalitat a l'època de les masses, de particularitat a l'època de les generalitats i d'independència al temps de les dependències.

La nostra anàlisi planteja els elements que defineixen el topos del jueu en l'obra de tres clàssics: Hegel, Marx i Freud. Però no voldríem amagar una tesi central: el judaisme havia d'a-

cabar identificant-se amb els seus crítics, potser per acomplir la paraula de Sant Pau: *Es jueu qui bo és interiorment* (I, Romans, II, 29).

Els monoteistes ballen, agafats de la mà, fins a la fi del món, fins el dia que Ashavero, el Jueu Errant, serà perdonat i assolirà el seu desig més ferm; el que ha atrossegat enmig dels temps i les cultures: descansar, morir, assistir al triomf vindicatiu de Tanathos i diluir-se en la unitat de la matèria.

El judaisme, metàfora de la civilització, actua, doncs, com a força catàrtica contra l'impossibilitat racional de triar la immortalitat física o la dispersió del desig, i aquí rau la seva grandesa i alhora la seva misèria. Vulguis, no vulguis, cal preguntar-se: per què no puc ésser conseqüentment pagà? i hom retroba aleshores l'ombra del jueu i la seva saviesa dels segles.

Filosofia i crisi de la tolerància

La crisi de l'esperit de tolerància —que es manifestà a partir de la dècada de 1760— i el reaccionarisme darrer dels Frederics Guillems tingué, com és sabut, greus conseqüències en el món cultural germànic, que s'interessà per la temàtica cultural judaica arran de la lectura, òbviament clandestina, d'Espinoza i de la discussió de les obres de Mosses Mendelssohn —el «popularphilosoph»— defensor vergonyant de la *llibertat subjectiva* i l'atomisme panteista.

Som gairebé als inicis de la fecunda tradició filològica de crítica bíblica i de l'aplicació de les tècniques comparatives a l'Escriptura. Ara, el jueu, tradicionalment dibuixat per la literatura popular d'inspiració catòlica, és explicat «racionalment»: *Astutia, non virtute*. El judaisme, capteniment malcuat, engany i tàctica, pot ser analitzat per mor de la ciència.

Però el descobriment terrible dels filòsofs omple de por també al poder. Hegel l'explica a la *Fenomenologia* com l'acudit més terrible de l'autoconsciència que ignora el nosaltres: *El centre del temple, el tabernacle, és un espai buit*. El jueu no és tan sols l'enemic de Crist, blasmat per la teologia capellanesca. És molt pitjor: és l'home que lluita per una idea desencarnada, per una abstracció inevitable que condueix al buit. Aquest formidable desencís, del qui desco-

breix com és absurd encalçar el no res però s'hi entesta, justifica la marginació.

Al cap dels segles, en la crisi de la tolerància, ressona la mateixa qüestió que posava Titus als jueus derrotats: *Per a què voleu salvar un temple ja enrunat?* El jueu és la figura de la dissort, l'individu nostàlgic d'un temps i uns símbols buits i enrunats. Hereu de la terra de la promesa, no de la terra dels blats; hereu d'abstraccions, no de realitats, el jueu vagareja com el més dissortat dels homes. Foragitat eternament, la seva existència es justifica com una memoració constant.

Hegel i la solitud jueva

G. W. F. Hegel començà a prendre notes per a *L'Esperit del Judaisme* a Frankfurt, l'hivern de 1796. Aquell mateix any havia redactat el *Primer programa d'un sistema de l'idealisme alemany*. Joiosament, el lector d'Spinoza s'havia trobat amb el lector de Kant i proposava la religiositat sensible, on la llibertat feia possible la veritat i la bellesa.

El jueu resulta la negació d'aquest programa, no tan sols per la seva obstinada negació del sensible —concretada en la prohibició de la representació plàstica— sinó, i sobretot, perquè posat a ser intel·ligible, ha volgut presentar-se com intel·ligibilitat pura i, per tant, com a buit. La ironia és esplèndida. Hegel ens explica que Abraham *volia* estimar i que, per a estimar, *volia* ser lliure. Es aquest sentiment de llibertat que el mena als deserts... però allí, «lliure» és un mot sense sentit: de la llibertat se'n diu misèria; en el buit immens, Abraham, solitari rondadeserts, és un últim home nietzscheà: sap que res no té sentit, però el cerca absurdament, enquimerat.

Per a Hegel, el moment més significatiu de la història del poble jueu és el del pelegrinatge, és a dir, el de la falsa independència, el de l'ascètica; una posició extrema (sublim i no bella, en vocabulari kantian) que manifesta tan sols la buidor dels individus i les idees. Ni Moïses, ni el pare Abraham, han assolit de fer comprendre al poble el sentit de la recerca desesperada en el desert. El poble no ha entès que *cadascú* és un desert i no ha gosat aixecar-se contra el desert. Al contrari, en experimentar la por han

rebutjat d'assumir-la; com que no s'hi han recreat, no podran vèncer-la per l'únic camí que marca el naixement dels pobles: la gesta, l'èpica.

Foragitats del món, en comptes d'aprendre la independència han accentuat la submissió i han bastit un déu de l'infortuni i la privació ascètica.

Interioritzat, aquest jou s'anomena «destí»; però un destí gens humà car el subjecte és, més que passiu, contingent. Jehovà —que és el què és— ni sap, ni vol subjectar-se al joc de tensions i legalitats que, almenys, sabien suportar els déus grecs. La fe en l'U —diu Hegel— enfrontava els pueus al món, que és diversitat, i els impedia de ser progenitors de nacions belles. La concepció excloent del monoteisme els allunyà eternament del juí pluralista que caracteritza les posicions assenyades de la humanitat bella.

Què cal aprendre, doncs, dels jueus? Bàsicament, la prudència. Ensenyar-se a no bastir la pròpia tomba amb materials d'enderroc de la vida, sotmetent-se a una llei excloent i excessiva. Contra la unitat merament intel·lectual del déu jueu, la natura ens duu pluralitat, diversitat, és a dir opció i llibertat. *No s'immobilitza màgicament el destí d'un poble*, i quan s'ha cercat el desert... quí s'estranyarà de veure que se l'empassen les dunes.

Marx i la neutralització del jueu

La preocupació pel tema jueu ha estat blasfemada en Marx, com si es tractés d'una forma vergonyant de conjurar l'ombra paterna a través de racionalitzacions extremes. Aquí, però, intentarem llegir-lo com un polemista radical que passa les beceroles de la crítica al hegelianisme esquerrer. La crítica a Bauer, vehiculada en aquells dos cèlebres articles «Sobre la qüestió jueva», és un pas més en la formació d'un marc propi de reflexió. El jueu serveix, ara, d'excusa per a descriure la derrota certa de l'idealisme alemany.

Per a Marx, il·lustrat de 1844, el jueu ja no és un misteriós habitant de la marginalitat, sinó un agent del poder, un organitzador o un regulador de l'activitat bancària internacional. Si hi ha «qüestió jueva» és per conseqüència de l'estabilització política, després que el reaccionaris-

me conjuminés el perill de la Revolució francesa.

Amb el Congrés de Viena es popularitza la figura del «Jueu Internacional», boc expiatori per a les masses i polític conservador o financer internacional. Triomfador, es desfà de la ideologia del call, però conserva, fins abominant els ancestres, el posat angoixós sota l'assimilació formal.

Marx no fa altra cosa que analitzar aquests canvis i els seus símptomes com expressió d'una nova forma de racionalitat burgesa, que no ha de menester èpica. L'emancipació dels factors ideològic-religiosos i la nova racionalitat del diner configura un tipus de jueu no ideològic: el pare de Marx, honest funcionari treverí i liberal, en abjurar, no ho fa per raons ideològiques sinó simplement jurídiques i administratives. Tots som pocs per a salvar el capital. Jueus i cristians han descobert, en l'aplicació unilateral i limitada de l'ideal il·lustrat, un camí de confluència que passa per la negació dels fetitxismes ideològics (excepte els merament positivistes, òbviament). El judaisme, ara, vol ser una altra cosa.

«La qüestió jueva» de Marx neutralitza la càrrega ideològica del judaisme, alliberant-la de la ficció religiosa, inoperant en la dialèctica real. Oposant-se a Bruno Bauer que proposava *que el jueu deixi de ser jueu i s'integri a la vida nacional*, demostra que ja fa anys que l'hebraisme no és ideològic, sinó econòmic i, per tant, no té sentit el plantejament moralista.

El lector radical de Feuerbach proposa com a solució de la qüestió jueva: *alliberem-nos del jueu*; aquesta frase només pot semblar escandalosa al que ignori que «jueu» ja no és categoria, i menys raça, ans disfressa ideològica del capital que ha escindit Europa en subjectes de dret i subjectes de deure o, vulgarment dit, en burgesos i proletaris.

Alliberem-nos del jueu és una metàfora del crit, ingenu, «alliberem-nos de l'usura», que vol significar «deslliurem-nos del capitalisme». Fóra absurd convidar algú a abandonar la nacionalitat religiosa per acceptar la civil quan s'ha vista anihilar la infinita distància entre el sistema de creences i el sistema financer.

La figura del jueu s'identifica amb el cantó més negatiu del capitalisme. No és l'assassí de Crist, però no manca gaire per ser l'assassí del

proletari. Els procediments econòmics del Call s'han estés fins esdevenir seny. L'argumentació marxista tendeix a demostrar que la qüestió ideològica del judaisme ha estat neutralitzada en les relacions jurídico-econòmiques del capitalisme; que la societat civil ha estat subsumida en estat i, així, el problema jueu es fa universal.

Freud: l'origen com a destí

«Potser no ha estat casual que el primer exponent de la psicoanàlisi fos un hebreu. Per adherir-se a la teoria psicoanalítica cal tenir una notòria disponibilitat i acceptar un *destí* —el subratllat és nostre— al qual ningú no és tan avesat com l'hebreu». (Sigmund Freud, «Revue Juive», Ginebra, març de 1925).

Es prou coneguda, i fins exagerada, la influència ideològica del judaisme en la psicoanàlisi. Interiorització masoquista de la culpa, consciència de l'individualitat, marginació i, alhora, un desig irrefrenable de pactar amb allò social, haurien estat transferits a l'anàlisi, que resultaria, així, la mena d'ètica escaient al segle xx.

Però més que analitzar el judaisme com una actitud vital en Freud —que és un tema cobert d'ambigüitats prou serioses—, caldria observar el lloc del jueu, que ell pensa des de la perspectiva d'un destí acomplert.

Els treballs freudians sobre judaisme —i especialment *Moïses i el monoteisme*— tenen un innegable caràcter terminal. El jove que havia escrit *les càtedres d'Àustria existeixen per tal que les ocupin els jueus*, s'adonà de com era balder el seu optimisme. Envel·lit, veu desfer-se la societat liberal que li ha donat sentit. I en un últim moment de lucidesa, l'anàlisi retroba Moïses i la mort.

Contra la tolerància, pitjor mena de la revenja, hi ha en el sionisme freudià una interiorització del destí. *Moïses i el monoteisme* pretén, especialment, furtar a la mort els elements heroics. Es per això que desmitifica el seu personatge, fins a negar-li ciutadania hebraica, però alhora redueix els seus enemics a la categoria de comparses de la història. Així, monoteisme i politeisme són, en realitat, formes complementàries d'una mateixa consciència dissortada.

En la novella freudiana, el pare d'Israel ha estat assassinat pels jueus en deserts perduts per l'espai-temps. Però s'hauria occit realment un Moïses, funcionari egipci, partidari del rei heretge Amenathop IV que encapçalà un intent de continuar l'heretgia d'Aton predicant-la al poble oprimat, com a religió de salut i com alternativa política d'alliberament. Moïses, l'egipci, hauria imposat, però, un ritual excessivament formalitzat o massa classista, donant una preponderància quasi total a la casta funcional egípcia, els levites, que s'havia sumat al moviment.

La tesi freudiana renova les aportacions que ja havia fet a *Totem i Tabú*; malgrat que les sap falsades per l'antropologia, l'esquema li sembla encara vàlid: per tal d'assolir una personalitat pròpia el subjecte ha de negar el pare, la qual cosa vol dir en les societats primitives, destruir-lo físicament, però assumir-ne i interioritzar-ne la llei i el poder (funció del tòtem). El cas de Moïses seria una particularització d'aquest capteniment pervers universal.

Però hi ha circumstàncies que el fan particularment interessant: d'una banda, Israel com a poble no negà mai la mort de Moïses, sinó que l'assimilà —l'Esclatúra afirma que morí veient de lluny la terra promesa—, i n'afirmà la necessitat —com a càstig pel seus pecats—, aquesta afirmació adulta i racional de la mort del pare provocaria per a Freud l'odi dels altres pobles que mantenen amb Israel una relació contradictòria d'admiració (per l'acceptació del fet primordial) i d'odi (per repressió), però òbviament de dependència (via monoteisme).

«Goso afirmar que encara avui no ha estat superada l'enveja contra el poble que s'a-

treví a nomenar-se fill primogènit i predilecte de Déu-Pare, com si talment hom donés crèdit a aquesta pretensió.» (Sigmund Freud, *Moïses i el monoteisme*.)

És, així, el sentiment la tercera via d'identificació amb el jueu, la que prefigura amb major perfecció la sensibilitat posterior: l'espiritualitat sentimental assumida pel cristianisme com a religió de l'angoixa. Abocats a l'impossibilitat de pensar alhora la raó i la pluralitat del desig, el jueu se'ns dona, en tant que pare del monoteisme, com a futur de l'humanitat. Jerusalem seria, finalment, una premonició del destí d'Atenes. El desarrelament del saber manual en l'era de la tècnica és correlatiu a la crisi del destí, i la contesa de la fe acaba en la identificació dels contendents.

BIBLIOGRAFIA

G. W. F. HEGEL: *Escritos de Juventud*. Edició de José M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

KARL MARX: «La Cuestión Judía», en *Marx y Engels, escritos sobre Religión*. Edició de Reyes Mate y Hugo Assmann. Ed. Sígueme, Salamanca, 1974.

SIGMUND FREUD: *Moïses y la religión monoteísta*. Alianza Ed., Madrid, tercera edició, 1981.

i els articles:

«L'interprétation hégélienne du Judaïsme», OTTO PÖGGELER en *Archives de Philosophie*, n.º 44, 1981, pàgs. 189 a 237.

«Freud e l'ebraismo», CESARE MUSATTI en *Belfagor*, n.º 6, 1980, pàgs. 687 a 696.

«La invención cristiana de la voluptuosidad», EUGENIO TRÍAS en *Revista Hiperión*, n.º 2, 1978, pàgs. 64 a 78.