

Il problema dell'antisemitismo moderno nel pensiero di Karl Marx

MANUEL DISEGNI*

1. Concetto di antisemitismo moderno

Per distinguere le persecuzioni subite dagli ebrei nei secoli XIX e XX dalla tradizionale ostilità antiggiudaica di epoche anteriori si suole opportunamente parlare di «antisemitismo moderno»¹. Parimenti opportuno è però tenere a mente che si tratta di un'espressione tutt'altro che piana e intuitiva, bensì di un ossimoro. «Antisemitismo moderno» è una *contradictio in adiecto*. Infatti l'emarginazione sociale degli ebrei, i pregiudizi e le calunnie teologiche, i ghetti, i pogrom, etc. ... sono tutti fenomeni tipicamente pre-moderni, caratteristici di una società ignorante e brutale non ancora rischiarata dall'illuminismo, insomma un emblema dei cosiddetti secoli bui. D'altra parte, però, la medesima espressione configura anche quel che può dirsi l'esatto contrario di un ossimoro, cioè un pleonasma. Ancora al tempo di Marx, infatti, il termine «antisemitismo» non esisteva. Si tratta di un neologismo coniato soltanto verso la fine dell'Ottocento che perciò non può essere riferito a

* Università degli Studi di Torino; manuel.disegni@unito.it

¹ Gli studiosi discutono su quando si sia verificata la trasformazione dell'antigiudaismo tradizionale in antisemitismo moderno e su quali elementi debbano essere indicati come qualitativamente nuovi. Molti collocano la genesi dell'antisemitismo moderno nella seconda parte del XIX secolo. Cfr. p.e. P.G.J. Pulzer, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867-1914*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004; P. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, trad. ted. di F. Weil, Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 8, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1959. Altri scorgono le prime manifestazioni dell'antisemitismo moderno già nella prima metà del secolo. Cfr. p.e. E.O. Sterling, *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)*, Chr. Kaiser, München 1956. Altri ancora fanno risalire le sue radici all'illuminismo francese del Settecento. Cfr. p. e. A. Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism*, Columbia University Press, New York 1990. Il consenso intorno all'opportunità di una distinzione è nondimeno assai vasto.

epoche precedenti se non in modo impreciso e anacronistico². A rigore non vi è altro antisemitismo all'infuori di quello *moderno*.

Non è forse curioso il caso di un neologismo coniato per indicare qualche cosa che esiste ed è nota ai più già da tempo immemorabile? Infatti la storia dell'antisemitismo è davvero molto più antica della parola. Tuttavia, il fatto che le circostanze del XIX secolo abbiano reso necessaria l'introduzione di un termine nuovo prova il fatto che qualcosa era cambiato – se non altro, le circostanze medesime. Ma nella storia sono proprio le circostanze a fare la differenza.

Uno dei problemi peculiari dello studio dell'antisemitismo è posto dal fatto che la sua storia è molto stranamente millenaria. Questo fatto così singolare suscita l'impressione che l'antisemitismo abbia in sé qualcosa di misterioso e oscuro, antichissimo, quasi primordiale. Appare come una mitologica Idra, un mostro immortale capace di manifestarsi con infinite facce diverse e pure sempre identico a se stesso; un fenomeno incommensurabile che sfugge alle nostre capacità d'indagine razionale. Il ricercatore è tentato di arrestarsi di fronte all'opacità impenetrabile del mistero, oppure di rifugiarsi in spiegazioni di tipo mitologico e irrazionale. L'antisemitismo viene concepito come una sorta di destino universale e ineluttabile, una costante antropologica, un male inestirpabile, l'unica modalità possibile di rapporto fra ebrei e gentili. È questa un'idea cara tanto alla propaganda antisemita stessa, interessata a rappresentare gli ebrei come nemici dell'umanità intera, quanto a quella del nazionalismo ebraico, interessato a rappresentare l'umanità intera come nemica degli ebrei.

L'enigmatica continuità e la straordinaria longevità dell'antisemitismo non passano certo inosservate. Tuttavia, la ricerca storica ha il compito di dissolvere la sua mitologica parvenza di eternità nell'analisi delle diverse forme e dei diversi contesti in cui si manifesta. Deve cioè superare la concezione di un'atavica «avversione per gli ebrei», sempre uguale a se stessa attraverso i secoli, e sostituire le *definizioni* di questo genere, necessariamente astratte e arbitrarie anche quando si vorrebbero «operative», con lo studio della genesi

² Il termine 'antisemitismo' venne impiegato per la prima volta nel 1879 a Berlino dal giornalista anarchico e agitatore antisemita Wilhelm Marr. Cfr. W. Marr, *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nichtconfessionellen Standpunkt aus betrachtet*, Rudolf Costenoble, Bern 1879; W. Marr, *Wählet keine Juden! Der Weg zum Siege des Germanenthums über das Judenthum. Ein Mahnwort an die Wähler nichtjüdischen Stammes aller Confessionen, mit einem Schlußwort «an die Juden in Preussen»*, Otto Hentze's Verlag, Berlin 1879. Per una storia del concetto cfr. Th. Nipperdey e R. Rürup, «*Antisemitismus*», in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975.

sociale di questo sentimento e della funzione specifica che esso assolve nei contesti politici in cui di volta in volta compare³. L'antisemitismo può essere conosciuto come un oggetto storico solo attraverso le sue *trasformazioni* e solo nell'orizzonte della sua fine: nella prospettiva quasi utopica di una futura umanità emancipata dall'antisemitismo.

Le rivoluzioni moderne e la nascita della società borghese avevano suscitato l'illusione che l'antisemitismo fosse ormai prossimo a scomparire. In seguito alle conquiste napoleoniche, anche nell'arretrata Germania gli ebrei avevano ottenuto i diritti civili ed erano divenuti membri a pieno titolo della nuova comunità politica. Le porte dei ghetti erano finalmente state aperte. L'età delle rivoluzioni – 1789-1848, secondo la periodizzazione di Eric Hobsbawm – fu per gli ebrei un'epoca di emancipazione. Gli ebrei tedeschi nati attorno al 1800 crebbero con la speranza di uscire per sempre dalla loro condizione di emarginazione ed entrare finalmente a far parte davvero della società. A questa prima generazione emancipata appartenevano fra gli altri il poeta Heinrich Heine, amico di Marx dagli anni del comune esilio parigino, il professor Eduard Gans, che gli insegnò la filosofia hegeliana all'università di Berlino, e i suoi stessi genitori. La fiducia nutrita da questa generazione in un riscatto epocale dalla loro secolare oppressione si comprende nel quadro più ampio del comune sentire progressista del movimento liberale e della borghesia rivoluzionaria del primo Ottocento, convinto di essersi lasciato alle spalle i secoli bui: che la violenza nei rapporti fra gli uomini fosse stata ormai abolita dal diritto, l'intolleranza e i pregiudizi sradicati dall'illuminismo, la barbarie sconfitta dalla civiltà. Il corso degli eventi successivi, invece, corrispose tanto poco a queste aspettative che verso la fine del secolo dovette essere introdotto nel linguaggio politico il termine 'antisemitismo'.

L'emancipazione ebraica non provocò la fine dei pregiudizi e delle persecuzioni. Determinò semmai una loro trasformazione, ma nessuna diminuzione del tasso di violenza e barbarie. Per un contadino del Sacro Romano Impero gli ebrei erano figure ignote e misteriose, stranieri seguaci di un culto oscuro e antico, privi di fede e di carità, privi di proprietà immobili, privi di cognomi. Vivevano ai margini della società feudale e avevano con essa rapporti minimi. Le comunità locali a loro volta riservavano loro atteggiamenti più o meno ostili, a seconda delle congiunture e delle opportunità. Nella società moderna, invece, gli ebrei sono cittadini titolari di pari diritti. Il nemico di un antisemita

³ «L'antisemitismo è una certa percezione degli ebrei che può essere espressa come odio per gli ebrei», International Holocaust Remembrance Alliance, «Working Definition of Antisemitism», 2016, <https://www.holocaustremembrance.com/resources/working-definitions-charters/working-definition-antisemitism>.

moderno è un membro della sua stessa comunità politica, un borghese come lui, un vicino di casa, un collega, un concorrente; inoltre stampa giornali, costruisce ferrovie, detiene cattedre all'università e seggi in Parlamento. Gli ebrei non rappresentano più una minoranza romita e malvista da incolpare convenientemente in occasioni contingenti, come per esempio la diffusione di un'epidemia, il danneggiamento di un raccolto o la sparizione di un bambino; non più semplicemente un capro espiatorio o una valvola per lasciar sfogare la rabbia popolare senza mettere in pericolo l'autorità e i poteri costituiti. Nella propaganda antisemita otto- e novecentesca la figura dell'ebreo (o più esattamente del semita) assume al ruolo di una minaccia universale che incombe sulla collettività intera (chiamata «popolo»). Rispetto ai secoli trascorsi, il pensiero antisemita si fa universale, sistematico, scientifico. Si secolarizza. Non fonda più la propria legittimazione su tesi e calunnie di carattere teologico (o pseudo-teologico), ma si dota di argomenti filosofici, politici, economici, etnologici e biologici (o pseudo-tali) a cui acclude modernissime ambizioni di scientificità. Da crocifissori di Cristo gli ebrei si trasformano in affamatori dei popoli, da succhiatori di sangue cristiano in parassiti del lavoro sociale. L'avidio banchiere prende il sopravvento sul perfido giudeo.

Anziché la fine dell'antisemitismo, la nascita della società moderna segnò la sua elevazione da semplice credenza superstiziosa a visione complessiva del mondo. L'improvviso impeto di violenza brutale e cruenta dei pogrom non si estinse, ma venne invece razionalizzato, modernizzato, trasformato fino a diventare un progetto politico metodico di contrasto, espulsione e infine distruzione totale degli ebrei.

«Antisemitismo moderno», dunque, non è un'espressione ridondante, bensì necessaria per circoscrivere storicamente l'oggetto di indagine e cogliere il suo carattere di novità. E se può suonare come un ossimoro, ciò significa che è opportuno rivedere la rassicurante nozione di modernità su cui si fonda quest'impressione. Vale a dire che la realtà dell'antisemitismo moderno conferisce massimo risalto alla ragion d'essere di una teoria critica della società borghese⁴.

⁴ Cfr. D. Claussen, *Antisemitismo e teoria della società*, in *Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, a cura dell'Istituto Gramsci Toscano, Giuntina, Firenze 1989, pp. 89-100.

2. Marx come teorico dell'antisemitismo piuttosto che teorico antisemita

A questo proponimento – criticare la società moderna – Karl Marx ha dedicato la propria vita e il proprio notevole intelletto. Dal punto di vista della coscienza liberale che dominava il suo secolo, l'antisemitismo era una superstizione medievale ormai debellata, un residuo del mondo cristiano e feudale destinato a scomparire del tutto nel nuovo mondo fondato sulla libertà e l'eguaglianza giuridica di tutti gli individui. Marx non era d'accordo con questo punto di vista. La tesi che vuol essere qui suffragata è che a tale disaccordo vada riconosciuto un ruolo decisivo in tutte le fasi di sviluppo del pensiero marxiano, dalla critica giovanile alla filosofia tedesca fino alle critiche più tarde al socialismo francese e all'economia politica dei classici britannici⁵.

Con gli antisemiti Marx ebbe a che fare per tutta la vita, soprattutto all'interno del suo stesso campo politico. Tutti gli ambienti in cui fu attivo erano attraversati dalle più moderne tendenze antisemite. Non mancavano loro rappresentanti fra i filosofi atei e rivoluzionari della sinistra hegeliana, né nei movimenti radicali e democratici del '48, né fra i cospiratori insurrezionalisti della *bohème* parigina, né nei grandi partiti socialdemocratici della seconda metà del secolo, né ai più altri livelli dirigenziali della Prima Internazionale. Non di rado fu la stessa, influente persona di Marx oggetto di attacchi e vituperi antisemiti da parte di rivali. Si pensi ai suoi numerosi e aspri contrasti con figure quali Feuerbach, Proudhon, Bakunin, Bruno Bauer, Joseph Dietzgen, Alfred Wagner, per menzionare solo alcuni dei più significativi.

Incurante di questo dato, la discussione storica e politica del problema «Marx e l'antisemitismo» è dominata tradizionalmente dall'opposizione di due convincimenti o partiti contrapposti. Secondo quello egemone, Marx era antisemita⁶. Secondo l'altro, Marx non era antisemita. Il difetto di questo dibattito è che non è informato da un concetto scientifico di antisemitismo. A dispetto del loro contrasto, i due i partiti si incontrano in un comune presupposto dogmatico, il quale può essere enunciato all'incirca così: l'antisemitismo

⁵ Per un'esposizione più dettagliatamente argomentata di questa tesi mi permetto di rimandare a M. Disegni, *Critica della questione ebraica. Karl Marx e l'antisemitismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2024.

⁶ Il capostipite di questa fortunata tradizione interpretativa è Edmund Silberner, *Was Marx an Anti-Semite?*, in «Historia Judaica», 2, fasc. 1, 1949, pp. 3-52. Dello stesso autore cfr. anche E. Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*, Colloquium, Berlin 1962.

è l'avversione per gli ebrei. Al cospetto di una tale certezza, la questione delle condizioni storiche e del significato sociale dell'insorgere, al tempo di Marx, di una forma nuova e secolare di antisemitismo, sembra non avere alcuna rilevanza. Prigioniera di questa nozione dogmatica di antisemitismo, la discussione ruota da oltre settant'anni e con poche eccezioni intorno alla domanda se egli gradisse o meno gli ebrei, la quale è di dubbio (seppure apparentemente non esiguo) interesse, in quanto non promette di contribuire a una miglior comprensione né della teoria marxiana, né del fenomeno antisemita e dunque neanche dei loro rapporti⁷.

Tipicamente, la discussione si concentra sui pochi luoghi dispersi nell'opera di Marx in cui si trovano riferimenti a cliché più o meno tradizionali e più o meno sprezzanti sugli ebrei. La strategia argomentativa del partito denunciante consiste in buona sostanza nell'estrapolare singole frasi dal testo che appaiono problematiche e addurre queste citazioni come prova della tesi che fosse "antisemita" o addirittura – come più di un commentatore suggerisce *apertis verbis* – un precursore ideale del genocidio⁸. Il metodo è del tutto astorico: si presuppone una nozione prefabbricata, astratta e universalmente valida di antisemitismo e la si pone arbitrariamente di fronte alla realtà, alla storia, in particolare alla storia delle idee e della cultura, col fine di sussumervi quanto più materiale possibile. In questo modo è possibile classificare come antisemiti autori come Dante, Shakespeare, Spinoza, Kant, Hegel, Marx o Freud (e volendo anche gran parte delle barzellette ebraiche più comuni)⁹. Più in generale, è l'intero dibattito odierno sull'antisemitismo a procedere per casistica. Identifica il suo compito principale nel decidere chi o cosa sia antisemita, chi

⁷ Fa eccezione la lettura del saggio di Marx *Sulla questione ebraica* proposta da R. Fine e Ph. Spencer, *Antisemitism and the left. On the return of the Jewish question*, Manchester University Press, Manchester 2017, pp. 30-44.

⁸ Cfr. R. Misrahi, *Marx et la question juive*, Gallimard, Paris 1972, p. 62. Cfr. anche l'edizione significativamente intitolata K. Marx, *A World Without Jews*, a cura di D.D. Runes, Philosophical Library, New York 1960.

⁹ L'argomentazione denunciatrice è stata caratterizzata in maniera puntuale da Roman Rosdolsky già molti anni fa, durante i quali le sue osservazioni non hanno scontato nulla della loro attualità: «Specialmente negli ultimi tempi si è cercato di etichettare Marx ed Engels come antisemiti. Il metodo è molto semplice: si estraggono una serie di citazioni dalle loro opere e corrispondenze private e le si contrappone al concetto di antisemitismo, così come di volta in volta lo concepisce l'autore (o meglio il 'buon senso' del suo ambiente circostante). Il risultato di questo procedimento acritico (poiché del tutto astorico) è che alla fine anche i fondatori del marxismo appaiono come compagni d'armi di Julius Streicher». R. Rosdolsky, *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der «geschichtlosen» Völker*, Verlag Olle & Wolter, Berlin 1979, p. 190. [T.d.A.].

o cosa non lo sia. È o non è antisemita quel politico, quella giornalista, quel calciatore, quell'ubriaca al bar che ha chiamato gli ebrei "spilorci" o ha scherzato sulla forma del loro naso? E se ha detto che Israele è uno Stato razzista, George Soros un poco di buono o Woody Allen un regista sopravvalutato? È antisemita o no? L'antisemitismo però non è solo un'opinione soggettiva o un sentimento privato. È sempre e innanzitutto un fenomeno collettivo. Robinson Crusoe poteva forse essere razzista nei confronti di Venerdì, ma non antisemita. La nascita e la diffusione dell'idea che si potrebbe vivere più liberi, più uguali e più felici in un mondo senza ebrei, andrebbero analizzate come un fenomeno storico e collettivo, a maggior ragione se il fine pratico è quello di contrastarle. Invece ci si limita a sospettare, rilevare, biasimare l'antisemitismo come una colpa individuale. Tale considerazione astratta e censoria del problema rischia di avere pochi benefici.

Dal canto suo, il partito apologetico sminuisce. Molti marxisti tentano imbarazzati di giustificare o relativizzare le citazioni malfamate. Sono solo battute ironiche – dicono – magari un po' triviali ma certamente marginali e da non prendersi sul serio, facezie marginali estranee al nucleo del pensiero di Marx. Se di tanto in tanto gli è capitato di indulgere alla retorica antiebraica allora in voga, si è trattato dell'errore di un uomo che non poteva avere il minimo sentore delle forze nefaste che in quella voga si annunciavano¹⁰.

È certamente vero che la gran parte dei riferimenti all'ebraismo e ai pregiudizi sul suo conto che si trovano negli scritti di Marx hanno carattere ironico. Ciò però non autorizza il lettore a minimizzare il loro significato o a non prenderli sul serio. Se non ci si vuole limitare a ridere al momento giusto, ma anche sapere perché ride, non basta riconoscere le battute di spirito. Bisogna anche capirle. D'altronde, chi frequenta gli scritti di Marx sa bene che all'uomo piaceva scherzare, soprattutto quando c'era di mezzo la religione; e sa anche che quando scherzava, molto spesso, era serissimo.

Vale allora la pena di dedicare il prosieguo di questo articolo a spiegare una fra le più discusse e controverse battute di Marx a tema ebraico, tante volte addotta come *corpus delicti* a suffragio dell'accusa di antisemitismo. L'intenzione di questo commento – che non vuole essere soltanto faceto, né esclusivamente filologico – è mostrare che Marx fu un teorico dell'antisemitismo assai più che un teorico antisemita. Lungi dal simpatizzare con le tendenze antisemite del suo tempo, egli è stato il primo a riconoscerci tendenze *proprie*

¹⁰ Cfr. p.e. M. Heinrich, *Wie das Marxsche «Kapital» lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des «Kapital»*, vol. 2, Schmetterling Verlag, Stuttgart 2013, p. 114; E. Traverso, *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat 1843-1943*, La Brèche-PEC, Paris 1990, pp. 24-26.

di quel tempo, a capire che non si trattava di un semplice residuo tenace di vecchi pregiudizi e superstizioni, ma di qualcosa di nuovo, un pericolo attuale, un prodotto specifico della società moderna e soprattutto un acerrimo nemico della rivoluzione cui egli voleva contribuire. Più che esaminare i sentimenti e le opinioni personali di Karl Marx nei confronti degli ebrei si tratta dunque di mettere in luce il contributo della sua teoria sociale alla comprensione della natura e delle cause dell'antisemitismo moderno – fra i suoi meriti scientifici certamente il meno apprezzato.

Il luogo in questione sta nel primo libro del *Capitale* e vi si afferma che

tutte le merci, per quanto possano aver aspetto miserabile o per quanto possano aver cattivo odore, sono in fede e in verità *denaro*, sono giudei intimamente circoncisi¹¹.

In realtà sono sufficienti un senso dell'umorismo e competenze neotestamentarie abbastanza rudimentali per capire che non si tratta di una battuta antisemita. «Intimamente circoncisi» sono infatti coloro che Paolo di Tarso indica come i veri ebrei, cioè i cristiani¹². La polemica teologica dell'apostolo contro il rito della circoncisione è un motivo tradizionale dell'antigiudaismo cristiano. La superiorità del cristianesimo sulla religione da cui discende sta nel fatto che i cristiani hanno interiorizzato lo spirito della Legge, mentre gli ebrei rimangono legati a un rispetto puramente esteriore per la lettera. La circoncisione è l'emblema della religiosità ebraica in quanto segno esteriore del patto con Dio. I cristiani non hanno più bisogno di questa pratica rituale

¹¹ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo: Il processo di produzione del capitale*, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1980, IX, p. 187. Interpretano questo passaggio come antisemita M. Brumlik, *Innerlich beschnittene Juden. Zu Eduard Fuchs' „Die Juden in der Karikatur“*, Konkret, Hamburg 2012, p. 1; G. Meotti, *There are Times When an Honest Man Belongs in Jail*, in «Israel National News», 2 novembre 2012, <https://www.israelnationalnews.com/Articles/Article.aspx/12211>.

¹² Cfr. Paolo, *Romani 2, 25-29*: «Perciò che ben giova la Circuncisione, se tu osservi la Legge: ma, se tu sei trasgreditor della Legge, la tua Circuncisione divien preputio. Che se gl'incircuncisi osservano gli statuti della Legge, non sarà il lor preputio reputato Circuncisione? E, se 'l preputio ch'è di natura adempie la Legge, non giudicherà egli te, che, con la lettera, e con la Circuncisione, sei trasgreditor della Legge? Perciò che non è Iudeo colui, che l'è in palese: e non è Circuncisione quella, ch'è in palese nella carne. Ma Iudeo è colui, che l'è in occulto: e la Circuncisione è quella del cuore in Ispirito, non in lettera: e d'un tal Iudeo la laude non è dagli huomini, ma da Dio». *La Sacra Bibbia tradotta in lingua italiana e commentata da Giovanni Diodati*, a cura di M. Ranchetti e M. Ventura Avanzinelli, Arnoldo Mondadori, Milano 2000, pp. 515-516.

perché il loro patto con Dio si fonda sulla fede e l'amore che albergano nei loro cuori, non sul testo letterale della Legge. La loro relazione con Dio è divenuta interiore. È in tal senso che Paolo parla di «circoncisione del cuore». Poiché è noto che gli ebrei non usano circoncidersi il cuore, l'evocazione della dottrina paolina nel contesto profano del *Capitale* non ha evidentemente alcun senso antiebraico. Semmai può essere giudicata polemica nei confronti del cristianesimo. Ma in che senso? Che hanno a che fare le merci e il denaro con il cristianesimo e il giudaismo?

Per comprendere appieno il senso di questo enigmatico passaggio del *Capitale* (1867) può essere utile accostargli un altro testo marxiano assai più giovanile, e cioè il famigerato articolo intitolato *Sulla questione ebraica* (1844).

3. Il *bourgeois*, il *citoyen* e l'ebreo

«Questione ebraica» è la nozione centrale dell'antisemitismo moderno. Il medioevo non si è mai posto una questione ebraica. A quell'epoca non vi era evidentemente scarsità di pregiudizi e discriminazioni contro gli ebrei. Tuttavia fu solo in seguito alle rivoluzioni moderne che essi giunsero a costituire una «questione»¹³. La questione ebraica – come questione che riguarda immediatamente l'intera comunità e richiede una soluzione sistematica o finale – è una questione della sola società borghese.

Di «questione ebraica» come tale, cioè non certi problemi connessi con l'equiparazione giuridica e l'integrazione sociale degli ebrei, ma del loro insieme come il problema ebraico della società moderna, si cominciò a parlare nei dibattiti religiosi e politici della Germania degli anni '40 dell'Ottocento, in particolare a partire dalla pubblicazione di un saggio omonimo di Bruno Bauer del 1843 (*La questione ebraica*)¹⁴. Si trattava di una presa di posizione contro l'emancipazione degli ebrei in Prussia da parte dell'esponente di punta di quella corrente intellettuale di sinistra che Marx ed Engels chiamavano «ideologia tedesca». Vale a dire non l'ennesimo pamphlet conservatore che mira a rinfocolare vecchie superstizioni, ma l'opera di un filosofo ateo e radicale, un giovane hegeliano rivoluzionario.

¹³ Vi è chi parla in generale di una «epoca delle questioni»: H. Case, *The Age of Questions: Or, A First Attempt at an Aggregate History of the Eastern, Social, Woman, American, Jewish, Polish, Bullion, Tuberculosis, and Many Other Questions over the Nineteenth Century, and Beyond*, Princeton University Press, Princeton 2018.

¹⁴ B. Bauer, *La questione ebraica*, trad. it. di G. Bonacina, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.

In buona sostanza l'argomento di Bauer è che emancipare gli ebrei in quanto tali sarebbe in contraddizione con il principio universalista dell'emancipazione stessa. Gli ebrei non possono diventare cittadini finché rimangono ebrei. L'ostinato attaccamento alla loro religione particolare è incompatibile con lo spirito umanista e razionalista che è proprio della cittadinanza moderna. I diritti umani sono per gli uomini, non per gli ebrei. Se vogliono diventare parte della comunità politica moderna devono rinunciare alla loro prerogativa; devono prima diventare uomini.

L'emancipazione degli ebrei è possibile in maniera profonda, sicura e di successo, solo se gli ebrei vengono emancipati non già in quanto ebrei [...] ma solo se gli ebrei si fanno uomini, non più separati dai loro simili¹⁵.

Il dibattito generato in Germania dal saggio baueriano del 1843 era destinato a vita lunga e immani conseguenze; 99 anni dopo questa posizione della questione ebraica i massimi gerarchi del regime tedesco si riunirono in conferenza a Wannsee per deliberare i provvedimenti volti alla sua «soluzione finale». Con quella pubblicazione, l'anno 1843 segna dunque una svolta nella storia dell'antisemitismo e può essere un valido candidato come data di nascita della questione ebraica e dell'antisemitismo moderno.

Fu quella l'unica occasione in cui Marx intervenne pubblicamente e in modo esplicito sul tema. Per una ragione o per l'altra – ragioni di carattere biografico, politico, strategico, chissà psicologico, su cui non è possibile soffermarsi in questa sede – non lo fece mai più, limitandosi in seguito ad allusioni fugaci e per lo più semiserie come quella sulla circoncisione interiore che stiamo commentando. La sua replica a Bauer non fornisce una risposta alla questione ebraica, ma una critica della medesima. Perciò si intitola *Sulla questione ebraica*. In questa riflessione sulla questione ebraica, ciò che è posto in questione è la questione stessa. Si può forse definire la saggezza talmudica di Marx – che discendeva da rabbini sia per parte materna che paterna – quella di rispondere a una domanda con un'altra domanda.

Invece che rispondere positivamente o negativamente alla domanda di Bauer se l'ebraismo sia compatibile con la libertà borghese, Marx domanda come mai la libertà borghese è così poco compatibile con se stessa da generare al proprio interno una cosiddetta questione ebraica. La libertà dell'individuo privato di professare la fede che gli è più congeniale non è affatto incompatibile

¹⁵ *Ibidem*, p. 250.

con l'acquisizione dei diritti civili. Anzi, è un loro principio cardine¹⁶. Quindi non c'è ragione per esigere che gli ebrei abiurino la loro religione come condizione dell'emancipazione. Perché, allora, Bruno Bauer lo fa?

Domandandoselo, Marx scopre che la posizione di Bauer, sebbene rappresenti una negazione reazionaria dell'emancipazione, consegue in realtà linearmente dalla sua adesione dogmatica ad essa. Per Bauer – di formazione teologica cristiana – quella realizzata dalle rivoluzioni borghesi è già la piena e completa emancipazione dell'uomo – a condizione, però, che non venga estesa anche agli ebrei. Egli non vede i limiti dell'emancipazione borghese; è incapace o si rifiuta di considerare criticamente la società moderna, ed è proprio questa la ragione per cui critica, al suo posto, gli ebrei.

Di fronte alle richieste di emancipazione e diritti da parte ebraica, ciò che occorre analizzare secondo Marx non sono tanto gli ebrei quanto piuttosto l'emancipazione e i diritti che vengono loro negati. «Consideriamo per un istante i cosiddetti diritti dell'uomo»¹⁷. Il nucleo teorico della critica della questione ebraica è un'analisi delle Dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo e del cittadino. Perché, domanda Marx, «dell'uomo e del cittadino»? La distinzione appare sofisticata e capziosa. Qual è il suo senso? Il carattere ambiguamente duplice dei diritti umani desta il sospetto che la lingua che li dichiara sia biforcuta.

La società borghese si fa vanto di un presunto spirito individualista. Le sue costituzioni elevano l'individuo e la sua libertà a istanza somma della vita politica. Ma questo soggetto dei diritti universali è uno strano individuo: è sdoppiato in due. Nell'atto fondativo della società moderna Marx trova il paradosso di un individuo diviso, portatore di un carattere doppio: *bourgeois* e *citoyen* allo stesso tempo. Il *citoyen* è l'individuo moderno considerato dal punto di vista della sua vita pubblica, delle sue relazioni sociali, della sua partecipazione politica. Il *bourgeois* è lo stesso individuo considerato nella sua sfera privata, al netto delle relazioni con altri esseri umani.

Queste due figure si comportano affatto diversamente. Il primo è un membro fondatore della nuova comunità politica. Ha emancipato se stesso dal passato, da ogni vincolo contingente e ogni tradizione particolare. Il *citoyen*

¹⁶ «Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, 1791, art. 10: "Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose". Nel titolo I [...] viene garantito come diritto dell'uomo: "la libertà di esercitare il *culto religioso* al quale aderisce" [...] *Costituzione della Pennsylvania*, articolo 9, §3: "[...] In nessun caso l'autorità umana ha la potestà di interferire nelle questioni di coscienza e di controllare le forze dell'anima"». Cit. in K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere Complete*, Editori riuniti, Roma 1972 e ss. (d'ora in poi MEO), III, pp. 174-175.

¹⁷ *Ibidem*, p. 174.

è un eroe repubblicano, il protagonista dell'Illuminismo e della rivoluzione, un'incarnazione della *volonté générale*. È sua la voce che *dichiara* i diritti umani. E il secondo? Le *Dichiarazioni* dei diritti umani lo chiamano «l'*homme*», l'uomo, uomo in generale, uomo senza ulteriori specificazioni, e lo elevano a fine ultimo di ogni associazione politica. Ma chi è quest'uomo? «Chi è l'*homme* distinto dal *citoyen*?», domanda Marx¹⁸. Il *bourgeois* è una figura più oscura del *citoyen*. Non dichiara i diritti umani ma li riceve. Durante una rivoluzione c'è molto da fare: il *bourgeois* non fa assolutamente niente. Non partecipa al progresso storico, però beneficia dei suoi frutti. Sorge dunque la domanda: chi è questo «uomo» che esiste e domanda diritti senza essere un cittadino, anzi proprio in quanto distinto dai *citoyen*? E perché non è cittadino? È forse straniero, anche se vive in mezzo a noi? Chi è quest'uomo impolitico, che non solo non è un membro della comunità politica ma è essenzialmente definito dall'esistenza separata che conduce? Chi è quest'egoista, portatore di interessi esclusivi e antisociali? Chi è, e chi si crede di essere questo uomo incapace di ogni socialità, che pretende diritti umani universali senza abbandonare i privilegi particolari che lo separano dalla comunità politica? Viene quasi da pensare che si tratti di un ebreo.

È tanto diffusa quanto equivoca l'interpretazione per cui Marx difenderebbe un punto di vista ostile al *bourgeois*, all'individuo privato. Certamente egli era un comunista, ma non è chiaro e pacifico cosa davvero intendesse per comunismo. Nell'articolo *Sulla questione ebraica* egli osserva che le costituzioni borghesi asserviscono lo Stato alla società, il *citoyen* al *bourgeois*, elevando quest'ultimo a fine ultimo della vita sociale. Questa osservazione viene spesso interpretata come una critica comunista dei diritti umani, e il comunismo come un'ideologia collettivista che afferma il primato dello Stato sulla società, del *citoyen* sul *bourgeois*. Ora: nel *Manifesto del partito comunista* scritto a quattro mani con Friedrich Engels pochi anni più tardi, la società senza classi cui aspira quel partito viene descritta come «un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti»¹⁹. Non viceversa. Al di là dei molti problemi riguardanti il rapporto fra la libertà individuale e quella della comunità politica, vera croce del marxismo, una cosa è chiara: secondo Marx, senza la libertà di ciascun individuo non può esserci libertà per nessuno. Rileggere *Sulla questione ebraica* può servire a determinare più precisamente la sua concezione della condizione legale dell'individuo nella società borghese e nel comunismo. La critica delle

¹⁸ *Ibidem*, p. 175.

¹⁹ K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in MEO, VI, p. 506.

Dichiarazioni dei diritti contenuta in quel testo non intende affatto promuovere un rovesciamento del primato borghese del *bourgeois* sul *citoyen* in un fantomatico primato socialista del *citoyen* sul *bourgeois*. La sua analisi si concentra sull'opposizione stessa fra queste due astratte figure, fra queste due parti di ciò che per definizione non ha parti: l'individuo. La critica di Marx non è un sermone contro l'individualismo della società borghese; è semmai una messa in dubbio della genuinità del suo dichiarato individualismo.

Quel che più interessa in questa sede è che la genesi della questione ebraica venga analiticamente ricondotta da Marx alla scissione interiore della soggetto giuridico moderno. Il tema della doppia fedeltà è un classico dell'antisemitismo moderno. Quando Bauer accusa gli ebrei di privilegiare la loro essenza particolare di ebrei a dispetto di quella universale e umana, senza avvedersene sta applicando un principio cardinale della politica moderna a questa sola minoranza. La contraddizione fra la Legge religiosa di Israele e il diritto civile denunciata da Bauer è per Marx una contraddizione generale della società moderna. Una contraddizione in cui è implicato ognuno dei suoi membri, che sia ebreo, cristiano, ateo o quant'altro, perché l'individualità di ognuno di loro è scissa interiormente. Bauer proietta questa contraddizione generale sugli ebrei e la interpreta come una loro doppiezza mefistofelica; fa incarnare loro la condizione collettiva, inconsapevole a paradossale di essere individui divisi, *bourgeois* e *citoyen* insieme. È questo il senso in cui Marx parla di «giudaismo della società borghese», un'espressione che gli viene molto contestata²⁰. In realtà, con questa critica sarcastica sta mettendo a nudo quel che alcuni decenni più tardi la psicoanalisi descriverà come meccanismo inconscio di proiezione, una nozione basilare dell'interpretazione dell'antisemitismo data da autori novecenteschi quali Freud, Adorno e Horkheimer, Sartre²¹.

Il ragionamento di Marx porta a concludere che la genesi della questione ebraica di Bruno Bauer sta nel fatto che *la contraddizione interna all'individuo moderno fra se stesso come bourgeois e come citoyen si manifesta alla sua coscienza nella forma di un'opposizione esterna fra se stesso e l'ebreo*.

²⁰ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 186 (trad. modificata).

²¹ Cfr. S. Freud, *Mosè, il suo popolo e la religione monoteistica*, in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 63-150; M. Horkheimer e Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, 4ª ed., Einaudi, Torino 1997, p. 186; J.-P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, trad. it. di I. Weiss, Mondadori, Milano 1990, pp. 120-121.

4. Il valore d'uso, il valore di scambio e il denaro

Tornando ad aprire il primo volume del *Capitale* troviamo che la prima sezione di quest'opera consiste sostanzialmente in una lunga e complessa argomentazione dialettica volta a dimostrare *che la contraddizione interna alla merce fra se stessa come valore d'uso e come valore di scambio si manifesta alla coscienza del suo produttore nella forma di un'opposizione esterna fra la merce stessa e il denaro.*

Dall'accostamento di questi due testi pubblicati a quasi cinque lustri di distanza l'uno dall'altro risulta che il concetto di merce, ossia il fondamento dell'edificio teorico del *Capitale*, richiama la conformazione frammentaria della soggettività moderna analizzata in *Sulla questione ebraica*. Anche la merce, infatti, presenta un carattere doppio come sua determinazione essenziale. Essa è un valore d'uso in quanto possiede un corpo individuale e proprietà particolari e concrete atte alla soddisfazione di bisogni particolari e concreti. Il valore di scambio è la stessa merce considerata dal punto di vista della sua proprietà universale di essere scambiabile con le altre merci. Ogni singola merce è per così dire un individuo scisso internamente. È allo stesso tempo una cosa privata, particolare, destinata a soddisfare bisogni individuali del suo possessore; e una cosa pubblica, per così dire una *citoyenne* della repubblica delle merci (il mercato), un essere sociale che si relaziona con i suoi pari come portatore del medesima natura universale di merce (senza distinzioni di religione, razza, genere o quant'altro).

Una merce può essere ciò che vuole: un vaso, un romanzo, una bottiglia, un dipinto... a discrezione del suo produttore. In quanto merce, però, essa non si scambia immediatamente con altre merci, ma soltanto nella sfera del mercato, cioè in una sfera separata da quella privata in cui i valori d'uso sono prodotti e consumati. A questa sfera pubblica la merce non accede nella sua qualità particolare di vaso, romanzo, bottiglia o dipinto, ma come una merce uguale a tutte le altre.

Allo stesso modo, il *bourgeois* è un individuo privato cui è garantita la libertà di essere cristiano, ebreo, ateo, ricco, povero, eccetera: a sua discrezione. Costui non ha rapporti diretti con gli altri membri della società, ma vi entra in relazione solo nella sfera separata dello Stato politico. A questa sfera egli accede non come cristiano, ebreo, ateo, ricco, povero o quant'altro: non come il singolo individuo che è, ma in quanto cittadino uguale a tutti gli altri.

Questo vistoso parallelismo include inoltre il fatto che in entrambi i casi il carattere doppio, la scissione interiore del soggetto giuridico moderno ovvero della merce viene oggettivata nella figura di un corpo esterno. Nel primo caso: l'ebreo, nel secondo: il denaro.

Che cos'è il denaro? Questo è un problema cruciale della riflessione economica di Marx. Indipendentemente da chi io sia e cosa faccia per vivere, con qualche euro in mano posso entrare in una pizzeria e farmi preparare una margherita, persuadere un tassista a portarmi alla stazione, eccetera²². Il denaro appare come una merce speciale, una merce come ogni altra ma separata dalle altre, una merce particolare, privilegiata o *eletta* fra le altre la quale, a dispetto della sua particolarità, ambisce a un dominio universale ed esclusivo su tutte le merci del mondo e sull'intero mondo mercificato. Analizzando questa apparenza, Marx mostra che l'aura magica, quasi religiosa del denaro, ciò che lo rende tanto disprezzato e tanto desiderato, altro non è che un riflesso della forma sociale del lavoro e dei suoi prodotti, della forma di merce. Il denaro non diventa il feticcio della società borghese per sua propria virtù, bensì come risultato della «opera comune del mondo delle merci»²³. Esso non è altro che il carattere di feticcio delle merci trasmigrato in un corpo proprio, distinto e contrapposto a quello della merce.

In un sistema di produzione di merci il denaro è tanto indispensabile che il suo concetto è deducibile logicamente da quello di merce. Per anni Marx si è battuto contro la tendenza, propria tanto di circoli aristocratici quanto di ampie frange del movimento operaio, a identificare il denaro e le sue articolazioni istituzionali – il credito, il sistema bancario, la finanza internazionale, ecc. – come la fonte di tutti i mali economici della società moderna, dalle crisi cicliche ai fenomeni di pauperismo. Il protagonista di queste polemiche è il teorico e riformatore sociale francese Pierre-Joseph Proudhon, noto peraltro per la sua spiccata ostilità nei confronti degli ebrei. In campo economico, Proudhon vuole realizzare un sistema di scambio di merci giusto ed equo, libero dalle sperequazioni del denaro. La sua proposta è una soluzione finale della questione sociale da realizzarsi attraverso il contrasto politico del potere del denaro e in ultima istanza l'eliminazione totale del denaro²⁴. Marx

²² «Se io desidero un cibo o voglio servirmi della diligenza, perché non sono abbastanza forte da far la strada a piedi, il denaro mi procura così il cibo e la diligenza, cioè trasforma i miei desideri-rappresentazioni, traduce la loro esistenza pensata, rappresentata, voluta, nella loro esistenza *sensibile, reale*, la rappresentazione in vita, l'essere rappresentato nell'essere reale. In quanto è questa mediazione, il [denaro] è la forza *veramente creatrice*». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in MEO, III, p. 352.

²³ K. Marx, *Il capitale 1*, cit., p. 98; cfr. anche Id., *Teorie sul plusvalore 3*, in MEO, XXXVI, p. 152.

²⁴ I documenti più significativi della polemica marxiana contro l'antisemita Proudhon sono Id., *Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» di Proudhon*, in MEO, VI; Id., *Su P.-J. Proudhon [Lettera a J.B. von Schwitzer]*, in MEO, XX, pp. 27-34; Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse 1)*, MEO, XXIX, pp. 47-169.

squalifica questo progetto di riforma economica e sociale come utopico, oltre che reazionario. Dal suo punto di vista, un sistema di produzione di merci senza denaro non è neanche pensabile. È la produzione di merci stessa a dover essere superata. Il nocciolo della teoria marxiana del denaro è racchiuso nel seguente enunciato: «In breve, tutte le qualità che vengono enumerate come qualità particolari del denaro, sono qualità della merce come valore di scambio»²⁵.

Il fatto che ogni caratteristica propria del denaro sia ricondotta alla merce che gli sta di fronte nel rapporto di scambio chiarisce il senso della tesi richiamata in apertura del presente capitolo: tutte le merci sono, «in verità», denaro. Ma perché anche «in fede»? Che c'entra la religione? Perché il riferimento alla definizione paolina dei cristiani come «giudei intimamente circoncesi»? Come va intesa quest'improvvisa trasposizione di un problema della teoria economica nel campo teologico-politico della questione ebraica? Il raffronto dei primi capitoli del *Capitale* con il saggio *Sulla questione ebraica* aiuta a comprendere il senso di questo salto disciplinare. Proprio come «l'ebreo, che sta nella società borghese come membro particolare, è solo la manifestazione particolare del giudaismo della società borghese», così il denaro non è altro se non una particolare espressione del carattere sociale del lavoro e dei suoi prodotti, che tuttavia, in opposizione alla base della produzione privata, deve sempre apparire in ultima istanza come una cosa, come una merce particolare accanto alle altre merci²⁶.

Ambedue incarnazioni di astrazioni universali, agli occhi della società moderna gli ebrei e il denaro rappresentano due specchi in cui si riflettono, in particolare, i caratteri generali della sua propria costituzione politica e del suo modo di produzione. Per come viene descritto all'inizio del *Capitale*, il rapporto fra merci e denaro sembra riassumere e formalizzare quello fra la maggioranza gentile e la minoranza ebraica della società borghese analizzato venticinque anni prima nella polemica con Bauer.

²⁵ Id., *Grundrisse I*, cit., pp. 73-74.

²⁶ Id., *Sulla questione ebraica*, 186 (trad. modificata); K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo: Il processo complessivo della produzione capitalistica*, trad. it. di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1980, IX, p. 706.

5. Un «popolo commerciale»

Finora abbiamo considerato il parallelismo fra i due testi marxiani solamente in termini astratti e formali. Ma quello che lega il soggetto borghese alla merce e l'ebreo al denaro non è un nesso meramente categoriale, bensì storico e reale. È noto che l'associazione degli ebrei al potere del denaro è un motivo tradizionale e ricorrente nella cultura economica cristiana e poi borghese²⁷.

La connessione ebrei-denaro è ben più antica del capitale. Risale quantomeno ai Vangeli. La novità sta nella portata del suo significato, poiché soltanto nel contesto caratterizzato dal predominio del modo di produzione capitalistico e del mercato globalizzato il denaro sembra estendere il suo potere al mondo intero e al contempo penetrare all'interno delle comunità, nei rapporti più intimi, sottomettendo a sé ogni aspetto della vita sociale. Il denaro ha funzioni assai diverse nella vita sociale e psichica di un contadino sassone del Cinquecento e in quella di un cittadino della Repubblica di Weimar. Così, anche gli ebrei con cui se la prendono Lutero e Goebbels non sono gli stessi.

Che a Marx fosse ben presente il luogo comune che associa gli ebrei al traffico e al denaro emerge da un'altra osservazione allusiva. La si trova al cuore del *Capitale*, nel noto capitolo sul feticismo, e in particolare nell'ambito di una riflessione sul Cristianesimo come la religione più conforme alla produzione capitalistica.

²⁷ Sul tema vi è ampia letteratura. Cfr. F. Trivellato, *Ebrei e capitalismo. Storia di una leggenda dimenticata*, trad. it. di F. Benfante e F. Trivellato, Laterza, Roma-Bari 2021; *Juden. Geld. Eine Vorstellung*, a cura di F. Backhaus, L. Weissberg, R. Gross, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 2013; M. Botticini, Z. Eckstein, *The Chosen Few. How Education Shaped Jewish History, 70-1492*, Princeton University Press, Princeton 2012; J. Moky, *The Economics of Being Jewish*, in «Critical Review», 23, fasc. 1-2, 2011, pp. 195-206; J. Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent. Essai d'anthropologie historique*, Perrin, Paris 2010; A. Foxmann, *The Jews and Money. The History of a Stereotype*, Palgrave Macmillan, London 2010; J. Attali, *Les juifs, le monde et l'argent*, Fayard, Paris 2002; G. Todeschini, *La rappresentazione degli ebrei come usurai nel medioevo*, in «Rassegna mensile di Israel», 73, I, gennaio-aprile 2007, pp. 33-50; *La Rassegna Mensile di Israel* 73, fasc. 1, 2007, pp. 33-50; G. Todeschini, *La ricchezza degli ebrei. Merce e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1989; J. Le Goff, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*, Hachette, Evreux 1986; M. Horkheimer, *Die Juden und Europa*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 8, 1939, pp. 115-136. Dal canto suo, il nesso strutturale che nella teoria marxiana lega insieme la merce e la soggettività borghese è sviluppato classicamente dal filosofo ebreo ungherese György Lukács, *La reificazione e la coscienza del proletariato*, in *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, PGreco, Milano 2022.

Per una società di produttori di merci [...] *il cristianesimo*, col suo culto dell'uomo astratto, e in specie nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo, deismo, ecc., è la *forma di religione* più corrispondente. Nei modi di produzione della vecchia Asia e dell'antichità classica, ecc., la trasformazione del prodotto in merce, e quindi l'esistenza dell'uomo come produttore di merci, rappresenta una parte subordinata [...]. Popoli commerciali veri e propri esistono solo negli intermondi del mondo antico, come gli dèi di Epicuro o come gli ebrei nei pori della società polacca²⁸.

L'ultima frase della citazione, in cui gli ebrei vengono qualificati come «popolo commerciale», ricorre in molti luoghi negli studi marxiani sulla storia economica in forma pressoché identica e con insistente ripetitività, quasi come una formula fissa²⁹. Anch'essa è stata interpretata come un'evidenza del fatto che Marx non si farebbe scrupoli a usare gli stereotipi correnti sugli ebrei e la loro innata passione per il traffico e il denaro. Nonostante l'importanza non secondaria che questa formula sembra rivestire per l'autore, nessun commentatore ha finora rilevato che si tratta di una citazione nascosta. La fonte non dichiarata è appunto Bruno Bauer: *La questione ebraica*, un testo che a quanto pare non aveva ancora smesso di impensierire il nostro a oltre vent'anni di distanza. Nelle prime pagine di quel trattato infatti si legge:

Al modo che gli dèi di Epicuro abitano negli intermondi, dove se ne stanno elevati al di sopra del lavoro determinato, così anche gli ebrei si sono stabiliti al di fuori degli interessi cetuali e corporativi determinati, si sono annidati negli interstizi e nelle fessure della società civile e si sono appropriati dei sacrifici che quell'elemento di insicurezza della società civile reclama per sé³⁰.

Gli dèi di Epicuro abitano spazi vuoti e separati dai mondi reali. Inoltre, come è noto, sono del tutto indifferenti ai destini degli uomini. Con questo paragone Bauer intendeva denunciare l'estraneità degli ebrei al mondo sociale della produzione e il loro modo parassitario di appropriarsi dei frutti del lavoro altrui.

«Non è vero!», protestavano i fautori liberali dell'emancipazione ebraica. «Pregiudizio!». Controbattevano che anche gli ebrei, in realtà, possono essere

²⁸ K. Marx, *Il capitale 1*, cit., p. 111.

²⁹ Cfr. Id., *Grundrisse 1*, cit., p. 41, pp. 153-154, 184, 420; Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse 2)*, in MEO, XXX, p. 258; Id., *Il capitale 3*, cit., p. 395.

³⁰ B. Bauer, *La questione ebraica*, cit., p. 186 (trad. modificata).

bravi e laboriosi cittadini. Assumevano cioè rispetto al nascente antisemitismo moderno un atteggiamento ingenuamente illuminista e vedevano in esso semplicemente una vecchia credenza superstiziosa da confutare.

L'argomento di Marx è un altro. Il problema per lui non sta tanto nelle opinioni del signor Bauer sul conto degli ebrei: è più profondo. Ha a che fare con la sua rappresentazione generale della società contemporanea. La concezione economica che è alla base della «questione ebraica» di Bruno Bauer è quella di una società divisa in due: da una parte una maggioranza di onesti produttori dediti alla produzione di valori d'uso per la soddisfazione dei bisogni sociali, dall'altra una minoranza di speculatori e parassiti interamente devoti al valore di scambio e al denaro. Non è altro che la considerazione dei due caratteri della merce come separati e indipendenti l'uno dall'altro – estesa alla totalità sociale.

La critica di Marx a questa concezione si rivolge non tanto al contenuto dello stereotipo degli ebrei come avidi commercianti e trafficanti di denaro, quanto piuttosto al suo uso come categoria interpretativa della modernità. Il legame speciale fra il valore di scambio e l'attività economica di una nazione o un gruppo sociale particolare, separato dagli altri, è un fenomeno che può darsi solo in un contesto in cui la produzione di merci è un aspetto marginale della vita economica, come nel mondo antico o come in alcune sacche dell'arretrata società polacca, in cui i rapporti capitalistici non sono ancora pienamente sviluppati. Nella società moderna, al contrario, la produzione industriale di merci è dominante, e ciò significa che la produzione di valori d'uso, di beni materiali, è sempre anche produzione di valori di scambio, produzione di capitale. Le funzioni economiche legate al valore di scambio non riguardano più solo una casta di banchieri e usurai, ma divengono funzioni universali di pertinenza di tutti i prodotti del lavoro e di tutto il lavoro. «Tutte le merci, per quanto cenciose o maleodoranti possano essere, sono in verità denaro».

Se proprio si vuole caratterizzare l'economia capitalista sotto l'aspetto religioso – si afferma nella parte iniziale della citazione – questa dev'essere detta cristiana assai più che ebraica. Marx spiega (quarant'anni prima di Max Weber) che è «*il cristianesimo* [...] in ispecie nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo [...] *la forma di religione* più corrispondente» a una società la cui riproduzione materiale è fondata sul principio astratto del lavoro umano³¹. L'idea di un valore immateriale delle merci distinto dal loro corpo profano suggerisce un'ascendenza cristiana più che non ebraica. Questa annotazione

³¹ Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di P. Burrelli, Sansoni, Firenze 1991.

conferma sul piano teologico-economico una tesi già abbozzata molti anni addietro nel saggio *Sulla questione ebraica* in termini teologico-politici:

La società borghese si compie soltanto nel mondo *cristiano*. Soltanto sotto la signoria del cristianesimo, che rende *esteriori* all'uomo *tutti* i rapporti nazionali, naturali, etici, teoretici, la società borghese poteva separarsi completamente dalla vita dello Stato [...] [e] dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri³².

La separazione dello Stato politico dalla società civile, del *citoyen* dal *bourgeois*, ricordava al giovane Marx il dualismo cristiano di anima e corpo, spirito e carne. Alle tesi baueriiane ribatteva che l'origine del vita atomizzata, impolitica, asociale, insomma «ebraica» della società borghese va collocata sotto il dominio del cristianesimo. Appare conseguente che ora, ormai canuto, egli attribuisca al valore metafisico delle merci distinto dal loro corpo profano un'ascendenza cristiana piuttosto che giudaica. Il lavoro astrattamente e universalmente *umano* che costituisce la sostanza di valore delle merci gli appare un'espressione del «culto dell'uomo astratto» proprio della religione dello Spirito Santo e dell'amore universale. Questo pensiero viene formulato ripetutamente nel *Capitale*, volentieri in forma allusiva e semiseria.

Il valore si distingue, come valore originario, da se stesso come plusvalore, allo stesso modo che Dio Padre si distingue da se stesso come Dio Figlio, ed entrambi sono coetanei e costituiscono di fatto una sola persona, poiché solo mediante il plusvalore di dieci sterline le cento sterline anticipate diventano capitale, e appena sono diventate capitale, appena è generato il Figlio e, mediante il Figlio, il Padre, la loro distinzione torna a scomparire, ed entrambi sono uno, centodieci sterline³³.

6. La religione del capitale

Se il capitale sia ebraico o piuttosto cristiano è questione non solo faceta, né soltanto teologica. In questione vi sono due modelli teoricamente e politicamente contrapposti di concepire e criticare la società moderna.

³² K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 188.

³³ Id., *Il capitale I*, cit., p. 188.

Lo spettro dell'ebreo che si aggira per l'Europa svolge una funzione cruciale nella coscienza della società borghese: conferisce un contorno netto alla sua inquietudine, una risposta alle sue più profonde preoccupazioni, sembra dare orientamento in un mondo in rapida e imponderabile trasformazione. Dà l'illusione di *capire*. Il capitalismo viene "capito" come un fatto doloso, una grande frode universale.

Il pensiero economico dell'antisemitismo moderno denuncia un sistema di appropriazione parassitaria dei frutti del lavoro del popolo da parte dei potenti del denaro. Non coglie le contraddizioni della produzione di merci e del capitale come inerenti alla produzione di merci e al capitale stessi, ma se le rappresenta come forze occulte che, dall'esterno, ne minacciano la presunta armoniosa e naturale prosperità. Gli economisti nazisti introdussero la distinzione *schaffendes und raffendes Kapital*, il capitale produttivo, nazionale, ariano, da una parte, e il capitale predatorio, internazionale, ebraico, dall'altra³⁴. Ma non si sente forse ancora oggi affermare, tanto a destra quanto a sinistra, che la radice di tutti i mali economici starebbe nel predominio della finanza internazionale sulla cosiddetta economia reale? Come se la nostra "economia reale" fosse già di per sé un sistema razionale, stabile ed equo, e tutte le crisi e le ingiustizie sociali di cui siamo testimoni fossero conseguenza di meri espedienti fittizi; come se l'indebitamento dei popoli e delle nazioni non fosse una funzione vitale e imprescindibile dell'espansione produttiva che quei medesimi popoli e quelle medesime nazioni ciecamente perseguono.

Al contrario, insistendo sul carattere cristiano piuttosto che ebraico del capitale, Marx segnala che l'oggetto della sua critica non è tanto un modo di appropriarsi della ricchezza, quanto un modo di produrla. Se l'antisemitismo attacca i parassiti della società moderna, Marx prende di mira il principio stesso della sua produttività. Il suo contributo critico alla riformulazione della questione sociale consiste principalmente nel porre la questione della *forma* sociale della produzione, ossia della sua trasformabilità. Intende mostrare che ogni emancipazione reale, ogni trasformazione storica della società deve necessariamente passare attraverso la trasformazione del suo modo di lavorare. Nel far ciò non si stanca di mettere in guardia da teorie, utopie e programmi di tutti i colori politici che millantano altri tipi di *soluzione* della questione sociale, tali da lasciare immutato il lavoro.

L'antisemitismo moderno associa capitalismo e giudaismo attraverso il denaro come termine medio. Marx non insegna soltanto che il capitale è un

³⁴ Cfr. M. Wolf, *Die Ideologie von raffendem und schaffendem Kapital*, in *Irrwege der Kapitalismuskritik*, a cura di M. Wolf, Alibri, Aschaffenburg 2017, pp. 13-34.

sistema di produzione di merci assai più che un sistema di potere del denaro. Né si limita ad aggiungere che per un tale sistema è “il cristianesimo”, non il giudaismo, la religione più confacente. Mostra anche perché il capitale debba necessariamente apparire diverso da quello che è, e cioè come potere del denaro – come *ebraico*. La spiegazione storica di questa deformazione sociale della coscienza è contenuta nell’analisi di quell’atteggiamento religioso che egli indica come caratteristico per la società moderna, secolarizzata eppure cristiana, e che chiama «feticismo»³⁵.

La teoria marxiana del denaro e la concezione economica antisemita della società moderna illuminano l’una la genesi dell’altra. È abbastanza ovvio, sebbene spesso lo si dimentichi, che per comprendere la natura e le cause dell’antisemitismo moderno sia necessario conoscere i meccanismi di funzionamento dell’economia capitalistica. La vicenda di Marx mostra che è vero anche l’inverso: che proprio la riflessione sul fenomeno antisemita garantisce un accesso privilegiato alla comprensione generale della società in cui viviamo.

³⁵ K. Marx, *Il capitale I*, cit., p. 105.