

Elementos do Antissemitismo: limites da economia política

Manuel Disegni¹

Introdução: judeus não circuncidam seus corações

N’*O capital* de Marx está escrito em algum lugar “que toda mercadoria, por mais miserável que seja sua aparência ou por pior que seja seu cheiro, é dinheiro, não só em sua fé, mas também na realidade; que ela é, internamente, um judeu circuncidado”.²

Essa passagem é geralmente citada para corroborar a acusação de antissemitismo. Entretanto, bastaria um conhecimento rudimentar do Novo Testamento e senso de humor para reconhecer que essa não é uma frase antissemita. “Internamente circuncidados” são de fato aqueles que o apóstolo Paulo indica como os “verdadeiros judeus”, isto é, os cristãos.³ A polêmica religiosa de Paulo contra a circuncisão é um tema recorrente tradicional do antijudaísmo cristão. Segundo o teólogo, a revelação cristã implica a suspensão da Lei de Israel. A superioridade do cristianismo sobre a religião da qual ele descende reside no fato de que os cristãos internalizaram o espírito da Lei, enquanto os judeus continuam presos a um respeito puramente externo por sua letra. A circuncisão é o emblema da religiosidade judaica como sinal externo da aliança com Deus. Os cristãos não mais precisam dessa prática, pois a sua aliança com Deus é baseada na fé e no amor que habitam seus corações, não no texto literal da Lei. Paulo fala, nesse sentido, de uma “circuncisão do coração”⁴.

Os judeus, como se sabe, não circuncidam seus corações. A evocação da doutrina de Paulo no contexto d’*O Capital* claramente não tem um sentido antijudaico: quando muito, ela pode ser julgada como polêmica com relação ao cristianismo, mas em qual sentido? O que mercadorias e dinheiro têm a ver com o cristianismo e o judaísmo?

¹ jornalista e doutor em História da Filosofia. É autor do livro *Critica della questione ebraica: Karl Marx e l'antisemitismo*, 2024.

² Marx. *O capital*, livro I, Boitempo, 2013, p. 298

³ Paulo. *Carta aos Romanos* 2, 25-29. “Pois a circuncisão é proveitosa se praticares a lei. Se fores transgressor da lei, a tua circuncisão tornou-se incircuncisão. Se a incircuncisão observar os preceitos da lei, não se considerará o prepúcio dele como circuncisão? E a incircuncisão física que observa a lei julgar-te-á, que pela letra [da lei] e pela circuncisão és transgressor da lei. Pois *não é judeu* quem o é na aparência, nem é circuncisão a que se vê na carne, mas *judeu é* quem o é no [seu] íntimo e a circuncisão do coração [acontece] em espírito e na letra [da lei]; a esse [circunciso é que pertence] o louvor, não dos homens mais sim de Deus”. (Bíblia, vol. II, trad. Frederico Lourenço, Cia. das Letras, 2018, p. 170, itálico do autor).

⁴ Idem.

Para entender esse jogo de palavras, pode ser útil voltarmos vinte e cinco anos e examinarmos o artigo *Sobre a questão judaica* escrito pelo mesmo autor.

Sobre a questão judaica

A “questão judaica” é uma noção central do anti-semitismo moderno. A idade média não tinha uma questão como essa, embora não tenha carecido de preconceito e discriminação contra judeus. Mesmo assim, foi somente após as revoluções burguesas e a emancipação judaica que uma “questão” foi constituída. A questão judaica – como algo que imediatamente afeta toda a comunidade e requer uma solução sistemática ou definitiva – é uma questão exclusiva da sociedade burguesa.

A questão judaica enquanto tal – ou seja, não somente certos problemas ligados à emancipação dos judeus europeus, mas ao seu conjunto enquanto problema judaico da sociedade burguesa e as perspectivas para a sua solução radical – começou a ser comentada extensivamente a partir dos anos 1840, notavelmente a partir da publicação de um ensaio de mesmo nome, por Bruno Bauer, em 1843. Naquele ensaio, o principal expoente da corrente intelectual de esquerda, que Marx e Engels chamaram de “ideologia alemã”, tomou posição contra a emancipação política dos judeus da Prússia. Ele não é um panfleto conservador, ou baseado em alguma antiga superstição religiosa. Ao contrário, ele é a obra de um filósofo ateu radical, um “revolucionário” jovem hegeliano, e procede conforme argumentos “críticos”, “racionais” e modernos.

No geral, a tese de Bauer é que emancipar os judeus enquanto tais contradiria o princípio universalista da própria emancipação política. Os judeus não poderiam se tornar cidadãos enquanto continuassem judeus. Sua ligação a uma religião particular não era compatível com o espírito de cidadania moderno – este humanista, racionalista e universalista. Direitos humanos seriam, assim, para humanos no geral, não para judeus. Se eles quisessem se tornar parte da comunidade política moderna, deveriam, então, “renunciar à sua prerrogativa”. Eles deveriam, primeiro, tornar-se “*Menschen*”, “homens”. “A emancipação dos judeus só é possível se eles não se emanciparem como judeus mas se eles converterem-se em seres humanos”⁵.

A resposta de Marx não é só um argumento em defesa dos judeus. Ela fornece ao

⁵ Bruno Bauer. *Die Judenfrage*: Braunschweig, Friedrich Otto, 1843.

mesmo tempo uma “crítica da questão judaica”⁶. Ele não formula nenhuma questão judaica. Em suas reflexões sobre a questão, o que é questionado é a questão por si mesma. Talvez alguém possa remeter à sabedoria talmúdica de Marx – que descendia de rabis tanto por parte de pai quanto de mãe⁷ – essa prática de responder uma questão com outra.

Ele não responde a questão de Bauer sobre se os judeus são compatíveis com a emancipação política ou não. Em vez disso, questiona porque a emancipação política é tão incompatível consigo própria que acaba por gerar, a partir de si mesma, o que é chamado de questão judaica. O núcleo teórico do ensaio *Sobre a questão judaica*, de Marx, diz respeito aos limites da emancipação política. Não são os judeus, com suas questões civis, que estão no banco dos réus, mas sim a sociedade moderna, chamada a avaliá-los. O problema é: por que o Esclarecimento, as revoluções modernas e a emancipação política não aboliram o antissemitismo? Por que este, em vez disso, aparece sob uma nova e moderna forma?

A liberdade do indivíduo privado para professar a fé que lhe for mais agradável, longe de ser incompatível com a aquisição de direitos civis, constitui um princípio fundamental deles. Por conseguinte, não há razão para demandar que os judeus abdicuem de sua religião como uma condição para que obtenham direitos civis. Por que Bruno Bauer o faz então?

A compreensão paradoxal de Marx é que a posição de Bauer, de fato, representa uma negação reacionária da emancipação política, mas é, ao mesmo tempo, a consequência de sua aderência dogmática à própria emancipação política. Para Bauer, a emancipação política já é uma emancipação completa e universal dos homens – desde que, no entanto, não seja estendida aos judeus. “Mas não deveria haver ilusão sobre os limites da emancipação política”, Marx adverte. Bauer está preso a esses limites, o que significa que ele é incapaz de criticar a sociedade burguesa – ou não o quer. E é precisamente essa a razão pela qual ele critica, em vez disso, o judaísmo.

A crítica de Marx da emancipação política tem seu pivô conceitual na análise dos “famigerados” direitos humanos e seu caráter duplo e confuso. Eles são chamados de “Direitos do homem e do cidadão”. Qual é a função desse pleonasmo aparente? O que quer dizer a distinção sofisticada entre homem e cidadão?

A sociedade burguesa se orgulha de um suposto individualismo. Sua constituição eleva o indivíduo e sua liberdade à instância mais alta da vida política. Mas esse sujeito dos direitos

⁶ Marx, *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélcio Schneider São Paulo: Boitempo, 2010, p. 34.

⁷ Avineri, Shlomo. *Karl Marx: Philosophy and revolution*. Connecticut: Yale University Press, 2019, pp. 1–17.

universais é um indivíduo bem estranho: ele é cindido em dois, é um indivíduo interiormente duplicado. Na Declaração Universal dos Direitos Humanos, uma espécie de constituição da sociedade burguesa, Marx encontra o paradoxo de um indivíduo cindido, portador de um caráter duplo: *citoyen* e *bourgeois* ao mesmo tempo.

O *citoyen* é o indivíduo moderno, considerado a partir do ponto de vista de sua vida pública, suas relações sociais e sua participação política. O *bourgeois* é o mesmo indivíduo, mas considerado em sua esfera privada, como abstraído de suas relações com outros humanos. Eles se comportam de maneira bastante distinta. O primeiro é o membro fundador da nova comunidade política. Ele se emancipou do passado, de todas as tradições contingentes e particulares, barreiras, restrições e limitações. Ele é um herói republicano, o protagonista do Esclarecimento e da revolução burguesa, uma incarnação da *volonté générale*⁸. A ele pertence a voz que declara os direitos humanos. Mas quem é o segundo? A Declaração o chama de “*l’homme*”, homem, homem em geral, homem sem nenhuma outra especificação, e o eleva ao máximo “objetivo de toda associação política”⁹. Mas “quem é esse homem distinto do cidadão?”¹⁰ O *bourgeois*, que é uma figura mais obscura do que o *citoyen*. Ele não *declara* os direitos universais. Ele os recebe. Durante uma revolução há várias coisas a serem feitas – o burguês não faz absolutamente nada. Ele não participa do progresso histórico, mas se beneficia de seus frutos. Surge a questão: quem é esse “homem” que existe e demanda direitos sem ser cidadão, de fato, sendo justamente diferente do cidadão? E por que ele não é um cidadão? Ele é, talvez, um estrangeiro, embora viva entre nós? Quem é esse homem imprudente, que não só não é um membro da comunidade política, mas é essencialmente definido por sua não filiação, pela existência separada que leva? Quem é esse indivíduo isolado, que não partilha do destino da comunidade política e é indiferente ao seu progresso histórico? Quem é esse egoísta, portador de interesses exclusivos e antissociais? Quem é e, acima de tudo: quem pensa que é, esse “homem” incapaz de sociabilidade, que afirma desfrutar de direitos universais, sem abandonar os privilégios particulares que o separam da comunidade política? Quase se poderia pensar que ele é judeu.

O argumento de Marx remonta à gênese da questão judaica à cisão interna da

⁸ “Vontade geral”, em francês no original (N.T.)

⁹ Marx, 2010, p. 50.

¹⁰ Idem, p. 48. (N. A.) A figura enigmática deste Homem, que está completamente isolado de seus pares e, ao mesmo tempo, é o protagonista absoluto da vida social moderna, foi uma grande preocupação para Marx. Ele reaparecerá no início de O Capital na forma de Robinson Crusoe. Então, quem é esse homem, distinto do cidadão?

subjetividade burguesa. Quando Bruno Bauer acusa os judeus de privilegiarem sua essência particular enquanto judeus a despeito de sua essência universal enquanto seres humanos, ele está aplicando um princípio fundamental da política moderna apenas a essa minoria religiosa em particular. A contradição percebida por ele entre a Lei religiosa de Israel e a lei civil universal é, de acordo com Marx, uma contradição geral da sociedade burguesa. Uma contradição que diz respeito a cada um de seus membros, sejam eles judeus, católicos, protestantes ou ateus, uma vez que a individualidade de cada um deles está internamente cindida. A característica dupla do sujeito jurídico moderno é projetada por Bauer sobre a minoria judaica e interpretada como a sua própria duplicidade mefistofélica, como um produto da sofística enganosa dos rabinos, como uma fraude judaica contra toda a comunidade. Quando ele diz que os judeus não são “capazes de se tornarem livres”, que o seu egoísmo é incompatível com os princípios universais da cidadania, Bauer está fazendo com que eles incorporem a condição coletiva, inconsciente e paradoxal de indivíduos cindidos, que são, ao mesmo tempo, *bourgeois* e *citoyen*. É nesse sentido que Marx fala de um “judaísmo da sociedade burguesa”¹¹. Sua crítica sarcástica desvela o que, algumas décadas mais tarde, a psicanálise descreveria como um mecanismo subconsciente de projeção¹². “O judeu, que é um membro particular da sociedade burguesa, é a única manifestação particular do judaísmo da sociedade burguesa”¹³.

Em uma tentativa de entender as origens do antissemitismo de Bauer, o jovem Marx delineou o problema ao qual ele dedicaria a pesquisa de sua vida inteira. A saber: por que uma sociedade que nasceu de revoluções modernas falha em realizar os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade universal prometida pelo Esclarecimento e, em vez disso, os oprime? Suas reflexões sobre a questão judaica não lidam principalmente com os judeus ou com o preconceito contra eles, mas sim com os limites da emancipação política, da secularização, do Estado moderno e da emancipação política. Nesse sentido, essa revisão crítica pode ser considerada o primeiro documento da teoria crítica da sociedade burguesa.

Quando ele publicou seu artigo *Sobre a questão judaica*, em 1844, a história do antissemitismo moderno tinha apenas começado. Cem anos depois, enquanto a “solução final” à questão judaica estava ocorrendo em Auschwitz, a *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno

¹¹ Marx, 2010, p. 23, p. 57.

¹² Cf. Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985; Freud, Sigmund. *Obras completas, vol. 10*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Sartre, Jean-Paul. *Reflexões sobre a questão judaica*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

¹³ Marx, 2010, p. 57.

e Horkheimer, era publicada em Nova Iorque. Seu último capítulo, “Elementos do antissemitismo”, representa a principal tentativa do pensamento social e filosófico do século XX de abordar o antissemitismo moderno e refletir sobre seu resultado catastrófico. O subtítulo “limites do Esclarecimento” é – como defendo – uma variação do aviso do jovem Marx sobre os “limites da emancipação política”.

Em sua investigação sobre os motivos que teriam levado à oposição de Bauer à emancipação judaica, Marx passou a identificar os elementos do que poderia ser chamado de “antissemitismo burguês”. Resumindo, o antissemitismo buguês consiste no fato de que a *contradição interna do sujeito entre o bourgeois e o citoyen se manifesta em sua consciência na forma de uma oposição externa entre ele e o judeu*.

Mercadorias e dinheiro

Se nós avançarmos vinte e cinco anos e abrirmos o primeiro volume d’*O capital*, descobriremos que a primeira seção consiste basicamente em um longo argumento dialético, cujo objetivo é mostrar que *a contradição interna da mercadoria entre valor de uso e valor de troca deve necessariamente se manifestar para a consciência de seu produtor como uma oposição externa entre a mercadoria e o dinheiro*.

A crítica da economia política de Marx não lida apenas com ‘economia’ no sentido estrito (se é que há algo do tipo). Seu objeto é mais amplo, e coincide com o conjunto geral das relações sociais na idade moderna – tanto como elas são quanto como elas aparecem para a consciência dos sujeitos envolvidos. Para além dos conflitos econômicos, a investigação de Marx tem como objetivo oferecer as ferramentas teóricas para entender, também, “as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas – em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência desse conflito e o conduzem até o fim”¹⁴.

Assim como a economia, conforme explicitado por Marx, oferece a “anatomia da sociedade burguesa”, é igualmente verdadeiro que a análise de sua célula elementar, a mercadoria, revela a anatomia do sujeito burguês. De fato, é possível dizer que o conceito de mercadoria remete, retoma e formaliza a conformação fragmentada do sujeito burguês analisada em seu ensaio inicial *Sobre a questão judaica*. Assim como o portador dos Direitos do Homem e do Cidadão, a mercadoria também apresenta um caráter duplo enquanto sua

¹⁴ Marx, Karl. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 25.

determinação essencial, e também encobre um caráter misterioso e “enigmático”¹⁵.

Marx chama os dois lados da mercadoria de ‘valor de uso’ e ‘valor de troca’. Uma mercadoria é valor de uso desde que tenha uma estrutura individual, bem como propriedades particulares e concretas adequadas à satisfação de necessidades particulares e concretas. O valor de troca é a mesma mercadoria considerada sob o aspecto de uma propriedade única e imaterial: o valor, ou a propriedade universal e social que a permite ser trocada por outras mercadorias. Cada mercadoria individual é, portanto, um ser individual internamente duplicado. Ela é, ao mesmo tempo: uma coisa privada, destinada à satisfação de necessidades individuais concretas, com base em suas propriedades individuais concretas; e uma coisa pública – por assim dizer, um *citoyen* da república das mercadorias (o mercado); um ser social que se relaciona com seus pares enquanto portador da mesma natureza universal da mercadoria (sem distinção de raça, religião, gênero, entre outras).

Um membro da sociedade burguesa é um indivíduo privado, para quem é garantida a liberdade de ser cristão, judeu, ateu, rico, pobre, etc – “a seu bel prazer (*à son gré*)”¹⁶. Ele não tem relação direta com outros membros da sociedade; somente através da esfera separada do Estado político. Mesmo assim, ele não adentra essa esfera como cristão, judeu, ateu, rico, pobre, etc.; não como o indivíduo único que é, mas como um cidadão igual aos demais.

De modo similar, o produto do trabalho de um produtor de mercadorias é um objeto individual que pode ser um vaso, um livro de romance, uma garrafa, uma pintura, etc. – a critério de seu produtor. Ele não é trocado imediatamente com o produto do trabalho de outros produtores, mas somente na esfera do mercado, que é separada da esfera na qual os valores de uso são produzidos e consumidos. Mesmo assim, ele não entra nessa esfera como um vaso, um livro de romance, uma garrafa ou uma pintura, mas sim como uma mercadoria igual a todas as demais. A relação social entre os produtores de mercadoria é, portanto, baseada na redução de todas as suas atividades ao “Trabalho”: trabalho em geral, sem qualquer outra especificação, trabalho humano em um sentido universal e abrangente (em grego: *katholikós*).

O paralelismo que estamos observando entre a análise dos direitos humanos e o da mercadoria também inclui o fato de que, em ambos os casos, o caráter interno, duplo e contraditório do sujeito/mercadoria é objetificado na figura de um corpo alheio – no primeiro caso, o judeu; no segundo, o dinheiro. A equação simples de duas mercadorias ($A=B$) é, para

¹⁵ Marx, 2013, p. 186; p. 205.

¹⁶ Marx, 2010, p. 49.

Marx, uma manifestação externa da dualidade interna da mercadoria individual. A partir dessa equação, que ele chama de “forma simples do valor”, o primeiro capítulo d’*O capital* desenvolve, dedutivamente, uma “forma total do valor” e uma forma “geral” ou “universal do valor”. Nesta última, todas as mercadorias expressam seu valor (enquanto distinto do valor de uso) em uma mercadoria única, que se torna o “equivalente universal”¹⁷. A partir do momento na história da troca em que isso passou a ocorrer em larga escala, surgiu o dinheiro.

Com uma cédula em mãos podemos, a despeito de quem somos ou do que fazemos enquanto profissão, entrar em uma pizzeria e pedir uma pizza de marguerita, convencer um taxista a me levar a uma estação de trem, etc.¹⁸ O dinheiro aparece como uma mercadoria especial, que é como qualquer outra mas, ao mesmo tempo, separada das outras; uma mercadoria particular, privilegiada ou *escolhida* dentre as demais, que, a despeito de sua particularidade, reivindica domínio universal e exclusivo sobre todas as mercadorias do mundo e sobre todo o mundo mercantilizado. Ao analisar sua aparência, Marx mostra que a aura mágica, quase religiosa do dinheiro é, de fato, nada mais do que um reflexo de sua forma social do trabalho moderno e de seus produtos. “(...) o enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria, que agora se torna visível e ofusca a visão”¹⁹. O dinheiro não se torna o fetiche da sociedade burguesa por sua própria virtude. Não é nada mais do que o caráter fetichista das mercadorias, ou seja, sua propriedade de refletir as qualidades sociais do trabalho que as produz como se fossem qualidades próprias das coisas, que se transmutam em um corpo próprio, distinto do da mercadoria. O trabalho humano abstrato torna-se visível no brilho dos metais nobres. Mas é visível demais: ele ofusca os olhos. Em vez de desvendar o enigma, aprofunda-o.

A função do dinheiro dentro de um sistema de produção de mercadorias é tão obscura e enigmática quanto é essencial e indispensável, a ponto de poder ser deduzido puramente de forma lógica a partir do próprio conceito de mercadoria.²⁰ Por muitos anos, Marx se opôs ao pensamento econômico que situa o dinheiro como a fonte última de toda a instabilidade, as disfunções e as crises da produção de mercadorias, advogando em prol da reforma das últimas

¹⁷ Marx, 2013, pp. 199-200.

¹⁸ Cf. Marx, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 160. “Se eu desejo uma refeição ou se quero me utilizar da mala-posta, porque não sou suficientemente forte para fazer o caminho a pé, o dinheiro me proporciona a refeição e a mala-posta.”

¹⁹ Marx, 2013, p. 228.

²⁰ Marx, 2011, p. 140. “A determinação do produto em valor de troca implica necessariamente, portanto, que o valor de troca adquira uma existência separada e desprendida do produto. O valor de troca desprendido das próprias mercadorias e ele próprio existente junto delas como mercadoria é *dinheiro*.”

por meio da abolição dos privilégios do primeiro. O protagonista dessas polêmicas é o teórico social e reformador francês Pierre-Joseph Proudhon, que é também conhecido, a propósito, por sua feroz animosidade em relação aos judeus.²¹

O núcleo da teoria do dinheiro de Marx é expresso de forma concisa na seguinte afirmação: “Em resumo, todas as propriedades enumeradas como propriedades particulares do dinheiro são propriedades da mercadoria (...).”²² A tese de que todas as propriedades aparentemente pertencentes ao dinheiro são, de fato, propriedades da mercadoria esclarece o significado da afirmação citada no início desta fala: ‘que todas as mercadorias ... são ... dinheiro’²³. Mas o que fé e verdade têm a ver com isso? E por que Marx relembra, nesse contexto, a definição de Paulo de cristãos como “judeus internamente circuncidados”? Como essa transposição repentina de um problema da teoria econômica para o terreno teológico-político da questão judaica deve ser entendida?

A comparação entre o ensaio *Sobre a questão judaica* e os primeiros capítulos do *Capital* oferece mais do que uma pista para entender essa questão. Assim como “O judeu, que figura como membro particular na sociedade burguesa, constitui tão somente uma manifestação particular do judaísmo da sociedade burguesa”²⁴, o dinheiro é “na realidade nada além de uma expressão particular do caráter social do trabalho, que, no entanto, por ser antitético à base da produção privada, deve sempre aparecer, na última análise, como uma coisa, uma mercadoria especial, ao lado de outras mercadorias”²⁵. Tanto o judeu quanto o dinheiro são descritos como dois espelhos que refletem, em particular, as características gerais da sociedade burguesa e do seu modo de produção. A ligação formal entre essas duas teorias não poderia ser mais evidente.

Quando confrontado com a *Questão judaica* de Bruno Bauer, o jovem Marx apreendeu a tendência de Bauer de projetar seus próprios conflitos internos na figura de um inimigo estrangeiro e intruso. Na época em que Marx primeiro identificou esse mecanismo psicológico fundamental do antissemitismo moderno, ele não pôde oferecer uma explicação para esse fenômeno, mas somente vislumbrar que a contradição interna da sociedade burguesa se manifesta na consciência de seus membros na forma de uma oposição externa entre sua maioria

²¹ Cf. Marx. *A ideologia alemã*, 2007; *A miséria da filosofia*, 2017; *Grundrisse*, 2011. Sobre o antissemitismo de Proudhon e sua influência na teoria econômica do fascismo cf. Frédéric Krier. *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Joseph Proudhon - Wegbereiter des Dritten Reiches*, 2009.

²² Marx, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 136.

²³ Marx, 2013, p. 230; p. 294.

²⁴ Marx, 2010, p. 57.

²⁵ Marx, Karl. *O Capital III*. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 665.

cristã e sua minoria judia, sem explicar o motivo para tal. Sua obra econômica principal, publicada quase um quarto de século depois, parece sugerir que essa distorção antissemita da consciência burguesa não é puramente subjetiva e psicológica, mas é, ao contrário, um *fundamentum in re*²⁶ da estrutura formal da aparência objetiva da prática cotidiana burguesa relacionada aos negócios.

O leitor d'*O capital* aprende não apenas que o dinheiro é uma manifestação da natureza dupla da riqueza burguesa (mercadoria) e do trabalho que a produz. Ele também é levado a compreender por quê a contradição inerente à mercadoria deve necessariamente se manifestar à consciência de seus produtores de modo diferente do que é, a saber, na forma de uma oposição externa entre a mercadoria em si e o dinheiro. A representação das contradições internas como oposição externa resulta em uma consciência socialmente necessária, compreendida como uma "forma de aparência" do mundo objetivo sensível.

A forma mais adequada de religião para tal sociedade

Até o momento, consideramos o paralelismo entre *Sobre a questão judaica* e o *Capital* apenas em termos formais ou abstratos. Entretanto, o nexos entre o sujeito burguês e a mercadoria, e especialmente entre o judeu e o dinheiro, não é somente categorial, mas histórico. Como é bem conhecido, a associação entre os judeus e o poder do dinheiro é um estereótipo tradicional, quase arquetípico, na cultura econômica europeia. Sua ampla difusão pode ser remontada desde o Antigo ao Novo Testamento²⁷. Ele é recorrente na Idade Média, chegando até a época burguesa e aparentemente sobrevivendo a ela²⁸.

A atenção de Marx aos problemas da conexão arquetípica entre judeus e dinheiro é evidenciada por outra observação alusiva no primeiro volume d'*O capital*: no capítulo sobre o fetichismo, e mais notavelmente no contexto de uma reflexão breve sobre o cristianismo como forma de religião mais adequada à sociedade produtora de mercadorias. Vale a pena citar um

²⁶ “Fundamento na coisa”, em latim no original (N.T.)

²⁷ Evangelho segundo Marcos, 11, 15-19. “E [Jesus e os apóstolos] chegam a Jerusalém. Entrando no templo, Jesus começou a expulsar os que vendiam e compravam no templo e revirou as mesas dos cambistas e os bancos dos que vendiam as pombas, e não permitia que se transportasse qualquer objeto através do templo. E ensinava e dizia-lhes: ‘Não ficou escrito que *a minha casa será chamada casa de oração para todos os povos?* Mas vós fizestes dela *um antro de ladrões*’. E os sacerdotes e os escribas ouviram isso e procuravam como poderiam matá-lo. É que tinham medo dele, pois toda multidão estava maravilhada com seu ensinamento. E quando se fez tarde, saíram para fora da cidade”. (Bíblia, vol. I, trad. Frederico Lourenço, Cia. das Letras, 2017, p. 196, *itálico* do autor).

²⁸ Cf. Rachmann. *Der Fetischcharakter der Ware und seine Auswirkungen auf das Subjekt: Eine Untersuchung im Anschluss an Marx und die Kritische Theorie*, 2017.

trecho na íntegra.

Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias, ou seja, como valores, e, nessa forma reificada [sachlich], confrontar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo etc. Nos modos de produção asiáticos, antigos etc. a transformação do produto em mercadoria e, com isso, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenha um papel subordinado, que, no entanto, torna-se progressivamente mais significativo à medida que as comunidades avançam em seu processo de declínio. Povos propriamente comerciantes existem apenas nos intermúndios do mundo antigo, como os deuses de Epicuro, ou nos poros da sociedade polonesa (...).²⁹

A última frase desta citação, caracterizando os judeus como uma “nação comercial”, está presente em diversos outros lugares dos escritos de Marx, de forma quase idêntica, e com repetição insistente, quase como uma fórmula fixa³⁰. Essa passagem têm sido frequentemente lida como uma evidência do “antisemitismo” de Marx, ou pelo menos do fato de que ele costumava reproduzir estereótipos sobre os judeus e sua paixão inata pelo comércio e pelo dinheiro. Até onde sei, nenhum comentador até agora percebeu que essa frase – que é obviamente de muita importância para o autor – é, na verdade, uma citação escondida. A fonte não citada não é ninguém menos que Bruno Bauer, em *A questão judaica* (1843), onde lemos, no primeiro capítulo:

*Assim como os deuses de Epicuro habitam os interstícios do mundo, onde se elevam acima de todo o trabalho determinado, assim também os judeus se estabeleceram fora dos interesses determinados de classe e corporação, aninhando-se nas fendas e frestas da sociedade burguesa e apropriando-se dos sacrifícios exigidos pelo elemento incerto da sociedade burguesa.*³¹

Os deuses de Epicuro habitam lugares vazios entre os mundos reais, e separados deles. Além disso, como é conhecido, eles são completamente indiferentes às questões humanas. Ao

²⁹ Marx, 2013, p. 215.

³⁰ Cf. Marx, 2017, p. 151; Marx, 2011, p. 247; p. 310; p. 646.

³¹ Bruno Bauer. *Die Judenfrage*: Braunschweig, Friedrich Otto, 1843, p. 9.

comparar a nação ‘comercial’ judaica aos deuses de Epicuro, Bruno Bauer pretende denunciar sua exterioridade com relação ao mundo social da produção e sua forma parasitária de apropriação do fruto do trabalho alheio.

A citação escondida do velho folhetim antissemita de seu antigo amigo, professor e oponente é claramente crítica. A objeção de Marx é que essa caracterização econômica dos judeus pode encontrar lugar objetivo no mundo antigo ou medieval, ou até na Polônia atrasada, mas não é aplicável à situação contemporânea de países desenvolvidos, ou sequer adequada para apreender as relações econômicas específicas da sociedade moderna. A separação indicada por Bauer entre uma massa de produtores e uma minoria de comerciantes identificada com uma nacionalidade específica, os judeus, não é nada além da expressão das duas características da mercadoria enquanto separadas e independentes uma da outra – ampliada para o todo social. A ideia econômica subjacente a esse argumento é a de uma sociedade dividida: diante de sua parte majoritária dedicada à produção de bens para a satisfação das necessidades, encontra-se uma parte minoritária inteiramente voltada ao valor de troca.

A crítica de Marx não se dirige tanto ao conteúdo estereotípico da sociologia econômica de Bauer, segundo a qual os judeus, desvinculados da esfera da produção, são um povo de comerciantes que circulam o dinheiro, mas sim ao seu uso como categoria para interpretar a sociedade moderna. O fenômeno de uma ligação especial entre o valor de troca e a atividade econômica de uma nação ou grupo social específico só pode ocorrer em contextos sociais nos quais a produção de mercadorias é um aspecto marginal da vida econômica. Na sociedade moderna, que contrasta com esses contextos, a produção de mercadorias é predominante, o que significa que toda a produção é sempre produção de valor de troca (assim como de valor de uso). “Todas as mercadorias, por mais mesquinhas que pareçam ou por mais malcheirosas que sejam, são pela fé e na verdade dinheiro”³². As funções econômicas relacionadas ao valor de troca, que parecem subjugar o trabalho concreto dos produtores, não estão mais relacionadas especificamente à casta dos mercadores ou à nação judaica. Ao contrário, elas se tornam funções universais, pertencentes a todos os produtos do trabalho e a todo o trabalho.

Se alguém quiser caracterizar a economia capitalista sob o aspecto religioso – diz Marx na primeira parte da citação acima – ela deveria ser chamada cristã, ao invés de judaica. Em sua visão, é o “cristianismo com seu *cultus* do homem abstrato”, a “forma mais adequada de religião” para uma sociedade cuja reprodução material é fundada no princípio do trabalho

³² Marx, 2013, p. 298.

humano abstrato. Com essa, para assim dizer, observação teológico-econômica, Marx está confirmando uma tese que ele já tinha esboçado há mais de vinte anos. No ensaio *Sobre a questão judaica*, ele escreveu:

O judaísmo atinge o seu ponto alto com a realização plena da sociedade burguesa; mas a sociedade burguesa só se realiza plenamente no mundo cristão. Somente sob a dominação do cristianismo, que torna todas as relações nacionais, naturais, morais e teóricas exteriores ao homem, a sociedade burguesa foi capaz de separar-se completamente da vida do Estado, romper todos os laços que prendiam o homem ao seu gênero, substituir esses laços de gênero pelo egoísmo, pela necessidade egocêntrica e dissolver o mundo humano em um mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente.³³

A separação do Estado político da sociedade burguesa, do *citoyen* do *bourgeois*, lembrava ao jovem Marx o dualismo cristão entre corpo e alma, carne e espírito. Em sua polêmica com Bruno Bauer, ele argumentava que a base da vida atomizada, antipolítica, associal ou ‘judaica’ da sociedade burguesa deve ser buscada no ‘domínio do Cristianismo’. Não nos judeus, ou em outra ameaça externa à civilização cristã. De maneira semelhante, a ideia de um valor metafísico das mercadorias enquanto distintas de seu corpo profano sugere uma herança cristã, em vez de judaica. O trabalho ‘humano’ abstrato e universal que forma o valor enquanto substância das mercadorias aparece para ele como uma expressão do “*cultus* do homem abstrato” que, aos seus olhos, é distinto da religião do Espírito Santo e do amor universal. Esse pensamento é transmitido repetidamente, muitas vezes de forma alusiva e semi-séria.

[O valor] Como valor original, ele se diferencia de si mesmo como mais-valor, tal como Deus Pai se diferencia de si mesmo como Deus Filho, sendo ambos da mesma idade e constituindo, na verdade, uma única pessoa, pois é apenas por meio do mais-valor de £10 que as £100 adiantadas se tornam capital, e, assim que isso ocorre, assim que é gerado o filho e, por meio do filho, o pai, desaparece sua diferença e eles são apenas um, £110.³⁴

³³ Marx, *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélcio Schneider São Paulo: Boitempo, 2010, p. 59.

³⁴ Marx, 2013, p. 298.

Conclusões

A questão sobre o caráter judeu ou, melhor, cristão do capital não é exclusivamente teológica. Em jogo estão dois modelos de crítica social teoricamente e politicamente opostos. Todas as teorias sobre o poder internacional dos judeus e a judaização da sociedade moderna baseiam-se numa concepção do capitalismo como um sistema de apropriação parasitária dos frutos do trabalho pelo dinheiro. Elas não abarcam as contradições da produção de mercadorias como algo inerente a ela. Estas são, antes, representadas como forças ocultas que a ameaçam de fora para provocar o seu colapso. O fator disruptivo na harmonia da troca honesta de mercadorias, fundada na igualdade universal de todo o trabalho, é identificado com o dinheiro e, para além dele, com a casta fechada e inacessível dos seus possuidores e manipuladores.

O espectro judeu que assombra a Europa desempenha uma função crucial na vida psíquica do sujeito burguês: ele dá um contorno definido à sua inquietação, uma resposta às suas preocupações mais profundas. Apresenta-se como um atalho cognitivo capaz de fornecer orientação num mundo em rápida e insondável transformação. Oferece àqueles que o acolhem na sua consciência a ilusão de “compreensão”. O capitalismo é “entendido” como um facto malicioso, como uma grande fraude universal. O significado social do antissemitismo moderno reside no projeto de punir essa fraude e abolir todas as formas de rendimento parasitário.

Paralelamente, ao enfatizar o caráter “cristão” do capitalismo, Marx sinaliza que o objeto principal da sua crítica não é tanto um sistema de apropriação de riqueza, mas um de produção de riqueza. Segundo a sua teoria, aquilo contra o qual os trabalhadores devem lutar não é tanto um inimigo do trabalho humano, mas a forma abstratamente 'humana' do próprio trabalho. O poder que os oprime não é o do dinheiro, o Deus único e ciumento de Israel, mas o do capital, o Deus triúno e amoroso da humanidade universal.

A contribuição crítica de Marx para a reformulação da questão social consiste principalmente em colocar a questão da forma social da produção, e, portanto, da sua transformabilidade. A sua investigação visa mostrar como a transformação histórica da sociedade passa necessariamente pela transformação do seu modo de trabalhar. Ao fazê-lo, ele nunca se cansa de alertar contra teorias e programas utópicos de todas as matizes políticas que se vangloriam de outros tipos de “solução” para a questão social, como deixar o trabalho inalterado.

O antissemitismo moderno associa o capitalismo ao judaísmo através do dinheiro como termo intermediário. Marx não ensina apenas que o capital é um sistema de produção de

mercadorias, em vez de um de poder do dinheiro. Ele não acrescenta apenas que, para tal sistema, “o cristianismo, [e não, por exemplo, o judaísmo], é a forma de religião mais adequada”. Ele também explica por que razão o capital deve necessariamente aparecer como poder do dinheiro, e, portanto, como judeu. A sua análise da atitude religiosa, que ele aponta como característica da sociedade cristã moderna e secularizada, e que chama de “fetichismo”, fornece uma explicação histórica para esta deformação social da consciência. O conceito marxista de dinheiro como uma forma de aparência do capital e a compreensão econômica antissemita da sociedade moderna esclarecem a gênese um do outro. Assim como é verdade que a crítica de Marx à economia política contribui significativamente para a investigação do antissemitismo moderno, é igualmente verdade que uma investigação crítica sobre a questão judaica da sociedade burguesa é necessária para determinar com precisão o que é crítica da economia política.