

## A dialética invertida da questão judaica



Por **IVONALDO NERES LEITE\***

*O tempo presente não é um receptáculo de uma narrativa única, homogênea, para a questão judaica. Não é um vazio de discrepâncias quanto à instrumentalização política*

### A 'miséria alemã' e os judeus

A situação da Alemanha, na primeira metade do século XIX, era definida como miserável, tendo ficado conhecida pela expressão 'a miséria alemã'. Não dizia respeito somente à penúria material das classes populares, mas se referia, também, à situação sociopolítica do país.

Enquanto a Inglaterra emergia como a 'oficina do mundo', erguendo a sua moderna base industrial, e em França já se desenvolvia a manufatura, a Alemanha mantinha-se um país, fundamentalmente, rural, tendo cerca de três quartos dos seus 23 milhões de habitantes vivendo no campo. Tratava-se de uma economia, basicamente, agrária.

Por outra parte, o dado que mais sobressaia da 'miséria alemã' era o anacronismo das suas instituições. Enquanto a Inglaterra e a França levavam a cabo a liquidação do *Ancien Régime*, na Alemanha, praticamente só a Renânia vivenciou um processo de modernização. No contexto da ocupação napoleônica, o Santo Império Romano-Germânico se estiolou, e foi estruturada a Confederação Renana, tendo sido introduzido o Código Civil de Napoleão e várias outras medidas, como a abolição do dízimo, da corveia e o fim da servidão, pondo em causa, então, o feudalismo no ocidente alemão.

Contudo, noutras regiões do país, especificamente na Prússia e no Sul, esse processo foi muito tênue. Ademais, com a derrota napoleônica e a reação desencadeada pelo Congresso de Viena, em 1815, materializada na Santa Aliança, a marcha da modernização alemã foi bloqueada. Como consequência, levou-se a efeito a configuração da Alemanha em 39 estados, sob a denominação de Confederação Germânica, tendo o domínio da Prússia. A Alemanha tornar-se-ia, assim, uma expressão paradigmática da reação político-social imposta pela Santa Aliança.

Nesse contexto, tinha-se uma burguesia frágil e um proletariado que apenas dava os primeiros passos, sem consistência de iniciativa no que se refere à organização política. Assim, a oposição ao regime prussiano e o combate à 'miséria alemã' ficou por conta da intelectualidade mais jovem, designadamente a intelectualidade hegeliana. Havia, no entanto, na esfera da influência da obra de Hegel, uma cisão: de uma parte, os que se apegavam ao seu sistema, de onde poder-se-ia inferir a ideia de 'fim da História', cravada no plano político pelo aceite do Estado prussiano como um Estado Racional; por outra parte, estavam os que faziam a opção pelo método propugnado por Hegel, método segundo o qual o movimento, inclusive da História, é imparável. Os primeiros ficaram conhecidos como hegelianos de direita, os últimos como hegelianos de esquerda.

No fim da década de 1830, a esquerda hegeliana ganhou forma com um cenáculo intelectual que se constituía, em Berlim, numa espécie de ilha de independência e ousadia em matéria de pensar. Tratava-se do "Clube dos doutores", do qual

participava, como personalidade proeminente, Bruno Bauer, conhecido por ter sido um brilhante aluno de Hegel, e que era professor na Universidade de Berlim. O jovem Marx, aliás, chegou a frequentar um curso por ele ministrado, e, de resto, participou do Clube dos doutores, e chegou mesmo a estabelecer amizade com Bruno Bauer – mais velho nove anos do que o autor de *O capital*.

Na Alemanha desses tempos, duas coisas, fundamentalmente, revestiam-se de caráter prático, e estavam interligadas: religião e política. É nesse contexto que Bauer vai tratar de uma questão central na altura, a chamada ‘questão judaica’. Ela dizia respeito à condição cívico-política dos judeus no país.

Essa condição tinha muitas particularidades. Por exemplo, “sob a ocupação francesa, os judeus experimentaram na Renânia a igualdade civil. Mas, subsequentemente, o processo restaurador patrocinado pela Santa Aliança restabelece para a Confederação Germânica o Estado cristão – e, pelo édito de 4 de maio de 1816, aos judeus fica vedado o exercício de funções públicas em toda a Confederação”.<sup>[1]</sup> Nos anos seguintes, a comunidade judaica enfrenta as restrições e constrangimentos resultantes do édito. Na década de 1840, a questão dos seus direitos cívico-políticos entra na ordem do dia, e os liberais a assumem como reivindicação. Nesse âmbito, Bruno Bauer ocupar-se-á da questão judaica, e Marx fará o contraponto em relação à abordagem que ele desenvolveu.

## Bruno Bauer, Marx e a questão judaica

Ao tratar da questão judaica, como ponto de partida, Bruno Bauer enfatiza que, num Estado cristão, como a Prússia, a emancipação não é viável, pois é o caráter religioso (não laico) do Estado que impede a emancipação, e, como consequência, põe travas à existência de verdadeiros cidadãos.<sup>[2]</sup> Em suma, portanto, num Estado cristão, que poderíamos dizer religioso, ninguém está emancipado. Em continuidade à essa linha argumentativa, ele assinala ser impertinente que os judeus, no contexto alemão da altura, conservando as suas convicções religiosas, reivindiquem do Estado cristão o que eles (judeus) não o fazem, quer dizer, que o Estado deixe de exigir uma filiação religiosa para o exercício de direitos.

Conforme Bruno Bauer, a reivindicação dos judeus de que o Estado abra mão da sua exigência e condição religiosa só teria legitimidade e faria sentido se eles próprios, como condição prévia, abrissem mão das suas “exigências étnicas” e condição religiosa. De resto, na medida em que não o fazem e não transigem em relação ao seu escopo étnico, eles se excluem da comunidade humana, autoisolando-se, visto que se consideram e se identificam como um “povo eleito” e “privilegiado”.

Com essa abordagem, Bruno Bauer, além de estabelecer uma oposição entre judeus e cristãos, desqualificou a luta da população judaica em prol da sua emancipação. Na verdade, ele foi mais além na desqualificação dos judeus, ao tratar da possibilidade de seu processo emancipatório. Ancorado na perspectiva do seu mestre Hegel, Bruno Bauer concebia o cristianismo como uma religião com caráter universal, fazendo uma contraposição ao caráter “particular” do judaísmo. Dessa forma, para ele, o universalismo cristão seria mais propenso a processos emancipatórios.

Contudo, a solução que Bruno Bauer apresentava não implicava que os judeus se convertessem ao cristianismo para reivindicar do Estado cristão a igualdade cívico-política, isto é, a emancipação política. Implicava, sim, que tanto judeus como cristãos renunciassem à religião em nome de um racionalismo ilustrado e filosoficamente idealista. Em suma, o tratamento que Bauer atribuía à questão judaica, mesmo com alguma significação política, era um tratamento religioso. Consequentemente, da sua abordagem, infere-se que a emancipação religiosa condiciona a emancipação política. Aqui está o pomo da discórdia com Marx, que desloca a questão do contexto religioso para o contexto político.

Karl Marx parte do pressuposto segundo o qual é necessário definir o tipo de emancipação que está em causa. Realça que a emancipação política não está diretamente condicionada à emancipação religiosa, conforme enfatiza Bruno Bauer. Segundo ele, a emancipação política, legitimada por um Estado laico, não necessariamente resulta na emancipação dos

seres humanos em relação à religião.

Ao deslocar a “problemática da questão judaica” da esfera religiosa para a esfera política, Marx tem conta a instituição do Estado, sendo a sua análise realizada nos marcos do escrutínio do desenvolvimento fático da ordem social moderna, isto é, burguesa. Por outras palavras: o Estado é tido como expressão alienada dos interesses gerais, e a sociedade civil é concebida como espaço real dos particularismos. Conforme essa perspectiva, ele assinalará a compatibilidade entre Estado, mesmo que seja laico, e religião – ainda que tal complementariedade não seja assumida oficialmente.

Dessa forma, para Marx, o Estado político comporta-se em relação à sociedade civil de uma forma tão espiritualista como o céu em relação à terra. Quer dizer, o Estado político está numa oposição similar, triunfando sobre a sociedade civil de uma maneira semelhante à que a religião triunfa relativamente ao mundo profano, na medida em que o ente estatal está revestido de atributos para arbitrar a configuração da sociedade civil.

As considerações marxianas a esse respeito são precisas: “o homem, na sua realidade mais próxima, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui onde ele se [faz] valer a si próprio e aos outros como indivíduo real – é um fenómeno não verdadeiro. No Estado, ao contrário – onde o homem vale como ser genérico –, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, é roubado da sua vida individual real e repleto de uma espiritualidade irreal”.<sup>[3]</sup>

Por ser assim, os integrantes do Estado político são religiosos por meio da consubstanciação entre a vida individual e a vida genérica, a vida da sociedade civil e a vida política, ou seja, são “religiosos na medida em que a religião é aqui o espírito da sociedade civil, da expressão e do afastamento do homem relativamente ao homem”.<sup>[4]</sup> Como resultado dos aludidos enfoques, formular-se-á de modo diferente os chamados direitos do homem e direitos do cidadão. Facticamente, encontra-se aí o delineamento das *personae* do burguês, o homem empiricamente existente, e do homem como cidadão abstrato.

É precisamente nisso que consiste a emancipação política, segundo Marx. Ou seja, “toda emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, a indivíduo egoísta independente; por outro lado, a cidadão, a pessoa moral”.<sup>[5]</sup>

Dito de outro modo: embora Marx considere, sem a menor dúvida, a emancipação política um avanço, uma conquista da revolução burguesa, não a entende como equivalente à emancipação humana. Esta coloca-se muito além do âmbito da emancipação política, e para ser alcançada, a concepção marxiana delineia um escopo estruturado em dois pressupostos: (i) que o ser humano retome em si o cidadão abstrato e, como ser singular (no trabalho individual, na vida empírica, nas relações individuais), se torne ser genérico; (ii) que o ser humano reconheça e organize as suas próprias forças como forças sociais, e, portanto, não separe mais de si força social na figura da força política. Só assim então, arremata Marx, estará “consumada a emancipação humana”.<sup>[6]</sup>

Diferente de Bruno Bauer, Marx, com um *tour de force* especial, situa a questão judaica no contexto do marco da relação do Estado político com os seus pressupostos (materiais, como a propriedade privada, ou espirituais, como a cultura e a religião). Com efeito, o judeu não é pensado a partir da sua particularidade religiosa. Na realidade, a abordagem do judaísmo é posta no terreno histórico-concreto, isto é, não se trata mais de analisar os judeus “a partir da sua religião, mas, antes, a partir do fundamento humano da sua religião”.<sup>[7]</sup>

Pelo antes exposto, é óbvio o lugar onde esse fundamento finca raízes: na sociedade civil. Ela é, de acordo com Marx, o circuito “universal das transações”, do comércio geral e da alienação, em que o domínio pertence ao dinheiro. Dessa maneira, ele enfatiza: “A precisão prática, o egoísmo, é o princípio da sociedade civil e sobressai puramente como tal que a sociedade civil faz completamente nascer de si o Estado político. O deus da precisão política e do interesse próprio é o dinheiro”.<sup>[8]</sup> Na sequência dessa afirmação, Marx enfatiza: “o dinheiro é o zeloso deus de Israel, perante o qual nenhum deus pode subsistir. O dinheiro rebaixa todos os deuses do homem – e transforma-os numa mercadoria”.<sup>[9]</sup>

Por conceber nos referidos termos o debate sobre Estado político e sociedade civil, a abordagem de Marx sobre a questão judaica não é a mesma de Bruno Bauer. O próprio Marx é explícito a esse respeito, ao assinalar o seguinte: “Não dizemos, [...], como Bauer, aos judeus: vós não podeis ser politicamente emancipados, sem vos emancipardes radicalmente do judaísmo, sem vos verdes completamente livres e sem contradição do judaísmo, por isso [é que] a emancipação política não é propriamente emancipação humana. Se vós, judeus, quereis ser politicamente emancipados sem os emancipardes vós próprios humanamente, as meias-tintas e a contradição não residem apenas em vós, elas residem na essência e na categoria da emancipação política. Se vós estais presos nessa categoria, vós partilhais um constrangimento geral” [\[10\]](#)

Fundamentalmente, na altura do debate sobre a questão judaica na Alemanha do século XIX, Marx não condicionava a conquista da emancipação política dos judeus à renúncia deles à sua religião e cultura. Em hipótese alguma. Ressaltava que eles podiam se emancipar politicamente sem delas abdicar, mas chamava a atenção para o facto de que a emancipação política sem a emancipação humana não os tornaria humanamente livres.

A propósito, é bastante sintomático que os judeus – de diversas origens e ascendências – tenham logrado a sua emancipação política no século XX, e até mesmo tenham edificado um Estado próprio, mas, mesmo assim, designadamente no contexto desse Estado, no Médio Oriente, a questão judaica não esteja estabilizada num ambiente de paz, convivência harmoniosa e numa civilidade que equalize os direitos humanos.

A partir de considerações extraídas de forma descontextualizada de *Para a questão judaica*, impropriamente, algumas vezes, Marx chegou a ser acusado de antissemitismo, sendo que ele próprio era alguém com origem judaica. O facto não surpreende, já que a acusação de antissemitismo tem sido usada para atacar autores de abordagens que problematizam analiticamente o sionismo, no sentido de, assim, desqualificar a credibilidade do que eles afirmam. Mesmo que, comprovadamente, esteja demonstrado que não são antissemitas, e que até mesmo sejam judeus/tenham ascendência judaica.

Em geral, a acusação de antissemitismo dirigida a Marx apegou-se a fragmentos seus relativos ao “culto ao dinheiro” por judeus (o “deus mundano”). Ora, o que aí se oculta – por ignorância ou má-fé – é que Marx está subsumindo, em *Para a questão judaica*, sob a caracterização de “judaísmo”, o *ethos* próprio da sociedade capitalista, de modo similar ao que Max Weber fez na relação que estabeleceu entre a ética protestante e o espírito capitalismo. [\[11\]](#) De resto, na verdade, Marx não só fez a defesa dos judeus, mas, também, e sobretudo, expressou uma posição solidária em face das suas reivindicações [\[12\]](#).

No resumo das contas, com *Para a questão judaica*, Marx lança as bases do estudo científico a respeito dos judeus, do ponto de vista do método histórico-dialético. Após ele, vamos ter o livro clássico de Abraham Leon, judeu nascido no gueto de Varsóvia e assassinado nas câmaras de gás de Auschwitz, e cuja versão espanhola foi publicada sob o título *Concepción materialista de la cuestión judía*.

Mais contemporaneamente, temos o trabalho de Enzo Travessos, em francês, intitulado *Les marxistes et la question juive: historien d'un débat*. Com uma perspectiva mais de recensão e focada na orientação libertária de judeus europeus, pode ser mencionado, ainda, o livro de Michael Löwy, denominado *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São quatro trabalhos que subsidiam a cientificidade da análise dialética sobre a questão judaica, sendo de destacar, depois de Marx, a abordagem de Abraham Leon, da qual me ocupo a seguir.

## A história judaica e a inversão dialética de Abraham Leon

Ao escrutinar o pensamento de Hegel, Marx foi lapidar: disse que a dialética hegeliana descia do “céu à terra”, e que era necessário, do ponto de vista da análise da realidade material, invertê-la, [\[13\]](#) levando-a da terra ao céu, sendo essa a

perspectiva que a dialética marxiana assume. Ou seja, a dialética hegeliana era, filosoficamente, formulada sobre uma base idealista, onde o “mundo real” não era senão a realização da ideia pura, absoluta, existente desde toda a eternidade.

Decerto, Marx retomou a lógica de Hegel, mas excluiu o idealismo inerente à sua filosofia, rejeitando aquilo que podemos chamar de “substância mística hegeliana” ou o misticismo lógico referente ao “Espírito Absoluto”. O enfoque marxiano atribui à dialética proposta por Hegel uma interpretação materialista. Quer dizer, não recorre a um “Espírito Absoluto” que determina a realidade, mas, sim, concebe a realidade como sendo condicionada pela forma como o nosso ser exprime a sua vida produtiva, naquilo que, materialmente, ele produz.

*Mutatins mutandis*, Abraham Leon procede em relação à história judaica de modo similar a Marx em relação a Hegel, até porque o seu instrumental de análise utiliza a dialética marxiana. Ele começa por lamentar o facto de a história judaica não ter superado a etapa da improvisação idealista. Nesse sentido, aponta diversas “explicações” que são ressaltadas, pelas interpretações idealistas, a propósito da resiliência histórica dos judeus: fidelidade religiosa, monoteísmo, legado sagrado da fé, sentimento de nação, etc[14]. São explicações, enfatiza ele, que não se harmonizam “com as regras elementares da ciência histórica, pois esta rechaça categoricamente o equívoco básico de todas as escolas idealistas, que consiste em conceber o problema fundamental da história judaica – a conservação do judaísmo – sob o signo do livre arbítrio”. [15]

A perspectiva deve ser outra, entende Abraham Leon: assinala que só o estudo dos factores económicos pode contribuir para explicar o “milagre judeu”. Retoma Marx em *Para a questão judaica*, e realça algumas premissas, como (i) não é necessário partir da religião para explicar a história judaica; (ii) pelo contrário, a conservação da religião e da nacionalidade judaica devem ser explicadas a partir do ‘judeu real’, isto é, a partir do judeu em seu papel económico e social; (iii) a conservação dos judeus nada tem de milagroso; (iv) o judaísmo se conserva não apesar da história, mas por causa da história; (v) pelo estudo do papel histórico do judaísmo, pode descobrir-se o “segredo” de sua sobrevivência na história.

Dito isto, ele apresenta um extrato das versões idealistas da história judaica, para demonstrar a sua falta de sustentação empírica e a sua inconsistência analítica. Sintetizo o básico de tal extrato nos seguintes termos: (a) 1) Até a destruição de Jerusalém, eventualmente até a rebelião de Bar Kokheba[16], a noção judaica não se diferenciava de outras nações normalmente constituídas, tais como Roma e Grécia. Os conflitos entre romanos e judeus resultam na dispersão judaica por todo o mundo.

(b) Na dispersão, os judeus opõem uma resistência indomável à assimilação nacional e religiosa: o cristianismo não encontra em seu caminho adversário mais resistente, e, apesar de seus esforços, não consegue converter os judeus. (c) Na época das ‘invasões bárbaras’, os judeus da diáspora não constituem um grupo social homogêneo: estão distribuídos por segmentos económicos diferentes. São as perseguições religiosas que os obrigam a se restringirem cada vez mais ao comércio e à usura. As Cruzadas cristãs, com o fanatismo religioso que suscita, intensifica essa evolução, levando-os ao isolamento em guetos.

Abraham Leon define o quadro inferencial dessas premissas como uma falsidade, e fundamenta a sua posição num arrazoado argumentativo consubstanciado em quatro postulados, conforme os colocarei em evidência a seguir.

O primeiro postulado parte do facto de que a dispersão dos judeus em nada tem a ver com a ‘queda de Jerusalém’, em 70 d. C., pois, antes disso, uma grande maioria de judeus estava espalhada pelo mundo. Para as massas judaicas nos impérios grego e romano, afirma Abraham Leon, o seu antigo lugar “tinha uma significação totalmente secundária. Seu vínculo com a ‘mãe pátria’ só se manifestava em ocasiões das peregrinações religiosas a Jerusalém, cuja significação era semelhante a de Meca para os muçulmanos”. [17] A diáspora judaica, portanto, prossegue ele, não foi, “em absoluto, um facto accidental produzido por uma ação violenta; a razão essencial da imigração judaica deve buscar-se nas condições geográficas da Palestina”. [18] Ou seja, nas difíceis condições naturais para a sobrevivência.

O segundo postulado põe em relevo que segmentos judaicos tiveram tratamento diferenciado pelos romanos, tendo

autonomia para a tratativa dos seus interesses. Abraham Leon destaca que isso aconteceu na própria Roma e em Alexandria.

O terceiro postulado sustenta que a aversão e o ódio aos judeus não nascem com o cristianismo, pois “a causa do antissemitismo antigo é a mesma que a do antissemitismo medieval: a oposição aos comerciantes que existe em qualquer sociedade baseada, principalmente, na produção de valores de uso”[\[19\]](#). Sendo de considerar, nesse sentido, que a hostilidade medieval aos comerciantes não é somente de origem cristã ou pseudo-cristã; tem, também, uma origem pagã.

Nessa perspectiva, ela está enraizada numa ideologia de classe, isto é, no desprezo que as classes dominantes da sociedade romana tinham por todas as formas de atividade econômica que não fossem as derivadas da agricultura, em decorrência da profunda tradição rural delas. Ademais, é de se ter presente, de acordo com esse encadeamento logico-empírico, que o cristianismo, a princípio comprometido com os oprimidos, transformou-se em ideologia da classe dirigente, capitaneada pelos proprietários de terra.

Com efeito, destaca Abraham Leon, no fundo, a mentalidade cristã dos dez primeiros séculos da nossa era consiste, no que concerne à atividade econômica, em que um comerciante dificilmente pode fazer boas coisas aos olhos divinos, e que qualquer negócio implica uma parte, mais ou menos considerável, de engano e trapaça. Como consequência, esse era um contexto hostil aos judeus, por sua vinculação ao comércio.

O quarto, e último, postulado enfatiza que os judeus constituem, na história, um grupo social com uma função econômica determinada. Observando a história em retrospectiva, Abraham Leon infere que, “enquanto o catolicismo expressava os interesses da nobreza fundiária e da ordem feudal, e o calvinismo (o puritanismo) expressava os interesses da burguesia ou do capitalismo, o judaísmo refletia os interesses de uma classe comercial pré-capitalista”[\[20\]](#).

Acrescenta que o que distinguia o ‘capitalismo judeu’ do capitalismo propriamente dito é que, ao contrário deste último, o ‘capitalismo judeu’ não aporta um novo modo de produção. Há aqui uma convergência com Max Weber, quando ele assinala que, enquanto o ‘capitalismo judeu’ era um capitalismo especulativo de párias, o capitalismo puritano se identificava com a organização burguesa do trabalho.[\[21\]](#)

## Conclusão

Em suas teses sobre o conceito de história, Walter Benjamin anotou considerações paradigmáticas envolvendo passado, presente e futuro, à luz de uma dialética que pretende escovar a marcha dos acontecimentos ‘a contrapelo’, pois a verdadeira imagem do passado perpassa veloz, e ele só se deixa fixar, como imagem que relampeja inversamente, no momento em que é reconhecido.[\[22\]](#)

A imagem do passado que se dirige ao presente pode ser irrecuperável (não percebida), se o presente não se sentir visado por ela. Se não se sente, ele é facilmente capturado por representações mistificadas e pela manipulação destrutiva de narrativas pretéritas. Cabe ao tempo presente, escrutinando o passado, ser parteiro de centelhas de esperança, na convicção de que se isso não for feito, diante do que triunfar, nem mesmo os mortos estarão em segurança, pelo vilipendiamiento imposto às suas biografias e pela submissão das suas memórias ao ultraje. Tratar da questão judaica atualmente, do ponto de vista sócio-histórico, significa atender a imperativa necessidade de situá-la nesse contexto. Essa foi a perspectiva de abordagem que assumi no presente texto.

Ainda lembrando Walter Benjamin, podemos dizer que o dia com o qual começa um novo calendário funciona como um ‘acelerador histórico’. Na realidade, é o mesmo dia que sempre regressa sob a forma de feriados, e que são os dias da



reminiscência. Portanto, os calendários não marcam os dias da mesma maneira que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica, que, por óbvio, não é nem vazia, nem homogeneizada por narrativas únicas.

Aliás, os adivinhos que interrogavam o tempo para saber o que ele ocultava, no seu seio, não o experimentavam nem como vazio, nem como homogêneo. Assim também se passa na tradição da rememoração. A esse respeito, sabemos que era proibido aos judeus investigar o futuro. Pelo contrário, a Torá e a prece se ensinam na rememoração, com os discípulos acreditando que ela desencanta o futuro. Mas, nem por isso, historicamente, o futuro se converteu, para os judeus, num tempo vazio e homogêneo, na medida em que, nele, cada segundo era a porta estreita pela qual poderia adentrar o Messias.

Pois bem, o tempo presente não é um receptáculo de uma narrativa única, homogênea, para a questão judaica. Não é um vazio de discrepâncias quanto à instrumentalização política que, muitas vezes, se faz das tragédias enfrentadas por judeus. Até como resultado disso, pode ser enfatizado que a inversão dialética operacionalizada por Abraham Leon continua a ser uma referência central para, nos dias atuais, realizar análises objetivas da questão judaica conforme as situações concretas nas quais ela esteja implicada.

**\*Ivonaldo Neres Leite**, sociólogo, é professor do Departamento de Educação da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

## Notas

[1] PAULO NETO, José. Prólogo à edição brasileira [de *Para a questão judaica*]. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 22.

[2] BAUER, Bruno. *La cuestión judía*. Buenos Aires: Heráclito, 1974. Basicamente, as menções que faço, neste texto, às abordagens de Bauer têm como fonte ele próprio nessa versão argentina de *A questão judaica*. Tangencialmente, considero, também, o prólogo de José Paulo Netto à edição brasileira de *A questão judaica* (citado na nota anterior), de Marx, publicada como *Para a questão judaica*, e que é uma versão reproduzida, no Brasil, da tradução direta do alemão realizada, em Portugal, pelo prof. José Barata-Moura. Existem várias versões de *Para a questão judaica*, de Marx, principalmente no Brasil, mas, até onde eu alcanço, essa é a única versão vertida diretamente do original em alemão.

[3] MARX, Karl. *Para a questão judaica*. Tradução de José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 51.

[4] Ibid., p. 58.

[5] Ibid., p. 71.

[6] Ibid., p. 72.

[7] Ibid., p. 81.

[8] Ibid., p. 78.

[9] Ibid., p. 78.

[10] Ibid., p. 59-60.

[11] A propósito, ver WEBER, Max. *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

[12] Cf. WHEEN, Francis. *Karl Marx*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

[13] Ver MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã (I - Feuerbach)*. 10 ed. Rio de Janeiro: Hucitec, 1996.

[14] Conforme LEON, Abraham. *Concepción materialista de la cuestión judía* (principalmente, o capítulo I: 'Bases para un estudio científico de la historia judía'). Buenos Aires: El Yunque, 1975.

[15] Ibidem, p. 8.

[16] Foi uma rebelião em larga escala dos judeus contra os romanos, entre os anos 132 e 135 da Era Cristã, liderada por Bar Kokheba, que chegou mesmo a ser reconhecido como o Mashiach (Messias) davídico, aguardado pelos judeus. A rebelião, porém, foi esmagada pelos romanos, sendo a província da Judeia devastada numa intensidade tal que ela foi comparada a um deserto. A propósito, ver BORGER, Hans. *Uma história do povo judeu: de Canaã à Espanha*. Vol. 1. São Paulo: Sêfer, 1999.

[17] LEON, Abraham, op. cit., p. 10.

[18] Ibidem, p. 10.

[19] Ibidem, p. 12.

[20] Ibidem, p. 17.

[21] Ver WEBER, Max, op. cit.

[22] Cf. BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas, vol. 1: Magia e técnica, arte e política - Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

---

**A Terra é Redonda existe graças aos nossos leitores e apoiadores.**

**Ajude-nos a manter esta ideia.**

**[CONTRIBUA](#)**