

Giacomo Petrarca

Sartre e l'antisemitismo.

Note in margine a Réflexions sur la question juive

TITLE: *Sartre and Antisemitism. Notes on the Margins of Réflexions sur la question juive*

ABSTRACT: Jean-Paul Sartre's "Réflexions sur la question juive" (1946) is a significant work on antisemitism, though it has notable limitations in thematic choices and structure. Sartre's idea of antisemitism as a "passion" and the antisemite as someone driven by "passion" is problematic, as it risks portraying antisemitism as a metaphysical phenomenon. Additionally, Sartre's depiction of Jews, shaped entirely by antisemitic views, overlooks their historical and cultural individuality. Despite these issues, Sartre's contribution and his engagement against contemporary antisemitism remain crucial. This paper aims to analyze some of the most important aspects of Sartre's contributions to the discussion about antisemitism.

KEYWORDS: Sartre; Antisemitism; Jews; Passion

L'emancipazione sociale dell'ebreo è l'emancipazione della società dal giudaismo.

K. Marx, *Sulla questione ebraica* (1844)¹

L'ebreo non ci deve interessare per se stesso. Ciò che noi cerchiamo e per cui lottiamo è il nostro proprio autentico modo di essere, è la purezza incontaminata del nostro popolo tedesco. «Quando mi proteggo e mi difendo da un ebreo» dice il nostro Führer Adolf Hitler, «io lotto per l'opera del Signore».

C. Schmitt, *La scienza tedesca del diritto in lotta contro lo spirito del giudaismo* (1936)²

* Università Vita-Salute San Raffaele, petrarca.giacomo@hsr.it

¹ K. Marx, *Zur Judenfrage*, tr. it. di R. Panzieri, Editori Riunioni, Roma 1991, p. 60.

² In A. Carlo (a cura di), *Carl Schmitt sommo giurista del Fuhrer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Il Melangolo, p. 40.

Molti sono antisemiti come il cugino Giulio era anglofobo e ovviamente non si rendono assolutamente conto di ciò che il loro atteggiamento implica realmente. Puri riflessi, canne agitate dal vento, certamente non avrebbero mai inventato l'antisemitismo se l'antisemita cosciente non esistesse. Ma sono loro che in totale indifferenza assicurano la permanenza dell'antisemitismo, perpetuando una generazione dopo l'altra.

J.-P. Sartre, *Riflessioni sulla questione ebraica* (1946)³

1. È stato notato a più riprese come *Réflexions sur la question juive* (1946) di Jean-Paul Sartre sia un contributo di grande importanza sulla questione dell'antisemitismo, sebbene abbia dei limiti piuttosto marcati sia nelle scelte tematiche che l'autore compie che nell'impianto – oserei dire – strutturale del modo con cui Sartre affronta il tema⁴. Del resto, la tesi che vorrebbe l'antisemitismo come una “passione” e l'antisemita come un individuo che ragiona “passionalmente” risulta decisamente problematica in quanto rischia di trasformare la pulsione antisemita in un fantomatico fenomeno “metafisico”; come lo è pure l'immagine dell'ebreo tratteggiata da Sartre, completamente deferita e ridotta alla costruzione fattane dall'antisemita, dietro la quale non resterebbe altro che l'essere umano svuotato della propria individualità storica e culturale (come se la storia del giudaismo fosse un elemento piuttosto trascurabile rispetto alla costruzione che di quella storia hanno fatto i suoi detrattori⁵). Chiaramente tutto questo non riduce – è quasi pleonastico ribadirlo – l'importanza capitale del contributo di Sartre, né il valore dell'*engagement* sartriano contro l'antisemitismo del suo tempo. Sartre lavora allo scritto *Réflexions sur la question juive* di fatto già nell'autunno del 1944, per pubblicarlo poi nel 1946 in una compagine storica che si configura come la scena di una catastrofe le cui proporzioni non erano ancora del tutto chiare all'epoca. In questo ritorno del filosofo Sartre sulla cosiddetta «questione ebraica» a un secolo esatto di distanza dallo scritto di Marx, non era contenuta solo l'esigenza di dare spiegazione di un fenomeno, come l'antisemitismo, che aveva trovato il

³ J.-P. SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris 1954 (tr. it. di I. Weiss, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, SE, Milano 2015, d'ora in poi indicato con: *RQE*), pp. 36-37.

⁴ D. YINON, *Inauthenticity and Violence: A Critique of Sartre's Portrait of the Anti-Semite*, in *Sartre, Jews, and the Other*, a cura di M. Consonni, V. Liska, De Gruyter, Berlin-Boston 2020.

⁵ Sul tema, si veda il recente testo di P. STEFANI, D. ASSAEL, *Storia culturale degli ebrei*, il Mulino, Bologna 2024.

suo culmine più efferato e sistemico nella persecuzione contro gli ebrei d'Europa a cavallo tra gli anni '30 e gli anni '40; e non si trattava solo di una resa dei conti – alla fine della guerra – nei confronti di quanti difesero, appoggiarono o tollerarono la causa dell'antisemitismo. Mi pare che nell'appello di Sartre sia contenuta un'urgenza ancora più profonda, coerente e in fondo connaturata con l'incalzante impegno politico e civile che attraversa il suo pensiero. *L'essere in situazione* – per utilizzare una categoria centrale del pensiero sartriano – qui diventa il luogo di una “chiamata” a un compito preciso e che procede da una determinata postura che il filosofo assume nei confronti del proprio tempo e del mondo che lo circonda. Del resto, la durezza e la tensione del tono con cui lo scritto viene vergato, pari solo a un certo coinvolgimento emotivo in alcune delle circostanze menzionate in cui Sartre aveva personalmente assistito ad atti di violenza e maltrattamenti nei confronti di ebrei francesi, dimostrano quanto vivo fosse il problema del sentimento antisemita nella Francia della fine del '44. E Sartre non era così ingenuo da credere che quel sentimento si sarebbe estinto con la fine della guerra, la vittoria degli Alleati, la rimozione dell'infamia di Vichy e il ripristino della democrazia (come del resto non avvenne per tanti dei fantasmi europei, scomparsi con un troppo indulgente colpo di spugna con la caduta del regime fascista e di quello nazista). Secondo Sartre, nella «passione» antisemita vi è qualcosa di più atavico, di più profondo, di più connaturato con l'essere europei⁶ che, come vedremo, il filosofo francese intende decriptare e combattere. Così insieme all'intento “genealogico” rivolto a determinare che cosa sia l'antisemitismo e quali logiche muovano l'antisemita, un'altra questione che attraversa l'intero scritto sartriano e che ben esprime il senso dell'urgenza con cui viene concepito è letteralmente l'interrogativo su che cosa fare di tutto ciò. Questo tratto del testo sartriano – in una certa misura programmatico – mi pare chiaramente ribadito nelle parole con cui il testo si conclude:

Noi diremo similmente che l'antisemitismo non è un problema ebraico: è il *nostro* problema. [...] La causa degli israeliti sarebbe vinta a metà, se solamente i loro amici trovassero per difenderli un poco della passione e della perseveranza che vi mettono i loro nemici per perderli. Per svegliare questa passione non bisognerà rivolgersi alla generosità degli ariani: nel migliore di loro tale virtù è intermittente. Ma bisognerà dimostrare a ogni uomo che il destino degli ebrei è il *suo* destino. Non ci sarà un francese libero sin quando gli ebrei non go-

⁶ Uso un'espressione che richiama il testo di María Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, pubblicato nel 1945.

dranno la pienezza dei loro diritti, non un francese vivrà in sicurezza sin quando un ebreo, in Francia e *nel mondo intero*, dovrà temere per la propria esistenza⁷.

Ora quello che è il grande guadagno delle *Réflexions sur la question juive* in cui Sartre presenta l'antisemitismo non più come un problema riferito esclusivamente agli ebrei e alle loro comunità, ma all'intera società (*in primis* francese, sebbene sia evidente che l'afflato sartriano sia ben più ampio), ecco, proprio questo guadagno mi pare che costituisca allo stesso tempo uno degli aspetti più controversi del testo al punto da inficiarne, in definitiva, il senso complessivo. Se infatti riconoscendo che l'antisemitismo sia il «nostro problema» Sartre intende un significato tanto più estensivo di “essere umano” (e, al tempo stesso, anche tanto più *ebraico* di quanto non fosse il monito marxiano che ho inserito in esergo di questo saggio) – da nessuna parte dello scritto sartriano mi pare vi sia spazio per una considerazione dell'ebreo al di fuori dell'immagine che ne dà l'antisemita. Sebbene cerchi di tenersene a distanza, il rischio dell'operazione sartriana è di nuovo (o ancora) quello di una ricaduta in un astratto universalismo in cui lo stesso fenomeno dell'antisemitismo diventa la maschera (o l'espressione) di un più profondo “disagio” dell'io, di quella passione per il male – come la chiama Sarte – propria dell'essere umano⁸. Tuttavia questa critica – mossa da più parti e sotto diverse angolature⁹ – coglie solo un lato del discorso sartriano, per di più, mi azzarderei a dire, quello più superficiale. Certo colpisce, del resto, come lo stesso Sartre non si avveda del rischio di questo esito astrattamente universalistico quando è il primo a denunciarlo. Basti pensare alle pagine dedicate alla figura del “democratico”: se infatti l'antisemita, secondo Sartre, odia l'ebreo per la sua «*ebreità*», il democratico lo difende in quanto essere umano, mancando però di considerare l'ebreo proprio secondo quell'elemento di specificità che genera non solo l'odio dell'antisemita, ma che lo caratterizza anche come ciò che

⁷ *RQE*, pp. 100-101.

⁸ «È per noi evidente che nessun fattore esterno può instillare nell'antisemita il suo antisemitismo. L'antisemitismo è una scelta libera e totale di sé stessi, un atteggiamento globale che si assume non solamente verso gli ebrei ma verso gli uomini in generale, verso la storia e la società; è, al tempo stesso, una passione e una concezione del mondo. Indubbiamente in un determinato antisemita alcuni caratteri saranno più marcati che in un altro, ma sono sempre tutti presenti contemporaneamente e si dirigono gli uni con gli altri» (Ivi, pp. 14-15).

⁹ Come ebbe già modo di notare Franco Fortini nella sua recensione del saggio sartriano contenuta in appendice dell'edizione italiana qui citata.

è (o per dirla sartrianamente, nella *scelta* di considerarsi ciò che è, ossia ebreo). «Il primo» – scrive Sartre – «vuole distruggerlo come uomo per non lasciar sussistere in lui altro che l'ebreo, il paria, l'intoccabile; l'altro vuole distruggerlo come ebreo per conservare in lui soltanto l'uomo, il soggetto astratto e universale dei diritti dell'uomo e del cittadino. Anche nel democratico più liberale si può cogliere una sfumatura di antisemitismo: è ostile all'ebreo nella misura in cui l'ebreo decide di considerarsi come tale»¹⁰. Proprio per questo – continua Sartre ed è un'aggiunta importante poiché indica una presa di distanza precisa da quell'esito che, al contrario, mi pare non riesca a scongiurare – l'ebreo «ha nemici appassionati e difensori senza passione»¹¹. La zona d'ombra che si muove dietro all'operazione sartriana e che, lo ripeto, Sartre sembra incapace di scorgere, sta tutta in una sorta di residuo direi “dialettico” che attraversa – suo malgrado – l'intera critica dell'antisemitismo condotta nelle *Réflexions*. Mi spiego meglio: che l'ossessione dell'antisemitismo sia essenzialmente quella di voler *definire* l'ebreo (e quindi, in un certo senso direbbe Sartre, di “inventarlo” per una sua necessità costitutiva in modo da avere sempre un nemico da poter distruggere), non significa che ogni tentativo di definizione dell'ebreo sia, per ciò stesso, un atto di antisemitismo. Al contrario, mi pare che Sartre resti prigioniero della morsa dialettica che egli stesso vorrebbe disarticolare. Se infatti viene meno la possibilità di definire l'ebreo in quanto ogni pretesa di definizione appartiene alla logica dell'antisemitismo (lo ribadisce più volte, è l'antisemita che fa l'ebreo), neppure all'ebreo – in Sartre – è lasciata la facoltà di definire il proprio *status* di ebreo; chiaramente, qui non m'interessa la conclusione paradossale di questo ragionamento quanto le implicazioni che esso produce, in quanto, non solo nella logica dell'antisemitismo, ma anche nella critica sartriana di questa logica, all'ebreo – si potrebbe dire – resta interdetta la propria auto-determinazione, nella misura in cui non potersi definire significa, comunque, essere definito da altro. Per dire la cosa in maniera differente, quello che cercherò di mostrare in questo breve contributo è che, mentre Sartre cerca di individuare le cause e le logiche che

¹⁰ *RQE*, p. 40.

¹¹ *RQE*, p. 51. Un esempio di questa difficoltà da stato indicato con estrema chiarezza da D. Nirenberg: «Anche Jean-Paul Sartre, scrivendo con passione sulla necessità di accogliere gli ebrei che tornavano nella Francia da poco liberata, non riusciva ad abbandonare l'idea che in un mondo migliore le particolarità del giudaismo si sarebbero dissolte entro un'universale identità francese; e scriveva questo quando nell'Est non ancora liberato gli ebrei venivano ancora eliminati nel nome di un programma di miglioramento della società che competeva con il sistema occidentale» (D. NIRENBERG, *Antigiudaismo. La tradizione occidentale*, Viella, Roma 2016, p. 339 nota 3).

soggiacciono all'antisemitismo, non si avvede di come alcune delle categorie di cui si serve siano essenzialmente nate nello stesso terreno dell'anti-giudaismo cristiano che innerva dal profondo l'antisemitismo europeo. La stessa immagine della "distinzione ebraica"¹² come pure quella di "popolo eletto" sono nozioni proprie dall'antigiudaismo, poiché relegano l'ebreo a una posizione di essenziale esclusione rispetto all'evento cristico. Ora – ed è un punto sul quale tornerò poiché viene indicato in maniera estremamente precisa da Sartre – la natura di questa esclusività è del tutto esigenziale proprio nei confronti di chi la pone (e si tratterà di capire le ragioni di questa "esigenza"). Ovvero: non solo l'antisemita necessita dell'ebreo che vorrebbe distruggere, ma la stessa teologia-politica cristiana si fonda essenzialmente su una contrapposizione nei confronti dell'ebraismo, su un anti-giudaismo programmatico e necessario¹³. Mi pare che, proprio su questi aspetti, l'analisi sottile e puntuale condotta da Sartre non sia seguita da un'adeguata consapevolezza del sostrato teologico-politico che accompagna proprio il fenomeno dell'antigiudaismo, in cui tanto il discorso dell'antisemita quanto quello sartriano – seppur a profondità diverse – si muovono. Con ciò intendo dire che, ogni discorso sull'antisemitismo è un "nostro" problema (qui ha ragione Sartre), ma nel senso che il terreno da cui si intende criticare l'antisemitismo sia, in un certo senso, lo stesso che lo ha generato, in quanto prodotto di una lunga gestazione che ha visto nell'antigiudaismo

¹² Uso esplicitamente questo termine facendo allusione alla problematica e, per quanto mi riguarda, inaccoglibile tesi formulata da Jan Assman di un parallelismo tra il monoteismo ebraico e la logica parmenidea in quanto entrambi costituiti da una logica oppositiva ed escludente. Sul tema, J. ASSMANN, *La distinzione mosaica*, Milano, Adelphi 2011. L'autore è tornato sulle posizioni ritraendo sostanzialmente il nocciolo della questione in ID., *Esodo. La rivoluzione del mondo antico*, Adelphi, Milano 2023. Sul tema si veda anche: J.-P. SARTRE, B. LEVY, *La speranza oggi*, tr. it. di M. Russo, Mimesis, Milano 2019; in particolare si veda la *Presentazione* di B. Levy in cui viene ripercorso l'articolato rapporto tra Sartre e l'ebraismo e, in modo particolare, l'affacciarsi tardivo nel pensiero sartriano della nozione di messianismo ebraico. È lo stesso Sartre a riconoscerlo nella conversazione con Levy: «Il messianismo era per me un'idea vuota di significato nel momento in cui scrivevo le Riflessioni sulla questione ebraica. Se oggi ha assunto un ricco significato per me è in parte grazie alle nostre conversazioni, che mi hanno fatto capire che cosa rappresenta per te» (ringrazio Maria Russo per aver richiamato la mia attenzione su questo passaggio).

¹³ Franz Rosenzweig aveva compreso così bene il punto da farlo diventare un momento costitutivo per il cristianesimo. All'eterna «*Judenbass*» del cristiano per l'ebreo, Rosenzweig fece corrispondere il significato più profondo dell'ostinazione ebraica, al punto da illudersi che quello sarebbe stato il luogo più sicuro per Israele poiché essenzialmente posto a "custodia" dell'esigenza cristiana. Sul tema rimando al mio: G. PETRARCA, *La legge e l'ostinazione*, in ID., *La legge per la legge. Paolo, Spinoza, Hegel*, Belforte Edizioni, Livorno 2018, pp. 129-146.

medievale e moderno il grande serbatoio sia di un immaginario che di una modalità di pensiero che vede nell'ebraismo un enigmatico e problematico «punto di ostinazione assoluta»¹⁴. Lungi dal poter svolgere una disanima precisa di tutti i luoghi e i riferimenti che compaiono nel lungo saggio sartriano, proverò a seguire alcuni termini guida presenti in *Réflexions sur la question juive* di cui mi servirò per provare a offrire una mappatura di alcune delle principali tensioni presenti nel discorso di Sartre sull'antisemitismo. Nello specifico i termini saranno: *nemico, esperienza, ostinazione*.

2. Scrive Sartre in uno dei passaggi cruciali di *Réflexions sur la question juive*: «L'esperienza non fa sorgere la nozione d'ebreo, al contrario è questa che chiarisce l'esperienza»¹⁵. Si tratta di un passaggio essenziale almeno per due ragioni: la prima, perché manifesta precisamente la strategia che Sartre sta perseguendo, quella cioè di “decostruire” la nozione di ebreo prodotta dall'antisemitismo; così facendo, egli intende mostrare come si tratti di una costruzione posticcia a esclusivo uso dell'immaginario di colui che la produce. La seconda, che è in fondo premessa della prima, è che lo smascheramento di questa strategia dialettica evidenzia il nervo scoperto della logica antisemita: al fondo del discorso dell'antisemita sta un'esigenza costitutiva (o forse meglio: una *necessità*) di definire l'ebreo al punto che – continua Sartre in maniera quasi iperbolica – «se l'ebreo non esistesse, l'antisemita lo inventerebbe». In ciò sta senza dubbio per Sartre uno dei tratti più rilevanti dell'antisemitismo inteso come *passione* malata: una passione che dipende completamente dall'oggetto che intende distruggere. Qualche pagina più avanti, infatti, Sartre continua dicendo che «l'antisemita ha la sventura d'avere un vitale bisogno del nemico che vuole distruggere»¹⁶. Metto da parte il lato del discorso dedicato propriamente agli aspetti psicologici dell'antisemita, perché mi pare la parte meno convincente del saggio e, a tratti, persino fin troppo semplicistica¹⁷; mi concentro, invece, sul

¹⁴ L'espressione è di Franz Rosenzweig che la impiega in una lettera a Rudolf Ehrenberg del 4.11.1913: «La Chiesa [...] non vede a che scopo nel mondo le stia di fronte un punto di ostinazione assoluta (questo «a che scopo» è per lei un *mystérion*), sa soltanto che è così», F. ROSENZWEIG, *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. a cura di G. Bonola e G. Benvenuti, Città Nuova, Roma 1991, p. 292.

¹⁵ *RQE*, pp. 12-13.

¹⁶ *Ivi*, p. 22.

¹⁷ In altro luogo, Sartre riduce il discorso a una «predisposizione» (innata?) all'antisemitismo (*ivi*, p. 12), operazione che non può che destare diversi sospetti se si pensa già solo alla complessa costruzione messa in campo da Freud ne *L'uomo Mosè e il monoteismo ebraico* (1938).

significato di questo «vitale bisogno», che introduce una precisa accezione del campo “esperienziale” proprio dell’antisemita. Secondo Sartre, l’antisemitismo, inteso come visione del mondo e «scelta di spiegare gli avvenimenti collettivi con l’iniziativa degli individui particolari» (ossia gli ebrei), è una sorta – si potrebbe dire – di anticipazione dell’esperienza senza controprova fattuale: è perché la realtà dovrebbe essere in un certo modo che io (l’antisemita) riscontro in essere quella realtà. Per Sartre, a ben vedere, dietro il ragionamento dell’antisemita opera un cieco induttivismo. La constatazione sartriana mi pare estremamente significativa, poiché mira al cuore del problema: «è l’*idea* che ci si forma dell’ebreo quella che sembra determinare la storia, non il «dato storico» che fa nascere l’*idea*»¹⁸. La ricorsività di certi *cliché* che vengono riferiti agli ebrei, come pure la (presunta: dall’antisemita) persistenza ereditaria di tratti fisici o caratteriali propri degli ebrei sono il prodotto di questo stesso modo di pensare: le caratteristiche dell’ebreo che l’antisemita elabora diventano come “archetipiche”. Agli occhi dell’antisemita, l’ebreo è tale solo perché incarna ciò che egli si aspetta di trovare a partire dalla propria esperienza anticipatoria. Pertanto, né gli accadimenti storici, né le vicende specifiche hanno alcun peso per l’antisemita che vive in una sorta di paranoica *astoricità* dove sia i caratteri fisici dell’ebreo che quelli caratteriali – come pure la sua “attitudine” al commercio e il suo comportamento “sospettoso” e “diffidente” – diventano dei caratteri immutabili del proprio immaginario. Mi pare forse uno dei passaggi più interessanti del saggio e colpisce la profondità di questa intuizione sartriana che potrebbe essere applicata ai contesti più differenti. Ne scelgo due – senza preoccuparmi di una coerenza contestuale alle fonti conosciute da Sartre – per dare ragione di quanto questo dispositivo di pensiero sia profondamente radicato.

Negli scritti del periodo giovanile, in modo particolare quelli della permanenza bernese e francofortese, si può scorgere con chiarezza come il giovane Hegel metta in opera una precisa strategia di “concettualizzazione” dell’ebraismo che sfocia, di fatto, in una dura e sprezzante riduzione dell’esistenza ebraica a un “destino” di erranza e negatività. Come avviene per il capostipite Abramo e per i suoi successori, l’ebraismo rappresenta una realtà dello spirito immutabile e cristallizzata, precludendosi così qualsiasi accesso alla storia. Si potrebbe affermare, infatti, che per Hegel nel cosmo ebraico non si dia nessun accadere, nessuna mutevolezza, nessun cambiamento. Del resto, la negatività sancita dalla volontà di “non amare” che

¹⁸ RQE, p. 14.

caratterizza il gesto esistenziale e politico di Abramo¹⁹, esprime precisamente la propria relazione, da un lato, di sottomissione e dipendenza nei confronti della divinità e, dall'altro, di sfruttamento e ostilità nei confronti del mondo²⁰. Una negatività che, ripresentandosi di generazione in generazione, diventa l'addentellato principale sul quale si innesterà il fardello della legge mosaica, in quanto – come continua Hegel – essa è prodotta dall'assurda circostanza in cui «il liberatore del suo popolo fu anche il suo legislatore. Ciò non poté significare altro se non che colui che lo aveva liberato da un giogo gliene aveva imposto un altro»²¹. Sotto il giogo della legge mosaica, l'esistenza ebraica non potrà che venire affetta da un'insuperabile *passività* (termine che verrà impiegato dallo stesso Sartre per indicare una delle accuse tipiche dell'antisemitismo²²). Ora, al di là delle similitudini tematiche, il riferimento a Hegel è funzionale poiché tutta l'operazione del giovane Hegel è volta a determinare chi sia l'ebreo e come sia articolato il cosmo ebraismo, in modo da togliere all'ebraismo qualsiasi sussistenza propria, qualsiasi possibilità di autonomia. E questa strategia, non solo inchioda Israele all'"idea" che ne viene elaborata a partire dall'orizzonte storico della cristianità, ma lo riduce propriamente a quella stessa idea: un'idea o, per utilizzare un termine differente, una "tassonomia" che esaurisce completamente l'essenza stessa dell'ebreo, in quanto la annienta sopprimendone la sua stessa sussistenza. L'ebreo – per Hegel – diventa un'inessenzialità, una vuotezza, una pietra²³. La nozione entro la quale

¹⁹ «Anche Cadmo, Danao, ecc., avevano abbandonato la loro patria, ma in battaglia. Essi andarono in cerca di una terra in cui essere liberi, in cui poter amare. Abramo volle non amare, e per ciò essere libero» (G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno, p. 453, Testo 48).

²⁰ Per Hegel, il rapporto di inimicizia e di opposizione tra Abramo e il mondo è tale che tutto ciò che lo circonda diviene come un che di sfruttabile: i pascoli e le pozze d'acqua sono lì solo a uso del suo gregge, le pozze. Gli ebrei vagando ne deserto si abbeverano alle pozze e le avvelenano. È un motivo al quale fa cenno (in senso inverso a Hegel) anche Sartre: «Una medesima azione fatta da un ebreo e da un cristiano non ha il medesimo significato; l'ebreo infonde in tutto ciò che tocca un non so che di esecrabile. La prima proibizione che i tedeschi imposero agli ebrei fu l'accesso alle piscine: sembrava loro che se il corpo di un israelita si fosse sommerso in quell'acqua non corrente essa si sarebbe completamente insozzata. Per l'antisemita l'ebreo insozza perfino l'aria che respira» (*RQE*, p. 25).

²¹ G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 459.

²² «Si rimprovera agli ebrei di esercitare mestieri improduttivi», *RQE*, p. 49.

²³ Sul tema, J. DERRIDA, *Glas*, Galilée, Paris 1974.

Hegel raccoglie l'intero plesso dell'esistenza ebraica – cioè quella di “destino” (*Schicksal*)– indica, a un tempo, anche un esito:

La grande tragedia del popolo ebraico non è una tragedia greca; non può suscitare né terrore né compassione, poiché questi sentimenti nascono solo dal destino del necessario venir meno di una bella essenza. Essa può invece suscitare solo orrore. Il destino del popolo ebraico è il destino di Macbeth, che si staccò dalla natura stessa, si legò ad essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai suoi propri dèi (giacché questi erano oggetti, ed egli il loro servo) ed essere nella sua stessa fede stritolato²⁴.

Con ciò non intendo chiaramente sostenere che Hegel sia uno dei teorici dell'antisemitismo, in quanto sarebbe ridicolo e anacronistico. Peraltro – se fosse necessario esplicitarlo – Hegel non ha mai elaborato una teoria della razza come faranno gli ideologi tedeschi di fine Ottocento e del primo Novecento. Il problema mi pare più sottile e proprio per questo estremamente più complesso, in quanto verte sull'indubbia constatazione di quanto la costruzione dell'idea di ebreo sia dipendente da una lunga tradizione di pensiero propria dell'antigiudaismo cristiano e nella quale Hegel è perfettamente ascrivibile. Senza voler tuttavia complicare il discorso in questa sede, quel che colpisce è come, nell'immane costruzione hegeliana, la sola via d'uscita per l'ebreo è quella di convertirsi. Il termine non è impiegato da me o sovrascritto all'operazione hegeliana, ma è utilizzato proprio da Hegel in un luogo della *Fenomenologia dello spirito* in cui intende chiudere qualsiasi debito filosofico nei confronti dell'ebraismo:

Allo stesso modo, del popolo ebraico si può dire che esso sia e sia stato il più reietto, proprio perché si trova immediatamente davanti alla porta della salvezza; esso ai propri occhi non è ciò che in sé e per sé dovrebbe essere; non è cioè questa essenza autonoma, bensì trasferisce tale essenza autonoma al di là di sé; attraverso questa esteriorizzazione, cioè alienandosi, il popolo ebraico si rende possibile un'esistenza superiore, a patto di riuscire nuovamente a riprendere il proprio oggetto entro di sé; un'esistenza superiore a quella che avrebbe avuto se fosse rimasto nell'immediatezza dell'essere: infatti lo spirito è tanto più grande, quanto più è grande l'antitesi da cui ritorna entro di sé. Questa antitesi, però, lo spirito se la costruisce levando la propria uni-

²⁴ Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 470.

tà immediata ed esteriorizzando il suo essere-per-sé. Tuttavia, quando una tale coscienza non si riflette entro di sé, il termine medio su cui essa poggia il suo stare è il vuoto cui è negata la beatitudine, dato che quanto dovrebbe riempirlo è divenuto un estremo rigido. Così quest'ultimo grado della ragione osservatrice ne è il grado peggiore: ma proprio ciò determina la necessità della sua *conversione*²⁵.

Ora se si sposta quest'idea di conversione in un contesto ormai privato del suo portato teologico – e per farlo, non c'è davvero bisogno di scomodare la tanto abusata nozione schmittiana di *secolarizzazione* – si vedrà come al fondo di questa logica della conversione stia essenzialmente un'idea precisa: pretendere che l'ebreo divenga qualcosa di altro da ciò che esso è. Ossia, anzitutto, annulli ciò che lo rende tale: ovvero, ebreo.

L'altro esempio a sostegno della tesi sartriana che l'antisemitismo strutturi la propria esperienza del mondo a partire da un'anticipazione dell'idea di ebreo di cui si è dotato, mi viene offerto dal saggio introduttivo che il filosofo Julius Evola appose all'edizione italiana dei *Protocolli dei Savi di Sion* uscita nel 1938. Non ho idea se Sartre conoscesse questo testo o ne avesse avuto notizia (magari da qualche amico italiano al quale periodicamente faceva visita), ma credo che sia fortemente improbabile. Evola, al contrario, conosce la filosofia di Sartre e avrà modo di leggere il suo scritto sull'antisemitismo²⁶. Lo scritto di Evola è datato settembre 1937 e riprende alcuni punti già affrontati in *Tre aspetti del problema ebraico* uscito per Edizioni Mediterranee nel 1936. Nell'apertura della sua Introduzione ai *Protocolli*, Evola si concentra su un aspetto ampiamente dibattuto, anzi-

²⁵ Id., *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. G. Garelli, Einaudi, Torino 2008 (corsivo mio). È significativo notare come questa nozione di *conversione* in cui Hegel individua l'unica "soluzione" possibile per l'ebraismo resti di fatto un motivo costante nella considerazione del popolo d'Israele.

²⁶ In una testimonianza riportata da Frank Gelli in un libro di conversazioni con il filosofo della "Tradizione", Evola parla con sdegno di Sartre e ne offre un ritratto biecamente stereotipato: «Sarà pure un argomento *ad hominem*, ma non per altro, Sartre è un uomo piuttosto brutto. Piccolo, con dei lineamenti grossolani e gli occhi strabici. La sua bruttezza, penso, è molto diversa da quella di Socrate. Essa rispecchia qualcosa di essenziale nel suo animo. Sappiamo che è molto cattivo e avaro. Dicono che la sua pidocchieria sia leggendaria. Non ti offrirebbe mai un espresso! L'inferno sono gli altri, dice un personaggio di una sua opera. Per me, l'inferno sarebbe passare del tempo ad ascoltare i pensieri del Professore sugli ebrei. O qualcos'altro», F. GELLI, *Julius Evola: The Sufi of Rome*, Independently published 2019, ebook (traduzione mia). Non so stimare quanto affidabile sia questa testimonianza e in quale misura possa essere romanzata. Certo è che la figura di Sartre costantemente collegata a quella dell'ebreo, sia presente in numerose delle testimonianze di Evola riportate da Gelli.

tutto in Francia, relativo alla genesi dei *Protocolli* e la loro presunta autenticità²⁷:

Due punti vengono particolarmente in risalto nei «*Protocolli*». Il primo si riferisce direttamente alla quistione ebraica. Il secondo ha una portata più generale e conduce ad affrontare il problema delle forze vere in atto nella storia. Perché il lettore si renda pienamente conto dell'uno e dell'altro punto, crediamo opportuno svolgere alcune considerazioni, indispensabili per un giusto orientamento.

Per un tale orientamento, occorre anzitutto affrontare il famoso problema della «autenticità» del documento, problema sul quale si è voluto tendenziosamente concentrare tutta l'attenzione e misurare la portata e la validità dello scritto. Cosa invero puerile. Si può infatti negare senz'altro l'esistenza di una qualunque direzione segreta degli avvenimenti storici. Ma ammettere, sia pure come semplice ipotesi, che qualcosa di simile possa darsi, non si può, senza dover riconoscere che, allora, s'impone un genere di ricerca ben diverso da quello basato sul «documento» nel senso più grossolano del termine. Qui sta precisamente – secondo la giusta osservazione del Guénon – il punto decisivo, che limita la portata della questione dell'«autenticità»: nel fatto, che nessuna organizzazione veramente e seriamente segreta, quale si sia la sua natura, lascia dietro di sé dei «documenti scritti». Solo un procedimento «induttivo» può dunque precisare la portata di «testi», come i «*Protocolli*». Il che significa che il problema della loro «autenticità» è secondario e da sostituirsi con quello, ne più serio ed essenziale, della loro «veridicità». Giovanni Preziosi già sedici anni or sono, nel pubblicare per la prima volta il testo, aveva ben messo in rilievo questo punto. La conclusione seria e positiva di tutta la polemica, che nel frattempo si è sviluppata è la seguente: che quand'anche (cioè: dato e non concesso) i «*Protocolli*» non fossero «autentici» nel senso più ristretto, è come se essi lo fossero, per due ragioni capitali e decisive:

1. perché i fatti ne dimostrano la verità;
2. perché la loro corrispondenza con le idee-madre dell'Ebraismo tradizionale e moderno è incontestabile.

Seguendo un'argomentazione la cui natura speciosa è tutt'altro che riconoscibile a prima vista, Evola compie una torsione profonda all'interno del problema: in questione – ci dice – non è l'autenticità dei *Protocolli* quanto la loro veridicità. Non importa cioè che essi siano “veri” in quanto

²⁷ Sul tema, rimando all'importante saggio di C. GINZBURG, *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, in ID., *Il filo e le tracce*, Feltrinelli, Milano 2006 [nuova ed. Quodlibet, Macerata 2024].

documento di una società segreta che tiene le retini del controllo mondiale (si noti: da dove apprendiamo per Evola dell'esistenza di quella società segreta se non proprio dal testo che quella società – sempre nell'argomentazione evoliana – avrebbe prodotto?), l'essenziale sta tutto nella loro veridicità o, detto altrimenti, nella loro verosimiglianza. A cosa? *Al mondo che essi stessi raccontano*. Si deve prestare attenzione a questo snodo: Evola sta dicendo che siccome nel mondo sia riscontrabile ciò di cui i *Protocolli* parlano, essi sono veri senza bisogno di essere autentici. Il problema è che lo statuto di ciò che qui Evola intende per vero, autentico e verosimile, di ciò la cui verità – per citare ancora Evola – è provata dei fatti, è essenzialmente determinato a partire dal racconto contenuto proprio nei *Protocolli*. Del resto Evola non fa mistero del fatto che «solo un procedimento «induttivo» può dunque precisare la portata di «testi» come i «Protocolli». Ma il procedimento induttivo, a questo livello, coinvolge tanto il testo quanto la verità del testo, come dire: il mondo che conferma la validità di quanto detto dai *Protocolli*, è essenzialmente il mondo dei *Protocolli*. È un argomento molto preciso che Evola impiega nel 1938: lo ritroviamo – non senza una certa sorpresa, non per il suo impiego ma per la recidività che esprime – in una nota del *Glossarium* di Carl Schmitt del 25 settembre del '47:

Gli Ebrei infatti restano sempre Ebrei, mentre il comunista più migliorare e trasformarsi. Ciò non ha nulla a che fare con la razza nordica, ecc. Proprio l'Ebreo assimilato è il vero nemico. *Non ha alcun senso voler dimostrare la falsità del detto dei saggi di Sion* (C. Schmitt, *Glossarium*, corsivo nostro).

Alla luce di quanto qui mostrato, delle connessioni, delle allusioni, delle tracce e delle giustapposizioni, mi pare che sia difficile sostenere, come fa Sartre, che i discorsi degli antisemiti siano «superficiali, incerti»²⁸.

3. C'è un elemento che colpisce più degli altri nel saggio di Sartre e sono le incursioni teologiche che compie nel tentativo di dare una spiegazione dell'antisemitismo, senza però misurarsi o fare mai menzione dei luoghi della tradizione cristiana – penso anzitutto al *corpus* paolino – in cui sorge una tensione antiggiudaica (o almeno: che sono stati intesi come un costante serbatoio della polemica contro Israele)²⁹. Colpisce, perché nel

²⁸ *RQE*, p. 16.

²⁹ Si pensi ad esempio al testo di Leon Bloy, *Dagli ebrei la salvezza* (1892) o al tentativo

definire l'antisemitismo come una forma di manicheismo, Sartre introduce un netto dualismo tra due principi in opposizione che difficilmente potrebbe spiegare la complessità del fenomeno che egli stesso evidenzia:

Così l'ebreo è identificato con lo spirito del male. La sua volontà, all'opposto della volontà kantiana, è una volontà che puramente, gratuitamente e universalmente si vota al male, è *la* volontà malefica. Per causa sua il male giunge sulla terra, tutto ciò che vi è di male nella società (crisi, guerre, carestie, rivolgimenti e rivolte) gli è direttamente o indirettamente imputabile. L'antisemita ha paura di scoprire che il mondo è malfatto: perché allora sarebbe necessario inventare, trasformare, e l'uomo si ritroverebbe padrone del proprio destino, gravato da una responsabilità angosciosa e infinita. Perciò l'antisemita localizza nell'ebreo tutto il male dell'universo. Se le nazioni si fanno la guerra ciò non deriva dal fatto che l'idea di nazionalità, nella sua forma presente, implica quella dell'imperialismo e dei conflitti di interesse. No, è l'ebreo che sta dietro i governi, e soffia la discordia. Se c'è lotta di classe, non si deve al fatto che l'organizzazione economica è ingiusta, sono i caporioni ebrei, gli agitatori dal naso adunco che traviano gli operai. Così l'antisemitismo è originariamente un manicheismo: spiega il corso del mondo con la lotta del principio del bene contro il principio del male. Tra questi due principi non è concepibile alcun accordo: bisogna che uno dei due trionfi e che l'altro sia annientato. Considerate Céline: la sua visione dell'universo è catastrofica; l'ebreo è ovunque, la terra è perduta, si tratta per l'ariano di non comprometterci, di non venire mai a patti³⁰.

Non nego che l'immagine sia suggestiva e, per certi versi, offra degli spazi di lettura interessanti, soprattutto in riferimento alla pulsione (auto) distruttiva che muove l'antisemita. Infatti, continua Sartre, l'adesione di un Céline alle tesi socialiste dei nazisti, dice Sartre, era motivata da una pura convenienza materiale: «lo ha fatto perché era pagato. Nel fondo del suo cuore non ci credeva: per lui l'unica soluzione è il suicidio collettivo,

contro una certa configurazione dell'antisemitismo cristiano fatto da Jacques Maritain con l'intervento del 1937 *L'impossible antisémitisme*, poi confluito insieme ad altri interventi in, *Le mystère d'Israël et autres essais* (1965). Il testo è stato da poco riedito in italiano in un volume: J. MARITAIN, *Contro l'antisemitismo. Dignità della persona, mistero di Israele, sionismo*, Morcelliana, Brescia 2023². Sul temma: M.-T. ANDREVON, *Le mystère d'Israël dans l'œuvre de Jacques Maritain*, in «Recherches de Science Religieuse», vol. 101, n. 2, 2013, pp. 211-231. Il fatto che Maritain si muova *in toto* all'interno del quadro cristiano di logica della salvezza, come sarà in forme diverse per Erik Peterson e il suo *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa* (1946), non toglie la rilevanza dell'operazione tentata.

³⁰ RQE, p. 29.

la non procreazione, la morte». Per Sartre, l'antisemita è alimentato da una pulsione di morte assoluta, un desiderio di distruzione di sé e degli altri, del mondo tutto come forma catastrofica di liberazione da quel *male* in cui viene sostanziata la figura dell'ebreo. Più che di manicheismo, forse, sarebbe più opportuno parlare di gnosticismo (ma è vero che il confine tra queste due correnti religiose della tarda antichità sia piuttosto controverso e non è questo il luogo per addentrarsi in un discorso comparativo). Non si comprende bene, però, come la presenza di questi due principi manichei – ciascuno con la propria sussistenza e indipendenza oserei direi “ontologica” – possa trovare una collocazione accanto all'immagine dell'ebreo *in toto* dipendente dall'antisemita. Da una parte cioè l'ebreo non sussiste mai per sé ma, come abbiamo visto, per la rappresentazione che ne fornisce l'antisemita; dall'altra parte – sempre agli occhi dell'antisemita – l'ebreo dispone di una «sostanzialità» tanto reale da incarnare addirittura l'essenza stessa del male. Si tratta di una difficoltà le cui implicazioni mi paiono piuttosto evidenti.

4. Prima di concludere, vorrei analizzare un ulteriore passaggio relativo al tema dell'ostinazione ebraica, tematica che emerge con forza nel cap. IX della *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso. Sartre non la menziona direttamente, tuttavia compie un'operazione interessante intorno a un simile concetto, in quanto sembra intuire tutta la gravità del portato *teologico-politico* in esso contenuto. Fin dal testo paolino, infatti, l'ostinazione assunse una valenza duplice: da un lato, essa designa ciò che rende Israele incapace di accogliere il messaggio cristico ma, al tempo stesso, proprio in forza di questo rifiuto, l'ostinazione è ciò che rende possibile all'evangelo di giungere fino ai gentili. Senza addentrarci nella fitta costruzione paolina, è sufficiente sottolineare come l'ostinazione divenga uno snodo essenziale per la definizione del rapporto tra ebraismo e cristianesimo. E qui Sartre applica il proprio paradigma alla stessa storia del rapporto tra ebraismo e cristianesimo:

Poco dopo, d'altra parte, si manifestò il contrasto con il cristianesimo: l'apparizione di questa nuova religione provocò una profonda crisi nel mondo israelita, sollevando gli ebrei emigrati contro quelli dalla Giudea. Rispetto alla «forma forte» assunta dal cristianesimo, la religione ebraica apparve immediatamente come una forma debole, in via di disgregazione; sopravvisse solo con una complessa politica di concessioni e di ostinazione.

In questa «versione debole» l'ostinazione diventa la cifra di una resistenza interna dell'ebraismo all'assimilazione: tanto quella esercitata dal cristianesimo, quanto quella che opera – in una certa maniera – proprio nell'antigiudaismo, che “assimila” l'ebraismo all'idea funzionale che ne costruisce. Così che la domanda su che cosa sia “ebraico” – e qui mi sembra un aspetto non trascurabile del saggio sartriano – vada essenzialmente ridefinita alla luce di questo rapporto:

Se si vuole sapere che cos'è l'ebreo contemporaneo, bisogna interrogare la coscienza cristiana: bisogna chiederle non «che cosa è un ebreo» ma «*che cosa hai fatto degli ebrei*».

E qui Sartre procede a ragione per una via assai impervia: il cristianesimo ha definito l'idea di ebreo, nella misura in cui sarebbe possibile rileggere l'intera storia della salvezza cristiana come un grande progetto di costante ridefinizione della figura dell'ebreo. Poiché, se da una parte per il cristiano l'ebreo va osteggiato in quanto oppositore del messaggio di Cristo, in quanto colui che miconosce e “tradisce” la figura del Messia gesuano, dall'altra parte la necessità di questa opposizione è tanto essenziale per il cristianesimo, al punto che da dover conservare quel rifiuto nella forma di una conversione futura, quando – secondo l'immagine paolina – anche Israele entrerà nella nuova alleanza una volta che tutti i gentili saranno stati accolti. Così l'assimilazione-conversione diventa per un verso una *necessità* costitutiva del cristiano e, per un altro verso, l'impossibile, ciò che anzi deve essere impedito:

Così l'ebreo rimane lo straniero, l'intruso, l'inassimilato nel seno stesso della collettività. Tutto gli è accessibile e nondimeno non possiede niente: poiché ciò che si possiede – gli si dice – non si compera. Tutto ciò che tocca, tutto ciò che acquista perde valore tra le sue mani; i beni della terra, i veri beni sono sempre quelli che non possiede. Eppure egli sa di contribuire nella stessa misura degli altri a formare l'avvenire della collettività che lo respinge³¹.

In questo ultimo elemento mi pare che Sartre scorga la riproposizione di una mutata e, insieme, ancor più tremenda teologia della sostituzione, in quanto, come egli continua, «se l'avvenire è suo [dell'ebreo], gli si rifiuta il passato». Gli si rifiuta cioè la possibilità di disporre dell'origine: che sia essa una storia, un tempo, una vicenda o un luogo. E sappiamo quale prezzo ingente sia stato pagato per questo rifiuto.

³¹ RQE, p. 58.