

Nietzsche e “o povo mais fatal da história universal”*

Michèle Cohen-Halimi**

Resumo: O presente artigo busca analisar visão de Nietzsche sobre o judaísmo a partir do enigma do vocábulo “*Verhängnis*” (fatalidade) e de seu adjetivo derivado: “*verhängnisvoll*” (fatal). Essas duas palavras são estranhamente traduzidas por “fatalidade” e “funesto” nas diversas edições francesas da *Genealogia da moral* e de *O Anticristo*. Por que o pensador do “*fatum*” teria imprimido à *fatalidade* a inflexão do *funesto* quando ele fala dos judeus, levando em consideração que os judeus são, na sua ótica, “a fatalidade da Europa”. Essa singular equivocidade introduzida pelos tradutores franceses no texto de Nietzsche não tem sentido de ser, a partir do momento em que pensamos a natureza desse “*fatum*”, dessa necessidade irreversível, introduzida na história pela primeira transvaloração dos valores – que é o advento do judaísmo. Ou então, se há equivocidade, ela é mais complexa do que a simples tradução de “*verhängnisvoll*” por “funesto” deixa transparecer.

Palavras-chave: fatalidade - funesto - judeus - cristianismo.

Como se orientar na leitura do *fatum*?

A relação de Nietzsche com o judaísmo começa pelo enigma de um vocábulo: “*Verhängnis*” (fatalidade) e de seu adjetivo derivado: “*verhängnisvoll*” (fatal). Essas duas palavras são estranhamente

* Tradução de João Evangelista Tude de Melo Neto.

** Professora da Universidade Paris Ouest Nanterre La Défense, Nanterre, França.

Correio eletrônico: cohenhalimi@noos.fr

traduzidas por “fatalidade” e “funesto” nas diversas edições francesas da *Genealogia da moral* e de *O Anticristo*. Por que o pensador do “*fatum*” teria imprimido à *fatalidade* a inflexão do *funesto* quando ele fala dos judeus, levando em consideração que os judeus são, na sua ótica, “a fatalidade da Europa” (*GM/GM*, I, 13, KSA 5.278)?¹ Essa singular equivocidade introduzida pelos tradutores franceses² no texto de Nietzsche não tem sentido de ser, a partir do momento em que pensamos a natureza desse “*fatum*”, dessa necessidade irreversível, introduzida na história pela primeira transvaloração dos valores – que é o advento do judaísmo. Ou então, se há equivocidade, ela é mais complexa do que a simples tradução de “*verhängnisvoll*” por “funesto” deixa transparecer. É essa questão que será trabalhada no desenvolvimento deste artigo.

Na primeira dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche explica a reviravolta produzida pelo judaísmo na história humana. Essa explicação faz surgir a primeira ocorrência, nos textos publicados pelo filósofo, do conceito fundamental de “transvaloração dos valores”: “[...] os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical [transvaloração] dos valores deles [*eine radikale Umwerthung von deren Werthen*] [...]” (*GM/GM*, I, 7, KSA 5.266).

Do que isso se trata? Qual é o sentido dessa primeira transvaloração dos valores? E em que sentido devemos compreender o *fatum* do judaísmo? Aqui, é preciso ter em mente duas coisas: 1) levando a cabo a genealogia de nossos conceitos morais de “bom” [*gut*]

1 Em todos os trechos das obras publicadas por Nietzsche citados pela autora, utilizamos a tradução de Paulo Cesar de Sousa, fazendo alguns ajustes conceituais quando julgamos necessários. No que se refere aos fragmentos póstumos, versamos para o português a tradução francesa utilizada pela autora (N.T.).

2 Em *Paul de Tarse et les Juifs*, Jean-Pierre Faye sugere que as primeiras traduções francesas de *Genealogia da moral* “distorceram” a inteligência do texto nietzschianas por que elas eram “contemporâneas do “caso Dreyfus” (Cf. FAYE, Jean-Pierre. *Paul de Tarse et les Juifs*. Meaux: Éditions Germina, 2012, p. 72).

e de “mau” [böse], Nietzsche distingue as morais “naturais”, surgidas das aristocracias guerreiras, daquelas, abstratas, desnaturalizantes, surgidas das castas dos sacerdotes; 2) o filósofo não ignora nada da história do judaísmo, uma vez que ele leva em conta a sequência histórica decisiva pela qual passou essa tradição. Ou seja, ele está ciente do advento do Segundo Templo, quando se impôs uma nova forma de judaísmo, fazendo com que o judaísmo bíblico se transformasse em sacerdotal.

A moral dos valorosos e sua transvaloração

A perspectiva geral de *Genealogia da moral* tem por objetivo mostrar que aquilo que nós nomeamos de “a” moral, na verdade, procede de uma negação da multiplicidade histórica das variadas formas de costumes. Isto é, a moral cristã – considerada como “a” moral – obliterou a multiplicidade da qual ela mesmo resultou. A palavra de ordem da empreitada genealógica é, nesse sentido, tomar “a” moral como um *problema* e colocar em xeque a ideia de que ela é um dado imediato da consciência. Rompendo com suas origens, “a” moral interrompe e interdita o exercício e o relato genealógico. Ela é intolerante em relação a sua própria história e, por isso, intervém como forma absoluta, desligada de toda procedência histórica. “A” moral se mostra, portanto, como se fosse algo que não tivesse surgido no curso da história. Na direção inversa, a genealogia nos impõe como tarefa primeira a seguinte questão: “deter-se na questão *de onde se originam* verdadeiramente nosso bem e nosso mal” (*GM/GM*, Prefácio 3, KSA 5.249). Nesse sentido, a genealogia é um nome dado por Nietzsche a uma nova espécie de crítica, “uma *crítica* dos valores morais” (*GM/GM*, Prefácio 6, KSA 5.252), na qual ele se atém à questão do “próprio valor desses valores”. Não se trata, portanto, de reconduzir o gesto crítico kantiano que compactua com os “dados” de uma razão aparentemente ahistórica (o fato *a*

priori da lei moral na *Crítica da razão prática*), mas de alcançar as moções, os sentimentos pulsionais e as crenças sob o regime dos quais os valores se exprimem e se impõem como dominantes. Assim, as ideias de bem e mal tornam-se novamente o que elas são: avaliações. Consequentemente, a genealogia é uma crítica que ataca violentamente o posicionamento metahistórico das significações morais ideais. Ela restitui à história o jogo antagônico das vontades de potência, que não possuem outra causa que não seja esta mesma, contingente, conjectural, de sua dominação axiológica. “Meu princípio maior: não há fenômenos morais, mas apenas uma interpretação moral desses fenômenos” (*Nachlass/FP*, 1885-1886, 2 [165], KSA 12.147). Não há fato *a priori* da doação da lei moral, como sustenta Kant, há apenas uma interpretação moral do fenômeno desta doação advinda historicamente. Não há jamais um sentido único, mas uma multiplicidade de significações reprimidas por uma interpretação que se impõe às outras. Eis por que o método genealógico alia-se à psicologia e à filologia para desvendar as origens dos valores e das configurações pulsionais que definem os “dados” do tempo presente. Eis por que cada enunciado, cada julgamento moral, requer uma escuta atenta das palavras e um deslocamento da escuta em direção às modalidades da enunciação: o tipo psicológico que fala é abordado a partir de sua maneira de falar. O genealogista escuta, portanto, o sentido como sentido transformado a partir da dominação de um tipo psicológico: “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, *o filosofar histórico* é doravante necessário [...]”. (*MAI/HHI* 2, KSA 2.15)³ Tudo que é dado está inscrito numa história, num vir-a-ser, numa hierarquia de valores. Na perspectiva dessa reviravolta metodológica, que define a própria genealogia, surge, assim, o interesse em descobrir de onde

3 P. Wotling bem ressaltou no aparato crítico de sua tradução de *Genealogia da moral*, que o conceito de tipo revela a psicologia e define uma configuração pulsional “relativamente invariável durante um longo tempo” (Cf. NIETZSCHE, F. *La Généalogie de la morale*, trad. et annotation P. Wotling. Paris: LGF, 2000, nota 2, p. 57).

vem a função avaliativa que discrimina o bom e o mau no interior de uma hierarquia em que o “bom” é dito superior ao “mau”:

até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro?* (*GM/GM*, Prefácio 6, KSA 5.252).

É a capacidade de questionar que faz subitamente toda a estranheza da paisagem moral. Apenas olhos novos e questões radicalmente novas criam a dinâmica da viagem crítica e da investigação. Os antigos geógrafos da razão, por outro lado, não cessaram de fazer vista grossa ao observar a verdade dos dados que eles aceitavam receber como dados inquestionáveis. Com Nietzsche, o exercício de ler o texto da moral, de ler os conceitos de bom e de mau, de bem e mal, é compreendido como um desafio às provas que validam o sentido do texto. O filólogo psicólogo lê colocando sistematicamente a seguinte questão: “o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz?” (*JGB/BM* 187, KSA 5.107). Tal questão permite “ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado” (*JGB/BM* 23, KSA 5.38) A saída do idealismo é muito mais difícil de produzir-se do que imaginam aqueles que acreditam tê-la operado há muito tempo e que estão geralmente arraigados no idealismo por todo o corpo do discurso do qual eles pretendem terem escapado. O sentido histórico, entendido como “a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem” (*JGB/BM* 224, KSA 5.157), é o sexto sentido, a segunda visão do genealogista.

O que significa então “bom” [*gut*]? O que significa “mau” [*böse*]? Nietzsche mostra que nas sociedades antigas, caracterizadas pelos valores de superação de si e pela espontaneidade natural

na ação, “bom” designa o sinal distintivo de uma potência que se autoexalta e se autoglorifica, enquanto que “ruim” designa a categoria daqueles que permanecem exteriores a esse modo de vida. O “bom” só é “superior” ao superar continuamente a si mesmo. O *Vornehm* [nobre] é aquele que distingue a si próprio ao invés de ser qualificado como sendo distinto por outro. Nesse sentido, o termo “aristocrata” não é uma tradução pertinente (mesmo se Nietzsche diga por vezes “*Aristokrat*” para exemplificar esse tipo de humanidade a partir das castas guerreiras da época homérica), pois o superlativo grego “melhor” [*aristos*] combinado a *kratos* (que significa posse de poder) não exprime adequadamente a morfologia dinâmica e ascendente da vontade de potência do “distinto”, desligada totalmente de qualquer ponto de comparação externa, bem como de qualquer consumação última. Sem dúvida, compreende-se melhor por que o “distinto” se caracteriza por uma forma de afetividade que Nietzsche nomeia o “*pathos* da distância”. Uma autossatisfação orgulhosa acompanha, de fato, o desdobramento de uma potência de ultrapassamento que permanece estrangeira a toda agressividade. A dupla bom/ruim é disjuntiva: ou se é qualificado para o modo de vida ascendente dos distintos, ou se é simples, exterior, estrangeiro à experiência de vida soberana e então se é chamado de “ruim” [*schlecht*] pelos que são “bons”. Não há, portanto, conflito de avaliações, mas uma autoavaliação que rejeita fora dela, longe dela, o diferente – ou melhor, que o proscree e rebaixa. Assim surge a hierarquia do ascendente e do não ascendente, do alto e do baixo, do superior (compreendido como autocomparativo e não como superlativo)⁴ e do inferior (compreendido como estrangeiro ao autoultrapassamento). O “bom” ou o “distinto” é um egoísta que não se compara, um egoísta soberano: “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (*GM/GM*, I, 10, KSA 5.270). Nietzsche propõe um antagonismo exclusivo

4 Sobre esse ponto específico, eu me permito fazer referência a meu artigo: COHEN-HALIMI, Michèle. “Les tirets de Nietzsche”. In: *Ligne 13*, n° 1, printemps, 2010.

que não leva à destruição do não-distinto. O filósofo introduz uma lógica da indiferença, que se afasta dos esquemas usuais da lógica do reconhecimento. Nesse sentido, do ponto de vista do distinto, trata-se menos de um antagonismo ou uma oposição entre alto e baixo do que um “pálido contraste” (*GM/GM*, I, 10, KSA 5.270).

O *pathos* da nobreza e da distância [*Vornehmheit und Distanz*] [...], o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” – eis a origem da oposição “bom” e “ruim” (*GM/GM*, I, 2, KSA 5.258)⁵.

Nietzsche aqui leva a cabo um duplo gesto. Ele retoma a definição aristotélica de que “o homem distinto [ο χαριεις] e livre é para ele mesmo a sua própria lei”⁶. Aristóteles não se refere apenas à superioridade de uma classe, mas ao grande homem que, “tal como um deus entre os homens”, não pode ser submetido à ordem comum: “não se pode estabelecer leis para tais homens, pois eles próprios são a lei”⁷. A importância dessa figura em Aristóteles é atestada por Cícero, segundo o qual Aristóteles teria escrito na sua juventude uma *Política* em dois livros: *De republica* e *De proestante viro*⁸. O *Vornehm* marca assim o retorno do *spoudaios*, do herói, daquele cujo valor não é mensurado por um sistema axiológico transcendente. O *spoudaios* é a própria medida de valor. O *Vornehm* como o *spoudaios* poderiam, assim, nomear a si mesmos de os “valorosos”. São os homens de valor que são juízes e criadores do próprio valor. O retorno do *spoudaios* no pensamento do valor permite abrir uma perspectiva nova sobre a origem dos conceitos morais, que se afasta ao mesmo tempo do absolutismo platônico do Bem e do relativismo

5 *Höhere* é um comparativo autorreferente, significando: autossuperar-se e não um superlativo; G. A. Goldschmidt traduziu esse comparativo absoluto por “sublime” (Nota da autora).

6 ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* IV, 14, 1128a 31. 19. *Id. Politique* III, 13 1284a 11-13.

7 ARISTOTE. *Politique* III, 13 1284a 11-13.

8 CICÉRON, *Ad Quintum* III, 5, 1.

de Protágoras, deslocando, assim, o critério de valor em direção a sua criação continua na imanência da vida.

Nietzsche precede seu rival filólogo, Wilamowitz-Möllendorff⁹, numa atenção aprofundada acerca das origens aristocráticas da moral grega. Mas, onde Wilamowitz, por intermédio dos gregos dóricos, exaltar a uma visão aristocrática de mundo, Nietzsche realiza o seu segundo gesto, que se opõe frontalmente ao posicionamento de seu rival. Ele relaciona a nobreza grega – da qual na sua ótica, Teógonis é o porta-voz – com a “raça loura, ariana, dos conquistadores tornados senhores” (*GM/GM*, I, 5, KSA 5.262). Nietzsche leva a cabo uma estratégia metodológica na qual ele relaciona o sentido da palavra “*arya*” – cuja raiz etimológica serve para atestar a superioridade do povo que se autodesigna como o melhor – com características fisiológicas tais como o nível de melanina e a cor loura dos cabelos e, por fim, com o dado histórico da trajetória das invasões celtas. Esse mosaico de elementos é utilizado para caracterizar a raça dos mestres, a qual Nietzsche constata ironicamente que ela permanece estranha à Alemanha e à Europa: “nesses lugares aparece a população pré-ariana da Alemanha. (O mesmo é válido praticamente para toda a Europa [...])” (*GM/GM*, I, 5, KSA 5.262) A ironia é surpreendentemente subversiva. O gesto pseudo-teórico dos filólogos protestantes alemães propõe que as línguas e as raças foram constituídas de um mesmo movimento, a partir de famílias de línguas identificadas por eles mesmos na Bíblia e definidas a partir dos nomes dos filhos de Noé: Sem para as línguas semíticas; Cam para os camitas; Jafé... Nietzsche parodia essa excentricidade dos etimologistas que usam as consonâncias das palavras (lê-se que *gut* e *göttlich* [bom e divino] são consonantes) e constantemente associam a elas características de raças e povos como áreas geográficas e traços fisiológicos. Um exemplo dessa paródia do procedimento dos etimologistas pode ser

9 WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF U. (von), *Euripide's Herakles*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1895, ver sua definição da “visão dórica de mundo”, p. 39-43.

observado quando o filósofo acaba identificando “gut” e “Goths”. Uma escrita incrivelmente dupla, estratificada, inconventional e inconventionante (sic), que confronta abruptamente a insensatez filológico-etimológica com seus efeitos políticos mais contemporâneos: a ideia de hierarquia de raças defendida por Gobineau. O autor de *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1854), que tornou-se amigo de Wagner e inspirador ideológico do cunhado de Nietzsche, encontra-se então atacado em seu próprio terreno. A questão de Gobineau é: “Há, entre as raças, diferenças de valor intrínsecas realmente sérias, e essas diferenças são possíveis de apreciar?”¹⁰ Nietzsche, por sua vez, questiona: é possível pensar o valor não como uma medida transcendente de comparação e de oposição, mas como autoimposição incomparável? Nesse sentido, a escrita nietzschiana se sabe bífida, uma vez que, por um lado, ela retoma as origens do julgamento do “bom” sobre si mesmo, correndo o risco de se ladear pelo pior discurso da superioridade dessa origem, e, por outro lado, dele se afasta para recusar toda hipóstase histórica. A genealogia não regressa em direção a entidades fixadas a um passado nem a uma área geográfica, ela não procura o originário, ela leva a pensar o vir-a-ser como alteração, retorno, transformação, filiação, afinidades de formas produtoras de uma interpretação. Mesmo o etimologista pode apenas ser o revestimento insensato de uma filologia irracional em busca da origem única – sempre perdida; redutível, segundo Nietzsche, à única fantasia da barbárie: “É inútil tentar reavivar os costumes e à inocência dos primeiros Germanos: não há mais Germanos, também não existem mais florestas” (*Nachlass/FP* 1884, 26 [363], KSA 11.246). Nietzsche conhecia as teses de Gobineau – pelo menos de maneira indireta – e delas produziu uma verdadeira paródia: ele entoa pelos lados (*par-odos*), num tom deliberadamente afobado, precipitado, sincopado, um refrão próprio a Gobineau. Ora, a paródia, como indicava Horácio na sua *Arte poética* (v. 87-118),

10 GOBINEAU, A. (de). *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris : Belfond, 1967, p. 59.

tem por função produzir o riso ou o sono. Nos dois casos, ela autoriza uma zombaria, ela suscita uma distância crítica em relação a uma enunciação cuja forma modificada subverte o conteúdo – o torna insustentável fora de seu lugar próprio. Não é por acaso, portanto, que Nietzsche não conclui sua paródia do discurso de Gobineau sobre a superioridade dos Arianos, os godos, os germanos, e de todos aqueles cujo nome deriva de “*gut*”, da seguinte maneira: “Os motivos para esta suposição não cabem aqui” (*GM/GM*, I, 5, KSA 5.262). O filósofo indica que a genealogia que ele inaugura torna inepta e delirante a pseudogenealogia de Gobineau. Ele coloca fora de seu campo filosófico o uso ideológico e irracional da filologia. Portanto, não é de se espantar que, quando o filósofo escolhe o Epílogo do *Caso Wagner* para repetir o quanto os valores do *Vornehm*, tal como ele os concebe (como uma “autoafirmação” e uma “autocelebração da vida”), não tem nada a ver com o que a impostura dos círculos wagnerianos celebra sob o nome de “moral dos senhores”:

A oposição entre “moral nobre” [*vornehme Moral*] e “moral cristã” foi explicada inicialmente na minha *Genealogia da moral*: talvez não exista virada mais decisiva na história do conhecimento religioso e moral. Esse livro, minha pedra de toque para aqueles que estão do meu lado, tem a fortuna de ser acessível apenas aos mais elevados e mais rigorosos espíritos: ao resto faltam ouvidos para ele (*WA/CW*, Epílogo, Nota, KSA 6.50).

Que sutil afinidade de audição poderia sustentar a derivação de “*Goth*” a partir de “*gut*” e de germano a partir de ariano? O que Nietzsche leva a entender é evidentemente a aberração de tal derivação que frequentemente encanta “os agitadores antisemitas” (*JGB/BM* 251, KSA 5.192). Ainda mais, ele coloca o ouvido do seu leitor à prova. Ele o confronta com armadilhas; ele o entrega a espelhos tão captadores quanto identificadores; ele se intercala na imediata complacência de si mesmo da leitura associativa: “diga-me que genealogia retém tua atenção, a minha ou aquela disforme

e louca de Gobineau, e te direi quem és.” O texto se apresenta dividido por um discurso que o reveste de uma narrativa que conduz para fora do próprio texto. O ato de ler transformou-se num teste de escuta, numa seleção. É por isso que, em *Ecce Homo* (“Por que escrevo tão bons livros”), Nietzsche define *Genealogia da moral* como o livro mais *unheimlich*, “*das Unheimlichste*” (o mais estranhamente familiar, o mais familiarmente estranho), que ele já escreveu. Esse livro, de fato, faz ouvir as palavras mais habituais “bom”, “ruim”, “mal”, abrindo o perímetro dos discursos onde elas estão inscritas na história da língua, tomadas na circulação dos enunciados que elas implicam nessa história – circulação em vários níveis. O que está inscrito de forma velada num nome – como *godos* em *Gut* ou *germano* em *ariano* – desloca as razões de uma circulação e é o índice claro desse deslocamento. O filósofo permite, assim, construir um filtro próprio para distinguir sequências desse deslocamento: uma operação sobre as significações antes que um relato *stricto sensu*. Nietzsche mostra ao leitor os traços ainda disjuntivos de uma economia do deslocamento diferente daquela nascente da ideologia racista e antissemita¹¹. E ele faz compreender o quanto a maneira pela qual se passa de uma palavra a uma proposição é uma questão capital. Não querer deixar escapar as palavras, as operações que conduziram à produção de enunciados (inclusive de enunciados ideológicos) é, de uma certa maneira, se apegar às palavras e deixar aflorar sua realidade dentro da história. Ler significa, portanto, nada menos do que isso: ser capaz de destrinchar sob cada conceito um drama de seus artifícios ideológicos que acaba por tornar-se seu sucedâneo e máscara. A possibilidade do pensamento nos vem numa linguagem que pode nos surrupiá-la enquanto pensamento. O olho leitor é magnetizado pela presença, a revelar, de um teatro invisível. Ele

11 O neologismo “antissemita” é forjado em 1873 por Wilhelm Marr e um “partido antissemita” se forma em torno de três personagens: Förster (o cunhado de Nietzsche), Schmeitzner (o editor do qual Nietzsche retira todos os seus livros) e Theodor Schmitt.

pertence à sutileza da audição de seguir o vir-a-ser de proposições, de palavras e de nomes na tensão de sua captação irracional e de sentir que, lendo tal ou tal arranjo de palavras, ele está exposto ao perigo de ler outros arranjos que parecem, entretanto, os mesmos. Pois “origem” é a arqui-palavra de todos os descaminhos. A esse respeito, Nietzsche nos previne imediatamente: o seu fio condutor é a busca racional e rigorosa da relação entre morfologia da vontade de potência e história da língua.

A história quase “natural” da moral que traçou Nietzsche com a apresentação do *Vornehm*, herdeiro do *spoudaios* grego, corresponde ao tempo no qual certo tipo de homens sentem e qualificam eles próprios a sua ação como “boa” ou “de primeira classe”. Este “estado de natureza” descentra e desfaz a perspectiva que se impõe mais tarde, segundo a qual “o mais característico da ação moral é a abnegação, a negação de si, o sacrifício de si, ou a empatia, a compaixão” (*FW/GC* 345, *KSA* 3.577). Nesse sentido, se trata de compreender como a reviravolta dessa perspectiva primeira se produziu, como a autoexaltação de mim mesmo passou a se encontrar desqualificada, e estigmatizada. Em outras palavras, como a lógica da indiferença, o *pathos* da “distância” foram destituídos para dar lugar à lógica do reconhecimento e da vingança. Em suma, importa apreender a transvaloração sacerdotal dos valores. O evento, sempre coextensivo à linguagem, vai dividir a história do judaísmo por meio da figura do “sacerdote”, e esse “sacerdote” judeu vai transformar a divisão incidental em irreversibilidade histórica: *fatum*. Nietzsche abre aqui uma dupla distância: 1) distância *unheimlich*, que nos torna a transvaloração sacerdotal estranhamente familiar, uma vez que nossos conceitos morais procedem dela, e que aquilo que a precedia nos projetava fora de nossos quadros discursivos, no recuo de suas fronteiras; 2) distância e nuance *históricas* porque o judaísmo sacerdotal não cobre a totalidade do judaísmo. Uma questão, aqui, se coloca: o que é um sacerdote? o que é o judaísmo sacerdotal?

É da conexão do tipo “sacerdote” (uma determinada morfologia da vontade de potência) com a história do judaísmo que advém a primeira transvaloração dos valores:

Os judeus são o povo mais singular da história universal, pois, colocados ante a questão de ser ou não ser, preferiram o ser *a todo custo*, com deliberação perfeitamente inquietante: esse custo foi a radical falsificação de toda a natureza, naturalidade e realidade, de todo mundo interior e também exterior. Eles puseram-se à parte, *contrariamente* a todas as condições nas quais era possível, era *permitido* um povo viver até então, eles criaram a partir de si mesmos um conceito oposto às condições *naturais* – eles inventaram sucessivamente, e de modo incurável, a religião, o culto, a moral, a história, a psicologia, tornando-os a *contradição de seus valores naturais*. Encontramos novamente esse fenômeno, apenas como cópia, no entanto: – comparada ao “povo santo” a Igreja cristã carece de toda pretensão de originalidade. Os judeus são, justamente por isso, o povo *mais fatídico* da história universal (AC/AC 24, KSA 6.191)

O que é um sacerdote?

A transvaloração, da qual os sacerdotes judeus são os agentes, nos impõe definir o tipo *híbrido* do sacerdote e também compreender por que o judaísmo sacerdotal, caracterizado por esse tipo, foi historicamente o operador de uma fatal transvaloração de valores. Contudo, precisa Nietzsche, que o judaísmo não se reduz, todavia, apenas a esse momento (negador) de sua própria história. De fato, o judaísmo sacerdotal contemporâneo do Segundo Templo foi seguido, depois da destruição deste último, por uma diáspora¹², durante a qual o povo judeu se transformou consideravelmente para se caracterizar finalmente, segundo Nietzsche, por “um *non plus ultra* de gênio histriônico”, extraindo de todos os movimentos de decadência um “partido afirmador da vida” (AC/AC 24, KSA 6.191). Por outro lado, o

12 Nietzsche não evoca de maneira precisa os diferentes momentos da diáspora e parece levar em conta apenas a sequência histórica de sua amplificação, depois da queda do Segundo Templo.

cristianismo (paulino), que tem suas raízes nessa época sacerdotal do judaísmo, fez apenas perpetuar e sublimar a negação, o ressentimento e a vingança dos sacerdotes judeus. Apreende-se, portanto, como Nietzsche, ao afiliar o cristianismo ao judaísmo sacerdotal, opõe seu próprio procedimento genealógico às afirmações tão peremptórias quanto irracionais dos “agitadores antissemitas” tais como Dühring, Treitschke, Wagner, Förster, que fazem do cristianismo uma realidade *sui generis*, separada de qualquer relação com o judaísmo. O que é então “funesto” senão a perpetuação de uma negação que jamais se esquiva do ressentimento que a nutre? O que é então funesto senão o cristianismo? Impossível traduzir “*verhängnisvoll*” por “funesto”, quando esse adjetivo é dirigido ao povo judeu, sem apagar todo o esforço de fusão pelo qual a genealogia nietzschiana faz surgir o cristianismo do momento mais negador do judaísmo. Se o judaísmo é “funesto”, foi por ter suscitado o cristianismo: essa é a extraordinária ironia pela qual Nietzsche revira os preconceitos antissemitas de seu tempo. A genealogia não cessa de significar que ela mudou de lugar e de gênero. Ela não tem decididamente nada a ver com as formas meio-etimologizantes [*miétymologisantes*], meio-fantasmáticas de Gobineau. Nietzsche resiste a qualquer compreensão unitária, uma vez que ele entende o judaísmo em sua multiplicidade. Essa tradição aparece múltipla, pelo menos tripla: o judaísmo é *profético* até a ruína do Primeiro Templo por Nabucodonosor (em 586 a.C.) e o cativo na Babilônia; o judaísmo se torna *sacerdotal* depois da vitória de Ciro sobre Nabonido e o retorno de um certo número de judeus, integrados ao império persa (Segundo Templo) e, enfim, os judeus conhecem a *diáspora* após o incêndio do Segundo Templo por Tito.

Levando em conta a força dos preconceitos inscritos na linguagem, Nietzsche sabe muito bem que as palavras, os nomes, os conceitos são tomados obliquamente, de tal maneira, que eles não se movem nem mudam. A genealogia nietzschiana fornece um saber

que coincide com uma recuperação do passado, cuja força agente é aquela da redescoberta não de um passado histórico propriamente dito, mas da passagem não-histórica do vir-a-ser no presente. É preciso atribuir aos dois grandes tipos de moral a potência de um “*sous-venir*” (conforme Klossowski) heurístico do que nele é inatual e atualizador do que nele está inscrito no inconsciente. É preciso refletir bem para compreender o que significa fazer do “sacerdote” um tipo que se caracteriza como um ponto de inflexão que opera a disjunção de duas épocas de julgamento. Sem dúvida, isso é afirmar que não há surgimento *ex nihilo*. Sem dúvida, trata-se também de afirmar que o outro provém apenas da negação do mesmo que está nele, que é seu afim, como em uma cadeia causal invertida, onde tal efeito produziria na verdade sua própria causa. Como o “sacerdote” torna possível essa saída de cena dos valorosos? Que divisão ele traz?

O problema do “sacerdote” faz retornar a primeira questão do jovem Nietzsche, quando este se confronta com a figura de Sócrates. Sócrates, de fato, quis ser médico de sua época decadente e acabou se tornando seu envenenador. Tal como Sócrates, o sacerdote é um envenenador que pretende curar: “quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida...*” (*GM/GM*, III, 15, KSA 5.372). Quais são então esses tipos que participam de duas épocas formando uma espécie de ponto de inflexão em seu próprio tempo, e que são suficientemente sensíveis à decadência de sua época para cessar de pertencer completamente a ela e nela organizar o espaço de uma dominação? “O tipo do padre, não há outro problema para Nietzsche”¹³, escreve Deleuze. A dominação do sacerdote vem do fato de que ele participa das formas ascendentes da vontade de potência e, ao mesmo tempo, de suas formas enfraquecidas e atrofiadas. Então, ele se entende com os fracos, ao mesmo tempo em que é um cúmplice dos fortes:

13 DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. PUF: Paris, 1962, p. 146. 36. *GM/GM*, III, 15, KSA 5.372.

Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los – para com eles se entender ; mas também tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que dos outros, inteiro em sua vontade de potência, para que tenha a confiança e o temor dos doentes, para que lhes possa ser amparo, apoio, resistência, coerção, instrução, tirano, deus. Ele tem que defendê-lo, ao seu rebanho – contra quem? Contra os são, não há dúvida e também contra a inveja que têm dos são (*GM/GM*, III, 15, KSA 5.372).

O sacerdote é um doente suficientemente criador para assegurar sua dominação sobre os outros doentes. Nesse sentido, ele tem duas características: a) ele faz surgir um espaçamento, uma deiscência no *nexus* pulsão/valor (*nexus* irredutível que torna impossível despir uma pulsão separada de um sistema axiológico). Esse espaçamento é sem pé nem cabeça, ele é a manifestação quase extática de uma torção interna no *nexus* pulsão/valor, quando os valores são percebidos como decadentes. Mas a recusa do sacerdote de ver o que ele vê *como* ele o vê, isto é, como decadente, a recusa de buscar uma saída em valores próprios à morfologia de uma vontade de potência ascendente, o confina na fraqueza, mas numa fraqueza que, mentindo sobre si mesma, vai fazer de sua própria mentira um recurso para promover uma transvaloração dos valores. Essa mentira é o reverso da probidade, ela é a marca de uma fraqueza que se sabe fraca querendo, ao mesmo tempo, se ignorar como tal: “*o sacerdote mente...*” (*AC/AC* 55, KSA 6.237); b) A segunda característica do sacerdote depende de seu domínio do discurso. Apenas o poder das palavras assegura seu poder de dominação. Ele mantém sob o seu jugo os fracos e os doentes, que não possuem a menor consciência acerca de sua fraqueza, e esse jugo consiste na fascinação que ele consegue exercer por intermédio de certas palavras. Que palavras? “A “Lei”, a “vontade de Deus”, o “livro sagrado”, a “inspiração” – tudo apenas palavras para as condições *sob* as quais o sacerdote chega ao poder, com as quais ele sustenta seu poder – esses conceitos se acham na base de todas as organizações sacerdotais, de todas as formações

sacerdotais ou filosófico-sacerdotais de domínio” (AC/AC 55, KSA 6.237).

Qual é a lógica desse despotismo pelo idealismo? A casta sacerdotal compreendeu o problema dos não-valorosos, ou seja, daqueles que a vida conhece apenas o regime fraco da autoconservação – vida nomeada “simples”, “ruim” [*schlecht*] pelos próprios valorosos, indiferentes a ela. Esse problema é menos o problema do sofrimento do que da falta de sentido do sofrimento. A vontade de potência que não possui a morfologia criadora e legisladora do valoroso é uma vontade de potência submissa ao estado de coisas já dado, ao já criado e ao sentido do que já foi desejado anteriormente. Ela espera passivamente que tal sentido já desejado, criado (por outras vontades de potência) lhe seja revelado. A objetivação do sentido se impõe, portanto, em proporção inversa da potência criativa da vontade. Menos uma vontade de potência é criadora, mais ela objetiva o sentido. E inversamente, mais ela é criadora, menos o sentido toma para ela a consistência de um problema. “Quem não sabe pôr sua vontade nas coisas lhes põe ao menos um *sentido*: isto é, acredita que nelas já se encontra uma vontade (princípio da “fé”)” (GD/CI, *Máximas e flechas* 18, KSA 6.61). A vontade dos fracos ou dos “ruins” está na expectativa de um sentido no qual, na falta de força criativa, venha esbarrar cada vez mais forte no real, o qual acusa seu sentimento de impotência e a falta de sentido de seu sofrimento. O sacerdote sustenta sua dominação sobre a terapêutica da falta de sentido para o sofrimento ao promover a modificação da realidade dessa impotência em potência imaginária. Essa conversão é a mais espiritual das vinganças, uma vez que ela projeta o sentido do sofrimento em direção a outro agente, em direção a um responsável. É por meio dessa artimanha que o sacerdote inventa o julgamento moral e o conceito de “mau” [*böse*] para que esse outro responsável possa ser idealmente oprimido e para que, ao mesmo tempo, o fraco recupere, por meio do exercício do julgamento moral, um sentimento de potência. “Aquela

espécie parasitária de homem, a dos *sacerdotes*, que através da moral elevou-se fraudulentamente a definidora dos valores” (*EH/EH, Porque sou um destino* 7, KSA 6.371) dá assim aos fracos as palavras que lhes faltavam para sair do silêncio. Essa saída do silêncio, no qual estava fechada a falta de sentido para o sofrimento, Nietzsche nomeia “a revolta dos escravos”. As palavras e os conceitos que elevam os não-valorosos à história são: “lei”, “vontade divina”, “bom”, “mau”... Eles consistem no exutório para a impotência de agir e para o ressentimento produzido por essa impotência. Eles são o remédio para o ferimento e sua infecção agravada. A negação da ação fornece razões que não trazem a cura, mas causam uma superinfecção. Os afetos negativos da vingança e do ressentimento, imputando aos valorosos a responsabilidade pelo sofrimento, inventam o julgamento da imputação graças aos discursos dos sacerdotes e introduzem, assim, uma lógica do reconhecimento pela qual se idealizam novos valores. Nietzsche insiste repetidamente sobre a naturalidade dos valores perdidos, sobre sua inerência imediata à espontaneidade da forma ascendente da vontade de potência. Os exemplos dados por ele acerca dos valorosos são os de estranhas hordas varrendo a Europa, “bestas louras” (a expressão é tomada de empréstimo de Taine), aves de rapina devorando cordeiros etc. Nietzsche não apenas coloca longe de seu método genealógico o discurso sobre a superioridade e inferioridade das raças, ele atribui ao *unheimlich* o encanto que sempre suscita a natureza e os valores “naturais”: “contra Rousseau: o estado de natureza é terrível, o homem um animal voraz, nossa civilização é um *triumfo* extraordinário sobre essa natureza voraz” (*Nachlass/FP*, 1887-1888, 9[125], KSA 12.409). Essa é a maneira nietzschiana de dizer o quanto a saída do estado de natureza é o início da humanidade civilizada. Maneira de sublinhar também que a irreversibilidade dessa saída não é para ser deplorada, mas sim compreendida. O *fatum* do judaísmo é então exaltado: “A história de Israel é inestimável, como história típica da desnaturação dos valores

naturais” (AC/AC 25, KSA 6.194). Mas importa, todavia, explicar por que o judaísmo vem aqui atravessar “a revolta dos escravos” e encarnar uma negação criadora de valores, ao mesmo tempo que ele carrega o *fatum* de uma transvaloração de “valores naturais”, transvaloração a partir de onde começa irreversivelmente uma outra época. A transvaloração é, de fato, para Nietzsche, o ato eminente da consciência – uma forma de aut meditação, que é o movimento próprio da filosofia. Os valorosos atestam, portanto, simplesmente a possibilidade de uma outra relação para com a existência. E Nietzsche nos mostra isso a partir da consciência aguçada da perda dessa outra relação. Como uma tal relação poderia ser transposta num mundo de valores “desnaturados”? Nietzsche abre perspectivas para responder tal questão – da mesma forma que faz Rousseau, apesar de o filósofo alemão desenvolver seu raciocínio em direção inversa –, embora ele não cultive a nostalgia de um retorno às florestas da humanidade. Nesse sentido, o *fatum* da transvaloração dos valores pelo judaísmo sacerdotal é compreendido como o acontecimento irreversível pelo qual os valores cessaram de ser imanentes à vida e pelo qual se produziu a saída do estado de natureza axiológico. Mas essa irreversibilidade é positiva à medida que ela convida a refletir sobre a distância que nos separa da saída do estado de natureza como passado e inacabado: o movimento de atenção para os valorosos é menos um movimento de retorno do que de avanço, que faz dos valorosos a prolepse de um renascimento desse tipo sob a condição de “desnaturação” de seus valores. Não é saltando de pés juntos sobre as condições históricas do presente que se pode aspirar a (re)tornar-se valorosos. O *fatum* nos libera de toda nostalgia primitiva; ele se faz prospectivo. É unicamente a suspensão dessa força prospectiva que torna o *fatum* funesto. Para Nietzsche não se trata jamais de tomar o caminho das origens – ele conduz à barbárie – para reunir-se aos valorosos, mas de se afastar em direção a eles.

O judaísmo sacerdotal

Os traços característicos do sacerdote são, portanto: 1) que ele forma uma casta particular que não se confunde com os fracos, os decadentes, os escravos, os quais ele mesmo pretende dominar; ele é, nesse sentido, mestre da perfídia, uma vez que o sacerdote conhece suficientemente a decadência para poder tirar partido dela. Difícil não pensar aqui em Flavius Josèphe, cujo Schiller recomendava a leitura em *Os bandoleiros*. “Há Roma e há os judeus: entre os dois, há Josèphe”¹⁴. Entre os valorosos e os fracos, há o sacerdote e, por meio dele, a execução da tarefa da negação e, por intermédio dela, a produção de novos valores a partir do ressentimento; 2) O sacerdote é o curandeiro envenenador que dota o ressentimento de uma potência acusadora através da qual a dor do fraco se desabafa, projetando suas causas sobre os valorosos, estes transformados em “maus”. Nietzsche nomeia “transvaloração dos valores” o que Assmann chama de “inversão normativa”¹⁵. O que distingue essas duas denominações por meio das quais, por um lado, Nietzsche analisa a relação da Judeia com Roma e, por outro lado, Assmann reflete sobre a relação dos judeus com os egípcios é que, para o autor da *Genealogia da moral*, a reviravolta *produz um reconhecimento* e institui uma especularidade, uma simetria, lá onde prevalecia uma lógica da indiferença a tudo o que difere, isto é, onde prevalecia aquele “*pathos* da distância”.

Mas por que o sacerdote judeu aparece, na *Genealogia da moral*, como a primeira exemplificação do tipo “sacerdote”? Por que é o judaísmo sacerdotal que carrega o *fatum* da desnaturaçãõ dos valores e da instauração da Lei?

14 VIDAL-NAQUET, P. “Du bon usage de la trahison”. In: JOSÈPHE, Flavius. *La Guerre des Juifs*. Paris: Éditions de Minuit, 1977, p. 17.

15 ASSMANN, J. *Moïse l'Égyptien*. Trad. L. Bernardi. Paris: Flammarion, 2001, p. 63.

O elemento determinante, que conduz Nietzsche a reconhecer o judaísmo sacerdotal como pivô decisivo na história axiológica da humanidade é a leitura dos *Prolegômenos à história de Israel* de Julius Wellhausen. Este era um orientalista e teólogo protestante próximo do teólogo Albrecht Ritschl, que recomendou a ele a leitura dos trabalhos de Karl Heinrich Graf (contestador da redação do Pentateuco por Moisés), e muito ligado ao historiador Theodor Mommsen, que ele considerava o verdadeiro defensor de um método hermenêutico propício à objeção do credo da objetividade defendida por Leopold Ranke. Nos seus *Prolegomena zur Geschichte Israels*, publicados em 1878, Julius Wellhausen reconstrói a história de Israel a partir apenas de problemas de composição do Pentateuco e do Hexateuco. Nesse sentido, quando se pensava que a “Lei” era anterior aos Profetas, Wellhausen estabelece com uma precisão exegética e filológica segura que os Profetas não podiam ser considerados zeladores da “Lei” porque a “Lei” lhes era posterior.

O Pentateuco (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio), que constitui a *Torah* (a Lei), nos dá, além de diversos relatos históricos, um conjunto considerável de prescrições religiosas, culturais, ritualísticas e jurídicas. Ele foi redigido por autores distintos a partir de quatro documentos de espírito e idades diferentes: a) o documento Javista (J) onde o Deus de Israel é chamado de YHWH. Esse documento data do século IX, ou seja, da época do reino de Salomão; b) o documento Eloísta (E) no qual o Deus de Israel é chamado de Elohim. Esse documento, um pouco mais tardio, data do século VIII. Ele foi associado ao precedente por representar um Deus que acompanha seu povo e realiza suas promessas; c) o Deuteronômio (D), redigido por volta de 750-620, concentra atenção sobre a Aliança, a obediência à Lei e a submissão exclusiva à autoridade de Javé; d) o código sacerdotal, escrito por volta de 500, isto é, no início do período pós-exílio, insiste sobre a soberania transcendente de Deus, sobre a importância da meditação e das instituições sacerdotais.

O Pentateuco, que relata a origem do mundo e do povo hebreu até a morte de Moisés, procede, portanto, de uma compilação de tradições teológicas diferentes. A atribuição da lei a Moisés é definitivamente recolocada em questão. Mais ainda, Wellhausen demonstra que cada um desses quatro documentos corresponde a uma sequência da história movimentada do judaísmo e que eles desenham todos juntos uma linha de evolução na qual a Lei, longe de ser a fonte de Israel, surge na última sequência pós-exílio (Segundo Templo) dessa história, sequência caracterizada pela decadência e pela ritualização.

Com Wellhausen a exegese bíblica se faz herdeira de toda uma filiação crítico-histórica, iniciada pelo menos por Espinoza, para então se associar ao método filológico. Essa associação inédita, por meio da qual se encontram revisadas e contestadas as figuras do Moisés legislador e da centralidade do judaísmo sobre o código sacerdotal, provoca admiração em Nietzsche. O filósofo possuía um exemplar da segunda edição (1882) dos *Prolegômenos* de Wellhausen, no qual ele havia realizado muitas anotações. Durante o período em que escreve a *Genealogia da Moral*, ele comenta longamente, em seus cadernos, a demonstração implacável de Wellhausen: “O grande patologista do judaísmo tem razão: o culto se transformou em um meio de domesticação. Isso é estranho ao coração: suas raízes não estão mais na inocência do sentido; ela é obra morta” (*Nachlass/FP* 1887-1888, 11[377], KSA 13.169) O método filológico como um ponto de impacto aplicado à implicação do leitor na leitura é também entendido como um método clínico. De fato, cada análise de documento desenvolve um sistema descritivo de seu redator. E cada leitor, tornando-se o ator de sua leitura relacionada a uma escrita que é ela mesma atriz de sua leitura, mede a potência de seu parentesco com os diversos tipos de autores-leitores. O leitor, alternadamente sujeito e objeto de sua leitura, é transmutado pela provação de sua capacidade crítica, diacrítica. Ele permanece inalterado quando a

leitura é esquiva. O filólogo dispersa no interior da linguagem as marcas históricas de uma subjetividade que, querendo ser científica, pretende ser a-histórica. Ela não lê mais. Ou melhor, ela busca se reconhecer no que ela mesma lê. O texto, para o filólogo, não é mais um texto, é uma ocasião de se levar a pensar a textura histórica das palavras, dos nomes, a lógica da composição, as incoerências, as obliterações. Como se novas faculdades que haviam sido reprimidas pela fôrma do bem conhecido viessem à tona. Como se os preconceitos se perdessem no desarranjo de seu uso, uso esse que se encontraria subitamente largado fora de sua própria órbita, lá onde se desenha uma outra inteligência dos enunciados. Nietzsche já sabia, há muito tempo, quais eventos são capazes de serem promovidos pelas verdadeiras leituras. E Wellhausen também o havia descoberto: em 1882, ele deixa sua cátedra de teologia para não mais ter de formar estudantes para o sacerdócio e passa a uma habilitação como *Privatdozent* de filologia semítica.

O que Nietzsche aprende de Wellhausen não é apenas o caráter secundário e tardio da Lei para o judaísmo – Lei bem posterior a Moisés –, mas a falsificação de textos religiosos da qual se mostrou capaz a casta sacerdotal para assentar sua autoridade. Essa falsificação, que consiste na reescritura do Pentateuco a partir do Código sacerdotal, foi produzida na época pós-exílio do Segundo Templo. Ela corresponde ao que Jan Assmann, citando Mary Douglas, nomeia uma “cultura de enclave”: “a cultura de uma minoria ameaçada que cria uma quantidade de leis de pureza para se demarcar, e não ser absorvida pela maioria”.¹⁶ O Segundo Templo designa, na história dos judeus, o período que se estende do retorno dos judeus à Judeia a partir de 538 a.C. até a destruição do Templo em 70, quiçá até a revolta de Bar Kokhba (segunda guerra judaico romana) e ao aniquilamento das comunidades judias na Judeia em 135. Sucessivamente submetida ao Império Aquemênida, ao Egito ptolomaico, ao Império Selêucida

16 ASSMANN, J., *op. cit.*, p. 64.

e ao Império Romano, a Judeia foi atravessada repetidas vezes por um conflito interno opondo os judeus helenizantes, favoráveis ao amálgama das culturas, aos tradicionalistas hostis à transformação da tradição judaica pela cultura grega. Esse conflito provocou muitas crises maiores dentre as quais é preciso primeiramente destacar a revolta dos macabeus. Essa revolta dos judeus pios contra a dinastia grega dos Selêucidas permitiu, no século II a.C., graças ao apoio dos romanos, libertar Jerusalém. Em segundo lugar, vieram as guerras judaico-romanas, que começaram pelo sentimento de hostilidade dos judeus em relação aos seus antigos aliados romanos; hostilidade causada pela profanação do Templo por Pompeu (em 63 a.C.), e que descambou nas guerras que foram relatadas pelo historiador romano Tito Flávio Josefo. Essas guerras terríveis conduziram finalmente ao incêndio do Templo por Tito e à ampliação da diáspora dos judeus¹⁷. Durante esse período, os grandes sacerdotes assumiram o controle da Judeia, tornaram-se governadores e constituíram-se como uma espécie de nova nobreza, depois do desaparecimento da linhagem de Davi. É, portanto, durante esse período que a ritualização, as prescrições teológicas, morais, jurídicas, culturais etc., se impuseram para transformar o judaísmo em uma religião da Lei.

A partir de uma análise bastante minuciosa das transformações da relação de Israel com seu Deus, Wellhausen permite também compreender como os judeus passaram de um antigo Deus, que era essencialmente um Deus “nacional”, o Deus por meio do qual o povo judeu afirmava sua singularidade e sua fé em si mesmo, para o Deus do período sacerdotal, isto é, um Deus abstrato e universal; um Deus de justiça excludente de outros deuses. Ao mesmo tempo em que a introdução da Lei trouxe um maior rigor ao henoteísmo, transformando-o em monoteísmo – “a couraça de um monoteísmo sobrenatural” (*Nachlass/FP* 1887-1888, 11[377], KSA 13.169) –,

17 Cf. HADAS-LEBEL, M. *Jérusalem contre Rome*. Paris: Cerf, 1990.

ela suplantava a Aliança para tornar-se sua condição e não mais sua consequência. Enfim, uma última mutação: a codificação da Lei, fazendo primar a escritura sobre a palavra, fez com que o povo da Palavra se transformasse em povo do Livro e em “povo de sacerdotes” (*GM/GM*, I, 7, KSA 5.266). O intérprete da Lei, o Sacerdote, se transformou assim no ator de uma cisão entre o judaísmo primitivo e o judaísmo legalista. Essa cisão procedendo de um recuo, de uma recusa da miscigenação cultural, inaugurou o antagonismo dos judeus e dos não-judeus e fomentou a lógica do reconhecimento, até dar-lhe forma de uma lógica da vingança e do ódio.

“Roma contra Judeia, Judeia contra Roma”: – não houve, até agora, acontecimento maior do que *essa luta, essa questão, essa oposição moral*. Roma enxergou no judeu algo como a própria antinatureza, com o que seu monstro antípoda; em Roma os judeus eram tidos por “*culpados de ódio a todo o gênero humano*” ... (*GM/GM*, I, 16, KSA 5.285)

A citação famosa de Tácito (“*odium humani generis*”, o ódio dos judeus pelo gênero humano) explica o vir-a-ser simétrico, especular e odioso da relação dos valorosos e dos escravos – estes sendo sempre compreendidos por Nietzsche como tipos e não como categorias políticas. A transvaloração dos valores se compreende então como uma declaração de guerra, que implica e engaja uma história irreversível: um *fatum*. A configuração pulsional, que engendra a “religião da Lei”, é a vingança e o ressentimento. Ela é o polo oposto da grandeza, da inocência, da generosidade dos valorosos cujos sinais Nietzsche reconhece na Bíblia do judaísmo primitivo, aquele dos Profetas e não aquele dos Sacerdotes e Fariseus.

Se então a “religião da Lei” empobrece, segundo Nietzsche, a potência do judaísmo e se, a reconfiguração da função legisladora de Moisés pela casta sacerdotal procede de uma “falsificação” dos textos bíblicos, convém estar atento à maneira discreta, quase críptica, que Nietzsche salva o legislador Moisés de sua função “sacerdotalizada”

e de liberar assim a lei de sua captação pela casta dos sacerdotes. Dito de outra forma, Nietzsche considera duas relações para com a lei: aquela do judaísmo primitivo, que atualiza a soberania dos valores, e aquela do ascetismo sacerdotal, nutrida pelos ritos, pela prescrições fixas, pelas regras estimuladas pela culpabilidade de uma consciência farisaica, fechada nela mesma, fechada para o vir-a-ser. Em *Assim falava Zaratustra* (II, “Nas ilhas das bem-aventuradas”), Nietzsche, ao dar voz ao doutor do além-do-homem, Zaratustra, acaba por reescrever significativamente a famosa cena bíblica do Êxodo (III, 2- 8) na qual Moisés, sobre o Monte Sinai, não podendo olhar para Deus, vela seu próprio rosto:

Para longe de Deus e dos deuses me atraiu essa vontade; que haveria para criar, se houvesse – deuses! Mas para o ser humano sempre me impele minha fervorosa vontade de criar; assim o martelo é impelido para a pedra. Ó humanos, na pedra dorme uma imagem, a imagem de minhas imagens! Ah, que ela tenha de dormir na mais dura e feia das pedras! [...] Quero completar isso: pois uma sombra veio até mim – a mais silenciosa e mais leve das coisas veio um dia até mim! (Za/ZA, II, *Sobre as ilhas das bem-aventuranças*, KSA 4. 109)

O que faz Nietzsche ao transformar a figura de Zaratustra em Moisés? Ele significa que o além-do-homem cuja sombra é vista por Zaratustra consiste em uma possibilidade criadora, legisladora, que está no próprio Zaratustra e não fora dele. A figura de Moisés serve aqui para mensurar o afastamento entre a lei que legisla na imanência da vida; que desperta em cada um uma potência de criação, que é preciso saber recuperar; e, a lei dos sacerdotes, que transcende o plano da existência para atribuir à vida humana uma impotência terrena. Moisés é, assim, como uma face de Janus, remetendo ora à justiça imanente do judaísmo primitivo, aquela que o tipo sobre-humano deveria fazer reviver; ora à injustiça transcendente da casta sacerdotal, que faz a humanidade passar pelo sofrimento da servidão, alegando compensar esse estado por uma promessa de vingança

(imaginária). Compreende-se assim como Nietzsche se compraz ao reencontrar os valorosos da *Genealogia da moral* na descrição do judaísmo primitivo, exposta em *O Anticristo*

Originalmente, sobretudo na época dos reis, também Israel achava-se na relação *correta*, ou seja, natural com todas as coisas. Seu Javé era expressão da consciência de poder, da alegria consigo, da esperança por si: nele esperava-se vitória e salvação, com ele confiava-se na natureza, que trouxesse o que povo necessitava – chuva principalmente. Javé é o Deus de Israel e, *por conseguinte*, Deus da justiça: a lógica de todo povo que está no poder e tem boa consciência. No culto festivo se exprimem esses dois lados da auto-afirmação [*Selbstbejahung*] de um povo (AC/AC 25, KSA 6.193).

Em Nietzsche (como em Rousseau), o estado de natureza é o referencial que serve para ler e para distinguir as sequências da história. O judaísmo primitivo faz assim “reencontrar” na história a figura do “valeroso”, do homem “sobre-moral” [*übersittlich*], do “homem soberano” [*das souveraine Mensch*], definidos pela *Genealogia da moral* (GM/GM, II 2, KSA 5.293). E se é verdade que este valeroso foi “reencontrado” para ser novamente perdido pela transvaloração sacerdotal dos valores, não é menos verdade que ele ainda retorna, transformado, sob a figura do judeu da diáspora, que promete o “bom Europeu”. Os judeus do século XIX são, de fato, um “antídoto contra essa última doença da razão europeia” (*Nachlass/FP* 1888-1889, 18[3], KSA 13.532), que é o nacionalismo. A diáspora liberou os judeus da fixação territorial; ela os educou para a mais alta *Geistigkeit* (espiritualidade); para o aprendizado de uma cultura sem lar e de uma comunidade além de qualquer “febre nacional” – Nietzsche não cessa de vituperar contra a “*rabies nationalis*”¹⁸ de seu século. Em *Além do bem e do mal* (JGB/BM 242, KSA 5.182), Nietzsche

18 *Ibid.* Ver também “nacionalismo de bestas com cornos”, em *Nachlass/FP*, 1887-1888, 11 [235], KSA 13.92 Ver ainda o “carnaval de perigoso delírio dos nacionalistas”, em *Nachlass/FP* 2 [3], 1886-1887, KSA 12.67.

coloca que “a lenta ascensão de um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, que fisiologicamente possui, como marca distintiva, o máximo em força e arte de adaptação” define a esperança política e cultural que Nietzsche deposita na Europa. Mas essa esperança só tem sentido de ser suportada por “obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu” (*FW/GC* 377, KSA 3.564), dos quais os judeus da diáspora são os herdeiros e os vetores de transmissão: “A inteligência dos judeus os impede de serem absurdos à nossa maneira: por exemplo nacionalistas” (*Nachlass/FP* 1888-1889, 18[3], KSA 14.) Impossível de não evocar aqui a referência nietzschiana a Heine que representa o espírito de uma Europa reinventada contra as divisões politicamente desastrosas produzidas pela Santa- Aliança. Para Nietzsche, o judaísmo de Heine tem como consequência nada de menos importante do que isso: “a cultura europeia se tornou cultura ao quadrado” (*Nachlass/FP* 1888-1889, 18[3], KSA 13.532). O que é uma cultura ao quadrado? O que é o “Sobre-Europeu”? (*etwas Über-Europäisch*)? (*JGB/BM* 256, KSA 5.201) É justamente o que o judeu da diáspora atesta como possibilidade: a ausência de relação, o desligamento do povo e do solo nacional, a abertura ao supra-nacional pela faculdade de desmultiplicar as perspectivas de cultura e de comunidade. Os judeus definem o tipo do “bom europeu”: o nômade, o apátrida, o viajante, aquele que se liga a diversos territórios, mas que pode também deixá-los para descobrir outros territórios, outros povos, e intensificar, renovar, diversificar, abrir, por esse meio, sua capacidade de se relacionar com a comunidade. Que o pensamento de pertencimento a uma comunidade esteja desligado da conexão a este ou aquele solo, a esta ou aquela nação, tal é a singularidade filosófica que introduz o “bom europeu” – da qual o judeu é o exemplo máximo, senão a fonte inspiradora: “eles já foram bem vacinados há algum tempo, e mesmo de maneira um pouco sangrenta, e isso, entre todas as nações: eles não são vítimas fáceis de *nossa raiva*, a *raiva nationalis*. Eles são mesmos agora um antídoto contra a última

doença europeia” (*Nachlass/FP* 1888-1889, 18[3], KSA 13.532)

Nietzsche vai ainda mais longe. Não apenas ele faz dos judeus da diáspora os soldados da superação dos nacionalismos do Estado-nação na Europa, como também, os associando a todos os párias das sociedades europeias, faz deles a alavanca de uma nova transvaloração dos valores:

Ao contrário, o *chandala* de outros tempos está por cima: a começar pelos blasfemadores, os *imoralistas*, os independentes de todo gênero, os artistas, os judeus, os malabaristas e trovadores, – no fundo, todas as classes de pessoas com *má fama* – nós somos içados ao nível de pensamentos *honoráveis* des pensées *honorable*s, melhor, somos nós que *determinamos* a honra sobre a terra, a “distinção valorosa” [*die Vornehmheit*]... (*Nachlass/FP* 1888-1889, 15[44], KSA 13.438).¹⁹

No que se refere ao “valoroso”, o que ressurgue nessa comunidade sem solo, de párias da Europa, é uma forma de inteligência nova, transformada, remodelada pelos acasos da história: uma *Geistigkeit* típica ao ator, ao malabarista, ao menestrel, ao artista, isto é espiritualidade do *Witz*, a inteligência cúmplice da palavra do espírito. Nietzsche reconhece nos judeus da diáspora, enquanto eles formam o tipo renovado do “valoroso”, uma capacidade para formar uma comunidade imaterial graças apenas à virtude do *Witz*: “– Apenas os judeus na Europa moderna tocaram a forma suprema de intelectualidade [*die supremste Form der Geistigkeit*]: é a bufoneria genial [*die geniale Buffonerie*]” (*Nachlass/FP* 1888-1889, 18[3], KSA 13.532).

A palavra do espírito – Nietzsche o diz antes de Freud – faz com que o judeu ria de si mesmo e que seja carregado para longe de qualquer atribuição de identidade enquanto que aqueles que reconhecem essa distância e compartilham dela pelo riso tecem

¹⁹Jean-Pierre Faye foi o primeiro a mostrar a importância do *chandala*; cf. FAYE, Jean-Pierre. Nietzsche et Salomé. *La Philosophie dangereuse* Paris: Grasset, 2000, p. 208-209.

laços de pertencimento a uma comunidade puramente espiritual. Os judeus têm assim o privilégio de se fazer rir de um riso, em realidade, seletivo pois seu “*pathos* da distância” não é comumente partilhado. Em *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905), Freud toma emprestado diversos jogos de palavras de Heine, esse judeu cuja maior infelicidade foi se converter ao cristianismo. O *Witz* é, portanto, o acontecimento de interesse geral pelo qual um *corpus* se forma e se transmite sem jamais se fixar nem se encarnar. O riso é compartilhado; ele não pertence a ninguém; ele se difunde e se estende, feito de ninguém e de nada: ele é o livre curso dado à intensificação de uma energia de vida espiritual, que é a única consistência da comunidade nômade de risonhos – os únicos vetores possíveis de uma “ciência alegre”.

Mas o que significa então o “*fatum*” da transvaloração dos valores pelo judaísmo sacerdotal?

A ironia do método genealógico

Ao fazer da “religião da Lei” uma forma deformada e historicamente advinda, ou até mesmo obsoleta, do judaísmo, Nietzsche desconstrói a anexação falsificadora do judaísmo pelo cristianismo. De fato, a Bíblia foi transformada em “Antigo Testamento” pelo cristianismo. Daquele, do judaísmo da Lei, o próprio cristianismo encontrou sua fonte para dele também se afastar se transformando na religião do Amor. Todos esses gestos cristãos de anexação e de pretensão ultrapassamento do judaísmo fazem apenas sublinhar o fato de que o cristianismo procede apenas do judaísmo sacerdotal, cujo seu nascimento é contemporâneo. Ora, o genealogista mostra que esse judaísmo sacerdotal não exaure a realidade do judaísmo, longe disso. No resumo da história do judaísmo, a dupla judaico-cristã sacerdotal não saberia obliterar totalmente a força e a riqueza do

judaísmo profético. Mais à frente nessa história, Nietzsche também não ignora o quanto a diáspora transformou o judaísmo, uma vez que o povo judeu, submetido às terríveis provas de um novo exílio, se impôs uma disciplina de sobrevivência na dispersão e ganhou, por meio dela, um gênio de comédia, permitindo-lhe sobrestimar sua fraqueza, de tal maneira, que ele saiu mais uma vez transmutado por uma considerável potência de afirmação da vida (Cf. *AC/AC* 25, KSA 6.193; *MAI/HHI* 475, KSA 2.309; *M/A* 205, KSA 3.180; *JGB/BM* 251, KSA 5.192). Mas então o que é o *fatum*? O *fatum* decorre da ligação entre o judaísmo sacerdotal e o cristianismo. O cristianismo é a continuação das premissas do judaísmo sacerdotal. O amor cristão procede, portanto, da vingança: ele é sua forma *sublimada*, e não sua *superação*: “Algo que em força atrativa, inebriante, estonteante, corruptora, igualasse aquele símbolo da ‘cruz sagrada’” (*GM/GM*, I, 8, KSA 5.268) Com o cristianismo, o ressentimento faz época, e essa época parece não ter fim. Nietzsche usa de uma ironia mordaz para minar a caracterização do judaísmo como “funesto” e para transferi-la em direção ao cristianismo. Os judeus são a encarnação do ódio em relação ao gênero humano? Nietzsche lembra que desse período do ódio surgiu o amor cristão. Os judeus são responsáveis por ter matado cruelmente Jesus? Seria preciso, antes de tudo, culpá-los de terem possibilitado seu nascimento. Os judeus são a causa da desgraça da Europa? Nietzsche destaca incessantemente tudo o que a Europa deve aos judeus (Cf. *FW/GC* 348, KSA 3.583) relativamente à superação do nacionalismo. Além disso, também se cansou de denunciar a constituição deles como bodes expiatórios por um cristianismo, que os antissemitas como Treitschke pretendem separar de toda herança judaica para fazer dele uma religião ariana: “[...] em quase todas as nações de hoje – e tanto mais quanto mais nacionalista é a pose que adotam – aumenta a grosseria literária de conduzir os judeus ao matadouro, como bodes expiatórios de todos os males públicos e particulares (*MAI/HHI* 475, KSA 2.309).

Yirmiyahu Yovel, em *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche*, lança sobre Nietzsche a suspeita de “ambivalência” pelo motivo dele utilizar “estereótipos anti-judeus” para “promover uma reviravolta no cristianismo”²⁰:

[...] se trata de um jogo perigoso, pois Nietzsche joga com o fogo, com ele mesmo e com os leitores. Não se resiste jamais totalmente a uma tentação, e os leitores alemães e europeus de Nietzsche eram particularmente suscetíveis de não compreender sua ironia dialética e de tomar sua imagem por verdade sem questionamento²¹.

Falar de “estereótipos” significa simplificar abusivamente o drama genealógico no qual Nietzsche inscreve o rigor de suas análises. Esse drama é genealógico e filológico. Lá onde os contemporâneos de Nietzsche recorrem à genealogia e à filologia para “arianizar” o cristianismo e separá-lo radicalmente de toda afiliação, de todo parentesco com o (acho que era realmente para ser) judaísmo, lá onde Renan, Wagner e em seguida Chamberlain celebram um Jesus salvo do judaísmo²², Nietzsche não se contenta em “revirar” estereótipos: ele mostra que o cristianismo encontra suas origens no judaísmo sacerdotal e se desenvolve a partir delas. Assim, ele faz com que, no coração de um cristianismo que, segundo as palavras de Wagner, é “puro e sem mistura”²³, renasça uma história, uma herança, afinidades obliteradas, negadas, expulsas como alogênicas. O filósofo “reverte” o alogênico em intrínseco, o puro em derivado, o outro em o mesmo. A ironia do rigor genealógico não tem nada de

20 YOVEL, Y. *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche*. Trad. S. Denamy-Courtine. Paris: Seuil, 2001, p. 252.

21 *Ibid.*, p. 253.

22 Conferir o relevante livro : OLENDER, Maurice. *Les Langues du paradis*. Paris: Seuil, 1989, p. 96 sq.

23 Carta de Wagner a Liszt de 7 de junho de 1855, citada por Olender M., *op. cit.*, p. 98. 69. FP 25 [221] t. X 1884.

um jogo perigoso. Ela se esforça ainda mais, assim como insistido por Nietzsche, na releitura da *Genealogia da moral* em *Ecce Homo*, na produção do *Unheimlichkeit*. E essa inquietante estranheza com a qual é confrontado o leitor não tem nada de uma “tentação” que o conduziria a tomar imagens sem questionamento. Não há imagens. O leitor experimenta sua própria capacidade diacrítica na duplicidade de seu poder e de sua impotência ao ler sem se identificar, sem projetar. Nietzsche aprofunda distâncias por uma atenção sustentada no tempo histórico: os judeus do Segundo Templo não são os judeus do Primeiro Templo, nem aqueles da diáspora; e o cristianismo alcança sua verdade apenas a partir do judaísmo sacerdotal. “no momento em que o Cristianismo for destruído, então apenas aí seremos mais justos com os judeus (*Nachlass/FP*, 1884, 25[221], KSA 11.72)”

A possibilidade da identificação e da projeção apenas pode, portanto, vir de uma linguagem falsamente genealógica que precisamente nos rouba a genealogia enquanto pensamento. Nietzsche cria assim as condições de um rigor que permite ao próprio leitor reconhecer a esQUIVA de sua leitura. O texto nietzschiano não é ambivalente; ele é o índice implacável da ambivalência de seu leitor. Ele seleciona as interpretações que o produzem; ele destitui as familiaridades instituídas: a evidência existe como se não existisse. Se Nietzsche seduz ou repulsa não é a título da equivocidade, mas por conta de uma finalidade persistente de não-recebimento oposta às captações obstruidoras da compreensão imediata, isto é, fantasmáticas. Sem dúvida, é importante notar que as captações ideológicas, quando elas tentam obter sucesso graças às citações de Nietzsche, produzem sempre citações truncadas. Como se a sintaxe nietzschiana, em que o rigor do método genealógico e filológico se firma, resistisse incansavelmente apenas à magnetização do léxico. E essa magnetização equivale exatamente a uma paralisia amnésica da linguagem. Basta ler o vocábulo “judeu” para traduzir “*verhängnisvoll*” por “funesto”? O que diz essa redução de sentido ao único campo

do léxico? Ela diz que certos vocábulos, e exemplarmente “judeu”, parecem bastar para encadear fora da história frases meio conceituais meio fantasmáticas. Ela diz que Nietzsche, ao contrário, repousa todo o peso de seu rigor genealógico sobre a frase, sobre a sintaxe. Sua questão filosófica decisiva é: como se passa de uma palavra a uma proposição? Como se passa da escuta do vocábulo às modalidades de sua enunciação numa proposição? A força da filosofia nietzschiana está na proibidade histórica de sua frase. Quanto ao enigma da “fatalidade” do judaísmo, ele talvez se deva à multiplicidade dos tempos que a sintaxe genealógica carrega. Tempos desigualmente extensíveis, passíveis de serem relatados desigualmente, no meio dos quais a alteridade do mesmo passa, se torce, se enrola, se fecha num círculo e deixa ou não deixa mais passar o que é fora dela ou posterior a ela. O reaparecimento, a revelação anacrônica do *Unheimlichkeit* no presente, não é um produto da imaginação, mas algo como a respiração do tempo.

Abstract: This article aims to analyze Nietzsche’s view of Judaism from the word puzzle “Verhängnis” (fatality) and its derivative adjective: “verhängnisvoll” (fatal). These two words are strangely translated as “fatality” and “disastrous” in various French editions of the moral Genealogy and Antichrist. Why Thinker “fatum” would have impressed the fate of the inflection baleful when he speaks of the Jews, taking into account that the Jews are, in its view, “the fate of Europe.” This unique equivocity introduced by French translators in the text of Nietzsche has no sense of being, from the moment we think the nature of this “fatum”, this irreversible need introduced in the story for the first reevaluation of values - that is the advent of Judaism. Or, if there is equivocity, it is more complex than the simple translation of “verhängnisvoll” by “disastrous” lets on.

Keywords: fatality - disastrous - jews - christianity

Referências Bibliográficas

- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Paris: J. Vrin, 2007.
- _____. *La Politique*. Paris: J. Vrin, 1995.
- ASSMANN, J. *Moïse l'Égyptien*. trad. L. Bernardi. Paris : Flammarion, 2001
- CICÉRON, M. T. *Oeuvres completes*. Paris: Hachette Livre BNF, 2013.
- COHEN-HALIMI, Michèle. *Les tirets de Nietzsche*”. In: *Ligne 13*, n° 1, printemps, 2010.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962.
- FAYE, Jean-Pierre. *Paul de Tarse et les Juifs* Meaux: Éditions Germina, 2012.
- _____. *Nietzsche et Salomé. La Philosophie dangereuse* Paris: Grasset, 2000.
- GOBINEAU, A. (de). *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris : Belfond, 1967.
- HADAS-LEBEL, M. *Jérusalem contre Rome*. Paris: Cerf, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).
- _____. *A gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- _____. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

Cohen-Halimi, M.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____. *O Anticristo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

_____. *La Généalogie de la morale*, trad. et annotation P. Wotling. Paris: LGF, 2000.

OLENDER, Maurice. *Les Langues du paradis*. Paris: Seuil, 1989.

VIDAL-NAQUET, P. “Du bon usage de la trahison”. In: JOSÈPHE, Flavius. *La Guerre des Juifs*. Paris : Éditions de Minuit, 1977.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. (von). *Euripide’s Herakles*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1895.

YOVEL, Y. *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche*. Trad. S. Denamy-Courtine. Paris: Seuil, 2001.

Artigo recebido para publicação em 26/04/2016.

Artigo aceito para publicação em 30/07/2016.