

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

“A raça mais pura da Europa...”*

“La race la plus pure en Europe...”**

Marc de Launay

Pesquisador junto ao CNRS, tradutor. Contato: marc.de.launay@ens.psl.eu

Resumo: Nietzsche viveu numa atmosfera na qual o antissemitismo estava tão difundido que se tornou banal; ele esteve cercado por antissemitas militantes – o círculo wagneriano – e por vezes virulentos, como seu cunhado, sem sucumbir a essa ideologia. Ao recusá-la e criticá-la duramente, ele se torna uma exceção entre os filósofos da época. Não obstante, a ausência de antissemitismo não protege os “Judeus” de forma geral de sua crítica, uma vez que ele os acusa de terem criado historicamente a figura do sacerdote e, desse modo, de terem gestado o cristianismo. Afora esse aspecto histórico, Nietzsche não demonstrou nenhum interesse particular pela história dos judeus de seu tempo e ignorou completamente as mudanças que estavam em vias de acontecer na Europa. “Judeu” é, de fato, aos seus olhos, uma categoria não da história real, mas da história “verdadeira”, isto é, aquela de uma sucessão de inversões de valores, sendo os judeus parcialmente responsáveis pela dominação crescente dos valores cristãos.

Palavras-chave: Judeu, Antissemitismo, Cristianismo, História.

Resumée: Nietzsche a vécu dans une atmosphère où l’antisémitisme était si répandu qu’il en était devenu banal; il fut entouré d’antisémites actifs – le cercle wagnérien – et parfois virulents, comme son beau-frère, sans succomber à cette idéologie qu’il refuse et fustige, ce qui fait de lui une exception parmi les philosophes de cette époque. Néanmoins, cette absence d’antisémitisme ne protège pas les “Juifs” en général de sa critique puisqu’il leur reproche d’avoir créé, dans l’histoire, la figure du prêtre et, par ce biais, d’avoir donné naissance au christianisme. Outre cet aspect historique, Nietzsche n’a fait preuve d’aucun intérêt particulier pour l’histoire des juifs de

* Tradução de Ernani Chaves (Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFPA). Revisão técnica de Rogério Lopes (Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG).

** Este artigo foi publicado originalmente como um capítulo do livro monográfico dedicado ao tema em De Launay, Marc. *Nietzsche et la Race*. Paris: Éditions de Seuil, 2020, capítulo intitulado “La race la plus pure en Europe...”, pp. 132-149. Gostaríamos de expressar nossa gratidão ao autor, por ter muito gentilmente se disposto a colaborar com o presente dossiê e por ter mediado as tratativas para a obtenção dos direitos de publicação desta tradução para o português. Agradecemos ainda a Lígia Ulian e a Marine Lowagie, do Setor de Direitos Internacionais da Éditions de Seuil, pelas providências junto à casa editorial para cessão dos direitos de publicação. Os direitos pertencem a Nietzsche et la race, Marc de Launay © Éditions du Seuil, 2020 (Nota do editor convidado).

son temps, et il a complètement ignoré les bouleversements qui étaient en train de s’accomplir en Europe. “Juif” est en fait, à ses yeux, une catégorie non pas de l’histoire réelle, mais de l’histoire “véritable”, c’est-à-dire celle d’une succession de conversions des valeurs, les Juifs étant pour une part responsables de la domination progressive des valeurs chrétiennes.

Mots-clé: Juif, Antisemitismo, Christianismo, Histoire.

Dentre os filósofos alemães do século XIX, Nietzsche, juntamente com Schelling, é um dos raros a manifestar uma atitude não apenas pouco agressiva, mas até mesmo benevolente em relação aos judeus. Seus ataques virulentos contra o cristianismo e a busca de poder por parte dos sacerdotes de todas as confissões tornam pelo menos equívoca semelhante indulgência; sabe-se que esta crítica acerba visa, em Nietzsche, a figura de Paulo¹, que teria permanecido Saulo², do mesmo modo que o cristianismo seria um produto do judaísmo³. Entre a equivocidade e a ambiguidade, a recepção de Nietzsche muitas vezes optou por alegar que teria havido uma conivência ligando o homem e seu pensamento ao antissemitismo, hipótese que ganhou um crédito adicional, ainda que de modo confuso, à luz do apreço que por um tempo os nazistas parecem ter tido por ele. A imprecisão da recepção beneficiou, antes de mais nada, os equívocos do pensador, além de comprometê-lo em mais de um sentido, já que suas declarações de guerra a todas as correntes democráticas, socialistas, anarquistas, etc. eram evidentemente condizentes com as características tradicionalmente atribuídas à extrema direita. A instrução acusatória manterá, além disso, a imputação a ele de uma “racialização”⁴ do conjunto das dinâmicas políticas, sociais e culturais na medida em que ele as considera “segundo o fio condutor do corpo” (FP 1884, 26[432]).

Em todo caso, é certo que na sua juventude, entre vinte e cinco e trinta anos, Nietzsche esteve sob o feitiço de sua veneração por Schopenhauer, alguém que não se pode contar entre os filossemitas,⁵ e de uma fascinação por Wagner, feita de uma admiração genuína por esse músico incontestavelmente inovador e de seu reconhecimento social. Graças aos Wagner, o jovem professor da Basiléia, que conhecia apenas o meio muito provinciano de Röcken e Naumburg, a despeito do posto eminente ocupado por seu pai durante um tempo, se abriu para uma sociedade sem dúvida mais distinta. Nietzsche parece ter adotado as

¹ “O maior de todos os apóstolos da vingança” (AC 45); “Qual a única coisa que Maomé tomaria depois ao cristianismo? A invenção de Paulo, seu meio para a tirania sacerdotal, para a formação de rebanho: a fé na imortalidade – ou seja, a doutrina do ‘Juízo’...” (AC 42).

² Cf. AS 85.

³ FP 1880, 3[137].

⁴ Este é o termo utilizado por Domenico Losurdo na sua monumental obra, Nietzsche, *il ribelle aristocratico*, 2000.

⁵ Cf. *O mundo como vontade e representação*, III, § 48: “[os] judeus, esse pequeno povo de usurpadores, isolado, obstinado, hierarquizado, isto é, governado pelo delírio e desprezado pelos grandes povos do oriente e do ocidente, que lhes são contemporâneos”.

posições antissemitas de Wagner e sua mulher menos por convicção genuína do que por covardia social. É claro que a oposição introduzida por ele ao final do capítulo IX de *O nascimento da tragédia* entre arianos e semitas concerne à maneira pela qual cada “povo” se representa o sacrilégio e o pecado sob uma forma personificada, embora a atitude dos “semitas” não tenha sido acompanhada de um juízo especialmente depreciativo. O tema antissemita só aparece na sua correspondência da época de forma excepcional: quando ele escreve a Wagner em maio de 1869 para atestar sua “fidelidade” e sua “veneração”, elogiando sua “visão de mundo” por ter resistido a “todas as misérias políticas possíveis”, às “desordens filosóficas e [à] invasão judaica” – esta última não é pois o único fator de um enfraquecimento da “alma alemã”; uma carta a seu amigo Gersdorf, em março do ano seguinte, deixa entender com clareza que “judaísmo” é o termo genérico de um fenômeno que não tem, de início, uma ligação direta com a realidade histórica e fenomênica do judaísmo reformado: “Para ‘nossos judeus’ – e tu conheces a vasta extensão desta noção – o mais odioso é o idealismo de Wagner, aquilo que mais o aproxima de Schiller, este ardente combate de um grande coração para que advenha, enfim, o “dia dos seres nobres”.⁶ É notável o contraste entre a carta que Nietzsche escreveu à sua mãe, datada de 01 de outubro de 1872, na qual relata uma viagem à Suíça e lamenta a presença de um judeu no seu hotel, e aquela que ele endereça a Schlomo Lipiner em agosto de 1877, na qual a mudança é patente: “O fato é que recentemente tive inúmeras experiências que despertaram em mim uma grande esperança inspirada por jovens dessa origem [judaica]”.

Nesse meio tempo, ocorre o rompimento com Wagner e a posição de Nietzsche deixa de ser meramente reativa. Seu interesse pelos trabalhos de “psicologia” de Paul Rée havia se fortalecido, indiferente à violenta reação de Cosima Wagner. No número de abril das *Bayreuther Blätter*, no seu artigo “Público e popularidade”, Wagner havia feito uma alusão indireta a *Humano, demasiado humano* ao criticar duramente os autores alemães que gostariam de imitar os franceses e manejar “a língua alemã como um instrumento de virtuosismo”; Cosima Wagner, numa carta a Marie von Schleinitz, foi ainda mais contundente: “Para terminar, Israel entrou em cena na pessoa de um tal Dr. Rée [...] subjugado por N., mas obtendo controle sobre ele pela astúcia, reproduz em pequena escala a relação entre a Judéia e a Germânia”. Posteriormente, as opiniões de Nietzsche sobre o antissemitismo serão inequívocas, como testemunham inúmeras cartas, dentre elas uma datada de 29 de março de 1887

⁶ Gersdorf alegava ter sido esclarecido pela obra de Wagner, publicada em 1869, *Das Judentum in der Musik*. Nietzsche retoma o uso patristico e escolástico de “judeu”, que designava o apego à empiria e à literalidade. O “dia dos seres nobres” é uma citação de memória (e distorcida) do epílogo escrito por Goethe para “O sino” de Schiller (Goethe fala de um dia “para o ser nobre”).

ao editor Theodor Fritsch,⁷ assim como a datada de 3 de fevereiro de 1888 a Franz Overbeck. Além disso, Nietzsche foi pessoalmente confrontado com um antisemita declarado, seu próprio cunhado⁸; sua atitude nesse caso foi inequívoca: ele se recusou não apenas a assistir ao casamento de sua irmã, mas também a responder às suas urgentes demandas por dinheiro, que tinham o intuito de evitar a falência da empresa delirante de seu marido, que se propôs a fundar uma colônia no Paraguai (“Nueva Germania”) que tinha como princípio a pureza ariana. Embora Elisabeth tenha sido proclamada “rainha da Nova Germânia”, seu marido não resistiu à pressão das dificuldades encontradas, cometendo suicídio em junho de 1889.

Assim, fica claro que no decorrer da segunda metade dos anos 1870 Nietzsche rompeu não apenas com a atmosfera alemã cotidiana, mas sobretudo com os dois mestres da juventude, Schopenhauer e Wagner⁹, para seguir uma via pessoal na qual seus posicionamentos em relação ao “judaísmo” não obedecerão mais a motivos de ordem biográfica. Aliás, se Nietzsche tivesse sido antisemita, ele não teria se eximido de manifestá-lo de uma maneira ou de outra, pois a ambiência geral era fortemente propícia a isso.¹⁰ A primeira declaração importante feita por Nietzsche após ele ter se emancipado do círculo wagneriano

⁷ Eis aqui o texto dessa carta: “Estou devolvendo a vocês, em anexo, os três números de sua *Correspondenz* [uma revista antisemita notória], e agradecendo por terem me permitido dar uma olhada na confusão de princípios que reina no fundamento deste espantoso movimento. Contudo, peço que não me enviem mais essas mensagens no futuro: temo que minha paciência se esgote. Acreditem em mim: este desejo repugnante, típico de diletantes licenciados, de se pronunciarem em uníssono sobre o valor dos homens e das raças, esta submissão às ‘autoridades’ que todo espírito razoável rejeitaria com um frio desprezo (por ex., E. Dühring, R. Wagner, Ebrad, Wahrmund, P. De Lagarde – quem entre eles não é, em matéria de moral e de história, o menos legítimo, o mais injusto?), estas constantes e absurdas falsificações e manipulações de noções vagas tais como ‘germânico’, ‘semítico’, ‘ariano’, ‘cristão’, ‘alemão’ – tudo isso poderia, com o tempo, me encolerizar seriamente e me fazer abandonar a benevolência irônica com a qual, até o presente, observei os virtuosos fariseísmos e veleidades da atual Alemanha – e, por fim, como vocês acham que me sinto quando [ouço que] o nome de Zaratustra se encontra na boca de antisemitas?...” (Carta de 29 de março de 1887 a Theodor Fritsch)

⁸ Professor de Liceu, Bernhard Förster foi responsável pelo primeiro grande movimento antisemita do novo Reich. Em 23 de abril de 1881, por sua iniciativa, 267000 assinaturas foram coletadas e enviadas a Bismarck para solicitar restrições à imigração judia, exclusão dos judeus de todas as esferas de decisão e do ensino em geral, assim como sua inscrição em um “registro”. Förster defendia a tese de que Jesus era um ariano, que os judeus eram responsáveis por todos os males da sociedade e que o espírito alemão teria sido contaminado pela literatura e pela música judaicas. Desde 1879, ele enviava a Nietzsche a propaganda antisemita (*Antisemitische Correspondenz*), onde este último pôde constatar com indignação que faziam referência a suas obras. Em 1882, Förster foi demitido de suas funções de professor do liceu, pois agrediu publicamente, na rua, pessoas que ele considerava judias. Cf. A propósito do tema da arianidade de Jesus, M. Olender, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites, un couple providentiel*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1989, notadamente o último capítulo.

⁹ Cf. FP 1874, 32[32]: “O perigo é grande para Wagner, caso não conceda nenhum valor a Brahms, etc, ou aos judeus”.

¹⁰ O próprio Nietzsche fará essa constatação (cf. BM 251; cf. igualmente FP 1881, 12[116] e 15[43]: “Os alemães se repartem atualmente em meio judeus e judeus”).

é o aforismo 475 de *Humano, demasiado humano*. Certamente, vemos surgir aí um estereótipo de época, a figura do “especulador da bolsa”, mas esta alusão a uma realidade socioprofissional é retomada numa concessão mais geral: “Toda nação” tem “características desagradáveis, e mesmo perigosas; [...] é cruel exigir que o judeu constitua exceção” (HH 475)¹¹. O elogio é igualmente impressionante, já que Nietzsche credits aos judeus o fato de terem dado à Europa “o mais nobre dos homens (o Cristo), o mais puro dos sábios (Spinoza), o mais poderoso dos livros e a lei moral mais eficaz do mundo” (HH 475). Além disso, foram os judeus que, no essencial, souberam nos liberar dos mitos e manter a aspiração das Luzes e a independência do espírito – “se o cristianismo tudo fez para orientalizar o Ocidente, o judaísmo contribuiu de modo essencial para ocidentalizá-lo de novo” (HH 475). Quanto à “questão judaica”, Nietzsche a associa aos nacionalismos exacerbados, que recusam a constituição de “uma raça europeia mista que seja a mais vigorosa possível” e que propagam essa odiosa literatura, que pretende “conduzir os judeus ao matadouro, como bodes expiatórios de todos os males públicos e particulares” (HH 475). Quase podemos ouvir aqui um eco da célebre passagem da *Profissão de fé do vigário Saboiano*, exceto pelo fato de que Rousseau não queria mais que se perguntasse pelos judeus até que eles tivessem seu próprio Estado, uma posição que não podemos atribuir a Nietzsche, seja de forma geral, seja nessa passagem em particular, uma vez que ele conclui o aforismo 473 com uma palavra de ordem que ele jamais abandonará, sem entretanto subscrever minimamente qualquer anarquismo: “O mínimo de Estado possível!” (HH 473) Além disso, salta aos olhos que, a despeito de toda sua benevolência – muito rara, até mesmo excepcional na Alemanha dessa época, caracterizada pela unidade triunfante do Reich prussiano – Nietzsche fala *do judaísmo* e *do judeu* como um “um ingrediente tão útil e desejável quanto qualquer outro vestígio nacional” (HH 475). Isso significa, de imediato, que “judaísmo” e “judeu” são menos *realia* que noções chamadas para figurar numa gigantomaquia de forças culturais mobilizadas por uma história que, tornando-se assim profética, cessa agora de ser efetivamente histórica. Os enunciados que devem sua eficácia sobretudo a seu caráter de fórmula – “orientalizar o ocidente” – só sinalizam para opiniões prováveis. Sabe-se muito bem que o Cristo não restará muito tempo como a figura mais nobre, que Spinoza pode passar por um sábio puro aos olhos de Nietzsche porque na época não fora verdadeiramente lido por ele e só o será muito pouco, e que a lei moral nascida da Bíblia será apresentada como o paradigma de uma *pia fraus* e de uma falaciosa inversão dos valores. É preciso notar que quando Nietzsche evoca Jerusalém (aproximadamente quatro vezes em sua obra) é para exaltar

¹¹ Segue-se aqui, na maioria dos casos, as traduções de Paulo César de Souza para as obras publicadas de Nietzsche (nota dos editores).

méritos que não lhe são exclusivos: “Paris, a Provença, Jerusalém, Atenas – esses nomes provam algo: o gênio é *condicionado* pelo ar seco, pelo céu puro....” (EH, Por que sou tão inteligente 2). Mas ele jamais pôs os pés em Jerusalém nem em Paris, muito menos em Atenas: a geografia torna-se metafórica e o clima, alegoria. Parece o mesmo tratamento dedicado ao “judaísmo” e ao “judeu”. Em suma, esse filosemitismo declarado é baseado principalmente na... ignorância daquilo que ele exalta.

O outro grande texto de Nietzsche consagrado especificamente ao povo judeu, intitulado “Sobre o povo de Israel”, é o aforismo 205 de *Aurora*. Podemos constatar aqui, uma vez mais, como era crucial para Nietzsche enfatizar sua rejeição do pequeno mundo wagneriano; mas a abertura do texto, malgrado a ironia que de imediato se manifesta nele, coloca efetivamente a reflexão nietzschiana em um terreno que ele jamais abandonará quando a questão for os judeus, a saber, aquele da “filosofia da história” –; falando do “próximo século”, Nietzsche se coloca como um profeta no sentido de que a observação de uma atualidade constatada o leva a prolongar certas evoluções já iniciadas. O que Nietzsche profetiza se exprime numa alternativa, a de “tornar-se os senhores da Europa ou perdê-la” (A 205) e esta alternativa é expressamente considerada como idêntica àquela com a qual os judeus se viram confrontados, outrora, no Egito. A questão, portanto, é formulada nos termos de uma história ou de uma sociologia da cultura. Perder a Europa não significa levar a Europa à sua própria ruína, mas serem banidos dela, como ocorreu quando os judeus deixaram o Egito – nossa visão *a posteriori* não deve nos desviar ao ponto de nos fazer apoiar aquele que se quis “poeta-profeta”, mas nos levar a constatar como, de antemão, Nietzsche decide a sorte de um povo ao privá-lo, por assim dizer, de sua dinâmica própria. O elogio de Nietzsche às virtudes judaicas (excepcional para a época, vale ressaltar uma vez mais), não deve nos cegar para os motivos mais profundos da solução proposta: “[os judeus] souberam tirar um sentimento de poder e de perene vingança precisamente dos ofícios que lhes deixaram (ou a que foram deixados)” (A 205). Que os judeus estivessem destinados a produzir “grandes homens e grandes obras no domínio do espírito” era algo já observável na Alemanha do fim do século XIX, do mesmo modo que a busca de “aliança com a melhor nobreza da Europa”, um tema que Nietzsche retomará alguns anos mais tarde em *Além de bem e mal*. Mas, acima de tudo, aqui temos alguém que milita exclusivamente a favor de um único desdobramento para a condição judaica: a assimilação.¹² O texto de *Aurora* (§ 205) é

¹² Cf. Leo Strauss, *Pourquoi nous restons juifs* (1962) Paris, La Table ronde, 2001 (trad. O. Sedeyn), p. 33. (O ensaio foi republicado pela Allia em 2017): “Esta é a proposta mais profunda e mais radical que já li sobre a assimilação”. Para Strauss é evidente que o estabelecimento do Estado de Israel refuta a visão de Nietzsche, mesmo se, como sabemos, Strauss considerou que esse Estado não era senão um elemento entre outros do exílio (no sentido de *galout*).

contemporâneo do pogrom de Odessa e três anos depois, em 1884, Léon Pinsker publica *Autoemancipação*, em Berlim – Nietzsche o ignora, do mesmo modo que ele nada sabe da primeira *aliyah*, que se produziu ao mesmo tempo em que ele publica *Aurora*, nem da tentativa de um Eliézer ben Yéhoudah, igualmente contemporânea, de forjar o hebreu “moderno”. A assimilação dos judeus é aos olhos de Nietzsche um processo óbvio, mas ele ignora igualmente a realidade histórica desse fenômeno. É isso que explica a coexistência de estereótipos potencialmente contraditórios nesses textos impregnados de uma indulgência laudatória. Nietzsche evoca os “narizes aduncos” (GC 348)¹³ ou a “obsequiosidade”, até mesmo a “importunação” ao mesmo tempo que a “resistência”, o “sangue frio” (A 205), as virtudes domésticas, a tradição da razão à qual eles tinham de constantemente trazer de volta seus anfitriões europeus (GC 348). Semelhante coexistência é característica de uma atitude que assenta sua benevolência sobre a ignorância da história própria do povo em questão: Nietzsche nada sabe da cabala, da mística de um Luria, das convulsões do sebastianismo, do conflito entre *hassidim* e *mitnagdim*, em suma, ou de qualquer coisa que pudesse modificar sua apreciação convencional do “racionalismo judaico”;¹⁴ muito menos das consequências para a vida socioprofissional dos judeus, induzidas pelas restrições de acesso às esferas superiores das funções públicas, do ensino superior, das patentes do exército. Ele não pode ignorar, pois o menciona, que Treitzschke havia exigido que os judeus abandonassem de forma radical qualquer ligação com sua tradição, ao mesmo tempo em que duvidava no mais alto grau de sua capacidade (compreendida aí a física) em se deixarem assimilar; essas tomadas de posição tinham provocado um escândalo na universidade de Berlim onde, sob a égide de Mommsen (o único que não era judeu...), uns cinquenta professores tinham assinado uma petição (em janeiro de 1880) contra as propostas de Treitzschke. No entanto, isso não alterou em nada a obrigação de se converter para obter o título de professor ou, quando alguém o obtinha excepcionalmente, como foi o caso de Simmel e de Hermann Cohen, para ser professor convidado por outras universidades, o que era a evolução normal de uma carreira. A persistência de

¹³ Cf. GC 361: o judeu “domina a imprensa européia”.

¹⁴ Nietzsche só evoca uma única vez a figura de Moses Mendelsohn (para qualificá-lo de “arcanjo do pedantismo”); se ele menciona o filólogo Bernays, em 1872 (carta a Rodhe, de 7 de dezembro) é para assinalar sua coragem ao declarar que *O nascimento da tragédia* continha todas as suas teses, e para acrescentar que os jovens filólogos judeus “estão como sempre em primeiro lugar”. Nietzsche ignorou a Reforma judaica, assim como a “ciência do judaísmo”, fundada por Leopold Zunz (1794-1886). Ele tampouco se interessou pelas reações virulentas suscitadas por essa corrente no interior do judaísmo alemão, na pessoa do rabino Samson Hirsch. O que ele aprendeu da história de Israel passa pela escola de Göttingen (Julius Wellhausen, em particular), logo, pelo viés de uma leitura racionalista e crítica (com a pretensão de ser “filológica”), responsável pela classificação bastante controversa das fontes bíblicas (javista, eloista, sacerdotal, etc., tendo perdurado até os anos 1950 em um comentador como von Rad).

estereótipos, sejam eles discriminatórios, sejam exculpatórios, deixa entrever que “os judeus” funcionam antes como uma categoria de reflexão cultural, como uma categoria dotada de características atribuídas em função de motivos que devem muito pouco à realidade de seu referencial histórico. Quando a benevolência prevalece, as características pejorativas são, na melhor das hipóteses, anomalias em relação ao tipo geral, cuja artificialidade não mais aparece, uma vez que a indulgência, por ser excepcional, dispensa a si mesma de dar um passo rumo ao conhecimento efetivo do povo, em face do qual estamos, deste modo, liberados de qualquer esforço adicional. Esta não é uma atitude propriamente filosófica; como tampouco o é o fato de não se colocar a questão da assimilação no terreno do direito.

Um direito civil “material” é, com efeito, uma antinomia, uma vez que não existe em direito formal nenhum critério que permita medir a adesão interior (exigida por Treitzschke) de um cidadão a uma confissão qualquer, num Estado que não inclui nenhuma entre seus fundamentos constitucionais. Mas a questão das relações entre direito formal e direito “material” obrigaria Nietzsche a entrar em discussões “socráticas”, ao fim das quais ele teria que admitir pressupostos que ele recusa de antemão e cuja própria validade ele contesta¹⁵ – uma validade formal é, aos olhos de Nietzsche, na pior das hipóteses, um grosseiro erro; e na melhor das hipóteses, uma *pia fraus*, uma sublimação intelectual, até mesmo uma astúcia destinada a defender um interesse numa economia do poder (quer se trate dos “fracos” ou dos “fortes”). Quando Nietzsche critica a maneira pela qual o cristianismo deformou, na sua interpretação do Antigo Testamento (A 84), a significação dos textos em seu proveito, ou ainda quando elogia com ênfase o estilo do Antigo Testamento em relação ao rococó do Novo (BM 52), a dificuldade dessa posição ou sua fragilidade aumentam, pois os judeus são, ao mesmo tempo, considerados como os inventores do cristianismo (GC 99);¹⁶ e se eles “levaram ao paroxismo a sublimidade moral” (N 1880, 3[103], é com esse povo que começou “rebelião escrava na moral”, foi ele quem realizou “esse milagre da inversão dos valores [...], onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ [...]” (BM 195) Ao dar “um cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’” (BM 195), os judeus

¹⁵ FP 1883, 8[13]: “Ah, a filosofia do direito! Eis aí uma ciência que, como todas as ciências morais, nem sequer deixou as fraudas! [...] enquanto a ciência do direito não se instalar numa base nova, isto é, sobre a história e o estudo comparado dos povos, permaneceremos nesta triste luta de abstrações fundamentalmente errôneas...”. Este fragmento é retomado quase na íntegra dois anos mais tarde, em agosto-setembro de 1885 (FP 1885, 42[81]). O primeiro fragmento data do final da redação do *Zarathustra*; o segundo, da redação de *Além de bem e mal*. Estas são as duas únicas ocorrências da expressão *Rechtswissenschaft* na obra de Nietzsche.

¹⁶ Cf. Igualmente os aforismos 135 a 141.

instalaram uma espécie de antinatureza (sinônimo de moral¹⁷), que se propagou graças ao cristianismo pela constante negação do mundo, pela vontade de mudar o indivíduo na medida em que ele é “apenas uma parcela de *fatum*, uma lei a mais, uma necessidade a mais”, de modo que exigir que ele obedeça às regras ditadas por um dever-ser qualquer seria exigir “que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás” (CI, Moral como antinatureza 6).

Na recepção de Nietzsche no século XX era frequente a consideração de que ele se contradizia e que em sua obra se podia encontrar para cada afirmação, uma afirmação oposta.¹⁸ Dessa maneira, no que diz a respeito do papel dos judeus, o aforismo 475 de *Humano, demasiado humano* (que lhes confere o crédito de terem “orientalizado o ocidente”) seria refutado pelo aforismo 141 de *A gaia ciência*, intitulado “Demasiado oriental”, que ataca ferozmente a concepção de um deus “que lança olhares e ameaças terríveis a quem não crê nesse amor. Como? Um amor com cláusulas é o sentimento de um deus todo poderoso?” (GC 141) Por um lado, a filosofia de Nietzsche tem sua própria história e uma evolução específica, que deve ser levada em conta ao se identificar suas reviravoltas essenciais; por outro, a concepção decisiva e formulada sob a expressão “vontade de poder” deve ser compreendida nas suas consequências intrínsecas, tanto quanto nas suas aplicações àquilo que Nietzsche chamou de “história universal”, isto é, a história aparente, à qual ele opõe a “história essencial” (GM III 9), que precede e determina a primeira, a despeito de todas as nossas ilusões – entre as quais a mais difícil de erradicar, ou seja, a ilusão segundo a qual o indivíduo não deve ser reduzido a um mero “fragmento de *fatum*”. Essa oposição, desta vez nitidamente disposta entre duas “histórias”, ou melhor, entre duas modalidades de historicidade, não é nova no pensamento de Nietzsche; ela remonta não à “Segunda Consideração Extemporânea”, mas a um texto póstumo escrito em 1873 e, posteriormente, jamais renegado por seu autor, *Verdade e mentira no sentido extramoral*, no qual Nietzsche, ao desenvolver a fábula da invenção do conhecimento – “Esse foi o minuto mais exaltado e mais enganoso da ‘história universal’ – mas, foi apenas um momento” (VM 1) – toma o cuidado de colocar “história universal” entre aspas: trata-se, com efeito, de uma “citação indireta” de um *topos*, e o recurso às aspas indica a distância irônica com que Nietzsche assume o termo que, em todo caso, reina sobre o século XIX alemão. Essa “história universal” é, já de partida, interpretada como se fosse uma criação de “animais inteligentes” que inventaram o conhecimento – equivalendo, portanto, a uma de suas ilusões; a história universal já é

¹⁷ GC 357: “(todos os judeus se tornam sacarinos ao moralizar)”; esse parêntese comenta a referência a Philipp Mailänder, o autor de *Filosofia da redenção* (Berlim, Horfmann, 1879), que não era judeu!

¹⁸ Esta é uma posição que se encontra em Jaspers, a despeito do cuidado considerável com que ele conduz sua leitura de Nietzsche.

denunciada ali como uma representação falaciosa em relação ao que é essencial: as forças cósmicas, a lógica implacável da dinâmica natural.

A intuição da “vontade de poder” surge no outono de 1880, seguida, no verão de 1881, pela “revelação do eterno retorno”, isto é, malgrado numerosos pródromos, após a redação das três primeiras obras assinadas por um Nietzsche já liberto da atmosfera wagneriana e cada vez mais distanciado da concepção schopenhaueriana do “querer”. A reviravolta de 1880-1881 não extrai ainda todas as consequências da articulação que se estabelece com ela: uma teoria dos “instintos”, das pulsões, é a expressão, para nós, de um mundo regido exclusivamente por conflitos de “forças”, entenda-se, das dinâmicas energéticas, cujas convulsões permanentes não dão lugar, em todo caso, a uma infinidade de configurações possíveis, uma vez que o *quantum* global permanece o mesmo.¹⁹ Portanto, há de fato um “eterno retorno”, mas certamente não sob a forma provocativa (e meramente exotérica) que foi a escolhida de início por Nietzsche, ao concluir os quatro primeiros livros de *A Gaia ciência*, no verão de 1882.²⁰

Para uma genealogia da moral empreende uma explicação de texto cuja intenção didática explícita procura desiludir o leitor ao expor, por meio dos exemplos presentes na história universal tal qual Nietzsche a reconstrói, aquilo que é necessário entender da história essencial. Mas são as duas obras de 1888, *O Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*, que revelam as verdadeiras consequências da articulação inicial “vontade de poder” – eterno retorno sobre o terreno da história per se, tal qual ela será, enfim, decifrável uma vez dissipadas todas as ilusões ainda presas à história universal, isto é, uma vez instalada a *transvaloração dos valores*, ao final do niilismo europeu caracterizado por uma longa fase de *décadence* (o cristianismo como judaísmo sacerdotal, acompanhado pelo “socratismo”, com sua rejeição do helenismo precedente²¹). É em função da transvaloração que é preciso ler, a partir de *Aurora*, as razões da aparente equivocidade nos juízos sobre os judeus: “O que a Europa deve aos judeus? – Muitas coisas, boas e más e, sobretudo esta, que é simultaneamente a melhor e a pior: o grande estilo na moral, o horror e a majestade de infinitas exigências [...] todo o sublime romantismo das problemáticas morais” (BM 250). A “gratidão”, que Nietzsche diz sentir em relação aos judeus, é apenas, em todo caso, um “espetáculo” (uma manifestação da história universal), oferecida por eles contra o pano de fundo de um “céu crepuscular” (o termo da *décadence* na Europa), que nos entrega “hoje talvez [...] seu último clarão” – espetáculo para

¹⁹ FP 1881, 11 [148], 11 [157], 11 [202], 11 [205].

²⁰ Cf. o capítulo sobre “A vontade de poder, um conceito” em De Launay, Marc. *Nietzsche et la Race*. Paris, Éditions de Seuil, 2020, pp. 55-74.

²¹ FP 1881, 15[66: “Os judeus nos separaram dos gregos”; sobre Sócrates, Cf. EH/EH, Por que escrevo livros tão bons, O Nascimento da tragédia 1.

aqueles que o assistem, “artistas e filósofos”, isto é, os que sabem que a transvaloração dos valores se aproxima. É compreensível, nesta perspectiva, que os judeus sejam “o povo mais fatal da humanidade” (AC 24) – do ponto de vista dos efeitos sobre a história universal da configuração à qual eles pertencem, *juntamente com outros povos*, na ordem da história essencial:

Há dois tipos de gênio: o que antes de tudo fecunda e quer fecundar, e o que prefere ser fertilizado e dar à luz. Assim também existem, entre os povos de gênio, aqueles a quem coube o problema feminino da gravidez e a secreta missão de plasmar, amadurecer, consumir – os gregos, por exemplo, foram um povo desse tipo, e também os franceses –; e aqueles que têm de fertilizar e ser causa de novas ordens de vida – como os judeus, os romanos e, perguntando com toda a modéstia, os alemães? (BM 248)

Dois aforismos adiante (BM 251), Nietzsche ataca frontalmente o antissemitismo alemão, “a estupidez antisemita”, confessando que ele já teria se posto a “a refletir sobre temas que não [lhe] dizem respeito”. O motivo declarado foi o de reagir à vaga nacionalista e protecionista que recusava a imigração judaica, provinda do leste europeu – “Nenhum judeu a mais!”, tal é o *slogan* que Nietzsche imediatamente quer refutar, ao argumentar que os alemães são uma “nação cujo tipo étnico é ainda fraco e indeciso e que teme que uma raça mais forte venha apagá-la ou extingui-la. Ora, os judeus constituem a raça mais forte, a mais resistente e a mais pura que existe atualmente na Europa...” (BM 251). Mas o termo “nação”, sinônimo de “raça” no emprego comum da palavra à época, é imediatamente considerado suspeito “quando não se assemelha a uma ficção”, e o que o termo “nação” designa nesse contexto se encontra, não obstante, em direta oposição a uma outra acepção do termo “raça”: uma realidade menos incipiente, um estágio ulterior de sedimentação, mais resistente do ponto de vista da história universal porque melhor ancorada na história essencial das configurações de força (os judeus são a incorporação mais ativa de uma forma de “gênio”, tanto quanto os romanos, exceto pelo fato de que os romanos acabaram por desaparecer da arena histórica enquanto os judeus se mantiveram nela). Se quisermos, pois, “expulsar do país os agitadores antisemitas” deveremos acolher os judeus bem e com toda a prudência, com critério; como faz a aristocracia inglesa, digamos” (BM 251). E Nietzsche advoga, como fizera quatro anos antes em *Aurora*, o cruzamento com os “oficiais da Marcha de origem aristocrática”, em que os judeus introduziriam “um pouco de espírito e de intelectualidade nesta aristocracia militar, que é francamente desprovida desses elementos...”. A ironia é flagrante, mas os estereótipos estão mantidos (o texto continua a qualificar o judeu como “esse gênio do dinheiro e da paciência”). Todavia, a conclusão do aforismo afasta toda a “questão judaica”

do terreno dos problemas alemães da integração ou rejeição dos judeus; “chega de ‘teutomania’, vamos parar com essa arenga, pois acabo de tocar no que me é mais *caro*, o ‘problema europeu’, tal como o entendo, como o cultivo seletivo de uma nova casta destinada a dominar a Europa.” (BM 251)

O antissemitismo é, pois, fustigado e denunciado... em proveito do antijudaísmo – Nietzsche é, novamente, exceção: praticamente o único filósofo alemão a denunciar os “agitadores antissemitas”, que ele desejou expulsar, é o único também a reconhecer o “gênio judaico” como elemento de uma transvaloração dos valores destinada a nos liberar daquilo que os judeus históricos inauguraram: a antinatureza, o pecado, a sublimidade moral, em suma, a *décadence* cristã. O cruzamento ironicamente desejado entre judeus e a aristocracia militar da Prússia oriental é, de fato, apenas um sub-exemplo, no terreno da história universal, daquilo que Nietzsche gostaria de ver se manifestando nela, a título de uma transvaloração dos valores, em razão de uma nova incorporação de forças – o antissemitismo é um efeito da fraqueza no interior de um movimento geral de *décadence*, ele não visa aquilo pelo que o judaísmo e, portanto, o cristianismo mais consequentes, foram responsáveis: a recusa do jogo de forças, a recusa de “naturalizar” o homem (GC 109), o medo de “reencontrar [...] o texto primitivo, o texto apavorante do homem natural” (BM 230). A “naturalização” da história em Nietzsche não desemboca numa subreptícia conversão da história em natureza, mas em um determinismo da história pela “natureza”, isto é, pela historicidade das configurações energéticas, sem origem assinalável e sem fim previsível.

O medo diante de um mundo de forças pode assumir inúmeras incorporações no curso da história universal: Nietzsche destacou duas delas, como já foi dito, o “socratismo” e o “sacerdócio”. Essa última vai de par – o que é apenas um dos seus aspectos – com o ascetismo (do qual os filósofos não estão jamais isentos²²), isto é, com uma aplicação especial da força contra ela mesma, mais precisamente uma transferência sublimada da energia que engendra seus próprios “valores”, os quais se manifestam por meio de certas incorporações – o “santo”, por exemplo. É diante dele que “até os homens mais fortes se inclinam sempre com veneração”, reconhecendo na sua dominação “a força de sua própria vontade, mas supondo “um inimigo estranho”, no qual esse “excesso de antinatureza”, lhe inspira “um novo temor” (BM 51). Ora, o “ideal ascético”, embora antinatural, não nega a existência, mas atrai até mesmo o filósofo, fenômeno que Nietzsche explica recorrendo à fórmula “*pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*...” (GM III 7), que fornece a chave desse retorno possível da força contra sua própria efusão dionisíaca, prestes a destruir

²² GM III 7: “Existe também uma verdadeira parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético, não se pode ter nenhuma ilusão quanto a isso”.

a própria pessoa que se entrega a ela sem consideração por si mesma. A afirmação de si é, portanto, um modo de recusa, igualmente fundado sobre um temor – a perda de si mesmo – sendo apenas uma das modalidades de manifestação da “vontade de poder”: santo, sacerdote, filósofo, tantos aspectos possíveis de um desejo de poder que se esquiva diante do derradeiro *amor fati* em proveito de uma tenaz ilusão: sobreviver a despeito de tudo. Nietzsche descreve assim o que ele chama “moral do ressentimento”, cujo ponto extremo é a instrumentalização da *décadence*, porque ela é precisamente uma consequência inelutável de um ritmo natural de alternância de entropia e de sintropia dos fluxos de energia – a “vontade de poder”. Os judeus, “esse povo sacerdotal” (GM I 7), ou mais exatamente, que se tornaram um povo sacerdotal justamente após a fase ascendente, vivenciada por eles quando professavam “seu deus” ciumento e guerreiro (AC 25), terminaram por considerar a *décadence* como um meio, suscitando, nascido de seu próprio seio, Paulo e o cristianismo que, como os filósofos inspirados pelo socratismo, têm um “interesse vital em tornar a humanidade *doente* e em inverter – para melhor ameaçar a vida e desqualificar o mundo – as noções de “bem” e “mal”, de “verdadeiro” e “falso” (AC 24). Não nos enganemos acerca do sentido que Nietzsche dá a “vital” e “vida”: trata-se sempre da vontade de poder (FP 1882, 5[1]) e jamais de um vitalismo preso à preservação da vida no sentido comum²³. Assim, é porque o povo judeu foi vencido sem aceitar sua derrota que ele procurou “desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*” (GM I 7)²⁴, única saída para um povo de sacerdotes.

A longa história dessa transvaloração dos valores nos tornou “insensíveis às exigências da proibidade *in historicis*” (AC 26), tanto mais que “os filósofos vieram em socorro da igreja: a mentira da ‘ordem moral universal’ atravessa toda a evolução da filosofia, até a mais recente” (AC 26). Mas a proibidade histórica reivindicada por Nietzsche só é histórica em relação ao que ele chamou “história essencial”, que não é de fato uma história, mas um *fatum*, a saber, as convulsões das forças regidas pela energética geral. A questão a ser colocada diz respeito ao fundamento lógico de asserções desse tipo, uma vez que é preciso supor Nietzsche como porta-voz – “profeta” no sentido grego — “eleito” pela “vontade de poder” inteiramente indiferente, por natureza, a qualquer individualidade; mas o ponto essencial aqui é, como já foi dito, a dissolução progressiva da realidade judaica e de sua história, o apagamento de seus contornos específicos em proveito de uma analogia, até mesmo de uma identidade com a figura bastante cristã do sacerdote, do asceta em geral e, por

²³ Cf. BM 9 e 13; GC 4.

²⁴ Cf. igualmente GM I 8 e 9.

consequente, do filósofo. A “questão judaica” se esvai diante da aurora de uma nova transvaloração dos valores, na qual os judeus terão, na melhor das hipóteses, cumprido uma função que, uma vez realizada, os negará, ditada pelo anonimato e pelo anistorismo [anhistorisme] das energias cósmicas.

Referências Bibliográficas

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche, il ribelle aristocrático**. Turin: Bollati Boringhieri, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe**. D'Iorio, P. (ed.). Paris: Nietzsche Source, 2009 -. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/eKGWB>

NIETZSCHE, Friedrich. **Oeuvres Philosophiques Complètes**. Paris: Gallimard, 1968-1997.

OLENDER, Maurice. **Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites, um couple providentiel**. Paris: Gallimard-Seuil-Éditions de l'EHESS, “Hautes Études”, 1989.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Le Monde comme volonté et représentation**. Trad. Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey. Paris: Gallimard, 2009.

STRAUSS, Leo. **Pourquoi nous restons juifs** (1962). Trad. Olivier Sedyen. Paris: La Table Ronde, 2001.