



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

JOÃO PAULO SIMÕES VILAS BÔAS

**NILISMO, FANATISMO E TERROR: UMA LEITURA DO FUNDAMENTALISMO
A PARTIR DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

CAMPINAS

2016

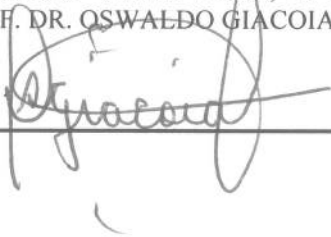
JOÃO PAULO SIMÕES VILAS BÔAS

**NIILISMO, FANATISMO E TERROR: UMA LEITURA
DO FUNDAMENTALISMO A PARTIR DE FRIEDRICH
NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO JOÃO PAULO SIMÕES VILAS BÔAS, E ORIENTADO PELO PROF. DR. OSWALDO GIACOIA JUNIOR.



CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): FAPESP, 2012/04262-7

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

V71n Vilas Bôas, João Paulo Simões, 1983-
 Niilismo, fanatismo e terror : uma leitura do fundamentalismo a partir de
 Friedrich Nietzsche / João Paulo Simões Vilas Bôas. – Campinas, SP : [s.n.],
 2016.

Orientador: Oswaldo Giacoia Junior.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Fundamentalismo. 3. Niilismo.
4. Religião. 5. Verdade. I. Giacoia Junior, Oswaldo, 1954-. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Nihilism, fanaticism and terror : a reading of fundamentalism from
Friedrich Nietzsche

Palavras-chave em inglês:

Fundamentalism

Nihilism

Religion

Truth

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Oswaldo Giacoia Junior [Orientador]

Roberto Romano da Silva

Jorge Luiz Viesenteiner

Antonio Edmilson Paschoal

José Nicolao Julião

Data de defesa: 01-06-2016

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em primeiro de junho de 2016, considerou o candidato João Paulo Simões Vilas Bôas aprovado.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal

Prof. Dr. José Nicolao Julião

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

À Solange, Elza, José e Heidy.

AGRADECIMENTOS

Eu jamais teria conseguido concluir esta Tese de Doutorado sozinho. Expresso aqui a minha mais profunda gratidão a todos aqueles que contribuíram com esta conquista.

Ao professor Oswaldo Giacoia Jr., não apenas pelas incalculáveis contribuições realizadas em todas as etapas deste trabalho, mas principalmente pelo elevado carisma, humildade, respeito, abnegação e atenta dedicação ao longo destes anos de estudo em conjunto, que fazem dele não apenas um orientador e colega de trabalho, mas um verdadeiro exemplo a ser seguido.

À Solange, sempre presente ao longo da pesquisa, tanto pelos inestimáveis exemplos de superação e perseverança, como também por toda a dedicação, paciência, carinho, compreensão, apoio e companheirismo, os quais foram o sustentáculo emocional que me permitiu enfrentar todos os desafios desses anos: desde os mais fáceis até os mais difíceis.

A meus pais José e Elza e à minha irmã Heidy, por terem propiciado as condições da minha primeira formação, as quais me permitiram escrever todas as linhas deste trabalho.

Aos colegas de trabalho da UFT — docentes, técnicos e discentes — do Curso de Licenciatura em Filosofia, pela acolhida humana e calorosa e por terem me proporcionado o prazer e a honra inauditos de integrar esta egrégia instituição, materializando um desígnio pessoal e profissional há muito almejado.

Ao grande amigo e camarada de labores intelectuais, Prof. Dr. Thiago Barbosa Soares, pelas sempre profícuas e agradáveis ocasiões de diálogo, bem como pelas excelentes indicações de leitura, que em muito contribuíram para meu aprendizado ao longo destes anos.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo — FAPESP, cujo financiamento foi determinante para o bom andamento desta pesquisa.

À equipe da Secretaria do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNICAMP, Sônia Cardoso e Maria Rita Gandara, pela simpatia e gentileza no atendimento e também pela notável disponibilidade e prontidão em todos os serviços prestados.

Por fim, quero agradecer também a todos os amigos que contribuíram direta ou indiretamente com ideias, inspirações, questionamentos, intuições e sugestões para a melhoria deste trabalho. Ainda que suas identidades me escapem momentaneamente à memória e seus nomes não estejam aqui mencionados, suas justas contribuições merecem o devido reconhecimento.

(...) o fanatismo é a única "força de vontade" para a qual também os fracos e inseguros podem ser conduzidos, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual em favor de uma abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e de um único sentimento, o qual domina a partir de então.

Friedrich Nietzsche – A Gaia Ciência, §347

RESUMO

A violência sectária e os discursos fanáticos de intolerância e de ódio propalados por fundamentalistas de variadas religiões representam graves dilemas para as modernas democracias em todo o mundo. Ao insistirem na defesa obstinada de suas verdades contra princípios e instituições seculares, os fundamentalismos não poupam esforços para impingirem suas práticas e valores particulares ao resto do mundo. Além disso, a recusa de tais grupos em se abrirem para o diálogo e para a negociação pacífica com os não-fundamentalistas deixa poucas opções para o enfrentamento deste problema, sendo que o emprego da violência vem historicamente se mostrando como uma alternativa catastrófica, pois, ao contrário de eliminar ou atenuar a fúria destruidora dos fundamentalistas, a agressividade acaba alimentando a disposição para o martírio entre esses fanáticos, o que intensifica ainda mais o problema. Entretanto, na medida em que reconhecem que o fim da modernidade trouxe o abandono dos valores e das verdades religiosas tradicionais de outrora, os discursos fundamentalistas parecem dialogar diretamente com as reflexões filosóficas de Friedrich Nietzsche, em particular no que tange ao diagnóstico formulado pelo filósofo acerca de um fenômeno global de desvalorização dos cânones tradicionais de verdade e de valor ambos os quais foram herdados do pensamento socrático-platônico-cristão. Agrupadas em torno do termo niilismo, tais reflexões se constituem num tópico de importância basilar na obra deste filósofo alemão, fazendo-se presentes em seus escritos desde cerca de 1880 até seus últimos trabalhos. Para além de simplesmente constatar a existência de um fenômeno que já se fazia visível desde meados da segunda metade do século XIX, Nietzsche também reflete sobre as consequências fisiopsicológicas da derrocada deste conjunto de princípios éticos, políticos, metafísicos e epistemológicos que até então representava a principal fonte de apoio, de certeza e de segurança para a civilização ocidental. A insegurança, o temor e a desorientação ante o niilismo seriam, no entender do filósofo, o resultado de uma profunda perturbação psíquica e pulsional perante o esfacelamento dos alicerces que antes garantiam a verdade e a segurança para o mundo, a qual, por sua vez, decorreria diretamente do fato de que a maior parte da humanidade veio sendo deliberadamente educada para vincular o sentido da existência a algo situado fora da própria vida. À luz de tais reflexões, esta pesquisa tem por objetivo desenvolver uma hipótese interpretativa que parte da perspectiva inaugurada pelas reflexões de Friedrich Nietzsche sobre o niilismo com vistas a esclarecer como e se seria possível compreender a emergência de diferentes modalidades de fundamentalismos religiosos ao longo do século XX como formas de reação contra o aprofundamento da crise de valores pela qual passa o Ocidente.

Palavras Chave: Friedrich Nietzsche, Fundamentalismo, Niilismo, Religião, Verdade.

ABSTRACT

Sectarian violence and the fanatical discourses of intolerance and hatred propagated by fundamentalists of various religions represent serious dilemmas for modern democracies around the world. By insisting on the obstinate defense of their truths against secular principles and institutions, fundamentalisms spare no efforts in order to impose their particular practices and values to the rest of the world. Moreover, the refusal of such groups to open themselves to dialogue and peaceful negotiation with non-fundamentalists leaves few options for addressing this problem, and the use of violence has historically proved to be a catastrophic alternative because, instead of eliminating or mitigating the destructive fury of fundamentalists, aggression ends up strengthening the willingness for martyrdom among these fanatics, which further intensifies the problem. However, insofar as they recognize that the end of modernity brought the abandonment of the traditional values and religious truths of old, fundamentalist discourses seem to talk directly with the philosophical reflections of Friedrich Nietzsche, particularly in relation to the diagnosis formulated by the philosopher about a global phenomenon of devaluation of the traditional canons of truth and value, both of which were inherited from the Socratic-platonic-Christian thought. Gathered around the term nihilism, such reflections are a topic of fundamental importance in the work of this German philosopher, being present in his writings from about 1880 to his last works. In addition to simply establish the existence of a phenomenon that was already visible since the middle of the second half of the nineteenth century, Nietzsche also reflects upon the physiopsychological consequences of the collapse of this set of ethical, political, metaphysical and epistemological principles that hitherto represented the main source of support, of certainty and security to the Western civilization. Insecurity, fear and disorientation towards nihilism would be, according to the philosopher, the result of a deep psychic and instinctual disturbance towards the disintegration of the foundations that once guaranteed the truth and security for the world, which in turn, would result directly from the fact that most of humanity has come to be deliberately educated to link the meaning of existence to something outside of life itself. In light of these considerations, this research aims to develop an interpretive hypothesis that starts from the perspective opened up by the reflections of Friedrich Nietzsche about nihilism in order to clarify how and if it would be possible to understand the emergence of different modalities of religious fundamentalisms throughout the twentieth century as forms of reaction against the deepening of the crisis of values through which passes the West.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Fundamentalism, Nihilism, Religion, Truth.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS – OBRAS DE NIETZSCHE

A principal fonte utilizada na escrita deste trabalho foi a edição crítica das obras completas e cartas de Friedrich Nietzsche em formato digital *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* ou *eKGWB*, disponível para consulta online no portal Nietzsche Source (<http://www.nietzschesource.org>). A razão de nossa preferência pela versão digital em detrimento das versões impressas é o fato desta versão eletrônica ser a única até o momento que incorpora diretamente no corpo do texto as correções filológicas¹ da obra deste filósofo, as quais começaram a ser descobertas logo após a publicação da edição crítica *Kritische Gesamtausgabe* — KGW e que, até os dias atuais, vêm sendo gradualmente trazidas a público nos *Nachbericht*.² Exceto quando houver referência explícita ao tradutor, todas as traduções dos textos de Nietzsche e de outros escritos em línguas estrangeiras são de minha própria autoria.

FT – A Filosofia na época trágica dos gregos.

NT – O Nascimento da Tragédia.

CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos.

Co. Ext. I – Considerações Extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor.

Co. Ext. II – Considerações Extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida.

Co. Ext. III – Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer como educador.

Co. Ext. IV – Considerações Extemporâneas VI: Richard Wagner em Bayreuth.

HHI – Humano, demasiado humano vol. 1.

HHII, MS – Humano, demasiado humano vol. 2: Miscelânea de opiniões e sentenças.

¹ D’LORIO, Paolo. “The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche” In: ACAMPORA, Christa D. (Ed.). *The Journal of Nietzsche Studies*. Pensilvania: Penn State University Press. Vol 40 (Outono de 2010). p.70-80. Cf. também as informações referentes às correções na versão eletrônica *eKGWB* disponíveis em <http://www.nietzschesource.org/documentation/en/corrections.html>.

² Até 2010, ano da publicação do mencionado artigo de Paolo D’lorio, o número de correções nos textos filosóficos e cartas de Nietzsche era de aproximadamente 6600. Todavia, o trabalho de revisão e correção textual ainda não foi encerrado, pois cada novo volume do tomo IX da KGW vem acompanhado de um respectivo *Nachbericht* que acrescenta novas revisões e correções à obra nietzscheana ou então modifica correções já existentes.

HIII, AS – Humano, demasiado humano vol. 2: O andarilho e sua sombra.

A – Aurora.

GC – A Gaia Ciência.

Za – Assim falou Zaratustra.

ABM – Além de bem e mal.

GM – Para a genealogia da moral.

CW – O caso Wagner.

CI – Crepúsculo dos Ídolos.

NW – Nietzsche contra Wagner.

EH – Ecce Homo.

AC – O Anticristo.

As citações dos textos de Nietzsche foram realizadas da seguinte forma:

1) Citações de obras publicadas ou preparadas para publicação: abreviatura da respectiva obra seguida do título do capítulo (se houver) e do número do aforismo. Exemplos:

CI, Os quatro grandes erros, 1.

EH, Além de bem e mal, 2.

AC, 33.

2) Citações de *Para a Genealogia da Moral*: GM seguido do número da dissertação em algarismos romanos e do número do aforismo em algarismos arábicos. Exemplo: GM, III, 2.

3) Citações de fragmentos póstumos: abreviatura FP seguida pelo código do fragmento. Entre parênteses é indicada a data do fragmento. Exemplo: FP 25[6] (fim 1888-início 1889).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1 CAPÍTULO 1 — CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS	20
1.1 BREVE HISTÓRICO DAS INTERPRETAÇÕES DE NIETZSCHE.....	20
1.2 A INTERPRETAÇÃO CONTEXTUAL.....	25
2 CAPÍTULO 2 — O NILISMO.....	43
2.1 O CONTEXTO HISTÓRICO-LITERÁRIO DO NILISMO RUSSO.....	43
2.2 A LEITURA NIETZSCHEANA DE TURGUÊNIEV E AS PRIMEIRAS REFLEXÕES SOBRE O NILISMO.....	60
2.3 O NILISMO COMO CHAVE PARA O DIAGNÓSTICO DA CRISE DOS VALORES – A MORTE DE DEUS.....	73
2.4 A VONTADE DE VERDADE NA DINÂMICA DO NILISMO.....	87
2.5 A EMERGÊNCIA DO NILISMO NA FIGURA DE SÓCRATES E O CÍRCULO VICIOSO DA PERGUNTA “POR QUÊ?”.....	111
2.6 UMA PERSPECTIVA PARA A SUPERAÇÃO DO NILISMO.....	129
3 CAPÍTULO 3 – O FUNDAMENTALISMO.....	138
3.1 PONTO DE PARTIDA: ORIGEM E ETIMOLOGIA	138
3.2 O DECLÍNIO DA RELIGIOSIDADE TRADICIONAL AO FINAL DO SÉCULO XIX.....	142
3.3 O NASCIMENTO DO FUNDAMENTALISMO CRISTÃO NOS ANOS 1870- 1925.....	148
3.4 O RENASCIMENTO DOS FUNDAMENTALISMOS NA CONTEMPORANEIDADE.....	181
3.4.1 O FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO.....	184
3.4.2 O FUNDAMENTALISMO JUDAICO.....	201
3.4.3 O FUNDAMENTALISMO CRISTÃO.....	211
4 CAPÍTULO 4 – UMA LEITURA DOS FUNDAMENTALISMOS EM DIÁLOGO COM FRIEDRICH NIETZSCHE.....	222
4.1 DUAS OBJEÇÕES INICIAIS.....	222
4.2 SEMELHANÇAS DE FAMÍLIA.....	228
4.2.1 FUNDAMENTALISMO E NILISMO.....	228
4.2.2 SEXISMO, MISOGINIA E HOMOFOBIA.....	237
4.2.3 A CENTRALIDADE DO CONFLITO.....	241

4.2.4 SACRALIZAÇÃO DO PROFANO.....	247
4.2.5 FUNDAMENTALISMO E RESENTIMENTO.....	252
CONCLUSÃO.....	258
BIBLIOGRAFIA.....	262

INTRODUÇÃO

A cultura, a sociedade e a geopolítica mundial nas primeiras décadas do século XXI vêm sendo inegavelmente marcadas pela presença de fundamentalismos. Dentre uma miríade infindável de ocorrências que exemplificam essa afirmação, mencionamos os acontecimentos de 11 de setembro de 2001, os quais foram posteriormente acompanhados por uma série de ações de caráter político e militar deflagradas pelo governo dos EUA na forma da “guerra ao terror”, a proclamação do grupo fundamentalista Estado Islâmico, em junho de 2014, da criação de um califado com pretensão de autoridade sobre todas as populações muçulmanas do planeta e também o atentado de janeiro de 2015 contra a sede do semanário satírico francês *Charlie Hebdo*, em Paris.

A intensa atuação hodierna de grupos fundamentalistas dos mais diversos matizes nos parlamentos, nos campos de batalha, nos meios de comunicação, nas escolas, nas ruas e nos tribunais tem mostrado ao mundo que o extremismo religioso está longe de ser um fenômeno cuja abrangência se restringiria a algumas poucas comunidades isoladas afeitas a uma visão de mundo medieval, mas que, pelo contrário, sua capacidade de interferência consegue alcançar o próprio núcleo político das modernas democracias ocidentais.

Como não poderia deixar de ser, uma explosão de discursos e de ações fundamentalistas em tal magnitude acabou por atrair as atenções de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento para estes fenômenos, cujas origens remontam a uma época anterior ao século XX.¹ Em meio a uma grande proliferação de estudos sobre este tema, não faltaram também contribuições de natureza filosófica, com destaque para os trabalhos de Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Peter Sloterdijk, Christoph Türcke e Slavoj Žižek.² Diante deste quadro, nossa pesquisa se propõe a investigar em que medida as reflexões filosóficas

¹ Apesar de a palavra fundamentalismo ter sido cunhada em 1910 com referência ao título “*The Fundamentals*” de uma coleção de escritos religiosos criada por Lyman Stewart, um protestante ortodoxo dos EUA, Christoph Türcke situa a “data de nascimento” do fundamentalismo em 1870, na promulgação, durante o Concílio Vaticano I, do dogma católico da infalibilidade papal. (Cf. TÜRCKE, C. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*. Springe: zu Klampen Verlag, 2003. p. 15-17, 52-53).

² As conseqüências dos eventos de 11 de setembro alcançaram tamanha importância a ponto de unir, numa mesma publicação, representantes de linhas de pensamento tão divergentes como Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Cf. BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 2004 e também DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31/05/2003. Disponível em: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/habermas-und-derrida-nach-dem-krieg-die-wiedergeburt-europas-1103893.html>. Acessado em 07/04/2016. Além disso, também merecem destaque os trabalhos de Peter Sloterdijk: (SLOTERDIJK, Peter. *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 2002), Christoph Türcke (TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*. Springe: zu Klampen Verlag, 2003) e Slavoj Žižek (ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real!*: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003. Coleção estado de sítio).

desenvolvidas por Friedrich Nietzsche podem contribuir para ampliar a compreensão e a avaliação dos fundamentalismos.

No desenvolvimento desta investigação, nosso trabalho toma como ponto de partida tanto a multiplicidade de sentidos com a qual Nietzsche empregou o termo niilismo em seus escritos — o qual pode se referir tanto ao diagnóstico de um fenômeno global de desvalorização dos “ídolos”³ do Ocidente, bem como às diferentes posturas fisiopsicológicas decorrentes da vivência em meio a este fenômeno — como também as críticas deste pensador à pequena política — considerando-as aqui como mecanismo heurístico para elucidar os “sintomas” que caracterizam a conjuntura política contemporânea — com vistas a desenvolver uma hipótese interpretativa que busque compreender a emergência e a consolidação de variadas modalidades de discursos fundamentalistas em anos recentes como uma reação tardia contra a dissolução dos valores e fundamentos da civilização e da cultura ocidentais.

Tendo sua importância enfatizada graças à significativa influência promovida pela interpretação de Heidegger, o niilismo vem sendo investigado pelos pesquisadores de Nietzsche quase que exclusivamente a partir de escritos póstumos. Além da força exercida pela herança heideggeriana, outra razão que determinou esta postura metodológica majoritária também pode ser apontada na escassez de ocorrências diretas do termo na obra publicada.

Todavia, a consideração dos materiais do espólio como fontes tão válidas e confiáveis quanto as obras publicadas vem sendo cada vez mais contestada. Os motivos de tal desconfiança se sustentam tanto num conjunto de argumentos que integram uma corrente interpretativa específica, como também em certas evidências filológicas, até então desconhecidas pela grande maioria dos pesquisadores, que se tornaram acessíveis a partir do início da publicação do tomo IX da *KGW*, organizado por Marie-Luise Haase, o qual vem oferecendo ao público especializado a transcrição em formato fac-similar dos textos do espólio nietzscheano redigidos a partir de 1885.

Entre os impactos diretamente atribuídos a esta nova publicação, destaca-se a revelação de que o notável trabalho de organização da edição crítica das obras completas de Nietzsche, levado a cabo por Giorgio Colli e Mazzino Montinari durante décadas, comportou não apenas uma seleção dos textos póstumos, mas também uma reescrita desta enorme massa

³ Nietzsche emprega o termo “ídolo” para indicar tudo aquilo que é objeto de seu “olhar clínico”: não apenas as coisas propriamente sagradas (como a ideia de Deus ou a moralidade que está na base das religiões), mas também os valores e instituições sobre os quais se desenvolveram a civilização e a cultura ocidentais. A esse respeito, destacamos uma passagem de *Ecce Homo*: “Nenhum novo ídolo será construído por mim; os velhos deveriam aprender o que é ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) — isto já fazia parte do meu ofício bem antes.” EH, prólogo, 2.

de anotações, a qual acabou sendo oferecida ao público não na forma desordenada, riscada, incompleta e provisória — e escassamente compreensível — em que originalmente se encontrava, mas foi deliberadamente transformada em “fragmentos”, isto é, pequenos textos, parágrafos, esquemas ou sentenças organizadas.

Tendo em vista que os póstumos, em seu estado original, são uma gigantesca coletânea de rascunhos que, não raro, foram total ou parcialmente derriscados, complementados, novamente anulados e por vezes retomados por Nietzsche num formato bastante diferente das suas primeiras formulações, é preciso reconhecer que a seleção, organização e reescrita desses esboços por Colli e Montinari foram realizadas em conformidade com certos critérios técnicos e editoriais fundamentais, os quais, evidentemente, incluíam a necessidade de que a publicação da edição crítica das obras de Nietzsche resultasse num texto legível e inteligível.

Se, por um lado, é certo que os méritos do trabalho editorial de Colli e Montinari são reconhecidamente inegáveis e ainda que, no que tange às obras que chegaram a ser publicadas ou preparadas para publicação pelo próprio Nietzsche, a qualidade do trabalho de organização da edição crítica é, de fato, absolutamente inquestionável, por outro lado, no que diz respeito especificamente ao modo com os textos póstumos foram trabalhados, a publicação do tomo IX da KGW revelou que a decisão dos organizadores em organizar as anotações caóticas de Nietzsche em forma de textos não deixou de comportar um grau inevitável de arbitrariedade, tornado visível tanto na escolha de quais anotações ou trechos de anotações viriam a ser publicados e quais foram considerados como tendo sido definitivamente “anulados” por Nietzsche, como também na escolha de quais trechos chegariam a compor a “versão final” de cada um dos “fragmentos” do espólio.

De vez que o trabalho organizado por Marie-Luise Haase trouxe a comprovação de que o espólio nietzscheano se constituiu de fato num verdadeiro laboratório reflexivo — onde o filósofo anotava apenas para si e trabalhava livremente com suas ideias, sem o cuidado de distinguir as versões definitivas das provisórias nem de separar os rascunhos anulados daqueles que ainda tinham alguma chance de virem a ser publicados no futuro — é natural que surja entre os pesquisadores uma série de questionamentos acerca da validade de se continuar a empregar essas anotações póstumas como fontes tão válidas quanto os livros publicados no desenvolvimento de trabalhos interpretativos sobre a obra do filósofo de Naumburg.

Mais do que isso, em se tratando de temáticas cuja presença e desenvolvimento se deram única- ou majoritariamente nos rascunhos não publicados — como é o caso, por

exemplo, do eterno retorno e do niilismo —, esta recente onda de contestação da validade filológica e da confiabilidade dos póstumos dá ensejo à emergência de uma questão ainda mais crucial: qual o real status e importância de tais temáticas no pensamento de Nietzsche? De vez que o próprio filósofo só chegou a trabalhar com essas ideias — ou o fez quase que inteiramente — na privacidade de seu “laboratório reflexivo” particular, onde, como foi visto, todos os textos possuíam um caráter necessariamente provisório, então qual a “probidade filológica” de se atribuí-las ao próprio Nietzsche, considerando-as como se fossem seus conceitos principais?

É sob a sombra desta primeira questão que se estruturam os dois primeiros capítulos desta pesquisa. Principiando por um conjunto de considerações metodológicas, procuramos desenvolver argumentos em defesa da ideia de que não apenas o niilismo seria uma temática de importância capital na obra filosófica de Nietzsche como também que seria possível tratar deste tema sem se referir aos materiais do espólio como fontes principais.

No cumprimento deste objetivo, nossa pesquisa concentrou-se na exegese de certos aforismos publicados para mostrar que as teorizações acerca da desvalorização dos cânones tradicionais de verdade e valor, a qual acaba por colocar à humanidade frente a frente com o dilema acerca do sentido da existência humana, embora não tenham sido referidas por Nietzsche com o termo niilismo, encontram-se suficientemente desenvolvidas nos trabalhos publicados a ponto de justificar sua importância como uma temática basilar na sua obra filosófica. Juntamente com as considerações filosóficas sobre o problema da verdade, o niilismo integra um conjunto de reflexões que tem por objetivo estruturar um diagnóstico/prognóstico cultural, político e social que perpassa o fim da modernidade e alcança até os nossos dias.

Uma vez estabelecido o teor do diagnóstico nietzscheano, nossa pesquisa se volta então para a tarefa de compreender em que medida o niilismo poderia ser empregado como um mecanismo heurístico para compreensão e avaliação do fundamentalismo, o que foi levado a cabo nos dois capítulos subsequentes.

Principiando pela estruturação de um panorama descritivo das principais ocorrências que caracterizaram a trajetória dos fundamentalismos na modernidade, desde o seu surgimento entre os anos 1870-1925 até o seu renascimento nos EUA, em Israel e nos países árabes a partir do final da década de 1970, buscamos em seguida identificar quais as principais características comuns às diferentes manifestações deste fenômeno para então nos ocuparmos com a vinculação entre o fundamentalismo e o niilismo.

Em 10 de junho de 1887, Nietzsche encerrou um de seus mais conhecidos escritos póstumos — acertadamente referido como “a grande visada panorâmica sobre o seu pensamento até então”,⁴ sintetizada num conjunto de 16 anotações breves que constituem o fragmento Lenzer Heide⁵ — com uma pergunta sobre quais homens se revelariam os mais fortes ante o problema do niilismo e como tais homens enfrentariam “o mais pesado dos pesos”, a saber: o pensamento do eterno retorno.

15.

Quais são os que aí se revelarão como os *mais fortes*? Os mais comedidos, aqueles que não têm *necessidade* de artigos de fé extremos, aqueles que não apenas admitem mas amam uma boa porção de acaso, absurdo, aqueles que podem pensar o homem com uma redução significativa de seu valor, sem se tornarem com isso pequenos e fracos: os mais ricos de saúde, que se elevaram à altura da maioria dos *Malheurs* (infelicidades) e por isso não temem os *Malheurs* — homens que *estão seguros de seu poder*, e que representam com orgulho consciente a força *alcançada* pelo homem.

16.

Como um tal homem pensaria no eterno retorno?⁶

Caminhando na mesma vereda reflexiva aberta por Nietzsche ao formular esta pergunta, buscamos, todavia, olhar para o lado oposto. Diante da ameaça do niilismo — que avança sobre a humanidade como uma catástrofe inexorável, reduzindo a pó os pilares das construções morais, lógicas e metafísicas até então considerados como os fundamentos inabaláveis da civilização ocidental —, perguntamo-nos o que ocorre com os *mais fracos*?

De que formas a experiência de esfacelamento e dissolução das supremas referências valorativas pode ser vivenciada no espírito daqueles que têm uma inescapável necessidade de artigos de fé extremos, daqueles que não apenas repudiam, mas odeiam toda forma de acaso e absurdo, daqueles que são incapazes de pensar o ser humano com uma significativa redução do seu valor metafísico sem se permitirem serem diretamente afetados por isso, daqueles, enfim, que estão dispostos a abrir mão de toda liberdade em favor de um algo qualquer que lhes garanta segurança?

Não sentiriam tais indivíduos uma necessidade premente de retornar, resgatar e proteger aquilo que crêem ser o fundamento verdadeiro de todas as coisas, no seio do qual eles acreditam encontrar a única e verdadeira sustentação para a vida? E supondo-se que o avanço inexorável da racionalidade científica — que Max Weber denominou de “desencantamento do mundo” — tivesse por fim eliminado totalmente a sacralidade deste

⁴ STEGMAIER, Werner. “O desvelamento por Nietzsche de uma filosofia da orientação”. In: STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Org.: Jorge L. Viesenteiner e André L. Garcia. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 321.

⁵ FP 5[71] (10 de junho de 1887).

⁶ Idem.

fundamento, comprovando-o como nada mais que uma ficção supersticiosa e impedindo, com isso, a sua recuperação; supondo-se, enfim, que a escalada do niilismo tenha ferido mortalmente o antigo cânone divino ao ponto de inviabilizar qualquer resgate; não seria então necessário reinventar um novo fundamento, sacralizando objetos profanos e práticas triviais? E não seria isso precisamente uma das características mais evidentes em todas as modalidades de fundamentalismo?

É na esteira dessas perguntas que desenvolvemos o percurso investigativo principal dessa pesquisa.

CAPÍTULO 1 — CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

1.1 BREVE HISTÓRICO DAS INTERPRETAÇÕES DE NIETZSCHE

As reflexões filosóficas de Friedrich Nietzsche estiveram mergulhadas em polêmicas e discussões acirradas praticamente desde as suas primeiras repercussões, as quais remontam ao início do século XX. Contudo, a despeito da miríade de controvérsias e do não pequeno número de incertezas que envolveram e ainda envolvem a figura deste pensador — no interior das quais o mistério até hoje não esclarecido acerca da real natureza da insanidade que lhe roubou os últimos onze anos de vida lúcida⁷ e a nefasta associação entre suas ideias e o nacional-socialismo figuram como exemplos emblemáticos —, é possível afirmar, sem sombra de dúvidas, que o filósofo de *Assim falou Zaratustra* se destaca entre os pensadores mais influentes de nossa era, motivo este que torna seus escritos cada vez mais indispensáveis para a compreensão e avaliação do atual quadro político, social, técnico-científico, religioso e cultural da humanidade.

Uma das características mais significativas do pensar nietzscheano é a inequívoca rejeição por este filósofo de toda forma de sistematicidade,⁸ que salta ao olhos de qualquer

⁷ O diagnóstico original da doença mental de Nietzsche — “paralisia geral progressiva” causada por sífilis em estado terciário — realizado em conformidade com o paradigma médico do final do século XIX, foi e continua sendo rejeitado por inúmeros estudos embasados tanto em informações biográficas como na literatura médica. Um dos principais argumentos contra a hipótese de que a loucura de Nietzsche teria sido causada pela sífilis é o de que o tempo médio de sobrevida de um paciente nesta condição é de 3 a 5 anos, o que torna esta teoria incompatível com os 11 anos em que Nietzsche viveu na loucura. Em lugar da sífilis, a discussão passou a se concentrar em torno de algumas modalidades de doenças degenerativas do sistema nervoso, como a demência frontotemporal, o câncer no cérebro, ou ainda uma rara síndrome de origem genética conhecida como CADASIL, acrônimo para arteriopatía cerebral autossômica dominante com infartos subcorticais e leucoencefalopatia (Cf. HEMELSOET, D. et al. “The Neurological illness of Friedrich Nietzsche.” In: *Acta neurologica belgica* 108. 2008, p. 9-16). Também merece destaque a recente discussão em torno de outro diagnóstico que aponta como possível causa da loucura de Nietzsche uma outra patologia celular de origem genética, a síndrome MELAS — acrônimo para encefalomiopatia mitocondrial, acidose láctica e episódios semelhantes a AVC —, a qual ganhou as páginas do periódico *Nietzsche-Studien* em anos recentes. (Cf. as respostas de Roland Schiffter e Thomas Klopstock ao diagnóstico desenvolvido por Christiane Koszka: SCHIFFTER, Roland. “Friedrich Nietzsches Krankheiten – eine unendliche Geschichte”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013, p. 283–292 (Vol 42); KLOPSTOCK, Thomas. “Friedrich Nietzsche und seine Krankheiten: kein ausreichender Anhalt für MELAS”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013, p. 293–297 (Vol 42); KOSZKA, Christiane. “MELAS (Mitochondriale Enzephalomyopathie, Laktazidose und Schalanfall-ähnliche Episoden) — Eine neue Diagnose von Nietzsches Krankheit. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010, p. 573-578 (Vol 39) e também, da mesma autora, “Nietzsche (1844–1900): a classical case of mitochondrial encephalomyopathy with lactic acidosis and stroke-like episodes (MELAS) syndrome?”. In: *Journal of Medical Biography*. 17 (2009), p. 161–164). Além de não serem incompatíveis com a sobrevivência do filósofo alemão após o colapso mental do início de janeiro de 1889, as hipóteses que remetem a causa da insanidade deste pensador a uma moléstia de natureza genética encontram respaldo na misteriosa morte prematura do pai de Nietzsche com apenas 35 anos, a qual foi diagnosticada na época como tendo sido causada por “amolecimento do cérebro”.

⁸ Tome-se como exemplo o aforismo 26 do capítulo “Máximas e flechas”, do *Crepúsculo dos Ídolos*: “Eu desconho de todos os sistemáticos e desvio deles. A vontade de sistema é uma falta de probidade”.

leitor que se depare com seu estilo aforismático, irônico, polêmico e deliberadamente desprovido de uma ordenação nos moldes dos textos de outros pensadores clássicos da história da filosofia. Todavia, apesar do visível esforço teórico de Nietzsche para afastar de si toda forma de organização sistemática, não foram poucos aqueles que buscaram entendê-lo e tentaram estruturar suas ideias nos moldes de um sistema coerente, atemporal, referenciado e organizado, com destaque para a leitura de Martin Heidegger.⁹

Amplamente apoiado na obra extremamente problemática *A Vontade de Poder* — um mosaico de recortes deliberadamente planejados por sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche e Heinrich Köselitz com o fito de fabricar uma filosofia nietzscheana sistemática e harmonizada com o *Zeitgeist* ufanista do Império Alemão da época¹⁰ —, Heidegger não apenas apresentou a filosofia de Nietzsche na forma de um sistema tradicional, estruturado em torno de certas doutrinas fundamentais, como também defendeu que ela “não é a superação da metafísica. Ela é muito mais a adoção extrema e em si obscurecida de seu projeto diretriz”.¹¹

Além disso, no que tange ao trato com o espólio de anotações, rascunhos, esboços e fragmentos não publicados por Nietzsche, o filósofo da Floresta Negra afirmou que somente neste material se poderia encontrar “a filosofia nietzschiana propriamente dita, a posição fundamental a partir da qual ele fala (...) em todos os escritos publicados por ele”.¹²

Que Heidegger tivesse objetivos filosóficos particulares ao tratar com os textos de Nietzsche, os quais passavam ao largo do estrito desenvolvimento de um comentário hermenêutico que se pretendesse rigoroso e/ou fiel ao espírito e à letra da obra nietzscheana, é algo que se manifesta de modo evidente quando atentamos para observações como a que segue abaixo, extraída dos parágrafos iniciais de um de seus textos mais conhecidos sobre

⁹ Cf. por exemplo, HEIDEGGER, Martin. “A Vontade de Poder como conhecimento”. In: *Nietzsche I*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 369.

¹⁰ Christian Niemeyer, no verbete sobre a obra *A Vontade de Poder* do *Léxico de Nietzsche*, apresenta vários exemplos de como a irmã do filósofo procurou articular os recortes textuais desta “obra postíça” (p. 592) com trechos de cartas falsificadas para “inverter por completo” (p. 594) as intenções do irmão, apresentando sua filosofia de um modo sistemático e que não difamasse “de modo demasiadamente aberto a religião, a Igreja e o império” (p. 593). “As citações da *Vontade de Poder* apresentadas antecipadamente (1904) por Elisabeth também obedeciam de antemão à intenção teórico-política aqui marcada: Elisabeth queria demonstrar (...) que os livros de Nietzsche, ‘apesar da forma aforismática [...], são expressão de uma coerente visão total de mundo.’ (...) Partindo desse objetivo, Elisabeth suprimiu na sequência pensamentos de Nietzsche que eram diametralmente opostos à intenção dela, e isso em detrimento do fato de que ele havia originalmente planejado inseri-los em *A Vontade de Poder*, a saber, já no prólogo dessa obra.” (p. 594). A leitura do verbete é igualmente esclarecedora na medida em que também mostra como este livro estimulou decisivamente tanto a compreensão heideggeriana do conceito de Vontade de Poder na forma de um princípio metafísico como também “a nazificação generalizada de Nietzsche após 1933” (p. 597). Cf. NIEMEYER, Christian. “WM: A Vontade de Poder” In: NIEMEYER, Christian. (Org.) *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 591-597.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. “O Eterno Retorno do Mesmo e a Vontade de Poder”. In: *Nietzsche II*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 5.

¹² HEIDEGGER, Martin. “A Vontade de Poder como arte”. In: *Nietzsche I*. p. 10.

Nietzsche: *A sentença de Nietzsche: “Deus está morto”*. Na introdução do mencionado texto, que precede o desenvolvimento da interpretação propriamente dita, Heidegger procura deixar claro o horizonte reflexivo que lhe serve de ponto de partida e que determina diretamente o objetivo almejado pelo texto — no caso específico, a reflexão sobre o esquecimento do ser e seu próprio conceito de metafísica.

O comentário seguinte mantém-se, com a sua intenção e segundo o seu alcance, na área da experiência a partir da qual *Ser e Tempo* é pensado. O pensar é despoletado incessantemente pelo acontecimento [*Geschehnis*] de, na história do pensar ocidental, e isso desde o início, o ente ser pensado na perspectiva do ser, mas a verdade do ser permanecer impensada, e não apenas ser recusada ao pensar como experiência possível, mas o próprio pensar ocidental, e isso na figura da metafísica, velar o acontecimento desta recusa, de modo próprio mas também sem o saber.¹³

De vez que Heidegger não hesita em enfatizar neste e em outros escritos¹⁴ seu claro afastamento do “intuito de difundir uma representação talvez mais correta da filosofia de Nietzsche”,¹⁵ não nos parece prudente acusar de maneira simplista sua leitura de Nietzsche como sendo filologicamente não-confiável, ou ainda de condená-la por deliberada inobservância a certos princípios, intenções e características básicas da obra nietzscheana, posto que tal acusação só faria sentido se seu trabalho almejasse a pretensão de ser um conjunto de comentários exegéticos comprometidos com a fidelidade interpretativa às obras do autor de *Assim falou Zaratustra*.¹⁶

Conquanto consideremos que as reflexões de Heidegger sejam melhor caracterizadas como uma deliberada apropriação com o objetivo de avançar na elaboração de suas próprias reflexões — tanto por meio do desenvolvimento de seu conceito particular de metafísica, como também pelo esclarecimento sobre qual seria a posição de Nietzsche na história da metafísica ocidental — é fundamental reconhecer, todavia, que o significativo destaque alcançado pela filosofia do autor de *Ser e Tempo* fez com que seus pressupostos metodológicos para com a obra nietzscheana ganhassem ampla aceitação e popularidade, a ponto de Werner Stegmaier, mesmo tendo afirmado que “nunca uma filosofia foi interpretada

¹³ HEIDEGGER, Martin. “A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’”. In: *Caminhos de Floresta*. Trad. Alexandre Franco Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p. 246. O grifo é nosso.

¹⁴ O mesmo tipo de observação também precede outros textos importantes de Heidegger sobre Nietzsche. Cf. p. Ex.: “O Eterno Retorno do Mesmo e a Vontade de Poder” In: *Nietzsche II*. p. 2 e também “A determinação histórico-ontológica do niilismo”. In: *Nietzsche II*. p. 256.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. “A determinação histórico-ontológica do niilismo”. In: *Nietzsche II*. p. 256.

¹⁶ Outro elemento que reforça nossa interpretação sobre a postura de Heidegger em relação aos textos de Nietzsche é o fato de que ele insistiu em tomar *A Vontade de Poder* como referência mesmo afirmando que “o livro foi composto como um mosaico a partir da obra póstuma”, que a seleção das anotações póstumas e sua posterior organização se deu “de maneira arbitrária e irrefletida” e ainda que o plano dos editores não seria “nem transparente, nem tampouco plausível” (“O Niilismo europeu”. In: *Nietzsche II*, p. 30-31). Outra afirmação nesse sentido também pode ser encontrada em “A Vontade de Poder como conhecimento”. In: *Nietzsche I*. p. 375-376.

tão contra a sua própria intenção como a filosofia de Nietzsche por Heidegger”,¹⁷ ainda assim reconheceu que o filósofo da Floresta Negra “exerceu a maior influência internacional dentre todos os intérpretes de Nietzsche”.¹⁸

A pergunta de Heidegger por uma unidade sistemática de uma suposta doutrina central permaneceu, contudo, amplamente dominante na interpretação-Nietzsche, mesmo que ela tenha sido perseguida de diferentes maneiras. Unidade sistemática significa clareza de interpretação, dedução através de princípios, validade universal, totalidade e, com isso, validade última dos resultados. Tudo isso faz crescer a certeza da interpretação. Porém, do mesmo modo que é difícil criar uma unidade sistemática no filosofar de Nietzsche e o quão discutível permaneceria uma tal unidade, a busca por uma certeza na interpretação já poderia ser uma forma de se posicionar comodamente com os textos de Nietzsche. A unidade sistemática a partir da multiplicidade da obra de Nietzsche é obtida só quando nos abstraímos precisamente de uma tal multiplicidade de textos.¹⁹

A inexistência de uma edição crítica dos textos de Nietzsche ao longo da maior parte do século XX e a persistente propalação do mito de que o livro manipulado pela sua irmã seria a suposta “obra principal” do filósofo²⁰ também contribuíram enormemente para reforçar o alcance e a dimensão da influência deste tipo de postura metodológica, que, na busca pela determinação do suposto “sistema final” ao qual as derradeiras reflexões de Nietzsche teriam de confluir, lançava mão de maneira bastante livre de textos do espólio, intercalados ou não com materiais publicados.

A relação antifilológica que se tem com a filosofia de Nietzsche partiu da compilação de *A Vontade de Poder*, texto que Elisabeth Förster-Nietzsche havia proclamado como a ‘obra principal’ de Nietzsche. A nova edição dos apontamentos póstumos, juntamente com as variantes corrigidas dos manuscritos e sua ordenação cronológica organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari não anulou, porém, a fixação sobre o espólio. Ainda se acredita encontrar ali a formulação do pensamento mais próprio e sem rodeios de Nietzsche, conferindo a eles a mesma importância das obras que foram publicadas ou enviadas à publicação pelo próprio Nietzsche, quando não, inclusive, conferir primazia ao espólio.²¹

Dessa forma, independentemente do conteúdo específico das teses e conclusões defendidas por cada um dos comentadores que se debruçaram sobre os escritos deste filósofo

¹⁷ STEGMAIER, Werner. “Nietzsche segundo Heidegger”. In: STEGMAIER, W. *op. cit.* p. 250. Na sequência, o autor complementa dizendo que “Com o seu acesso sistemático Heidegger privou, simultaneamente, a obra filosófica de Nietzsche da sua singularidade”.

¹⁸ STEGMAIER, Werner. “Depois de Montinari — Sobre a filologia-Nietzsche”. In: STEGMAIER, W. *op. cit.* p. 295.

¹⁹ Idem, p. 297-298. Cf. também, do mesmo autor e na mesma obra, o artigo “Signos de Nietzsche”, à nota de rodapé nº 2, p. 137.

²⁰ “A outorga de sua importância canônica geral [da obra *A Vontade de Poder* – JPSVB] deve ser atribuída à autoridade que a irmã de Nietzsche trazia como herdeira do filósofo e de seu espólio, a qual ela, enquanto diretora do arquivo e organizadora das obras, expandiu por meio de intrigas, com habilidade e ânsia de domínio.” MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “‘Der Wille zur Macht’ als Buch der ‘Krisis’ philosophischer Nietzsche-Interpretation”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, 1995, p. 223-260 (Vol 24). Aqui, p. 225.

²¹ STEGMAIER, *Op. cit.* p. 299-300.

alemão, não foram poucos os trabalhos interpretativos sobre ele que compartilharam a característica comum de se constituírem numa genuína “colcha de retalhos” que buscava oferecer ao leitor uma filosofia nietzscheana completa, inteira e perene, estruturada como um todo coerente, pleno de sentido e fechado em si mesmo.

Vale ressaltar que esta mesma fixação por uma verdade sistemática também se faz presente naquelas leituras que acreditam que os principais conceitos ou doutrinas em Nietzsche passariam, ao longo de sua obra, por uma espécie de “processo evolutivo”, como se as metamorfoses e transformações semânticas por ele operadas desembocassem, no último período da sua produção intelectual, numa tese final e acabada, o que traria como consequência que todas as eventuais mudanças de sentido deveriam ser apreciadas à luz desta suposta conclusão final de sua filosofia.

No esforço por reorganizar a filosofia de Nietzsche e encontrar a suposta “estrutura” que deveria embasar as reflexões deste pensador, certos comentadores recorreram inclusive ao fato histórico da loucura do filósofo como subterfúgio para desconsiderar a importância e o valor filosófico de determinadas passagens julgadas como demasiadamente problemáticas ou contraditórias para a estruturação do sistema, as quais, de outro modo, colocariam em xeque a estrutura formal das suas respectivas interpretações.

O recurso a um psicologismo deste tipo tem por objetivo servir como uma solução *deus ex machina*, rápida e definitiva, para dirimir qualquer incongruência entre o impulso sistematizador destes leitores e a indomesticabilidade do texto nietzscheano, pois retira toda a responsabilidade do intérprete pelas eventuais dificuldades ou inconsistências advindas de sua interpretação e lança-a, sem maiores justificativas, sobre os ombros do próprio filósofo.

Tal argumento toma como pressuposto a pretensão sub-repticiamente arrogada pelo comentador de que ele possuiria plena ciência, por intermédio de alguma “*qualitas occulta*”,²² para parafrasear o próprio Nietzsche, acerca da intimidade psicológica e dos aspectos mais profundos da condição mental do filósofo.

É curioso notar que, em vista do fato de Nietzsche haver encerrado sua vida intelectual de maneira abrupta devido a um colapso mental, cuja causa e circunstâncias até hoje permanecem incertas, o recurso ao argumento da patologia mental para dirimir eventuais contradições, paradoxos ou excentricidades em suas ideias foi e lamentavelmente ainda é empregado como uma espécie de último recurso, que tem em vista soterrar qualquer problema mais desafiador ou então oferecer uma resposta rápida para alguma dificuldade indesejada. A

²² A, 142.

esse respeito, vale citar as linhas de Werner Stegmaier ao analisar justamente um dos aforismos mais explosivos quanto ao estilo e mais desmedidos quanto às pretensões, — o § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo* —, o qual também é uma das passagens mais frequentemente tachadas de “megalomaniaca” ou “delirante” de Nietzsche:

As pessoas tomam-se a si próprias como critério para demarcar o que em Nietzsche pode valer como aceitável, presunçoso e megalomaniaco, e colocam sua loucura no momento onde elas não mais o compreendem, não mais o suportam — isso pode começar já n’*O Nascimento da Tragédia* e vai se aproximando cada vez mais, em *Assim falou Zaratustra*, em *Para a Genealogia da Moral*, no *Crepúsculo dos Ídolos* e em *Ecce homo* e *O Anticristo*. Mas o próprio Nietzsche mediu “a fortaleza de um espírito [...] pelo quanto de ‘verdade’ ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que ele *necessitasse* vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amolecida, falseada” (*Além de Bem e Mal*, §39) — e igualmente a sua “verdade”.²³

É precisamente contra estes ranços metodológicos, ao mesmo tempo desejosos de sistematicidade e insuficientemente criteriosos com o espólio não publicado, que Stegmaier se opõe ao defender a primazia de uma vertente filológico-hermenêutica diferenciada para a interpretação dos textos do filósofo alemão.

1.2 A INTERPRETAÇÃO CONTEXTUAL

Secundando o trabalho realizado por M. Montinari, um dos organizadores da KGW e criador dos *Nietzsche-Studien*, Stegmaier amplia e desenvolve um conjunto de critérios exegéticos que já haviam sido esboçados pelo estudioso italiano, com vistas a orientar uma apreciação da obra nietzscheana que possa estar em conformidade com certas características fundamentais do seu fazer filosófico.

Conquanto as peculiaridades do estilo de Nietzsche façam com que a tarefa de interpretar seus escritos não possa se dar nos mesmos moldes de um trabalho sobre as ideias de algum outro filósofo sistemático da tradição do pensamento ocidental, como Descartes ou Leibniz, isso não significa que não possam existir critérios que orientem uma apreciação filologicamente coerente dos textos deste pensador. É justamente nisso que enxergamos a principal contribuição de Stegmaier para a pesquisa sobre Nietzsche.

Intitulada de “interpretação contextual”, esta vertente hermenêutica enfatiza as diversas especificidades que caracterizam os textos de Nietzsche, tais como: a escrita em aforismos; a falta de ordenação na apresentação de suas teses segundo as tradicionais divisões

²³ STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*”. Trad. João Paulo Simões Vilas Bôas. In: *Trans/Form/Ação*. Marília: Universidade Estadual Paulista, Depto de filosofia, 2011, vol. 34, n. 1, p. 173-206. Aqui, p. 177.

das áreas de conhecimento; a ausência de enunciação e do desenvolvimento de argumentos de maneira sistemática e organizada de acordo com os padrões comuns de um texto argumentativo tradicional; e ainda a igual carência de conclusões claras.

A estas se soma também a adoção de uma postura totalmente inesperada e não-acadêmica no que diz respeito ao trato com seus interlocutores, pois o engajamento formal num determinado tópico de debate é rejeitado por Nietzsche em favor do escrito polêmico. Além disso, faz-se necessário apontar ainda uma característica que possui importância fundamental, a saber: a recusa do emprego de uma terminologia unívoca por parte do pensador alemão.

Com isso queremos dizer que, em Nietzsche, uma mesma palavra ou expressão assume diferentes significados conforme o contexto em que está inserida, sendo que, algumas vezes, estes sentidos diferentes atribuídos a um mesmo termo sequer são compatíveis entre si. Isto é válido inclusive para as ideias que são tradicionalmente consideradas como os “conceitos” principais de seu pensamento, como o além-do-homem, a vontade de poder, o eterno retorno, o niilismo, a grande política, etc.

Esta afirmação pode ser verificada quando se considera, por exemplo, as conhecidas disputas interpretativas sobre o que viria a ser o sentido do eterno retorno,²⁴ ou ainda os diferentes significados assumidos pelo termo niilismo nos textos de Nietzsche.

Conforme sua sentença de que “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (*Para a Genealogia da Moral*, II, §13), Nietzsche evitou definições fixas. E ainda, contrariamente à imagem criada pela compilação de fragmentos *A Vontade de Poder*, ele não apresentou quaisquer resultados conclusivos para sua filosofia.

Mesmo em textos onde ele formulou estes resultados experimentalmente para si, como, por exemplo, no fragmento *Lenzer Heide*, era evidente que ele não tinha a intenção de publicá-los. Assim como mais tarde Wittgenstein, Nietzsche procurou continuamente trazer conceitos filosóficos aparentemente inequívocos de volta para o seu uso cotidiano e para as múltiplas margens de manobra (*Spielräume*) e, acima de tudo, procurou também trazer o pensamento, das ilusões metafísicas, de volta para “terapias”.

Em Nietzsche, os conceitos são sempre utilizados em um contexto específico que lhes fornece um sentido específico; sendo que, em contextos alternativos, eles recebem um sentido alternativo.²⁵

Atenção especial merece ser concedida à palavra alemã *Spielraum* — que traduzimos por margem de manobra —, empregada por Stegmaier para indicar esta condição

²⁴ Scarlett Marton, no artigo intitulado “O eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético?”, (in: TÜRCKE, Christoph (org.). *Nietzsche, uma provocação*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1994, p. 11-32), oferece um panorama bastante esclarecedor sobre as principais interpretações acerca do eterno retorno.

²⁵ STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? p. 178-179.

de mobilidade semântica na qual uma mesma palavra pode, sob determinadas condições, ser compreendida de maneiras diferentes. Dentre as passagens nas quais Nietzsche a empregou, destacamos o aforismo 27 de *Além de Bem e Mal*, onde o pensador declarou que sua intenção era de deixar propositalmente uma margem de manobra para mal-entendidos, indicando, com isso, uma condição de impossibilidade de fixação de um sentido definitivo.

É difícil ser compreendido: especialmente quando se vive e se pensa *gangasrotogati*, entre homens que vivem e pensam diferentemente, ou seja: *kurmagati* ou, no melhor dos casos, “conforme o andar das rãs” *mandeikagati* — Não vêem que agora mesmo eu faço de tudo para ser mal compreendido? — deve-se reconhecer de coração a boa vontade para alguma fineza da interpretação. Mas, no que diz respeito aos “bons amigos”, os quais são sempre preguiçosos demais e, como amigos, acreditam ter direito à preguiça: procede-se bem ao conceder-lhes já de início uma margem de manobra (*Spielraum*) e arena para mal-entendidos: — assim ainda temos do que rir; — ou então afastá-los inteiramente, esses bons amigos — e rir também!²⁶

Esta estranha e aparentemente paradoxal intenção do filósofo — afinal de contas, quem escreveria um livro para ser mal compreendido? — passa a ganhar sentido quando se leva em consideração o seu esforço em selecionar um público de leitores que estivesse em condições de ler e apreciar seus escritos. Conforme sua própria declaração — no aforismo 381 d’*A Gaia Ciência*, no qual discute a possibilidade de que seus escritos sejam ou não sejam compreendidos — Nietzsche preocupou-se em preservar suas ideias de mãos indesejadas, e esforçou-se por reservá-las somente àqueles que seriam semelhantes a ele: seus amigos, seus bons ouvintes e bons leitores.

Contribuição para a questão da compreensibilidade: se alguém escreve, ele não quer somente ser compreendido, mas, do mesmo modo, também *não* ser compreendido. Se “algum zé qualquer” considera um livro incompreensível, isso não é, de modo algum, uma objeção contra o livro: talvez exatamente isso fizesse parte da intenção do autor, — ele não *queria* ser compreendido por “algum zé qualquer”. Todo espírito e gosto mais destacado, quando quer se comunicar, escolhe para si também seus ouvintes; ao escolhê-los, ele simultaneamente traça suas barreiras contra “os outros”. Todas as leis mais refinadas de um estilo têm aí sua origem: elas mantêm longe, elas criam distância, elas proíbem “a entrada”, a compreensão, como foi dito, — enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido.²⁷

E quem seriam estes bons amigos,²⁸ de alguma forma aparentados com o filósofo? Se nos basearmos nas expectativas do próprio Nietzsche, eles ainda não **são**, mas **estariam por vir**. Em vista do tom fortemente crítico das colocações do pensador sobre a cultura, a política, as instituições e os homens de seu tempo, não é de surpreender que a ele pareça “não

²⁶ ABM, 27. Os grifos são nossos.

²⁷ GC, 381. Optamos por uma tradução mais livre das duas ocorrências de *irgend Jemand* — “algum zé qualquer” ao invés de uma tradução mais literal “algum qualquer” porque queremos enfatizar o tom simultaneamente provocativo e de menosprezo que está presente nesta seleção discursiva proposta pelo filósofo.

²⁸ A, Prólogo, 5.

apenas compreensível, mas justo”²⁹ que nenhum dentre seus contemporâneos esteja preparado para ler seus escritos.

Nesse sentido, o estilo da escrita do autor de *Assim falou Zarathustra* — que evita propositalmente definições fixas e unívocas — tenciona, entre outros objetivos,³⁰ lançar por terra toda pretensão de cristalização de sua filosofia em um sistema de conceitos e, com isso, repelir justamente aqueles leitores ávidos de sistemas de verdades organizadas, que têm necessidade de encontrar uma certeza definitiva a qualquer custo.³¹

Trata-se aqui de não perder de vista que o filosofar em Nietzsche se deu, conforme ele próprio assim o afirmou, por meio de experimentos.³² Com isso, da mesma forma como o filósofo argumenta, no parágrafo 12 da segunda dissertação de *Para a Genealogia da Moral* a respeito das transformações sofridas pelas instituições, doutrinas, religiões, etc., entendemos que as transformações de sentido operadas em algumas ideias centrais de seu pensamento correspondem a movimentos de reinterpretação, reavaliação e ressignificação operados pelo filósofo com suas próprias ideias. Conduzir o pensamento e escrever por meio de tais saltos, mudanças, deixando o sentido de suas principais ideias sujeito às variações de margens de manobra — constituindo assim uma “filosofia experimental”³³ —, foi a forma encontrada pelo pensador para não permitir que suas ideias se cristalizassem em um sistema unívoco de verdades eternas e permanecessem fluidas.

(...) não há princípio mais importante para todo tipo de história do que este (...); que algo existente, que de algum modo atingiu uma posição, é sempre interpretado a partir de novos pontos de vista, novamente monopolizado, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; (...) que todo acontecer no mundo orgânico é um *subjugar, assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é um novo interpretar, um reajustar, por meio do qual o “sentido” e o “objetivo” anteriores precisam ser necessariamente obscurecidos ou completamente suprimidos. (...) todos os objetivos, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e gravou sobre ele o

²⁹ EH, Por que escrevo livros tão bons, 1.

³⁰ Faz-se necessário ressaltar que o objetivo de selecionar seu público de leitores e a consequente preocupação em preservar suas ideias de mãos impuras e inábeis não esgota o sentido das reflexões de Nietzsche sobre a possibilidade de compreensão, incompreensão ou má-compreensão de seus escritos. Há pesquisadores que enxergam nos dois aforismos mencionados (GC, 381 e ABM, 27) o cerne de uma outra reflexão, que problematiza a pretensão de que todo discurso, quando bem articulado, poderia ser compreendido por qualquer um. A esse respeito, Cf. VIESENTEINER, Jorge L. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Campinas: PHI, 2013, especialmente o capítulo 3.

³¹ A esse respeito, vale também mencionar a passagem de EH, Por que sou um destino, 1, obra publicada antes d’*O Anticristo*, na qual o filósofo afirma: “nada tenho de fundador de religião — religiões são assunto da plebe, eu sinto necessidade de lavar as mãos após o contato com pessoas religiosas... Não quero “crentes”, penso ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo, eu nunca falo para as massas... Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceber-se-á por que publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam disparates comigo...”.

³² Cf. os seguintes fragmentos póstumos: FP 7 [261] (primavera/verão de 1883), FP 16[32] (primavera/verão de 1888), FP 24[1] (outubro/novembro de 1888) e também GC, 110 e GC, 371.

³³ FP 16[32] (primavera/verão de 1888).

sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode, desse modo, ser uma contínua cadeia de signos de interpretações sempre novas e de reajustes, cujas causas não precisam estar relacionadas entre si, antes se sucedem e se substituem sob condições meramente casuais. Consequentemente, “desenvolvimento” de uma coisa, de um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a um fim, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, alcançado com o menor dispêndio de força e de custos — mas sim a sucessão de processos de subjugação que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos independentes uns dos outros, considerados juntamente com as resistências a cada vez acionadas em sentido contrário, com as metamorfoses da forma tentadas com o objetivo de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. A forma é fluida, mas o “sentido” o é ainda mais...³⁴

Um exemplo claro de como se deram tais releituras e reinterpretações são os prólogos acrescentados por Nietzsche em 1886 à *Gaia Ciência*, aos dois volumes de *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, além da “tentativa de autocrítica”, acrescentada neste mesmo ano ao *Nascimento da Tragédia*, e também os capítulos de *Ecce homo* nos quais ele comenta cada um dos seus escritos publicados até então.

O discurso filosófico nietzscheano pode, assim, ser caracterizado como um conjunto de reflexões profundamente desestabilizador. Ao não oferecer a possibilidade de compreender mais o conceito filosófico como algo “universal, impessoal, meta-histórico”³⁵ e imutável, Nietzsche exige de seus leitores a capacidade de transitar em meio ao não-fixado, forçando-os a lidar com a existência inelutável de um campo aberto para a contínua emergência de novos sentidos, novas nuances, a qual ocorre muitas vezes por meio de paradoxos e contradições, de verdadeiros becos sem saída semânticos que continuamente desafiam a necessidade do leitor em buscar uma segurança e um sentido definitivos.

Quando acreditamos ter compreendido Nietzsche de forma segura, corre-se na maioria das vezes o mesmo risco de mal-entendê-lo. Uma filologia que corresponde à filologia de Nietzsche é uma filologia sem seguranças (...) É sua ‘necessidade’ [dos intérpretes de Nietzsche - JPSVB] ter que se fixar pelo menos provisoriamente em suas interpretações e, nesse aspecto, tais intérpretes já procedem antifilologicamente no sentido de Nietzsche.³⁶

É nesse sentido que também se torna possível compreender a denúncia feita por Stegmaier contra o velho e repetido dogma da ambivalência e da contradição na filosofia de Nietzsche como um recurso largamente empregado por intérpretes ainda desejosos de encontrar uma verdade, uma segurança, um ponto fixo nos textos do filósofo alemão.

A afirmação da ambivalência em Nietzsche se converteu em dogma na *Nietzsche-Forschung*; ela foi incansavelmente repetida em posturas tanto científicas quanto

³⁴ GM, II, 12.

³⁵ GIACOIA, Oswaldo. “Introdução”. In: STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. p. 29.

³⁶ STEGMAIER, W. “Depois de Montinari — Sobre a filologia-Nietzsche”. In: STEGMAIER, W. *op. cit.* p. 295.

igualmente populares sobre ele, mas sem torná-la verdadeira. (...) seus escritos se tornam realmente ambivalentes ou ambíguos, quando os conceitos são retirados de seus respectivos contextos, procedendo-se sobre eles a uma universalização, e tanto mais ambivalentes ou ambíguos quando se acredita poder enquadrá-los em um sistema. (...) no interior de contextos variáveis, os signos de linguagem *têm que ser* também múltiplos. Pois se tais signos devem ser adquiridos em um tempo delimitado, devem também ser delimitados em seu número, mas, simultaneamente, podem ser trazidos para inumeráveis contextos nos quais esses signos também recebem sentidos inevitavelmente diferentes, deslocando, em delimitadas margens de manobra, seu próprio sentido. De acordo com *Para a genealogia da moral* o sentido deve ser “fluido” (GM II 12). Mas é difícil ter que suportar filosoficamente essa fluidez de sentido e, com ela, a realidade do uso de linguagem no geral; é na força para suportá-la que se mostra a força de uma filologia para a filosofia de Nietzsche.³⁷

Diante da importância deste panorama de instabilidade semântica, caberia aqui perguntar se, uma vez que o pensador alemão deixa claro que toda finalidade, utilidade e função não seriam nada mais que o resultado de uma apropriação, de uma atividade deliberada de sujeição e de transformação; e ainda, uma vez que ele próprio estruturou e expôs suas principais teses de modo a selecionar seu público de leitores, oferecendo a seus amigos — isto é, a todos aqueles que “não têm *necessidade* de artigos de fé extremos. Aqueles que não apenas admitem, mas amam uma boa parcela de acaso, absurdo”³⁸ — “uma ampla margem de manobra para mal-entendidos”,³⁹ então não seria possível afirmar que a própria tarefa de compreensão da sua obra filosófica já não seria desde sempre também uma apropriação, uma sujeição, um assenhoreamento, no qual o leitor e intérprete precisará lidar com as diferentes *Spielräume* legadas pelo filósofo, movendo-se no interior delas, preenchendo-as, enfim, concedendo-lhes sentido a partir de seus próprios interesses e vivências pessoais?

Se por um lado as palavras de Nietzsche são mais que suficientes para sustentar uma resposta afirmativa à essa questão, por outro lado, todavia, é necessário prudência para não incorrerem na ingenuidade de considerar que toda e qualquer tese sobre Nietzsche seria válida, na medida em que corresponderia a uma ação deliberada da parte do leitor em trabalhar com as diferentes possibilidades de significado abarcadas pela fluidez dos seus conceitos, iluminando-as, valorando-as e concedendo-lhes sentido a partir de suas próprias vivências.

Naturalmente que não se trata disso. Ao afirmarmos que toda leitura e tentativa de compreender o discurso de Nietzsche implica necessariamente numa atividade da parte do leitor em trabalhar com os espaços semânticos abertos e indefinidos — as margens de

³⁷ Idem, p. 298-299.

³⁸ FP 5[71] (10 de junho de 1887).

³⁹ FP 1[182] (inverno de 1885/primavera de 1886).

manobra — deixadas propositalmente pelo filósofo, não queremos de forma alguma dizer que, em se tratando de Nietzsche, “vale tudo”. Há uma outra condição de fundamental importância na determinação do sentido de uma reflexão em Nietzsche, a qual, no entender de Stegmaier representa justamente a diferença entre uma leitura filologicamente comprometida e uma leitura ainda presa aos já mencionados vícios antifilológicos, a saber: o contexto.

Uma vez que o esforço declarado do filósofo teve por finalidade fazer com que seus conceitos se apresentassem ao leitor de maneira fluida no interior de um espaço semântico indeterminado — o que impossibilita que eles possam ter seu sentido fixado de modo unívoco e definitivo —, então a única determinação a que se pode aspirar acerca do sentido dos termos em Nietzsche é aquela que trata dos **limites das margens de manobra**, ou seja, da fronteira que delimita o “espaço interior indeterminado” do *Spielraum*⁴⁰ separando-o do âmbito semântico no qual toda tentativa de se discutir as ideias de Nietzsche fracassa por carecer de base textual.

No entender de Stegmaier, tal determinação só seria possível por meio de um estudo detalhado do contexto no qual uma determinada obra foi escrita ou uma determinada tese foi elaborada.

(...) uma interpretação metódica e reflexiva dos textos de Nietzsche deve perseguir os contextos nos quais ele utiliza os seus conceitos e desenvolver o processo semiótico no qual eles possivelmente recebem novos sentidos. Apenas esse método, por mais demorado e amplo que possa ser, assegura uma exploração metódica da filosofia de Nietzsche, que segue a exigência metódica do próprio filósofo de que se leia seus escritos “lentamente” e em seu próprio contexto, sem extrair deles “doutrinas” gerais e apressadas.⁴¹

Tal investigação do contexto se faria por meio de um entrecruzamento das referências dos textos publicados com os fragmentos póstumos e, quando possível, com as cartas de uma mesma época. Se considerarmos os textos preparatórios das principais obras e as várias revisões e modificações às quais Nietzsche submetia seus escritos antes de dar-lhes uma forma definitiva para publicação, perceberemos que há uma abundância de material nos textos póstumos que se relaciona diretamente com passagens cruciais de sua obra publicada. Uma análise cuidadosa deste material se mostra de importância fundamental na iluminação de passagens obscuras, no esclarecimento de alguns temas que são mencionados apenas de

⁴⁰ No artigo “O desvelamento por Nietzsche de uma filosofia da orientação (In: STEGMAIER, W. *op. cit.* p. 311), Stegmaier oferece uma interessante definição de margem de manobra, que ilustra o presente desenvolvimento: “Margens de manobra são limites regrados de comportamentos não regrados”.

⁴¹ STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade?” p. 179. A mencionada “exigência metódica” de Nietzsche está enunciada no aforismo 5 do prefácio de 1886 de *Aurora*. A última sentença da citação termina com uma referência a outro artigo do mesmo autor, já citado anteriormente “Depois de Montinari — Sobre a filologia-Nietzsche”.

maneira breve nos trabalhos publicados — os quais só chegaram a ser desenvolvidos em maior profundidade nos póstumos — e ainda no desvelamento de aspectos genealógicos dos textos nietzscheanos que tornam compreensíveis o percurso trilhado pelo pensador no desenvolvimento de suas reflexões, ao longo do qual o filósofo acolhe certas ideias — que acabam publicadas — e decide rejeitar outras, ou então reservá-las apenas para si.

Desse modo, pensando ainda em termos de margens de manobra, **se, de um lado, não é possível apontar uma “leitura verdadeira” dos textos de Nietzsche** — pois, como foi visto, o modo como o filósofo enuncia suas principais teses impede uma determinação definitiva e absoluta do que se encontra “do lado de dentro” deste espaço de mobilidade semântica —, **por outro, é possível apontar leituras falsas**, pois o contexto no qual suas teses foram elaboradas determina um limite fora do qual já não é mais possível remeter uma ideia a Nietzsche, sob pena de se ferir a própria “honestidade intelectual”.⁴²

O significativo destaque e importância concedidos por Stegmaier a este panorama permanente de instabilidade conceitual almejado por Nietzsche com seus escritos, bem como à intenção declarada do filósofo em proporcionar a seus leitores uma experiência de embate com suas diferentes margens de manobra, correspondem a uma igual valorização, respeito e atenção ao estilo e à forma de escrita peculiares de Nietzsche. Stegmaier considera que o cuidado nas reformulações, reescritas e reorganizações às quais o pensador submeteu seus escritos antes de levá-los a público tinha por finalidade precípua a criação de um texto deliberadamente indomesticável e assistemático (e igualmente não-sistemático).

De vez que tal preocupação com o estilo inexistia nas anotações póstumas — as quais, afinal de contas, eram textos particulares, de uso e acesso restritos ao próprio Nietzsche⁴³ —, Stegmaier defende que elas não poderiam corresponder à versão mais “acabada” de suas ideias. Justamente pelo caráter não-fluido destes textos não publicados e, portanto, do fato de que o contato isolado com eles não proporciona a experiência de trato com margens de manobra é que o valor filológico do espólio não pode se igualar — quanto menos sobrepujar — o dos textos publicados ou daqueles preparados para publicação.

Evitando qualquer dos extremos com respeito à valoração dos póstumos — seja afirmando sua primazia, tal como fez Heidegger, seja desqualificando-os inteiramente — Stegmaier argumenta em favor de um lugar e de uma importância específicas para tais textos.

⁴² Cf. CI, *Incursões de um extemporâneo*, 16; EH, *O Caso Wagner*, 2; AC, 12; NW, *Nós, antípodas*.

⁴³ “Não se deve perder de vista, nesse caso, que Nietzsche escrevia apenas para si mesmo e não para terceiros, com os quais tivesse alguma obrigação de legibilidade, embora desejasse, em geral, que seus apontamentos fossem lidos”. HAASE, Marie-Luise. “Excursão ao reino dos plúmicos e escrevinhadores”. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 11-21, jan./jun. 2011. Aqui, p. 14

No seu entender, eles devem ser empregados na tarefa exegetico-genealógica de reconstrução do contexto originário e do processo reflexivo através dos quais um determinado conjunto de reflexões em Nietzsche surge, ganha forma e acaba sendo posteriormente publicado.

Não se deve aceitar daí que a “autêntica filosofia de Nietzsche” se encontrará precisamente em seus apontamentos e, além disso, é filologicamente desonesto considerar seus apontamentos póstumos como ‘fragmentos’ das suas verdadeiras ‘doutrinas’. Em seus apontamentos, Nietzsche teria anotado resultados de leitura, casos, visões gerais, linhas de pensamento e esboços, experimentou com eles, reescreveu-os, reagrupou-os — e então, em suas publicações, recorreu ou não a eles muito livremente. Se ele os publicou, não foi tão parecido tal como os tinha formulado inicialmente. Segundo princípios filológicos, apenas a versão publicada (ou, no que se refere aos últimos escritos, apenas aqueles previstos à publicação) pode ser a versão definitiva. Só a definitiva foi autorizada por Nietzsche, e ele a publicou segundo as ‘leis mais sutis’ de seu estilo, de modo que precisamente os ‘bons amigos’ deveriam ficar intranquilos da segurança de suas interpretações. ‘Bons leitores’ deveriam se atentar para esse ponto. Isso não dispensa, naturalmente, a leitura dos apontamentos póstumos. Por outro lado, é possível perseguir através deles como Nietzsche desenvolveu e formulou seus pensamentos, e por quais pensamentos e formulações ele se decidiu finalmente, e a partir daí pode-se adquirir importantes modos de interpretação; o mencionado aforismo 27 de *Para além de bem e mal* é um bom e famoso exemplo disso, assim como também para a interpretação de uma grande obra, a preparação de *Ditirambos de Dioniso* nos apontamentos póstumos. Desse modo, também Montinari queria ver utilizado o espólio, que deveria então ser ele próprio investigado do ponto de vista de suas fontes.⁴⁴

É interessante observar que esta postura metodológica de Stegmaier quanto ao valor filológico e filosófico dos escritos póstumos encontra forte respaldo no trabalho que vem atualmente sendo coordenado pela pesquisadora Marie-Luise Haase de publicação dos cadernos de notas que Nietzsche utilizou de 1885 a 1889 em transcrição fac-similar (os quais compõem o tomo IX da KGW).⁴⁵ A recente publicação destes volumes⁴⁶ vem revelando informações valiosas e de grande relevância sobre o espólio nietzscheano que até então estavam inacessíveis à maioria dos pesquisadores, como é, por exemplo, o caso de diversos fragmentos que, a despeito de terem sido derriscados pelo filósofo, acabaram sendo publicados na KGW e na KSA como se fossem anotações “válidas”, ou ainda a situação de textos que foram posteriormente corrigidos, complementados ou mesmo totalmente reelaborados pelo próprio Nietzsche e cujas modificações não foram incluídas na versão de Colli e Montinari, ou então o foram apenas parcialmente.

⁴⁴ STEGMAIER, Werner. “Depois de Montinari — Sobre a filologia-Nietzsche”. In: STEGMAIER, W. *op. cit.* p. 300-301.

⁴⁵ Para uma apreciação mais detalhada sobre este trabalho de transcrição fac-similar, Cf. HAASE, Marie-Luise. *op. cit.* p. 11-21.

⁴⁶ Dos treze volumes previstos para o tomo IX da KGW, nove já foram publicados até o presente momento, sendo que, de acordo com informações disponibilizadas pela editora Walter de Gruyter, a publicação do décimo estava prevista para outubro de 2015.

A dimensão do impacto que esta nova fonte bibliográfica tem o potencial de exercer sobre as futuras pesquisas de Nietzsche pode ser vislumbrada de maneira bastante clara quando se compara o modo como um mesmo texto póstumo aparece em cada uma das versões. Como exemplo ilustrativo, escolhemos o fragmento 34[163], de abril-junho de 1885. Na transcrição fac-similar, publicada recentemente no volume IX-1 da KGW, o texto se encontra transcrito da seguinte forma, até então inacessível à maioria dos pesquisadores:

~~andererseits die fürstliche
 von Jahrtausenden
 in Europa
 Der kirchliche \ Druck hat eine prachtvolle
 Geistes : insgleichen der Druck argwöhnischer
 Spannung des Bogens geschaffen, insgleichen der Gewaltherren
 : mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen.
 monarchische: die beiden versuchten Ent-
 Freilich, man hat diese Spannung als Noth empfunden: es ist zwei Mal
 spannungen (statt mit dem Bogen zu schie-
 im großen Stille|versucht worden, der Bogen abzuspannen, statt mit ihm
 ßen) sind 1) der Jesuitismus 2) Die| De
 zu schießen, einmal durch zu zweit durch die Reve-
 mokratie. Pascal ist das herrliche Anzeichen
 lution u. in der demokr. Aufklärung, mit Preßfreiheit welche, mit Hülfe
 von jener furchtbaren Spannung: er lachte die
 der Preßfreiheit, verhindern will, daß der Geist sich ferner noch als Noth empfindet.
 Jesuiten toht. — Ich bin zufrieden mit
 So aber empfand ihn z. B. Pascal: aus seiner furchtbaren Spannung heraus
 despotischen Zuständen, vorausgesetzt, daß man
 erfand eine mörderische Art von Lachen, mit welcher er die
 mit gemischten Rassen zu thun hat, wo immer
 Jes. seiner Zeit toht lachte.
 eine Spannung überhaupt gegeben ist. Freilich: die
 europäische
 Gefahr solcher Versuche ist groß. — Die |De-
 oder zum kleinsten Theile
 mokratie ist nicht | eine Entfesselung von
 vor Allem
Kräften, sondern | eine Entfesselung von Sich-
 gehen-lassen, von Bequem-haben-wollen, von
 inneren Faulheiten der Seele. Ebenso die
 Presse.⁴⁷~~

Já na versão organizada por Colli e Montinari, a mesma anotação é apresentada de forma bastante distinta:

Der kirchliche Druck von Jahrtausenden hat eine prachtvolle *Spannung* des Bogens geschaffen, insgleichen der monarchische: die beiden versuchten Entspannungen (statt mit dem Bogen zu schießen) sind 1) der Jesuitismus 2) die Demokratie. Pascal ist

⁴⁷ FP 34[163] (abril-junho de 1885) em transcrição fac-similar. KGW IX-1, p. 81.

das herrliche Anzeichen von jener furchtbaren Spannung: er lachte die Jesuiten *todt*. — Ich bin zufrieden mit despotischen Zuständen, vorausgesetzt, daß man mit gemischten Rassen zu thun hat, wo immer eine Spannung überhaupt gegeben ist. Freilich: die Gefahr solcher Versuche ist groß. — Die europäische Demokratie ist *nicht* oder <ist nur> zum kleinsten Theile eine Entfesselung von *Kräften*, sondern vor Allem eine Entfesselung von Sich-gehen-lassen, von Bequem-haben-wollen, von inneren *Faulheiten*. Ebenso die Presse.⁴⁸

Uma breve análise deste material já é suficiente para comprovar que o trabalho original de organização da KGW e da KSA esteve longe de ser uma simples transcrição *ipsis litteris* dos cadernos de anotações do pensador. Pelo contrário, a tarefa de Colli e Montinari incluiu a formatação de rascunhos e anotações não raro dispersas e erráticas em forma de “fragmentos” organizados, além de uma escolha e seleção⁴⁹ deliberada dos textos, a qual ora considerou, ora desconsiderou as modificações nietzscheanas, chegando por vezes a incluir até mesmo trechos que foram rejeitados pelo próprio Nietzsche, como evidenciado pelo fragmento anteriormente citado.

Da mesma forma, o exame do trabalho de transcrição fac-similar também contribui para desmascarar a crença, relativamente difundida entre certos estudiosos do filósofo alemão, de que as suas anotações do espólio se constituiriam em ensaios já desenvolvidos e com certo grau de acabamento, os quais poderiam, assim, oferecer sustentação para que o leitor e intérprete extraísse deles conclusões filosoficamente justificáveis. Pelo contrário, o que se pode comprovar é que as anotações pessoais do pensador se assemelham muito mais a um “laboratório reflexivo”, no qual Nietzsche experimentou com variadas possibilidades argumentativas de maneira muito livre e descompromissada⁵⁰ — seja fazendo asserções de maneira enfática para posteriormente abjurá-las, seja retrocedendo, complementando ou reformulando inteiramente suas ideias — o que, de antemão, contribui para levantar suspeitas sobre qualquer tentativa de fabricar alguma “conclusão sistemática” a partir destas anotações provisórias, caóticas e incompletas.

Se, por um lado, uma discussão aprofundada sobre a totalidade dos impactos que a publicação do tomo IX da KGW irá exercer sobre as diferentes metodologias de pesquisa do

⁴⁸ FP 34[163] (abril-junho de 1885). Optamos por não traduzir este fragmento para facilitar a comparação com a transcrição fac-similar que foi apresentada anteriormente. Ressaltamos que o objetivo de ambas as citações não é o de tecer qualquer consideração sobre o conteúdo das ideias desenvolvidas no fragmento (caso em que a tradução se faria necessária), mas sim o de possibilitar uma comparação entre a versão do texto organizada por Montinari e a transcrição *ipsis litteris* do original, tal qual foi riscado, complementado e posteriormente invalidado pelo próprio Nietzsche.

⁴⁹ O próprio Stegmaier, em nota de rodapé, menciona um artigo de W. Groddeck e M. Kohlenbach datado de 1995 que problematiza a “arbitrariedade” do trabalho de Montinari na organização dos póstumos. (Cf. STEGMAIER, Werner. “Depois de Montinari — Sobre a filologia-Nietzsche”. In: STEGMAIER, W. *op. cit.* p. 301, à nota de rodapé nº 36.)

⁵⁰ Vale mencionar aqui a conhecida sentença “Eu me anoto para mim” (*ich notiere mich für mich*) enunciada em FP 9[188] (outono de 1887).

pensamento de Nietzsche, bem como das limitações e eventuais problemas suscitados por esta recente empreitada,⁵¹ além de ser presentemente inexecutável devido ao fato de que a publicação ainda se encontra em andamento, certamente extrapolaria os limites deste nosso trabalho; por outro lado, contudo, já é possível asseverar que, ela, no mínimo, oferece ensejo a uma profunda problematização da legitimidade e da “honestidade intelectual”⁵² em se considerar os materiais do espólio como fontes primordiais na tarefa de compreensão e esclarecimento de suas ideias.

É nesse sentido que afirmamos que o trabalho de organização do tomo IX da KGW caminha ao encontro das reflexões metodológicas desenvolvidas por Stegmaier, pois ambos procuram cada vez mais colocar em xeque aquelas posições metodológicas que concedem validade filológica e filosófica aos escritos póstumos a ponto de equipará-los com a obra publicada ou até mesmo de suplantar sua importância.

* * *

À luz das considerações metodológicas até aqui expostas, duas questões de importância absolutamente fundamental para o presente trabalho emergem quase que naturalmente: a primeira delas é a objeção que afirma que uma rigorosa ponderação no recurso aos fragmentos póstumos num estudo que se propõe a interpretar uma temática majoritariamente presente nos textos do espólio, como é o caso do niilismo, representaria um subaproveitamento de importantes fontes bibliográficas, cuja riqueza de conteúdo já teria sido fartamente desenvolvida em interpretações de destaque da fortuna crítica sobre Nietzsche e cuja relevância estaria, por essa mesma razão, devidamente comprovada. Vale ressaltar que este mesmo motivo também é aduzido pelo próprio Stegmaier como justificativa para sua posição de contestação da importância do niilismo como um tema central no filosofar nietzscheano. Já a segunda questão trata do problema de compatibilizar nossa proposta de desenvolvimento de uma interpretação contextual do niilismo para pensar um fenômeno da atualidade que não chegou a ser abordado pelo próprio Nietzsche.

A primeira questão pode ser formulada da seguinte maneira: de vez que nossa pesquisa se propõe a tomar como ponto de partida o diagnóstico nietzscheano do niilismo como fenômeno cardinal e indeclinável do nosso tempo, e considerando-se que os trabalhos

⁵¹ Entre as limitações deste projeto, poder-se-ia destacar, por exemplo, o fato de que esta transcrição em formato fac-similar só irá abranger os “fragmentos finais” de Nietzsche, ou seja, aqueles redigidos entre 1885 e 1889, deixando de fora, portanto, a maior parte dos materiais do espólio.

⁵² Cf. CI, Incursões de um extemporâneo, 16; EH, O Caso Wagner, 2; AC, 12; NW, Nós, antípodas.

de maior destaque sobre este tema desenvolvidos ao longo da história da repercussão de suas ideias — como os de Martin Heidegger, de Gilles Deleuze e de Elisabeth Kuhn,⁵³ para ficar com três grandes exemplos — se apoiaram largamente, quando não inteiramente, nas anotações póstumas como fontes primárias, então o que se pode esperar em termos de factibilidade e das possibilidades de sucesso de uma tentativa de interpretar o niilismo em Nietzsche que pretenda tomar por base primordialmente a obra publicada e que imponha aos materiais do espólio as ressalvas anteriormente desenvolvidas?

Como uma dificuldade adicional, vale destacar que as poucas menções do termo niilismo na obra publicada, somadas ao fato de que a expressão “superação do niilismo” não ocorre textualmente em nenhum escrito de Nietzsche, levaram o próprio Werner Stegmaier a contestar a importância deste problema como um tema central no filosofar nietzscheano.⁵⁴ Ora, se até aqui advogamos em favor da proposta metodológica de Stegmaier, como então lidar com este dilema?

A abordagem destas duas questões nos proporciona a oportunidade para demarcarmos precisamente os limites de nossa filiação à vertente metodológica proposta por Werner Stegmaier. No que diz respeito à primeira questão, conquanto tenhamos buscado até o momento enfatizar a importância do caráter fluido e aberto do filosofar nietzscheano como uma característica que determina o tipo de resultado que se pode esperar de um trabalho hermenêutico sobre seus conceitos, e ainda, a despeito de nossa plena concordância com Stegmaier no que diz respeito aos problemas de se considerar os materiais do espólio como fontes primárias para a pesquisa em Nietzsche, é necessário pontuar que não compartilhamos da sua perspectiva de que “Nietzsche não se encontrava, no seu filosofar, fixado na necessidade do niilismo”.⁵⁵

⁵³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I, Nietzsche II* e também “A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’”; DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976 e também, do mesmo autor, *A Ilha Deserta e outros textos*. São Paulo: Iuminuras, 2004; KUHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlim: Walter de Gruyter, 1992. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol 25). Da mesma autora, Cf. também “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs”, in: *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, 1984, p. 253-278 (Vol 13) e ainda “Nihilismus”. In: OTTMANN, Henning. (Org.) *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000. p. 293-298. No âmbito específico da pesquisa de língua portuguesa, vale mencionar também o trabalho de Clademir Araldi, o qual também concede grande ênfase aos textos do espólio. ARALDI, Clademir. *Niilismo, Criação, Aniquilamento*. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2004.

⁵⁴ Nietzsche não se encontrava, no seu filosofar, fixado na necessidade do niilismo. Na obra publicada por ele só muito contidamente falou do niilismo. (...) Tal como com o pensamento do eterno retorno do mesmo, é no espólio de Nietzsche que o niilismo desempenha o grande papel que Köselitz lhe atribuiu na *Vontade de Poder*, sendo que também aqui o discurso não é sobre “superção”, mas sobre “autossuperação do niilismo”. STEGMAIER, W. “Nietzsche segundo Heidegger”. In: STEGMAIER, W. *op. cit.* p. 257-258.

⁵⁵ Idem.

Pelo contrário, entendemos que a mera escassez de menções textuais diretas do termo niilismo, bem como a ausência da expressão “superação do niilismo” na obra publicada não são suficientes para justificar a afirmação de que a problemática filosófica que envolve o diagnóstico da perda generalizada de credibilidade das verdades e valores que tradicionalmente constituíram a base da cultura e da civilização ocidental — o niilismo — não ocuparia uma dimensão privilegiada no espectro de preocupações filosóficas de Nietzsche, visto que ela de fato se faz presente tematicamente em boa parte de sua obra publicada, ainda que referida por termos diferentes.

Uma avaliação criteriosa da relevância das reflexões sobre o niilismo na obra publicada de Nietzsche não pode prescindir de levar em consideração o já mencionado caráter multívoco dos conceitos do filósofo de Naumburg. Se, como afirmamos anteriormente, uma mesma palavra ou expressão de Nietzsche possui um sentido fluido, então não nos parece nem um pouco inconsistente considerar que o filósofo possa ter igualmente empregado palavras distintas para expressar uma mesma ideia. Esta constatação, que já foi fortemente enfatizada na interpretação desenvolvida por Elisabeth Kuhn,⁵⁶ pode ser verificada a partir da leitura de diversas passagens nas quais o niilismo é referido como “crise”,⁵⁷ “morte de Deus”,⁵⁸ “desespero”,⁵⁹ “convulsão”,⁶⁰ “vontade de destruição”,⁶¹ “o maior acontecimento recente”,⁶² “declínio”,⁶³ etc.

Além disso, como ficará claro no próximo capítulo, tencionamos desenvolver nossa interpretação do niilismo no intuito de mostrar de que forma se pode entender que esta temática se relaciona de maneira indissociável tanto com as reflexões do filósofo sobre o papel desempenhado pelo impulso de se buscar a verdade ao longo da história da civilização ocidental (referido como “vontade de verdade”), como também com sua crítica a Sócrates, de modo que acreditamos ser então possível sustentar que uma parcela significativa das reflexões registradas em anotações póstumas, amplamente conhecidas e repetidamente mencionadas na fortuna crítica, guarda, em maior ou menor grau, uma relação direta com os textos publicados.

⁵⁶ Cf. KUHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, especialmente a introdução e o capítulo 1 (págs. 2-37) onde a pesquisadora investiga as origens do conceito nietzscheano de niilismo tanto do ponto de vista semasiológico como onomasiológico, sendo que este último diz respeito ao emprego de diversas palavras distintas por parte do filósofo alemão para indicar uma mesma ideia.

⁵⁷ Cf. FP 11[119] (novembro de 1887-março de 1888).

⁵⁸ GC, 125.

⁵⁹ Cf. o conhecido “fragmento Lenzer Heide”, FP 5[71] (10 junho de 1887)

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Idem.

⁶² GC, 343.

⁶³ FP 9[35] (outono de 1887)

A diferença é que, na obra publicada, o pensador não se referiu ao tema usando o termo específico niilismo.

Apenas para exemplificar algo que pretendemos desenvolver detalhadamente mais adiante, acreditamos que este seja o caso dos textos póstumos nos quais Nietzsche menciona uma diferenciação entre “niilismo completo” [*der vollkommene Nihilism*] e “niilismo incompleto” [*der unvollständige Nihilism*].⁶⁴ A despeito de Elisabeth Kuhn⁶⁵, entre outros intérpretes,⁶⁶ considerarem que a fonte primária para tal diferenciação se encontraria nos materiais do espólio, a nosso ver, estes rascunhos póstumos não estabelecem esta distinção, mas apenas nomeiam algo que já se fazia presente tematicamente de maneira bastante pungente nos aforismos 108 e 125 d’*A Gaia Ciência*.

Com isso, queremos defender que o caráter pulverizado e inconclusivo por meio do qual o niilismo foi tematizado e desenvolvido por Nietzsche ao longo da obra publicada não é suficiente nem para minorar a relevância deste tema nem para justificar a obrigatoriedade do recurso indiscriminado aos fragmentos póstumos na tarefa filológico-interpretativa. Pelo contrário, é preciso aqui não perder de vista o fato de que os argumentos que afirmam que a desconsideração dos textos do espólio como fontes primárias acabaria por fazer com que a interpretação sofresse um “esvaziamento de conteúdo” — tornando-se, com isso, rasa ou superficial — derivam diretamente de uma concepção que pressupõe que o objetivo de um “bom” trabalho hermenêutico sobre o pensamento nietzscheano seria o de buscar esclarecer e organizar suas ideias de uma maneira “completa”, fixando as margens de manobra, pavimentando um caminho seguro até o núcleo das suas principais reflexões e preenchendo totalmente as lacunas deliberadamente deixadas pelo filósofo, estabilizando, assim, a fluidez dos seus conceitos.

Ora, como procuramos argumentar anteriormente, tal concepção da tarefa filológico-interpretativa ainda exala profundos ranços daquele anseio por sistematizar e

⁶⁴ As duas anotações póstumas comumente citadas em sustento desta distinção são o FP 11[411] (novembro de 1887-março de 1888), onde Nietzsche se refere a si próprio como “o primeiro niilista completo da Europa” e também o FP 10[42] (outono de 1887), que transcrevemos inteiramente a seguir:

Questão principal. Em que medida o *niilismo completo* é a consequência necessária dos ideais de até então.

— O *niilismo incompleto*, suas formas: nós vivemos inseridos neste meio.

— As *tentativas de escapar do n[ilismo]* sem transvalorar os valores: trazem à tona um resultado contrário: intensificam o problema.

Vale ressaltar ainda que o FP 11[411] veio a se tornar bastante conhecido do público em geral porque foi incluído como prefácio d’*A Vontade de Poder*. Além destes dois excertos, a expressão “niilista completo” também é mencionada no FP 10[43] (outono de 1887).

⁶⁵ No verbete “Nihilismus” (In: OTTMANN, Henning. (Org.) *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000. p. 293-298), à p. 295 a autora também cita o FP 10[42] (outono de 1887) como referência que sustenta esta diferenciação.

⁶⁶ Cf. também ARALDI, Clademir. “Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 5. São Paulo: Discurso, 1998. p. 75-94. Aqui, p. 86.

consumar a reflexão filosófica nietzscheana, o qual é produto direto da influência deletéria exercida pela compilação *A Vontade de Poder* sobre a pesquisa deste pensador. É este motivo que nos leva a considerar que o anseio por sistematizar e preencher todas as lacunas do pensamento de Nietzsche não justifica a validade ou a legitimidade metodológica do recurso aos escritos póstumos em paridade com a obra publicada.

Muito mais profícuo do ponto de vista reflexivo e mais coerente do ponto de vista da fidelidade para com as intenções explícitas deste pensador nos parece ser a busca por uma interpretação que atue nas margens de manobra legadas pelo filósofo alemão, operando ativamente com elas sem que, no entanto, o resultado seja uma doutrina cristalizada ou um conjunto de verdades “mumificadas”.⁶⁷

Nesse sentido, entendemos que o uso criterioso do espólio em conformidade com os princípios metodológicos anteriormente elencados, ao contrário de esvaziar ou de retirar a densidade filosófica de uma interpretação sobre o niilismo ou sobre qualquer outra temática desenvolvida por Nietzsche, contribui antes para a preservação do potencial criativo e reflexivo da sua filosofia.

Trabalhar com as reflexões de Nietzsche de maneira a evitar a imobilização dos seus conceitos em doutrinas estereis e acabadas, preservando o quanto possível a riqueza de possibilidades existente nas margens de manobra. Esse é o principal desafio ao qual nos dispomos a enfrentar com esta pesquisa.

A segunda objeção diz respeito à nossa proposta de realizar uma leitura contextual do niilismo na obra nietzscheana com vistas a, em seguida, empregar seu diagnóstico do niilismo como mecanismo heurístico para a compreensão do contexto da emergência e multiplicação de diferentes formas de fundamentalismos, o que quer dizer que queremos trabalhar com suas ideias fazendo-as atuar sobre um fenômeno que se coloca para além do contexto das preocupações filosóficas originais de Nietzsche. Diante da importância fulcral que a vertente metodológica da interpretação contextual concede ao contexto originário a partir do qual uma determinada reflexão filosófica emergiu, então qual a probidade filológica de relacionarmos as reflexões de Nietzsche com o contexto da atualidade? Em outras palavras, em que medida seria lícito do ponto de vista interpretativo fazer uso de uma metodologia de pesquisa centrada no contexto específico das reflexões de Nietzsche para investigar uma problemática que não faz parte deste contexto?

⁶⁷ Cf. CI, A razão na Filosofia, 1.

A resposta a esta segunda objeção demanda um esclarecimento mais preciso sobre como pretendemos realizar cada uma das etapas que irão compor esta pesquisa. Ao contrário do que a pergunta poderia dar a entender, nossa intenção com este trabalho não é a de sustentar que a proposta metodológica da interpretação contextual possa também servir como um conjunto de critérios válidos para a efetivação de uma reflexão que busque pensar e avaliar a atualidade do pensamento filosófico de Nietzsche.

Se é certo que num primeiro momento iremos pautar nossa investigação do niilismo nos critérios metodológicos desenvolvidos por Stegmaier, é preciso, contudo, pontuar que nosso esforço subsequente em entender e avaliar o fundamentalismo a partir do arcabouço teórico nietzscheano irá se constituir numa etapa distinta da pesquisa, a qual não necessariamente terá que ser levada a cabo a partir dos mesmos princípios metodológicos.

Entendemos que esta diferença de critérios de trabalho se justifica pelo fato de que os objetivos de cada uma das etapas de nossa pesquisa são diferentes. Tendo em vista que a principal característica que torna a interpretação contextual tão relevante para a pesquisa em Nietzsche consiste justamente no fato dela se constituir numa metodologia que busca corresponder ao máximo às especificidades do fazer filosófico deste pensador tão peculiar, então não faz nenhum sentido esperar que ela apresente condições de ser integralmente transplantada como critério orientador para outra tarefa reflexiva que se situa num âmbito distinto.

É preciso ressaltar, todavia, que nossa declaração de que iremos abandonar a interpretação contextual na segunda etapa de nossa pesquisa não implica, todavia, que com isso nossa intenção seja a de efetivar um exercício reflexivo inteiramente desvinculado do *modus operandi* do filosofar nietzscheano. Como procuramos destacar anteriormente, o próprio filosofar em Nietzsche deu-se por meio de apropriações e deslocamentos de sentido, o que pode ser comprovado ao recordarmos a citação de *Para a Genealogia da Moral*, II, 12, já destacada anteriormente.

Para tornar nosso argumento mais claro, exemplificaremos com uma breve referência ao conceito de niilismo em Nietzsche: como será visto no próximo capítulo, o niilismo foi apropriado pelo pensador alemão a partir de um contexto político e social bastante específico, e posteriormente transformado em chave de leitura para a interpretação de toda a história da filosofia e, por conseguinte, de toda a história da cultura e da civilização ocidental.

A despeito do conceito de niilismo operar relacionando acontecimentos distintos e independentes entre si (a filosofia socrático-platônica, o nascimento do cristianismo, o furor

destrutivo dos jovens revolucionários russos e também a crescente perda de importância e de autoridade da religião, experimentada por Nietzsche na Europa do fim do século XIX com a ascensão de Feuerbach, do materialismo e do positivismo, etc.), ele emerge a partir deste “caos” relacionando fenômenos distintos e fazendo com que eles ganhem sentido, constituindo, dessa forma, uma interpretação da vida.

Da mesma forma como o filósofo de Naumburg se apropriou de um conceito originalmente ligado à política e à cultura russas e o transformou numa chave de leitura para pensar e avaliar toda a história do pensamento religioso, filosófico e científico do Ocidente, nossa intenção é a de tentar acompanhar este movimento, investigando se e como seria possível fazer o mesmo com o fundamentalismo.

Nesse sentido, a tarefa que nos propomos a levar a cabo nesta tese de doutorado busca realizar uma atualização do conceito de niilismo para a compreensão de fenômenos característicos dos séculos XX e XXI e, enquanto aplicação dos conceitos nietzscheanos para fora e além do seu contexto original, pretende se constituir num exercício de reflexão filosófica.

Se, por um lado, uma apropriação de um conjunto de reflexões filosóficas fechadas, com conceitos datados, daria margem à acusação de anacronismo, por outro lado, contudo, entendemos que a peculiaridade do filosofar aberto, fluido e deliberadamente inacabado de Nietzsche — passível, portanto, de ser apropriado por seus leitores —, não apenas permite mas chega mesmo a incentivar uma tal apropriação.

Com isso, ao nos apropriarmos da filosofia de Nietzsche para compreendermos um conjunto de fenômenos da atualidade, acreditamos não estar incorrendo em anacronismo. Pelo contrário, tencionamos levar adiante o jogo inaugurado pelo filósofo, configurando mais uma vez, e de modo diferente, as margens de manobra por ele legadas a seus leitores, insuflando, com isso, um novo sopro de jovialidade e vitalidade matutina nos seus pensamentos “escritos e pintados”⁶⁸ com ares e cores do entardecer.

⁶⁸ ABM, 296.

CAPÍTULO 2 — O NILISMO

2.1 O CONTEXTO HISTÓRICO-LITERÁRIO DO NILISMO RUSSO

Quando se procura investigar as fontes a partir das quais Nietzsche desenvolveu sua reflexão acerca do niilismo, a obra de Paul Bourget *Essais de psychologie contemporaine* é considerada por alguns estudiosos, como Charles Andler, como a fonte mais significativa.¹ De fato, é indiscutível que o desenvolvimento que este escritor francês fez da “teoria da *décadence*”, bem como seu diagnóstico da presença do “espírito crescente de negação da vida”² na literatura de sua época tiveram grande importância nas elaborações que o pensador alemão fez do conceito de niilismo entendido como negação da vida.

Todavia, é fundamental não perder de vista que as primeiras menções diretas do termo “niilista” nos textos do filósofo de Naumburg ocorrem em duas anotações póstumas redigidas no verão de 1880 — ou seja, três anos antes do lançamento do primeiro volume da obra de Bourget na França — as quais trazem o esboço de uma reflexão que se relaciona diretamente com o contexto das agitações políticas, culturais e sociais da Rússia da segunda metade do século XIX, conforme este foi tematizado pelo escritor russo Ivan Turguêniev em seu romance *Pais e Filhos* e que ficaria posteriormente conhecido como “niilismo russo”.

Sem a intenção de desmerecer a relevância que a leitura de Bourget teve nas reflexões nietzscheanas sobre o niilismo, buscaremos, todavia, neste primeiro momento, nos ater aqui às reflexões desenvolvidas nestes primeiros esboços e nos respectivos desdobramentos em aforismos publicados em *Aurora*, com vistas não apenas a realizar uma introdução à temática do niilismo, mas também para tornar explícita a dimensão da importância desempenhada pelo contexto social, político, literário e cultural do niilismo russo no processo de recepção do conceito de niilismo por Nietzsche.

Sabe-se que o termo niilismo já tinha sido cunhado muito antes do romance de Turguêniev vir a público, tendo sido empregado num sentido político pejorativo ainda à época da Revolução Francesa.³ Todavia, suas primeiras menções num significado “essencialmente

¹ Cf. ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée: la dernière philosophie de Nietzsche*. Paris : Gallimard, 1931. p. 266. e também MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*. Trad. David J. Parent. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1999. p. 198.

² ARALDI, Clademir. *Niilismo, Criação, Aniquilamento*. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2004. p. 57.

³ Muito embora a raiz etimológica do niilismo — *nihil* — remeta ao conceito de nada, sendo com isso possível remontar sua presença na tradição filosófica já a partir do diálogo *Górgias* de Platão, o primeiro uso da designação “niilista” ocorre somente na Revolução Francesa, quando eram denominados “niilistas” aqueles que

filosófico”⁴ remontam ao contexto de discussões do idealismo alemão tardio ocorridas durante um breve período que se inicia nos anos finais do século XVIII e prossegue até as primeiras décadas do século XIX, no qual o termo niilismo foi empregado inclusive por Hegel e Schelling em alguns dentre seus escritos filosóficos de juventude.⁵ É oportuno observar que, apesar das menções ao niilismo realizadas nesta época guardarem uma relação geral com a noção de negação, não havia qualquer consenso quanto ao significado específico deste termo, de forma que cada um dos autores desta época o empregou com um sentido particular.⁶

Alguns estudiosos identificam a primeira aparição do niilismo em um texto filosófico numa carta de F. H. Jacobi para J. G. Fichte escrita em 1799. Na mencionada carta, Jacobi, criticando o subjetivismo radical do pensamento de Fichte, chama seu idealismo de “niilismo”,⁷ dizendo que este tenderia a dissolver “não só o universo dos valores consolidados, como também a própria natural certeza da realidade que se reduziria a um invólucro, a um espaço vazio a mercê de uma onipotência subjetiva”.⁸ Do ponto de vista estritamente cronológico, contudo, a carta de Jacobi não possui de fato tal prioridade, pois se sabe da existência de outros escritos filosóficos anteriores a ela nos quais o niilismo já figurava, sendo que nesta categoria inclui-se até mesmo um outro texto de autoria do próprio Jacobi, redigido em 1798.⁹

Mas prova maior [da inclusão do niilismo nos diálogos filosóficos da Alemanha - JPSVB] vem das pesquisas lexicais que documentaram o uso do termo em outros pensadores do período romântico, antes até da carta de Jacobi a Fichte. É o caso de Daniel Jenisch, autor quase desconhecido, próximo de Hamann, que teve algum contato com Kant (...). Ele fala de niilismo, repetidas vezes, em seu tratado *Über Grund und Wert der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik*, 1796 (Sobre o fundamento e o valor das descobertas do professor Kant em metafísica, moral e estética), apresentado no concurso da Academia Prussiana sobre os progressos da metafísica.¹⁰

não eram nem a favor nem contra a revolução. Cf. PECORARO, Rossano. *Niilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2007. p. 8.

⁴ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “Nihilismus” In: RITTER, Joachin; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe Verlag: 1971-2007. Vol. 6, p. 846.

⁵ Cf. VOLPI, Franco. *O Niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999. p. 23-25.

⁶ Para uma apreciação mais detalhada dos diferentes significados do niilismo segundo cada um dos autores desta época, Cf. VOLPI, Franco. *op. cit.*, p. 17-24.

⁷ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*. Trad. David J. Parent. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1999. p. 197.

⁸ PECORARO, Rossano. *op. cit.*, p. 11-12.

⁹ VOLPI, Franco. *op. cit.*, p. 18-19. Apesar de Müller-Lauter defender a prioridade da carta de Jacobi em seu livro *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, ele reconhecerá a anterioridade do escrito de Jenisch em um artigo publicado posteriormente. Cf. MÜLLER-LAUTER, W. “Nihilismus als Konsequenz des Idealismus”. In: SCHWAN, Alexander (Org.). *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975. p. 114-115.

¹⁰ VOLPI, Franco. *op. cit.*, p. 19.

Não demorou muito, porém, para que a natureza corrosiva da palavra niilismo — que invoca diretamente as ideias de negação, destruição e/ou nada — acabasse fazendo com que esse termo extrapolasse o âmbito dos debates filosóficos e passasse a ser empregado também na política, designando certas tendências revolucionárias radicais de rebelião social e ideológica num sentido notadamente pejorativo.¹¹ Nesse contexto, tanto o hegelianismo de esquerda como algumas vertentes do anarquismo (em especial as ideias libertárias de Proudhon e Bakunin) foram acusadas de serem “niilistas”.¹²

Foi precisamente com este sentido politicamente depreciativo que a palavra niilismo chegou até a Rússia, tendo sido empregada em pelo menos duas ocasiões antes de finalmente aparecer no romance de Turguêniev em 1862,¹³ quando então seu uso disseminou-se ampla e rapidamente não apenas entre as camadas mais intelectualizadas, mas também nos meios jornalísticos e culturais, o que fez com que ele passasse a fazer parte do vocabulário popular da época.

Apesar do significado do termo niilismo no contexto das agitações políticas e sociais da Rússia ter sido determinado a partir do emprego de tal palavra nos debates de crítica a determinadas correntes políticas de cunho socialista, anarquista e libertário ou daquelas derivadas do idealismo alemão, é importante observar que a amplitude e a popularidade alcançadas pelo niilismo russo após a publicação do romance de Turguêniev e dos acontecimentos espetaculares que sacudiram a Rússia nas décadas que se seguiram acabaram por obscurecer completamente as discussões anteriores sobre o niilismo, contribuindo para que elas caíssem rapidamente no esquecimento. Uma das maiores provas disso é a alegação de Turguêniev em suas *Memórias literárias e de vida* de que ele próprio teria cunhado o termo niilismo:

Muitas outras pessoas aproveitaram essa palavra por mim criada — “niilista” — como ocasião ou pretexto para tentar impedir o movimento que arrastava a sociedade russa. Não usei esse termo como reprovação nem com o intuito de humilhar, mas como expressão justa e correta de um fato real, histórico. E a palavra

¹¹ Idem, p. 37.

¹² Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, p. 197 e também VOLPI, Franco. *op. cit.*, p. 28-31.

¹³ “O crítico romântico N. I. Nadeždin, por exemplo, em 1829, em artigo intitulado “Somnišče nigilistov” (A reunião dos niilistas) já os definira como os que nada sabem e de nada entendem. Também M. N. Katkov usara o mesmo epíteto para criticar os colaboradores da revista *O Contemporâneo* como gente que não acredita em nada”. VOLPI, Franco. *op. cit.*, p. 14. Cf. também GOERDT, W. “Der Nihilismus-Begriff in Rußland”. In: RITTER, Joachin; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe Verlag: 1971-2007. Vol. 6, p. 853-854. A presença da palavra niilismo na Rússia antes da publicação de *Pais e Filhos* também é destacada por Müller-Lauter. Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *op. cit.*, p. 197.

acabou transformada em instrumento de delação, de condenação inapelável, como se fosse um estigma.¹⁴

A partir de então a expressão “nihilismo russo”¹⁵, bem como o adjetivo “nihilista”¹⁶ passaram a ser empregados para se referir ao conjunto de ações natureza cultural, política e social promovidas no então Império Russo durante as décadas de 60 a 80 do século XIX por diversos grupos independentes de jovens revolucionários, os quais, agindo em nome de ideais socialistas e/ou anarquistas, objetivavam uma profunda reformulação do *establishment*. Apesar dos nihilistas também terem feito uso de meios legais e não violentos para propagandear seus ideais, a imagem que historicamente ficou associada ao nihilismo russo foi a da dimensão mais espetacular dos acontecimentos, a saber: uma sucessão de crimes violentos e de atos de destruição e sabotagem com o intuito de desestabilizar o regime czarista, os quais incluíram inúmeros incêndios criminosos e cinco tentativas de assassinar o Czar levadas a cabo nos últimos anos da década de 70 e primeiros anos da década de 80 do século XIX.

Se antes de 1861 ainda era possível apontar a defesa da libertação dos servos como um importante ponto de convergência que agregava, em maior ou menor grau, uma significativa parcela de representantes das diferentes gerações de intelectuais russos,¹⁷ com a proclamação do Czar Alexandre II de 3 de março de 1861, que colocou fim à servidão no

¹⁴ VOLPI, Franco. *op. cit.*, p. 13. Cf. também MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *op. cit.*, p. 197.

¹⁵ Ao longo desta pesquisa, deparamo-nos também com outras denominações para este conjunto de ações de cunho revolucionário e anarquista ocorridas na Rússia. O historiador Eric Hobsbawm, nas obras “*A Era do Capital - 1848-1875*” e “*A Era dos Impérios - 1875-1914*”, refere-se a este conjunto de acontecimentos empregando a expressão “populismo russo” (Cf. HOBBSAWM, Eric J. *A Era do Capital - 1848-1875*. Trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009, caps 9 e 10, especialmente às págs. 175-200). A opção de Hobsbawm por populismo russo ao invés de nihilismo muito provavelmente deve ter ocorrido por influência do livro *Les Intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIX siècle*, do historiador Franco Venturi, o qual Hobsbawm afirma ser “um trabalho-chave nesta questão” (Cf. *A Era do Capital*, p. 327).

¹⁶ No livro *A Era dos Impérios - 1875-1914*, Hobsbawm refere-se aos revolucionários nihilistas como “*narodniks*”, palavra derivada do russo *narod*, que significa povo. (Cf. HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Impérios - 1875-1914*. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, cap. 12).

¹⁷ “Essas ideias e tendências [socialistas - JPSVB] haviam levado muito tempo para se consolidar na Rússia; pode-se mesmo dizer que foram estimuladas inicialmente pelas gritantes injustiças da servidão, uma instituição que havia muito preocupava os membros mais destacados da sociedade culta russa e foi um dos motivos da abortada Insurreição Decabrista de novembro de 1825.

Toda uma nova geração abraçara a mesma causa, embora não mais se inspirasse nos ideais do republicanismo liberal que prevalecia principalmente (embora não exclusivamente) entre os revoltosos decabristas. A inspiração da nova geração provinha das teorias socialistas que haviam começado a aparecer na França na década de 1830. Intensamente comovido por seu contato pessoal com as brutalidades infligidas aos camponeses, Dostoiévski também fora muito influenciado pela literatura progressista, humanitária e vagamente socialista utópica (...) que penetrara na Rússia a partir da França, a despeito dos esforços dos censores para impedir sua entrada”. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Anos de Provação, 1850-1859*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Edusp, 2008. p. 26.

Império Russo, este consenso instável cedeu lugar a um acirramento das diferenças e das incompatibilidades entre os grupos, culminando numa polarização inconciliável.

Referidos como *raznotchíntsy*, que significava “aqueles que não tinham status (*tchin*) fixo no sistema russo de castas”,¹⁸ estes jovens intelectuais diferenciavam-se das gerações anteriores não apenas pela sua origem social — de vez que pertenciam, em sua maioria, a famílias de classes sociais humildes¹⁹ — mas principalmente, pela sua valorização e defesa de princípios diametralmente opostos aos das gerações anteriores, como ressalta Joseph Frank no terceiro volume de sua biografia de Dostoiévski:

(...) a geração dos anos 1860 criticava acerbamente os elementos do idealismo romântico que ainda persistiam na cultura liberal e aristocrática de seus antecessores imediatos e substituiu esse idealismo por um materialismo genérico, uma ética do egoísmo utilitarista e uma fé ingênua em que a ciência e a racionalidade seriam suficientes para desintrinchar as complexidades da condição humana.²⁰

Dentre os principais líderes da jovem intelectualidade niilista, destacam-se os nomes de Nikolai Tchernichévski, Nikolai Dobroliúbov e Dimítri Píssarev. Os dois primeiros trabalharam e publicaram intensamente ao longo de suas curtas carreiras produtivas²¹ no periódico *Contemporâneo*, o qual, de 1852 até 1866,²² serviu como principal plataforma de divulgação para os ideais revolucionários niilistas.

É importante observar que os niilistas russos nunca chegaram a constituir um grupo homogêneo nem tampouco uniforme, seja quanto aos princípios ou quanto ao *modus operandi*. Pelo contrário, o tipo de atividades, o grau de sigilo ou de abertura das diferentes associações ao conhecimento público, bem como sua legalidade ou ilegalidade variavam

¹⁸ FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2009. p. 29.

¹⁹ “Quem e o que eram os *raznotchíntsy*? Eram os filhos de padres, os pequenos funcionários, os proprietários de terra empobrecidos, às vezes servos emancipados ou não, todos aqueles que haviam conseguido educar-se e existir nos interstícios do sistema de castas na Rússia”. Idem, p. 234.

²⁰ Idem, p. 29-30.

²¹ Dobroliúbov sucumbiu à tuberculose em 29 de novembro de 1861, com apenas 25 anos. Apesar de Tchernichévski ter vivido até os 61 anos, sua carreira produtiva foi precocemente interrompida pela sua prisão em 7 de julho de 1862. Sua última publicação foi o romance *Que Fazer?*, uma resposta à publicação de *Pais e Filhos*, escrito enquanto estava encarcerado na fortaleza Pedro e Paulo, em São Petesburgo.

²² Boa parte dos estudiosos considera que o período de maior destaque do *Contemporâneo* ocorreu entre os anos de 1852 a 1862, quando esta publicação esteve sob a orientação direta de Dobroliúbov e Tchernichévski e servia como principal veículo legal para a divulgação em larga escala de princípios e ideias niilistas no Império Russo. Logo após a morte precoce de Dobroliúbov a revista foi suspensa durante 8 meses e Tchernichévski foi preso. Apesar disso, entendemos que os anos de 1863 a 1866, nos quais o *Contemporâneo* voltou à ativa depois do hiato da suspensão legal, foram igualmente relevantes devido à publicação do romance *Que Fazer?*, o qual, na opinião de Joseph Frank “apesar de toda a sua visível fraqueza artística, é cotado como uma das mais bem-sucedidas obras de propaganda já escritas em forma de ficção. Poucos livros causaram um impacto tão direto e eficaz sobre as vidas de um número tão grande de pessoas, a começar pelos esforços dos discípulos diretos de Tchernichévski para formar comunas cooperativas socialistas semelhantes àquelas que ele descrevera e continuando até Vladimir Ilitch Lênin, cuja admiração pelo romance de Tchernichévski foi irrestrita e que tinha nessa obra uma fonte de inspiração pessoal”. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865*. p. 394.

enormemente, sendo que, por exemplo, o adjetivo “niilista” foi indiscriminadamente empregado nesta época tanto em referência aos responsáveis por publicações de orientação política reformista (aí incluídas revistas de ampla circulação no território russo) como também para designar os causadores dos incêndios criminosos que, não poucas vezes ao longo destes anos, devastaram algumas das maiores cidades russas como Moscou, São Petesburgo e Novgorod²³ e igualmente aos perpetradores do atentado à bomba que matou o Czar Alexandre II, em 13 de março de 1881.²⁴

O movimento inicialmente oscilou entre um terrorismo meio anárquico de pequenos grupos (sob a influência de Bakunin e Nechaev) e os defensores de educação política de massa do “povo”. Mas o que veio eventualmente a prevalecer foi a organização conspiratória secreta, centralizada e rigidamente disciplinada, de afinidade Jacobina-blanquista, elitista na prática fosse qual fosse a teoria, e que antecipou os bolcheviques.²⁵

Apesar do seu caráter visivelmente heterogêneo e esporádico, bem como da igual carência de uma organização centralizada, as ações destrutivas dos grupos niilistas são consideradas tanto por Hobsbawm como por Joseph Frank como acontecimentos de grande importância e significado não apenas para a história do povo russo, mas também para a cultura e para a política europeias como um todo, sendo entendidas como as primeiras faíscas que deflagraram um processo de transformações sociais e culturais que, décadas mais tarde, viria a culminar na Revolução Russa de 1917.

(...) mesmo que nenhuma verdadeira revolução estivesse na iminência de irromper na Rússia no início dos anos 1860, os acontecimentos que descrevemos assinalam um momento de grande importância sociocultural. Marcam o advento sensacional, no cenário histórico russo, com força total e como grupo dominante, de uma nova geração intelectual muito diferente da anterior em composição social e que trazia consigo um novo conjunto de ideias e valores.²⁶

²³ Cf., por exemplo, esta passagem de *Memórias literárias e de vida*, de Turguêniev: “Não vou me estender sobre a impressão que esta narrativa [*Pais e Filhos* - JPSVB] causou. Direi apenas que, ao voltar a São Petesburgo, no mesmo dia do famoso incêndio do Apraksinski Dvor [prédios do grande mercado da cidade], a palavra ‘niilista’ estava na boca de todo mundo, e a primeira coisa que ouvi do primeiro conhecido que encontrei na Avenida Nevsky [principal avenida de São Petesburgo - JPSVB] foi: ‘Vejam o que fizeram seus niilistas! Incendiaram São Petesburgo!’”. VOLPI, Franco. *op. cit.*, p. 12.

²⁴ Alguns fatos que ilustram a heterogeneidade e a ausência de integração entre os diferentes grupos niilistas podem ser constatados quando se observa as duas primeiras tentativas malsucedidas de assassinar de Alexandre II: a primeira, ocorrida em 4 de abril de 1866, foi realizada pelo jovem Dmítri Karakózov. Apesar de integrar a facção radical de um grupo revolucionário criado por seu primo, Nikolai Ichútin, Karakózov agiu sozinho, indo inclusive contra a vontade do grupo. A segunda tentativa só veio a ocorrer 11 anos depois, em 20 de abril de 1879, tendo igualmente sido perpetrada por um estudante isolado, Alexander Soloviev, que não integrava qualquer organização revolucionária. Apenas os três últimos atentados, de dezembro de 1879, fevereiro de 1880 e de março de 1881 é que foram planejados e realizados por integrantes do grupo niilista “A Vontade do Povo”. Cf. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Anos Milagrosos, 1866-1871*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2003. p. 83-89.

²⁵ HOBBSBAWM, Eric J. *A Era do Capital – 1848-1875*. p. 179.

²⁶ FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865*. p. 233.

O populismo é significativo não pelo que tenha realizado, que foi praticamente nada, nem pelos números que veio a mobilizar, que pouco excederam a mil pessoas: sua importância reside no fato de que marca o início de uma história contínua de agitação revolucionária russa que, em 50 anos, iria derrubar o czarismo e instalar o primeiro regime na história mundial dedicado à construção do socialismo. Eles eram sintomas da crise que, entre 1848 e 1870 rapidamente — e para a maioria dos observadores ocidentais inesperadamente — transformou a Rússia czarista de um dos pilares do reacionarismo mundial num gigante claudicante, certamente a ser derrubado revolucionariamente. Mas eles eram mais do que isso. Formaram o laboratório químico no qual as mais importantes idéias revolucionárias do século XIX iriam ser testadas, combinadas e desenvolvidas.²⁷

* * *

Tendo sua escrita iniciada em 1860 e publicado primeiramente em março de 1862 na revista *O mensageiro russo*,²⁸ *Pais e Filhos* tem como foco um conflito de gerações na Rússia na segunda metade do século XIX. Os senhores da chamada “geração de 40” — representada no livro pelos irmãos Nikolai e Pável Petróvitch, oriundos de um modo de vida aristocrático e fortemente influenciados pelos valores culturais humanistas — confrontam-se com os jovens da chamada “geração de 60”, também referidos como os homens novos ou niilistas — os quais, rejeitando em bloco todos os princípios sobre os quais se fundava a sociedade, defendiam a destruição de todas as instituições existentes —, representados no livro pelo jovem médico Bazárov e seu colega Arkádi, este último filho de Nikolai.

O pano de fundo da história é o retorno do filho à propriedade rural paterna em 1859 após o término dos estudos superiores em São Petersburgo. É neste ambiente de paisagens idílicas dos meses mais quentes do hemisfério norte, em diálogos que ocorrem entre passeios ao longo da propriedade ou durante o chá, que se dão os choques entre as idéias dos jovens niilistas, diretamente saídos da fervilhante agitação metropolitana, com o pensamento dos aristocratas liberais.

Ao longo da narrativa, a definição do que é um niilista vai sendo continuamente rerepresentada e reformulada. Em nossa leitura, conseguimos identificar três momentos distintos onde isso ocorre, cada um deles correspondendo a uma definição diferente sobre o que seria um niilista.

No capítulo V, ao ser inquirido pela primeira vez acerca do significado do termo niilista, Arkádi oferece uma definição trivial, que se coadunaria perfeitamente com a descrição de qualquer pessoa com um mínimo de senso crítico, ao responder que o niilista

²⁷ HOBBSAWM, Eric J. *op. cit.* p. 179. Vale destacar que a “ligação direta” entre o niilismo russo e a revolução de 1917 é enfatizada outras vezes por Hobsbawm ao longo de todo o capítulo 9 (pags. 169-182).

²⁸ TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac e Naify, 2004. p. 7-8.

“considera tudo de um ponto de vista crítico (...) é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito”.²⁹ Logo em seguida Bazárov, perguntado por Pável se de fato rejeitava tudo, até mesmo a ciência, responde que não acreditava em coisa alguma.³⁰

Num segundo momento, durante um diálogo no capítulo X, o aparente ceticismo que havia sido anteriormente anunciado cede espaço a uma definição diretamente ligada a um princípio utilitarista vinculado a uma preocupação com o bem-estar social, o qual é aduzido como principal justificativa tanto para as ações dos niilistas como também para seus juízos de valor sobre a conduta do povo russo e das instituições.

Inicialmente a personagem Pável, defendendo a importância de princípios que fundamentem a sociedade, faz o elogio da aristocracia e afirma que apenas indivíduos imorais ou fúteis vivem sem princípios.

(...) eu, (...), quero provar que, sem um sentimento de dignidade pessoal, sem respeito por si mesmo (e nos aristocratas esses sentimentos são bastante desenvolvidos), não existe nenhum alicerce consistente para o... *bien public* social, para o edifício da sociedade. (...) Quero apenas deixar claro que o aristocratismo é um princípio e que, sem princípios, em nosso tempo, só podem viver pessoas imorais ou fúteis.³¹

Em resposta, Bazárov põe em questão a atitude do próprio Pável, o qual, apesar de enunciar com orgulho que sua conduta se pauta por princípios que seriam úteis à sociedade, não faz absolutamente nada de útil. Para Bazárov, “princípios” e “aristocracia” seriam apenas palavras estrangeiras sem nenhuma utilidade para o autêntico russo.

— Perdoe, Pável Petróvitch — disse Bazárov —, mas o senhor respeita a si mesmo e no entanto fica de braços cruzados: que proveito isso traz para o *bien public*? Era melhor não respeitar a si mesmo e fazer alguma coisa.³²

— Aristocratismo, liberalismo, progresso, princípios — dizia Bazárov, enquanto isso. — Vejam só! Quantas palavras estrangeiras... e inúteis! O homem russo não necessita delas, não as quer nem de graça.³³

Neste momento da narrativa, torna-se perceptível que a suposta negação radical e a descrença em todo e qualquer princípio enunciadas anteriormente por Bazárov não parecem ocorrer de fato, pois os niilistas, quando perguntados sobre o que fundamentaria suas ações, assumem a utilidade como critério de valoração e ação, de modo que seria com base nela que eles se arrogam o direito de destruir todas as instituições. Todavia, eles recusam-se a assumir

²⁹ TURGUÊNIEV, Ivan. *op. cit.*, p. 46-47

³⁰ Idem, p. 52.

³¹ Idem, p. 83-84.

³² Idem, p. 83.

³³ Idem, p. 84.

a responsabilidade para com as conseqüências futuras de suas ações (incluída aí a própria reestruturação da sociedade) usando como argumento o fato de considerarem a utilidade apenas na conjuntura do momento presente.

- Já lhe disse, titio, que nós não reconhecemos as autoridades — interveio Arkádi.
 - Nossas ações se fundamentam naquilo que julgamos útil — declarou Bazárov. — Nos tempos atuais, o mais útil é a negação: nós negamos.
 - Tudo?
 - Tudo.
 - Como assim? Não só a arte, a poesia... mas também... é horrível dizê-lo...
 - Tudo — repetiu Bazárov, com indescritível serenidade.
- Pável Petróvitch cravou nele os olhos. Não contava com isso, e Arkádi chegou a ruborizar-se de prazer.
- Mas, com licença — disse Nikolai Petróvitch. — O senhor nega tudo, ou, em palavras mais exatas, destrói tudo... No entanto é preciso também construir.
 - Isso já não é da nossa conta... Em primeiro lugar, é necessário limpar o terreno.³⁴

Bazárov critica ainda o funcionalismo público e a postura dos intelectuais russos que simpatizavam com os ideais reformistas, os quais não faziam mais do que tagarelar e discutir inutilmente. Conforme sua descrição, os niilistas desprezavam o envolvimento nos debates sobre eventuais possibilidades de melhoria ou de reforma da sociedade porque viam na ação revolucionária destruidora a única saída possível para os problemas do então Império Russo.

- Eis o que fazemos: antes, em época ainda recente, dizíamos que os nossos funcionários públicos recebiam suborno, que não tínhamos nem estradas, nem comércio, nem tribunais de justiça...
 - (...)
 - Depois nos demos conta de que não vale a pena simplesmente remexer as nossas chagas, que isso apenas acarreta vulgaridade e doutrinário; vimos que os nossos homens inteligentes, chamados de homens avançados e de acusadores, não prestam para nada, que nós perdemos tempo com bobagens, debatemos sobre esta ou aquela arte, sobre criação inconsciente, sobre o parlamentarismo, sobre os procedimentos jurídicos e só o diabo sabe o que mais, quando a verdadeira questão é o pão de cada dia, quando a superstição mais grosseira nos sufoca, quando todas as nossas sociedades anônimas vão à falência unicamente devido à escassez de pessoas honestas, quando a própria emancipação dos servos, da qual o governo faz alarde, dificilmente nos trará algum proveito (...)
 - Pois bem — interrompeu Pável Petróvitch —, pois bem: os senhores se convenceram de tudo isso e decidiram não se dedicar seriamente a coisa nenhuma.
 - Resolvemos não nos dedicar a coisa nenhuma — repetiu Bazárov, com ar soturno.
- De repente, irritou-se consigo mesmo por haver se expandido tanto diante daquele fidalgo.
- Apenas injuriar.
 - Injuriar também.
 - E isso se chama niilismo?
 - E isso se chama niilismo — repetiu de novo Bazárov, dessa vez com uma insolência gritante.³⁵

³⁴ Idem, p. 84-85.

³⁵ Idem, p. 87-88.

A conclusão deste capítulo, todavia, lança uma sombra de incerteza sobre a alegada preocupação social dos niilistas com as camadas mais pobres do povo russo. Ao responder a um comentário irônico feito por Pável sobre a postura dos niilistas, Bazárov não consegue ocultar uma forte postura de presunção e insolência, um “orgulho satânico”³⁶ que insinua que a declaração anterior dos niilistas de que apenas a ação destruidora seria capaz de gerar algum resultado não passaria de uma pseudojustificativa para um impulso destruidor caprichoso e irresponsável, desvinculado de qualquer propósito social.

Pável Petróvitch estreitou ligeiramente os olhos

— Pois muito bem! — declarou ele com uma voz estranhamente calma. — O niilismo deve salvar todas as nossas dificuldades e os senhores são os nossos libertadores e heróis. Mas para que censuram os outros, e até os próprios acusadores? Acaso os senhores não se limitam a tagarelar como todos os demais?

— Sejam quais forem nossos pecados, este não é um deles — pronunciou Bazárov, entre dentes.

— Como assim? Será que os senhores agem? Pretendem entrar em ação?

Bazárov nada respondeu. Pável Petróvitch, por um momento, se desconcertou, mas logo recuperou o controle de si mesmo.

— Hm!... Agir, destruir... — prosseguiu ele. — Mas como destruir, sem sequer saber o motivo?

— Destruímos porque somos uma força — explicou Arkádi.

(...)

— Sim, uma força, que não tem de prestar contas de nada — disse Arkádi, e apurou-se na cadeira.³⁷

Esta dúvida ganha ainda mais força quando Bazárov deixa claro que até mesmo a vontade do próprio povo russo não seria levada em consideração ante a avalanche das ações destruidoras dos niilistas.

— Não, não! — exclamou Pável Petróvitch, num ímpeto repentino. — Recuso-me a crer que os senhores, cavalheiros, conheçam com exatidão o povo russo, que sejam representantes de suas necessidades, de suas aspirações! Não, o povo russo não é como os senhores o imaginam. Ele venera as tradições, como algo sagrado, ele é patriarcal, não pode viver sem fé...

— Não pretendo discutir isso — interrompeu Bazárov. — Estou mesmo pronto a concordar que, neste aspecto, o senhor tem razão.

— E se tenho razão...

— No entanto isso não prova nada.

(...)

— Como não prova nada? — balbuciou, admirado, Pável Petróvitch. — Quer dizer que os senhores vão contra o seu próprio povo?

— E se for assim? — exclamou Bazárov. — Quando estronda o trovão, o povo acredita que o profeta Elias corre desabalado pelo céu em sua carruagem. E então? Vou concordar com o povo? De mais a mais, o povo é russo e eu, por acaso, não sou também russo?³⁸

A ideia de que os niilistas de fato não seriam revolucionários dotados de preocupações sociais genuínas, nem que estes grupos se veriam forçados a recorrer à

³⁶ FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865*. p. 250.

³⁷ TURGUÊNIEV, Ivan. *op. cit.*, p. 88-89.

³⁸ Idem, p. 86.

sabotagem e à violência destruidora como último recurso para a efetivação de suas bandeiras políticas devido à extrema rigidez e ao autoritarismo da estrutura do Império Russo — mas que, pelo contrário, suas ações violentas seriam fruto de uma insolência superabundante, de um excesso de brutalidade e de orgulho próprio que se direciona contra os poderes instituídos sem qualquer preocupação com as massas — é reforçada num momento posterior da narrativa, numa conversa particular entre Bazárov e Arkádi.

— [Bazárov falando a Arkádi – JPSVB] (...) Veja, por exemplo, hoje mesmo, ao passar pela isbá do nosso estaroste Filip, você disse: que casinha branca e decente. E então você disse que a Rússia atingirá a perfeição quando o mais humilde dos mujiques tiver uma habitação como aquela e que todos devemos contribuir para isso... Pois eu me enchi de ódio contra esse mujique, o mais humilde dos mujiques, seja Filip, seja Sidor, em cujo benefício devo suar sangue e que nem me dirá sequer um obrigado... mas, também, para que me serviria o obrigado dele? Ora, ele estará vivendo numa isbá branca enquanto sobre mim vai crescer a grama; pois bem, e daí? — Chega, Ievguêni... quem escutar você, hoje, será forçado a concordar com quem nos acusa de ausência de princípios.

— Está falando como o seu tio. Princípios não existem absolutamente, será que você não percebeu isso até agora? Só existem sensações. Tudo depende delas.

— Como assim?

— Muito simples. Eu, por exemplo: adoto uma atitude de negação por causa da sensação. Tenho prazer em negar, o meu cérebro está constituído deste modo, e *basta!* Por que gosto de química? Por que você gosta de maçãs? Também por causa da sensação. É tudo igual. As pessoas nunca conseguirão penetrar mais fundo do que isso. Não é qualquer um que vai lhe dizer tal coisa e eu mesmo, de outra vez, não o direi mais.

— Como? Também a honestidade é uma sensação?

— Claro!

— Ievguêni! — começou Arkádi, com voz abatida.

— Então? O que foi? Não gostou? — interrompeu Bazárov. Não, irmão! Se você resolveu passar a foice no terreno todo, trate de levantar também seus pezinhos!... Mas já filosofamos bastante. “A natureza inspira o silêncio do sono”, disse Púchkin.³⁹

Esta dúvida lançada por Turguêniev sobre o caráter e as reais motivações dos niilistas não pode ser creditada de maneira simplista à sua notória inimizade com os jovens redatores do *Contemporâneo* por conta das críticas que estes anteriormente haviam feito a outros escritos seus.⁴⁰ Pelo contrário — tal como a própria cisão entre os grupos niilistas ocorrida imediatamente após a publicação de *Pais e Filhos* viria a confirmar —, o escrito de Turguêniev foi muito mais do que uma simples resposta vingativa aos jovens intelectuais do seu tempo. A denúncia implícita contida em sua obra — de que a preocupação social alegada pelos niilistas como justificativa para suas intervenções destruidoras não passaria de uma fachada incapaz de esconder um orgulho debochado e insolente — origina-se não de um

³⁹ Idem, p. 195-196.

⁴⁰ No entender de Tchernichévski, a publicação de *Pais e Filhos* teria sido realizada principalmente para responder às críticas ácidas que Dobroliúbov havia realizado sobre alguns escritos de Turguêniev (em particular sobre o romance *A Véspera*, de 1860). FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865*. p. 237-238 e 247.

rancor vingativo por parte do escritor ou de sua incapacidade em compreender a conjuntura sócio-política e cultural da época, mas antes corresponde à diversidade de tendências e posturas ideológicas de oposição ao regime czarista que eram exibidas pelos diferentes grupos daquele período, a qual foi detectada por ele e incluída no romance de modo bastante sagaz.

* * *

A repercussão gerada por *Pais e Filhos* foi tão intensa quanto imediata e a personagem Bazárov, com sua postura arrogante e insolente, sua apologia da destruição, sua depreciação da arte⁴¹ e sua visão de mundo radicalmente materialista e positivista (claramente inspirada em Tchernichévski)⁴² foi prontamente acolhida pela população russa como “a imagem literária verossímil do novo tipo social dos anos 1860”⁴³.

A causa para esta aceitação tão rápida e expressiva de uma personagem fictícia como símbolo de um grupo social deveu-se à combinação invulgar de talento literário com um profundo conhecimento da realidade social russa desta época, da qual o “genial escritor”⁴⁴ Turguêniev era um observador privilegiado.

[Turguêniev - JPSVB] fez muito mais do que apenas “imaginar” sua personagem central; também estudou cuidadosamente os escritos em que a nova geração expressou sua rejeição desdenhosa da velha e sorveu com notável precisão as ideias que neles encontrou. Todos os problemas socioculturais da época estão refletidos com tanta exatidão em seu livro que um crítico da Rússia soviética chamou-o, com razão, “uma crônica artística lapidar da vida contemporânea”⁴⁵.

A magnitude do impacto deste romance — que explica o obscurecimento dos usos anteriores da palavra niilismo no âmbito do idealismo alemão e a crença amplamente difundida quanto à alegada “paternidade” de Turguêniev em relação a este termo — pode ser vislumbrada quando se observa que o “modelo Bazárov” de jovem revolucionário

⁴¹ “O ataque de Bazárov à arte é feito de forma vigorosa e, para um leitor bem informado da época, fazia clara referência à tese de Tchernichévski; contudo, enquanto Tchernichévski dizia simplesmente que a arte deveria ser subordinada à vida e não lhe negara uma certa utilidade secundária, Turguêniev estende a oposição entre o ‘estético’ e o ‘útil’ a uma negação total. Quando Pavel Petróvitch se queixa de que os jovens artistas russos consideram ‘Rafael um idiota’, Bazárov retruca: ‘Na minha opinião, Rafael não vale uma moedinha de cobre, e esses outros [artistas russos - JPSVB] não são melhores do que ele’ [*Pais e Filhos*, p. 90]. Não se faz distinção entre tipos diferentes de arte como mais ou menos úteis, e uma outra observação de Bazárov ilustra a questão com uma concisão de epigrama: ‘Um bom químico é vinte vezes mais útil do que qualquer poeta’ [*Pais e Filhos*, p. 52]”. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865*. p. 243-244.

⁴² “No que diz respeito a ideias mais gerais, evidentemente Bazárov exemplifica a convicção de Tchernichévski segundo a qual as ciências físicas, com sua teoria de um determinismo material universal, fornece a base para uma solução de todos os problemas, inclusive daqueles de natureza moral e social. Idem, p. 244.

⁴³ Idem, p. 235.

⁴⁴ HOBBSBAWM, Eric J. *A Era do Capital – 1848-1875*. p. 175.

⁴⁵ FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865*. p. 240. A citação do “crítico da Rússia soviética” foi extraída de G. M. Fridlender et al., *Istória Rússkovo Romana, Moscou/Leningrado, 1962, 2 vols.*

transbordante de orgulho pessoal, que nutre um desprezo e ódio viscerais contra todos os valores e instituições do mundo civilizado e que não poupa esforços para levar a cabo seu programa de destruição de todos os alicerces do Estado e da sociedade em geral se disseminou com igual intensidade no imaginário cultural das principais potências do Ocidente⁴⁶ tão logo a atuação de grupos revolucionários socialistas e anarquistas se expandiu para além das fronteiras do Império Russo.

A partir da leitura de uma reportagem publicada em 1º de setembro de 1878 no jornal estadunidense *The New York Times* descrevendo o caráter e os objetivos dos niilistas, é possível perceber que, mesmo depois de mais de 15 anos da publicação de *Pais e Filhos* na Rússia, a figura do niilista ainda era compreendida segundo os moldes da personagem Bazárov:

OS NIILISTAS. – A vasta associação dos Niilistas é mais abrangente em seus objetivos e mais minuciosa em seus princípios do que os Anabatistas de Leiden ou os Niveladores e os Homens da Quinta Monarquia, que lutaram e marcharam sob protesto no exército de Cromwell. Seu único desejo é de fazer uma limpeza geral de todas as instituições humanas e testar a sorte do que pode se seguir daí. Apenas lhes dê licença para destruir e a reconstrução pode se revelar praticável, ou não; mas em todo caso o mundo será sacudido para fora de suas antigas bases e posto à deriva de seu antigo atracadouro. Sem mais autoridade, seja de padre ou Rei, de militar ou policial. Sem mais propriedade, seja em um acre de batatas ou em um domínio principesco. Religião, aprendizagem, ambição, vida familiar são obstáculos a tão gigantesca mudança. Liberte-se de tudo isso, dizem os exasperados apóstolos deste obscuro credo, e então o novo milênio da negação universal tomará seu curso irrefreado! Que o niilismo venha a contar milhões de russos entre seus convertidos não é muito surpreendente, uma vez que não se pode esperar de um campesinato ignorante — escravos até pouco tempo atrás e acostumados desde a infância a um rude comunismo tribal — a apreensão das verdades da economia política. Tampouco temos que nos admirar se condes e barões, escrivães, capitães e funcionários civis — genuinamente fartos de um despotismo opressivo que interfere com tudo e não melhora nada — vierem a se tornar companheiros de conspiração com esse “povo negro” (...). Até mesmo niilistas educados talvez alimentem uma vaga esperança de que alguma ordem possa evoluir a partir do caos que virá, e de que o novo sistema poderia ser mais do gosto deles do que o domínio de um despotismo sufocante. O verdadeiro motivo de assombro é que tantos alemães — superiores em cultura e em potência cerebral aos seus vizinhos de cara achatada (*flat-faced*) de além do Niemen — devam ter aprovado a si próprios como alunos — um tanto aptos demais — nesta escura e funesta escola que tem sua origem na Rússia. Nada senão uma reação violenta contra exercícios militares, burocracia e pedantismo pode explicar a repentina adesão de tantas miríades de teutões obstinados e pensativos a uma fé que não é dourada por quaisquer esperanças brilhantes nem rodeada por ilusões rosadas e que oferece, na melhor das hipóteses, um prospecto de sucesso não mais elevado

⁴⁶ “(...) Nas décadas de 1860 e 1870 a denominação de indivíduos e grupos político-revolucionários como “niilistas” pela imprensa ocidental estava ligada de forma quase exclusiva à *nacionalidade* dos sujeitos. Nas reportagens pesquisadas daquele período há uma clara separação entre niilistas russos (nunca chamados “socialistas”, por exemplo) e anarquistas e comunistas franceses, ingleses, americanos, etc.

A partir do princípio da década de 1880, contudo, especialmente após o choque dos países ocidentais com o aumento das notícias de ações terroristas que culminariam com a morte do Czar, o niilismo ampliaria cada vez mais suas significações no imaginário destas sociedades e passaria, gradativamente, a “explicar” também as ideias e ações dos anarquistas. MONTEIRO, Fabrício P. *O Niilismo Social*. Anarquistas e terroristas no século XIX. São Paulo: Annablume, 2010. p. 55-56.

que aquele de um conjunto de moleques amotinados que conquistaram o triunfo de rasgarem seus livros e barrarem a entrada do mestre-escola. Infelizmente, contudo, enquanto os moscovitas se contentam em sonhar, os alemães às vezes agem, e uma seita armada e agressiva de zelotes revolucionários prontos a explicar suas doutrinas com fuzil e revólver pode, por fim, compelir a sociedade a uma indesejada defesa de seus próprios princípios.⁴⁷

A publicação de *Pais e Filhos* também atuou como um divisor de águas entre os próprios grupos niilistas da época, visto que o aparecimento deste romance deu ensejo ao surgimento de uma polêmica entre as apreciações de Píssarev e de Tchernichévski sobre a personagem Bazárov, a qual acabou degradingolando numa ruptura entre as duas principais facções de jovens niilistas por conta da emergência de tendências inconciliáveis entre seus respectivos mentores intelectuais.

Tchernichévski e seus discípulos rejeitaram *Pais e Filhos* com todas as forças, entendendo que o romance nada mais era do que “uma franca manifestação do ódio de Turguêniev por Dobroliúbov” e desprezando Bazárov como a “caricatura grotesca de um radical”.⁴⁸ O artigo publicado no *Contemporâneo*, supostamente contendo uma resenha do romance recém-publicado, foi na verdade uma avalanche de insultos a Turguêniev “com o fito de destruir qualquer crédito que tivesse sido dado ao livro por ter pintado os objetivos e ideais da nova geração”.⁴⁹ O corolário desta execração foi o romance *Que Fazer?*, uma apologia da doutrina do “egoísmo racional” que Tchernichévski escreveu enquanto estava encarcerado em São Petesburgo com o objetivo de apresentar ao público uma imagem mais precisa dos ideais da nova geração de jovens revolucionários, isenta das supostas deformações jocosas de Turguêniev.

Já apreciação de Píssarev — principal crítico do periódico *Palavra Russa*, que até então era considerada uma publicação aliada do *Contemporâneo* — foi absolutamente favorável ao romance. Em sua resenha, o escritor elogiou Bazárov como um “herói do nosso tempo”,⁵⁰ afirmando, contrariamente a Tchernichévski, que ele seria um representante fiel da nova geração. Píssarev destaca ainda a imensa superioridade moral e espiritual de Bazárov tanto perante as outras personagens instruídas e ainda mais em relação ao povo ignorante.⁵¹

⁴⁷ THE NIHILISTS. *The New York Times*, 01 set. 1878, p. 4. Disponível em: <http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=F40612FF3E5A127B93C3A91782D85F4C8784F9>. Acessado em 07/04/2016.

⁴⁸ FRANK, Joseph. *Dostoiévski*. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865. p. 248.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem, p. 250

⁵¹ “Bazárov é extremamente presunçoso (...), mas sua presunção não é visível, exatamente por causa de sua imensidão. Ele não se ocupa com as trivialidades que compõem as relações das pessoas comuns; não pode ser insultado por um escárnio óbvio, nem engrandecido por sinais de respeito; é tão cheio de si, considera-se tão seguro nessas alturas, que quase não dá atenção à opinião dos outros.” Idem.

Píssarev traça, assim, uma linha nítida entre pessoas ordinárias e pessoas extraordinárias, entre a massa e aqueles indivíduos autoconscientes, semelhantes a Bazárov em sua altivez solitária. Nada de parecido pode-se encontrar no *Contemporâneo*, onde se achava que a intelectualidade e o povo estavam invariavelmente unidos na consecução de um objetivo sócio-político comum (por mais “atrasados” que pudessem ser os camponeses e por mais necessidade que tivessem de educação). Essa imagem do herói *raznotchinets* transcendente que age sozinho, e que não pode evitar de sentir *desprezo* pelas pessoas cujas vidas ele quer melhorar e elevar, era uma coisa verdadeiramente nova no cenário sociocultural russo.⁵²

A investigação sobre os princípios e valores que originaram apreciações tão distintas sobre a obra de Turguêniev corrobora nosso entendimento sobre a presença de duas tendências conflitantes entre os grupos niilistas da época. De um lado encontravam-se Tchernichévski e Dobroliúbov, os quais, enquanto defensores de um radical materialismo positivista e dotados de uma genuína preocupação social com os menos favorecidos, cultivavam a imagem do niilista como um legítimo líder revolucionário, capaz de esclarecer e conduzir as massas ignorantes e primitivas rumo à satisfação de suas reais necessidades, trabalhando e vivendo integralmente em prol da construção do paraíso na Terra,⁵³ simbolizado pelo “palácio de cristal”⁵⁴ — metáfora inspirada no Palácio de Cristal da Exposição Mundial de Londres e empregada por Tchernichévski em *Que Fazer?* como símbolo utópico da suprema felicidade e realização humanas. A violência destruidora era por eles encarada como

⁵² Idem, p. 251.

⁵³ Joseph Frank identifica a adoção de uma proposta política claramente socialista por parte dos niilistas discípulos de Tchernichévski a partir de 1861, período em que se iniciou a circulação no Império Russo de panfletos com ideias revolucionárias. “*A Nova Geração* foi apenas um de uma série de panfletos escritos por Mikháilov, Chélgunov e talvez Tchernichévski (...). A linha adotada era muito mais dura do que o [panfleto – JPSVB] moderado *O Grande Russo*. Via-se agora que se estava pensando, sem dúvida, numa mudança política e que os autores haviam rompido de uma vez por todas com o czarismo”. Idem, p. 201.

⁵⁴ Numa passagem bastante esclarecedora, Joseph Frank descreve o ideal político do palácio de cristal tentando reconstruir a apreciação que Dostoiévski teve por ocasião do seu primeiro contato com o romance *Que Fazer?*, o qual, no entender do biógrafo, foi o evento que motivou o escritor russo a escrever a novela *Notas do Subterrâneo* como resposta à utopia de Tchernichévski “(...) Tchernichévski pinta um quadro da evolução do gênero humano no estilo pseudoépico usado, no começo do século, pelos românticos sociais franceses como Ballanche e Lamennais — uma evolução que culmina no advento da utopia socialista. De maneira não surpreendente, vê-se que essa utopia se assemelha à vida que Fourier imaginara para seu falanstério ideal; e com certeza deve ter revivido em Dostoiévski as lembranças dos dias em que frequentava o círculo de Petrachévski [em meados de 1847-48, portanto, antes de sua prisão e deportação para a Sibéria – JPSVB] onde as ideias de Fourier foram reverenciadas com paixão e debatidas num clima de cândida exaltação. Mesmo nessa época, porém, os detalhes do plano fourierista para o futuro lhe tinham parecido um tanto ridículos, e concordara com o amigo Valerian Maikov de que o falanstério dificilmente deixava alguma margem para a liberdade do indivíduo. Quatorze anos depois — e que anos para Dostoiévski e para a Rússia! — o reaparecimento dessas fantasias só podia ter lhe parecido o cúmulo do absurdo. Mais uma vez ele se depara com essa imagem irreal de um futuro em que o homem conquistara totalmente a natureza e estabelecera um modo de vida que permite que todos os desejos sejam satisfeitos livre e completamente. Não existe nesse mundo nenhuma distância entre todo apetite e sua satisfação; todo conflito, toda infelicidade, todo esforço interior e agitação espiritual se desvaneceram totalmente. É esse o fim literal da história, cuja consecução marca a estase final da humanidade num círculo vicioso de prazer e satisfação.” Idem. p. 398.

um último recurso, como um mal necessário em face da dureza e do caráter essencialmente injusto e irreformável do regime imperial russo.

De outro lado, todavia, a ênfase de Píssarev e de seus discípulos era na gigantesca e insuperável superioridade espiritual do tipo Bazárov e dos jovens revolucionários niilistas por sobre as massas, a qual lhes concederia o privilégio moral de agir segundo suas próprias tendências sem prestar contas a quem quer que fosse.

Bazárov não só exibe um “orgulho satânico”, como também apregoa uma visão de mundo baseada num “empirismo” que reduz todas as questões de princípio à preferência individual; e Píssarev aceita cegamente essa doutrina como sendo a última palavra da “ciência”. “Assim, Bazárov em toda a parte e em tudo só faz o que quer, ou o que lhe parece útil e atraente. É governado tão-somente pelo capricho pessoal ou pelo cálculo pessoal. Não reconhece nem à sua volta, nem fora de si, nem dentro de si nenhum regulador, nenhuma lei moral, nenhum princípio”. Pessoas como Bazárov, explica Píssarev, podem ser honestas ou desonestas, bons cidadãos ou completos patifes; tudo depende da circunstância e do gosto pessoal. “Nada exceto o gosto pessoal impede-o de assassinar ou roubar, nada exceto o gosto pessoal estimula as pessoas dessa estirpe a fazer descobertas no campo da ciência e existência social”.⁵⁵

A apologia de Píssarev à destruição é considerada do ponto de vista de uma necessária disputa de forças entre as condições políticas vigentes e os indivíduos superiores — “*eternamente alheios à massa, que a olham eternamente com desdém e ao mesmo tempo trabalham eternamente para aumentar-lhe o conforto da vida*”⁵⁶ —, os quais, no seu entender, seriam os únicos e verdadeiros responsáveis pela determinação dos rumos da história. Um embate no qual apenas o mais forte prevaleceria.

“Se a autoridade for enganadora”, escrevera Píssarev (...) “a dúvida irá destruí-la, e é bom que seja assim; se for necessária ou útil, então a dúvida irá revirá-la, examiná-la de todos os ângulos e colocá-la de volta no lugar. Numa palavra, eis o ultimato de nosso campo: o que pode ser quebrado deve ser quebrado; o que resiste ao golpe merece ser mantido, o que voa em pedaços é lixo; em qualquer caso, bata à direita e à esquerda, nenhum dano pode vir disso e nenhum dano virá”.⁵⁷

Por fim, é fundamental não esquecer que, independentemente das divergências teóricas entre os grupos e a despeito de toda a agitação causada nas cidades russas por conta da proliferação de grandes incêndios, dos ataques contra o Czar e da multiplicação de inúmeros panfletos que incitavam a população a apoiar a causa revolucionária, todas as iniciativas niilistas fracassaram completamente em conquistar a adesão da maioria da população camponesa, sendo que, ao longo das duas décadas nas quais estes grupos existiram,

⁵⁵ PÍSSAREV, D. I. *Sotchiniênia*. Moscou, 1955. Vol. 2, p. 10-11. *apud* FRANK, Joseph. *Dostoiévski*. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865. p. 250.

⁵⁶ PÍSSAREV, D. I. *op. cit.* p. 15. *apud* FRANK, Joseph. *op. cit.* p. 251.

⁵⁷ Idem, p. 249-250. As citações atribuídas a Píssarev foram extraídas de PÍSSAREV, D. I. *Sotchiniênia*. Moscou, 1955. Vol. 1, p. 135.

seu âmbito de atuação permaneceu restrito a uma minoria intelectualizada nos grandes centros urbanos.

Em se tratando dos niilistas ligados à ideologia de Píssarev, a ausência de contato com as camadas populares e menos instruídas já era algo previsível. Entretanto, mesmo entre os seguidores das ideias de Tchernichévski, o tão esperado apoio popular — elemento crucial e indispensável na consolidação das profundas transformações políticas e sociais almejadas pelos revolucionários — nunca chegou a surgir, como bem destacou Hobsbawm numa citação já mencionada anteriormente, quando afirmou que o niilismo russo permaneceu “elitista na prática fosse qual fosse a teoria”.⁵⁸

As causas da falta de confiança do campesinato russo para com os grupos niilistas são identificadas por Hobsbawm na profunda incompatibilidade entre a visão de mundo tradicional dos camponeses — fortemente vinculada às tradições religiosas e submissa à autoridade do Czar — e a postura flagrantemente antirreligiosa e iconoclasta dos niilistas. Outro elemento igualmente relevante foi a postura arrogante e extremamente etnocêntrica dos niilistas, os quais, das alturas do seu materialismo positivista radical, julgavam conhecer as reais necessidades dos camponeses (e de todos os outros seres humanos) melhor do que eles próprios. Tal postura gerava como resultado inevitável o desprezo, por parte dos niilistas, dos dilemas específicos ao cotidiano dos camponeses, os quais muito provavelmente eram rotulados como primitivos ou então simplesmente ofuscados ante a grandeza dos objetivos revolucionários.

Havia, evidentemente, mesmo na Europa, muitos países — e praticamente todos fora deste continente — onde a esquerda, revolucionária ou não, falhou em provocar qualquer impacto no campesinato; como os populistas russos iriam descobrir (ver capítulo 9) quando se decidiram a “ir ao povo” na década de 1870. De fato, enquanto a esquerda permanecesse urbana, laica ou mesmo militantemente anticlerical e sem interesse nos problemas do campo, o campesinato iria continuar nutrindo suspeita e hostilidade em relação a ela.⁵⁹

A falta de apoio popular também é destacada por Joseph Frank, que contrapõe a esperança ingênua dos radicais niilistas à dureza da solidão e do isolamento enfrentados por Dostoievski durante os anos em que passou na Sibéria, convivendo diretamente com prisioneiros oriundos do campesinato.

(...) os anos passados na Sibéria convenceram-no [Dostoievski - JPSVB] de que a classe camponesa russa não era “revolucionária” no sentido ocidental de desejar substituir o czarismo por uma nova forma de governo. Além disso, sabia na pele que não era possível nenhuma “unidade” entre os camponeses e a intelectualidade que pudesse tentar explorar suas queixas para fins revolucionários. Como os fatos

⁵⁸ Cf. neste mesmo capítulo, à p. 48. HOBBSAWM, Eric J. *A Era do Capital – 1848-1875*. p. 179.

⁵⁹ Idem, p. 200

mostraram, as previsões de Dostoievski e da equipe editorial do *Tempo* revelaram-se mais precisas do que as expectativas superaquedidas dos jovens radicais: não houve revolução, ou algo que pudesse de fato ser considerado uma ameaça revolucionária. A insatisfação dos camponeses com os termos da emancipação, em Bezdna e em outros lugares, foi notavelmente pacífica, não-violenta salvo em casos isolados, e inspirada por uma fidelidade inconcussa ao Czar; toda a violência partiu do governo.⁶⁰

Como ficará claro mais adiante, procuraremos mostrar, a partir da análise dos primeiros fragmentos onde Nietzsche trata do niilismo, que o primeiro contato do pensador com esta temática de fato não parece mesmo ter ocorrido a partir daquele horizonte de crítica ao idealismo alemão⁶¹ — o que vai ao encontro da hipótese aventada por Müller-Lauter⁶² —, mas sim por intermédio da leitura de *Pais e Filhos*, de modo que é absolutamente coerente pensar que Nietzsche considerava Turguêniev como tendo sido o primeiro a tematizar e escrever sobre o niilismo.

2.2 A LEITURA NIETZSCHEANA DE TURGUÊNIEV E AS PRIMEIRAS REFLEXÕES SOBRE O NIILISMO

Não é possível precisar com certeza quando Nietzsche leu *Pais e Filhos* pela primeira vez. Mazzino Montinari, na crônica sobre a vida do filósofo publicada no último volume da KSA, situou a data da leitura entre a metade de abril e a metade de junho (ou seja, na primavera) de 1873,⁶³ em um período que seria muito próximo ao da composição da primeira *Consideração Extemporânea* e também de *Sobre Verdade e Mentira no sentido Extramoral*. Já Elisabeth Kuhn, no artigo *Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs*,⁶⁴ afirmou que não é possível precisar a data, mas que o filósofo deve ter lido o romance em algum momento entre 1876 até 1880.

Independente da possibilidade de se precisar ou não a data exata da leitura, é certo, no entanto, que ela seguramente aconteceu antes de 1881 e se deu a partir de uma edição francesa, publicada em 1863 que trazia como prefácio uma carta do escritor francês Prosper Mérimée ao editor A. M. Charpentier, a qual também foi lida por Nietzsche.

⁶⁰ FRANK, Joseph. *Dostoiévski*. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865. p. 232.

⁶¹ Apesar desta ressalva, vale destacar que Nietzsche, em meados dos anos 1878-1880, também desenvolve, a seu próprio modo, uma crítica ao idealismo alemão, a qual pode ser observada por exemplo nos aforismos 490 de *Humano, demasiado humano I* e 190 de *Aurora*.

⁶² MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *op. cit.*, p. 42.

⁶³ NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988. Vol 15: Chronik zu Nietzsches Leben vom 19. April 1869 bis 9. Januar 1889. p. 50.

⁶⁴ KUHN, Elisabeth. KUHN, Elisabeth. “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs”, p. 274.

No mencionado prefácio, além de tecer comentários sobre a qualidade da tradução do russo para o francês, Mérimée louva a “imparcialidade de Turguêniev”, o qual é referido como um “observador fino e sutil”. O escritor francês também apresenta uma imagem bastante caricata dos niilistas russos, dizendo que, se anteriormente as ideias de Hegel tinham predomínio em São Petesburgo, atualmente “os seguidores de Schopenhauer pregam a *ação*, falam muito e não fazem grande coisa”, enfatizando ainda que não acredita que eles seriam de fato perigosos, pois além de “não serem piores que seus pais”, não disporiam do apoio popular para levarem a termo seu projeto de “botar abaixo todas as instituições existentes”.⁶⁵

As primeiras ocorrências explícitas do termo “niilista” na obra de Nietzsche ocorrem em duas anotações póstumas redigidas no verão de 1880. Recém-aposentado, o filósofo esteve nesta época inicialmente em Veneza, onde ditou a seu amigo Peter Gast o conjunto de fragmentos chamado *L’Ombra di Venezia*, passando em seguida a maior parte do verão em uma pousada em Marienbad, onde se sabe que ele leu Prosper Mérimée. Acreditamos que a possível (re)leitura de *Pais e Filhos* nesta época certamente motivou Nietzsche a refletir mais detidamente acerca da condição dos niilistas russos, tema do primeiro fragmento:

O consolo de Lutero quando a causa não foi adiante, “decadência do mundo”. Os niilistas tinham Schopenhauer como filósofo. Todos os ativos extremos querem deixar o mundo em pedaços, quando eles reconhecem sua vontade como impossível (Wotan).⁶⁶

Apesar deste esboço ser de difícil compreensão quando considerado isoladamente, quando tomamos por base a análise proposta por Elisabeth Kuhn,⁶⁷ aquilo que aparenta à primeira vista ser apenas uma sobreposição de notas aparentemente desconexas revela-se como uma interessante associação entre a figura de Lutero e os niilistas russos.

Interpretando o texto póstumo, Kuhn afirma que, apesar de Lutero e os niilistas russos se diferenciarem em seus fundamentos teóricos e nos objetivos práticos, Nietzsche subsumiu ambos nesta anotação sob a rubrica de “ativos extremos”, pois o filósofo considerava que o motivo que suscitou neles o desejo pela destruição era o mesmo, a saber: o ódio diante da impossibilidade da realização da própria vontade. A menção a Wotan (ou

⁶⁵ O texto original desta tradução francesa de *Pais e Filhos*, do qual foram extraídas as citações mencionadas, é de domínio público e está disponibilizado gratuitamente em versão integral no endereço eletrônico da Wikisource de língua francesa. http://fr.wikisource.org/wiki/Pères_et_Enfants. Acessado em 07/04/2016.

⁶⁶ FP 4[103] (verão de 1880).

⁶⁷ CF. KUHN, Elisabeth. *op. cit.*, p. 256-257.

Wodan no alto-alemão antigo) muito provavelmente se deve ao fato desta divindade da mitologia dos antigos povos germânicos estar associada à fúria.⁶⁸

Esta proposta interpretativa desenvolvida por Kuhn encontra respaldo numa outra reflexão de Nietzsche que aborda a transformação de uma insatisfação particular em fúria destruidora, registrada num escrito cuja publicação se deu em um período muito próximo ao da composição do mencionado texto póstumo, a saber: o aforismo 304 de *Aurora*:

Os aniquiladores do mundo. — Este não consegue realizar algo; termina por gritar enraivecido: “Que o mundo inteiro se acabe!”. Este sentimento abominável é o cúmulo da inveja, que raciocina: porque eu não posso ter *algo*, o mundo não deve ter *nada*! O mundo não deve *ser* nada!”⁶⁹

Considerando-se a notória proximidade de temas e de datação entre os dois escritos, é seguro afirmar que ambos estão intimamente relacionados, sendo possível, portanto, considerar a partir disso que este desejo de “deixar o mundo em pedaços” — a fúria destruidora associada com a figura mitológica de Wotan —, o qual Nietzsche aponta como estando presente tanto em Lutero como nos niilistas russos, surja na verdade como um “consolo”, como uma derradeira consequência de um sentimento original de ódio e inveja profundos, decorrentes do fracasso em atingir um determinado objetivo.

Retomando a análise do escrito póstumo, Kuhn afirma em seguida que, enquanto os niilistas russos fundamentavam-se no pensamento de Schopenhauer⁷⁰ e tinham por objetivo a realização de uma reforma social capaz de pôr fim às injustiças, Lutero, embora isto não esteja explícito no texto, tomava a Bíblia por fundamento e aspirava à realização da Reforma.

No que diz respeito aos niilistas russos, entendemos que a reflexão nietzscheana inferida a partir da leitura conjunta da anotação póstuma e do aforismo publicado estrutura-se como uma espécie de diálogo com a personagem Bazárov com vistas a desmascarar suas intenções. Quando o jovem médico diz que no passado, os niilistas esperavam atingir o objetivo de uma sociedade mais justa através de debates e discussões sobre os problemas sociais, mas que, uma vez que este caminho do diálogo e da reforma se mostrou infrutífero, eles então se decidiram pela ação destruidora porque a consideravam como única possibilidade real de mudança, Nietzsche responde que o motivo que levou os niilistas a

⁶⁸ Uma associação explícita da figura mitológica de Wotan com o estado de fúria foi realizada pelo cronista alemão Adam de Bremen (séc. XI) que, ao detalhar as práticas religiosas dos povos pagãos da Escandinávia, descreveu *Wodan, id est furor* (Wodan, isto é, o furioso). BREMEN, Adam of. *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*. Trad. Francis Joseph Tschan, Timothy Reuter. Columbia: Columbia University Press, 2002. p. 202.

⁶⁹ A, 304.

⁷⁰ A associação repetida por Nietzsche entre os niilistas russos e Schopenhauer ajuda a corroborar a tese de que a redação deste fragmento muito provavelmente deve ter se dado em meio a uma (re)leitura do prefácio de Mérimée, de vez que, como já mostramos, foi o escritor francês quem primeiro estabeleceu este vínculo.

agirem de forma destrutiva, antes de ser qualquer preocupação diante das injustiças sofridas pelo povo russo ou então o resultado de algum julgamento que se pautaria pelo critério de utilidade, foi na verdade um ódio egoísta causado pela frustração da sua própria vontade particular diante da impossibilidade de realizar seus intentos.

Esta interpretação nietzscheana acerca da frustração dos jovens revolucionários russos encontra respaldo factual quando se observa a ausência de apoio político aos grupos nihilistas por parte da população camponesa da Rússia durante as duas décadas nas quais o nihilismo russo existiu, a qual já foi mencionada anteriormente. A despeito de advogarem uma visão de mundo e um programa político inteiramente enraizados no materialismo e no positivismo, os revolucionários russos — em especial os discípulos de Tchernichévski — não deixavam de nutrir a ingênua esperança de que, à semelhança do que ocorreu na Revolução Francesa, a classe camponesa se identificaria inteiramente com as reivindicações populares dos nihilistas e se permitiria ser conduzida pelos intelectuais na consecução dos objetivos revolucionários.

Levando adiante esta interpretação, uma vez que Lutero também é mencionado no fragmento, seria então razoável considerar que, no entender do pensador alemão, ele também teria vivenciado alguma frustração semelhante. Todavia, discordamos da proposta de leitura de Kuhn quando ela afirma que se poderia considerar que Nietzsche estaria implicitamente remetendo-se à Reforma enquanto objetivo de Lutero.⁷¹

Entendemos que há um problema nesta interpretação na medida em que, utilizando o mesmo raciocínio, ela levaria necessariamente à conclusão que Lutero, a partir da impossibilidade da realização da Reforma, teria encontrado seu consolo na vontade de destruição direcionada contra a fonte de sua insatisfação, de modo que ele acabaria por apoiar o levante destruidor realizado pelos camponeses de sua época contra a autoridade da nobreza. Ora, como é sabido, historicamente a Reforma religiosa de fato efetivou-se e a postura de Lutero com relação ao levante camponês de sua época foi exatamente a oposta, ou seja, Lutero condenou a insurreição camponesa.

Nesse sentido, buscaremos aqui propor uma outra chave de leitura que toma por base alguns escritos onde Nietzsche tece considerações em torno da condição de Lutero e que foram publicados nesta mesma época: os aforismos 68 e 88 de *Aurora*.

Lutero, o grande benfeitor. — A mais significativa realização de Lutero foi a desconfiança que despertou pelos santos e toda a *vita contemplativa* cristã: só a partir de então se abriu novamente o caminho para a *vita contemplativa* não-cristã na Europa, e pôs-se um limite ao desprezo da atividade mundana e dos leigos. Lutero,

⁷¹ KUHN, Elisabeth. *op. cit.*, p. 256.

que continuou sendo um bravo filho de mineiro quando o encerraram num monastério, e que ali, na ausência de outras profundidades e “cavidades”, desceu em si mesmo e perfurou horrendas galerias escuras — notou, enfim, que uma vida santa e contemplativa lhe era impossível, e que sua inata “atividade” de corpo e de alma o destruiria. Por tempo demais buscou achar o caminho para o sagrado com mortificações — afinal tomou sua decisão e pensou: “Não *existe* verdadeira *vita contemplativa*! Fomos enganados! Os santos não valiam mais do que nós todos”. — Esta foi sem dúvida, uma forma camponesa de ter razão — mas, para os alemães daquele tempo, a forma reta e única: “Fora dos Dez Mandamentos não há obra que possa *agradar* ao Senhor — as *célebres* obras espirituais dos santos foram imaginadas por eles”.⁷²

[Nietzsche discute neste aforismo a relação do apóstolo Paulo com a Lei judaica - JPSVB] (...) Lutero pode ter sentido algo semelhante, quando quis tornar-se, em seu monastério, o homem perfeito do ideal eclesiástico: e, de modo semelhante a Lutero, que um dia começou a odiar o ideal eclesiástico, o papa, os santos e toda a clericalha, com ódio verdadeiramente mortal, tanto maior quanto menos podia reconhecê-lo — de modo semelhante sucedeu com Paulo. A Lei era a cruz a que se sentia pregado: como a odiava! como lhe guardava rancor! como olhava em torno, a buscar um meio de *destruí-la* — não mais de cumpri-la em sua pessoa!⁷³

A partir da leitura destes aforismos, entendemos que faz mais sentido considerar que Nietzsche, na mencionada anotação póstuma, estaria implicitamente referindo-se ao objetivo frustrado de Lutero como a vivência do ideal de *vita contemplativa* cristã, no sentido da encarnação plena de uma existência ascética, da qual muitos santos venerados pelo catolicismo foram exemplo. Ora, de modo análogo ao que se deu com os niilistas russos, Lutero, diante da frustração gerada pela impossibilidade de concretizar este ideal em si próprio, também foi tomado pelo ódio e por uma pulsão destruidora, o que trouxe como consequência a sua rejeição do culto aos santos.

Entretanto, resta ainda uma diferença significativa entre Lutero e os niilistas russos, pois, se por um lado a destruição do primeiro consistiu na contestação de determinados dogmas, doutrinas e práticas que integravam o cânone religioso católico, a qual foi e ainda é comumente considerada como um avanço na história da humanidade, por outro lado a destruição dos jovens russos, materializada nos incêndios e no assassinato do Czar em 1881, foi considerada na época como um acontecimento de consequências terríveis. Como então entender que Nietzsche, apesar desta diferença inegável entre uma “destruição teórica” positivamente avaliada pelo senso comum e uma condenável “destruição prática”, tenha subsumido estas duas figuras históricas sob uma mesma denominação de “extremos ativos”? A resposta encontra-se no fragmento 4 [108], no qual ocorre a segunda menção direta ao termo niilismo.

⁷² A, 88.

⁷³ A, 68.

Estima-se àqueles indivíduos que, em *pensamento*, romperam com a autoridade do costume. Mas àqueles que o fizeram pela *ação*, calunia-se e atribuem-se motivos ruins. Isto é injusto. Ao menos dever-se-ia atribuir aos livres-pensadores os mesmos motivos ruins. — No *criminoso* é ocultado o fato de que muito de coragem e originalidade de espírito, bem como independência, poderiam ser demonstradas. O “tirano” muitas vezes é um espírito livre e corajoso, e seu ser não é pior que o dos homens medrosos, mas frequentemente melhor, porque ele é mais sincero. Responde-se agora em geral à pergunta se os niilistas russos seriam mais imorais que os funcionários públicos russos em favor dos niilistas. — Há incontáveis costumes que sucumbiram aos ataques dos livres-pensadores e dos livres agentes: nosso modo individual de pensar atual é o resultado do mais ruidoso *crime* contra a eticidade. Todo aquele que ataca o existente é tido como “homem mau”; a história trata somente desses homens maus!⁷⁴

O fato deste último desenvolvimento localizar-se quase em seguida ao primeiro, além da estreita ligação temática entre ambos, permite inferir que a data da escrita das duas anotações póstumas é muito próxima, de modo que não acreditamos incorrer em levandade ao considerar que este segundo escrito é uma clara continuação do desenvolvimento das idéias do texto póstumo anterior.

Uma análise mais detida revela que esta anotação expõe três idéias principais: a primeira é a denúncia feita por Nietzsche a respeito da diferenciação “injusta” entre as valorações atribuídas aos indivíduos que rompem com os costumes da tradição, conforme o âmbito no qual este rompimento tenha se dado. A esse respeito, ele argumenta que tanto a ruptura teórica como a prática teriam como móbil os mesmos “motivos ruins”, cujas origens — o ódio egoísta, a inveja e a frustração diante do fracasso — já foram indicadas no fragmento 4 [103].

Em seguida, o filósofo mostra as consequências deste julgamento errôneo. Na medida em que se insiste em julgar os livres agentes e os livre-pensadores com dois pesos e duas medidas diferentes, deixa-se de perceber que a postura do tirano (que é igual à do livre agente ou à de um criminoso) não é pior que a do livre-pensador, mas que o tirano inclusive encontra-se em circunstâncias consideravelmente melhores, pois não se comporta como um “homem medroso” e seria mais sincero consigo mesmo.

Nietzsche então se posiciona favoravelmente aos niilistas, quando comparados com os funcionários públicos (os quais são aqui tomados como exemplo de homens passivos; indivíduos que, a despeito de uma eventual discordância em relação aos cânones morais e tradições de seu tempo, decidiram-se por não se manifestar publicamente). O filósofo alemão fundamenta seu posicionamento no fato de que foram as diversas rupturas com os costumes, tanto teóricas quanto práticas, que determinaram o curso da história e possibilitaram as condições de pensamento hodiernas, e afirma em seguida que todas as pessoas que de algum

⁷⁴ FP 4[108] (verão de 1880).

modo marcaram seu nome na história da humanidade, acabaram por romper com algum costume, de modo que a história da humanidade trataria então apenas destes “homens maus”.

Respondendo então à pergunta suscitada na análise do primeiro fragmento (diante da diferença de valoração entre a destruição prática dos niilistas e a destruição teórica de Lutero, o que levou Nietzsche a subsumi-los na mesma denominação de “extremos ativos”?), vemos que já a partir da primeira parte desta segunda anotação é possível encontrar a resposta: esta diferença de julgamento desconsidera o fato de que ambas as destruições são frutos de um único e mesmo móbil.

Com vistas agora a esclarecer a equiparação que Nietzsche deixa implícita neste segundo texto póstumo entre o tirano e o criminoso, destacamos que, de modo análogo ao que ocorre com o primeiro fragmento analisado, também este segundo pode ter seu sentido complementado com um texto publicado que data da mesma época, a saber: o aforismo 20 de *Aurora*:

Livres agentes e livres-pensadores. — Os livres agentes se acham em desvantagem frente aos livre-pensadores, porque os homens sofrem mais visivelmente com as consequências dos atos do que dos pensamentos. Levando-se em conta, porém, que tanto uns como outros buscam a satisfação, e que já o pensar e enunciar coisas proibidas dá satisfação aos livres-pensadores, todos se equivalem quanto aos motivos: e, no tocante às consequências, a balança penderá mesmo contra o livre-pensador, desde que não se julgue a partir da primeira e mais tosca evidência — ou seja: como todo o mundo julga. Há que retirar boa parte da calúnia lançada sobre os homens que romperam através de uma *ação* a autoridade de um costume — geralmente são chamados de criminosos. Todo aquele que subverteu a lei de costume existente foi tido inicialmente como *homem mau*: mas se, como sucedeu, depois não se conseguia restabelecê-la e as pessoas acomodavam-se a isso, o predicado mudava gradualmente; — a história trata quase exclusivamente desses *homens maus*, que depois foram *abonados*, considerados *bons*!⁷⁵

Além de corroborar muito do que é dito no fragmento anterior, este aforismo também esclarece que, a partir do que foi dito na anotação póstuma (que todo indivíduo que busca destruir um costume é julgado como mau), a diferença entre os grandes nomes da história e os criminosos é o fato de que os primeiros levaram sua destruição dos costumes a tal ponto que conseguiram alterar permanentemente as leis e a própria sociedade, de tal modo que as pessoas acabaram por se acostumar com isso e passaram a julgá-los como bons.

A título de exemplo, tomemos em comparação as vidas de Tchernichévski e de Lênin: a despeito de ambos terem sido ferrenhos defensores da revolução — aqui tomada como exemplo inegável de rompimento com a autoridade dos costumes — o primeiro fracassou em seus projetos, ficou preso durante a maior parte da vida e morreu sendo oficialmente considerado como um criminoso. Já Lênin, tendo sido bem-sucedido na

⁷⁵ A, 20.

transformação dos costumes da sociedade russa, morreu como um líder e herói, sendo que foi unicamente por intermédio de sua influência que a imagem e o papel representado por Tchernichévski na cultura russa passaram a ser oficialmente reconhecidos e valorizados.

Por fim, respondendo a um possível questionamento acerca de como Nietzsche poderia considerar que os livres agentes estariam em “melhores condições” e seriam “mais sinceros” do que os livre-pensadores, podemos afirmar que a chave para se entender esta diferença se encontra diretamente relacionada com um dos objetivos precípuos de *Aurora*, anunciado pelo filósofo já num dos primeiros aforismos desta obra, a saber: a denúncia do caráter temporário, arbitrário, mutável, profano e de nenhuma forma racional, transcendental ou necessário da moral, a qual traz como consequência o estímulo à crítica genealógica e avaliação de todos os costumes e princípios éticos.

*Conceito da eticidade do costume.*⁷⁶ — Em relação com o modo de vida de milênios inteiros da humanidade, nós, homens de agora, vivemos num tempo muito não-ético: o poder do costume está espantosamente enfraquecido e o sentimento da eticidade está tão refinado e tão levado às alturas que pode, do mesmo modo, ser designado como volatilizado. Por isso se tornam difíceis para nós, os nascidos tarde, as percepções fundamentais da gênese da moral e, se apesar disso as encontramos, elas nos ficam entaladas na garganta e não querem sair: porque soam grosseiras! Ou porque parecem difamar a eticidade! Assim, por exemplo, este *axioma*: a eticidade não é nada outro (e, portanto, *não mais!*) do que a obediência a costumes, seja de que tipo forem; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar. Em coisas onde nenhuma tradição manda não há nenhuma eticidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, menor se torna o círculo da eticidade. O homem livre é não-moral, porque ele *quer*, em tudo, depender de si e não de uma tradição: em todos os estados originários da humanidade, “mau” significa o mesmo que “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “imprevisto”, “incalculável”. Sempre medido segundo o padrão de medida de tais estados: se uma ação é feita *não* porque a tradição a ordenou, mas por outros motivos (pela utilidade individual, por exemplo), e até mesmo pelos motivos que antigamente fundaram a tradição, ela é chamada não-ética e assim é considerada até mesmo pelo seu autor: pois ela não foi feita em obediência à tradição. O que é a tradição? Uma autoridade superior, à qual se obedece não porque ela ordena o que nos é *útil*, mas porque ela *ordena*. — Em que se distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo em geral? Ele é o medo ante um intelecto superior que aí ordena, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal — há *superstição* nesse medo. — Originalmente toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, a arte de cura, a agricultura, a guerra, o falar e o calar, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses pertenciam ao âmbito da eticidade: ela exigia que se observassem prescrições *sem pensar em si* como indivíduo. Originalmente, portanto, tudo era costume, e quem quisesse se elevar acima dele tinha que se tornar legislador e curandeiro, uma espécie de semideus: isto é, tinha de *criar costumes* — algo terrível, perigoso para a vida! Quem é o mais ético de todos? *Primeiro*, aquele que cumpre a lei mais frequentemente: que, igualmente ao brâmane, leva a consciência dela a toda parte e em cada pequeno instante, de modo que é continuamente inventivo em oportunidades de cumprir a lei. *Depois*, aquele que a cumpre também nos casos mais difíceis. O mais moral é aquele que mais *sacrifica* ao costume: mas quais são os maiores sacrifícios? Segundo a resposta a essa pergunta, várias morais diferentes se

⁷⁶ Ao traduzirmos *Sittlichkeit der Sitte* por “eticidade do costume”, adotamos a opção de Rubens R. T. Filho, justificada numa nota de rodapé referente à sua tradução deste mesmo aforismo. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores). p. 141.

desdobram; mas a diferença mais importante, no entanto, continua a ser aquela que separa a moralidade do *cumprimento mais frequente* da do *cumprimento mais difícil*. Que ninguém se engane quanto ao motivo daquela moral que exige, como signo da eticidade, o mais difícil cumprimento do costume! A autossuperação é exigida *não* por suas consequências úteis para o indivíduo, mas para que o costume, a tradição apareça dominando, não obstante toda vantagem e desejo individual: o indivíduo deve sacrificar-se — assim demanda a eticidade do costume. — Por outro lado, aqueles moralistas, os quais, como os seguidores das pegadas *socráticas*, incutem no *indivíduo* a moral do autodomínio e abstinência como sua *vantagem* mais própria, como sua chave mais pessoal para a felicidade, *constituem a exceção* — e, se nos parece diferente, é porque fomos educados sob sua influência: todos eles caminham por uma nova via, sob a mais extrema desaprovação de todos os representantes da eticidade do costume — desligam-se da comunidade como não-éticos e são maus na mais profunda acepção. Do mesmo modo, a um romano virtuoso da velha estirpe, todo *cristão*, o qual “antes de tudo cuidava de *sua própria* salvação”, — aparecia como mau. — Em toda parte onde há uma comunidade e, conseqüentemente, uma eticidade do costume, domina também o pensamento de que o castigo pela violação do costume recai antes de tudo sobre a comunidade: aquele castigo sobrenatural, cuja manifestação e limite são tão difíceis de apreender e são sondados com tão supersticioso medo. A comunidade pode admoestar o indivíduo a reparar os danos imediatos que sua ação acarretou, perante outro indivíduo ou perante a comunidade; ela pode também exigir uma espécie de vingança pois, graças ao indivíduo, como suposta consequência de seu ato, as nuvens e trovoadas da ira divina se juntaram sobre a comunidade — mas ela sente a culpa do indivíduo antes de tudo como *sua* culpa e toma o castigo dele como *seu* castigo —: “os costumes relaxaram”, lamenta-se cada um no interior de sua alma, “se tais atos são possíveis”. Toda ação individual, todo modo de pensar individual provoca calafrios; é impossível calcular o que justamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais da história devem ter sofrido por serem sempre percebidos como os maus e perigosos, por *perceberem a si próprios assim*. Sob o domínio da eticidade do costume, todo tipo de originalidade adquiriu uma má consciência; até o momento presente o céu dos melhores é ainda mais sombrio do que deveria ser.⁷⁷

Além de trazer em si a denúncia de que tanto os costumes como também os respectivos juízos de valor que ordinariamente são feitos quanto à sua obediência ou desobediência seriam resultado de uma consolidação de forças culturais subjugadoras orientadas segundo interesses gregários — a qual é referida pelo termo “tradição” — este aforismo também antecipa, em maior ou menor grau, diversos outros temas correlatos que posteriormente viriam a ser desenvolvidos com maior profundidade em obras como *Para a Genealogia da Moral* e *Além de Bem e Mal*, tais como: a origem profana da moral; o sentimento generalizado de decadência dos costumes e o enfraquecimento da sua respectiva força constringente; a origem e evolução das noções de culpa e castigo; a compreensão da atitude de respeito incondicional à tradição como fruto de superstição e, naturalmente, uma condenação enfática da ausência de criticidade com respeito à *pudenda origo* da moral.

Uma análise minuciosa de um aforismo tão rico e igualmente denso acabaria por fugir ao escopo do presente trabalho. Para nossos propósitos, interessa destacar a tese nietzscheana do predomínio histórico da eticidade do costume. Justamente por enxergar a

⁷⁷ A, 9.

tradição como uma instância domesticadora — a qual, ao longo dos séculos, compeliu os indivíduos não apenas ao respeito e obediência aos costumes, mas também a realizarem em si uma interiorização dos princípios que estiveram na base da criação destes mesmos costumes —, Nietzsche compreende a atual condição da civilização e da cultura como resultado da prevalência de forças civilizatórias contra as forças individuais.

A partir desta chave de leitura é possível então entender que a postura adotada pelos livres-pensadores (referidos no excerto póstumo como “homens medrosos”) de obediência silenciosa e resignada e, portanto, de submissão à eticidade dos costumes, é considerada pelo filósofo alemão como indicativo de debilidade de forças próprias, a qual impede um enfrentamento aberto das forças civilizatórias da tradição. Independentemente da possibilidade de que estes livres-pensadores tenham superado ou não a tradicional concepção dogmática e supersticiosa em relação à moral, o fato deles não serem fortes o suficiente para se oporem de maneira declarada contra a força dos costumes é que faz com que eles se contentem apenas com a satisfação intelectual de enunciar e pensar coisas proibidas.

Diferentemente do que ocorre com os livres-pensadores, os livres agentes não apenas externalizam de maneira aberta seu desprezo pela presente configuração da moral, da política e da sociedade da qual fazem parte, como também procuram ativamente alterar esta tradição conforme suas próprias exigências e interesses particulares. Para Nietzsche, isso ocorreria por duas razões principais: em primeiro lugar porque eles compreendem que a ordem moral predominante, a tradição consolidada, nada mais seria do que a consequência de uma duradoura coação, de um deliberado exercício da força e da autoridade por parte de indivíduos ou de instituições que sejam fortes o suficiente para comandar. Além disso, os livres agentes assumem e manifestam publicamente sua vontade de destruição porque compreendem que o julgamento negativo que eles podem vir a receber por parte da opinião pública pelo fato de haverem rompido com os valores tradicionais é passível de ser totalmente modificado, bastando, para isso, que os livres agentes consigam levar a destruição dos costumes a tal ponto que as pessoas passem a aceitar esta nova visão de mundo como “normal”.

Nesse sentido, o diagnóstico que Nietzsche teria formulado naquela época acerca da personagem Bazárov poderia ser acrescido de uma significativa complementação, na medida em que ele não se restringiria apenas ao desmascaramento das reais intenções que estariam por trás da opção deliberada deste niilista pela ação destruidora (como foi mostrado anteriormente), mas também conteria um elemento de valorização da postura do jovem médico, pois ele, ao contrário dos intelectuais medrosos do seu tempo que só faziam tagarelar

e criticar as falhas do governo — sem força nem coragem para levarem seu rompimento com os costumes além do âmbito teórico, portanto —, desconsidera a opinião do povo russo enquanto obstáculo para a sua ação destruidora, porque compreenderia justamente que qualquer julgamento pode ser mudado.

Nossa discussão já foi longe demais... Creio que é melhor interrompê-la. Quanto a mim, estarei pronto a concordar com o senhor — disse ele, levantando-se — quando me apresentar uma instituição contemporânea, seja familiar ou social, que não seja digna de uma negação cabal e inapelável.⁷⁸

A partir desta fala é possível perceber que para Bazárov não existem instituições imutáveis e indestrutíveis que estejam assentadas sobre fundamentos eternos e inquestionáveis. Ora, o mesmo pode ser dito acerca de Nietzsche com relação aos valores e costumes sobre os quais estas mesmas instituições encontrariam seu apoio.

Diante do que foi visto, acreditamos então ser possível concluir que, na medida em que os dois primeiros fragmentos sobre o niilismo podem ser entendidos como um diálogo com a postura defendida pela personagem Bazárov, é inegável a afirmação de que a leitura do romance de Turguêniev tenha influenciado diretamente as primeiras reflexões do filósofo alemão acerca do niilismo.⁷⁹

A título de ressalva, vale destacar que, apesar da reflexão constituída por estes dois textos póstumos e pelos aforismos extraídos de *Aurora* poder causar a impressão de que a presença da temática do niilismo russo na obra de Nietzsche se constituiria numa ocorrência isolada, sem ligação direta com as elaborações posteriores do niilismo desenvolvidas n'*A Gaia Ciência*, é inegável que diversos temas presentes nestes textos de 1880 viriam a ser objeto de elaborações posteriores. Além das já mencionadas prefigurações presentes no aforismo 9 de *Aurora*, vale a pena destacar também a fúria destruidora direcionada contra os

⁷⁸ TURGUÊNIEV, Ivan. *op. cit.*, p. 90.

⁷⁹ Nossa afirmação de que a fonte primária de contato de Nietzsche com o niilismo foi o livro de Turguêniev não exclui a possibilidade de que este contato inicial do pensador alemão com o niilismo russo possa igualmente ter sido complementado e/ou influenciado pela leitura de jornais e revistas da época, visto que a imagem dos niilistas russos apresentada por Nietzsche nestes primeiros escritos não se diferencia essencialmente daquela que era popularmente difundida nos meios de comunicação da época.

Acerca da importância do jornalismo na divulgação e consolidação do niilismo no imaginário popular europeu do século XIX, vale mencionar uma observação de Richard Jensen “Não foi somente na França, Espanha e Itália que os jornais desempenharam um papel significativo em fomentar a histeria acerca dos atos de violência anarquistas. A Era do Terrorismo Anarquista coincidiu com o início da Era do Jornalismo de Massa. Na Grã-Bretanha, nos EUA e em todo o mundo ocidental, a década de 1880 testemunhou a emergência de um ‘novo jornalismo’. Precedido por editores como Joseph Pulitzer com seu *St. Louis Post-Dispatch* e, mais tarde, seu *New York World* e W. T. Stead com seu *Pall Mall Gazette*, o ‘novo jornalismo’, com suas manchetes sensacionais escritas em pesados caracteres pretos estava menos interessado em limitar-se a uma única linha política ou em fornecer análises profundas e amplas do que em despejar notícias excitantes para consumo e entretenimento de massa”. JENSEN, Richard. “Daggers, Rifles and Dynamite: Anarchist Terrorism in Nineteenth Century Europe” In: *Terrorism and Political Violence*, Vol. 16, Nº 1, 2004. p. 116-153.

valores e tradições — a qual futuramente viria a ser esboçada como uma das possíveis formas de manifestação do niilismo, referida como “niilismo ativo” em certas anotações póstumas — e também a satisfação mental do homem medroso que se contenta com a própria imaginação, a qual não deixa de evocar a idéia da vingança imaginária do homem ressentido.

* * *

Complementando a observação que havíamos colocado no início deste tópico, nossos objetivos ao buscarmos reconstruir o contexto histórico-literário a partir do qual o pensador alemão registrou suas primeiras reflexões diretas sobre as agitações políticas e sociais na Rússia podem ser sintetizados em três pontos principais. O primeiro deles se constituiu em apresentar uma introdução geral à temática do niilismo — principal conceito a partir do qual pretendemos estruturar nossa reflexão sobre o fundamentalismo —, na qual procuramos deixar claro que, a despeito do niilismo russo não ter sido diretamente mencionado em *Aurora*, ele permaneceu como pano de fundo filosófico a partir do qual o autor de *Assim falou Zaratustra* desenvolveu certas reflexões que aparecem nesta obra.

Um objetivo adicional que também merece destaque é que o contexto de recepção do niilismo por Nietzsche, quando contraposto com suas reflexões posteriores sobre este tema, permite exemplificar de maneira clara o modo como ocorreram as transformações conceituais no percurso reflexivo por meio do qual novos conceitos foram criados. Ao apropriar-se de um determinado termo, retirando-o do seu contexto original, o pensador alemão terminou por conceder a ele um novo sentido, consolidando desse modo a criação de um conceito filosófico inédito, com dimensão, alcance e sentido completamente distintos.

A partir de um contraponto entre as reflexões em torno do niilismo russo com o anúncio da morte de Deus tal qual foi realizado n’*A Gaia Ciência* — anúncio este que será objeto de nossas atenções mais adiante —, entendemos que será possível explicitar ao leitor esta característica de transformação conceitual com a qual Nietzsche operou não apenas com o niilismo, mas também, assim acreditamos, com todas as outras principais teses filosóficas por ele desenvolvidas ao longo da sua carreira intelectual.

Por fim, entendemos que esta caracterização nietzscheana dos niilistas russos realizada anteriormente à escrita da *Gaia Ciência* será um pré-requisito para a compreensão de uma tese de importância decisiva para nossa pesquisa, desenvolvida no aforismo 347 desta mesma obra, no qual o filósofo problematiza a necessidade psicológica de uma crença que

garanta sentido e respostas à existência humana ao mesmo tempo em que estabelece uma associação direta entre a figura do fanático religioso com os niilistas russos.

Como uma última observação, gostaríamos de enfatizar a importância capital do embate com Lutero, o qual não se restringe apenas às já mencionadas reflexões de *Aurora* influenciadas pelo niilismo russo, mas perpassa toda a obra do filósofo alemão. A despeito do tom fortemente polêmico dos comentários de Nietzsche sobre esta importante figura histórica, é fundamental lembrar aqui que, à semelhança do que ocorre com Sócrates, Platão, Rousseau, Schopenhauer e Spinoza, entre outros, o embate contra esses oponentes filosóficos é encarado pelo próprio Nietzsche como sinal inequívoco de reconhecimento da importância e do valor deste oponente. Em outras palavras, quanto mais intensamente Nietzsche se dedica ao embate contra algum de seus inimigos, maior é o respeito que este filósofo nutre pelas suas ideias.

Diante de tais passagens, é de fundamental importância “não se confundir uma estratégia argumentativa com alguma forma de leviandade”.⁸⁰ Longe de se constituir num mero amontoado de insultos e provocações — como se o autor de *Zarathustra* decidisse simplesmente menosprezar a inegável importância desta figura-chave na história da cultura ocidental, seja pelo seu papel fulcral na consolidação da estrutura linguística do idioma alemão, seja por representar um marco igualmente relevante na história do cristianismo — a crítica de Nietzsche a Lutero deve ser entendida à luz de suas próprias palavras em *Ecce homo*:

(...) Eu sou do tipo guerreiro. Atacar pertence aos meus instintos. *Poder* ser inimigo, ser inimigo — isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela precisa de resistências, portanto *busca* resistência: o *pathos agressivo* está ligado de modo tão necessário à força quanto os sentimentos de vingança e rancor o estão à fraqueza. (...) — A força do atacante tem, na oposição de que ele tem necessidade, uma espécie de *medida*; todo crescimento se revela na procura de um poderoso oponente — ou problema: pois um filósofo que seja guerreiro também desafia os problemas ao duelo. A tarefa *não* consiste em dominar sobre todas as resistências, mas sim sobre aquelas contra as quais se teve que acionar toda a força, agilidade e maestria das armas — sobre oponentes *iguais*... Igualdade ante os inimigos — primeiro pressuposto para um duelo *honesto*. Lá onde se despreza não se *pode* fazer guerra; onde se ordena, onde se vê algo *abaixo* de si, *não há* que se fazer guerra. Minha prática de guerra é expressa em quatro princípios. Primeiro: eu ataco apenas causas vitoriosas — ocasionalmente, eu espero até que sejam vitoriosas. Segundo: eu só ataco causas onde eu não encontraria aliados, onde permaneço só — onde eu me comprometo sozinho... Eu nunca dei um passo publicamente que não me compromettesse — esse é o *meu* critério do justo proceder. Terceiro: eu nunca ataco pessoas — sirvo-me da pessoa apenas como uma forte lente de aumento com a qual se pode tornar visível um estado de crise geral, porém furtivo, pouco palpável. Assim eu ataquei David Strauss, mais precisamente o

⁸⁰ PASCHOAL, Antonio E. *Nietzsche e o Ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014. p. 99.

sucesso de um livro senil junto à “cultura” alemã — eu apanhei essa cultura em flagrante... Assim ataquei Wagner, mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura”, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes. Quarto: eu ataco apenas coisas das quais está excluída qualquer diferença pessoal, onde está ausente qualquer pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é para mim uma demonstração de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra — isso não faz diferença para mim. Se eu faço guerra ao cristianismo, tenho esse direito porque nunca vivenciei por parte dele quaisquer fatalidades e impedimentos — os cristãos mais sérios sempre me foram afeiçoados. Eu mesmo, um oponente *de rigueur* do cristianismo, estou longe de guardar rancor a um indivíduo por aquilo que é a fatalidade de milênios. —⁸¹

As colocações de teor inusitado e aparentemente paradoxal deste aforismo (afinal de contas, como entender que Nietzsche tencione honrar e demonstrar seu respeito a um determinado indivíduo ao atacá-lo?) passam a fazer sentido quando são remetidas às já mencionadas peculiaridades do estilo de escrita deste filósofo, que quer justamente se distanciar de um público de leitores tradicionais que esperariam um enfrentamento estruturado na forma de um conjunto de argumentos sistematicamente organizados.

Esta postura deliberada de seleção e isolamento que Nietzsche estabelece com seu discurso filosófico, somada ao seu estilo aforístico e fluido, o qual oscila por vezes entre tons proféticos e denúncias estridentes, acaba por fazer com que várias dentre suas principais teses filosóficas sejam tomadas como um discurso incompreensível, distante ou deslocado, seja no tempo ou no sentido, à semelhança de uma fala de origem longínqua que não é capaz de suscitar uma resposta adequada dos interlocutores, justamente por se situar num patamar discursivo particular, do qual os ouvintes comuns estariam apartados.

À luz das considerações metodológicas anteriormente desenvolvidas torna-se possível entender que a ocorrência deste tipo de efeito discursivo é um recurso propositalmente explorado por Nietzsche, o que pretendemos exemplificar de maneira mais clara por meio de uma análise minuciosa do aforismo 125 d’ *A Gaia Ciência*, no qual Nietzsche anunciou pela primeira vez sua própria concepção ressignificada de niilismo: a morte de Deus.

2.3 O NIILISMO COMO CHAVE PARA O DIAGNÓSTICO DA CRISE DOS VALORES – A MORTE DE DEUS

A publicação d’*A Gaia Ciência* fez com que as reflexões nietzscheanas sobre o niilismo fossem elevadas a um patamar inteiramente novo. Aquilo que até então estava

⁸¹ EH, por que sou tão sábio, 7.

presente em alguns aforismos de *Aurora* de uma maneira velada, como um plano de fundo que, embora não tenha sido textualmente mencionado, serviu de base a partir do qual o pensador desenvolveu um diálogo com Lutero, aparece agora na publicação de 1882 como uma temática completamente reformulada e de importância central.

O célebre anúncio da morte de Deus, juntamente com outros aforismos igualmente importantes desta obra, integram uma reflexão que não se restringe mais a pensar apenas a postura e as atitudes dos jovens revolucionários radicais russos, mas que, ao contrário, busca estabelecer um diagnóstico sobre a condição dos fundamentos da cultura e da civilização ocidentais como um todo.

A ampliação da abrangência deste conceito foi acompanhada por um igual incremento na sua importância, o que pode ser confirmado no próprio fato de que n’*A Gaia Ciência* o filósofo decidiu publicar abertamente suas reflexões sobre o niilismo e não as manteve restritas ao âmbito de seus escritos pessoais, como havia ocorrido anteriormente. A partir da publicação destes aforismos, torna-se possível afirmar que, na busca pelo objetivo de desenvolver uma caracterização da modernidade, o niilismo despontou para Nietzsche como o acontecimento que melhor traduziria a dinâmica dos principais eventos do seu tempo.

Além disso, as repercussões das teses desenvolvidas nos aforismos dos primeiros quatro livros d’*A Gaia Ciência* viriam a ecoar de maneira determinante não apenas no livro V — acrescentado a esta obra na sua segunda edição, publicada em 1887 — como também nos escritos do último período da sua produção intelectual, dentre os quais se destaca o capítulo “O Problema de Sócrates” do *Crepúsculo dos Ídolos*. O mesmo pode ser afirmado quanto ao objetivo de oferecer um “diagnóstico da doença européia”,⁸² patentemente anunciado não apenas em textos publicados, mas em inúmeras anotações póstumas redigidas a partir dos anos 1885-1886,⁸³ nos quais se incluem também os diversos planos feitos pelo pensador de um escrito que deveria se intitular *Para a história do niilismo europeu* e que integraria a obra *A Vontade de Poder*.⁸⁴ A despeito de nunca ter escrito esta obra, ainda assim o filósofo redige,

⁸² ABM, 208.

⁸³ Tome-se como exemplo, o FP 11[411] (novembro de 1887/março de 1888), onde Nietzsche afirma: “O que eu narro é a história dos próximos dois séculos. Eu descrevo aquilo que vem, o que não pode mais vir de outro modo: *o advento do niilismo*. Esta história já pode ser contada agora, pois a necessidade mesma está aqui em obra. Este futuro já fala por cem sinais, este destino deixa-se reconhecer em toda parte; para esta música do futuro todos os ouvidos estão agora aguçados. Toda nossa cultura européia já se movimenta desde muito tempo com uma tortura da expectativa, a qual cresce de século em século como uma catástrofe desenfreada: inquieta, violenta, precipitada. Como um fluxo que quer o *fim*, que não reflete mais sobre si, que tem medo de refletir sobre si”.

⁸⁴ Sobre estes planos, Cf. FP 5[75] (verão de 1886/outono de 1887); FP 6[26] (verão de 1886/primavera de 1887), FP, 9[1] (outono de 1887), FP 11[150] (novembro de 1887/março de 1888), FP 13[3] (início de 1888/

em julho de 1887, uma importante anotação póstuma intitulada *O niilismo europeu*, também conhecida como o “fragmento Lenzer Heide”,⁸⁵ onde registra alguns experimentos reflexivos extremamente enriquecedores para a interpretação do niilismo e também para a compreensão do modo como este conceito se relaciona com o eterno retorno.

Com o cuidado e a atenção de um médico que examina os sintomas de uma cultura, Nietzsche se propõe a investigar cuidadosamente os “ídolos” da modernidade, descobrindo neles algo de terrível: uma doença fatal que, embora não deseje, acaba por se mostrar de modo irreversível, revelando a incômoda verdade de que a modernidade é um tempo “doente”.

Uma outra convalescença, sob circunstâncias ainda mais desejadas por mim, está em *auscultar ídolos...* Há mais ídolos do que realidades no mundo: este é *meu* “mau olhar” para este mundo, é também meu “mau ouvido”... Fazer perguntas com o *martelo* aqui e ouvir, talvez, como resposta, algum conhecido som oco que vem de vísceras estufadas — que deleite para alguém que tem ouvidos ainda por trás dos ouvidos — para mim, velho psicólogo e encantador, ante o qual o que queria permanecer em silêncio *tem de manifestar-se...*⁸⁶

Ao afirmar que a Europa está doente, o pensador quer dizer que a modernidade ocidental é um período marcado por uma crise profunda, na qual os valores e as instituições⁸⁷ que até então estruturavam o pensamento e a organização da sociedade perdem gradativamente a capacidade de continuar respondendo às aspirações e às necessidades humanas de maneira satisfatória. O gradual crescimento da dúvida e desconfiança corrosivas, que colocam em xeque a antiga crença na legitimidade incontestável e no caráter perene e indelével dos pilares da civilização ocidental, traz como consequência não somente o advento de um clima de inquietação espiritual generalizada, mas também um processo crescente de desagregação, desordenação e até mesmo insubordinação dos cidadãos em relação ao Estado, o qual foi denominado pelo escritor francês Paul Bourget como *décadence*.

É nesse sentido que, ao dizer que há mais ídolos que realidades no mundo, o filósofo já quer oferecer uma indicação de sua interpretação com relação ao seu tempo: a de que nem tudo aquilo que se tomou até hoje como sagrado, verdadeiro, confiável ou seguro de fato o seria; a de que as maravilhosas construções lógicas e metafísicas, tomadas até então como verdades certas e indiscutíveis, possuem tanta solidez quanto um punhado de estátuas ocas.

primavera de 1888), FP 14[114] (primavera de 1888) e FP 18[17] (julho/agosto de 1888). A única menção a este projeto num texto publicado ocorreu em GM, III, 27.

⁸⁵ Trata-se do FP 5[71] (10 de julho de 1887).

⁸⁶ CI, prólogo.

⁸⁷ Como exemplo, veja-se a primeira sentença de CI, Incursões de um extemporâneo, 39: “Crítica da modernidade. — *Nossas instituições não servem para mais nada: sobre isso se é unânime.*”

Este momento de falência, ao qual ele chama de **morte de Deus**, é considerado pelo filósofo como o ponto culminante do percurso histórico destes valores e crenças, cujas origens, como será visto adiante, remontam aos primórdios da civilização ocidental. Pela expressão morte de Deus, o filósofo, longe de pretender asserir algo acerca do falecimento de qualquer divindade que seja, quer antes indicar uma genuína catástrofe espiritual, um abalo profundo na visão de mundo do homem no momento em que ele se vê privado do antigo horizonte de referência a partir do qual sua existência ganhava sentido, passando a experimentar a vida “como se tudo fosse *em vão*”.⁸⁸

Embora a exploração filosófica deste momento da tomada de consciência da derrocada do caráter justificador e legitimador dos antigos valores seja desenvolvida em diversos escritos do período de maturidade da produção intelectual deste pensador, é n’*A Gaia Ciência* que estas ideias apareceram pela primeira vez, em alguns aforismos que dialogam diretamente com o de número 125, o qual traz a famigerada narrativa do homem louco e que elegemos como ponto de partida para nossa análise:

O homem louco. — Não ouviram falar daquele homem louco que numa clara manhã acendeu uma lanterna, correu até o mercado e gritou incessantemente: “Eu procuro Deus! Eu procuro Deus!” — Como lá estavam muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse outro. Ou então ele se mantém escondido? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? — assim eles gritavam e riam uns para os outros. O homem louco saltou no meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “eu lhes direi! *Nós o matamos*, — vocês e eu! Todos nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos nós, quando desacorrentamos esta Terra do seu Sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Há ainda um ‘acima’ e um ‘abaixo’? Não erramos como que através de um nada infinito? O espaço vazio não nos sopra a pele? Não ficou mais frio? Não nos vem a noite continuamente? Não precisam as lanternas serem acesas de manhã? Ainda não ouvimos nada do barulho dos coveiros que enterram Deus? Ainda não sentimos nada do cheiro da putrefação divina? — também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus permanece morto! E nós o matamos! Como nos consolaremos, nós, assassinos entre os assassinos? Aquilo de mais poderoso e mais sagrado que o mundo tinha até então sangrou sob os nossos punhais — quem nos limpará deste sangue? Com que águas poderíamos nos purificar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? Não é a grandeza desse crime grande demais para nós? Não precisaremos nós próprios nos tornar deuses, para ao menos parecer merecedores dele? Nunca houve um crime maior — e apenas quem nascer depois de nós pertencerá, por esse crime, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Aqui calou o homem louco, e observou novamente seus ouvintes: também eles calaram e olharam para ele com estranheza. Por fim ele jogou sua lanterna no chão e ela se estilhaçou em pedaços e se apagou. “Eu venho cedo demais”, disse ele então, “não é ainda meu tempo. Esse evento enorme ainda está a caminho e vagueia, — ele ainda não chegou até os ouvidos dos homens. Raio e Trovão precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, crimes precisam de

⁸⁸ FP 5[71] (10 de julho de 1887).

tempo, mesmo depois que foram feitos, para serem vistos e ouvidos. Esse crime ainda está mais distante deles do que o astro mais distante — *e no entanto eles próprios o cometeram!*” — Conta-se ainda que o homem louco, no mesmo dia, invadiria diversas igrejas e lá entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Conduzido para fora e interrogado, ele sempre respondia isso: “Que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”⁸⁹

Antes de adentrarmos na análise propriamente dita do aforismo, cabe fazer uma importante ressalva no sentido de esclarecer um possível engano que poderia ser suscitado pelo título deste aforismo (*Der tolle Mensch* no original). Entendemos que o homem que faz o anúncio da morte de Deus encontra-se mentalmente perturbado não porque possuiria alguma disfunção mental (como a expressão “homem louco”, quando tomada no seu sentido mais usual, poderia dar a entender), mas sim por que ele se encontra em um tormento agudo, pois vivencia a condição abissal da ausência de fundamento, a experiência do “em vão”.

Nesse sentido, o título *O homem louco*, quando tomado literalmente, pode levar a uma interpretação que suaviza o impacto perturbador, estranho, incômodo e terrível do anúncio que Deus está morto, pois desloca o foco do problema e situa a causa da atitude estranha do anunciador em um fator externo ao problema (uma patologia mental). Quando se considera o protagonista da breve narrativa deste aforismo como sendo simplesmente um lunático, um insano, assume-se a perspectiva dos demais indivíduos que estão no mercado, os quais estranham o seu comportamento e não compreendem a profundidade do anúncio da morte de Deus, o que pode ser percebido quando se atenta para a postura zombeteira que eles demonstram diante do anunciador.

Para estes ouvintes, os ateus despreocupados, dizer que Deus está morto não passa de uma leviandade sem sentido ou de uma brincadeira pueril e, portanto, quem diz isso e acende uma lanterna em plena manhã clara é naturalmente considerado um demente. Por outro lado, quando se busca ver a situação do anunciador como a de um indivíduo que está profundamente perturbado, o problema parece ser recolocado de outra forma, na medida em que se concede maior relevância ao fato de que *existe algo que o perturba profundamente*, a tal ponto que ele passa a agir de maneira desesperada.

Como consequência disso, não consideramos implausível a hipótese de que o homem que anuncia a morte de Deus estaria perfeitamente lúcido (chegando mesmo a estar mais lúcido do que os outros homens do mercado, uma vez que já tomou consciência da dimensão e das consequências do evento da morte de Deus, as quais ainda são ignoradas por eles) e que, por conseguinte, sua atitude e seu discurso estranhos e aparentemente incompreensíveis à primeira vista não decorrem de uma real patologia mental, mas antes de

⁸⁹ GC, 125.

uma condição de aflição extrema que seria fruto da experiência abissal da tomada de consciência de que Deus está morto.

Esta interpretação que ora enunciamos encontra respaldo na semelhança inegável entre a imagem do indivíduo que circula pela praça do mercado com uma lanterna acesa em pleno dia e a figura histórica de Diógenes de Sinope, o cínico radical que residia num barril e circulava pela antiga Atenas com uma lamparina à procura de um homem. Entendemos que tal associação, de nenhuma forma fortuita ou imprevista, tem por objetivo reforçar a ideia de que o anunciante deste aforismo não seria um simples lunático dando vazão a seus delírios particulares, mas sim um indivíduo que, por sua condição e consciência diferenciadas, comporta-se de modo estranho aos demais. Tal qual o pensador da antiga Atenas, o anunciante nietzscheano da praça do mercado também tenciona, com sua atitude insólita, chamar deliberadamente a atenção dos ouvintes para algo que eles ainda não perceberam e que, todavia, nem por isso deixa de possuir grande importância.

Quando considerada a partir do ponto de vista interpretativo que ora defendemos, a atitude do anunciador, à primeira vista incompreensível e desprovida de coerência (mesmo sabendo que Deus está morto, ainda assim ele decide sair pelas ruas do mercado à sua procura) ganha ainda um sentido adicional, o qual se relaciona diretamente com aquilo que acreditamos ser o emprego de recursos estilísticos e literários por Nietzsche com o objetivo de possibilitar a seus leitores a vivência das ideias veiculadas no aforismo já no próprio ato da leitura.

Entendemos que a decisão nietzscheana em fazer com que a personagem principal da narrativa deste aforismo assumira uma postura visivelmente incoerente teria por objetivo reforçar o aspecto aterrador do reconhecimento de que os antigos alicerces sobre os quais se estruturava a visão de mundo do homem ocidental ruíram de modo irremediável, visto que tal atitude expressa uma condição que mescla ao mesmo tempo uma incapacidade em aceitar a fria constatação do desamparo da humanidade em um mundo desprovido das antigas referências supremas de sentido, de verdade e de valor, bem como uma tentativa de substituir a ausência da luz divina, a qual até então havia indicado o caminho para a verdade e para a virtude.

A necessidade de acender uma lanterna em plena manhã clara mostra que, apesar do Sol brilhar com toda força no céu, o caminho — ou, em outras palavras, o sentido — da existência humana encontra-se indeterminado. Desse modo, apenas a luz solar não basta para o homem, pois sem uma outra luz que seja capaz de dizer-lhe como ele deve viver, ele se sente perdido, cego, inseguro.

Neste mesmo aforismo também é possível perceber o emprego de outro recurso literário para reforçar de modo ainda mais penetrante o aspecto estranho e incômodo da notícia da morte de Deus. Basta que se atente para a quantidade de perguntas que são colocadas logo depois da primeira revelação de que Deus morreu (“*mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar?*”, etc.) permanecendo todas sem resposta e ocupando uma parcela significativa do corpo do texto. A leitura destas perguntas uma após a outra soa maçante, cansativa e repetitiva, quer seja feita em voz alta ou silenciosamente, e esta característica desconfortável permanece no texto mesmo em releituras posteriores. No momento em que se depara com uma mesma pergunta que é reformulada e reapresentada várias vezes em sequência, o leitor parece encontrar-se como em um labirinto ou um beco sem saída textual, no qual o texto parece não avançar nem retroceder e as perguntas, ao invés de serem respondidas ou rapidamente abandonadas, repetem-se em uma longa seqüência desagradável.

A utilização de recursos literários e estilísticos com vistas a causar perturbação e incômodo no leitor vai diretamente ao encontro do objetivo de Nietzsche neste aforismo, que é o de mostrar que a dificuldade e o desconforto são inseparáveis da revelação de que Deus está morto. Ao provocar a sensibilidade do leitor com a própria escrita, o filósofo mostra que não tem a intenção de que seu discurso atinja apenas o âmbito da compreensão racional e discursiva, mas antes, quer também fazer com que o leitor de fato vivencie a estranheza e a aridez da sua reflexão já no próprio ato da leitura.

Observe-se ainda que esta preocupação e cuidado especiais de Nietzsche com o emprego de recursos literários na veiculação de suas teses filosóficas não apenas exemplifica como também reforça a importância e o papel de destaque que ele concede ao estilo de escrita e ao modo como seus textos foram apresentados para seus leitores, o que ressalta ainda mais a importância das considerações metodológicas anteriormente desenvolvidas na tarefa de interpretação de seus escritos filosóficos.

* * *

Se interpretarmos o anúncio da morte de Deus como um discurso que teria por objetivo simplesmente negar a possibilidade metafísica da existência de Deus, seríamos então forçados a concluir que, a despeito do tom profético e oracular da fala do homem louco, Nietzsche não estaria comunicando nenhuma novidade, visto que a problematização filosófica e a consequente contestação da tese que afirma a existência de uma divindade boa, perfeita e

onipotente já contava com representantes na história da filosofia desde o período da Grécia clássica, como é o caso, por exemplo, de Epicuro.⁹⁰ O próprio século XIX, nos anos que antecederam a carreira filosófica de Nietzsche, foi bastante prolífico em publicações ateístas e críticas contra toda forma de pensamento religioso, com destaque para os nomes de Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Max Stirner e Arthur Schopenhauer.

Ora, o fato de que o homem louco enuncia seu discurso para um público de ateus já nos parece ser motivo suficiente para descartar completamente esta primeira hipótese, o que traz como consequência que, ao colocar a sentença “Deus está morto” na boca desta personagem, Nietzsche objetivaria chamar a atenção de seus contemporâneos, os ateus despreocupados,⁹¹ não para algum conjunto de argumentos filosóficos de cunho metafísico contestando a existência de Deus, mas sim para as consequências que o acentuado declínio do papel desempenhado pela religião e pelas questões metafísico-teológicas no pensamento filosófico do século XIX acarreta para o seu projeto principal de crítica genealógica da modernidade⁹² e de consequente superação do paradigma moral socrático-platônico-cristão no Ocidente.

Conscientes das limitações de toda generalização, ainda assim é possível afirmar que, se por um lado, os anos que se estendem a partir da morte de Hegel até a entrada no século XX testemunharam um significativo declínio nas publicações filosóficas e um esvaziamento dos respectivos debates em torno de temas tradicionais da metafísica, que haviam ocupado o primeiro plano em séculos anteriores (tais como a existência de Deus, a teodiceia, a existência e a natureza da alma, o papel preciso de Deus na criação e/ou na organização do universo, etc.), por outro lado, contudo, essas mesmas décadas foram palco para a ascensão de diferentes tentativas de explicar os mais variados aspectos da realidade sem qualquer recurso a elementos de natureza transcendente, com destaque para o socialismo,

⁹⁰ Na obra *Diálogos sobre a religião natural*, David Hume atribui a Epicuro a origem de uma clássica problematização sobre a dificuldade em se compatibilizar a bondade e a onipotência divinas com a existência do mal: “As velhas questões de Epicuro permanecem sem resposta. A Divindade quer evitar o mal mas não é capaz disso? Então ela é impotente. Ela é capaz, mas não quer evitá-lo? Então ela é malévola. Ela é capaz de evitá-lo e quer evitá-lo? De onde, então provém o mal?” Cf. HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 136.

⁹¹ Um indicativo claro de que o objetivo de Nietzsche neste e em outros aforismos d’*A Gaia Ciência* não seria o de polemizar com pensadores teístas nem o de ultrajar ou mesmo ofender leitores(as) religiosos(as), mas sim o de chamar à reflexão leitores ateus, pode ser vislumbrado a partir da seguinte passagem do aforismo 381: “(...) minha brevidade tem ainda outro valor: dadas as questões que me ocupam, tenho de dizer muita coisa brevemente, para que seja ainda mais brevemente ouvida. Pois, sendo imoralista, deve-se prevenir a corrupção da inocência, quero dizer, dos asnos e solteironas de ambos os sexos, que nada têm da vida senão a própria inocência; mais até, meus escritos devem arrebatá-los, elevá-los, encorajá-los a serem virtuosos”.

⁹² GIACOIA, Oswaldo. *Labirintos da Alma*. Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Ed. Unicamp, 1997, p. 13.

o positivismo e o materialismo, os quais, em maior ou menor grau, encontraram apoio no clima de otimismo generalizado em relação à ciência que grassava na Europa daquela época.

As novas descobertas nos campos das ciências naturais, das matemáticas; a consolidação da sociologia, da linguística e da psicologia experimental, juntamente com os rápidos avanços da tecnologia contribuíram para alimentar uma compreensão da ciência como âmbito do conhecimento capaz de combater toda forma de pensamento supersticioso (no qual todas as religiões eram incluídas com frequência cada vez maior) e corrigir os enganos do passado, alçando a humanidade a uma nova era de progresso, na qual a natureza não apenas teria seus mistérios completamente explicados, mas também estaria inteiramente submetida ao controle humano.

A tranquilidade e a despreocupação que podem ser inferidas a partir da postura galhofeira dos ateus do mercado perante a primeira fala do homem perturbado (“(...) *ele provocou uma grande gargalhada*”) indica que eles podem perfeitamente ser apontados como típicos representantes de indivíduos de ciência, como homens avançados desta época que não enxergavam nenhum problema na derrocada do antigo paradigma religioso justamente porque, em lugar dele, passaram a considerar que a ciência e a tecnologia, juntamente com qualquer uma dentre as recentes doutrinas ateístas em voga na época, bastariam não apenas para esclarecer de modo definitivo as questões filosóficas do sentido da vida, do bem e do mal, etc. como também para oferecer as diretrizes de uma perfeita estruturação política e social das comunidades humanas, a qual, por sua vez, conduziria a humanidade à conquista definitiva da felicidade perene.

Contra este otimismo despreocupado, contra a crença nos avanços da ciência e/ou no socialismo, positivismo, etc. como substitutos cientificamente mais qualificados para um ideal religioso arcaico é que se insurge o discurso do homem louco, o qual precisa e quer deliberadamente perturbar seus ouvintes, pois tenciona abrir seus olhos e ouvidos para algo que passou completamente despercebido a este aparente progresso na história da razão esclarecida.

Avançando na vertente contrária à compreensão majoritária de sua época, a qual tomava a morte de Deus como a rápida superação de uma visão de mundo supersticiosa e antiquada por uma nova compreensão científica (supostamente mais rigorosa e melhor estruturada) do mundo e do ser humano, Nietzsche objetiva neste e em outros aforismos desta mesma obra chamar a atenção para a circunstância até então impensada de que o fenômeno generalizado de acentuada perda de importância do âmbito transcendental e/ou suprasensível — o niilismo — oferece a oportunidade para uma profunda problematização de dois

acontecimentos de grande importância filosófica que se ocultam por detrás da aparente normalidade desta ocorrência.

Em primeiro lugar, o filósofo, desconfiando da naturalidade e da perspectiva progressista com base na qual seus contemporâneos acreditavam ter rejeitado completamente o paradigma de verdades e valores tradicionais cristãos em favor de outras visões de mundo ateístas, lança mão de critérios diferenciados para avaliar este acontecimento. No seu entender, tal substituição de paradigmas de verdade e de valor corresponderia não ao resultado de algum progresso da razão humana, mas, pelo contrário, estaria muito mais próxima de uma espécie de ressacralização visto que ela ainda seria determinada pela mesma lógica e pelas mesmos motivos que, no passado, foram responsáveis pela criação e pela sacralização da visão de mundo cristã.

Para o pensador de Naumburg, as mesmas necessidades de segurança, de respostas e de sentido que anteriormente eram satisfeitas pela visão de mundo cristã passaram, com a morte de Deus, a serem atendidas por algum dentre os novos paradigmas científicos e políticos que se disseminaram com largo alcance no final do século XIX, dentre cujos exemplos podem-se apontar tanto o socialismo e a ciência materialista, já mencionados anteriormente, como também o anarquismo ou o crescente ufanismo dos alemães,⁹³ este último alimentado e fortalecido pela unificação do *Reich* em 1871.

A segunda ocorrência que a morte de Deus torna visível é precisamente a existência desta necessidade de crença, — ou, para usar os dizeres do próprio Nietzsche, desta “vontade de verdade”⁹⁴ — uma exigência psicológica e existencial por um guia, uma segurança, uma firmeza ou um sentido a qualquer custo; a qual, embora inquestionada ao longo de mais de dois milênios de história do pensamento ocidental, ainda assim foi a principal força determinante por trás do desenvolvimento da própria filosofia e também da ciência.

Disso se depreende que, para o filósofo alemão, do ponto de vista fisiopsicológico,⁹⁵ os motivos que fizeram com que a moral cristã viesse a ser alçada ao status de principal alicerce de sustentação das instituições, da cultura, da política e da ciência, enfim,

⁹³ A reflexão na qual Nietzsche relaciona o anarquismo e o nacionalismo com a vontade de verdade está presente em GC 347 e será objeto de nossas atenções mais adiante.

⁹⁴ ABM, 1.

⁹⁵ Com esta ressalva, queremos indicar que não ignoramos a importância igualmente decisiva desempenhada por acontecimentos de natureza geopolítica e/ou bélica na consolidação do cristianismo como religião predominante no Ocidente, entre os quais se destacam a condenação e posterior perseguição brutal ao paganismo nos primeiros séculos da era cristã e ao longo da era medieval, as cruzadas, o tribunal do Santo Ofício e igualmente as missões religiosas ocorridas durante a colonização das Américas e da África. Voltaremos a tratar deste tema mais adiante.

da própria civilização ocidental, não têm e nunca tiveram qualquer relação com a sua coerência do ponto de vista lógico, filosófico, racional ou metafísico, mas seriam, pelo contrário, o resultado de uma complexa relação dinâmica entre forças, na qual a moral cristã veio a conquistar a primazia pelo fato de ser uma visão de mundo capaz de responder às necessidades de segurança, verdade e sentido de um modo que se coadunava com as características instintivas e com as expectativas de um determinado tipo humano.

É importante observar que estes dois fenômenos identificados e problematizados por Nietzsche n’*A Gaia Ciência* acentuam ainda mais o já estreito vínculo entre o diagnóstico do niilismo como fenômeno global de desvalorização dos ídolos do Ocidente e suas reflexões acerca do problema filosófico da verdade, a tal ponto que, como pretendemos desenvolver mais adiante, acreditamos ser possível encontrar, tanto no livro V d’*A Gaia Ciência* como também nos escritos do último período da produção intelectual deste pensador, indicações que apontam que a superação do niilismo teria necessariamente que passar pela crítica e pelo questionamento mais radical desta exigência em se buscar a verdade a qualquer custo.

Esta inalienável necessidade por certeza também explica a insensibilidade dos ateus do mercado em vivenciarem qualquer incômodo ante a constatação do declínio do paradigma metafísico-cristão, posto que, para estes indivíduos, os problemas e questões existenciais acerca da verdade, do valor e do sentido último da existência encontraram plena satisfação em alguma dentre as verdades substitutas, ou, como o pensador menciona no aforismo 108 d’*A Gaia Ciência*, em alguma destas “sombras” do Deus morto:

Novas lutas. — Depois que Buda estava morto, durante séculos ainda se mostrou sua sombra numa caverna — uma sombra monstruosa e terrível. Deus está morto; mas, tal como é a espécie dos homens, durante séculos ainda haverá cavernas nas quais se mostrará sua sombra. — Quanto a nós — nós ainda temos que vencer também a sua sombra!⁹⁶

Além de complementar o sentido do aforismo 125, ao indicar os motivos da tranquilidade despreocupada dos ateus da praça do mercado, o aforismo 108 também destaca outra característica igualmente relevante para o esclarecimento de um aspecto fulcral da reflexão nietzscheana sobre o niilismo. Trata-se da ênfase numa dicotomia, numa separação entre dois tipos humanos onde “a espécie dos homens” — a qual, após a morte de Deus ainda necessita desesperadamente de um substituto capaz de inspirar veneração, crença e obediência — é contraposta a um “nós” — que vê a necessidade de que estes substitutos sejam destruídos.

⁹⁶ GC, 108.

Essa clivagem, que também está presente em outras obras de Nietzsche sob diferentes formas, corresponde ao estabelecimento de dois âmbitos discursivos distintos e inconciliáveis que determinam uma cisão profunda entre ambos os lados, a qual se torna visível no aforismo 125 quando se constata a ênfase concedida por Nietzsche no contraste radical entre a consciência desesperadora do homem que anuncia a morte de Deus e a tranquilidade despreocupada dos ateus do mercado.

Este contraste remete a uma característica típica dos escritos deste filósofo, presente já nos textos do primeiro período da sua produção intelectual,⁹⁷ que é a diferença fundamental existente entre o indivíduo destacado (o qual, no período tardio será também referido como o espírito livre, o filósofo-artista ou ainda o filósofo do futuro) e o homem comum. Nietzsche emprega o adjetivo *unzeitgemäss* (normalmente traduzido como extemporâneo) para caracterizar justamente este indivíduo que possuiria uma percepção mais ampla e refinada dos acontecimentos, que enxerga mais longe que os outros homens, os quais, por sua vez, constituem a grande maioria dos “contemporâneos”, que permanecem totalmente imersos no fluxo dos acontecimentos cotidianos.

Quando se busca compreender o homem louco do mercado como um desses indivíduos de consciência mais refinada, torna-se então previsível que o seu discurso esteja situado fora do seu próprio tempo e, por causa disso, chegue a soar estranho e incompreensível para os outros homens, os quais, a despeito de se autodeclararem ateus, sequer chegaram a perceber a profundidade das implicações acarretadas pelo esfacelamento da ideia de Deus. Por essa mesma razão é que o homem louco, ao falar aos quatro ventos buscando encontrar ouvintes que estejam preparados para compreendê-lo, acaba por perturbar a tranqüilidade e a passividade das vidas bovinas dos homens da praça, sendo por isso visto como um louco, um perturbador da ordem estabelecida.

Vale ressaltar também que o recurso a uma cisão discursiva semelhante será novamente empregado por Nietzsche no prólogo de *Assim falou Zaratustra*, quando a personagem principal do romance adentra uma cidade e, chegando na praça do mercado, também proclama um discurso estranho e incompreensível aos ouvidos do grande público, sendo alvo de incompreensão generalizada, de chacota e, posteriormente, de hostilidade.

3

Quando Zaratustra chegou à cidade mais próxima, que ficava à beira da floresta, encontrou ali muita gente reunida na praça; pois fora anunciado que um equilibrista andaria na corda. E Zaratustra assim falou ao povo:

Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que precisa ser superado.

⁹⁷ Cf., por exemplo, Co. Ext. III, 7.

(...)

Depois de Zaratustra assim ter falado, alguém do povo gritou: “Já ouvimos bastante sobre o equilibrista; agora nos deixe vê-lo! E todos riram de Zaratustra. Mas o equilibrista, que achava que as palavras se referiam a ele, pôs-se a trabalhar.

4

Mas Zaratustra viu o povo e se admirou. Então falou assim:

O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem — uma corda sobre um abismo.

(...)

5

Depois de ter falado essas palavras, Zaratustra olhou novamente o povo e calou. “aí estão eles e riem, falou para seu coração, “eles não me compreendem, não sou boca para esses ouvidos.”

Será preciso antes despedaçar-lhes as orelhas, para que aprendam a ouvir com os olhos? Será preciso retumar como os tambores e os pregadores de penitência? Ou acreditarão apenas num balbuciador?

Eles têm algo de que se orgulham. Como chamam mesmo o que os faz orgulhosos? Chamam de cultura, é o que os distingue dos pastores de cabras.

Por isso não gostam de ouvir a palavra “desprezo” acerca deles. Então falarei ao seu orgulho.

Então eu lhes falarei do que é mais desprezível: mas isso é *o último homem*.

E assim falou Zaratustra ao povo:

(...)

E aqui terminou o primeiro discurso de Zaratustra, que também se chama “o prólogo”: pois nesse ponto interromperam-no os gritos e o júbilo da multidão. “Dê-nos esse último homem, ó Zaratustra — assim eles clamavam —, faça-nos como esse último homem! E nós te presentamos o além-do-homem!” E toda a gente exultava e estalava a língua. Mas Zaratustra ficou triste e disse ao seu coração:

Eles não me compreendem: não sou a boca para esses ouvidos.

Vivi demasiadamente nas montanhas, escutei demasiadamente as árvores e os córregos: agora eu lhes falo igual aos pastores de cabras.

Minha alma está imóvel e clara como as montanhas pela manhã. Mas eles acham que sou frio, e um zombador de temíveis gracejos.

E agora eles olham para mim e riem: e, ao rirem, também me odeiam. Há gelo no seu riso.⁹⁸

Com vistas a corroborar nossa ênfase na importância basilar de uma reflexão acerca de critérios metodológicos como pré-requisito indispensável para um trabalho filológico-interpretativo de qualidade sobre os escritos de Nietzsche, é interessante observar o modo como o estabelecimento de âmbitos discursivos distintos tanto na narrativa do homem louco como no prólogo de Zaratustra exemplifica a maneira como o próprio filósofo fez de seus escritos um mecanismo de seleção do público de leitores, realizando uma clivagem entre, de um lado, uma minoria de “bons amigos”⁹⁹ e “leitores perfeitos”,¹⁰⁰ aos quais ele lega seus conceitos fluidos e as amplas margens de manobra, e de outro lado, a grande massa de leitores sistemáticos, sintetizada na já referida imagem do “zé qualquer”,¹⁰¹ a qual deve ser mantida

⁹⁸ Za, prólogo.

⁹⁹ ABM, 27.

¹⁰⁰ A, prólogo, 5.

¹⁰¹ GC, 381.

afastada de seus textos para que não perca a própria pureza ou, pior ainda, para que não venha a erroneamente transformar o autor de *Zarathustra* num santo ou profeta.¹⁰²

Outra semelhança entre as duas narrativas emerge quando se atenta para o caráter de denúncia da indignação da atual condição humana. Do mesmo modo como o discurso de Zarathustra objetiva fazer com que os ouvintes tomem consciência do quão medíocres, limitadas e pequenas são suas aspirações de vida e seus ideais de felicidade, — “segurança, ausência de perigo, satisfação e facilidade para todos”,¹⁰³ ou seja, essencialmente os mesmos de um animal de rebanho, se este fosse capaz de aspirar a algo — entendemos que, nas entrelinhas da sequência monótona e repetitiva de questões do homem louco, Nietzsche tenciona suscitar em seus leitores não apenas um incômodo ante a constatação do declínio do suprasensível, mas também uma inquietação ante a vulnerabilidade da condição da humanidade e da cultura ocidentais como um todo.

Apesar de não se fazer presente de maneira explícita no texto, este caráter de denúncia do discurso do homem louco pode ser vislumbrado quando se atenta para a quantidade de diferentes referências à perda completa do centro de referência (o apagar-se do horizonte, a perda do Sol, a impossibilidade de apontar um “acima” e de um “abaixo”, etc.). Ao colocar tantas metáforas semelhantes em sequência, entendemos que o filósofo implicitamente indica que, ao cabo de dois milênios de civilização socrático-platônico-cristã, a humanidade tornou-se permanentemente dependente de um conjunto de respostas e/ou verdades específicas que ocuparam o posto de supremo centro de referência, com base no qual tanto os indivíduos encontraram um sentido para suas existências, como também a própria civilização estabeleceu seus fundamentos.

Levando-se em consideração a já mencionada clivagem discursiva estabelecida por Nietzsche, não é de surpreender que a conclusão da narrativa do homem louco e do prólogo de *Zarathustra* sejam marcadas pela estranheza e incompreensão entre os dois lados, as quais dão ensejo a um sentimento pungente de inutilidade, de esforço desperdiçado. A própria atitude derradeira do homem louco em destruir a lanterna já deixa evidente a indignação desta personagem diante da ignorância e da indolência dos ouvintes no mercado, os quais, anestesiados e absortos em suas vidas pusilânimes de pequenas preocupações e “pequenos prazeres”,¹⁰⁴ são incapazes de compreender a amplitude da morte de Deus e tampouco a gravidade das conseqüências dele advindas.

¹⁰² EH, Por que sou um destino, 1.

¹⁰³ ABM, 44.

¹⁰⁴ Za, Prólogo, 5.

2.4 – A VONTADE DE VERDADE NA DINÂMICA DO NIILISMO

Conquanto o argumento de que Nietzsche teria tematizado a fragilidade da condição humana no discurso do homem louco não possa ser corroborado de modo direto somente a partir da leitura do aforismo 125 d’*A Gaia Ciência* — visto que, como dissemos, esta enunciação se faria presente apenas implicitamente —, nossa tese ganha força quando se interpreta o 125 em conjunto com outros aforismos desta mesma obra e também com algumas passagens de *Além de Bem e Mal* nas quais o filósofo aborda de maneira mais detalhada a necessidade fisiopsicológica¹⁰⁵ e existencial por uma explicação global sobre o ser humano e sobre a vida, que seja capaz de oferecer diretrizes, consolo, segurança e sentido, a qual ele indica pela expressão “vontade de verdade” e que é uma temática de importância basilar não apenas na compreensão do problema do niilismo, mas também, como pretendemos mostrar adiante, no desenvolvimento de nossa interpretação sobre o fundamentalismo.

Para que se tenha uma ideia da importância desta temática no espectro de preocupações filosóficas de Nietzsche, basta observar que a vontade de verdade já se faz presente logo no primeiro aforismo d’*A Gaia Ciência*:

(...) Que significa a aparição sempre renovada dos fundadores de morais e religiões, dos deflagradores da luta por avaliações morais, dos pregadores dos remorsos e das guerras religiosas? Que significam esses heróis sobre esse palco? (...) a natureza humana foi totalmente modificada por essa aparição sempre renovada dos professores da finalidade da existência — agora ela tem uma necessidade a mais, justamente a necessidade da aparição sempre renovada de tais pregadores e doutrinas da “finalidade”. O homem gradualmente se tornou um animal fantástico, que tem de preencher, mais que qualquer outro, uma condição existencial: de tempos em tempos o homem *precisa* acreditar saber, *por que* ele existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem crença na *razão da vida!*¹⁰⁶

Neste aforismo, ao afirmar que a contínua ascensão de indivíduos de tipo sacerdotal até posições de poder e influência em todas as culturas acabou por operar uma modificação na natureza humana, o filósofo, além de deixar subentendido para o leitor que as justificativas para o sentido da vida nem sempre se estruturaram nos moldes de discursos teleológicos de ordem lógico-argumentativa, que ofereciam alguma promessa de bem-aventurança futura, também relaciona este anseio por verdades e certezas racionais a uma

¹⁰⁵ Antonio Edmilson Paschoal, em *Nietzsche e o Ressentimento*, oferece um esclarecimento bastante oportuno sobre a separação entre fisiologia e psicologia em Nietzsche: “(...) fisiologia e psicologia não constituem dois campos distintos para Nietzsche, mas um todo que se reúne no corpo. O termo corpo, contudo, é ressignificado e ampliado por Nietzsche, passando a designar não apenas um feixe de músculos, ossos, etc., mas também instintos, impulsos, etc.” PASCHOAL, Antonio E. *Nietzsche e o Ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014. p. 49.

¹⁰⁶ GC, 1.

demanda artificialmente criada, cultivada e fortalecida durante séculos por esta mesma cultura sacerdotal, a saber: uma exigência pela “conservação da espécie humana”.¹⁰⁷ Para Nietzsche, foi precisamente a capacidade da perspectiva moral cristã em satisfazer esta exigência que explica a prevalência na cultura ocidental, ao longo de milênios, de um *ethos* ascético que inventa “uma segunda e outra existência, e, por meio de sua nova mecânica, eleva essa velha, ordinária existência dos seus velhos, ordinários gonzos”.¹⁰⁸

Já no aforismo 347, o pensador desenvolve de modo mais profundo a ideia de que a contínua necessidade de respostas à pergunta “por quê?” seria um sinal característico de fraqueza e declínio da humanidade.

Os crentes e sua necessidade de crença. — O quanto alguém necessita de crença para prosperar, o quanto de “firme” que ele não quer ver sacudido, pois nele se *apóia* — é um grau de medida de sua força (ou, falando mais claramente, de sua fraqueza). Parece-me que mesmo hoje na velha Europa, a maioria das pessoas ainda necessita do cristianismo: por isso ele continua a ser objeto de crença. Pois assim é o homem: um artigo de fé poderia lhe ser refutado mil vezes — desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a tê-lo por “verdadeiro”, — conforme aquela célebre “prova de força” da qual a Bíblia fala.¹⁰⁹ Alguns ainda precisam da metafísica; mas também aquela impetuosa *exigência de certeza*, que hoje se descarrega de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* incondicionalmente ter algo firme (enquanto que, devido ao ardor desta exigência, toma-se a fundamentação da segurança com ligeireza e negligência): também isso ainda é a exigência de apoio, de suporte, em suma, aquele *instinto de fraqueza*, o qual, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo, mas — conserva-as. De fato, todos esses sistemas positivistas exalam em torno de si o vapor de um determinado obscurecimento pessimista, algo de cansaço, fatalismo, decepção, temor ante uma nova decepção — ou então raiva manifesta, mau humor, anarquismo indignado e o que mais houver de sintomas ou mascaradas do sentimento de fraqueza. Mesmo a veemência com que nossos contemporâneos mais brilhantes se perdem em pobres cantos e redutos, na patriótica, por exemplo (é assim que chamo ao que na França se denomina *chauvinisme* [chauvinismo] e, na Alemanha, “alemão”), ou em estreitas profissões de fé estética conforme o tipo do naturalismo parisiense (que destaca e desnuda da natureza somente a parte que produz ao mesmo tempo nojo e assombro — hoje gostam de chamar esta parte *la vérité vraie* [a verdadeira verdade] —), ou no niilismo segundo o padrão de São Petesburgo (isto é, na *crença na descrença*, até chegar ao martírio por ela), sempre mostra, antes de tudo, a *necessidade* de crença, apoio, espinha dorsal, amparo... A crença sempre é mais procurada, mais urgentemente necessitada onde falta a vontade: pois é a vontade, enquanto afeto de comando, o emblema decisivo de autodomínio e força. Isto é, quanto menos alguém saiba comandar, tanto mais urgentemente ele procura por alguém que comande, que comande rigidamente — por um Deus, príncipe, classe, médico, confessor, dogma, consciência partidária. De

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ A expressão original é “*Beweise der Kraft*”, com a qual Nietzsche refere-se a um trecho da primeira carta de Paulo aos Coríntios 2.4-5 “Minha mensagem e minha pregação não consistiram em palavras persuasivas de sabedoria, mas consistiram em demonstração do poder do Espírito, para que a fé que vocês têm não se baseasse na sabedoria humana, mas no poder de Deus.” (Citado conforme a tradução da BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Nova versão internacional. Trad. Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Geográfica, 2001, p. 1423). Na tradução deste trecho, Lutero empregou a expressão “*in Beweisung des Geistes und der Kraft*”. BÍBLIA. Alemão. Bíblia de Lutero. Trad. Martinho Lutero. Wittenberg, 1545. Disponível em: http://www.bibel-online.net/buch/luther_1545_letzte_hand/1_korinther/2/#1. Acessado em 07/04/2016.

onde talvez se inferiria que ambas as religiões mundiais, o budismo e o cristianismo, poderiam ter a causa de seu surgimento, sobretudo de sua repentina propagação, num monstruoso *adoecimento da vontade*. E assim foi na verdade: ambas as religiões se depararam com a exigência por um “tu deves”, alçada até o absurdo pelo adoecimento da vontade e indo até o desespero; ambas as religiões foram professoras do fanatismo em tempos de afrouxamento da vontade e, com isso, ofereceram para incontáveis pessoas um apoio, uma nova possibilidade de querer, um deleite no querer. Pois o fanatismo é a única “força de vontade” para a qual também os fracos e inseguros podem ser conduzidos, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual em favor de uma abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e de um único sentimento, o qual domina a partir de então — o cristão o denomina sua *crença*. Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *precisa* ser comandada, ela torna-se “crente”; inversamente seria concebível um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, pela qual um espírito se despede de toda crença, de todo desejo de certeza, treinado, como ele é, em ser capaz de se apoiar sobre tênues cordas e possibilidades e até mesmo em dançar à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre par excellence*.¹¹⁰

Neste aforismo denso, Nietzsche estabelece uma relação causal direta entre o desejo desenfreado por certeza e segurança — característica inegavelmente presente nos “nossos contemporâneos mais brilhantes”, isto é, no típico ateu despreocupado da praça do mercado, que se considera avançado porque passou a professar a doutrina científica mais recente — e uma condição fisiopsicológica fraca e decadente. No seu entender, a degeneração dos afetos e instintos de comando acaba por exigir, como contraponto, a subordinação dos indivíduos a algum conjunto de dogmas, a uma doutrina ou instituição que se mostre forte e decidida o suficiente para assumir o papel de voz de comando orientadora, capaz de oferecer firmeza, redenção e suporte às massas claudicantes e necessitadas de uma definição inequívoca sobre o sentido da vida, o bem e o mal, o caminho para a felicidade, etc.

Considerando-se que, no entender do filósofo “a obediência foi até agora a coisa melhor e mais longamente exercitada e cultivada entre os homens”,¹¹¹ é então razoável inferir que esta condição de dependência da maioria dos seus contemporâneos seria o resultado de um longo e contínuo processo de manipulação deliberada das configurações instintuais e pulsionais do ser humano ou, para usar os dizeres do próprio Nietzsche, de domesticação e amansamento do “animal de rapina homem”,¹¹² o qual foi e ainda vem sendo levado a cabo pela civilização ocidental ao longo dos últimos dois mil anos, fazendo com que a necessidade de uma voz imperativa a ordenar “tu deves”¹¹³ se entranhasse de tal forma na humanidade a ponto de ser considerada como algo não apenas normal, mas até desejável.

¹¹⁰ GC, 347.

¹¹¹ ABM, 199.

¹¹² GM, I, 11.

¹¹³ ABM, 199.

A intensidade desta ânsia por certezas e verdades é comparada por Nietzsche a um apetite grosseiro e pouco seletivo¹¹⁴ que, no desespero de buscar a satisfação imediata, serve-se avidamente de qualquer doutrina que lhe caia nas mãos, sem dispensar o necessário cuidado e atenção à investigação sobre os seus fundamentos. Exemplos dessa leviandade dos eruditos em relação aos cânones da cultura ocidental podem ser observados na problematização do filósofo sobre os pressupostos não discutidos da ciência e também na denúncia de que todas as “genealogias da moral” realizadas antes dele próprio nunca chegaram efetivamente a colocar em questão o cânone de valores cristãos, mas antes almejavam apenas endossar e reafirmar a moral já predominante, a qual era considerada como “dada”.¹¹⁵

Por mais estranho que possa soar, em toda “ciência da moral” *faltou* até o momento o próprio problema da moral: faltou a desconfiança de que ali havia algo problemático. O que os filósofos exigiram de si e denominaram “fundamentação da moral” foi apenas, visto à luz adequada, uma forma erudita da boa *crença* na moral dominante, um novo meio de sua *expressão*, e portanto, um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que seria *permitido* tomar essa moral como problema — e, em todo caso, o oposto de um exame, decomposição, questionamento, vivissecção dessa mesma crença.¹¹⁶

No que diz respeito à ciência, ao meditar sobre o papel absolutamente fulcral e indispensável desempenhado pelo dogma da “incondicional vontade de verdade”¹¹⁷ como principal móbil de toda investigação científica, o filósofo então conclui que, a despeito das anunciadas pretensões de neutralidade, de laicidade e de falseabilidade, a ciência inegavelmente se sustenta sobre o dogma socrático-platônico de que a verdade seria algo bom em si e que, portanto, é preciso buscá-la custe o que custar.

Nesse sentido, segundo Nietzsche, é preciso precaver-se contra a crença de que a ascensão do paradigma científico materialista ao final da modernidade representaria um efetivo rompimento com o ideal dogmático cristão de orientação da vida, criticado pelo pensador de Naumburg. Conquanto a concepção comum e mais amplamente generalizada sobre a ciência afirma que ela não se ocuparia com verdades prontas e acabadas, mas que, pelo contrário, o “cultivo do espírito científico começaria com a desautorização de todas as convicções”,¹¹⁸ em favor da investigação da validade de hipóteses passíveis de serem falseadas; conquanto também a própria história esteja repleta de exemplos que poderiam ser

¹¹⁴ ABM, 199.

¹¹⁵ ABM, 186.

¹¹⁶ ABM, 186.

¹¹⁷ GC, 344.

¹¹⁸ GC, 344.

arrolados em apoio à crença de que a ascensão do pensamento científico representaria uma gradual superação da concepção de mundo religiosa — quer se considere, por exemplo, a condenação de Galileu pela Inquisição ou então a enorme querela suscitada pela publicação d’*A Origem das Espécies* nos meios religiosos ortodoxos —, ainda assim, Nietzsche defende que “é ainda sobre uma *crença metafísica* que repousa a nossa fé na ciência”.¹¹⁹

(...) Não começaria o cultivo do espírito científico com a desautorização de todas as convicções?... Assim provavelmente é; resta apenas perguntar se, *para que este cultivo possa começar*, não é preciso já haver uma convicção, e aliás tão autoritária e incondicional, que sacrifica a si mesma todas as outras convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A pergunta se a *verdade* é ou não necessária precisa não apenas ter sido antes respondida afirmativamente, mas também afirmada a tal ponto que o princípio, a crença, a convicção de que “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais tem valor secundário”. (...) Mas já se terá compreendido onde quero chegar, isto é, que é ainda sobre uma *crença metafísica* que repousa a nossa fé na ciência — que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, também tiramos nosso fogo daquela fogueira que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...¹²⁰

O grau de proximidade do mútuo relacionamento entre a ciência e o paradigma moral cristão torna-se ainda mais claro quando se leva em consideração a importância do papel historicamente desempenhado pelo aparato científico e tecnológico no já mencionado processo deliberado de amansamento do animal homem, o qual foi muito bem enfatizado na interpretação que P. Sloterdijk realiza da personagem Zaratustra em seu texto *Regras para o parque humano*.

Quando Zaratustra atravessa a cidade na qual tudo ficou menor, ele se apercebe do resultado de uma política de criação até então próspera e indiscutível: os homens conseguiram — assim lhe parece — com a ajuda de uma hábil combinação de ética e genética, criar-se a si mesmos para serem menores. Eles próprios se submeteram a domesticação e puseram em prática sobre si mesmos uma seleção direcionada para produzir uma sociabilidade à maneira de animais domésticos. Dessa percepção se origina a peculiar crítica ao humanismo de Zaratustra, como rejeição da falsa inocuidade da qual se cerca o bom ser humano moderno. De fato, não seria inútil que homens criassem homens com vistas à inocuidade. Nietzsche, com sua desconfiança contra toda a cultura humanista, insiste em arejar o mistério da domesticação do gênero humano e quer nomear explicitamente os que até agora detêm o monopólio de criação — os padres e professores, que se apresentam como amigos dos homens — e quer trazer à luz sua função oculta, desencadeando uma disputa inovadora, no âmbito da história mundial, entre os diferentes criadores e os diferentes projetos de criação.¹²¹

Para Nietzsche, as promessas de felicidade e de bem-aventurança associadas à crença no progresso científico e tecnológico — as quais afirmam que o avanço da

¹¹⁹ GC, 344. A respeito dos pressupostos aos quais a ciência deve sua existência, Cf. também GC, 37.

¹²⁰ GC, 344.

¹²¹ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Trad. José O. A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 40-41

tecnociência permitiria não apenas conhecer a natureza e o ser humano mas também *dominá-los*, ou seja, manipulá-los conforme determinadas necessidades e interesses¹²² — não passariam de um meio adicional através do qual os princípios morais cristãos seriam novamente reafirmados e inculcados nas mentes e nos corpos das massas. Diante da estreiteza deste vínculo entre a tecnociência e os princípios morais cristãos, torna-se até previsível que os ateus — modernos ou contemporâneos —, que abundam pelas praças dos mercados, de fato não estivessem, e talvez ainda hoje não estejam, em condições de compreender o apelo desesperado do homem louco, visto que a pura e simples rejeição ou negação da existência de Deus pouco representa diante da profundidade da problemática do niilismo e da magnitude das suas consequências.

Todavia, como o próprio aforismo menciona, a ciência não seria a única “sombra” derivada de princípios cristãos que encontrou acolhida entre as massas desorientadas ao final da modernidade. Para além da menção à “impetuosa exigência de certeza, que hoje se descarrega de modo científico-positivista por grande número de pessoas”, o aforismo 347 também se refere à intensificação do nacionalismo na Europa (o qual, vale observar, encontrava-se nessa época estreitamente ligado ao pan-germanismo e ao antissemitismo¹²³) e ainda cita a perspectiva anarquista radical dos niilistas russos, colocando-as no mesmo patamar de substitutos derivados do antigo ideal cristão.

A aproximação entre cientificismo, nacionalismo e niilismo russo realizada por Nietzsche suscita, no mínimo, dois paradoxos que requerem esclarecimento. O primeiro deles diz respeito à contradição inegável entre, de um lado, o apoio e a dedicação incondicionais dos nacionalistas germânicos ao Estado e, de outro lado, o ódio feroz dos niilistas russos aos poderes legalmente constituídos e a todas as instituições a eles vinculadas. Considerando-se

¹²² Já no *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche menciona a emergência de “uma profunda *representação delirante*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates. Aquela crença inabalável de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, alcança até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não apenas de conhecer o ser, mas até mesmo de *corrigi-lo*”. NT, 15.

¹²³ A respeito dos vínculos estreitos entre o nacionalismo alemão, o pan-germanismo e o antissemitismo, o historiador Eric Hobsbawm observa que: “Partidos demagógicos antiliberais e anti-socialistas surgiram nas décadas de 1880 e 1890, tanto da sombra de suas antigas raízes liberais — como os nacionalistas alemães pan-germânicos e antissemitas que se tornaram os ancestrais do hitlerismo — como sob a proteção das igrejas até então politicamente inativas, como o movimento “social-cristão” na Áustria. (HOBSBAWM, Eric. *A Era do Capital - 1848-1875*, p. 310). “O que nos impressiona, com respeito à ascensão do antissemitismo político, em finais do século, não é tanto a equação “judeu = capitalista”, que, em ambas as regiões da Europa central e oriental não deixava de ser plausível, mas a sua associação com o nacionalismo de direita. (...) Aquela associação, contudo, assinalava, nos maiores Estados, um evidente deslocamento da ideologia nacionalista para a direita, especialmente na década de 1890, quando vemos, por exemplo, as antigas organizações de massas do nacionalismo alemão, as Turner (associações de ginástica), desviarem-se do liberalismo herdado da revolução de 1848, para uma postura militarista, agressiva e anti-semíta. (HOBSBAWM, Eric. *A Era dos Impérios - 1875-1914*, p. 134)

que o próprio Nietzsche não ignorava esta diferença óbvia, como pôde ele ainda assim associar estreitamente estas duas posturas?

Retomando brevemente as reflexões redigidas à época de *Aurora*, pode-se observar que ali os niilistas foram objeto de uma análise que realizava simultaneamente um desmascaramento e um elogio, ora revelando que a apologia da destruição seria motivada por uma frustração pessoal, ora identificando nesta mesma postura revolucionária o gérmen de uma percepção arguta sobre a condição mutável dos costumes, valores e dos regimes políticos deles derivados, bem como de uma coragem incomum, ao enfrentar forças muito superiores, como o aparato policial, a censura e a estrutura social rígida e autoritária do então Império Russo; de modo que precisamente essa coragem diferenciava os jovens niilistas das massas de homens medrosos.

Já no aforismo 347, por sua vez, o foco se altera para uma investigação sobre as raízes psicológicas e existenciais da surpreendente temeridade destes jovens revolucionários, os quais, mesmo sem qualquer apoio por parte das massas camponesas, continuavam sustentando a ferrenha determinação de levar adiante seus projetos de destruição das estruturas políticas e sociais, custasse o que custasse.

No entender de Nietzsche, a postura de dedicação obstinada, integral e ininterrupta dos niilistas russos à causa revolucionária — cujo modelo emblemático pode ser apontado na personagem Rakhmiétov, o grande paladino da virtude revolucionária do romance *Que Fazer?*, que posteriormente viria a se tornar o “ideal do revolucionário-racionalista de nervos de aço, que destrói todos os vestígios de simpatias e inclinações pessoais para agir de acordo com a lógica fria da utilidade social”¹²⁴ — seria um sinal inequívoco de fraqueza da vontade, e não conseguiria esconder um desejo desesperado por firmeza e apoio. Ainda que o ideal dos jovens radicais não esteja personificado numa figura-ícone específica, tal como ocorre com outras espécies de fanáticos que se submetem integralmente à autoridade do Estado, à defesa da Verdade, à luta pela Igualdade, etc., não se pode negar a existência de um foco ordenador ao qual os niilistas russos estariam inteiramente vinculados, a saber: a “*crença na descrença*”, ou seja, a fé na promessa futura de que o

¹²⁴ FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865*. p 397. Apesar de sucinta, a descrição de Rakhmiétov por Joseph Frank oferece uma boa ideia da natureza fanática desta personagem. “A ilustração mais refinada desse controle da vontade pela razão é o Super-homem revolucionário Rakhmiétov, cuja atividade subterrânea como organizador é comunicada muito habilmente por eufemismos. Rakhmiétov é um monstro de eficiência e autodomínio, que leva uma vida de total ascetismo (...) Fortalecendo-se por dormir numa cama de pregos, subordina toda preocupação com os outros à consecução de seu grande propósito inominado: a revolução. Rakhmiétov é um Bazárov absorvido sinceramente por sua causa, inabalável e inconquistável em sua força e destituído até dos poucos traços remanescentes de dúvida de si mesmo e de sensibilidade emocional que tornam seu antecessor humanamente simpático”.

caminho para a suprema felicidade e realização humanas passaria necessariamente pela rejeição da velha sociedade em todos os seus aspectos mais essenciais, incluindo a destruição física do aparato estatal e de todas as instituições da sociedade organizada.

Conquanto a coragem belicosa dos niilistas russos possa inegavelmente ser apontada como uma característica que os distancia das massas apáticas e resignadas, por outro lado, o pensador de Naumburg chama a atenção para o fato de que a fé que anima essa coragem não se diferencia essencialmente da fé científica na razão esclarecida, que quer destruir as superstições e combater o obscurantismo, para abrir as portas do advento de uma sociedade tecnocrática de pleno controle sobre o ser humano e sobre a natureza, ou então da fé ufanista dos alemães exaltados com a construção do grandioso *Reich* pan-germânico, e igualmente dispostos a enfrentar com unhas e dentes todas as minorias e grupos dissidentes que, na sua visão unidimensional, ameaçariam a consecução plena deste movimento integrador.

A despeito das diferenças entre as palavras de ordem específicas e entre a roupagem dos ideais defendidos por cada um destes três grupos — os nacionalistas, os niilistas russos e os apóstolos da ciência —, e também a despeito das diferenças entre os respectivos alvos de enfrentamento de cada um deles, a reflexão desenvolvida por Nietzsche nos aforismos 108 e 347 torna possível observar que o ponto comum que une a todos indistintamente continua sendo a crença numa promessa de felicidade futura em moldes de rebanho, a qual, do ponto de vista fisiopsicológico e existencial, atua como uma “sombra” do Deus morto, pois preenche o espaço e assume a preeminência do antigo paradigma religioso declinante.

O esclarecimento deste primeiro paradoxo, todavia, suscita um segundo problema, o qual diz respeito à dificuldade de se entender como poderia o desejo por certeza e segurança estar na base de uma postura de descaso com a própria integridade física — como é o caso dos niilistas russos, que não medem esforços em favor da dedicação cega na busca pela efetivação da utopia do “Palácio de Cristal”; e também do fanatismo dos patriotas conterrâneos de Nietzsche, extasiados ante o refrão “Alemanha, Alemanha acima de tudo!”¹²⁵ e igualmente dispostos a sacrificarem de bom grado a própria vida pela pátria.

¹²⁵ Primeira estrofe da *Deutschlandlied* — canção da Alemanha em tradução literal — composta em 1848 e que, após a unificação de 1871, tornou-se uma das músicas patrióticas mais comuns no Império Alemão. Esses versos são mencionados por Nietzsche em GC, 357, GM 3, 26, CI, O que devo aos alemães, 1, EH, O Caso Wagner, 2 e também nos seguintes textos póstumos: FP 25[248] (primavera de 1884), FP 25[251] (primavera de 1884), FP 1[195] (inverno de 1885 – primavera de 1886), FP 2[10] (inverno de 1885 – inverno de 1886) e FP 19[1] (setembro de 1888).

Considerando-se o que o próprio Nietzsche não se cansa de enfatizar o papel consolador e confortador da visão de mundo cristã e das outras perspectivas dela derivadas, associando-as diretamente com o instinto de conservação da vida e com a aspiração gregária de eliminação dos conflitos,¹²⁶ então como seria possível entender que este mesmo paradigma de valores poderia estimular o sacrifício da própria vida, o enfrentamento do desconforto ou a coragem para encarar uma nova disputa argumentativa mesmo após mil refutações? Em outras palavras, como seria possível compatibilizar a disposição para o combate com uma doutrina moral que objetiva a conservação da vida acima de qualquer outra coisa?

Uma possível resposta a esta questão pode ser formulada com base na aplicação de uma ideia registrada do aforismo 201 de *Além de Bem e Mal* para além do âmbito imediato ao qual ela originalmente se refere. No mencionado aforismo, Nietzsche desenvolve o argumento de que o sentimento de medo estaria na base da formulação dos juízos morais no interior de uma comunidade, o que traz como consequência que a valorização ou o repúdio a uma determinada postura por parte dos membros desta comunidade seria diretamente dependente do grau de força interna e externa da comunidade diante das possíveis ameaças à sua existência.

Enquanto a utilidade que domina nos juízos de valor morais for apenas a utilidade de rebanho, enquanto o olhar estiver dirigido unicamente à preservação da comunidade, e a imoralidade for procurada precisamente e exclusivamente naquilo que parece perigoso para a existência da comunidade: enquanto assim for não pode haver nenhuma “moral do amor ao próximo”. Suposto que também aí já se encontre um pequeno, constante exercício de consideração, compaixão, justiça, brandura, reciprocidade no auxílio, suposto que também nesse estado da sociedade já estejam ativos todos aqueles impulsos que mais tarde serão honrosamente designados como “virtudes”, e que, por fim, quase coincidirão com o conceito de “moralidade”: nesse tempo essas coisas ainda não pertencem absolutamente ao reino das valorações morais — elas ainda são *extramoris*. Na melhor época de Roma, uma ação piedosa, por exemplo, não é chamada nem boa nem má, nem moral nem imoral; e mesmo se ela for elogiada, esse elogio ainda se combina muito bem com uma espécie de depreciação relutante tão logo ela seja colocada lado a lado com alguma ação que sirva à promoção do todo, da *res publica* [coisa pública]. No fim, o “amor ao próximo” é sempre algo secundário, em parte convencional e arbitrário-ilusório em relação ao *temor ao próximo*. Depois que a estrutura da sociedade se mostre estabelecida no todo e pareça segura contra perigos externos, é esse temor ao próximo que mais uma vez cria novas perspectivas de valoração moral. Certos impulsos fortes e perigosos, como o espírito empreendedor, a imprudência, a sede de vingança, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio, os quais até então — sob nomes diversos dos mencionados, naturalmente — precisavam ser não apenas respeitados como socialmente úteis, mas também cultivados e acentuados (porque se necessitava constantemente deles em meio aos perigos do todo, contra os inimigos deste), são a partir de agora mais intensamente sentidos em sua periculosidade — agora que lhes faltam canais de escoamento — e aos poucos são estigmatizados como imorais e abandonados à difamação. Agora as inclinações e impulsos opostos chegam às honras morais; o instinto de rebanho tira passo a passo suas conclusões. O quão perigoso para a comunidade, para a igualdade, é uma opinião, um estado ou

¹²⁶ Cf. GC, 1, Za, prólogo, ABM, 44 e AC, 30.

afeto, uma vontade, um dom; esta é agora a perspectiva moral: o temor é novamente o pai da moral aqui. Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da média e da baixa da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua crença em si mesma, sua espinha dorsal, é quebrada: por conseguinte, justamente esses impulsos serão mais intensamente estigmatizados e difamados. A elevada espiritualidade independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão são percebidas como perigo: tudo o que alça o indivíduo acima do rebanho e causa temor ao próximo é de agora em diante chamado de *mau*; a mentalidade justa, modesta, adaptada, igualitária, a *mediocridade* dos anseios obtêm nomes e honras morais. Finalmente, sob condições muito pacíficas, escasseia cada vez mais a ocasião e a necessidade de educar o sentimento para o rigor e a dureza; e agora todo rigor, até mesmo na justiça, começa a perturbar a consciência; uma elevada e dura nobreza e responsabilidade própria chegam quase a ofender e despertar desconfiança, “o cordeiro”, mais ainda “a ovelha”, vence na estima. Existe um ponto de amolecimento e enlanguescimento doentio na história da sociedade no qual ela mesma, de modo inclusive sério e honesto, toma o partido a favor de quem lhe prejudica, do *criminoso*. Punir: isso lhe parece de algum modo injusto — é certo que a representação da “pena” e do “dever punir” lhe dói, inspira temor. “Não basta torná-lo *inofensivo*? Para que ainda punir? Punir é terrível!” — com essa pergunta a moral do rebanho, a moral da pusilanimidade, tira sua última consequência. Suposto que se pudesse extinguir absolutamente o perigo, o motivo do temor, assim ter-se-ia extinguido essa moral junto: ela não seria mais necessária, ela não mais *se tomaria* por necessária! — Quem examinar a consciência do europeu hodierno terá de extrair, de mil dobras e esconderijos morais, sempre o mesmo imperativo, o imperativo da pusilanimidade do rebanho: “nós queremos que algum dia não haja *nada mais a temer!*”. Algum dia — a vontade e o caminho *até aí* chama-se hoje em toda a Europa o “progresso”.¹²⁷

Neste aforismo o filósofo estabelece uma diferenciação entre circunstâncias distintas que corresponderiam a etapas sucessivas no processo de criação e posterior consolidação de uma determinada comunidade. Num primeiro momento, o estabelecimento da comunidade se caracteriza pelo predomínio de um sentimento de temor aos inimigos e às ameaças externas. Esse sentimento se justifica devido ao fato de que toda comunidade nascente precisa quase sempre lutar para garantir a própria existência diante dos confrontos com os interesses, valores e, muito provavelmente, também com a cultura de outras comunidades já existentes. No interior deste contexto inicial no qual todas as atenções se voltam para a garantia da própria existência, toda forma de atitude ou de postura belicosa que seja favorável ao enfrentamento da alteridade ameaçadora — os “impulsos fortes e perigosos” mencionados por Nietzsche — é extremamente desejável e, por conseguinte, valorizada e estimulada.

Todavia, uma vez que a comunidade conseguiu se estabelecer com sucesso e a continuidade da sua existência já foi garantida, aqueles mesmos afetos indomesticáveis de luta, predomínio e de enfrentamento, outrora cruciais na sua autoafirmação, passam agora a ser vistos como incômodos à manutenção da estabilidade interna do grupo e, por conseguinte,

¹²⁷ ABM, 201.

são gradualmente repudiados por representarem possíveis entraves ao seu fortalecimento e consolidação.

Se no passado as palavras de ordem incentivavam a cooptação de todos os truculentos a lutarem em prol da causa comum, estimulando sua temeridade e apresentando-os como exemplos a serem seguidos por todos, por outro lado, num contexto no qual os conflitos contra as ameaças exteriores foram totalmente extintos ou então perderam significativamente a importância, tais impulsos violentos carecem de um alvo determinado contra o qual possam ser direcionados e empregados em consonância com os interesses de preservação do grupo. A crescente dificuldade em controlar e administrar coletivamente estas pulsões combativas faz com que elas se tornem gradualmente menos desejáveis na comunidade, chegando ao ponto de se transformarem em motivo de preocupação e receio.

O temor que anteriormente se voltava contra a alteridade perigosa passa agora a predominar em face dos possíveis riscos à estabilidade e à coesão interna da comunidade. O benefício da proteção contra os inimigos cede cada vez mais espaço ao medo ante uma agressividade indomesticável e com potencial de gerar dissidências internas. Nesse contexto, a prudência pouco a pouco compele à domesticação da valentia e da impulsividade, castrando-as e reprimindo-as cada vez mais, até que elas venham, por fim, a ser estigmatizadas, execradas e condenadas.

Considerando-se a importância absolutamente basilar da moral no conjunto das reflexões filosóficas de Nietzsche, é natural inferir que o interesse do filósofo no aforismo 201 de *Além de Bem e Mal* não se constitui numa investigação antropológica sobre a evolução da organização das comunidades, mas sim no desenvolvimento de uma hipótese interpretativa sobre as causas e modos como se deram as transformações históricas nos cânones de valor, em especial no que diz respeito à maneira como se deu o nascimento da moral do “amor ao próximo” a partir do “temor ao próximo”, e como este, por sua vez, deriva do “temor aos inimigos”.

Quando se procura extrapolar as reflexões do mencionado aforismo para além do âmbito da evolução dos juízos morais nas comunidades, no intuito de esclarecer o pano de fundo moral presente nas transformações sofridas pelos movimentos políticos e sociais mencionados no aforismo 347, fica evidente que tanto o nacionalismo — fortemente intensificado pela Alemanha nos anos imediatamente anteriores e posteriores à unificação — como também o niilismo russo — disseminado com a radicalização das parcelas mais jovens da *intelligentsia* russa, ocorrida após a libertação dos servos — ainda se encontravam, à época de Nietzsche, na fase inicial de consolidação, ou seja, em luta contra o *status quo* político e

social objetivando assegurar as condições para a própria autoafirmação. Nesse contexto, torna-se então possível identificar a principal causa do estímulo ao cultivo do fanatismo entre os niilistas russos e os nacionalistas: precisamente na necessidade de aumentar o contingente de defensores dispostos a combater e se sacrificar em prol das respectivas causas.

A despeito da impressão de força transmitida pelos estereótipos de coragem e espírito combativo tanto do jovem revolucionário anarquista como também do nacionalista germânico no imaginário popular da época, é fundamental destacar que a temeridade e a belicosidade destes tipos emerge como resultado do estímulo deliberado ao fanatismo em indivíduos de configuração instintual débil.

Associando as ideias desenvolvidas nos aforismos 347 e 353 d'*A Gaia Ciência* e 201 de *Além de Bem e Mal*, pode-se inferir que, numa perspectiva ampla e generalizada, o cultivo do fanatismo nestes espíritos debilitados se daria por meio de duas etapas. Primeiramente, como Nietzsche mostra no aforismo 353, convenientemente intitulado “Da origem das religiões”, uma determinada perspectiva de valores e de vida é inventada e então alçada às alturas como o supremo ideal de realização, elevação e/ou perfeição ao qual a humanidade deve aspirar. Nessa etapa, uma visão de mundo particular é deliberadamente interpretada de modo que “ela pareça iluminada pelo mais alto valor, de modo que ela, a partir de então, se torne um bem pelo qual a pessoa luta e, em algumas circunstâncias, dá a própria vida”.¹²⁸

Um complemento indispensável da supervalorização de uma determinada postura perante a vida — e, por conseguinte, de uma configuração pulsional específica que favoreça a predominância do comportamento e das atitudes consideradas “boas” — é a desvalorização de todos os outros costumes e modos de vida,¹²⁹ os quais passam a ser exclusivamente considerados como supersticiosos, retrógrados, impuros, hereges, imperfeitos, não patrióticos, etc. a partir de um único olhar exageradamente simplista e redutor. Tal desprezo faz com que o verdadeiro crente considere a si próprio e a seus correligionários como automaticamente superiores — moralmente mais elevados — do que todos os poderes do seu próprio tempo.

Exemplos típicos de posturas simplistas de desvalorização e rejeição de toda alteridade podem ser apontados tanto nos comentários depreciativos de Bazárov sobre a arte¹³⁰ como também, no contexto do cristianismo primitivo ou então da emergência do protestantismo, da “coragem para desprezar todo modo de vida outro, o silencioso fanatismo

¹²⁸ GC, 353

¹²⁹ GC, 353.

¹³⁰ Cf. a nota de rodapé 41, à p. 54.

de Herrenhut,¹³¹ a secreta e subterrânea autoconfiança, que não pára de crescer e no fim está pronta para ‘sobrepajar o mundo’ (isto é, Roma e as classes elevadas de todo o Império)”.¹³²

A segunda etapa de cultivo do fanatismo, por sua vez, consiste na hipertrofia do sentimento de temor ante o perigo de que a efetivação das respectivas promessas de bem-aventurança gregária venha a ser impedida devido à ação nefasta dos inimigos, os quais, em cada espécie de fanatismo, são identificados com algum grupo particular ou então, nos casos mais extremos, com toda e qualquer perspectiva diferente. Particularmente nos casos com os quais nos ocupamos neste momento, a saber: o nacionalismo e o niilismo russo, as ameaças são representadas ora pelo aparato institucional violento e tirânico do Império Russo, ora pelas minorias supostamente avessas ao processo de homogeneização cultural, racial e político da nação alemã.

Aquilo que na primeira etapa se constituía numa relação de desigualdade moral na qual os devotos apenas negavam valor aos diferentes devido à sua falta de pureza, agora, com a hipertrofia do sentimento de temor, transforma-se num ódio intolerante que enxerga todo olhar e valor diferenciado como ameaça à perenidade da luz e da verdade, o qual, portanto, precisa necessariamente ser eliminado ou corrigido. Nesse contexto, a única possibilidade de um relacionamento não xenófobo e não belicoso com a alteridade ocorre quando o outro se mostra de algum modo receptivo à conversão, implicitamente reconhecendo sua própria condição de imperfeição, pecado, inferioridade e/ou ignorância, com o quê os fanáticos encontram campo aberto para lançarem-se num esforço proselitista por doutriná-los, educá-los, corrigi-los e, por fim, conduzi-los para o verdadeiro caminho.

Retomando então o problema anteriormente enunciado sobre a compatibilização entre uma postura belicosa e um ideal gregário de preservação da vida, por meio da consideração da condição do nacionalismo e do niilismo russo como fenômenos ainda recentes e, portanto, em processo de consolidação e autoafirmação, acreditamos ser finalmente possível esclarecer em que bases se deu a associação por Nietzsche entre o desejo por certeza e segurança e a disposição para o combate.

Por fim, ao considerarmos o alcance e a relevância da investigação fisiopsicológica do fanatismo no interior do contexto mais amplo da problematização nietzscheana da verdade, entendemos que, no aforismo 347 d’*A Gaia Ciência*, o filósofo

¹³¹ Herrenhut é uma pequena cidade do estado da Saxônia (leste da Alemanha), sede mundial da Igreja dos Irmãos Morávios. Embora esta igreja tenha sido formalmente criada em 1722, seus membros afirmam que ela seria a mais antiga denominação protestante do mundo, alegando que sua herança religiosa remonta a um grupo independente de discípulos de Jan Huss que surgiu na região da Boêmia (atual República Tcheca) em 1457, ou seja, mais de 50 anos antes da reforma luterana.

¹³² GC, 353.

opera um aprofundamento das relações entre o niilismo e a vontade de verdade de maneira a ampliar as configurações fisiopsicológicas da vontade de verdade. Este conceito, que nos aforismos 1 e 125 aparecia como uma necessidade insuperável por certeza, apoio, sentido e segurança, caracterizada fundamentalmente por uma postura passiva de obediência e subordinação aos cânones de verdade e valor, passa agora a incluir também aquelas condições nas quais há um predomínio de afetos agressivos direcionados à eliminação das supostas ameaças à plena concretização do ideal redentor.

Contrariamente ao estereótipo do crente como um indivíduo covarde, que poderia ser evocado pelo uso da imagem dos passivos contempladores da sombra do Deus morto no aforismo 108, os quais, incapazes de aceitar a morte de Deus e de enfrentarem a dureza do novo paradigma materialista, preferem fugir e se isolar do mundo no conforto acolhedor de uma caverna profunda, que lhes permita continuar a adorar, de maneira cândida e pacífica, a tão venerada sombra, Nietzsche quer indicar que a fraqueza de espírito e a consequente dependência existencial em relação a uma verdade se fazem igualmente presentes na postura ativa e belicosa dos defensores aguerridos do patriotismo e nos niilistas russos.

Além disso, na contramão da concepção amplamente difundida pelos apóstolos do patriotismo, do cientificismo materialista e do niilismo anarquista — a qual afirma repetidamente que a derrocada das referências religiosas tradicionais e a subsequente emergência de alguma destas orientações laicas em sua substituição ocorreu como uma consequência do progresso da razão esclarecida que se libertou dos entraves metafísicos e supersticiosos do passado — o filósofo chama a atenção de seus leitores para a circunstância de que nem as sombras que emergiram em substituição ao cânone do Deus morto de fato seriam perspectivas tão sólidas e fortes quanto parecem, nem tampouco seus aguerridos defensores estariam tão seguros quanto à solidez das próprias convicções quanto querem alardear aos quatro ventos.

Pelo contrário, a apurada investigação nietzscheana da psicologia do fanatismo mostra que a dedicação incondicional à defesa de algum destes ideais religiosos ou laicos, a qual pode inclusive chegar ao autossacrifício, mostra-se, nesses espíritos debilitados e desesperadamente carentes de uma orientação fixa que lhes determine o sentido da vida, como nada mais que um disfarce que tenta ocultar a insegurança e a fraqueza, evidentes no temor de que a perspectiva na qual ora se agarram venha a soçobrar.

A extrapolação da reflexão nietzscheana sobre o papel fulcral desempenhado pelo sentimento de temor como formador de valores morais não serve apenas para esclarecer o paradoxo suscitado pela leitura do aforismo 347, mas também mostra o quanto as suas

reflexões sobre a vontade de verdade se relacionam estreitamente com a análise do filósofo sobre a política militarista, nacionalista e autoritária predominante na Europa daquela época, a qual também é referida como “pequena política”.

Aparecendo pela primeira vez ainda em *Humano, demasiado humano*,¹³³ a temática da grande política se faz presente em vários escritos do pensador, cuja composição abarca um período que se estende de 1878 até o fim da sua vida lúcida, em janeiro de 1889.¹³⁴ Em aproximadamente metade das vezes em que esta expressão aparece¹³⁵ nos textos nietzscheanos, ela foi empregada no sentido de uma crítica irônica às práticas políticas vigentes na Europa do final do século XIX, em particular no recente Império Alemão, as quais, segundo o filósofo, exemplificam um modelo de política autoritária de “sangue e ferro”¹³⁶ que tem como principais características o militarismo, o nacionalismo e o achatamento das diferenças internas em prol da busca pela supremacia sobre outras nações.

Tal modelo de política é veementemente criticado por Nietzsche que, longe de entendê-la como verdadeiramente “grande”, afirma, ao contrário, que ela é justamente a

¹³³ HDH, 481.

¹³⁴ As passagens da obra publicada de Nietzsche onde esta expressão aparece são: HDH, 481; A, 189; ABM, 208; ABM, 241; ABM, 254; GM, I, 8; CI, Moral como antinatureza, 3; CI, o que falta aos alemães, 3; CI, o que falta aos alemães, 4; EH, porque sou um destino, 1. Além delas, há também os seguintes fragmentos póstumos: FP 4[247] (verão de 1880); FP 32[18] (inverno de 1884/1885); FP 34[188] (abril/junho 1885); FP 35[45] (maio/julho 1885); FP 35[47] (maio/julho 1885); FP 9[121] (outono de 1887); FP 12[2] (início de 1888); FP 19[1] (setembro de 1888); FP 25[1] (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889) e FP 25[6] (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889).

¹³⁵ Dentre as 20 ocorrências textuais desta expressão, a maioria (que inclui 6 aforismos publicados e 4 textos póstumos, escritos ao longo de um período que vai de 1878 até as suas anotações finais) se refere à mencionada crítica dirigida contra o conjunto de práticas políticas de cunho nacionalista, autoritário e militarista. Outras 3 ocorrências em rascunhos do espólio (datadas de 1884, 1885 e 1888) se constituem em esquemas preparatórios que mostram esboços do que poderia ser a ordem de capítulos ou de temas a serem tratados em livros que nunca chegaram a ser escritos. Neles, a expressão aparece sozinha, sem qualquer comentário ou explicação, o que torna praticamente impossível determinar com certeza em qual sentido ela foi empregada. Por fim, restam 7 ocorrências (4 aforismos publicados e 3 fragmentos póstumos), redigidas entre 1886 e janeiro de 1889, nas quais esta expressão indica uma proposta de superação do processo histórico de apequenamento, mediocridade e massificação generalizada dos horizontes culturais e espirituais da humanidade levado a cabo pelas diferentes modalidades de práticas políticas da modernidade (democracia, socialismo, liberalismo, pequena política, etc.) por meio do cultivo de um tipo espiritualmente superior de indivíduos. Um esclarecimento mais detalhado sobre o segundo sentido da expressão grande política pode ser encontrado em VILAS BÔAS, João Paulo Simões. *A Grande Política como proposta de superação do nihilismo em Nietzsche*. 2009. Dissertação (Mestrado) — Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba-PR, especialmente o capítulo 3.

¹³⁶ ABM, 254. A sentença “sangue e ferro” tornou-se bastante conhecida como expressão-ícone da *Realpolitik* após ter sido mencionada pelo então primeiro ministro Otto Von Bismarck num discurso proferido à comissão de orçamento do parlamento prussiano em 30 de setembro de 1862. No mencionado discurso, Bismarck rejeitou as exigências do parlamento por reformas liberais na política prussiana e argumentou a favor de um aumento no orçamento militar, afirmando que “não é por meio de discursos e resoluções majoritárias que as grandes questões de um tempo são decididas — este foi o grande erro de 1848 e 1849 — mas sim por meio de ferro e sangue”. Cf. BISMARCK, Otto von. Bismarck, *Die gesammelten Werke*. Org. Hermann von Petersdorff. Berlin: Otto Stolberg, 1924-35. p. 139-40. Vol. 10. Disponível em: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=250&language=german. Acessado em 07/04/2016.

responsável pelo estreitamento e apequenamento do gosto e do espírito do povo alemão,¹³⁷ — daí nos referirmos ao primeiro sentido da grande política como um sentido irônico — o que também pode ser observado na seguinte passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*, onde o filósofo defende a tese de que o fortalecimento do Estado corresponderia a um igual estrangulamento da cultura:

Faça-se uma estimativa: não é apenas palpável que a cultura alemã decaia, também não falta razão suficiente para isso. Ninguém, afinal, pode despende mais do que tem — isso vale para indivíduos, isso vale para povos. Se se exaure no poder, na grande política, na economia, no comércio mundial, no parlamentarismo, nos interesses militares — se se entrega para *esse* lado o quantum de entendimento, seriedade, vontade, de auto-superação que se é, então ele faltará no outro lado. A cultura e o Estado — que não se engane sobre isso, — são antagonistas: “Estado cultural” é meramente uma ideia moderna. Um vive do outro, um prospera às custas do outro. Todas as grandes épocas da cultura são épocas politicamente decadentes: o que é grande no sentido da cultura foi apolítico, mesmo *antipolítico*. (...) Na história da cultura européia, o advento do “*Reich*” significa, antes de tudo, uma coisa: uma *mudança do centro de gravidade*. Já se sabe em toda parte: no principal — e isto continua sendo a cultura — os alemães já não entram mais em consideração. (...) ¹³⁸

Esta grande política nacionalista e militarista revela-se, na verdade, como uma “pequena política”¹³⁹ justamente porque impede o desenvolvimento das potencialidades culturais de um povo, que, como o próprio filósofo deixou claro, é “o principal”. Na medida em que uma nação se propõe a absorver e direcionar todos os recursos à sua disposição com vistas a assegurar para si “uma voz decisiva entre os Estados mais poderosos”,¹⁴⁰ sua população automaticamente passa a ser considerada como matéria-prima a ser empregada e — como a história do século XX mostrou de modo a não deixar dúvidas, até mesmo sacrificada — de maneira cuidadosamente planejada e calculada com vistas a maximizar os benefícios em prol do crescimento e do desenvolvimento do seu aparelho político-administrativo e militar.¹⁴¹

Vê-se que é meu desejo ser justo com os alemães: não gostaria de me tornar infiel a mim mesmo quanto a isso — eu também devo, portanto, fazer minha objeção a eles. Paga-se caro por chegar ao poder: o poder *emburrece*... Os alemães — outrora se chamou a eles de povo de pensadores: eles ainda pensam atualmente? — agora os alemães se entediam com o espírito, agora os alemães desconfiam do espírito, a política devora toda seriedade para as coisas realmente espirituais — “Alemanha, Alemanha acima de tudo”, eu receio, isto foi o fim da filosofia alemã... “Existem filósofos alemães? Existem poetas alemães? Existem *bons* livros alemães?” perguntam-me no estrangeiro. Eu ruborizo, mas, com a bravura que me é própria também em casos desesperadores, respondo: “Sim, *Bismarck!*”. — Deveria eu

¹³⁷ ABM, 241. Cf. também GC, 377.

¹³⁸ CI, O que falta aos alemães, 4.

¹³⁹ ABM, 208, GC, 377.

¹⁴⁰ HDH, 481.

¹⁴¹ Cf. HDH, 481.

também confessar quais livros se lê atualmente?... Maldito instinto de mediocridade!
 ___¹⁴²

A pequena política se estrutura sobre duas características principais, a saber: em primeiro lugar o cultivo de um fervor nacionalista hostil, ou então o apelo a algum chauvinismo racial ou religioso¹⁴³ (ou a qualquer outra forma de separação arbitrária entre seres humanos que se possa conceber), que tem por objetivo estabelecer e consolidar uma diferenciação entre “nós” e os “outros”, cujo exemplo claro Nietzsche pôde testemunhar no já mencionado crescimento desenfreado do nacionalismo na Europa do fim do século XIX, referido por ele como a “doença e insensatez mais *contrária à cultura* que existe (...) essa *névrose nationale* [neurose nacional], da qual a Europa está doente”¹⁴⁴ e que tem por consequência direta a “proliferação de pequenos Estados na Europa, da *pequena política*”.¹⁴⁵

Considerando-se o contexto de estreita associação entre o nacionalismo germânico e o antissemitismo a partir do final do século XIX, é oportuno destacar que Nietzsche, no aforismo 251 de *Além de Bem e Mal*, argumenta que a causa do predomínio da “imbecilidade”¹⁴⁶ antissemita na cultura e na sociedade alemãs de sua época pode ser apontada na incapacidade de acolher e de reconhecer a alteridade sem se sentir ameaçado por ela, sem considerá-la como errada, pecaminosa ou impura do ponto de vista racial.

Neste aforismo, o pensador compara a capacidade de assimilação e de convivência em meio a culturas, valores, etnias e perspectivas diferentes com o processo fisiológico da digestão, acrescentando que as palavras de ordem racistas amplamente propaladas e estimuladas no *Reich* de “Não deixar entrar novos judeus!”¹⁴⁷ seriam reflexo de estômagos demasiadamente frágeis e delicados, do “instinto de um povo cuja natureza é ainda fraca e indefinida, de modo que facilmente poderia ser apagada, facilmente extinta por uma raça mais forte”,¹⁴⁸ deixando implícito, com isso, que o pré-requisito para um relacionamento não excludente e não xenófobo com a alteridade seria uma constituição fisiopsicológica saudável, a qual caracterizaria um indivíduo consciente da própria força.¹⁴⁹

¹⁴² CI, O que falta aos alemães, 1. Cf. também o FP 19[1] (setembro 1888), que muito provavelmente foi uma versão preparatória para este aforismo.

¹⁴³ Cf., por exemplo, ABM, 241; ABM, 254; CI, o que falta aos alemães, 3 e o FP 7[47] (final de 1886/primavera de 1887).

¹⁴⁴ EH, O Caso Wagner, 2.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ ABM, 251.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ A valorização por Nietzsche da capacidade de acolher e transitar entre múltiplas perspectivas e valores diferenciados como um sinal inequívoco de espíritos superiores, a qual se liga tematicamente com suas reflexões sobre o agonismo, tem sido, em anos recentes, objeto de grande interesse por parte de diversos pesquisadores interessados nas potenciais contribuições que as ideias do filósofo alemão poderiam oferecer para o

À exaltação dos nacionalismos imperialistas — que faz com que as nações européias, em especial a Alemanha, se ocupem de supervalorizar o nacional e apontar as armas para o estrangeiro — soma-se também uma segunda característica: o cultivo de uma ideologia gregária, que afirma que a existência humana só realizaria plenamente seu sentido a partir do momento em que conseguisse integrar-se num todo maior¹⁵⁰ — o que, no contexto da Alemanha de Nietzsche, seria simbolizado pela grandeza e glória do *Reich* — e que, com isso, oferece suporte aos processos de massificação indispensáveis à efetivação deste tipo de política.

É preciso deixar claro, porém, que não são apenas a “pequena política” massificada de orientação fortemente militarista, racista e nacionalista levada a cabo por Bismarck na Alemanha de sua época ou o anarquismo radical dos jovens russos que seriam os únicos exemplos de ideais e teleologias cristãs disfarçadas numa roupagem política. Lançando o olhar para outras modalidades teóricas e práticas da política do seu tempo, Nietzsche compreende tanto as pretensões de uma sociedade igualitária (democracia), como também o ideal de uma sociedade sem conflitos (socialismo) ou ainda as doutrinas políticas de matriz liberal, como sendo nada mais do que diferentes reedições da mesma utopia gregária de domínio dos prazeres fáceis e anódinos, na qual todos os conflitos foram eliminados ou então domesticados.

Uma adequada compreensão da crítica do filósofo à política liberal exige, todavia, um esclarecimento prévio sobre o conceito de *décadence*, o qual, assim como ocorreu com niilismo a partir da literatura de Turguêniev, também foi apropriado por Nietzsche e posteriormente inserido em seu vocabulário filosófico com um sentido diferente do original.

Muito embora se possam encontrar menções do termo *décadence* em fragmentos póstumos que remontam ao jovem Nietzsche,¹⁵¹ foi somente após a leitura do livro de Paul

enriquecimento dos debates atuais sobre temas como o pluralismo e a democracia radical. A esse respeito, Cf. SIEMENS, Herman. “Nietzsche’s political philosophy: a review of recent literature.” In: *Nietzsche-Studien* 30. Berlin: Walter de Gruyter, 2001, p. 509-526 e também o anexo *Nietzsches politische Philosophie in der philosophischen und politischen Diskussion der Gegenwart*, In: OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999, p. 419-469. Incluído na segunda edição desta obra, este apêndice traz uma série de resenhas críticas das principais obras que representariam cada uma das novas vertentes interpretativas surgidas principalmente após a década de 1990 e apropriações das ideias do filósofo com o objetivo de pensar temas e problemas ligados à política contemporânea.

¹⁵⁰ Cf. A, 189 e o FP 19[1] (setembro de 1888).

¹⁵¹ “A palavra *décadence* (sic.) aparece pela primeira vez na obra nietzscheana no final de 1876 ao verão de 1877 (cf. FP 23[140] (final de 1876 – verão de 1877), a partir da crítica de Nietzsche ao *Dom Quixote*, de Cervantes, tido pelo filósofo como representação da “*décadence* da cultura espanhola”. OLIVEIRA, Jelson R. “Bourget fonte de Nietzsche: O Conceito de *décadence* para a exumação de um século”. In: FREZZATTI JR. Wilson. A.; PASCHOAL, Antonio E. (Org.). *120 anos de “Para a genealogia da moral”*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 107-127. Aqui, p. 109.

Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*,¹⁵² publicado em 1883, que o filósofo de fato passou a empregar este termo no sentido de crítica social.

O conceito de *décadence* diz respeito a um processo de **desagregação ou desorganização das partes relativamente ao todo**, o qual seria causado por uma diminuição ou pela perda total da capacidade organizatória. Como se pode observar pela citação a seguir, o autor francês relaciona este processo tanto com a dimensão artístico-literária quanto com o âmbito de relações político-sociais:

Uma sociedade deve ser assimilada a um organismo. Como um organismo, ela se organiza em uma federação de organismos menores, que se organizam eles mesmos em uma federação de células. O indivíduo é a célula social. Para que o organismo total funcione com energia, é necessário que os organismos menores funcionem com energia, mas com uma energia subordinada, e, para que esses organismos menores funcionem eles mesmos com energia, é preciso que as células que os compõem funcionem com energia, mas com uma energia subordinada. Se a energia das células se torna independente, os organismos que compõem o organismo total cessam igualmente de subordinar sua energia ao organismo total e a anarquia que se estabelece constitui a *décadence* do conjunto. O organismo social não escapa a essa lei. Ele entra em *décadence* assim que a vida individual é exagerada sob a influência do bem-estar adquirido e da hereditariedade. Uma mesma lei governa o desenvolvimento e a *décadence* desse outro organismo que é a linguagem. Um estilo de *décadence* é aquele no qual a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, no qual a página se decompõe para dar lugar à independência da frase, e a frase para dar lugar à independência da palavra. Os exemplos abundam na literatura atual, corroborando essa hipótese e justificando essa analogia.¹⁵³

Contrariamente aos argumentos políticos tradicionais, que consideram a contínua desagregação e conseqüente insubordinação dos indivíduos em relação ao conjunto das normas sociais como um evento fundamentalmente negativo, Bourget faz uma apreciação positiva deste fenômeno ao chamar a atenção do leitor para a riqueza de criações e valores estéticos que surgiriam a partir desta postura individualista.

Se, na decadência, os cidadãos são inferiores como artífices da grandeza do país, não serão, talvez, superiores como artesãos da interioridade de suas almas? Se não têm jeito para a atividade privada ou pública, não será porque se entregam demais ao pensamento solitário? Se são maus reprodutores de novas gerações, não será, talvez, porque a abundância das sensações e a excelência dos sentimentos raros os transformou em intérpretes talentosos, estereis mas refinados, das vontades e das dores? Se são incapazes do devotamento típico de uma fé profunda, não será, talvez, porque sua inteligência bastante desenvolvida libertou-os dos preconceitos e, recapitulando todas as ideias, atingiram aquela equidade suprema que justifica todas as doutrinas, excluindo todos os fanatismos? Sem dúvida, um general germano do século II tinha mais capacidade para invadir o império do que um patricio romano

¹⁵² Este livro, que pode sem dúvida ser apontado como o mais importante de Paul Bourget, foi publicado em duas versões: a primeira, de 1883, trazia ensaios sobre Baudelaire, Renan, Flaubert, Taine e Stendhal. Uma segunda versão, com o título de *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine*, data de 1886 e continha textos sobre Alexandre Dumas (filho), Leconte de Lisle, os irmãos Goncourt, Turguêniev e Amiel. Cf. OLIVEIRA, Jelson R. *Op. cit.* p. 111-112.

¹⁵³ BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Études littéraires. Edition établie et prefacée par André Guyaux. Paris: Gallimard, 1993. p. 14. *apud*. OLIVEIRA, Jelson R. *Op. cit.* p. 117-118.

para defendê-lo. Mas o romano culto e de bom gosto, curioso e sem ilusões, como, por exemplo, o imperador Adriano, o César que adorava Tívoli, representava um tesouro mais rico de aquisição humana.¹⁵⁴

Assim como Bourget, também Nietzsche faz uso do conceito de *décadence* como uma chave de leitura tanto para fenômenos políticos, como para a literatura e também como um parâmetro de avaliação de organizações fisiológicas. Contudo, ao contrário do autor francês, a apreciação que o filósofo alemão faz deste fenômeno é fundamentalmente negativa, como se percebe a partir da leitura do sétimo parágrafo d’*O Caso Wagner*:

Como se caracteriza toda *décadence literária*? Com o fato de que a vida não mais habita o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase predomina e obscurece o sentido da página, a página ganha vida às custas do todo — o todo não é mais todo. Mas isto é uma alegoria para todo estilo da *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, “liberdade dos indivíduos” falando moralmente — expandido para uma teoria política, “direitos *iguais* para todos”. A vida, a vivacidade *mesma*, a vibração e exuberância da vida confinada nas menores formações, o resto *pobre* de vida. Em toda parte paralisia, esgotamento, enrijecimento *ou* hostilidade e caos: ambos saltando cada vez mais aos olhos quanto mais se ascende a formas de organização mais elevadas. O todo absolutamente não vive mais: ele é justaposto, calculado, artificial. Um artefato”.¹⁵⁵

A leitura desta passagem em muito contribui para enriquecer a compreensão da crítica de Nietzsche às políticas de orientação liberal e democrática. Quando o filósofo afirma que as reivindicações burguesas modernas de liberdade e igualdade, apoiadas num humanismo que defende as liberdades individuais, a propriedade privada e o livre-arbítrio, não conseguem ocultar suas raízes profundamente ligadas à moral cristã,¹⁵⁶ ele quer se referir ao fato de que ambos — o cristianismo e as políticas liberais — compartilham do mesmo objetivo a longo prazo, qual seja: o de operar um “processo de homogeneização dos europeus”¹⁵⁷ em larga escala, o qual nivela a todos indistintamente, buscando eliminar todo e

¹⁵⁴ BOURGET, Paul. *Op. cit.* p. 15. *apud* VOLPI, Franco. *O niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999. p. 48-49.

¹⁵⁵ CW, 7.

¹⁵⁶ Tome-se como exemplo o aforismo 62 d’*O Anticristo*, onde o pensador afirma que “A “igualdade das almas perante Deus”, essa falsidade, esse *pretexto* para os *rancunes* [rancores] de todos os espíritos baixos, esse explosivo de conceito que no fim de tornou revolução, idéia moderna e princípio decadente de toda ordenação social — é dinamite *cristã*...”. Veja-se também o fragmento do espólio FP 15[30] (primavera de 1888) “Desde o cristianismo estamos acostumados com o conceito supersticioso da “alma”, com a “alma imortal” (...) Com esta representação o indivíduo é tornado transcendente; pode-se por isso agregar a ele uma importância absurda. De fato foi o cristianismo que primeiro exigiu do indivíduo que ele se alçasse a juiz sobre tudo e todos, a megalomania foi nele quase tornada obrigação: ele fez com que leis *eternas* valessem contra todas as coisas temporais e contingentes! (...) Um outro conceito cristão não menos insano se fez transmitir ainda mais profundamente na carne da modernidade: o conceito da *igualdade das almas perante Deus*. Nele está dado o protótipo de todas as teorias de *direitos iguais*: primeiramente ensina-se à humanidade o axioma da igualdade balbuciando religiosamente, mais tarde faz-se dele uma moral: e, que milagre, que o homem no fim acabe por tomá-lo a sério, por tomá-lo *na prática*! quero dizer: politicamente, democraticamente, socialisticamente, indignado-pessimisticamente...” Cf. também os textos póstumos FP 10[82] (outono de 1887); FP 14[30] (primavera de 1888); GM, I, 5 e CI, Incursões de um extemporâneo, 39.

¹⁵⁷ ABM, 242.

qualquer conflito por meio da supressão de tudo aquilo que se pretenda diferente ou se erga acima do rebanho.

Nesse sentido, para Nietzsche, a pequena política ufanista, militarista e racista não é a única responsável pela mediocrização do espírito humano. A despeito de se disfarçarem por detrás de objetivos supostamente elevados como a garantia dos valores universais de igualdade e liberdade para toda a humanidade, as políticas liberais também trazem como resultado o apequenamento do espírito.

Por um lado, na pequena política as potencialidades culturais de um povo são soterradas pelo barulho ensurdecido das cantorias patrióticas exaltadas até o último grau, que transformam os homens em um rebanho de engrenagens e ferramentas perfeitamente adaptadas e controláveis no interior da máquina-mosaico estatal. Por outro lado, nas sociedades liberais, os cidadãos — resguardados com toda a tranquilidade e segurança pelos seus direitos individuais — vêm-se isolados cada qual nos limites estreitos das pequenas ambições e interesses mesquinhos, preocupando-se apenas com sua própria felicidade e conforto imediatos, os quais, por sua vez, estão devidamente encerrados no interior das fronteiras da sua propriedade, do seu individualismo, do seu “livre-arbítrio”.

Ao afirmar que “o todo absolutamente não vive mais: ele é justaposto, calculado, artificial”, Nietzsche se refere à dinâmica infinita e interminável das disputas entre as pequenas ambições individuais e os interesses minoritários, característica dos regimes democráticos e liberais, nos quais cada cidadão preocupa-se apenas em garantir para si seu conforto e sua satisfação imediatas. Não há ambições culturais elevadas, não há projetos de longa duração. A sociedade se transforma num deserto, num amontoado de pequenas criaturas de mente limitada: de últimos homens, míopes e medíocres.

Digamos logo de novo o que já dissemos cem vezes vezes: pois os ouvidos não estão hoje bem dispostos para tais verdades — para *nossas* verdades. Já sabemos suficientemente como soa ofensivo quando alguém inclui, cruamente e sem metáfora, o homem entre os animais; mas o fato de continuamente empregarmos as expressões “rebanho”, “instintos de rebanho” e outras semelhantes justamente em relação ao homem das “ideias modernas” nos é quase atribuído como *culpa*. Que importa! Não podemos agir de outra forma¹⁵⁸: pois precisamente nisso está nossa nova visão. Descobrimos que em todos os principais juízos morais a Europa se tornou unânime, incluindo aí ainda os países onde domina sua influência: obviamente *sabe-se* na Europa o que Sócrates dizia não saber e o que aquela velha e famosa serpente prometeu certa vez ensinar — hoje se “sabe” o que é bem e mal. Deve então soar duro e ruim aos ouvidos, se novamente insistimos: aquilo que aqui acredita saber, aquilo que aqui se enaltece com seu louvor e sua censura, e se

¹⁵⁸ No original: *Wir können nicht Anders*. É oportuno observar que Nietzsche emprega exatamente a mesma construção gramatical da famosa sentença pronunciada por Lutero na Dieta de Worms “*Hier stehe ich, und kann nicht anders*” — “Aqui estou e não posso agir de outra forma” —, com a diferença de que o filósofo escreve no plural ao invés do singular.

qualifica a si próprio de bom é o instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu sobre outros instintos e chegou até a prevalência e o predomínio, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assemelhação fisiológica de que é sintoma. *Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho*: — então, tal como entendemos as coisas, apenas *uma* espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis. Mas esta moral se defende com todas as forças contra uma tal “possibilidade”, contra um tal “deveriam”: ela diz, obstinada e inexorável: “Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!” — sim, com ajuda de uma religião que satisfêz e adulou os mais sublimes anseios do animal de rebanho, chegou-se ao ponto em que encontramos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão. Mas que seu ritmo ainda é vagaroso e sonolento demais para os mais impacientes, para os doentes e viciados no mencionado instinto [o instinto de rebanho], disso falam os uivos cada vez mais furiosos, o ranger de dentes cada vez mais escancarado dos cães anarquistas que agora rondam pelos becos da cultura européia: aparentemente em oposição aos democratas e ideólogos da revolução pacificamente trabalhadores, ainda mais aos apatetados filosofastros e adoradores da irmandade, que se denominam socialistas e querem a “sociedade livre”, mas na verdade unânimes com todos eles na fundamental e instintiva hostilidade contra qualquer outra forma de sociedade que não o rebanho *autônomo* (até chegar à própria negação do conceito de ‘senhor’ e ‘servo’ — ni dieu ni maître [nem deus nem senhor] manda uma fórmula socialista —); unânimes na resistência obstinada contra qualquer pretensão especial, qualquer direito especial e privilégio (isto quer dizer, em última instância, contra *todo* direito: pois quando todos são iguais, então ninguém precisa mais de ‘direitos’ —); unânimes na desconfiança contra a justiça que pune (como se ela fosse uma violação do mais fraco, uma injustiça com a consequência *necessária* de toda sociedade anterior —); mas do mesmo modo unânimes na religião da compaixão, na simpatia, com tudo quanto seja sentido, vivido, sofrido (abaixo até o animal, acima até ‘Deus’: — a extravagância de uma “compaixão para com Deus” é apropriada a uma época democrática —); todos juntos unânimes no grito e na impaciência da compaixão, no ódio mortal contra o sofrimento em geral, na incapacidade quase feminina de poder permanecer espectador diante dele, de poder *deixar* sofrer; unânimes no involuntário obscurecimento e amolecimento, sob cujo fascínio a Europa parece ameaçada por um novo budismo; unânimes na crença na moral da compaixão *coletiva*, como se ela fosse a moral em si, como o ápice, o cume alcançado pelos homens, a única esperança do futuro, o meio de consolo do presente, o grande resgate das culpas de outrora: — todos juntos unânimes na crença na comunidade como a *salvadora*, logo, no rebanho, em ‘si’ ...¹⁵⁹

No entender do pensador alemão, a filiação unânime¹⁶⁰ das políticas contemporâneas à ideia de igualdade entre os homens e a consequente reivindicação de direitos iguais para todos — a qual, como foi visto, tem sua origem na máxima cristã da “igualdade das almas ante Deus”— só contribui para mediocrizar os seres humanos, pois nivela a todos indistintamente sob o mesmo critério e suprime a riqueza da pluralidade de

¹⁵⁹ ABM, 202.

¹⁶⁰ Nossa interpretação sobre o desprezo de Nietzsche pelas diversas “soluções políticas” abarca inclusive as políticas de orientação aristocrática. Com isso, entendemos que nem a ausência de críticas diretas do filósofo ao regime de governo aristocrático, nem as polêmicas passagens nas quais ele se refere de maneira elogiosa à obra *Leis de Manu* e a um modelo de sociedade hierarquizada e dividida em castas, presentes tanto no *Crepúsculo dos Ídolos* como no *O Anticristo*, não seriam suficientes para justificar a interpretação de que o pensador alemão defenderia uma proposta política em moldes aristocráticos como o ideal de uma sociedade forte e como caminho para a efetivação de seu clamor pelo “domínio sobre a Terra como meio para a produção de um tipo elevado” (FP 25[211] (primavera de 1884)). Nossa resposta completa a esta vertente de leitura pode ser encontrada em: VILAS BÔAS, João Paulo Simões. *Op. cit.*, capítulo 1.

diferenças, reduzindo a existência humana a uma vida cerceada dentro dos limites de uma busca anódina pelo conforto, segurança e estabilidade no interior de uma sociedade gregária, na qual a força para comandar é substituída pela virtude em obedecer e se adaptar, criando uma passividade indolente diante de toda espécie de conflito, o que transforma os indivíduos em genuínos animais mansos e controláveis.

Segundo Nietzsche, todas as práticas políticas modernas têm no último homem¹⁶¹ — esta criatura mediocrizada e massificada que julga ter inventado a felicidade — seu produto principal. A ele pertence a “universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, satisfação e facilidade para todos”,¹⁶² o que nada mais significa do que a massificação do homem, acompanhada pela alienação de sua capacidade criativa e de sua independência em relação a algum ideal redentor, que lhe garanta segurança e sentido.

Compreendendo-se a si próprio como fim da história,¹⁶³ o último homem é política, social e culturalmente incapaz de tomar partido, pois apenas obedece aos cânones e verdades preestabelecidos. Seja na obediência à autoridade do Império, seja na passividade do rebanho autônomo democrático, seja na dependência de alguma verdade ou doutrina que ofereça sentido para seu sofrimento, a sua condição gadificada, limitada, fisiopsicologicamente enfraquecida e existencialmente dependente é a mesma.

* * *

A incursão pelas veredas da reflexão nietzscheana sobre a vontade de verdade e da sua profunda relação com o niilismo nos mostrou que tanto as diferentes formas de militância fanática, como também a coragem dos mártires revolucionários e dos combatentes patriotas — a despeito de aparentarem à primeira vista ser fruto de uma condição espiritual mais forte do que a cândida, passiva e confortável submissão a um ideal redentor —, não se diferenciam essencialmente das outras modalidades de dependência em relação a alguma verdade que se proponha a garantir segurança e sentido para a vida.

Pelo contrário, a investigação fisiopsicológica levada a cabo pelo pensador alemão revelou a impressão de força e coragem dos fanáticos como apenas uma aparência de distinção e saúde espirituais, visto que o grau de intensidade de todo comportamento belicoso e intolerante é diretamente proporcional tanto à importância que tais espíritos obcecados

¹⁶¹ Cf. Z, Prólogo, 5.

¹⁶² ABM, 44.

¹⁶³ Cf. ABM, 202 e OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. p. 293.

concedem ao respectivo ideal, como também ao temor de que a fonte da segurança possa sucumbir às ameaças externas, o que demonstra o quão umbilicalmente vinculados e dependentes de uma “sombra” eles ainda se encontram.

Para Nietzsche, fica claro que todo fanático ambiciona, ao fim e ao cabo das lutas, a manutenção perene da condição mediocrizante e gadificada prometida pelo seu respectivo ideal, o qual, independentemente das palavras de ordem específicas, sempre propõe, em última instância, aperfeiçoar e expandir, até o mais elevado grau, o processo de transformação de cada indivíduo em “um animal de rebanho humano útil, trabalhador, multiplamente utilizável e apto”,¹⁶⁴ fazendo da humanidade um gigantesco exército de “trabalhadores bastante utilizáveis, múltiplos, faladores e pobres de vontade, os quais *necessitam* do senhor, do mandante tanto quanto do pão de cada dia”.¹⁶⁵

Nesse sentido, toda luta, toda coragem, todo sacrifício e hostilidade contra os inimigos só encontram razão de ser na medida em que contribuem para a efetivação de uma mesma utopia gregária, que se apresenta sob diferentes roupagens, quer ela seja materializada na eliminação definitiva do pecado para que os escolhidos atinjam o reino dos céus, quer na supremacia incontestável do *Reich*, quer no pleno domínio tecnocientífico da vida, ou então na utopia socialista-niilista de que até mesmo o mais humilde dentre os camponeses russos possa residir numa cabana limpa e branca, conforme as já mencionadas palavras da personagem Bazárov.

Vale observar ainda que, para além do esclarecimento sobre uma condição espiritual que possui importância decisiva na compreensão do niilismo, a análise da investigação nietzscheana do fanatismo originado da vontade de verdade mostra que as reflexões deste pensador sobre a postura agressiva, que não se exime em defender incondicionalmente a verdade mesmo após “mil refutações”, guardam uma proximidade surpreendente com o quadro atual de emergência e de incremento de variadas modalidades de fundamentalismos. Esta proximidade, bem como outros pontos de contato entre o pensamento de Nietzsche e o fundamentalismo, serão exploradas em maiores detalhes no próximo capítulo.

¹⁶⁴ ABM, 242.

¹⁶⁵ ABM, 242.

2.5 A EMERGÊNCIA DO NILISMO NA FIGURA DE SÓCRATES E O CÍRCULO VICIOSO DA PERGUNTA “POR QUÊ?”

A trajetória intelectual de Nietzsche em torno da temática do niilismo, a qual se estende desde os primeiros esboços conceituais sobre este tema até suas reflexões de maturidade, pode ser genericamente descrita como um conjunto de variadas formulações de perspectivas reflexivas que abordam, cada uma, um aspecto específico do problema.

Ao considerarmos este percurso de um ponto de vista amplo, como um observador que contempla de longe uma paisagem vasta, torna-se perceptível que a estrutura geral deste caminho investigativo, nas obras publicadas, se assemelha ao trabalho de um arqueólogo, que parte dos vestígios e dos indícios mais externos, e vai aprofundando-se de maneira lenta, cuidadosa e gradual, desvelando camadas cada vez mais internas.

No intuito de realizar uma rápida retomada do percurso até agora realizado, tomaremos a liberdade de estabelecer uma demarcação didática deste percurso em etapas distintas, a qual de antemão reconhecemos como um recurso esquemático e incompleto. Primeiramente, pudemos observar que o filósofo inicialmente partiu de um fenômeno característico de sua época — o niilismo russo, tema dos esboços de 1880 e que também se fez presente de modo velado em aforismos de *Aurora* — para, em seguida, relacioná-lo com o contexto mais geral de declínio da religiosidade e a consequente ascensão de paradigmas políticos, sociais e científicos de matriz antimetafísica e antirreligiosa ao final do século XIX, o qual foi sintetizado na sentença “Deus está morto”, publicada pela primeira vez em 1882, na primeira edição d’*A Gaia Ciência*.

Ao investigar as causas da morte de Deus, bem como os motivos que contribuíram para que variadas “sombras” chegassem a assumir a importância e o espaço deixados pelo cânone metafísico cristão, o filósofo leva a público suas reflexões sobre a vontade de verdade tanto em aforismos que integram o livro V, acrescentado à segunda edição d’*A Gaia Ciência* em 1886 e publicado em 1887, como também em *Além de Bem e Mal* e *Para a Genealogia da Moral*, igualmente publicados nesta época.

É também a partir desta época¹⁶⁶ que as reflexões sobre o niilismo passam por um refinamento conceitual com o estabelecimento pelo filósofo da vinculação entre este

¹⁶⁶ Desde cedo, Nietzsche refletiu sobre a questão da *décadence*, mas só em 1888, em seu último ano de atividade, a *palavra* converteu-se num dos conceitos centrais do seu filosofar. Para tanto, concorreu a leitura que fez do primeiro volume dos *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883) de Paul Bourget, onde encontrou o conceito empregado de maneira específica. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner”. In: *Cadernos Nietzsche* 6, 1999, p. 11-30. Aqui, p. 12.

fenômeno e o conceito de *décadence*, a qual teve como resultado a ampliação do espectro de abrangência deste conceito.¹⁶⁷ Enquanto que nas reflexões d'A Gaia Ciência os impactos do niilismo eram descritos e analisados de um ponto de vista majoritariamente epistemológico e existencial, a partir da formação do par conceitual niilismo-*décadence*, o âmbito fisiológico também ascende em importância, o que, como será visto, possibilitará a Nietzsche responder com maior propriedade à pergunta sobre as origens deste fenômeno.

Por fim, a culminância das suas reflexões sobre o niilismo se dá em 1888, último ano de vida lúcida do pensador, no qual o foco das suas atenções se desloca para um esclarecimento mais apurado de duas dimensões desta problemática que permaneceram insuficientemente desenvolvidas nas obras anteriores.

De um lado, no *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo retoma a apreciação negativa de Sócrates, primeiramente registrada no *Nascimento da Tragédia*, aprofundando sua tese de que a emergência do pensamento socrático-platônico representou o marco de uma guinada histórica no cultivo da humanidade, pois foi a partir de então que a exigência contínua por respostas e explicações de ordem racional para todos os fenômenos do mundo e da vida — a exigência incondicional pela verdade a qualquer custo — passou a ser cultivada e estimulada em larga escala em todo o Ocidente.

Por outro lado, n'O *Anticristo*, em *Ecce homo* e nas anotações póstumas desta época, Nietzsche dialoga diretamente com todos os seus outros escritos do período de maturidade buscando oferecer uma formulação mais abrangente e conclusiva para seu projeto maior de transvaloração de todos os valores, o qual também inclui a superação do niilismo.

Em continuidade ao nosso propósito de acompanhar o percurso filosófico do niilismo atendo-nos prioritariamente às obras publicadas, buscaremos neste momento analisar mais detidamente a argumentação desenvolvida no capítulo *O problema de Sócrates*, de *Crepúsculo dos Ídolos*, bem como o modo como a articulação entre o niilismo e a *décadence* contribuiu para enriquecer e ampliar o alcance reflexivo deste conceito

¹⁶⁷ Dos estudos acerca da teoria da decadência de P. Bourget (...), Nietzsche passa a dispor de novos recursos para diagnosticar as doenças típicas do homem do século XIX: o pessimismo, a degeneração, a anarquia dos instintos, o alcoolismo..., assim como os transcurtos doentios típicos de outras épocas (no platonismo, no cristianismo). Bourget focalizou a decadência na literatura, que teria como causa a desproporção entre as aspirações do indivíduo e a condição do mundo. Nietzsche, sem dúvida, utiliza os recursos teóricos de Bourget para criticar o estilo da *décadence* em Platão e Wagner (...). Entretanto, o filósofo alemão radicaliza a análise de Bourget, restrita ao diagnóstico das manifestações doentias do homem do séc. XIX, para construir um pensamento mais abrangente e unívoco da decadência. ARALDI, Clademir. *Niilismo, Criação, Aniquilamento*. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2004. p. 94. Cf. também esta mesma obra, à p. 60.

* * *

Antes de nos debruçarmos sobre a leitura que Nietzsche desenvolve acerca do papel de Sócrates na história da filosofia e da civilização ocidental, é preciso de não perder de vista tanto a observação já mencionada anteriormente, a respeito da relação do pensador com seus “inimigos filosóficos”,¹⁶⁸ como também sua intenção — que pode ser inferida a partir da leitura do sexto aforismo de *Além de Bem e Mal* — de não se ocupar tanto com a construção de uma refutação argumentativa das teses desenvolvidas por Sócrates e Platão (o que também vale para qualquer outro dentre seus interlocutores), mas sim de priorizar a identificação dos objetivos morais e das doutrinas teleológicas do pensamento socrático-platônico, realizando também um diagnóstico das respectivas configurações de natureza instintiva e pulsional que estão por trás da defesa das teses filosóficas formuladas por estes pensadores gregos. Em síntese, o mesmo olhar clínico que o filósofo lança para a civilização ocidental com vistas a identificar a “doença” da morte de Deus também se faz presente na análise fisiopsicológica de Platão e de seu mestre.

Gradualmente foi se revelando a mim o que toda grande filosofia foi até o momento, a saber: a autoconfissão de seu autor e uma espécie de *mémoires* [memórias] indesejadas e inobservadas. Da mesma forma, as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram o próprio germen vital a partir do qual a planta inteira sempre cresceu. De fato, para esclarecer como propriamente surgiram as mais remotas asserções metafísicas de um filósofo, é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (*ele* —) quer chegar? Consequentemente, não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso tenha aqui se servido do conhecimento (e do desconhecimento!) apenas como uma ferramenta. Mas quem examinar os impulsos fundamentais do homem para ver até que ponto eles poderiam aqui ter atuado como gênios (ou demônios¹⁶⁹ e duendes —) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já impulsionaram a filosofia alguma vez — e que cada um deles bem que gostaria de apresentar precisamente a *si* como finalidade última da existência e como legítimo *senhor* de todos os outros impulsos. Pois todo impulso tem sede de domínio: e enquanto *tal* tenta filosofar.¹⁷⁰

Ao longo dos doze aforismos do capítulo *O problema de Sócrates*, Nietzsche procura mostrar de que modo se pode entender que a condição fisiologicamente degenerada do mestre de Platão influenciou diretamente na formulação de suas teses filosóficas, com destaque para as finalidades morais de seu pensamento. Já de início, nos dois primeiros aforismos, Sócrates é apresentado ao leitor como um indivíduo doente, como um homem

¹⁶⁸ Cf. às páginas 72-73.

¹⁶⁹ *Dämonen* no original. O fato de Nietzsche ter empregado uma palavra específica do vocabulário da mitologia ao invés do termo mais comum *Teufel* é indicativo de que ele muito provavelmente se referia aqui não ao demônio na acepção cristã, mas sim ao *daimon* socrático, o que é reforçado pelas ocorrências desta mesma palavra *Dämon* num contexto específico de referência a Sócrates em HDH I, 126 e também em CI, O Problema de Sócrates, 4.

¹⁷⁰ ABM, 6.

decadente que se coloca negativamente perante a vida devido a uma condição de fraqueza fisiológica.¹⁷¹

1

Em todos os tempos, os mais sábios julgaram a vida da mesma maneira: *ela não vale nada...* Sempre e em toda parte se ouviu da boca deles o mesmo tom — um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, cheio de resistência contra a vida. Até mesmo Sócrates disse ao morrer “Viver — quer dizer estar doente por muito tempo: devo um galo a Asclépio, o salvador”.¹⁷² Mesmo Sócrates estava farto. — O que *comprova* isso? O que *indica* isso? — Antigamente se teria dito (—oh, foi dito, alto o suficiente e com os nossos pessimistas à frente!): “Em todo caso tem que haver alguma verdade nisso! O *consensus sapientium* [consenso dos sábios] comprova a verdade”. — Ainda falaremos assim hoje? *É permitido* falarmos assim? “Em todo caso tem que haver alguma *doença* nisso” — é o que respondemos: esses mais sábios de todos os tempos, é preciso primeiramente observá-los de perto! (...)¹⁷³

2

Esta ideia desrespeitosa, de que os grandes sábios são *tipos da decadência*, tornou-se compreensível a mim primeiramente num caso em que o preconceito erudito e não erudito se opõe a ela mais fortemente: eu reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, como antigregos (*Nascimento da Tragédia*, 1872). Qualquer *consensus sapientium* — isto eu compreendo cada vez melhor — em nada demonstra que eles tivessem razão

¹⁷¹ No artigo “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica”, Wolfgang Müller-Lauter oferece um esclarecimento muito interessante sobre o conceito de fisiologia em Nietzsche. “Essa questão exige sobretudo um esclarecimento acerca do conceito de *fisiologia* em Nietzsche. E este não é de modo algum inequívoco. Três determinações gerais deixam-se evidenciar; elas se sobrepõem com frequência.

Em primeiro lugar, Nietzsche segue o uso da palavra “fisiologia” feito pelas ciências de sua época. Ele familiarizou-se bastante com a literatura, de diferentes níveis, a esse respeito. Embora lhe faltassem conhecimentos especializados das ciências da natureza, procurou, com ajuda de sua consciência dos diferentes problemas metodológicos, responder de algum modo questões básicas relevantes do ponto de vista teórico-científico, cuja importância até agora não se apreciou o bastante. *Em segundo lugar*, para Nietzsche o fisiológico é o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens. Está na base, em sua respectiva auto-compreensão, dos ocultamentos “ideais” taticamente já dados. O conceito remete, com frequência, às funções orgânicas ou ao afetivo no sentido do imediato corpóreo. Posso observar apenas que as próprias experiências de Nietzsche relativas ao corpo trazem esta compreensão de “fisiologia” e que, levado por elas, tanto acolheu muitos de seus estudos das ciências da natureza quanto elaborou alguns conceitos filosóficos fundamentais. Estes últimos levam à *terceira determinação* de “fisiologia” em Nietzsche. Ele chega a interpretar os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que “interpretam”. Ao descrever a complexidade de toda simplicidade, apenas aparente, dos dados últimos, escapa tanto dos esquemas de pensamento mecanicistas das discussões científicas de sua época quanto dos teleológicos. A partir do confronto dos *quanta* de potência determinam-se suas respectivas força e fraqueza. De acordo com considerações tardias de Nietzsche, também os “macroprocessos” sociais determinam-se fisiologicamente. Assim “a civilização acarreta o *declínio fisiológico de uma raça*”; aí se questiona a corrupção da maioria dos homens em seu caráter fisiológico. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Op. cit.*, p. 21-22.

¹⁷² A descrição do momento onde Sócrates moribundo pronuncia suas últimas palavras está registrada no *Fédon* da seguinte forma: “Sócrates já se tinha tornado rijo e frio em quase toda a região inferior do ventre, quando descobriu sua face, que havia velado, e disse estas palavras, as derradeiras que pronunciou:

— Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida.

— Assim farei — respondeu Críton. — Mas vê se não tens mais nada para dizer-nos.

A pergunta de Críton ficou sem resposta. Ao cabo de breve instante, Sócrates fez um movimento. O homem então o descobriu. Seu olhar estava fixo. Vendo isso, Críton lhe cerrou a boca e os olhos.” (PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972., p. 132). Considerando-se que Asclépio (também conhecido como Esculápio) era a divindade da medicina entre os gregos, Nietzsche acrescenta algumas palavras à última sentença de Sócrates, interpretando-a como se a dívida se referisse à cura da doença que era a própria vida.

¹⁷³ CI, O Problema de Sócrates, 1.

naquilo sobre o que concordavam: ele demonstra muito mais que eles próprios, esses sapientíssimos, coincidiam em alguma coisa *fisiológica* para situarem-se — *terem* de situar-se — do mesmo modo negativo ante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, entram em consideração apenas enquanto sintomas — tais juízos são, em si, tolices. (...) ¹⁷⁴

A debilidade fisiológica de Sócrates se caracterizaria, segundo Nietzsche, por uma “anarquia nos instintos”, ¹⁷⁵ por um total descontrole das pulsões que acarreta, em última instância, uma completa perda de aproveitamento das próprias potencialidades. Contrariamente aos “instintos dos helenos mais antigos”, ¹⁷⁶ a constituição fisiológica de Sócrates e dos seus contemporâneos era desorganizada e, por isso, decadente e fraca. Por não possuir forças suficientes para suportar e digerir os reveses inevitáveis da vida, o ateniense não poderia deixar de experimentá-la como uma “doença”, ¹⁷⁷ uma condição de sofrimento insuperável.

Uma breve análise da associação feita pelo filósofo entre a descrição da condição pulsional anárquica e desorganizada de Sócrates com sua asserção de que o ateniense seria um homem fisiologicamente decadente já basta para mostrar que o critério subjacente à avaliação da fisiologia do mestre de Platão não pode ser outro senão o já mencionado conceito de *décadence*. Vale aqui observar que, conquanto a definição deste conceito apresentada na conhecida passagem d’*O Caso Wagner* reforce a ideia de que ele estaria mais diretamente relacionado com a estética e com a política, é preciso não perder de vista que o próprio filósofo afirmou que ela seria “uma alegoria para todo estilo da *décadence*”. ¹⁷⁸

Genuína personificação da figura do sacerdote ascético, ¹⁷⁹ Sócrates precisou então engendrar uma “cura” que lhe permitisse superar sua incapacidade de suportar esta condição de vida, a qual consistiu na invenção de um tipo de posicionamento perante a existência inédito até então. Com vistas a fazer frente à sua degenerescência e impotência perante o sofrimento e o drama da existência, o ateniense idealizou uma visão de mundo capaz de oferecer, ao mesmo tempo, uma justificativa para o sofrimento e um cânone moral a ser seguido, concedendo sentido e finalidade para sua vida.

¹⁷⁴ CI, O problema de Sócrates, 2.

¹⁷⁵ Idem, 4.

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ Idem, 1.

¹⁷⁸ CW, 7.

¹⁷⁹ No que diz respeito à conexão entre a crítica de Nietzsche a Sócrates no *Crepúsculo dos Ídolos* e sua descrição da figura do sacerdote ascético na terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, acompanhamos a interpretação desenvolvida por Wolfgang Müller-Lauter em “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Nietzsche a Richard Wagner”, especialmente às p.18-21.

O pensamento em torno do qual aqui se pejeja, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência.¹⁸⁰

Num primeiro momento, diante da necessidade de buscar uma solução imediata para a anarquia dos instintos, Sócrates agarrou-se à racionalidade e, com ela, tiranizou toda e qualquer manifestação instintiva. Não se trata de empregar a razão como um meio para retomar o controle e a ordenação dos próprios instintos, mas antes de buscar soterrar toda e qualquer pulsão, que passa então a ser considerada como algo “impuro”, ao mesmo tempo em que se esforça desesperadamente em buscar apenas aquilo que seja claro e racional.

Quando se tem necessidade de fazer da *razão* um tirano, como o fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais — isso era de rigueur [obrigatório], era seu *último* recurso. O fanatismo com que toda a reflexão grega lançou-se à racionalidade denuncia um estado de emergência: estava-se em perigo, tinha-se somente uma escolha: sucumbir ou — ser *absurdamente racionais*... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é condicionado patologicamente; do mesmo modo a sua valorização da dialética. Razão = virtude = felicidade significa apenas: precisa-se imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* — a luz diurna da razão. Precisa-se ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, conduz *para baixo*...¹⁸¹

Como um elemento adicional e indispensável a esta “solução”, que se origina da consideração da vida como uma doença, Sócrates então concebe que a “cura” definitiva para este sofrimento residiria justamente na morte,¹⁸² a qual marcaria o momento da passagem desta para uma outra vida, sendo este o momento no qual a alma iria abandonar o mundo material — marcado pelo erro e pela transitoriedade — e adentraria o mundo das formas perfeitas, onde finalmente encontraria as verdades imutáveis e a bem-aventurança eterna.

Nesse sentido é que Nietzsche afirma que a condição fisiológica de Sócrates acaba por resultar em uma postura negativa e doentia perante a vida. A “equação socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe”,¹⁸³ a qual afirma que o objetivo da vida seria a busca pelo belo, bom e verdadeiro (os quais situam-se para além do mundo físico, na realidade metafísica do mundo das formas eternas) seria, no entender do pensador alemão, uma tentativa de oferecer um sentido para o desprazer inevitável que todos os fracos,

¹⁸⁰ GM, III, 11.

¹⁸¹ Idem, 10.

¹⁸² Idem.

¹⁸³ Idem, 4.

decadentes e degenerados experimentam diante da existência, uma medida de emergência com vistas a evitar que tipos degenerados como o ateniense sucumbam no nada.

Como se pode perceber, a resposta socrática não resolve o problema do sofrimento da existência. Contudo, a partir de agora este sofrer possui um *porque*, possui um sentido. O fastio diante da vida passa a ser, com isso, justificado, e o anseio por uma condição de tranquilidade perene, com ausência de desprazer, de conflitos e de situações desagradáveis — que Nietzsche afirma ser um anseio pelo nada — encontra um lugar precisamente delineado no interior de uma visão que busca ordenar o mundo.

Por fim, o pensador alemão se questiona de que modo tal visão de mundo conseguiu vicejar e espalhar-se por toda a Grécia. Como foi possível que tal postura mórbida diante da existência pudesse vir a contaminar e a predominar por sobre todo um povo do modo como o fez? A resposta reside no fato de que Sócrates não era o único homem “doente” da Grécia. Pelo contrário,

(...) ele entendeu que *seu* caso, sua idiossincrasia de caso já não era exceção. O mesmo tipo de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim. — E Sócrates compreendeu que todo mundo tinha *necessidade* dele, — de seu meio, sua cura, de sua artimanha pessoal de autoconservação... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte estava-se a cinco passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. “Os impulsos querem se fazer tiranos; precisa-se inventar um *contratirano* que seja mais forte” (...) *Como* Sócrates tornou-se senhor sobre *si mesmo*? — Seu caso era, no fundo, apenas o caso extremo, apenas aquele que mais saltou aos olhos dentre o que então começou a se tornar penúria geral: que ninguém mais era senhor sobre si, que os instintos se voltavam uns *contra* os outros. Ele fascinou como este caso extremo — sua feiúra amedrontadora o manifestava para qualquer olho: fica evidente que ele fascinou de modo ainda mais forte como resposta, como solução, como aparência de *cura* deste caso. —¹⁸⁴

Que fique bem claro, contudo, que o motivo que levou Sócrates a esforçar-se por oferecer sua “cura” — isso é, a crença numa outra realidade mais verdadeira, mais justa, mais virtuosa, mais bela, etc. associada à hipertrofia da razão e à rejeição dos instintos — para os atenienses de seu tempo passava longe de qualquer preocupação de caráter humanitário, ou de qualquer tentativa de “salvar” seus contemporâneos da autoaniquilação. Segundo Nietzsche, a razão pela qual Sócrates empenhou-se em espalhar seus valores e sua visão de mundo a todos os que o quisessem ouvir, dedicando-se inteiramente ao desenvolvimento da razão e da dialética, foi o profundo desgosto e a inveja do ateniense perante os homens mais poderosos de sua época.

Segundo o filósofo alemão, ao constatar a condição de decadência generalizada na qual a Grécia então se encontrava, Sócrates teria lançado mão de um poderoso recurso à sua

¹⁸⁴ Idem, 9.

disposição — a dialética — com o intuito de ridicularizar os poderosos de Atenas, vingando-se deles, e também de consolidar sua influência sobre o rebanho de belos e ricos jovens fascinados pelos seus ensinamentos ascéticos.

— É a ironia de Sócrates uma expressão de revolta? de ressentimento plebeu? Desfruta ele, como oprimido, de sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? *Vinga-se* ele dos homens destacados que ele fascina? — Como dialético, tem-se nas mãos um instrumento cruel; pode-se fazer papel de tirano com ele; expõe-se o outro ao vencê-lo. O dialético deixa a seu adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso ao mesmo tempo em que torna desamparado. O dialético *despotencializa* o intelecto do seu adversário. — Como? É a dialética apenas uma forma de *vingança* em Sócrates?¹⁸⁵

Concluindo a análise da natureza doentia e degenerada de Sócrates, o último aforismo do capítulo retoma as palavras terminais do ateniense como a inevitável confissão de um indivíduo cansado da vida que, após haver sustentado uma falsa aparência de saúde e de virtude por longos anos, não pôde se furtar a emitir seu derradeiro juízo no momento em que finalmente alcançou a tão desejada paz e segurança. “Sócrates *queria* morrer — não Atenas, mas *ele* deu a si a taça venenosa, ele forçou Atenas à taça venenosa... ‘Sócrates não é médico’, disse para si em voz baixa, ‘apenas a morte é médica aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...’”¹⁸⁶

* * *

O diagnóstico nietzscheano sobre a personalidade e a decadência instintual de Sócrates no *Crepúsculo dos Ídolos* serve como exemplo claro de sua teoria de que a matriz determinante de todos os princípios morais tem suas raízes na estrutura pulsional dos indivíduos, ilustrando perfeitamente afirmações como a já mencionada passagem do aforismo 347 d’*A Gaia Ciência* de que o surgimento e a repentina propagação do cristianismo se deveram a um “monstruoso *adoecimento da vontade*”, a uma “exigência por um “tu deves”, alçada até o absurdo pelo *adoecimento da vontade* e indo até o desespero”.¹⁸⁷

Outra passagem d’*A Gaia Ciência* que também ajuda a esclarecer a vinculação estabelecida pelo pensador alemão entre o imperativo socrático de que é preciso buscar a qualquer custo a explicação verdadeira e racional de todas as coisas com o anseio por segurança típico das naturezas decadentes, pode ser encontrada no aforismo 355, no qual ele

¹⁸⁵ CI, O Problema de Sócrates, 7.

¹⁸⁶ Idem, 12.

¹⁸⁷ GC, 347.

faz uma associação entre a satisfação intelectual de desvendar um mistério com a sensação de segurança gerada pela eliminação do medo ante o desconhecido.

(...) o que entende propriamente o povo por conhecimento? O que ele quer, quando quer “conhecimento”? Nada além disso: algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido*. E nós filósofos — alguma vez já entendemos por conhecimento algo *além* disso? O conhecido, isto é: aquilo a que estamos habituados, de modo que não mais nos admiramos; nosso dia-a-dia; alguma regra em que estamos inseridos, toda e qualquer coisa em que nos sentimos em casa: — como? Não é nossa necessidade de conhecer precisamente essa necessidade pelo conhecido, a vontade de descobrir algo que não mais nos perturbe entre tudo aquilo que é estranho, inabitual, duvidoso? Não deveria ser o *instinto do temor* aquilo que nos ordena a conhecer? O júbilo dos que conhecem não deveria ser precisamente o júbilo do sentimento de segurança novamente alcançado?... Aquele filósofo tinha o mundo por “conhecido” quando o remeteu à “ideia”: ah! Não foi porque a “ideia” lhe era tão conhecida, tão habitual? Porque ele já a temia tão pouco? — Oh, essa facilidade de satisfação dos homens do conhecimento! Observe-se os seus princípios e soluções para os enigmas do mundo! Quando reencontram nas coisas, sob as coisas, por trás das coisas algo que infelizmente nos é bem conhecido, como a nossa tabuada, nossa lógica ou o nosso querer e desejar, como ficam felizes na mesma hora! Pois “o que é conhecido é reconhecido”¹⁸⁸: nisso eles estão de acordo.¹⁸⁹

A ideia de um esforço contínuo por parte dos indivíduos mais fracos e doentios no sentido de evitar o sentimento de temor pelo desconhecido, quando transposta do âmbito específico da investigação sobre fenômenos naturais para o âmbito das diferenças morais, auxilia no esclarecimento de outra característica igualmente digna de nota na descrição nietzscheana do cristianismo como religião de indivíduos débeis, a saber: a incapacidade histórica deste paradigma moral e metafísico em conviver com outras perspectivas de verdade e valor, a qual é evidenciada por inúmeros exemplos que marcaram o longo processo de desqualificação e de absoluta negação de tudo aquilo que se diferenciava desta visão de mundo, ou ainda dos incessantes esforços por corrigir e converter toda alteridade, os quais, no presente contexto, se resumem a nada além do que reconduzir um paradigma desconhecido até um referencial valorativo comum e familiar.

Como exemplos históricos de ocorrências acima mencionadas, podem-se facilmente destacar os anátemas e a condenação das heresias no início da era cristã; a

¹⁸⁸ No original: “*was bekannt ist, ist erkannt*”. Nietzsche faz uma alusão satírica a uma passagem do prefácio da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel que diz “O bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido*, não é *reconhecido*”. (No original: “*Das Bekannte ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*”). Na sequência do parágrafo, Hegel esclarece o sentido da sentença: “É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo como está. Um saber desses, como todo o vaivém de palavras, não sai do lugar — sem saber como isso lhe sucede. Sujeito e objeto etc; Deus, natureza, o entendimento, a sensibilidade etc. são sem exame postos no fundamento, como algo bem-conhecido e válido, constituindo pontos fixos tanto para a partida quanto para o retorno. O movimento se efetua entre eles, que ficam imóveis; vai e vem, só lhes tocando a superfície. Assim o apreender e o examinar consistem em verificar se cada um encontra em sua representação o que dele se diz, se isso assim lhe parece, se é bem-conhecido ou não”. HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heiz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 37-38.

¹⁸⁹ GC, 355.

conversão forçada de povos pagãos na Europa medieval e também, séculos mais tarde, na colonização da Ásia, das Américas e da África; as Cruzadas e também a atuação do tribunal do Santo Ofício. Todos eventos pautados pelo anseio em destruir e eliminar as diferenças e que tiveram importância decisiva para a expansão e consolidação do paradigma socrático-platônico-cristão como a *única* moral em todo o Ocidente.

Característica fundamental da modernidade contra a qual o autor de *Assim falou Zaratustra* direciona seu discurso crítico, a “rejeição instintiva de toda prática *outra*, de todo tipo de perspectiva *outra* de valor e utilidade”,¹⁹⁰ à qual ele se refere n’*O Anticristo* como “instinto judaico”,¹⁹¹ foi inicialmente um “procedimento de autopreservação” empregado pelo cristianismo nascente para sobreviver e se afirmar perante a predominância do judaísmo e, posteriormente, contra a perseguição do Império Romano. Contudo, com o passar do tempo, o acirramento deste “ódio contra o discordar”, desta “vontade de perseguir”¹⁹² e eliminar tudo aquilo que não podia ser justificado, ou que não estivesse de acordo com a visão de mundo cristã, acabou por garantir que o cristianismo se consolidasse como o ponto de vista moral hegemônico no Ocidente, a tal ponto que a moral cristã foi tida como *a* moral durante praticamente dois mil anos.¹⁹³

Com isso, independente da roupagem específica com a qual o anseio intolerante em eliminar toda alteridade se apresentava à época de Nietzsche, — quer se considere o clamor religioso pela eliminação completa e absoluta das heresias, o proselitismo sempre ansioso por cooptar e corrigir todas as perspectivas distintas, a fúria destruidora dos jovens russos direcionada contra as estruturas políticas e sociais arcaicas, a cruzada científico-materialista em prol do esclarecimento da humanidade e pela erradicação das superstições ou então o ufanismo antisemita dos militantes da pequena política —, o ponto em comum característico a todas essas diferentes ocorrências é o predomínio de uma configuração instintual fraca e desorganizada, a qual, precisamente devido à sua vulnerabilidade excessiva ante as dimensões desconhecidas, diferentes e imprevistas inerentes à vida, gera uma necessidade doentia de engendrar e cultivar uma forma de vida pacificamente controlada, na qual se espera que a homogeneidade de pensamento e a ausência de conflitos venham a garantir um sentimento perene e generalizado de segurança para a vida.

¹⁹⁰ AC, §44.

¹⁹¹ Cf. AC, §27 e §44.

¹⁹² AC, §21

¹⁹³ Sobre a importância do “instinto judaico” na caracterização nietzscheana da modernidade político-moral, Cf. VIESENTEINER, J. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 33-43.

Se é certo, portanto, que as origens do imperativo de buscar a verdade a qualquer custo e o absoluto desprezo por toda forma de erro, ilusão e aparência ocorreram com o florescimento intelectual de Sócrates na Grécia antiga¹⁹⁴ — tornado possível devido ao predomínio da fraqueza e da doença na velha Atenas — é importante considerar, contudo, que a disseminação e a posterior hegemonia desta visão de mundo por todo o Ocidente só vieram a ocorrer a partir da apropriação que a cultura judaico-cristã realizou do pensamento socrático-platônico, quando não apenas intensificou enormemente o esforço por eliminar a alteridade — quer por meio de sua aniquilação física, quer pela correção ou conversão dos “diferentes” —, como também esforçou-se por criar instituições multiplicadoras de um paradigma educacional que deliberadamente cultivou na humanidade as virtudes da fraqueza e da debilidade.¹⁹⁵ Como resultado, o “ideal ascético” passou a ser considerado, ao longo de séculos, como a única garantia de sentido, finalidade e justificativa para a existência humana.

Pela expressão “ideal ascético”¹⁹⁶ Nietzsche indica uma forma específica de resposta ao sofrimento provocado pela ausência de sentido da existência caracterizado por um conjunto estruturado de valores que, compreendendo o mundo como obra de um Deus criador sumamente bom, e defendendo a existência de uma alma imortal e de uma outra existência para além desta — a qual seria, esta sim, a vida verdadeira —, afirma que justamente nesta outra vida estaria aquilo de mais valioso que se poderia aspirar, concluindo com a constatação de que a existência do homem deve ser orientada justamente com vistas a esta condição que se encontraria fora de sua vida atual.

Abstenha-se dos ideais ascéticos: com isso o homem, o *animal* homem, não teve até agora nenhum sentido. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” — era uma pergunta sem resposta; faltava a *vontade* para o homem e para a terra; atrás de cada grande destino humano soava, como refrão, um “Em vão!” ainda maior. O ideal ascético significa exatamente *isso*: que algo *faltava*, que um monstruoso *buraco* circundava o homem — ele não sabia justificar, esclarecer, afirmar a si próprio, ele *sofría* do problema do seu sentido. Ele também sofria de outras coisas, ele era no principal um animal *doente*: mas seu problema *não* era o sofrer mesmo, mas sim que faltava a resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer?*”. O homem, o animal mais valente e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer: ele o *quer*, ele mesmo o procura, desde que lhe mostrem um *sentido* para isso, um *para que* do sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até agora se estendia amplamente sobre a humanidade — e o *ideal ascético* lhe ofereceu um *sentido*! Era até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum sentido; o ideal ascético foi de todo modo, o “*faute de mieux*” [mal menor] *par excellence* que houve até o momento. Nele o sofrimento foi *interpretado*; o monstruoso vazio parecia preenchido; a porta fechou-se ante todo niilismo suicida. (...) com isso, o homem foi *salvo*, ele tinha um *sentido*, de agora em

¹⁹⁴ CI, O problema de Sócrates, 10.

¹⁹⁵ A esse respeito, Cf. ABM, 222, CI, Incursões de um extemporâneo, 39 e GM, III, 13.

¹⁹⁶ GM, III, 1.

diante ele não era mais como uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do “sem-sentido”, a partir de agora ele podia *querer* algo (...) ¹⁹⁷

Ao longo da história do Ocidente, este ideal assegurou não apenas uma garantia de segurança, um consolo para o sofrimento e uma explicação verdadeira acerca dos fenômenos com os quais a humanidade se deparava, como também serviu para fundamentar e legitimar a moral, a política e a filosofia, constituindo a pedra basilar sobre a qual se estruturou a civilização ocidental em todos os seus aspectos mais fundamentais, quer se considere a política, a ciência, a filosofia, a cultura, o direito, etc. ¹⁹⁸

Esta pretensão unilateral e homogeneizante do ideal ascético em arrebanhar toda a humanidade sob a égide de uma única perspectiva moral é encarada pelo filósofo de Naumburg como o maior perigo para o desenvolvimento das potencialidades culturais da humanidade. Em suas palavras:

Os *doentios* são o grande perigo para o homem: *não* os maus, *não* os “animais de rapina”. Aqueles já de início desgraçados, oprimidos, destroçados — são eles, são os *mais fracos*, os que mais corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e colocam em questão nossa confiança na vida, no homem, em nós. ¹⁹⁹

Por meio da investigação das condições de emergência e do subsequente predomínio do conjunto de valores que constituem o ideal ascético, torna-se então clara a profunda e indissociável vinculação entre o niilismo e a *décadence* fisiológica, pois a condição de degeneração e desorganização instintual do tipo humano denominado pelo pensador alemão como “sacerdote ascético” — do qual Sócrates e Platão foram notáveis exemplos — foi, em última instância, o fator essencial que determinou a criação do conjunto de valores que constituem o ideal ascético e sua manutenção como perspectiva dominante na cultura ocidental durante os últimos dois milênios.

* * *

Se, como buscamos mostrar, o predomínio dos sentimentos de fraqueza, autodepreciação e de temor ante a alteridade foi o principal móbil que impulsionou o propósito unilateral de eliminar todas as perspectivas de valor diferentes do ideal ascético ao longo da história do Ocidente, por outro lado, é igualmente relevante ressaltar que a reflexão nietzscheana sobre a problemática do niilismo não se limitou apenas a diagnosticar uma

¹⁹⁷ GM, III, 28.

¹⁹⁸ Cf. a nota de rodapé 156, à p. 106.

¹⁹⁹ GM, III, 14.

acentuada dependência da cultura ocidental, como um todo, em relação à perspectiva unilateral e xenófoba do ideal ascético. Pelo contrário, Nietzsche localiza a semente da degeneração da visão de mundo socrático-platônico-cristã na própria exigência por “racionalidade a qualquer preço”.²⁰⁰

Segundo o filósofo, quando a necessidade de se buscar a verdade — que já estava presente no pensamento socrático-platônico — é elevada ao seu nível extremo, a consequência é a contestação da própria explicação metafísico-cristã da existência. Aquela interpretação que via a natureza e os acontecimentos históricos “como se elas fossem uma prova da bondade e proteção de um Deus”,²⁰¹ explicando-os “em honra de uma razão divina, como sinal permanente de uma ordem moral do mundo e de intenções morais últimas”,²⁰² e que interpretava as próprias vivências “como durante muito tempo as interpretaram os homens devotos, como se tudo fosse providência, tudo sinal, tudo concebido e disposto por amor para a salvação da alma”,²⁰³ vai gradualmente tornando-se incapaz de continuar servindo como discurso verdadeiro e definitivo sobre os fenômenos da natureza e como instância basilar de legitimação da moral, da política, da filosofia, etc., perdendo força diante de uma racionalidade tornada cada vez mais criteriosa pela “*vontade de verdade*”.²⁰⁴

Que, perguntado com todo o rigor, *venceu* verdadeiramente sobre o Deus cristão? A resposta está em minha “*Gaia Ciência*”, § 357: “a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade tomado de modo cada vez mais rigoroso, a sutileza de confessor da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço.”²⁰⁵

Uma ilustração bastante esclarecedora do *modus operandi* da racionalidade científica ocidental — onde a exigência implacável em encontrar as causas e explicações verdadeiras para todos os fenômenos termina por ocasionar a rejeição do fundamento mais sagrado e mais importante — pode ser encontrada no segundo capítulo do livro *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, no qual Christoph Türcke analisa a importância fulcral historicamente desempenhada pela pergunta “por quê?” enquanto móbil primordial da dinâmica niilista de criação e posterior aniquilamento dos fundamentos que estruturaram a visão de mundo científica ocidental.

Todo fundamento se deve a essa pergunta, quer ela se expresse numa face distorcida pela dor, num suspiro ou numa linguagem articulada. Todo fundamento é um “por quê?” tranquilizado e imobilizado num “por causa de”. “Essas coisas são assim por

²⁰⁰ CI, O problema de Sócrates, 11.

²⁰¹ GC, 357. Esta mesma passagem também é citada por Nietzsche em GC, III, 27.

²⁰² Idem.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ GC, III, 27.

²⁰⁵ Idem.

causa de...” O “por quê?” é o *agent provocateur* [agente provocador] de todos os fundamentos. Ele é antes de tudo a palavra mágica que, em geral, abriu pela primeira vez a porta para o reino dos fundamentos. Ele torna possível todo fundamento, mas não deixa nenhum deles em paz. “O sacrifício precisa existir por que a divindade o exige”: assim poderia a humanidade primitiva ter sido determinada durante milênios sem objeção. A violência imaginada desta divindade poderia ser tão grande que todo “por quê?” seria então sentido como uma profanação mortal. Mas um dia, pela sua contínua repetição, este fundamento torna-se tão insípido e a violência da divindade tão costumeira que o “por quê?” não recua mais perante ele. O anseio por descobrir por que a divindade colocou a exigência de tais sacrifícios se agita. O “por quê?” corrói também os deuses. Os primeiros fundamentos deixam de ser idênticos aos definitivos;²⁰⁶ eles próprios se tornam carentes de fundamento. Este é o grande ponto de virada onde o mito começa a sobressair a partir do rito, onde começa-se a entrelaçar o ritual de sacrifício com um discurso que narra como ele veio a ser (...)

²⁰⁷

Compreendida como a materialização do anseio por uma condição utópica de segurança perene que seria proporcionada pela descoberta do fundamento definitivo, seguro e indelével, oculto por detrás de todas as coisas, a pergunta “por quê?” — incessantemente repetida por filósofos, cientistas e pensadores os mais diversos ao longo da história do pensamento ocidental — desempenha dois papéis diametralmente opostos. Enquanto que, por um lado, ela simboliza o questionamento primordial que, tanto no passado remoto como na atualidade, vem incitando a humanidade à elaboração de justificativas para dar sentido à vida humana e explicar os fenômenos da natureza, por outro lado, a intensificação deste anseio até seus extremos acabou por fazer com que esta mesma pergunta viesse a atuar em sentido contrário, como destruidora de toda segurança, colocando em xeque a credibilidade das teorias e dos discursos até então considerados como válidos.

A simples pergunta “por quê?” é como um impulso. Pode-se saciá-la durante algum tempo pela indicação de fundamentos, mas nenhum fundamento é seguro a longo prazo. Cada um deles cai, em virtude dessa pergunta, sob uma compulsão à fundamentação. Ela é o tendencial triturador de todos os fundamentos dados, e a insaciável investigadora de novos fundamentos. Mas, justamente por isso, ela se tornou a grande força propulsora do desenvolvimento intelectual. O culto, os ritos, os costumes e os usos valem porque a divindade os exige? Sim; mas por que, então, ela os exige? Porque a própria divindade os criou e ordenou. Mas por que ela o fez, então? Em vista da nossa felicidade. Enquanto nos guiarmos por essa ordenação, teremos repouso, proteção e segurança. E isso, por sua vez, é assim por que a

²⁰⁶ No original: “*Die ersten Gründe hören auf, mit den letzten identisch zu sein*“. O autor faz aqui um jogo de palavras que explora o duplo sentido assumido pelo adjetivo *letzt* — último —, o qual, à semelhança do que ocorre no português, é majoritariamente empregado no sentido de indicar o derradeiro ou o mais recente numa sequência temporal, mas que, na expressão comum do vocabulário filosófico “fundamento último”, assume o sentido de algo definitivo, decisivo, cuja vigência e validade não demanda qualquer outra justificativa. Considerando-se que o objetivo de todas as traduções realizadas nesta tese não é tanto o de preservar a qualidade estilística dos originais, mas de priorizar a compreensão das ideias, optamos por verter *letzt* por “definitivo” ao invés de “último” para facilitar o entendimento do texto.

²⁰⁷ TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, p. 29. Alguns trechos das citações do livro de Tücke foram copiados da tradução feita por Oswaldo Giacoia Jr., presente em GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013. p. 224-226.

divindade fundou e ordenou o mundo para o nosso melhor. E por que ela assim o fez? Porque ela própria é boa, pura e simplesmente o Bem.²⁰⁸

Quando o desejo de que a serenidade e a segurança proporcionadas por uma determinada explicação verdadeira, coerente e racional sobre um acontecimento específico é extrapolado até abranger todos os âmbitos da existência, isto é, quando os homens passaram a acreditar que a conquista da compreensão absoluta sobre a totalidade dos fenômenos integrantes da experiência humana — e o consequente exercício do controle absoluto, tornado possível por meio de tal conhecimento — viria a gerar, como consequência necessária, uma condição de bem-aventurança pacífica e perene para todos, a humanidade então mergulhou numa verdadeira “compulsão a reproduzir ao infinito a mesma pergunta ‘por quê?’”.²⁰⁹

Com isso, pode-se então entender que foi a própria insaciabilidade do desejo por segurança que fez com que nenhum “por causa de” viesse a se demonstrar suficientemente sólido para satisfazer o “*logos científico*”²¹⁰ e filosófico de forma definitiva. Precisamente por ter consciência disso é que Nietzsche buscou a todo custo se distanciar da postura dos indivíduos “avançados e esclarecidos” de sua época — os já referidos ateus despreocupados adeptos das “ideias modernas”²¹¹ — os quais, ao condenarem prontamente as superstições do passado e lançarem-se com igual avidez em busca dos supostos fundamentos verdadeiros da realidade, acreditavam estar progredindo a caminho da realização do destino superior da humanidade, o qual, como foi mostrado, se constituiria em nada além do que a sua completa domesticação, mediocrização e controle.

Nesse sentido, não nos parece nem um pouco casual a escolha de Türcke em mencionar o ritual de sacrifício como exemplo de uma prática que foi gradualmente perdendo seu fundamento ao ser continuamente submetida ao escrutínio racional, pois, a despeito da divindade bíblica Moloque²¹² ser tradicionalmente lembrada como a personificação por excelência de um apetite voraz, insaciável e impiedoso com as vidas humanas, bastou apenas a re colocação persistente de uma singela pergunta para desgastá-lo e corroê-lo inteiramente, o que confirma que o “por quê?”, quando empregado como instrumento de escrutínio por mentes obcecadas pela compulsão à racionalidade, é de fato o grande devorador insaciável de crenças, divindades, doutrinas, justificativas e de sentidos para a vida humana.

²⁰⁸ Idem, p. 30.

²⁰⁹ GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*, p. 225.

²¹⁰ Idem, p. 224.

²¹¹ GC, 358 e ABM, 202.

²¹² Moloque (também grafado como Moloch, Molok ou Moloc) era uma divindade cultuada pelos antigos Fenícios, Amonitas e Cananeus, à qual eram sacrificados seres humanos. Este nome é mencionado em diversos trechos do Antigo Testamento, a saber: Levítico 18.21 e 20.2-5; 2 Reis 23.10 e Jeremias 32.35.

É curioso observar como o mesmo recurso empregado no passado para salvaguardar a humanidade do mergulho no abismo devorador do “em vão” — a saber: a instauração de um vínculo direto entre o sentido da existência humana e um conjunto de verdades transcendentais — acabou por se revelar como a principal causa de todo sofrimento e perturbação gerados pela crise da orientação metafísico-religiosa tradicional. Se, como foi visto, o cristianismo teve “a causa de seu surgimento, sobretudo de sua repentina propagação, num monstruoso *adoecimento da vontade*”,²¹³ manifestado na forma da “exigência por um ‘tu deves’, alçada até o absurdo pelo adoecimento da vontade e indo até o desespero”,²¹⁴ então, em última instância, isso quer dizer que fomos nós, herdeiros do Ocidente cristão, que deixamos as portas abertas para a experiência abissal de vazio existencial do niilismo, no momento em que decidimos deixar de considerar a “hipótese moral cristã”²¹⁵ como aquilo que ela de fato sempre foi e hipostasiamos seu valor, transformando-a no principal pilar de referência axiológica da cultura ocidental.

O homem ocidental, na sua ânsia por encontrar algo capaz de preencher o seu *horror vacui*,²¹⁶ na busca por uma certeza que pudesse livrá-lo da sua insegurança e justificar o seu sofrimento, cristalizou a perspectiva moral cristã como a única verdadeira e com isso limitou propositalmente seu campo de experiência, tornando-se dessa forma dependente desta justificação do mundo e da vida. Da mesma forma que, embriagados pela perspectiva de conforto e segurança perenes proporcionada pela promessa cristã, nós fizemos questão de esquecer de que as ditas verdades metafísicas nada mais foram do que meras criações humanas, também nos esquecemos de que fomos nós quem primeiramente convidamos este “hóspede”²¹⁷ indesejado a adentrar pelas portas da frente da nossa civilização.

Com isso, entendemos que Nietzsche quer dizer que o niilismo, entendido enquanto a desvalorização dos valores mais altos, nada mais é do que uma consequência necessária desta dependência autoinstituída da cultura ocidental com relação ao ideal ascético. Em outras palavras, foi a nossa própria civilização a responsável pela criação dos fantasmas que viriam a assombrá-la no futuro.

A compreensão do efeito corrosivo que, desde longa data, vem sendo exercido pelo desenvolvimento da racionalidade científica sobre todos os fundamentos também ajuda a

²¹³ GC, 347.

²¹⁴ *Idem*.

²¹⁵ FP 5[71] (10 de julho de 1887).

²¹⁶ Em latim: Horror ao vácuo. GM, III, 1.

²¹⁷ Cf. a sentença de Nietzsche “O niilismo está à porta: de onde nos chega esse mais sinistro (*unheimlichste*) de todos os hóspedes?” em FP 2[127] (inverno de 1885/inverno de 1886), bastante popularizada devido ao fato de ter sido incluída logo no início da obra *A Vontade de Poder*.

esclarecer porque a morte de Deus é entendida por Nietzsche como o necessário ponto de culminância do percurso da razão no Ocidente, o qual, como foi visto, caracteriza-se por um processo gradual e progressivo de contestação do discurso metafísico cristão.

No capítulo “*Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente tornou-se fábula*”, também do *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo lança um olhar para a trajetória intelectual das ideias ao longo da civilização ocidental, e mostra que este evento da derrocada dos valores cristãos deu-se na forma de um processo gradual de perda de força — no qual a hipótese moral cristã, inicialmente tida como uma explicação necessária e suficiente para o mundo e para o homem, vai aos poucos perdendo importância, na medida em que o desenvolvimento da racionalidade e o refinamento dos “por quês?” vão gradualmente relegando ao “mundo verdadeiro” socrático uma posição cada vez mais distante da realidade, cada vez mais inatingível, até o ponto dele ser considerado como “uma ideia tornada desnecessária, *logo*, uma ideia refutada”²¹⁸ —, o que culmina no reconhecimento de que aquilo que antes se pensava verdadeiro, eterno e indelével nunca passou de uma criação “humana, demasiado humana”.

Ao observar que, ao cabo de mais de vinte séculos, a metafísica cristã terminou por sucumbir por força de uma exigência que ela própria cultivou, o pensador de Naumburg pôde então constatar que a tomada de consciência a respeito do caráter demasiado humano das afirmações da existência de Deus e de uma realidade suprassensível foi nada mais que um desdobramento da própria vontade de verdade, a qual, por sua vez, deve suas origens a um anseio por segurança, conforto e certeza.

Testemunha ocular do ocaso dos ideais da modernidade clássica, Nietzsche buscou fazer de suas reflexões sobre o niilismo um verdadeiro alerta para seus contemporâneos, colocando na fala de sua personagem-ícone d’*A Gaia Ciência* uma profecia sobre um evento de grande magnitude que, quando finalmente viesse a ser percebido e compreendido, iria transformar de maneira irreversível as bases da orientação cotidiana.

Diante da ameaça do niilismo, que paira sobre a humanidade como o presságio agourento de uma catástrofe inexorável que terminará por arrebentar os pilares das construções morais, lógicas e metafísicas até então considerados como os fundamentos inabaláveis da civilização ocidental, o filósofo anteviu dois tipos de posturas possíveis, conforme o grau de força ou de fraqueza espirituais.

Aos indivíduos mais débeis, para os quais a perspectiva de uma existência sem um ideal externo de consolo, orientação e segurança se apresenta como um fardo

²¹⁸ CI, Como o “mundo verdadeiro” finalmente tornou-se fábula, 5.

insuportavelmente pesado, resta o entorpecimento na miríade infindável de confortos e prazeres anódinos incessantemente reproduzidos pela sociedade de consumo e pelas grandes indústrias de entretenimento massificado, ou então a filiação incontestada a qualquer um dentre os múltiplos ideais ordenadores — as “sombras”²¹⁹ —, que proliferaram ao fim da modernidade, almejando conquistarem o status e o espaço deixado vago pelo *corpus* da metafísica tradicional cristã.

Como procuraremos mostrar mais adiante, entendemos que nesta categoria também se inclui o mergulho nos fundamentalismos; nas variadas e perigosas modalidades de fanatismo cego que teimosamente insistem na reinstauração da crença na existência de um fundamento sagrado e verdadeiro, o qual, se devidamente protegido, permaneceria incólume a toda forma de corrupção e desvalorização. Dessa forma, os fundamentalismos seduzem porque, ao mesmo tempo em que negam que a causa do esfacelamento dos valores e das instituições seja intrínseca à própria interpretação moral-religiosa do mundo, também apontam claramente qual seria o “culpado” pela corrupção dos costumes, o qual precisa ser devidamente combatido e eliminado.

De modo contrário, àqueles para os quais estas soluções soam demasiadamente grosseiras, isto é, aos “bons leitores” de Nietzsche, que não se contentam com estas formas de narcotização do espírito, nem se dão por satisfeitos em apenas deglutir certezas prontas e acabadas, o filósofo oferece algumas indicações esparsas para o que entendemos ser a superação do niilismo.

Será possível que o enfrentamento do vazio gerado pela ausência definitiva de todo e qualquer fundamento peremptório, em sua forma mais crua e sem recorrer a qualquer uma dentre as soluções grosseiras acima mencionadas não seja nada além do que um mergulho no abismo da autoaniquilação? Não seria concebível que o afastamento voluntário da segurança e do conforto, proporcionados pela sedução das certezas firmes, pudesse ser encarado por estes espíritos saudáveis como a vivência de uma condição de plena autodeterminação e do exercício da absoluta responsabilidade sobre si próprio? É na esteira destas perguntas que pretendemos desenvolver último tópico deste capítulo.

²¹⁹ GC, 108.

2.6 – UMA PERSPECTIVA PARA A SUPERAÇÃO DO NIILISMO

Nas considerações metodológicas iniciais, havíamos enfatizado que o modo disperso e inconclusivo por meio do qual o niilismo foi tematizado por Nietzsche, juntamente com a escassez de referências a esta temática nas obras publicadas, representavam desafios consideráveis para nossa proposta de estruturar uma leitura do niilismo como chave para a compreensão e avaliação do fim da modernidade. Se o grau de dificuldade desta primeira tarefa já é, por si só, significativo, não é menos certo que os desafios se avolumam ainda mais quando se trata de compreender a superação do niilismo, a qual, embora não tenha sido formulada textualmente por Nietzsche, ainda assim aparece como tema tanto de textos publicados como também de apontamentos do período de maturidade.

Se por um lado Nietzsche foi e ainda é um pensador amplamente conhecido pela sua crítica e condenação implacáveis às instituições e à moral ocidentais, por outro lado, o aspecto positivo ou propriamente construtivo de sua filosofia ainda permanece incerto e sujeito a não poucas disputas interpretativas, sendo que aqui o niilismo não foge à regra.

Muito embora seja possível identificar menções ao tema da superação do niilismo até mesmo nos principais aforismos que foram objeto de nossa análise — como as últimas linhas do aforismo 347 d’*A Gaia Ciência*, nas quais Nietzsche menciona uma condição de “prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, pela qual um espírito se despede de toda crença, de todo desejo de certeza, treinado, como ele é, em ser capaz de se apoiar sobre tênues cordas e possibilidades e até mesmo em dançar à beira de abismos”,²²⁰ ou então um dos trechos finais da fala do homem louco no aforismo 125 no qual este profetiza o advento de uma nova condição humana, “uma história mais elevada que toda a história até então”,²²¹ possibilitada pela morte de Deus —, ainda assim as fontes textuais para a compreensão da superação do niilismo são esparsas e não raro se encontram contextualmente distanciadas umas das outras. Além disso, o conteúdo que predomina nessas poucas passagens se situa muito mais no âmbito da sugestão e experimentação filosóficas do que no nível de uma determinação conceitual propriamente dita.

Considerando-se a importância que a enunciação clara de uma proposta para a superação do niilismo certamente alcançaria como coroamento do diagnóstico nietzscheano do Ocidente, como entender que o pensador alemão tenha negligenciado dar a este tema uma formulação mais completa? Seria o caso de considerarmos que o súbito acometimento da crise

²²⁰ GC, 347.

²²¹ GC, 125.

nervosa que o arrastou à loucura tenha interrompido bruscamente sua carreira produtiva, fazendo com que sua filosofia permanecesse para sempre incompleta?

No entendimento de questões como as acima enunciadas, faz-se mister não perder de vista as considerações metodológicas anteriormente desenvolvidas, nas quais havíamos enfatizado que esta característica lacunar é um recurso deliberadamente empregado pelo filósofo para afugentar discípulos e leitores ansiosos por encontrar uma filosofia sistematizada, pois objetiva fazer com que seus textos possam propiciar um campo aberto de ideias e perspectivas a serem apropriadas e interpretadas por seus leitores.

Uma vez que o próprio pensador concedeu tanta importância ao modo peculiar de apresentação e desenvolvimento de suas teses — esforçando-se por evitar definições inequívocas, sistematizações totalizadoras e conclusões definitivas —, fazendo, com isso, da própria escrita um mecanismo de seleção do seu público de leitores, entendemos que nada destoaria mais do propósito de um trabalho hermenêutico que se proponha a manter-se fiel às intenções do filósofo de Naumburg do que a tentativa de estruturar uma definição sistematizada do sentido verdadeiro e definitivo da superação do niilismo.

O manifesto desprezo de Nietzsche por toda forma de “vontade de sistema”²²² deve ser tomado como importante advertência dirigida a todos os seus leitores no sentido de alertá-los sobre a sedução, por vezes imperceptível, que se insinua por detrás da suposta segurança oferecida pelas interpretações que pretendam oferecer “verdades prontas e acabadas”, as quais acabam por destruir o caráter fluido dos conceitos, mumificando-os em dogmas cristalizados e impedindo, com isso, uma das experiências mais singulares que este pensador tanto se esforçou em oferecer com seus escritos: a compreensão do conceito não mais como estrutura fixa de sentido, mas como elemento fluido, passível de apropriações e transposições semânticas as mais diversas.

Nesse sentido, buscamos aqui justificar que nosso intento com este último tópico não é o de esgotar o assunto, visto que tal empreitada, pela sua própria magnitude, certamente extrapolaria de longe o escopo da proposta a ser desenvolvida nesta pesquisa. Mais prudente nos parece ser o desenvolvimento das linhas gerais de uma perspectiva sobre a superação do niilismo que tenha o potencial de contribuir para o esclarecimento da problemática do fundamentalismo.

* * *

²²² Cf. CI, Máximas e flechas, 26.

Ao final do tópico anterior, havíamos mencionado que, para Nietzsche, o contínuo incremento da força questionadora da vontade de verdade ao longo dos séculos acabou por revelar o caráter de criação artificial, o caráter fabricado de todos os fundamentos que historicamente vinham sendo considerados como sagrados e/ou indiscutíveis, o que trouxe como consequência a sua inevitável rejeição, tendo este acontecimento sido indicado em seus escritos pela expressão “morte de Deus”.

Todavia, para além da expectativa de que o repúdio a estes fundamentos de outrora abriria a possibilidade para que eles viessem a ser substituídos por respostas mais rigorosas, fundamentos mais científicos, etc. — expectativa esta, diga-se de passagem, que emerge como consequência natural da crença de que a negação da possibilidade de todo fundamento verdadeiro viria necessariamente a ser experimentada como um vazio de sentido devorador da vida, o que, por sua vez, estimula a pronta substituição do antigo fundamento desacreditado por um novo fundamento pretensamente mais seguro — o filósofo de Naumburg, em alguns de seus escritos de maturidade, oferece indicações que apontam para a possibilidade da vivência da morte de Deus como um acontecimento de consequências positivas para seu projeto de superação “de uma educação para a verdade que dura dois milênios”,²²³ o que, por sua vez, faria com que a morte de Deus fosse entendida como o marco instaurador²²⁴ de uma transformação global no conceito filosófico de verdade.

A instauração da possibilidade de uma experiência diferenciada ante o fenômeno do niilismo é entendida por Nietzsche como uma consequência do próprio caráter corrosivo da racionalidade científica ocidental, visto que ela emergiria como resultado da radicalização da vontade de verdade até seu nível mais extremo. Considerando-se que a tarefa primordial da razão esclarecida é a de avaliar, questionar e contestar toda e qualquer proposição fundamental, com o intuito de discernir a verdade do erro, o pensador então se pergunta o que pode acontecer quando este crivo da apreciação meticulosa da razão, quando a compulsão pelo “por quê?”, voltar-se contra si mesma e se colocar a pergunta pelo sentido da valorização até então incontestada da verdade, bem como de sua busca a qualquer custo.

Esta reflexão, crucial para o entendimento de nossa interpretação quanto à possibilidade de uma superação do niilismo, é desenvolvida no aforismo 27 da terceira

²²³ GM, III, 27.

²²⁴ Entendemos que um dos indicativos de que a morte de Deus seria um marco na transformação do conceito filosófico de verdade pode ser identificado no tom profético de uma das últimas falas do homem louco em GC, 125, quando ele afirma que todos aqueles que nascerem depois da morte de Deus pertencerão a “uma história mais elevada que toda a história até então”.

dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, onde o pensador afirma que o surgimento de um questionamento deste tipo representaria o primeiro passo na alvorada de um “grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...”²²⁵

Todas as grandes coisas perecem por meio de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim o quer a lei da vida, a lei da *necessária* “autossuperação” na essência da vida — por fim sucede ao próprio legislador sofrer o apelo: “*patere legem, quam ipse tulisti*” [sofre a lei que tu mesmo propuseste]. Assim pereceu o cristianismo *como dogma*, pela sua própria moral; assim também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer — estamos no limiar deste acontecimento. Depois que a veracidade cristã extraiu uma conclusão após a outra, ela, no fim, extrai sua *conclusão mais forte*, sua conclusão *contra* si mesma; mas isso ocorre quando ela faz a pergunta: “*que significa toda vontade de verdade?*”...²²⁶

Entendemos que este momento no qual o olhar eternamente perscrutador da racionalidade ocidental se põe finalmente a investigar as causas que se ocultam por detrás do imperativo que, ao longo de mais de vinte séculos, impingiu à humanidade a obrigação de buscar a verdade a qualquer custo representaria a abertura de uma possibilidade para se considerar esta necessidade humana de buscar amparo, orientação e segurança em verdades externas sob uma perspectiva diferenciada. Este outro olhar sobre a “vontade de verdade”, por sua vez, abre espaço para um distanciamento em relação a ela, o que aponta para uma possível superação desta mesma necessidade.

Nesse contexto, a libertação da condição de dependência autoinstituída da humanidade em relação a um fundamento externo ordenador certo e bom se daria por meio da desqualificação do imperativo fundamental que originalmente instituiu esta dependência, a qual é tornada possível a partir da revelação da *pudenda origo*²²⁷ do conjunto de diretrizes do ideal ascético, o qual se revela como apenas mais uma ficção inventada com o objetivo preservar e favorecer o desenvolvimento de formas de vida degeneradas: as vidas das massas de homens de rebanho que necessitam da verdade, pois só com ela obteriam a garantia da segurança e da confiança necessárias à vida em comunidade.

Vale observar que este questionamento radical da necessidade humana por verdades teria por pressuposto não apenas uma consciência apurada quanto à dinâmica de criação, desvalorização e substituição de verdades, mas igualmente um elevado grau de fortaleza espiritual, uma “grande saúde”²²⁸ que tornaria possível a experimentação do incômodo abissal gerado pelo vazio da morte de Deus sem a necessidade imediata de recorrer

²²⁵ GM, III, 27.

²²⁶ GM, III, 27.

²²⁷ Em latim: vergonhosa origem. A, 42 e 102.

²²⁸ GC, 382.

à instauração de uma nova verdade para ocupar o “espaço” deixado vago pelo antigo ideal declinante.

Todavia, voltando os olhos para a cultura européia de seu tempo, Nietzsche constata que, mesmo diante da acentuada crise sofrida pelo paradigma religioso tradicional no século XIX ante o crescimento do marxismo, do positivismo, da crença no progresso da razão esclarecida e do cientificismo materialista, ainda assim a profundidade das consequências da morte de Deus nem mesmo chegou a ser percebida pelos seus contemporâneos.²²⁹ Nesse contexto, não é de espantar, portanto, que a condição de dependência e de vulnerabilidade da humanidade em relação a um ideal ordenador externo à vida tenha sido até aquele momento tomada como algo natural.

Se até a época de Nietzsche o *consensus sapientium*²³⁰ da tradição filosófica ou considerava esta dependência humana como algo dado, ou então sequer chegou a se questionar sobre ela — e, com base nesse pressuposto inquestionado, dedicou-se a consolidar, fundamentar e justificar as verdades e os valores tradicionais socráticos-platônicos-cristãos —, o pensador alemão, por sua vez, manifesta de modo estridente sua denúncia contra esta pretensa naturalidade. Nisso se justifica o tom inquietante e deliberadamente perturbador com o qual ele procura chamar a atenção dos “homens avançados” de sua época — não apenas os ateus otimistas, mas também todos aqueles que não mais se satisfazem com a promessa de segurança oferecida pelas verdades, quaisquer que possam ser as roupagens com as quais elas se apresentem no fim da modernidade — para o quão absurda e inaceitável é a subordinação do sentido da vida e da cultura humanas a respostas e diretrizes com pretensão de verdades absolutas que se situam fora da vida.

A conclusão que emerge como consequência necessária da radicalização da vontade de verdade é dupla. Do ponto de vista filosófico, há a constatação da **radical impossibilidade** da existência de qualquer verdade eterna e imutável nos moldes epistemológicos tradicionalmente proclamados e reafirmados durante os últimos dois milênios. Isso significa que os desdobramentos da morte de Deus abrem as portas para uma profunda e irreversível transformação no conceito filosófico de verdade, o qual deixa de ser compreendido como a correspondência do discurso com qualquer realidade essencial, ou qualquer “ser”, e aproxima-se cada vez mais da ideia de perspectiva, ou seja, de um entre

²²⁹ “O maior evento recente — que “Deus está morto”, que a crença no Deus cristão tornou-se indigna de crédito — já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. (...) Mas, no essencial, pode-se dizer: o evento mesmo é grande demais, remoto demais e está demasiadamente à distância da capacidade de compreensão da maioria, para que se possa dizer que sua notícia já tenha sequer *chegado*; menos ainda que a maioria já soubesse *o quê* propriamente aí sucedeu (...)”. GC, 343.

²³⁰ CI, O Problema de Sócrates, I.

múltiplos discursos possíveis, o qual é parcial, interessado, limitado, mutável, temporário e que não se coloca em oposição lógica à falsidade:

Que verdade pode falar a partir do crítico mais mordaz da verdade, que prefere ser um bufão a ser um santo? Certamente não a verdade metafísica, que precisa estar adequada a um ser fora dela — e com certeza também nenhuma que possa ser objeto de crença religiosa. Nietzsche fala da *sua* verdade, que ele *criou* (“minha verdade”). Ela deve ser a verdade daquelas verdades, ser o “descobrimento” daquilo que até então valia de “forma mentirosa” como verdade. Ele não a expressa por travessões (“—”), mas deixa que também ela seja deduzida pelo leitor, sob sua própria responsabilidade: *a verdade como liberdade de decisão sobre a verdade ou a verdade como liberdade*. Contudo, a liberdade da decisão sobre a verdade é “*terrível*”, pois ela não se apoia em nada, podendo acarretar dificuldades extremas e ainda conduzir a decisões erradas e a uma desorientação total, que precisará ser enfrentada sem religião e sem crenças.²³¹

Já do ponto de vista existencial, conforme aludido ao final da citação, a experiência da destruição das referências supremas que, ao longo da história do Ocidente, garantiram segurança e sentido aos indivíduos e serviram de pilares para a civilização, quando acompanhada da derradeira constatação de que não é mais possível reinstaurar/ressacralizar uma nova orientação para ocupar o “lugar” ou o “espaço” da verdade tradicional — visto que a existência de tal dimensão acabou por se revelar apenas como um artifício para a preservação de um tipo de vida decadente —, coloca o indivíduo diante de um dilema decisivo: como defrontar-se com esta condição de ausência da antiga verdade (única, imparcial, universal, imutável, eterna e logicamente oposta ao erro) sem recorrer a nenhuma redenção consoladora?

Nós nos encharcamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que acontece no mundo é divino, nem mesmo racional, misericordioso ou justo pelos padrões humanos: nós sabemos que o mundo no qual vivemos é não-divino, imoral, “inumano” — por demasiado tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, conforme uma *necessidade*. Pois o homem é um animal venerador! Mas também um animal desconfiado: e que o mundo *não* tenha o valor que nós acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura da qual a nossa desconfiança enfim se apoderou. Quanto mais desconfiança, mais filosofia. (...) Não caímos, exatamente com isso, na suspeita de um antagonismo, um antagonismo entre o mundo no qual nós até então nos sentíamos em casa com nossas venerações — em virtude das quais nos talvez, *suportávamos* viver — e um outro mundo *que somos nós mesmos*: uma inexorável, fundamental, profunda suspeita sobre nós mesmos, que cada vez mais e de modo cada vez pior toma conta de nós, europeus, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante a terrível alternativa: “Ou abolir suas venerações ou — *a si próprios!*”. Esta última seria o niilismo; mas a primeira não seria também — niilismo? — Esta é *nossa* interrogação.²³²

Se a possibilidade de uma existência em meio à completa ausência de orientações externas que se pretendam perenes é prontamente rejeitada pelos homens fracos, por

²³¹ STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade?”, p. 193.

²³² GC, 346.

considerarem-na uma empreitada impossível e irremediavelmente fadada ao fracasso, por outro lado, para os “espíritos livres”,²³³ ela se revela como um exercício criativo de autolegislação, pois esses indivíduos saudáveis e raros, longe de considerarem a nova condição epistemológica, moral e existencial inaugurada pela radicalização da vontade de verdade como um vazio devorador de sentido, tomam-na antes como um campo de perspectivas aberto para o surgimento de novas formas de orientação, como um convite à criação de novas metas e valores.²³⁴

É nesse momento que o aspecto mais peculiar da consideração do filósofo sobre o niilismo se torna evidente, visto que ele sustenta que a constatação da ausência de sentido do mundo e da própria vida nada teria de assustador ou de terrível para indivíduos de espírito saudável e abundante. Ao contrário do pessimismo e do esgotamento da vida característico dos fracos e cansados — que exigem crenças, verdades e instâncias de autoridade que as legitimem e sancionem — os filósofos do futuro não apenas suportam mas até anseiam por esse esvaziamento generalizado de sentido, para que possam com isso dar vazão à sua força própria de interpretação e de criação, a qual não quer conhecer racionalmente o sentido da existência ou das coisas, mas sim imprimir novos sentidos a elas.

Nesse sentido, o crepúsculo dos ídolos, a derrocada da esfera suprassensível, é entendida por Nietzsche como um evento com potencial para desencadear uma profunda transformação no ser humano, pois coloca um desafio ético para aqueles que se dispuserem a vivenciar este evento em toda a sua profundidade. Se até então a humanidade vinha projetando suas necessidades, carências, sua debilidade e seu impulso à veneração no suprassensível, a radicalização da vontade de verdade — e a conseqüente impossibilidade de se adorar outra sombra no lugar do Deus morto — deu ensejo à necessidade de reconstituir o ser humano, eliminando todos os resquícios de um cultivo milenar para a escravidão, para a dependência e para a veneração. Assim, a autossuperação da vontade de verdade corresponde, também, a abertura das possibilidades de autossuperação do humano.

Nós, os sem-pátria. (...) Nós, filhos do futuro, como seríamos capazes de nos sentir em casa neste presente? Estamos longe de favorecer todos os ideais sobre os quais alguém poderia sentir-se à vontade mesmo neste frágil e alquebrado tempo de transição; mas no que diz respeito às suas “realidades”, não acreditamos que tenham duração. O gelo que ainda as suporta tornou-se muito fino: o vento do degelo sopra, nós mesmos, os sem-pátria, somos algo que rompe o gelo e outras “realidades” demasiado finas... Nada “conservamos”, tampouco queremos retornar a algum passado, não somos em absoluto “liberais”, não trabalhamos para o “progresso”, não

²³³ GC, 347.

²³⁴ Cf. também as linhas finais de GC, 343: “De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, à notícia de que “o velho Deus está morto”, sentimo-nos como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, intuição, expectativa — por fim o horizonte nos aparece livre outra vez (...)”.

precisamos sequer tapar os ouvidos às sereias do futuro na praça do mercado — o que elas cantam, “direitos iguais”, “sociedade livre”, “não mais senhores nem servos”, isso não nos seduz! — nós simplesmente não consideramos desejável que o reino da justiça e da harmonia seja fundado na Terra (porque seria, em todas as circunstâncias, o reino da mais profunda mediocrização e chinesice), alegremo-nos com todos os que, como nós, amam o perigo, a guerra, a aventura, que não se permitem resignar, capturar, conciliar e castrar (...)²³⁵

A consideração do contraste abissal entre o supremo prazer e liberdade dos indivíduos superiores ante o mar aberto das infinitas perspectivas e a agonia terrível daqueles incapazes de se desvincularem de uma orientação fixa, segura e correta complementa a compreensão dos motivos que levaram Nietzsche a realizar uma clivagem discursiva em suas obras, concebendo uma proposta filosófica apenas para seus poucos “bons leitores”, visto que a superação do niilismo não é uma condição passível de ser conquistada meramente por meio da vontade. Contrariamente à ideia de que haveria aqui uma escolha por parte de um sujeito livre, é fundamental entender que a superação do niilismo tem como pressuposto uma condição de saúde espiritual que seja robusta o suficiente a ponto de não sucumbir ante a derrocada dos cânones axiológicos supremos. N’*O Anticristo*, o filósofo refere-se a esta diferença afirmando que “Os homens mais espirituais, enquanto os *mais fortes*, encontram sua felicidade onde outros encontrariam seu declínio: no labirinto, na dureza contra si mesmos e com os outros, no experimento”.²³⁶

Aqui não se pode evitar uma associação com a condição referida pelo filósofo ao final do aforismo 347 d’*A Gaia Ciência*, quando ele menciona “um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, pela qual um espírito se despede de toda crença, de todo desejo de certeza”,²³⁷ a qual, por sua vez, dialoga diretamente com a sentença do aforismo 374 desta mesma obra, na qual ele afirma que “O mundo se tornou novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos recusar a possibilidade que ele *encerre em si infinitas interpretações*”.²³⁸

Considerando-se o fato de que a superação do niilismo tem por exigência uma condição fisiopsicológica vigorosa o suficiente para possibilitar o enfrentamento do vazio de sentido sem o recurso a qualquer redenção, é natural esperar que o alcance e as possibilidades de uma autossuperação humana sejam concebíveis apenas para uma minoria, o que se coaduna diretamente com a deliberada intenção do filósofo de redigir um discurso não-

²³⁵ GC, 377.

²³⁶ AC, 57.

²³⁷ GC, 347.

²³⁸ GC, 374.

universal para aqueles poucos leitores dispostos a transitarem em meio às suas margens de manobra.

A proposta nietzscheana de avançar na direção contrária ao estímulo a qualquer forma de fanatismo e de dedicação cega a um novo valor ou ideal, bem como sua rejeição de toda expectativa e aspiração de abrangência universal têm em vista fazer com que o exercício criativo de novas perspectivas de sentido entre indivíduos elevados nunca perca de vista o caráter necessariamente provisório destas novas orientações. Esta preocupação, por sua vez, objetiva justamente evitar que alguma dentre estas novas perspectivas acabe por ser novamente cristalizada e venerada como se fosse uma nova verdade absoluta. À semelhança da figura nômade de Zaratustra, os filósofos do futuro deliberadamente evitam fixar residência por demasiado tempo em uma única orientação porque sabem que toda cristalização e veneração conduzirá irremediavelmente a uma reedição do fenômeno do niilismo.

Se, como foi visto, o nascimento do niilismo na cultura ocidental se deu originalmente pela instauração e posterior predomínio forçado do dogma epistemológico de que é necessário buscar a verdade a qualquer custo e da ficção existencial/moral que situava o bem, a justiça, a virtude, o belo e o sentido da vida num além metafísico, então, por meio da ressignificação do conceito filosófico de verdade, bem como do atravessamento do vazio existencial do “em-vão”, torna-se possível pensar numa efetiva superação desta condição.

* * *

O percurso pelas veredas da investigação nietzscheana do niilismo — o qual, como procuramos apresentar, partiu do contexto específico do niilismo russo para abranger toda a história da moral e da “verdade” no Ocidente e posteriormente, nos textos de maturidade, aprofundou a investigação sobre o impulso racional de se buscar a verdade por meio de uma retomada da reflexão sobre o apogeu de Sócrates e encerra com a formulação de uma hipótese de superação desta crise planetária — serviu não apenas para confirmar a importância decisiva do niilismo como um dos temas centrais da sua reflexão, como também para oferecer um pano de fundo conceitual que consideramos extremamente frutífero para uma análise filosófica da proliferação cada vez mais intensa de variadas modalidades de fundamentalismos em anos recentes, a qual será levada a cabo nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 3 — O FUNDAMENTALISMO

3.1 PONTO DE PARTIDA: ORIGENS E ETIMOLOGIA

As origens da palavra fundamentalismo e do adjetivo fundamentalista remontam ao contexto de uma longa e acirrada controvérsia religiosa que dividiu professores, teólogos, pastores e fiéis em várias igrejas protestantes dos EUA nas primeiras décadas do século XX. Os termos foram cunhados em referência a uma série de doze panfletos religiosos intitulada “*Os Fundamentos*”,¹ cuja publicação e distribuição fora financiada pelos magnatas Milton e Lyman Stewart com o objetivo de propagar os “fundamentos da fé cristã”.² Entre 1910 e 1915, cerca de três milhões de cada um dos doze livrinhos foram gratuitamente distribuídos para “ministros do evangelho, missionários, supervisores de escola dominical e a outros que se empenhavam em obras cristãs de campo”³ em todo o território dos EUA.

A coletânea se compunha de uma série de textos apologéticos onde os autores, numa linguagem popular, defendiam a inspiração e a infalibilidade das escrituras sagradas⁴ ao mesmo tempo em que combatiam a metodologia de exegese histórico-crítica da Bíblia, então denominada de “alta crítica”,⁵ bem como o evangelho social e a teoria da evolução de Darwin.⁶ Sua publicação integrou um amplo e variado conjunto de ações militantes deflagradas a partir da segunda metade do século XIX e grandemente intensificadas nas primeiras duas décadas do século XX por grupos de protestantes, em especial presbiterianos e batistas, com vistas a enfrentar aquilo que eles consideravam como desvios da correta mensagem bíblica que ameaçavam a existência do cristianismo.⁷

Em julho de 1920, um jornalista batista, Curtis Lee Laws, redator-chefe do *Baptist Watchman-Examiner*, convidou aos que pensavam como ele a se dizerem “fundamentalistas”, termo que se impôs. Laws condenava a passividade dos conservadores: a Igreja tinha necessidade de homens prontos a lutar pelo Senhor. Consideravam-se então os que aderiam ao fundamentalismo como combatentes contra o modernismo.⁸

¹ Em português: TORREY, R. A. (Org.). *Os Fundamentos*. São Paulo: Hagnos, 2006.

² TORREY, R. A. (Org.). *Os Fundamentos*, p. 11.

³ Idem.

⁴ HENN, William. “Fundamentalismo”. In: PACOMIO, Luciano (Org.) *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 316.

⁵ As expressões “alta crítica” (também traduzida como “crítica superior”) e “baixa crítica”, comuns no séc. XIX e início do séc. XX, caíram em desuso na atualidade, tendo sido substituídas respectivamente por “exegese histórico-crítica” e “crítica textual”.

⁶ HENN, William. “Fundamentalismo”. In: *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. p. 316.

⁷ Idem.

⁸ MARTY, Martin E. “Fundamentalismo”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 762.

Na obra *Em nome de Deus*, a pesquisadora Karen Armstrong busca esclarecer quais os motivos que teriam levado os grupos fundamentalistas a se oporem de maneira tão violenta não apenas contra a metodologia exegética da alta crítica e o darwinismo, mas também contra outros princípios-chave da modernidade, como “democracia, pluralismo, tolerância religiosa, paz internacional, liberdade de expressão, separação entre Igreja e Estado”.⁹ Para isso, a autora foca sua atenção no impacto psicológico, cultural e existencial que teria sido vivenciado pelos membros das comunidades religiosas tradicionais diante do rápido avanço do secularismo nestas décadas.

Apesar de reconhecer que o fundamentalismo se constitui num acontecimento inequivocamente contemporâneo,¹⁰ Armstrong leva a cabo sua investigação por meio de uma longa retomada histórica dos principais acontecimentos que marcaram a trajetória das três grandes religiões monoteístas — islamismo, judaísmo e cristianismo — na Europa, nas Américas e no Oriente Médio a partir de 1492. O motivo deste olhar retrospectivo está diretamente relacionado com a chave de leitura empregada pela pesquisadora para a compreensão da efervescência dos fundamentalismos, seja nas décadas de transição do século XIX para o século XX, seja em anos mais recentes, a saber: o conceito de “segunda Era Axial”,¹¹ formulado em referência direta ao conceito de Era Axial, cunhado pelo filósofo Karl Jaspers.

Na obra *Origem e Meta da História*,¹² Karl Jaspers formula o conceito de Era Axial dialogando com uma passagem da *Filosofia da História* onde Hegel, referindo-se a Jesus Cristo, escreveu que: “Deus só se tornou reconhecido como espírito quando ele foi conhecido como o trinitário. Este novo princípio é o eixo (*Angel*) em torno do qual a história do mundo se move. A história parte dele e termina nele”.¹³ Em resposta à assertiva hegeliana, Jaspers afirma que:

⁹ ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, cristianismo e islamismo*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 2001. p.9

¹⁰ “Em todos os tempos e em todas as tradições sempre houve gente que combateu a modernidade de sua época. Entretanto o fundamentalismo que vamos analisar é um movimento do século XX por excelência. É uma reação contra a cultura científica e secular que nasceu no Ocidente e depois se arraigou em outras partes do mundo”. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 12.

¹¹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 197.

¹² JASPERS, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer, 1956. Uma tradução de alguns trechos desta obra foi publicada na *Revista Filosófica São Boaventura* e encontra-se disponível para consulta em: <http://www.saoboaventura.edu.br/galeria/getImage/1/1987431164964669.pdf>. Acessado em 07/04/2016.

¹³ HEGEL, Georg W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Reclam, 1924. A versão consultada foi o texto disponível online para consulta no site do projeto Gutenberg de língua alemã <http://gutenberg.spiegel.de/buch/vorlesungen-uber-die-philosophie-der-geschichte-1657/36>. Acessado em 07/04/2016.

(...) a crença cristã é apenas *uma* crença, e não a crença de toda a humanidade (...) Um eixo (*Achse*) da história mundial, caso ele exista, teria que ser descoberto empiricamente como um fato passível de ser considerado válido enquanto tal por todos os homens, incluindo os cristãos. (...) Este eixo da história mundial parece estar situado em torno de 500 a.C., num processo espiritual ocorrido entre 800 a.C. e 200 a.C. Lá se situa o corte mais profundo da história, onde surgiu o homem com o qual nós vivemos até hoje. Esta época poderia ser denominada a “Era Axial”¹⁴

Com o objetivo de esboçar “um esquema que trata de dar à história da humanidade a máxima amplitude e a mais decisiva unidade”,¹⁵ Jaspers desenvolveu a hipótese de que o período compreendido entre os séculos 800 a.C. a 200 a.C foi caracterizado pela ocorrência simultânea na China, na Palestina, na Índia e na Grécia, de um salto no desenvolvimento da consciência humana até então sem paralelos, o qual determinou de maneira indelével o modo de pensar de toda a humanidade. A similaridade e a simultaneidade deste desenvolvimento não teriam sido causadas, no seu entender, devido a um contato ou influência mais direta de uma civilização sobre outra, mas sim a uma coincidência temporal no desenvolvimento do espírito humano, à qual justamente ele busca indicar com o conceito de Era Axial.

Dialogando diretamente com a reflexão de Jaspers, a autora de *Em nome de Deus* propõe uma retomada do conceito de Era Axial como chave de leitura para a compreensão do contexto religioso do último século, visto que, segundo ela, estaríamos vivenciando hoje “um período de transição semelhante”.¹⁶ Para Armstrong, as mudanças econômicas, científicas, políticas, culturais e religiosas iniciadas na Europa durante os séculos XVI e XVII acabaram por criar as condições para uma transformação profunda no modo de vida e de autocompreensão da humanidade que teve lugar durante a virada do século XIX para o século XX, a qual foi tão profunda e decisiva quanto aquela ocorrida na primeira Era Axial. Por este motivo, a autora argumenta que uma adequada compreensão da magnitude dos impactos psicológicos e existenciais do *Zeitgeist* progressista, cientificista e materialista das últimas décadas do século XIX exigiria, como pré-requisito, um olhar retrospectivo para as principais ideias e acontecimentos que marcaram toda a história da era moderna.

Apesar de valorizarmos muitas das intuições desenvolvidas por Armstrong, nossa pesquisa buscará ater-se ao contexto específico de secularização e de declínio generalizado da religião e da metafísica que teve lugar na Europa ao final do século XIX. O motivo que nos leva a não acompanharmos a longa retrospectiva histórica levada a cabo pela autora é que,

¹⁴ JASPERS, Karl. *Op. cit.* p. 14.

¹⁵ JASPERS, Karl. *Origem e Meta da História*. Trad. Renato Kirchner e Roney dos Santos Madureira. In: *Revista Filosófica São Boaventura*. FAE – Centro Universitário Franciscano do Paraná. Instituto de Filosofia São Boaventura. v. 6, n. 1 (janeiro/junho 2013) p. 137-152. Aqui, p. 142.

¹⁶ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 13.

apesar da enunciação de discursos de oposição à religião em geral ou à ideia da existência de Deus ter sido uma ocorrência observável na história da cultura ocidental desde longa data, foi somente nos anos pós-Esclarecimento que o discurso religioso ou o recurso à existência de Deus não apenas deixaram de ser *necessários* para a compreensão de fenômenos da natureza, como também passaram a ser considerados como um sinal de atraso intelectual, de uma postura supersticiosa ainda ligada à mentalidade medieval.

Se, por exemplo, durante a Idade Média ou no início do Renascimento — antes, portanto, da formulação da lei de gravitação universal e da publicação da teoria da evolução — toda forma de discurso ateu esbarrava em grandes dificuldades teóricas ao abordar o desenvolvimento da vida na Terra ou ao tentar esclarecer a organização, as interações e o movimento dos planetas sem recorrer a Deus; ao fim do século XIX isso não apenas era possível como passou a ser considerado de maneira otimista como um sinal inequívoco do progresso da ciência, que avançava gradualmente eliminando as superstições ou substituindo-as por novas verdades científicas. Esta ausência da necessidade de se recorrer a Deus como fundamentação última para a compreensão de fenômenos da natureza foi um ponto de virada até então inédito que deslocou o discurso religioso para uma posição marginal na cultura e na ciência ocidentais.

Retomando, a título de ilustração, a narrativa nietzscheana do aforismo do homem louco, caso a revelação perturbadora da morte de Deus tivesse permanecido restrita ao espaço comum e profano da praça do mercado, os crentes ainda poderiam se refugiar em suas casas, templos ou em suas cavernas profundas para continuarem a adorar a sombra do Deus morto. Todavia, o que ocorreu nas últimas décadas do século XIX é que o terrível réquiem blasfemador do homem louco irrompeu de maneira súbita até mesmo no interior das catedrais, profanando a pureza dos refúgios mais sagrados dos cristãos e privando-os do espaço que antes desfrutavam.

Como procuraremos desenvolver mais adiante, a experiência psicológica e existencial vivenciada pelos crentes ortodoxos desta época ante a contestação generalizada dos princípios morais e religiosos que embasavam suas visões de mundo pode ser perfeitamente considerada como uma genuína experiência niilista, o que é mais do que suficiente para que direcionemos nossas atenções ao contexto científico, político, cultural e social de declínio da religiosidade tradicional e consequente secularização da Europa e dos EUA ao final do século XIX.

3.2 O DECLÍNIO DA RELIGIOSIDADE TRADICIONAL AO FINAL DO SÉCULO XIX

A divulgação, para o grande público, dos principais resultados das pesquisas bíblicas desenvolvidas a partir da metodologia histórico-crítica contribuiu para consolidar o pano de fundo cultural, social, político e científico do final do século XIX como uma época inegavelmente marcada pelo declínio da importância da dimensão transcendente — a já mencionada morte de Deus¹⁷ — bem como pela ampla generalização da crença otimista e aparentemente inabalável no paradigma científico-materialista, o qual era cada vez mais considerado como o caminho melhor e mais seguro para a descoberta da verdade e para o avanço geral da civilização, o qual possibilitaria a efetivação do ideal iluminista de libertação da humanidade de toda forma de superstição.

Num espaço de tempo de poucas décadas, o que se assistiu na Europa, nos EUA e também nas grandes cidades dos países culturalmente ligados a estas regiões foi o sucessivo rebaixamento da importância até então concedida a todas as tradições religiosas, as quais foram gradualmente deixando de ser instâncias basilares na determinação dos modos de vida coletivos, da educação, da moral e da cultura em geral para se tornarem nada além do que uma mera opção de crença privada sem qualquer força ordenadora no interior de uma sociedade na qual a política, a ciência e o direito acabaram por se consolidar como dimensões essencialmente laicas.

Uma das razões para o predomínio de um otimismo tão acentuado em relação ao paradigma científico-materialista estava inegavelmente ligada aos avanços significativos que estas décadas testemunharam no campo técnico-científico, em particular nas áreas da medicina, da físico-química, da engenharia e também nas tecnologias de comunicação e transporte. Ainda que os benefícios decorrentes destas novas descobertas e invenções não estivessem acessíveis às massas economicamente desfavorecidas, é inegável que o aumento da expectativa de vida, o tratamento de moléstias antes tidas como incuráveis, o aumento do conforto, rapidez e facilidade na comunicação e transporte entre grandes distâncias, bem como as novas máquinas e invenções que facilitavam enormemente a consecução dos mais diversos tipos de trabalhos acabassem por influir de maneira decisiva na transformação do

¹⁷ “A descrença em Deus tornou-se relativamente fácil em meados do século XIX, pelo menos no mundo ocidental, já que muitas das ideias passíveis de verificação das escrituras judaico-cristãs haviam sido minadas ou mesmo desmentidas pelas ciências sociais históricas, e sobretudo naturais”. HOBBSAWM, Eric J. *A Era do Capital – 1848-1875*. Trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009. p. 276.

Zeitgeist das populações da Europa, dos EUA e dos grandes centros urbanos em todo o mundo.

A sociedade burguesa de nosso período estava confiante e orgulhosa de seus sucessos. Em nenhum outro campo da vida humana isso era mais evidente que no avanço do conhecimento, da “ciência”. Homens cultos deste período não estavam apenas orgulhosos de suas ciências, mas preparados para subordinar todas as outras formas de atividade intelectual a elas.¹⁸

Paralelamente aos avanços de cunho científico e tecnológico, as diferentes formas de organização política e social também sofreram mudanças profundas em várias partes do mundo. A despeito das revoluções europeias de 1848 terem sido rapidamente sufocadas por forças conservadoras, é mister reconhecer que os regimes políticos que emergiram na Europa como consequência das ações contrarrevolucionárias que sucederam a chamada primavera dos povos não mais se pautavam nos moldes das monarquias absolutistas tradicionais de outrora, nem tampouco se cogitava qualquer restauração dos direitos feudais da aristocracia. Além disso, a abolição oficial da escravidão nos lugares onde ela ainda era legalizada — como os EUA (1865), o Império do Brasil (1888) e as colônias espanholas de Cuba (1866) e de Porto Rico (1873) — bem como o fim da servidão no Império Russo em 1861, contribuíram para acentuar ainda mais a transformação das condições políticas, culturais e sociais nestas regiões.

Se, por um lado, a contínua sucessão de inovações políticas, sociais, científicas e tecnológicas proporcionou aos habitantes das classes mais abastadas dos grandes centros urbanos em todo o planeta o usufruto de benesses e experiências até então inimagináveis em suas vidas cotidianas, por outro lado, contudo, isso também acarretou um acelerado aumento no grau de complexidade das sociedades organizadas e de impessoalidade nas relações humanas. As estruturas que influenciavam diretamente as condições de vida da maioria dos cidadãos, como as instituições políticas, militares, financeiras e científicas, por exemplo, tornavam-se cada vez mais intrincadas, sendo que a compreensão dos meandros desta nova sociedade passou irremediavelmente a exigir um grau cada vez maior de conhecimentos especializados.

Conforme observou Karen Armstrong com relação ao contexto do surgimento do fundamentalismo nos EUA, esta rápida ampliação e complexificação da realidade contrastava radicalmente com o modo de vida simples, cíclico e tradicionalista das parcelas da população pouco letradas e ainda vinculadas a um *ethos* agrícola e familiar, o que inevitavelmente contribuiu para disseminar os incômodos sentimentos de distanciamento, estranhamento,

¹⁸ Idem, p. 257.

desconfiança, temor e, por fim, de hostilidade ante as novas ideias, novas práticas e às modalidades de relação humana e de organização da sociedade que vinham gradualmente sendo implementadas. No entender da pesquisadora, o impulso reativo de retornar ao sagrado e enfrentar a modernidade teria sido, em sua essência, motivado pela percepção que a modernidade científica, pluralista e secularizada representava uma ameaça aos valores e ao modo de vida tradicional até então cultivado pelos fundamentalistas.

(...) Durante muito tempo os protestantes americanos foram hostis ao especialista considerado capaz de compreender o funcionamento de uma sociedade moderna. No final do século XIX nada era como parecia. A economia dos Estados Unidos sofria flutuações violentas que confundiam as pessoas acostumadas com as rotinas da vida agrária. *Booms* davam lugar a depressões que da noite para o dia destruíam grandes fortunas; a sociedade parecia governada pelas misteriosas e invisíveis "forças do mercado". Os sociólogos afirmavam que uma dinâmica econômica, indiscernível para o leigo, controlava a vida humana. Os darwinistas diziam que a existência era dominada por uma luta biológica, invisível a olho nu. Os psicólogos falavam do poder do inconsciente. Os especialistas em crítica superior insistiam que nem a Bíblia era tudo que dizia ser e que o texto aparentemente simples se compunha na verdade de um número desconcertante de fontes diversas e fora escrito por autores dos quais ninguém ouvira falar. Muitos protestantes, que esperavam segurança de sua fé, sentiam-se zonzos nesse mundo complicado. Queriam uma religião clara, que todos conseguissem entender.¹⁹

O descompasso entre a visão de mundo daquelas parcelas da população vinculadas a uma compreensão ortodoxa da religião e o novo paradigma secularista que vinha ganhando terreno a passos largos ao final da modernidade intensificava-se ainda mais ante a postura decididamente antirreligiosa sustentada por um número cada vez maior de cientistas e pensadores desta época. A religião e o discurso acerca do sobrenatural eram vistos não apenas como obsoletos, mas como decididamente prejudiciais para o progresso do espírito humano.²⁰ Pensadores como Feuerbach, Comte, Marx e, evidentemente, também Nietzsche, pensavam que, “em vez de curar nosso sentimento de alienação, a religião e a mitologia os exacerbavam”.²¹ Nem mesmo o respeito silencioso que Darwin guardava em relação à fé

¹⁹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 166.

²⁰ Este ataque militante à religião coincidia, mas não era exatamente idêntico à corrente igualmente militante do anticlericalismo que abarcava todas as correntes intelectuais dos liberais moderados aos marxistas e anarquistas. Os ataques a igrejas, e mais obviamente igrejas oficiais do estado e a Igreja Católica Romana internacional — que clamava para si o direito de definir a verdade ou o monopólio de certas funções atingindo o cidadão (como casamento, enterro e educação) — não implicava ateísmo em si mesmo. (...) O anticlericalismo era militantemente laico, na medida em que pretendia tomar da religião qualquer *status* oficial na sociedade ("desestabelecimento da igreja", "separação da igreja do Estado"), deixando-a como uma questão puramente privada. Deveria ser transformada em uma ou diversas organizações puramente voluntárias, análogas aos clubes de colecionadores de selos, somente que em dimensões um pouco maiores. Mas isso não era baseado tanto na falsidade da crença em Deus ou qualquer versão particular desta crença, mas na crescente capacidade administrativa, amplitude e ambição do estado laico — mesmo na sua forma mais *laissez-faire* e liberal — que estava decidido a expulsar organizações privadas daquilo que então considerava seu campo de ação. Entretanto, o anticlericalismo era basicamente político, porque a certeza passional por detrás de tudo era de que religiões bem estabelecidas eram hostis ao progresso. HOBBSAWM, Eric J. *Op. cit.* p. 276-277.

²¹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 115-116.

religiosa foi suficiente para impedir que seu nome fosse incluído pelos fundamentalistas no rol dos inimigos da religião.

O próprio Darwin era agnóstico, mas sempre respeitou a fé religiosa. No entanto *a Origem* constituiu um divisor de águas. (...) Juntamente com a obra posterior de seu autor, desferiu mais um golpe na auto-estima humana. Copérnico havia tirado a humanidade do centro do cosmo; Descartes e Kant afastaram o homem do mundo físico; e agora Darwin sugeria que não passamos de animais. Não fomos especialmente criados por Deus, mas evoluímos como todo o resto. Na verdade parecia não haver lugar para Deus no processo da criação e o mundo não tinha propósito divino.²²

A radicalidade com a qual as correntes de pensamento filosóficas, políticas e científicas do fim da modernidade se impuseram no *establishment* intelectual da Europa e dos EUA praticamente eliminava qualquer esperança de que os ideais do passado viessem a ser recuperados. O saudosismo de uma pretensa “Idade do Ouro”²³ do passado foi soterrado pela crença de que a razão e a técnica seriam capazes não apenas de desmistificar todos os fenômenos até então tidos como sobrenaturais — naturalizando-os por meio de uma explicação pautada em dados científicos — como também de responder à pergunta pelo sentido da vida humana.

Nesse contexto, o progresso intelectual da humanidade era então compreendido como avançando em proporção direta ao empenho com o qual os antigos ideais transcendentais e religiosos — outrora tidos como sagrados e incontestáveis — eram sucessivamente rejeitados em favor das novas verdades científicas, o que pode ser ilustrado quando se considera não apenas o *leitmotiv* das críticas de Marx, Comte ou Feuerbach à religião, mas também a grande repercussão suscitada por obras como *Força e Matéria* do médico alemão Ludwig Büchner, verdadeira cartilha do materialismo que rapidamente se tornou um best-seller em toda a Europa,²⁴ tendo sido inclusive mencionada no romance *Pais e Filhos*, numa passagem onde Bazárov a recomenda como indicação de leitura.²⁵

Progresso, educadores, emancipadores e ciência (logicamente desenvolvida em "socialismo científico") era a chave para a emancipação intelectual dos grilhões do passado de superstições e do presente opressivo. Os anarquistas da Europa ocidental, que refletiam os instintos espontâneos destes militantes de forma bastante precisa, eram selvagememente anticlericais. Não é nenhum acidente que, na Romagna italiana, um ferreiro radical tenha dado o nome de Benito Mussolini a seu filho em homenagem ao presidente mexicano anticlerical Benito Juárez.²⁶

²² ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 116.

²³ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 115.

²⁴ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 118.

²⁵ TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. p. 79.

²⁶ HOBSBAWM, Eric J. *Op. cit.* p. 278.

Esse fenômeno de abandono do discurso mítico juntamente com as verdades e valores religiosos e transcendentais em favor de uma perspectiva científica e tecnológica focada exclusivamente neste mundo foi denominado por Max Weber de “desencantamento do mundo”. A esse respeito, chamamos a atenção para o fato de que o sociólogo alemão, na mesma passagem em que oferece uma definição de seu conceito, mostra a sua profunda repercussão existencial, visto que, para ele, o predomínio do discurso científico acompanhado pela desqualificação do discurso mítico acaba inevitavelmente por suscitar a pergunta pelo sentido da existência humana.

Antes de tudo vamos tornar claro o que propriamente significa, na prática, esta racionalização intelectualista por meio da ciência e da técnica cientificamente orientada (...) A crescente intelectualização e racionalização *não* significam (...) um crescente conhecimento geral das condições da vida sob as quais nos encontramos, mas sim algo diverso: o saber ou a crença que, se alguém *simplesmente quisesse, poderia* a qualquer momento descobrir que não há fundamentalmente quaisquer poderes ocultos e imprevisíveis que aí entrem em jogo; que, pelo contrário, poder-se-ia — em princípio — *dominar mediante o cálculo* todas as coisas. Mas isso significa o desencantamento do mundo. Contrariamente ao selvagem, para quem tais poderes existiam, não se precisa mais recorrer a meios mágicos para dominar ou invocar os espíritos. O cálculo e os meios técnicos servem para isso. A intelectualização enquanto tal significa essencialmente isto.

Mas então perguntamos: este processo de desencantamento em curso na cultura ocidental durante milênios, este “progresso”, ao qual a ciência pertence enquanto elemento e força propulsora, possui algum sentido para além deste âmbito puramente prático e técnico? O leitor encontra esta pergunta exposta do modo mais essencial na obra de Leon Tolstói, que chegou a ela por um caminho próprio. Toda a problemática do seu pensar sempre girou em torno da pergunta se a *morte* seria um fenômeno com sentido ou não. E sua resposta nos diz: para o homem cultural — não. E, com efeito, a resposta é negativa porque a vida individual civilizada, inserida no “progresso”, no interminável, segundo o seu próprio sentido imanente, não pode ter nenhum fim, pois existe sempre um progresso ulterior ao já alcançado e nenhum mortal atinge o cume situado no infinito. Abraão ou algum camponês da antiguidade morria “velho e saciado de vida” porque se situava no ciclo orgânico da vida; porque, conforme sua concepção de sentido, sua vida já tinha lhe proporcionado, no crepúsculo dos seus dias, tudo aquilo que ela poderia oferecer; porque não lhe poderia restar nenhum enigma que ele desejasse resolver e ele, por isso, podia ter “o bastante” dela. Um homem cultural, contudo — inserido no contínuo enriquecimento da civilização com pensamentos, saberes e problemas — pode se tornar “cansado da vida”, mas não saciado dela, pois o que ele apreende daquilo que a vida do espírito constantemente dá à luz é apenas a minúscula parte, e sempre ainda algo provisório, não definitivo. Por isso a morte é, para ele, uma ocorrência sem sentido. E porque a morte é sem sentido, também o é a vida cultural enquanto tal, a qual, justamente por meio de sua absurda “progressividade”, qualifica a morte como uma absurdidade.²⁷

²⁷ WEBER, Max. “Wissenschaft als Beruf”. In: WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Org. Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985. Disponível em: <http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Wissenschaftslehre/Wissenschaft+als+Beruf>. Acessado em 07/04/2016. A posição de Weber acerca da vinculação entre o avanço da secularização/desencantamento e o problema do sentido da vida também é compartilhada por Karen Armstrong, que escreve: “No Velho Mundo a mitologia e o ritual ajudavam nossos ancestrais a evocar um senso do significado sagrado que os livrava do vazio, mais ou menos como faziam as grandes obras de arte. Contudo o racionalismo científico, fonte do poder e do sucesso ocidentais, desacreditara o mito e proclamara-se o único

A vinculação estabelecida por Weber entre o fenômeno de desencantamento do mundo e o problema do sentido da existência humana possui importância fundamental para o desenvolvimento da presente pesquisa. Isso ocorre não apenas pela notória proximidade entre o conceito de Weber e a problemática nietzscheana do niilismo que abordamos no capítulo anterior,²⁸ mas também pelo fato de que todas as definições do fundamentalismo consultadas na realização desta pesquisa indicam que as origens deste fenômeno remontam ao contexto de um conflito entre determinados grupos religiosos protestantes contra o rápido avanço da secularização nesta época.

Ao longo do capítulo anterior, foi possível entender que, segundo Nietzsche, a intolerância agressiva e o jingoísmo ostentados por diversos grupos de fanáticos — como os revolucionários niilistas radicais, os nacionalistas germânicos racistas e também os apóstolos da ciência materialista em sua cruzada contra a superstição e a ignorância — deriva diretamente do profundo vínculo entre estes grupos e seus respectivos ideais redentores de certeza e de sentido para a vida, bem como do consequente temor ante a possibilidade da sua derrocada. À luz deste percurso argumentativo, questionamos então se a condição dos grupos fundamentalistas — tanto no contexto original da virada do século XIX para o século XX como nas últimas décadas — não poderia ser analisada e avaliada sob um prisma semelhante.

Considerando-se que a reflexão nietzscheana conseguiu identificar características comuns em grupos tão distintos entre si, mostrando que as diferentes modalidades de fanatismos comuns à época do filósofo alemão estavam umbilicalmente ligadas a um fenômeno global de esfacelamento dos valores e das verdades, perguntamos então acerca da possibilidade de interpretar, à luz do niilismo, tanto a incapacidade manifesta dos fundamentalistas em acolher e em reconhecer outras perspectivas de verdade e valor sem se sentirem ameaçados por elas ou então sem considerá-las como heréticas ou pecaminosas, como também a sua postura visivelmente agressiva de combate contra o desencantamento do mundo. Não consistiriam tais atitudes em reações extremadas, motivadas por aquele mesmo temor ante o novo e o desconhecido, o qual foi apontado por Nietzsche como estando presente nos outros tipos de fanáticos e que emergiria a partir da destruição das orientações tradicionais que garantiam sentido e segurança para a vida?

meio de se chegar à verdade. A razão não podia, porém, debater as questões essenciais: tal debate nunca foi da competência do logos.”. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 161-162. Os grifos nas duas citações são nossos.

²⁸ Uma discussão pormenorizada sobre a notável proximidade entre os conceitos de niilismo e desencantamento do mundo, a qual também trata do tema da (possível) influência de Nietzsche sobre Weber, pode ser encontrada em: GERMER, Andrea. *Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994. Especialmente o cap. 3.

No desenvolvimento desta proposta investigativa, estruturaremos o percurso argumentativo do presente capítulo em duas partes principais. Primeiramente buscaremos apresentar um breve histórico das primeiras décadas de surgimento e consolidação do fundamentalismo, as quais se situam aproximadamente entre 1870 até 1925. Num segundo momento, passaremos às manifestações mais recentes deste fenômeno, observadas em vários pontos do planeta desde o final da década de 1970 até os dias atuais, onde também destacaremos as principais transformações sofridas pelo fundamentalismo na contemporaneidade.

3.3 O NASCIMENTO DO FUNDAMENTALISMO CRISTÃO NOS ANOS 1870-1925

Ao final do século XVIII surgiu entre os teólogos europeus um conjunto de posicionamentos teóricos e metodológicos que ficaria posteriormente conhecido como “teologia liberal”.²⁹ Herdeira direta do espírito do Esclarecimento, esta vertente de estudos teológicos caracterizava-se “no distanciamento tanto do eclesiasticismo institucional, como da chamada ortodoxia (...) e, de outro lado, na proximidade com uma postura de confronto filosófico, histórico-crítico, histórico-religioso e psicológico com a tradição cristã”.³⁰

Embora as origens daquilo que posteriormente viria a se consolidar nos meios teológicos como a metodologia de exegese histórico-crítica remontem à publicação do *Tratado teológico-político* por Spinoza em 1670,³¹ foi só na segunda metade do século XIX

²⁹ Conforme o *Dicionário Histórico da Filosofia*: “Embora a teologia liberal também contenha traços do liberalismo político e provoque o uso pejorativo e polêmico da palavra entre seus adeptos, em especial os representantes de uma política estatal e eclesiástica liberal, ela própria não deriva de forma alguma do liberalismo político. (...) Os conceitos de teologia liberal e de liberalismo teológico sofrem uma ampliação no século XX no sentido de uma interpretação histórica que quer abarcar todos os movimentos libertários no interior do cristianismo desde o início da modernidade europeia”. BEER, Rainer. “*Theologie, liberale*”. In: RITTER, Joachin; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe Verlag: 1971-2007. Vol 10, p. 1101.

³⁰ Idem.

³¹ “Spinoza vai ser o primeiro a sistematizar o método de interpretação que, hodiernamente, é o mais utilizado nos meios acadêmicos. Malgrado isso estar muito claro no capítulo VII do TTP [Tratado teológico-político – JPSVB], a história da exegese e hermenêutica bíblica não o reconhece como precursor do Método Histórico-Crítico.” (p. 142). “(...) Spinoza empreende uma breve abordagem da Bíblia, interrogando-se acerca da autoria e da época de composição de cada obra. Seu intuito é corrigir (*emendatio*) aquilo que a Superstição afirmou como verdade e, por conseguinte, denunciar as afirmações preconceituosas da Teologia. (...) A pergunta fundamental de Spinoza (...) é a que indaga sobre a autoria de cada livro (...). Como vimos (...), saber quem escreveu é um passo essencial para se descobrir qual é o significado presente por detrás das palavras e das histórias narradas; como também ter uma noção clara da época da composição é um passo importante para se determinar a mensagem ensejada. Desse modo, a primeira questão a se colocar (...) é sobre a pretensa autoria do **Pentateuco** por Moisés”. (p. 145-146) “Segundo Spinoza, não há propriamente um Pentateuco, como a tradição judaica defendia: cinco livros escritos por Moisés. O que há de fato é um (como resolvemos chamar!) *dodecateuco* ou *doze* livros, resultado da compilação de um único historiador, a saber, Esdras”. (p. 151). CHAGAS, José Soares

que a alta crítica avançou para além do âmbito restrito das discussões entre especialistas rumo ao encontro do grande público tanto na Europa como nos EUA.

Caminhando lado a lado com os posicionamentos teóricos da teologia liberal, a exegese histórico-crítica também se distanciava do dogma de que a Bíblia seria um conjunto de textos inspirados verbalmente³² por Deus e, portanto, inerrante³³ em suas menores partes. Partindo do pressuposto de que, para além de um texto sagrado, a Bíblia também poderia ser considerada como um conjunto de produções culturais e relatos históricos da antiguidade, os herdeiros do método de Spinoza buscavam submeter as escrituras sagradas a uma metodologia de análise pautada em critérios hauridos de diversos campos do saber científico. Entre os seus objetivos incluíam-se o esclarecimento da autoria dos textos bíblicos, da época e do lugar onde foram escritos, de quais foram os fatos motivadores que motivaram a escrita dos textos e também do modo como se deram os processos de formação editorial e de transmissão histórica desses materiais.

Os princípios usados para aquilatação e exame de qualquer outra literatura são aplicados à Bíblia. Isso inclui a investigação histórica, a aplicação do que se conhece no tocante às características da transmissão de textos, estilos de caligrafia, escolas históricas de escribas, tipos de materiais usados em vários séculos, problemas linguísticos, panos de fundo históricos que indicam datas, ideias que caracterizam períodos que influenciaram os autores, etc.³⁴

das. *Ética e interpretatio em Spinoza: A emendatio* do discurso supersticioso. Fortaleza: EdUECE, 2013. p. 142-151.

³² GREMMELS, Christian. “Fundamentalismus”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 2, p. 1133. O *Lexicon — Dicionário Teológico Enciclopédico* oferece uma definição bastante esclarecedora e sucinta do conceito teológico de inspiração verbal, bem como de sua diferenciação da inspiração real. Inspiração verbal: “De acordo com esse modo de entender a inspiração, presente já nos pensadores judeus da diáspora (Filon de Alexandria, Flávio Josefo), Deus, para expressar suas ideias e palavras, teria se servido do autor humano como de um instrumento puramente material, o Espírito Santo teria feito uso dos profetas como um tocador de flauta tocando seu instrumento (Hipólito de Roma, Atenágoras, Clemente de Alexandria), razão pela qual a Escritura não pode ter senão um ‘único autor, Deus’ (Agostinho), não pode ser senão ‘ditado divino’, ‘leitura de Deus’ (S. Jerônimo). O que quer dizer que cada uma das palavras da Bíblia se origina diretamente de Deus e não pode ser desprezada na interpretação. Essa concepção da inspiração assim formulada, (...) chega a sustentar sem hesitação, (...) que até os erros de gramática existentes na Bíblia tinham sido queridos pelo Espírito Santo (p.397)”. Inspiração real: “a inspiração [coincide] com uma simples assistência do Espírito Santo, tendo como propósito garantir a inerrância dos autores e dos escritos sagrados” (...) “uma inspiração limitada aos conteúdos da Escritura e não à expressão verbal dos mesmos” (p. 397). OCCHIPINTI, G. “Inspiração”. In: *LEXICON — Dicionário Teológico Enciclopédico*. p. 396-398.

³³ Recorremos novamente ao *Lexicon — Dicionário Teológico Enciclopédico* para uma definição sucinta deste conceito. Inerrância: “Termo encontrado na temática teológica da inspiração da Escritura. Dado que Deus é autor do texto sagrado, deduz-se que não pode haver nele a presença de erro. Com inerrância, faz-se referência à ausência de erro formal na Escritura. Seu pressuposto é a veridicidade da Escritura, que exprime a conformidade plena com a verdade. No magistério da Igreja, fala-se de inerrância da Escritura, fazendo referência ao texto original da Bíblia, mas pode-se pensar que sua presença se deduza também nas outras versões, à medida que estas reproduzem fielmente o texto original”. FISICHELLA, R. “Inerrância”. In: *LEXICON — Dicionário Teológico Enciclopédico*. p. 389.

³⁴ CHAMPLIN, Russel. “Crítica da Bíblia”. In: CHAMPLIN, Russel N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. Trad. João Marques Bentes. São Paulo: Hagnos, 1989. Vol. 1. p. 990.

Desde o seu surgimento, a alta crítica suscitou reações polêmicas e controvérsias nos meios religiosos, visto que suas conclusões — notadamente no que diz respeito à autoria e à data de composição dos livros que compõem a Bíblia — iam diretamente de encontro àquilo que era tradicionalmente aceito e ensinado pelas igrejas cristãs.

Apenas para citar um exemplo, durante séculos a autoria e a data de composição do Pentateuco/Torá sempre foram creditadas a ninguém menos que Moisés, em algum momento entre 1600 a 1200 a.C., sendo que diversas passagens do próprio Pentateuco, em especial Deuteronômio 31.9,³⁵ eram tradicionalmente referidas como evidência comprobatória desta crença. Todavia, a publicação em 1882 da obra *Prolegômenos sobre a história de Israel* (publicada pela primeira vez em 1878 com o título *História de Israel*) pelo pesquisador Julius Wellhausen, representou um marco na história do desenvolvimento da exegese histórico-crítica no âmbito das pesquisas teológicas de língua alemã, pois abriu definitivamente as portas para que o texto bíblico passasse a ser objeto de pesquisas científicas.

Em seu livro, Wellhausen procurou sistematizar diversas hipóteses oriundas de pesquisas anteriores sobre a autoria dos primeiros cinco livros da Bíblia e ofereceu uma formulação completa e abrangente — posteriormente conhecida como “*hipótese documentária*”³⁶ ou hipótese documental — sobre o processo de composição do Pentateuco, a qual afirmava que estes cinco primeiros escritos foram o resultado de uma compilação realizada em meados de 450 a.C. que coligiu, no mínimo, 4 escritos de origens distintas, compostos entre 900 a 500 a.C.³⁷

Já no âmbito das pesquisas teológicas de língua inglesa, a obra que introduziu os princípios teóricos da exegese histórico-crítica para o grande público foi *Essays and Reviews*, um trabalho de autoria coletiva que veio a público em 1860, cuja repercussão foi tão intensa a ponto de obscurecer o impacto da recém-publicada *Origem das Espécies*.

Nos anos imediatamente posteriores à publicação da *Origem das Espécies*, a reação religiosa foi branda. Houve muito mais estardalhaço no ano seguinte, quando sete clérigos anglicanos lançaram *Essays and Reviews*, colocando ao alcance do leitor

³⁵ “Moisés escreveu esta lei e a deu aos sacerdotes, filhos de Levi, que transportavam a arca da aliança do SENHOR, e a todos os líderes de Israel”. Citado conforme a tradução da BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Nova versão internacional. Trad. Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Geográfica, 2001, p. 255. Outras passagens comumente arroladas em justificativa da tese da autoria mosaica do Pentateuco são: Êxodo 17.14, 24.4, 34.28; Números 33.2 e Deuteronômio 31.24.

³⁶ PACOMIO, Luciano. “Pentateuco”. In: *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. p.586.

³⁷ WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*. Edimburgo, 1885. O texto da primeira edição da tradução inglesa está disponível gratuitamente para consulta online na página do Projeto Gutenberg www.gutenberg.org/ebooks/4732. Acessado em 07/04/2016. Outra obra igualmente importante na estruturação da hipótese exegética de Wellhausen foi *A Composição do Hexateuco e os livros históricos do Velho Testamento*, publicada em 1876-1877. Pelo termo “hexateuco”, Wellhausen refere-se aos seis primeiros livros da Bíblia, isto é, o Pentateuco e mais o livro de Josué.

comum a última palavra em crítica bíblica. Desde o final do século XVIII os estudiosos alemães aplicavam à Bíblia as novas técnicas da análise literária, da arqueologia e da lingüística comparada, submetendo-a a uma metodologia cientificamente empírica. Diziam que o Pentateuco, atribuído pela tradição a Moisés, fora elaborado muito depois e por diversos autores; o livro de Isaias tinha pelo menos duas fontes distintas, e os Salmos provavelmente não se deviam ao rei Davi. A maioria dos milagres descritos na Bíblia eram simples tropos literários e não se podia tomá-los ao pé da letra; havia quase certeza de que muitos dos fatos bíblicos não eram históricos. Em *Essays and Reviews* os clérigos ingleses argumentavam que se devia abordar a Bíblia com o mesmo rigor crítico aplicado a qualquer outro texto, e não dispensar-lhe um tratamento especial. A nova "crítica superior" representou o triunfo do discurso racional do *logos* sobre o mito. A ciência racional submeteu os mitos da Bíblia a um escrutínio radical e descobriu que algumas de suas afirmações eram "falsas". Os relatos bíblicos não passavam de mitos, o que, em linguagem popular, significava que não eram verdadeiros. A crítica superior se converteria num bicho-papão para os fundamentalistas cristãos, porque parecia constituir um grande ataque à religião.³⁸

A publicação de obras como *Essays e Reviews* e os *Prolegômenos* de Wellhausen, somada à postura de franca confiança demonstrada pelos representantes da alta crítica na capacidade da razão humana e da ciência de contribuir ativamente para o esclarecimento da mensagem bíblica e, por conseguinte, de influenciarem de maneira direta a compreensão das verdades religiosas, foram os gatilhos que, ao final do século XIX, primeiramente deflagraram a longa e desgastante controvérsia entre fundamentalistas e defensores dos ideais laicos, progressistas e científicos do fim da modernidade, no interior da qual a publicação d' *Os Fundamentos* representou apenas um capítulo.

É importante frisar que, conquanto a divulgação das teses e princípios metodológicos da alta crítica para a opinião pública tenha de fato suscitado inúmeros debates e polêmicas acirradas tanto nos meios protestantes como entre os católicos de toda a Europa, esta resistência se deveu muito mais ao choque inicial provocado pelo súbito advento de um conjunto de ideias novas que questionava o paradigma até então vigente do que a alguma resistência obstinada por parte dos clérigos europeus. Afinal de contas, o próprio viés decididamente progressista e científico desta vertente exegética — em plena consonância, portanto, com o *Zeitgeist* da época — depunha a favor de sua aceitação entre os estudiosos.

O previsível acolhimento não tardou a se estabelecer. Após o estranhamento inicial, tanto os princípios metodológicos que integram a exegese histórico-crítica como as teses acerca da datação e da autoria da Bíblia tornaram-se consensuais e amplamente aceitas nas denominações protestantes tradicionais,³⁹ como luteranos, anglicanos e calvinistas.

A partir do século XIX, a moderna crítica de fontes testemunhou o desenvolvimento de um consenso em torno do tema da múltipla autoria. Atualmente no mundo é raro haver um estudioso da Bíblia trabalhando ativamente neste problema que afirmaria

³⁸ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 116-117.

³⁹ A repercussão gerada pela exegese histórico-crítica nos meios católicos será estudada adiante.

que os cinco livros de Moisés foram escritos por Moisés, ou por qualquer outro autor único. Descobertas semelhantes aplicam-se a outros livros do Velho Testamento. A crítica textual revelou, no Novo Testamento, um mosaico ou colcha de retalhos de materiais a partir dos quais foram construídos o cânone contendo os quatro Evangelhos, os Atos dos Apóstolos, as Epístolas de Paulo e Pedro e o Livro das Revelações.⁴⁰

Contrariamente ao que ocorreu na Europa, nos EUA, em particular no âmbito das igrejas presbiteriana e batista, a recepção da exegese histórico-crítica suscitou uma oposição muito mais virulenta e obstinada do que na Europa, a qual começou por combater apenas a exegese histórico-crítica e acabou degradingolando numa condenação ferrenha do evolucionismo e de certos princípios políticos.

Enquanto que, de um lado, uma minoria de teólogos e intelectuais presbiterianos e batistas — em sua maioria de formação europeia, denominados de liberais — acolheram com bons olhos os resultados das novas pesquisas bíblicas, de outro lado, um significativo contingente de pastores, em especial aqueles oriundos de setores menos intelectualizados, rejeitaram a alta crítica com veemência por consideravam-na como uma ameaça às “certezas religiosas tradicionais sobre as quais tinha sido fundada a ortodoxia cristã”.⁴¹ Com o objetivo de preservarem estas verdades da ameaça representada pelo advento da alta crítica, os líderes fundamentalistas deram início a um processo de intensa mobilização no sentido de reafirmar os princípios da ortodoxia e simultaneamente eliminar a influência da alta crítica de suas respectivas congregações.

O principal motivo que deflagrou a ferrenha oposição dos fundamentalistas contra os adeptos do método histórico-crítico é que, ao levantarem dúvidas sobre as origens históricas e humanas de um determinado texto bíblico, estes exegetas se chocaram com “a principal posição dogmática do fundamentalismo (...) a afirmação de que a Escritura vem de Deus e é revelada em todas as suas partes”,⁴² o que significa dizer que, na perspectiva de um fundamentalista, o simples ato de afirmar que uma parte, por menor que seja, do texto bíblico não teria sido verbalmente inspirada por Deus equivale a duvidar da inspiração e da autoridade da Bíblia como um todo. Na obra *Os Fundamentos*, que exemplifica de modo emblemático a estrutura do discurso fundamentalista, este problema é apresentado na forma de uma dicotomia simples: ou se aceita inteiramente a veracidade inquestionável e literal do texto bíblico ou se incorre em erro, insídia e blasfêmia.

Um outro sério resultado da alta crítica consiste em ameaçar o sistema de doutrina cristão e toda produção de teologia sistemática. Antes de mais nada, qualquer texto

⁴⁰ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 42-43

⁴¹ HENN, William. “Fundamentalismo”. In: *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. p. 316.

⁴² Idem, p. 317.

de qualquer parte da Bíblia era aceito como um texto-prova para o estabelecimento de alguma verdade do ensino cristão, e uma declaração da Bíblia punha fim às controvérsias. Mas agora os críticos pensam ter mudado tudo isso. Eles proclamam que a ciência da crítica despojou a ciência da teologia sistemática.⁴³

Não pode haver dúvida de que Cristo e Seus apóstolos aceitaram na íntegra o Antigo Testamento, como um texto totalmente inspirado do primeiro capítulo do Gênesis ao último capítulo de Malaquias. Tudo era implicitamente crido como a Palavra do próprio Deus. E, desde aqueles dias, o ponto de vista da Igreja cristã universal é o de que a Bíblia é a Palavra de Deus. A Bíblia, segundo os críticos, não pode mais ser vista desse ângulo. Não é mais a Palavra, no velho sentido desse termo. Ela apenas contém a Palavra de Deus, e, em muitas de suas partes, ela é tão incerta quanto qualquer outro livro humano. Não é nem mesmo história digna de confiança. Seus relatos da história comum estão cheios de falsificações e erros crassos.⁴⁴

Uma breve análise da linguagem simplista d'*Os Fundamentos*, somada ao tom categórico e maniqueísta por meio do qual a exegese histórico-crítica é descrita e condenada, já é suficiente para evidenciar que esta obra foi especificamente concebida para um público de leitores sem grande sofisticação intelectual. Caracterizando-se por um acentuado viés de voluntarismo anti-intelectualista, o discurso panfletário desta obra busca construir uma imagem do estudioso adepto da exegese histórico-crítica como uma espécie de inimigo artiloso da religião, o qual lança mão de uma linguagem obscura disfarçada de ciência (a alta crítica não se basearia em dados científicos, mas apenas em “hipóteses e suposições”⁴⁵) com o fito exclusivo de confundir as mentes dos cristãos honestos, solapando dessa forma as bases do cristianismo.

É triste, mas a alta crítica se identifica com um sistema de crítica que está baseado sobre hipóteses e suposições que têm por seu objeto o repúdio à teoria tradicional, assim como, aparentemente, tem investigado as origens, formas, estilos e conteúdos não para confirmar a autenticidade, credibilidade e a dignidade das Escrituras, mas para, na maioria dos casos, desacreditar sua autenticidade, para descobrir discrepâncias e lançar dúvidas sobre sua autoridade.⁴⁶

A alta crítica tem estado nas mãos de homens que repudiam a crença em Deus e em Jesus Cristo, portanto, essa teoria é, na verdade, uma teoria revolucionária. É uma teoria de inspiração que procura desbaratar as idéias aceitas da Bíblia e seu inquestionável padrão de autoridade e verdade.⁴⁷

Numa passagem bastante esclarecedora de *Em nome de Deus*, Karen Armstrong desenvolve uma comparação que ajuda a ilustrar de modo bastante claro a magnitude do impacto representado pelo predomínio crescente do paradigma secularista, antirreligioso e pluralista sobre as populações ligadas a um *ethos* religioso e tradicionalista. Ela compara o drama vivenciado pelos fundamentalistas dos EUA com a condição dos marranos — alcunha

⁴³ TORREY, R. A. (Org.). *Os Fundamentos*. São Paulo: Hagnos, 2006. p. 20.

⁴⁴ Idem, p. 19.

⁴⁵ Idem, p. 16.

⁴⁶ Idem, p. 16.

⁴⁷ Idem, p. 19.

pejorativa pela qual passaram a ser chamados os judeus que viviam na região do antigo Reino de Granada após a conquista espanhola deste último baluarte muçulmano no território da Península Ibérica, em 1492 — os quais, após a promulgação do Decreto de Alhambra neste mesmo ano, viram-se repentinamente obrigados ou a se converterem ao cristianismo ou a fugirem de sua terra natal. Segundo Armstrong, os marranos do século XV

(...) viviam um dilema parecido com o de muita gente que, no mundo de hoje, tem um entendimento apenas superficial da cultura ocidental e não consegue mais identificar seus velhos hábitos, a tal ponto o impacto da modernidade abalou seu tradicional estilo de vida. Foram obrigados a absorver uma cultura modernizada que na verdade nada tinha a lhes dizer.⁴⁸

No entender da autora, é perfeitamente compreensível pensar que, à época do surgimento do fundamentalismo, as parcelas menos instruídas da população dos EUA, culturalmente distantes dos avanços científicos mais recentes e visceralmente ligadas a uma interpretação ortodoxa da Bíblia, tenham vivenciado o crescimento generalizado do processo de desencantamento do mundo de maneira similar a um exílio forçado. À semelhança dos marranos, tais grupos se viram repentinamente forçados a abandonarem as totalidades fechadas e autossuficientes de seus pequenos universos culturais, morais e religiosos isolados, sobre as quais eles e seus ancestrais até então haviam se apoiado durante gerações e encararem um pluralismo desconhecido e indesejado, passando a integrar uma sociedade essencialmente laica na qual eram reconhecidos e valorizados não mais como cristãos, mas como cidadãos.

Para um fundamentalista, os antigos princípios religiosos não somente haviam perdido significativamente a capacidade de determinar a organização melhor, mais justa e verdadeira do direito, da economia e da política, como também eram continuamente desmentidos por teólogos e intelectuais adeptos da exegese histórico-crítica. Com a ajuda de jornais de grande circulação que davam espaço à veiculação destas novas ideias profanas, a Bíblia era cada vez menos considerada como a palavra literal de Deus e quem quer que ainda ousasse afirmar isso em meio a um público mais intelectualizado era prontamente taxado como retrógrado e supersticioso, tornando-se alvo de chacota. Para piorar, até mesmo o conteúdo da educação das crianças havia sido colocado fora do controle dos próprios pais e deixou de obedecer ao crivo das escrituras sagradas. Que espécie de reação se poderia esperar de uma experiência como essas?

Como consequência desta genuína experiência niilista de esfacelamento das verdades e valores até então creditados como eternos e verdadeiros, os principais

⁴⁸ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 36.

representantes desta cultura secular — instituições científicas, universidades, seminários que adotavam a exegese histórico-crítica em seus currículos e colégios laicos — passaram a ser considerados pelos fundamentalistas como verdadeiros monstros ameaçadores, como blasfemadores ímpios que veiculavam heresias estrangeiras e que, com isso, ameaçavam suas existências.

Contra o discurso apóstata dos inimigos da religião, repleto de sofismas e trapaças intelectuais, ergue-se a interpretação simples, literal e fideísta dos crentes humildes, honestos e de coração puro. A despeito de repetidamente se autodeclararem como o oposto de obscurantistas retrógrados, fica evidente que os fundamentalistas valorizam muito mais a fé e o senso comum implicitamente atribuídos aos homens de coração sincero como características não apenas necessárias, mas também suficientes para uma adequada compreensão da verdadeira mensagem bíblica. Tudo isso em detrimento, naturalmente, do desenvolvimento intelectual, o qual era sub-repticiamente associado ao orgulho, ao pedantismo e à arrogância desrespeitosa que ousa questionar o “inquestionável padrão de autoridade e verdade”⁴⁹ da Bíblia.

(...) acaso não seria a recusa do sistema da alta crítica uma simples oposição à luz e ao progresso, uma posição de alarmistas ignorantes e obscurantistas? O desejo de receber toda luz que a busca mais destemida pela verdade que a erudição puder alcançar é o desejo de todo aquele que crê na Bíblia. Nenhuma mente cristã realmente saudável pode advogar o obscurantismo. No entanto, é dever de todo cristão testar todas as coisas e reter o que for bom. O leitor mais comum da Bíblia conhece o suficiente para saber que a investigação do Livro, que afirma ser sobrenatural, quando realizada por homens que são inimigos declarados do sobrenatural e, indiscutivelmente, têm espírito irreverente, sabendo-se que os estudos desses assuntos que só podem ser compreendidos pelos homens de coração contrito e humilde, deve ser recebida com cautela.⁵⁰

A crença de que uma perfeita compreensão da verdadeira mensagem bíblica poderia ser alcançada por um leitor desprovido de qualquer formação teológica prévia ou mesmo sem qualquer contato com os escritos tradicionais dos pais da Igreja — tais como como Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona, Atanásio de Alexandria, Gregório Magno, João Crisóstomo, etc. — se origina a partir da radicalização de um dos cinco princípios fundamentais da reforma protestante, o dogma da *sola scriptura*,⁵¹ o qual, nesta versão extremada, é referido como *nuda scriptura*.

⁴⁹ TORREY, R. A. (Org.). *Os Fundamentos*. p. 19.

⁵⁰ Idem, p. 20. O grifo é nosso.

⁵¹ Em sua formulação original, o princípio da *sola scriptura* defendia que, em matéria de fé, a Bíblia é a suprema autoridade e deve ter precedência sobre toda e qualquer determinação humana. Contudo, esta afirmação da prioridade da Bíblia não significava o abandono completo da tradição e/ou da história da Igreja — o que pode ser facilmente confirmado, por exemplo, quando se constata a significativa influência exercida pela obra de Agostinho tanto sobre Calvino como sobre Lutero —, mas sim que todos os artigos e práticas de fé deveriam ser

De acordo com esta perspectiva radicalizada, a Bíblia seria um livro auto-interpretável, o que significa que, se tratando do entendimento da mensagem cristã, as Escrituras sagradas se bastariam a si próprias. Isso decorreria do fato de que Deus teria deliberadamente “manipulado”⁵² todos os processos que envolveram a redação da Bíblia, tais como “a individualidade dos escritores, o meio ambiente, o treinamento, a experiência deles, além de outros fatores”⁵³ para fazer com que os verdadeiros ensinamentos cristãos resultassem naturalmente claros, simples e diretos. Passíveis, portanto, de serem perfeitamente compreendidos mediante uma interpretação rasa das escrituras, a qual, por sua vez, poderia ser levada a cabo por qualquer pessoa.

O pressuposto previsível da *nuda scriptura* é, naturalmente, o literalismo bíblico, o qual, numa definição sumária, é a crença de que o verdadeiro significado de cada palavra das escrituras sagradas é o seu sentido literal, isto é, o sentido mais próprio, explícito e genuíno, o que, evidentemente, exclui a possibilidade de que o texto bíblico contenha palavras em sentido figurado, metáforas e/ou alegorias. Para um literalista,

(...) todos os cristãos, por mais rudimentar que fosse sua instrução, podiam descobrir a verdade, revelada claramente na Bíblia. Sob esse prisma as Escrituras querem dizer exatamente o que dizem: um milênio compreende dez séculos; 485 anos são 485 anos; ao falar de “Israel”, os profetas não se referem à Igreja, mas aos judeus; se o autor do Apocalipse prevê uma batalha entre Jesus e Satã na planície de Armagedon, nos arredores de Jerusalém, é exatamente isso que vai acontecer.⁵⁴

Posto que um leitor pouco letrado dificilmente estaria em condições de compreender as alegorias bíblicas ou as referências simbólicas a acontecimentos históricos, tradições e/ou outros elementos característicos da cultura judaica e/ou greco-romana daquele tempo, então só resta aos fundamentalistas insistir na ideia que o discurso bíblico seria explicitado de modo tão claro e inequívoco que até mesmo o mais humilde dos crentes estaria em condições de entendê-lo.

É oportuno observar que, embora os fundamentalistas protestantes defendam tanto o literalismo como a inerrância bíblica, a postura metodológica do literalismo não implica necessariamente a aceitação da inerrância das escrituras sagradas. Enquanto que a doutrina da inerrância diz respeito à crença na veracidade absoluta do texto, o literalismo, por sua vez,

avaliados (e, se necessário, corrigidos) à luz da Bíblia. Cf. RIBEIRO, Antonio Carlos. “A recepção de Agostinho de Hipona em Martinho Lutero” In: *Protestantismo em Revista* v. 18. São Leopoldo – RS, jan-abr 2009. p. 38-45. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/viewArticle/2032>. Acessado em 04/07/2016. Cf. também HENN, William. “Protestantismo”. In: *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. p. 621.

⁵² CHAMPLIN, Russel. “Escrituras”. In: CHAMPLIN, Russel N. *Op. cit.* Vol. 2. p. 475.

⁵³ Idem.

⁵⁴ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 166.

refere-se apenas ao modo como as passagens da Bíblia são (ou deveriam ser) interpretadas. Vale lembrar inclusive que, cronologicamente, o literalismo primeiramente deu causa à contestação da inerrância bíblica e não o contrário, visto que as primeiras contradições e estranhezas na Bíblia “foram detectadas não por estudiosos primariamente envolvidos com o seu significado mitológico ou alegórico, mas por literalistas que dedicaram atenção especial ao sentido mais óbvio [*plain meaning*] do texto”.⁵⁵

Com o fito de esclarecer os motivos que estimularam certos grupos protestantes dos EUA a sustentarem de maneira obstinada esta posição anti-intelectualista — valorizando muito mais o resultado de conclusões espontâneas obtidas por não especialistas ou até mesmo por pessoas sem nenhuma formação teológica, em detrimento das contribuições oferecidas tanto por exegetas profissionais adeptos do método histórico-crítico como também por cientistas — Christoph Türcke alude ao pano de fundo histórico, político e social peculiar aos grupos de imigrantes europeus que vieram para os EUA fugindo de perseguições religiosas.

Desde Lutero, o fundamento geral do protestantismo era, com efeito, que apenas as Escrituras poderiam trazer a bem-aventurança. Contudo, a hierarquia eclesiástica e a fidelidade ao Estado, que o protestantismo europeu começou de imediato a cultivar, recolocaram muito rapidamente os superiores da igreja novamente no papel de pastores que diziam muito claramente às ovelhas como elas deviam entender as escrituras. Nas colônias norte-americanas foi diferente. Sua colonização foi feita por fugitivos, por pessoas que não queriam se submeter à hierarquia da igreja anglicana e à Razão de Estado inglesa, mas sim reconhecer unicamente ao Cristo como senhor. Quando embarcaram em seus pequenos navios rumo ao oeste, elas não traziam consigo nada além de alguns pertences pessoais, da confiança em estarem sendo guiadas por Deus rumo a um novo Êxodo — e, naturalmente, da Bíblia. Para eles, a Bíblia era o supremo bem que os havia salvado do lado de lá do oceano. Na Bíblia eles fixaram os pilares do seu modo de vida: a estrutura familiar patriarcal e o *ethos* trabalhista protestante. A nova terra era ampla e fértil. Havia espaço suficiente para todas as variantes do protestantismo: presbiterianos, batistas, metodistas, quacres e nenhuma instância superior que quisesse elevar uma delas à posição de religião oficial. Havia, é certo, teólogos e pregadores, mas muito menos erudição e tutela teológicas e do que na Europa. Nas longínquas comunidades rurais dispersas, a leitura particular e não-regulamentada das escrituras sagradas tornou-se a célula originária de uma nova autonomia das comunidades de base e o pai de família se transformou no preletor central das escrituras. E assim teve lugar uma apropriação das escrituras muito mais libidinosa do que na Europa — com todas as bizarrices ridículas que podem surgir quando uma população rural simplória acreditava compreender imediatamente o significado de textos redigidos por eruditos judeus há dois mil anos atrás.⁵⁶

É fato que a teoria esboçada por Türcke — de que a herança cultural de isolacionismo e de resistência contra o controle doutrinário exercido pelas instituições religiosas oficiais nos países europeus de origem dos imigrantes resultou na ausência de uma estrutura institucional intelectualizada com força orientadora em matéria de interpretação

⁵⁵ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. p 42.

⁵⁶ TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, p. 16-17.

bíblica, o que, por sua vez, fomentou o anti-intelectualismo e o surgimento de grupos fundamentalistas obstinados na defesa de suas próprias interpretações particulares — serve muito bem para explicar a condição de algumas comunidades descendentes do movimento radical anabatista, tais como os menonitas, os amish e os hutterianos.⁵⁷ Todavia, é preciso enfatizar que a ausência de uma tradição fortalecida de tutela bíblica e de controle doutrinário não se constitui numa condição determinante para o surgimento de uma postura fundamentalista, o que pode ser confirmado quando se considera a posição da Igreja Católica — indubitavelmente a instituição com a mais forte tradição de tutela bíblica — frente às transformações ocorridas na segunda metade do século XIX.

Uma síntese bastante precisa da posição oficial sustentada pela cúpula da Igreja Católica nessa época pode ser encontrada numa breve sentença empregada por Eric Hobsbawm n’*A Era do Capital*: “A Igreja Católica Romana tinha, aliás, uma hostilidade manifesta por tudo aquilo que o século XIX se punha firmemente a favor”.⁵⁸ De fato, a tendência acentuadamente conservadora do papa Pio IX, que esteve à frente da cúria romana de 1846 a 1878, ficou evidenciada por duas ocorrências de grande interesse para esta pesquisa: a publicação da encíclica *Quanta Cura* em 1864, contendo o *Syllabus Errorum* — um apêndice que listava 80 proposições condenadas pela Igreja, as quais versavam sobre temas como política, ciência, educação, liberdade religiosa, liberdade de expressão, direito, organização da sociedade civil, separação entre Estado e Igreja, etc. — e a proclamação do dogma da infalibilidade papal em 1870 no Concílio Vaticano I. O tom ultraconservador destes dois documentos levou Hobsbawm a sugerir inclusive uma similaridade entre a reação católica ocorrida nestes anos e a Contra-Reforma.⁵⁹

No entender de Hobsbawm, a visão da Sé católica sobre a nova perspectiva científicista, progressista e secularista do final da modernidade não se diferenciava essencialmente daquela sustentada pelos militantes fundamentalistas dos EUA. Ao enfatizar o caráter “totalmente intransigente”⁶⁰ do catolicismo, que recusava “qualquer acomodação com

⁵⁷ “Rejeitados e perseguidos tanto pelos protestantes “oficiais” como pelos católicos, milhares de anabatistas encontraram a morte (sobretudo no século XVI), ou foram impelidos ao exílio ou à emigração. Somente nos Países Baixos os menonitas conheceram uma assimilação cultural em geral pacífica, a partir do século XVII (...). Numerosos anabatistas suíços, alsacianos e alemães encontraram desde o século XVII acolhida favorável na América do Norte; a emigração para as Américas continuaria até depois da Segunda Guerra mundial”. (...) Assim os descendentes espirituais do anabatismo do século XVI vivem hoje em numerosos países, até mesmo na África e na Ásia. Denominam-se menonitas, hutterianos ou amish. BLOUGH, Neals. “Anabatistas”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2004. p. 119.

⁵⁸ HOBBSAWM, Eric J. *Op. cit.* p. 277.

⁵⁹ “Em certo sentido, diante da ameaça da reforma laica, a Igreja reagiu da mesma forma como havia feito no século XVI com a Contra-Reforma”. Idem, p. 281.

⁶⁰ Idem.

as forças do progresso, industrialização e liberalismo”,⁶¹ Hobsbawm quer mostrar que, à semelhança dos grupos de radicais protestantes com os quais nos ocupamos até o momento, a cúpula do Vaticano também encarava as transformações políticas, sociais e científicas ocorridas na segunda metade do século XIX como claras ameaças. Nesse contexto, o “extremismo na rejeição de tudo o que caracterizava o século XIX”,⁶² tornado manifesto tanto na encíclica como no sílabo, apenas confirmava o quanto a Igreja Católica havia se colocado “inteiramente na defensiva”⁶³ diante de uma “época tão desgraçada”,⁶⁴ para usar os dizeres do próprio papa.

Todas as igrejas oficiais eram *ipso facto* conservadoras, embora apenas a maior delas, a Católica Romana, tenha formulado sua posição de aberta hostilidade à crescente tendência liberal. Em 1864, o Papa Pio IX definiu suas posições no *Syllabus of Errors*. Esta encíclica condenou de forma igualmente implacável, 80 erros, incluindo "naturalismo" (que negava a ação de Deus sobre os homens e o mundo), "racionalismo" (o uso da razão sem referência a Deus), "racionalismo moderado" (uma recusa de supervisão eclesiástica por parte da ciência e da filosofia), "indiferentismo" (escolha livre de religião ou mesmo ausência dela), educação laica, a separação da Igreja e do Estado e, em geral (erro nº 80), a idéia de que o “Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e chegar a bom termo com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”.⁶⁵

O dogma da infalibilidade papal, proclamado em 18 de julho de 1870, reza que o papa é infalível apenas por ocasião exclusiva de seus pronunciamentos oficiais *ex cathedra*, ou seja “quando decide, no exercício de seu cargo de pastor e de doutor de todos os cristãos, que uma doutrina em matéria de fé ou de ‘costumes’ (*mores*) deve ser admitida pelo conjunto da Igreja”.⁶⁶ Quanto ao significado desta proclamação, Hobsbawm não foi o único a sustentar que este dogma representaria a versão católica de uma atitude de resistência fundamentalista contra a teologia liberal e a força do *Zeitgeist* secularista e científico desta época.

A doutrina da infalibilidade papal adotada no Vaticano I (1869-1870) foi uma resposta às mesmas tendências liberais ou modernizadoras às quais os fundamentalistas originais estavam respondendo durante as primeiras duas décadas do século XX, sendo que a infalibilidade papal corresponderia à inerrância bíblica. Em ambos os casos, os fundamentalistas/integristas tomaram símbolos ortodoxos centrais e os realçaram ou exageraram, possibilitando-os atrair amplas audiências dentro de suas respectivas tradições. Ambos os grupos foram apanhados em uma luta de morte contra seus correligionários mais liberais. Ambos procuraram adotar

⁶¹ Idem.

⁶² Idem, p. 255.

⁶³ Idem.

⁶⁴ PIO IX, Papa. *Quanta Cura* - sobre os principais erros da época. (1864). Disponível em: <http://www.montfort.org.br/old/documentos/quantacura.html>. Acessado em: 07/04/2016.

⁶⁵ HOBBSAWM, Eric J. *Op. cit.* p. 120.

⁶⁶ SAARINEN, Risto. “Infalibilidade”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. p. 894-895.

elementos da modernidade a seu próprio modo, buscando estar *na* modernidade (e influenciar sua direção) mas sem ser parte *da* modernidade.⁶⁷

Christoph Türcke vai ainda mais longe e sustenta não apenas que a proclamação da infalibilidade papal teria sido uma reação fundamentalista contra o liberalismo, mas também que, dada a natureza autorreferencial e circular da estrutura argumentativa subjacente a este dogma, sua proclamação representou uma clara confirmação do diagnóstico nietzscheano do niilismo como um fenômeno característico da história do Ocidente, o qual, como foi visto, teve suas origens na elevação da interpretação socrático-platônico-cristã ao status de principal cânone ético, epistemológico, metafísico, político, cultural e jurídico da civilização ocidental.

Quando o desenvolvimento da racionalidade, impulsionado pela vontade de verdade, acabou por revelar de forma inegável a natureza artificial, fabricada e “demasiado humana” das verdades e dos valores até então creditados como eternos, intrinsecamente bons e transcendentais, o resultado foi a completa derrocada das antigas pretensões de finalidade e de universalidade. Nesse contexto, toda espécie de discurso fundador de valores passou necessariamente a operar num âmbito imanente (e não mais transcendente), temporário (e não mais eterno), humano (e não mais divino), profano (e não mais laico).

É por isso que, à semelhança dos outros ideais laicos que, a partir da segunda metade do século XIX, vinham gradualmente conquistando o espaço antes reservado exclusivamente às verdades religiosas — tais como o socialismo, o niilismo russo, o pangermanismo, etc. —, o discurso fundamentalista só encontrou condições de legitimar sua autoridade apelando para o recurso à autoridade humana, o que fica evidente no referido dogma. É esta constatação que faz com que Türcke afirme que a proclamação da infalibilidade papal representou — “a vitória do niilismo na cristandade”.⁶⁸

O Concílio Vaticano I determinou em 1870 o dogma que o Papa seria infalível quando se pronuncia *ex cathedra*, isto é, quando anuncia artigos de fé. O que se declara neste dogma não é, todavia, uma crença ingênua ou exagerada como pensam muitos contemporâneos, mas sim a vitória do niilismo na cristandade. Aqui não se tratou simplesmente de acrescentar mais um aos dogmas tradicionais, como o da consubstancialidade entre pai e filho, a plena divindade do Espírito Santo, o nascimento virginal ou o pecado original, mas sim de promulgar um dogma sobre todos os dogmas anteriores, o qual afirma retroativamente: tudo isto é infalível. Contudo, uma religião que eleva a infalibilidade de seus artigos de fé ao status de artigo de fé procede segundo o lema: §1: O professor tem sempre razão. §2: Caso o professor alguma vez não tiver razão, vale o §1. Ela tem necessidade da infalibilidade porque ela sente o quão falível ela é. Ela não confia em seus próprios artigos de fé. Ela se baseia sobre um fundamento que ela sabe que não se sustenta e mesmo assim obstina-se profundamente nele. Somente onde isso acontece é que a

⁶⁷ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. p. 47.

⁶⁸ TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, p. 52.

condição própria do fundamentalismo é satisfeita. Se é possível dizer que o fundamentalismo foi batizado nos EUA em 1910, então ele veio ao mundo em Roma em 1870.⁶⁹

Para que se possa entender a afirmação que o niilismo teria vencido a cristandade, é necessário chamar a atenção para uma característica ínsita a todo *modus operandi* fundamentalista, a qual foi implicitamente referida por Türcke em seu comentário jocoso sobre o procedimento da Igreja Católica, a saber: toda argumentação fundamentalista que busca justificar ou legitimar a veracidade exclusiva de uma determinada visão de mundo sempre se sustenta sobre um conjunto de afirmações que, para serem adequadamente compreendidas e aceitas, pressupõem que a veracidade exclusiva daquela visão de mundo fundamentalista já tenha sido previamente aceita. Em outras palavras, todo raciocínio que busca justificar a veracidade exclusiva de uma perspectiva fundamentalista segue a estrutura de uma argumentação circular, a qual opera por meio de uma petição de princípio,⁷⁰ conforme o exemplo:

- 1) Esta proposição é verdadeira porque a proposição 2 é verdadeira.
- 2) Esta proposição é verdadeira porque a proposição 1 é verdadeira.

Ao considerarmos com atenção certos aspectos da estrutura jurídica, e institucional da Igreja Católica subjacentes ao processo de proclamação do dogma da infalibilidade papal, o caráter circular da racionalidade deste ato torna-se perceptível.

Como é possível ler nos cânones 338 e 341 do Código de Direito Canônico do Vaticano, apenas o papa (referido no documento como o Romano Pontífice) é quem possui a autoridade para convocar e presidir aos Concílios da Igreja Católica. Além disso, todas as decisões originadas de um Concílio só se tornam efetivamente válidas após terem sido ratificadas pelo próprio papa.

Cân. 338 — § 1. Compete exclusivamente ao Romano Pontífice convocar o Concílio Ecuménico, presidi-lo por si ou por meio de outros, transferir, suspender ou dissolver o mesmo Concílio, e aprovar os seus decretos.

§ 2. Compete também ao Romano Pontífice determinar os assuntos a tratar no Concílio e estabelecer a ordem a observar nele; aos assuntos propostos pelo Romano Pontífice os Padres Conciliares podem acrescentar outros, que devem ser aprovados pelo mesmo Romano Pontífice.

(...)

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ “Fala-se de uma petição de princípio quando, na justificação de uma sentença, uma ou mais sentenças são pressupostas como premissas, sendo que estas últimas, por sua vez, precisam recorrer à sentença que se pretende fundamentar para sua própria fundamentação”. PECKHAUS, V. “Zirkel”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 12, p.. 1337-1338.

Cân. 341 — § 1. Só têm força obrigatória os decretos do Concílio Ecumênico que sejam aprovados, juntamente com os Padres Conciliares, pelo Romano Pontífice, e por ele confirmados e promulgados por seu mandato.

§ 2. Necessitam da mesma confirmação e promulgação para terem força obrigatória os decretos elaborados pelo Colégio dos Bispos, quando este exerce uma acção propriamente colegial por outra forma estipulada ou livremente aceite pelo Romano Pontífice.⁷¹

À luz destas informações, a estrutura do raciocínio que busca justificar a veracidade e a validade do dogma da infalibilidade papal, proclamado pelo Concílio Vaticano I, pode ser organizada da seguinte forma:

- 1) O dogma que afirma que o papa é infalível quando se pronuncia *ex cathedra* é verdadeiro e válido porque foi promulgado pelo Concílio Vaticano I.
- 2) Os dogmas promulgados pelo Concílio Vaticano I são verdadeiros e válidos porque foram ratificados pelo papa.

Tendo em vista que foi o papa quem convocou, presidiu, organizou e ratificou o Concílio Vaticano I, cuja decisão lhe atribuiu⁷² o dom de nunca cometer erros ao se pronunciar sobre questões de fé e/ou de moral, então é perfeitamente possível concluir que, na prática, foi o papa quem concedeu a si próprio a prerrogativa da infalibilidade. Não deixa de ser surpreendente que, apesar disso, o dogma não tenha suscitado grande oposição no interior da comunidade católica.

Quando confrontados ante a impossibilidade de salvar seus discursos metafísicos tradicionais da derrocada guarnecendo-os sob o escudo de um fundamento indelével, o papa Pio IX e os fundamentalistas protestantes não hesitaram em repetir o gesto burlesco da personagem literária Barão de Münchhausen, inventando, eles próprios, um fundamento sólido a partir do nada. Numa de suas anedotas mais conhecidas, o Barão, enquanto passeava a cavalo, percebeu que havia entrado com sua montaria num pântano e afundava. Sem ninguém por perto para pedir ajuda, ele então decide puxar a si próprio pelos cabelos até conseguir sair, salvando a si próprio e ao seu cavalo sem apoiar-se em nada.

O fato de que o raciocínio subjacente a esta proclamação está estruturado na forma de uma petição de princípio não é, contudo, o único ponto que nos permite desenvolver uma interpretação do dogma da infalibilidade papal como uma reação fundamentalista. Tão

⁷¹ CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, promulgado por João Paulo II, Papa. Trad. Antonio Leite. Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 1983. Livro II, Parte II, Seção I, Capítulo I, Art. II, p. 59-60. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf. Acessado em 07/04/2016.

⁷² SAARINEN, Risto. “Infalibilidade”. In: *Dicionário Crítico de Teologia*. p. 894.

importante quanto analisar a forma da proclamação é também compreender o seu sentido à luz do contexto específico em que ela foi realizada.

Nesse ponto é importante destacar que a ideia da infalibilidade não é nova na Igreja Católica, remontando aos textos dos Pais da Igreja⁷³ datados dos primeiros séculos da era cristã. Além disso, ainda que a infalibilidade não estivesse registrada em nenhum documento da Idade Média, é bastante razoável considerar que durante estes séculos de hegemonia do catolicismo na Europa, a palavra do papa era algo absolutamente inquestionável. Por fim, é preciso também não perder de vista que o público de fiéis diretamente influenciado pelo dogma — os católicos — não iria sofrer nenhuma mudança significativa na sua prática religiosa cotidiana, visto que eles já aceitavam todos os outros dogmas e já reconheciam o papa como a legítima autoridade suprema da Igreja.

Diante destes fatores, como se pode entender o esforço deliberado da cúpula da igreja católica, ao final da modernidade, em registrar como um dos seus principais artigos de fé uma ideia que, na prática, teve vigência plena e incontestável durante séculos ao longo da Idade Média e que, uma vez transformada em dogma, não iria redundar em nenhuma alteração significativa⁷⁴ na postura religiosa dos católicos?

A resposta a esta pergunta permite entrever duas dimensões inerentes à promulgação do dogma que são de grande interesse para a presente pesquisa. Em primeiro lugar, acreditamos que o esforço de convocar e organizar um Concílio que redundou, entre seus principais resultados, numa proclamação com o claro objetivo de asseverar a total ausência de erros da autoridade papal em matéria de fé e costumes — e, conseqüentemente, a veracidade retroativa de todos os dogmas anteriores — é um evidente indício de que a cúpula do Vaticano estava bastante preocupada em reagir ante o crescimento da descrença e da rejeição generalizada das suas verdades, os quais, como mostramos no capítulo anterior, não se constituem em nada além de efeitos tardios do fenômeno global indicado por Nietzsche sob a rubrica niilismo.

⁷³ “A ideia da infalibilidade da igreja está sobretudo fundada, no Novo Testamento, nas passagens em que Jesus dá aos discípulos ou aos apóstolos a autoridade para ensinar (p. ex. Lc 10,16), ou na definição da igreja como coluna e fundamento da verdade (1Tm 3, 15). Encontra-se também nos primeiros Padres, por exemplo em Irineu, enunciados que caracterizam a Igreja como guardiã do conjunto da verdade cristã”. SAARINEN, Risto. “Infalibilidade”. In: *Dicionário Crítico de Teologia*. p. 894.

⁷⁴ A relevância do vínculo que presentemente estabelecemos entre a proclamação do dogma e seu efeito prático entre o público de fiéis católicos poderia ser contestada sob o argumento que “De acordo com o Vaticano I, o exercício de um magistério infalível é uma prerrogativa do papa que não depende em nada da recepção eclesial do seu ensinamento”. Todavia, em resposta a esta alegação, afirmamos, juntamente com o autor do verbete “infalibilidade” do *Dicionário Crítico de Teologia*, que “é um fato conhecido desde os primeiros tempos do cristianismo, um reconhecimento partilhado por todos os defensores do diálogo com o catolicismo, que nenhuma doutrina pode ter autoridade se não for admitida por aqueles aos quais é comunicada”. Idem, p. 895.

Em segundo lugar, a ausência de empecilhos, de dissensões ou de qualquer outra forma de oposição significativa por parte da cúpula do clero católico⁷⁵ ante a promulgação de um dogma estruturado na forma de uma petição de princípios, permite inferir que não apenas o papa, mas também os integrantes dos escalões superiores da igreja católica não viam grandes problemas em assumir, ainda que implicitamente, que um de seus principais dogmas não se vinculava a qualquer autoridade transcendental. Pelo contrário, como foi visto, a natureza do dogma é essencialmente arbitrária, em moldes de uma escolha autocrática, o resultado de uma decisão oriunda de uma cúpula de clérigos que foi subseqüentemente imposta para uma multidão de fiéis.

Ao afirmar que a religião católica “não confia em seus próprios artigos de fé. Ela se baseia sobre um fundamento que ela sabe que não se sustenta e mesmo assim obstina-se profundamente nele”,⁷⁶ Türcke quer dizer, portanto, que a ausência de qualquer oposição substancial por parte da cúpula da igreja ante a promulgação de um dogma que não possui sustentação em qualquer autoridade metafísica, transcendental ou divina é um indicativo claro de que o niilismo — ou seja, a perda de importância dos fundamentos metafísicos outrora creditados como essenciais e indispensáveis — estabeleceu-se de maneira incontestável no seio da maior instituição cristã do mundo.

Por fim, resta esclarecer quais as razões que levaram Türcke a afirmar que o advento do niilismo no interior da estrutura eclesiástica do Vaticano propiciou a “condição própria do fundamentalismo”⁷⁷ a tal ponto de identificar a data de nascimento deste fenômeno com o mesmo ano da proclamação do dogma. Para explicar esta identificação, recorreremos a um comentário bastante esclarecedor do pesquisador anglo-irlandês Malise Ruthven que, ao tratar da diferenciação entre um indivíduo tradicionalista e um fundamentalista, dialoga diretamente com as ideias de Türcke.

Comentando sobre um exemplo de situação que ilustra os perigos que podem advir de uma postura de literalismo radical ante as escrituras sagradas, Malise Ruthven afirma que:

⁷⁵ A promulgação do dogma da infalibilidade chegou de fato a deflagrar um movimento secessionista no interior do catolicismo, ainda que com pouca expressividade. Em 1870, algumas comunidades católicas da Alemanha, Áustria e Suíça, lideradas pelo teólogo Johann Joseph Ignaz von Döllinger, romperam com o Vaticano para formarem a Igreja Veterocatólica ou Velha Igreja Católica. Porém, menos de duas décadas depois do cisma, este movimento sofreu nova fragmentação, resultando em pequenas igrejas independentes. Além dos veterocatólicos, merece destaque a oposição sustentada pelo teólogo suíço Hans Küng em seu livro “*Unfehlbar? Eine Anfrage*” (Infalível? Um inquérito), publicado em 1970.

⁷⁶ TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, p. 52.

⁷⁷ Idem, p. 52.

(...) Os perigos do literalismo ‘puro’ são ilustrados pelo famoso exemplo do Xeiue Abdullah bin Baz, o antigo Grande Mufti da Arábia Saudita que, baseado em referências corânicas aos ‘sete céus’ do sistema ptolemaico, ameaçou [em 1966 – JPSVB] excomungar qualquer um que aderisse à cosmologia copernicana que substituiu o sistema ptolemaico no século XVII. Embaraçados pelo escândalo ocasionado pelas notórias opiniões do xeiue, as quais a imprensa egípcia teve prazer em publicar, muitos islamitas hoje interpretam os ‘sete céus’ figurativamente.

Por um lado, a *fatwa* do xeiue é um marco na transição do tradicionalismo para o fundamentalismo, o ponto onde o tradicionalismo se torna autoconscientemente reativo. Enquanto o verdadeiro tradicionalista não sabe que é um tradicionalista, o fundamentalista é forçado, pela lógica do seu desejo de defender a tradição, a fazer seleções estratégicas. As anomalias textuais são ou negadas, ou subsumidas na hermenêutica da inerrância, onde o ônus da prova é deslocado de Deus para a humanidade. Então eles podem ser explicados como erros do entendimento humano ao invés de falhas no texto em si.⁷⁸

A circunstância que marca a passagem do tradicionalismo para uma perspectiva fundamentalista ocorre quando um indivíduo ou um grupo que professa a ortodoxia abandona a “ingenuidade”⁷⁹ de uma tradição cultural única e toma consciência de si não mais como afiliado à verdade, mas como afiliado a apenas mais uma perspectiva entre outras possíveis. Enquanto um tradicionalista vive num universo cultural fechado e completo em si mesmo, inteiramente imerso numa perspectiva hegemônica que não se encontra ameaçada por nada, ele ainda não se deu conta de que é tradicionalista porque lhe falta um elemento cultural de contraste e de comparação que seja tão forte quanto sua própria visão de mundo. Nesse sentido, a transição do tradicionalismo para o fundamentalismo só poderia se dar num contexto epistemológico, político, social e cultural onde o caráter único e totalizante de uma determinada visão de mundo passasse a ser abertamente contestado. Como foi mostrado anteriormente, este tipo de ocorrência foi indicada por Nietzsche com o termo niilismo.

É preciso observar também que, de modo concomitante ao enfraquecimento de uma perspectiva antes hegemônica, outras perspectivas distintas também ganham força, passando então a disputar espaço com aquela visão de mundo tradicional decadente. Tal ocorrência acaba por forçar os tradicionalistas a encararem o desconforto de uma pluralidade que lhes é indesejável, no interior da qual suas visões de mundo deixaram definitivamente de ter um caráter absoluto.⁸⁰

⁷⁸ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. p.43-44. O Grande Mufti da Arábia Saudita é a suprema autoridade religiosa e legal do islamismo neste país, sendo este cargo ocupado mediante indicação do próprio rei. Abdullah bin Baz ocupou-o até sua morte, em 1999. Uma *fatwa* é um pronunciamento emitido com base na lei islâmica sobre algum assunto específico e que possui valor jurídico.

⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. “Fundamentalismo e Terror”. In: BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 2004. p. 43-44.

⁸⁰ Apesar de Habermas descrever a transição do tradicionalismo para o fundamentalismo com um vocabulário filosófico próprio, seu entendimento deste fenômeno nos parece muito semelhante ao de Malise Ruthven. Em suas palavras, o fundamentalismo é “(...) uma posição mental peculiar, uma atitude teimosa que insiste na imposição política de suas próprias convicções e razões, mesmo quando elas estão longe de serem racionalmente aceitáveis. Isso vale especialmente para as crenças religiosas. Certamente não deveríamos confundir

Impulsionado pela mencionada “lógica do desejo de defender a tradição”,⁸¹ o fundamentalista insiste de maneira ainda mais firme e desesperada na primazia de sua visão de mundo originária e reage com força e agressividade no sentido de fugir ou de negar a validade de outras perspectivas concorrentes, quaisquer que possam ser. Apesar da agressividade fundamentalista culminar em episódios de violência explícita e direta contra os não-fundamentalistas — o que pode ser constatado com lamentável frequência no período compreendido entre os anos 1980 até os dias atuais —, nas décadas que se sucederam ao nascimento do fundamentalismo — isto é, de 1870 até aproximadamente 1925 —, esta reação foi levada a cabo principalmente por meio de discursos em defesa da primazia e da veracidade absoluta de uma determinada perspectiva religiosa. Todavia, como já foi visto, este tipo de argumentação apologética se estrutura na forma de uma petição de princípios, ou seja, estes discursos só fazem sentido sob o pressuposto de já se ter aceitado, de antemão, que aquela visão de mundo dogmática tradicional, cuja veracidade eles pretendem justificar, seria verdadeira.

Com isso acreditamos então haver esclarecido que a mencionada “condição própria”⁸² para o nascimento do fundamentalismo — o qual surgiu como resultado do recrudescimento agressivo de um tradicionalismo que, nas décadas finais do século XIX, percebeu-se acuado ante a contínua degradação dos valores que lhe sustentavam — pode ser apontada precisamente nos efeitos corrosivos do niilismo, o que permite a Türcke apontar a proclamação do dogma como a data de nascimento do fundamentalismo.

fundamentalismo com dogmatismo ou ortodoxia. (...) [a] ortodoxia, em primeiro lugar, tende para o fundamentalismo quando os guardiães e representantes da verdadeira fé ignoram a situação epistêmica de uma sociedade pluralista e insistem — chegando até a violência — no caráter universalmente basilar de sua doutrina e na aceitação política dela.

Até o surgimento da modernidade, os ensinamentos proféticos eram também religiões *mundiais*, no sentido de que eram capazes de se expandir dentro dos horizontes cognitivos de antigos impérios percebidos de dentro como mundos abrangentes. O “universalismo” daqueles impérios, cujas periferias pareciam ficar indistintas para além das fronteiras, proporcionava um substrato apropriado para a reivindicação exclusiva da verdade por parte das religiões mundiais. No entanto, nas condições modernas de um crescimento acelerado em termos de complexidade, tal reivindicação exclusiva por parte de uma fé não pode mais ser ingenuamente mantida. Na Europa, o cisma confessional e a secularização da sociedade compeliram a crença religiosa a refletir sobre seu lugar não exclusivo dentro de um discurso universal compartilhado com outras religiões e limitado pelo conhecimento secular gerado cientificamente. (...) Eu explicaria as características congeladas de tal mentalidade [da mentalidade fundamentalista – JPSVB] em termos da repressão de dissonâncias cognitivas palpáveis. A repressão ocorre quando a inocência da situação epistemológica de uma perspectiva mundial abrangente é perdida, e quando, sob as condições cognitivas de conhecimento científico e pluralismo religioso, propaga-se um retorno ao exclusivismo das atitudes de crença pré-modernas. Tais atitudes causam essas dissonâncias cognitivas impressionantes, uma vez que as circunstâncias complexas de vida nas sociedades pluralistas modernas são normativamente compatíveis apenas com um universalismo *estrito*, em que o mesmo respeito é exigido de todo mundo — sejam católicos, protestantes, muçulmanos, judeus, hindus ou budistas, crentes ou descrentes.” HABERMAS, Jürgen. “Fundamentalismo e Terror”. In: BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 2004. p. 43-44.

⁸¹ RUTHVEN, Malise. *Op. cit.* p. 44.

⁸² TÜRCKE, Christoph. *Op. cit.* p. 52.

Como uma última observação sobre a condição do catolicismo nesta época, faz-se mister sublinhar que, apesar de destacarmos a importância da caracterização oferecida por Hobsbawm sobre a postura da igreja católica no fim do século XIX, é preciso pontuar que a posição oficial do Vaticano com relação à exegese histórico-crítica sofreu mudanças significativas com o passar dos anos, as quais culminaram, ao final do século XX, numa valorização e num acolhimento da exegese histórico-crítica substancialmente diferentes do que ocorreu à época da publicação do sílabo.

Iniciando-se já nas décadas seguintes ao falecimento de Pio IX, com a publicação da encíclica *Providentissimus Deus* em 1893,⁸³ a cúria romana passou a adotar uma posição cada vez mais liberal e aberta ao diálogo com as ciências. O crescente reconhecimento da importância do método histórico-crítico no catolicismo, que é confirmado por outros textos oficiais publicados ao longo do século XX,⁸⁴ culminou com a publicação, em 1993, de um documento da Pontifícia Comissão Bíblica que não apenas reconhece a importância das contribuições teológicas oriundas da exegese histórico-crítica⁸⁵ como também aponta as graves limitações da associação entre o literalismo e a inerrância,⁸⁶ além de condenar o fundamentalismo.⁸⁷

⁸³ “(...) A *Providentissimus Deus* (...) convida insistentemente os exegetas católicos a adquirirem uma verdadeira competência científica, de modo a superarem os seus adversários no terreno dos mesmos. “O primeiro” meio de defesa, diz ela, “encontra-se no estudo das línguas antigas do Oriente, bem como no exercício da crítica científica”. A Igreja não tem medo da crítica científica.” JOÃO PAULO II, papa. “Discurso sobre a interpretação da Bíblia na igreja. In: PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da bíblia na igreja*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 9

⁸⁴ Por exemplo, veja-se a encíclica *Dei Verbum*, de 1965, que, à p. 20, reconhece que os livros do antigo testamento contem “imperfeições e coisas relativas a um determinado tempo”; o que implica, portanto, que eles não seriam infalíveis em cada uma das suas menores partes. PAULO VI, papa. *Dei Verbum. Constituição dogmática sobre a revelação divina*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 20.

⁸⁵ “O método histórico-crítico é o método indispensável para o estudo científico do sentido dos textos antigos. Como a Santa Escritura, enquanto “Palavra de Deus em linguagem humana”, foi composta por autores humanos em todas as suas partes e todas as suas fontes, sua justa compreensão não só admite como legítimo, mas pede a utilização deste método. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da bíblia na igreja*. p. 37.

⁸⁶ “Uma ideia falsa de Deus e da Encarnação leva um certo número de cristãos a tomar uma orientação oposta. Eles têm a tendência a crer que, sendo Deus o Ser absoluto, cada uma das suas palavras tem um valor absoluto, independente de todos os condicionamentos da linguagem humana. Não há motivos, segundo eles, para estudar estes condicionamentos para fazer distinções que relativizariam o alcance das palavras. Mas isto é iludir-se e recusar, na realidade, os mistérios de inspiração relativa à Sagrada Escritura e da Encarnação, aderindo a uma falsa noção do Absoluto. O Deus da Bíblia não é um Ser absoluto que, destruindo tudo aquilo que toca, suprimiria todas as diferenças e todas as nuances. Ele é, pelo contrário, o Deus criador, que criou a admirável variedade dos seres “cada um segundo a sua espécie”, como diz e repete a narração do Gênesis. Longe de destruir as diferenças, Deus respeita-as e valoriza-as. Quando se exprime em linguagem humana, ele não dá a cada expressão um valor uniforme, mas utiliza-lhe as nuances possíveis com uma flexibilidade extrema, e aceita-lhe igualmente as limitações”. Idem, p. 14-15.

⁸⁷ “A abordagem fundamentalista é perigosa, pois ela é atraente para as pessoas que procuram respostas bíblicas para seus problemas da vida. Ela pode enganá-las oferecendo-lhes interpretações piedosas mas ilusórias, ao invés de lhes dizer que a Bíblia não contém necessariamente uma resposta imediata a cada um desses problemas. O fundamentalismo convida, sem dizê-lo, a uma forma de suicídio do pensamento. Ele coloca na vida uma falsa

Hoje devedores aos exegetas protestantes (...), os católicos se fazem mais sensíveis às implicações teológicas de trabalhos que antes só avaliavam do ponto de vista do historiador. Doravante, a exegese histórico-crítica está incorporada definitivamente nas normas e na história da tradição católica, e não é equitativo criticar-lhe os limites.⁸⁸

* * *

Retomando nossa análise do contexto fundamentalista protestante dos EUA, é importante observar que as tentativas de autojustificação por meio de discursos circulares não foram prerrogativa exclusiva dos católicos. Da mesma forma como a infalibilidade papal ratificava todos os outros dogmas católicos, no âmbito do fundamentalismo protestante estadunidense a combinação entre os princípios do literalismo, da *nuda scriptura* e da inerrância do texto bíblico também foi invocada para legitimar as interpretações mais bizarras que se pode imaginar.

Assim como a Igreja Católica somente adotou a doutrina da infalibilidade papal quando a teologia liberal começava a se fazer sentir, a doutrina da inerrância bíblica só veio ao primeiro plano entre os protestantes quando a compreensão tradicional da escritura começou a ser desafiada⁸⁹

Partindo do pressuposto que o texto bíblico corresponderia a uma descrição infalível e literal dos fatos ocorridos à época de Moisés ou de Jesus (e não a um texto mítico com significados simbólicos e/ou alegóricos), os exegetas fundamentalistas lançam mão de recursos extremamente inventivos para justificar a coerência interna das escrituras. Com base no significado da palavra “dia” nos primeiros dois capítulos do Gênesis, há grupos que acreditam que todo o universo foi criado em seis períodos de vinte e quatro horas há menos de dez mil anos atrás. Da mesma forma, se a Bíblia narra que o profeta Jonas sobreviveu dentro de um grande peixe por três dias e três noites,⁹⁰ isso quer dizer que ele foi primeiramente engolido, sobreviveu durante setenta e duas horas no interior do animal e posteriormente foi vomitado ainda com vida.

Um exemplo bem conhecido diz respeito à história neotestamentária da limpeza do templo por Jesus, quando ele expulsa os vendilhões. Nos evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas), o incidente ocorre no final do seu ministério, no início da semana da paixão (a semana da crucificação); enquanto que em João ela tem lugar no início do seu ministério. Teólogos liberais podem explicar a discrepância

certeza, pois ele confunde inconscientemente as limitações humanas da mensagem bíblica com a substância divina desta mensagem. Idem, p. 86.

⁸⁸ BEAUCHAMP, Paul. “Teologia Bíblica”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 304.

⁸⁹ RUTHVEN, Malise. *Op. cit.* p. 47.

⁹⁰ A mencionada narrativa encontra-se em Jonas 1.17 e 2.10.

mostrando como João usa o episódio para ilustrar o tema gnóstico do “Verbo tornado Carne” que repercute ao longo de todo o quarto evangelho. O exegeta conservador Graham Swift proporciona uma explicação muito mais simples: Jesus limpou o templo duas vezes. A mesma metodologia produz duas ascensões de Jesus aos céus, uma vez que Lucas narra ela ocorrendo no mesmo dia da ressurreição enquanto que nos Atos dos Apóstolos ela ocorre 40 dias mais tarde, depois que Jesus apareceu aos discípulos. Múltiplas ascensões, como a dupla limpeza do templo, permitem que ambas as narrativas sejam tomadas literalmente, como eventos reais que ocorreram em tempo real (...)⁹¹

Estes exemplos ilustram o quanto a primazia da infalibilidade, da *nuda scriptura* e do literalismo bíblico foram absolutamente indispensáveis para a existência do fundamentalismo protestante. De fato, já na Conferência Bíblica de Niágara de 1895 — 15 anos antes da publicação d’*Os Fundamentos* —, sob forte influência do pastor presbiteriano James H. Brookes, os princípios teológicos que posteriormente viriam a sustentar a revanche contra os avanços da modernidade secularista e científica foram primeiramente sistematizados numa formulação que colocou a defesa do literalismo e da inerrância em primeiro lugar.

A conferência bíblica de Niágara, em 1895, apresentou cinco verdades fundamentais como critérios de ortodoxia: 1) a infalibilidade e a verdade literal da Bíblia; 2) a divindade e o nascimento virginal de Jesus Cristo; 3) a expiação substitutiva de Cristo para o pecado; 4) a ressurreição corporal de Jesus; 5) a segunda vinda de Cristo, que deve ser seguida por um reino de paz de mil anos.⁹²

Se, por um lado, o conteúdo da segunda, da terceira e da quarta verdades fundamentais não se diferencia essencialmente de algumas doutrinas milenares da tradição cristã, o quinto princípio, por outro lado, demanda um esclarecimento mais pormenorizado.

A crença escatológica de que Jesus Cristo retornará à Terra em algum momento no futuro para efetivar o juízo final de todos os mortos e vivos sempre foi compartilhada pelas diversas denominações cristãs, havendo, é certo, diferenças interpretativas entre as igrejas no que diz respeito às circunstâncias específicas desta segunda vinda. A particularidade da interpretação encampada pelos fundamentalistas na Conferência de Niágara é que ela afirma a existência de um período de tempo especial com duração de mil anos que deverá anteceder o juízo final propriamente dito. Este último milênio seria caracterizado por um reinado físico de Jesus sobre o planeta, na companhia dos santos e dos mártires ressuscitados.⁹³

Denominada de pré-milenarismo, esta reinterpretção da escatologia cristã surgiu na Europa, mas só encontrou campo fértil nos EUA, onde foi rapidamente acolhida pelos grupos adeptos do literalismo bíblico, o que incluía, naturalmente, os fundamentalistas. Sua base de justificação se encontra numa interpretação literal do capítulo 20 do Apocalipse, a

⁹¹ RUTHVEN, Malise. *Op. cit.* p. 48.

⁹² HENN, William. “Fundamentalismo”. In: *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. p. 316. Cf. também GREMMELS, Christian. *Op. cit.*, p. 1133.

⁹³ Cf. PADOVESE, L. “Milenarismo”. In: *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. p. 492-493.

qual toma o texto compreendido entre os versículos de 1 a 10 como uma descrição infalível de acontecimentos futuros.

Vi descer dos céus um anjo que trazia na mão a chave do Abismo e uma grande corrente. Ele prendeu o dragão, a antiga serpente, que é o Diabo, Satanás, e o acorrentou por mil anos; lançou-o no Abismo, fechou-o e pôs um selo sobre ele, para assim impedi-lo de enganar as nações, até que terminassem os mil anos. Depois disso, é necessário que ele seja solto por um pouco de tempo.

Vi tronos em que se assentaram aqueles a quem havia sido dada autoridade para julgar. Vi as almas dos que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da palavra de Deus. Eles não tinham adorado a besta nem a sua imagem, e não tinham recebido a sua marca na testa nem nas mãos. Eles ressuscitaram e reinaram com Cristo durante mil anos. (O restante dos mortos não voltou a viver até se completarem os mil anos.) Esta é a primeira ressurreição. Felizes e santos os que participam da primeira ressurreição! A segunda morte não tem poder sobre eles; serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e reinarão com ele durante mil anos.

Quando terminarem os mil anos, Satanás será solto da sua prisão e sairá para enganar as nações que estão nos quatro cantos da terra, Gogue e Magogue, a fim de reuni-las para a batalha. Seu número é como a areia do mar. As nações marcharam por toda a superfície da terra e cercaram o acampamento dos santos, a cidade amada; mas um fogo desceu do céu e as devorou. O Diabo, que as enganava, foi lançado no lago de fogo que arde com enxofre, onde já haviam sido lançados a besta e o falso profeta. Eles serão atormentados dia e noite, para todo o sempre.⁹⁴

O principal responsável pela sistematização e divulgação do pré-milenarismo foi o biblicista inglês John Nelson Darby, que, por meio de “seis triunfantes excursões pelos Estados Unidos entre 1859 e 1877”,⁹⁵ fez com que suas ideias conquistassem grande popularidade entre os teólogos presbiterianos e batistas. Alguns anos mais tarde, em 1909, a escatologia pré-milenarista ganhou um forte aliado com a publicação da Bíblia de Referência Scofield, “um best-seller imediato”⁹⁶ que continha centenas de comentários explicando cada uma das dispensações de Darby.

Darby não procurou significado místico na Bíblia, que em sua opinião era um documento contendo a verdade literal. Os profetas e o autor do Livro do Apocalipse não se expressaram por meio de símbolos, mas fizeram predições que logo se revelariam absolutamente exatas. Agora os velhos mitos eram *logos* factuais, a única forma de verdade que muitos ocidentais modernos conseguiam reconhecer. Darby dividiu a história da salvação em sete épocas ou “dispensações” — uma divisão baseada na leitura meticulosa das Escrituras. Cada dispensação chega ao fim quando os seres humanos se tornam tão malvados que Deus tem de puni-los. As dispensações anteriores terminaram com catástrofes como a Queda, o Dilúvio e a Crucifixão de Cristo. Agora os homens estavam na sexta, ou penúltima, dispensação, que Deus encerraria em breve com um desastre pavoroso, sem precedentes. O Anticristo, o falso redentor cuja vinda São Paulo predisse, enganaria o mundo com seu falaz encanto, iludiria a todos e infligiria à humanidade um período de Tribulação. Durante sete anos guerrearía, massacraria incontáveis criaturas e perseguiria todos os seus opositores. Então Jesus desceria a terra, derrotaria o Anticristo, travaria a batalha decisiva com Satã e as forças do mal na

⁹⁴ Apocalipse 20.1-10. Citado conforme a tradução da BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Nova versão internacional. Trad. Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Geográfica, 2001. p. 1552-1553.

⁹⁵ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 164.

⁹⁶ Idem. p. 166.

planície de Armagedon, nos arredores de Jerusalém, e inauguraria a Sétima Dispensação, reinando por mil anos, até o juízo Final concluir a história.⁹⁷

Buscando analisar o contexto de emergência do pré-milenarismo na Europa e da sua rápida disseminação entre os fundamentalistas estadunidenses, a pesquisadora Karen Armstrong chama a atenção para a semelhança, nem um pouco fortuita, entre a percepção dos fundamentalistas sobre a situação religiosa e moral do planeta nas décadas de passagem do século XIX para o século XX e a narrativa do livro do Apocalipse que descreve a condição da humanidade no período imediatamente anterior aos acontecimentos dramáticos descritos no capítulo 20.

No texto bíblico, a situação geral da civilização humana no período que antecede o juízo final é apresentada como decadente, pecaminosa e perversa. A humanidade teria atingido um elevado grau de depravação por meio da prática da idolatria, da imoralidade sexual e da criminalidade generalizada,⁹⁸ sendo que as diversas catástrofes enviadas por Deus sobre o planeta — tanto a chegada dos quatro cavaleiros do apocalipse, como também os sete anjos com suas sete trombetas e ainda as sete taças da ira de Deus — eram direcionadas unicamente àqueles que não tinham se mantido fiéis aos ensinamentos de Cristo.⁹⁹

Como um elemento de importância adicional, há a chegada do Anticristo na Terra, a qual, além de ser mencionada nos capítulos 13, 16 e 19 do Apocalipse,¹⁰⁰ também aparece nos evangelhos de Mateus¹⁰¹ e de Marcos,¹⁰² em duas epístolas de João¹⁰³ e também na segunda epístola de Paulo aos Tessalonicenses.¹⁰⁴ Apesar das diferenças entre as interpretações adotadas por cada igreja cristã, a figura do Anticristo é frequentemente associada a uma personalidade inteligente, ardilosa e dotada de grande carisma, que, “pela dupla via da perseguição temporal e da sedução religiosa, tenta provocar o fracasso do plano divino de salvação”.¹⁰⁵

Ora, uma vez que, como foi visto, os fundamentalistas acreditavam que os principais objetivos das pesquisas científicas dos exegetas histórico-críticos seriam de “desbaratar as idéias aceitas da Bíblia”¹⁰⁶ e de “desacreditar sua autenticidade”,¹⁰⁷ então é

⁹⁷ Idem. p. 164-165.

⁹⁸ Cf. Apocalipse 9.20-21.

⁹⁹ Apocalipse 7 e 9.4.

¹⁰⁰ Apocalipse 13.11-17; 16.13-14 e 19.19-20.

¹⁰¹ Mateus 24.24.

¹⁰² Marcos 13.22.

¹⁰³ 1 João 2.18; 2.22; 4.2-3 e 2 João 1.7.

¹⁰⁴ 2 Tessalonicenses 2.1-4 e 2.7-10.

¹⁰⁵ SEMERARO, M. “Anticristo”. In: *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. p. 30.

¹⁰⁶ TORREY, R. A. (Org.). *Os Fundamentos*. p. 19.

¹⁰⁷ Idem, p. 16.

perfeitamente possível considerar que a grande inteligência demonstrada pelos estudiosos da alta crítica e o conseqüente prestígio angariado por esta vertente metodológica nos meios acadêmicos e eclesiásticos era um sinal incontestável da propagação em larga escala de uma doutrina enganadora que buscava seduzir a humanidade a abandonar os verdadeiros ensinamentos cristãos e a venerar o diabo, o que indicava, portanto, a chegada do Anticristo na Terra.

A solução para a decadência moral e religiosa que havia transformado o mundo num palco para a blasfêmia, a heresia, o ateísmo e o niilismo não viria, desta vez, na forma de uma intervenção divina direta, como foi o caso do dilúvio ou da torre de Babel, mas sim na forma de um conflito destruidor de abrangência global que traria como resultado a purificação de todo o planeta. Nesse sentido, a grande adesão suscitada entre os diversos grupos fundamentalistas pela ideia de uma futura guerra de escala planetária, na qual Jesus triunfaria sobre o Anticristo e sobre os ímpios, era devida principalmente ao fato de que esta crença escatológica oferecia um desejável contraponto ao clima de insegurança existencial gerado pela contestação generalizada das verdades bíblicas.

Na medida em que proporcionava uma explicação simples e acessível sobre o percurso dos acontecimentos futuros, ao mesmo tempo em que recolocava a Bíblia no centro das atenções, a profecia pré-milenarista propiciava às populações desorientadas com o desencantamento do mundo a tão desejada esperança de que tudo não passaria de uma situação transitória já prevista nos planos de Deus, com o propósito de testar a fé dos verdadeiros cristãos e que, ao fim e ao cabo das tribulações causadas pelo Anticristo e seus seguidores hereges, a humanidade enfim ingressaria na Era de Ouro do paraíso cristão na Terra.

Armstrong também destaca uma característica adicional que, no seu entender, também teria contribuído para a popularização do pré-milenarismo. Trata-se da ênfase na guerra planetária e na destruição generalizada como estágios necessários para a redenção da humanidade, a qual caminhava diretamente ao encontro do entusiasmo belicoso característico da cultura europeia durante o período conhecido como “paz armada”, que antecedeu a Primeira Guerra Mundial.

Este perigoso fruto da associação entre imperialismo, nacionalismo e o culto à guerra — o qual também havia sido denunciado e condenado por Nietzsche em algumas de suas últimas anotações póstumas onde o filósofo manifesta seu repúdio à política levada a

cabo no Império Alemão por Bismarck e pela dinastia Hohenzollern¹⁰⁸ — estava estreitamente associado a “um desejo de morte, um niilismo, (...) uma perversa fantasia de autodestruição”¹⁰⁹ que, com o passar dos anos, fez crescer na Europa a expectativa por uma “guerra que poria fim a todas as guerras”.

Referindo-se a esta vinculação entre a profecia pré-milenarista e a euforia em favor de uma guerra de aniquilamento mundial, Armstrong afirma que:

Trata-se de uma versão religiosa da fantasia européia da guerra futura, segundo a qual o verdadeiro progresso seria inseparável do conflito e da devastação quase total. Não obstante seu sonho de redenção divina e bem-aventurança milenar, essa é uma visão niilista, exprimindo o desejo de morte do homem moderno. Os cristãos imaginavam a extinção final da sociedade moderna com detalhes obsessivos e ansiavam morbidamente por ela.

Há, porém, uma diferença importante. Na fantasia européia a provação da próxima grande guerra afetaria a todos; na versão de Darby os eleitos se salvariam. Com base numa passagem de São Paulo, na qual os cristãos vivos por ocasião da Segunda Vinda de Cristo seriam “arreatados sobre as nuvens [...] para encontrar o Senhor nos ares”, Darby assegurou que, pouco antes de iniciar-se a Tribulação, haveria um “Arreatamento” dos cristãos renascidos, que seriam levados para o céu e, assim, escapariam aos terríveis sofrimentos dos Últimos Dias. Os pré-milenaristas imaginam o Arreatamento em detalhes concretos e prosaicos. Estão convencidos de que aviões, carros e trens se espatifarão de repente e pilotos, motoristas e maquinistas renascerão e serão carregados pelos ares. Bolsas de valores e governos cairão. Os que ficarem compreenderão que estão condenados e que os verdadeiros crentes sempre estiveram certos. Esses infelizes não só terão de suportar a Tribulação, como saberão que estão destinados à danação eterna.¹¹⁰

O fato de que toda a destruição e todo o sofrimento estariam reservados apenas aos inimigos do cristianismo traz à tona a um aspecto inerente à estrutura da escatologia pré-milenarista que é de grande interesse para nossa pesquisa, pois permite o estabelecimento de um diálogo direto com outra temática importante que foi objeto das reflexões de Nietzsche. Referimo-nos à hipótese de considerarmos a crença pré-milenarista no Arreatamento como uma fantasia de vingança imaginária, característica de indivíduos ressentidos.

Os motivos de nossa afirmação sobre a existência de um anseio de vingança direcionado contra os não-fundamentalistas podem ser apontados não apenas no discurso inequivocamente militante e belicoso dos fundamentalistas — os quais, como foi mostrado, consideravam-se como combatentes em defesa do verdadeiro cristianismo contra o fortalecimento das heresias e do ateísmo na sociedade moderna causados por cientistas apóstatas e favorecidos pelos cristãos liberais —, mas principalmente pelo fato de que, a despeito de toda a mobilização bulhenta com o objetivo de desqualificar a exegese histórico-

¹⁰⁸ Cf. FP 25[14] e 25[19] (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889).

¹⁰⁹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 163.

¹¹⁰ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 165. A mencionada passagem de Paulo encontra-se na primeira epístola aos Tessalonicenses, 4.13-17. Uma outra passagem bíblica frequentemente invocada para legitimar a crença no Arreatamento é Mateus, 24.37-41.

crítica, a sociedade secularizada e seus adeptos — e, conseqüentemente, para retomar o controle doutrinário das igrejas presbiterianas e batistas das mãos dos cristãos liberais e dos moderados —, a perda de espaço e de importância dos grupos fundamentalistas no interior de suas respectivas igrejas acabou se revelando como uma ocorrência irrefreável.

Durante as décadas compreendidas entre 1870 até meados de 1925, os fundamentalistas se aproveitaram de todas as oportunidades para se contraporem à crescente influência da exegese histórico-crítica, insistindo nas cinco verdades fundamentais e no combate ao evolucionismo.¹¹¹ Tanto jornais e revistas de conteúdo religioso como também as Assembléias Gerais da Igreja Presbiteriana dos EUA tornaram-se palco de debates ferrenhos entre representantes dos dois lados. Ali foram deflagradas disputas polêmicas em torno de propostas de revisão do cânone teológico presbiteriano ou de aderência a uniões ecumênicas. Nesse ínterim, não foram poucos os sacerdotes e teólogos liberais que se tornaram alvo de processos por heresia¹¹² movidos por presbiterianos fundamentalistas.

De acordo com o *Dicionário Histórico da Filosofia*, o ponto alto da união entre os diferentes representantes de grupos fundamentalistas nos EUA ocorreu na Conferência Bíblica Mundial da Filadélfia, em 1919 — a qual contou com a presença de cerca de seis mil pessoas de todos os cantos dos EUA, incluindo o orador Reuben Torrey, principal organizador da coletânea *Os Fundamentos* —, quando se buscou criar uma base comum para o ativismo político e eclesiástico que tinha a intenção declarada de “travar uma guerra incessante contra toda forma de modernismo”.¹¹³

Todavia, à medida em que os anos transcorreram, a realização de seus principais objetivos ia se revelando cada vez mais como um sonho impossível, seja a deposição do paradigma científico-materialista em favor da retomada do predomínio de uma visão de mundo tradicional religiosa, seja a reconquista do controle doutrinário das instituições protestantes (seminários, igrejas, escolas, etc.) por parte dos fundamentalistas.

O fortalecimento do paradigma científico materialista associado às reivindicações anticlericalistas depreciaram de modo significativo a importância da religião na sociedade e na cultura como um todo. Como se não bastasse este malogro, a crescente aceitação da exegese histórico-crítica nos meios acadêmicos e entre a maioria das principais denominações protestantes, associada aos sucessivos fracassos nos processos de heresia movidos por fundamentalistas para expulsar teólogos e pastores liberais das fileiras das igrejas

¹¹¹ GREMMELS, Christian. *Op. cit.*, p. 1133.

¹¹² Idem.

¹¹³ Idem.

presbiteriana e batista dos EUA, não deixaram margem para dúvidas de que a alta crítica vinha de fato se estabelecendo como uma metodologia exegética sólida e de grande relevância nos meios teológicos.¹¹⁴

A constatação inevitável de que a guerra na qual haviam decidido a lutar estava caminhando para a derrota lhes deixava, como única opção restante, a adoção de uma postura de resistência obstinada, acompanhada do isolamento e da resignação forçada a uma condição permanentemente periférica no que tange à influência e à relevância de suas doutrinas religiosas.

Por mais que os líderes fundamentalistas, inconformados com a sucessão de derrotas, acabassem rompendo com suas igrejas originais e fundando seus próprios colégios, seminários, editoras, etc.,¹¹⁵ ainda assim nunca se conseguiu evitar que eles próprios e seus fiéis acabassem tendo contato, de uma forma ou de outra, com as influências do restante do mundo profano. A plena retomada daquela condição originária de “ingenuidade”¹¹⁶ do tradicionalismo de outrora permaneceu como um objetivo utópico continuamente perseguido por fundamentalistas protestantes das mais variadas vertentes, o qual só poderia vir a se concretizar no interior de um contexto sociocultural fechado, deliberadamente fabricado para este fim e que fosse hipoteticamente capaz de se manter em permanente isolamento diante de toda e qualquer influência por parte do restante da sociedade e da cultura não-fundamentalistas. Uma tal utopia só chegou a ser efetivamente concretizada nas telas dos cinemas, onde foi exemplificada de maneira instigante no filme estadunidense *A Vila*, de 2004.¹¹⁷

Diante deste quadro, é de se esperar que a crença pré-milenarista, com sua fantasia vingativa de Arrebatamento na qual Deus interviria diretamente na Terra selecionando os verdadeiros cristãos para serem poupados dos terrores da Tribulação, tenha ganhado força entre os fundamentalistas. De marginalizados, eles passariam à condição de eleitos de Deus e, uma vez alçados aos seus devidos locais de honra ao lado do Cristo, poderiam então assistir o

¹¹⁴ “Em 1900 parecia que o furor esmorecera. As idéias da crítica superior aparentemente se impuseram em toda parte, os liberais ainda detinham postos importantes na maioria das denominações e os conservadores estavam perplexos e mudos. Tratava-se, porém, de uma paz ilusória. Observadores contemporâneos sabiam que em quase todas as denominações — presbiterianas, metodistas, dos Discípulos, episcopal, batista — havia duas ‘igrejas’ distintas, representando as ‘velhas’ e as ‘novas’ maneiras de ver a Bíblia”. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 171.

¹¹⁵ MARTY, Martin E. “Fundamentalismo”. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. p. 762

¹¹⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. “Fundamentalismo e Terror”. In: BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 2004. p. 43-44.

¹¹⁷ O campo de estudos vasto e fértil que a película *A Vila* oferece para a reflexão sobre questões ligadas à temática do fundamentalismo foi explorado de maneira bastante competente em GALLO, Silvio.; VEIGANETO, Alfredo (Orgs.). *Fundamentalismo & Educação — A Vila*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

sofrimento dos apóstatas, hereges e ateus que outrora os haviam ridicularizado. A eles e a todos os outros que se distanciaram dos verdadeiros fundamentos da fé cristã, restaria a danação eterna e a decepção irremediável ao reconhecerem tarde demais o próprio erro.

Uma apreciação mais detida das reflexões de Nietzsche sobre o ressentimento, bem como das suas possíveis contribuições para a compreensão e avaliação da postura dos fundamentalistas, será levada a cabo no último capítulo desta pesquisa.

* * *

Além de Darby e de Scofield, outra figura histórica de importância decisiva na consolidação do fundamentalismo nos EUA foi William Jennings Bryan, político e pastor presbiteriano que foi o principal responsável pela estreita vinculação entre o darwinismo e a exegese histórico-crítica nos discursos fundamentalistas. Após a entrada dos EUA na primeira Guerra Mundial, quando a opinião pública estadunidense era continuamente perturbada pelas notícias veiculadas pela propaganda de guerra sobre as atrocidades cometidas por soldados alemães, Bryan insistia junto a seus ouvintes que a violência chocante destes soldados se devia ao vínculo direto entre o darwinismo e a cultura germânica, o qual fora tornado possível por meio da filosofia de Nietzsche.

Em linhas gerais, o discurso propalado por Bryan afirmava que o militarismo e o barbarismo dos combatentes alemães se deviam ao *leitmotiv* hegemônico na cultura do então Império Alemão, a saber: uma espécie de darwinismo social nietzscheano que justificava a dominação dos fracos pelos fortes.¹¹⁸ A principal fonte para esta tese esdrúxula foi o livro *The Science of Power*, de Benjamin Kidd, nada além de um trabalho panfletário de propaganda de guerra antigermânica publicado durante a primeira guerra mundial, o qual apresentava a filosofia de Nietzsche como se fosse uma espécie de formulação filosófica dos princípios científicos do darwinismo.

O significado permanente de Nietzsche na literatura ocidental se origina de um fato tremendo. É nos escritos de Nietzsche que a mente ocidental primeiramente contempla aquela alma animal dominadora do oeste desnudada com fidelidade indizível, a qual representa o indivíduo eficiente na luta pelos seus próprios interesses, do qual Darwin nos deu a ciência. (...)

[Nietzsche - JPSVB] dá voz a sua alma na doutrina do super-homem (*superman*), o animal eficiente na luta por seus próprios interesses: “Esta nova tábua eu coloco sobre vocês, ó meus irmãos. Tornem-se duros!”; “As melhores coisas pertencem aos meus e a mim; e se não no-las dão, pegamo-las: — o melhor alimento, o céu mais puro, os pensamentos mais fortes, as mulheres mais belas!” Assim vemos a ética do darwinismo popular rumando em direção à sua incorporação na política do Estado

¹¹⁸ MORAN. Jeffrey P. *The Scopes Trial: A Brief History with Documents*. Palgrave Macmillan, 2002. p. 16.

moderno. Assim assistimos ela se desenvolvendo naquelas máximas que, aplicadas à política nacional da Alemanha moderna, chegaram no devido tempo para levar ao mundo os desenvolvimentos que se iniciaram nos primeiros dias de agosto de 1914. Os ensinamentos de Nietzsche representaram a interpretação do darwinismo popular realizada com a fúria e intensidade do gênio. Eles encontraram um solo anormalmente fértil nas condições da Alemanha moderna.¹¹⁹

Sob a influência de Bryan, o combate ao evolucionismo adentrou para o rol dos principais objetivos dos fundamentalistas, sendo que um dos resultados desta oposição militante acabaria por dar ensejo, alguns anos mais tarde, à primeira grande derrota do fundamentalismo frente à cultura e à sociedade estadunidenses, num episódio conhecido como o julgamento de Scopes ou “*Monkey Trial*”.

Apesar de oferecer conclusões superficiais, ingênuas e incorretas, Bryan encontrou gente disposta a ouvi-lo. A I Guerra Mundial pusera fim à lua-de-mel com a ciência, cujo potencial temível agora suscitava preocupação e, em alguns lugares, o desejo de impor-lhe limites. A teoria científica de Darwin constituía um ótimo exemplo da desagradável tendência de alguns cientistas de contrariar o “bom senso”. Quem queria uma religião clara e direta procurava ansiosamente um motivo plausível — e compreensível — para rejeitar a evolução. Bryan forneceu esse motivo e ainda colocou o tema da evolução na ordem do dia dos fundamentalistas. Tratava-se de uma causa atraente para o novo *ethos* fundamentalista, pois Darwin contradizia a verdade literal das Escrituras, e a interpretação paranóica de Bryan explorava os medos que emergiram após a I Guerra Mundial. Como Charles Hodge assinalara cinquenta anos antes, a teoria darwiniana repugnava à mentalidade baconiana dos fundamentalistas, ainda aferrados à perspectiva científica dos primórdios da modernidade. Os intelectuais e os cosmopolitas de Yale, de Harvard e das grandes cidades do Leste podiam acatar essas novas idéias com entusiasmo, mas elas eram estranhas a muitos provincianos, para os quais o *establishment* secularista estava se apossando de sua cultura.¹²⁰

Apesar do acirramento das disputas entre fundamentalistas e liberais ter de fato deflagrado rupturas no interior de diversas congregações protestantes dos EUA, é importante notar que até 1925 os principais acontecimentos que haviam marcado a controvérsia entre fundamentalistas e cristãos liberais raramente chegavam às primeiras páginas dos jornais, encontrando-se, portanto, restritos ao universo cultural estadunidense. O evento decisivo que atraiu os olhares da opinião pública dos EUA e de outras grandes metrópoles em todo o mundo para o fundamentalismo — e que também popularizou o estereótipo do fundamentalista como um indivíduo primitivo e simplório, defensor teimoso de uma postura antiintelectualista e preconceituosa — acabou sendo um inusitado processo judicial, um verdadeiro marco na história jurídica dos EUA, que envolveu um professor de uma pequena cidade do interior do estado do Tennessee.

¹¹⁹ KIDD, Benjamin. *The Science of Power*. London. Methuen & Co., 1918. p. 57-59. As duas citações de Nietzsche foram extraídas, respectivamente de CI, Fala o Martelo e de Za, A Ceia. Uma versão digitalizada da oitava edição desta obra está disponível para livre consulta na biblioteca digital do portal “Internet Archive”, no seguinte endereço eletrônico: <https://archive.org/details/scienceofpower00kidduoft>. Acessado em 07/04/2016.

¹²⁰ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 204.

Em 1925, John Scopes, então professor substituto de uma escola do pequeno município de Dayton, foi acusado de ter violado o *Butler act*, uma lei aprovada naquele mesmo ano que proibia o ensino do evolucionismo em todas as escolas públicas e universidades do Tennessee.¹²¹ A aprovação desta lei havia sido um resultado direto da campanha militante fundamentalista de William J. Bryan, a qual havia contribuído enormemente para fortalecer a rejeição ao ensino da teoria da evolução em vários estados do sul dos EUA.¹²²

O julgamento de Scopes acabou se transformando num evento deliberadamente orquestrado para chamar a atenção da sociedade civil dos EUA e do público das grandes metrópoles de todo o mundo para a influência nociva dos fundamentalistas na política e na educação. Por ocasião da aprovação do *Butler act*, a ACLU — *American Civil Liberties Union*, uma organização sem fins lucrativos que tem por objetivo defender os direitos individuais e as liberdades constitucionais — havia anunciado publicamente sua disposição em assumir a responsabilidade pela defesa de qualquer um que se dispusesse a desafiar a lei. Quando Scopes foi formalmente processado, a ACLU indicou para os tribunais ninguém menos do que o famoso advogado Clarence Darrow, bastante conhecido por sua sagacidade e pela militância em defesa das liberdades civis. A acusação ficou ao encargo do próprio William Jennings Bryan.

Ao longo dos oito dias de julgamento, a pequena cidade de Dayton foi tomada por jornalistas de todos os cantos dos EUA. As manchetes diárias com repercussão nacional e internacional contribuíram de maneira decisiva para moldar a imagem dos fundamentalistas junto à opinião popular dos EUA e de todo o mundo. O ponto alto do julgamento ocorreu quando o advogado de defesa Darrow, no sétimo dia, convocou o próprio promotor Bryan para o banco das testemunhas. Ao longo de duas horas, Bryan aceitou responder perguntas a respeito de sua interpretação da Bíblia sob a condição que o próprio Darrow posteriormente também acesse ao banco das testemunhas para responder às questões de Bryan.

Conquanto tenha inicialmente procurado demonstrar valentia em sua defesa de uma interpretação literal das escrituras sagradas,¹²³ o promotor acabou visivelmente subjugado pela sagacidade das perguntas do advogado de defesa. Além de revelar sua total

¹²¹ HENN, William. *Op. cit.* p. 317.

¹²² GREMMELS, Christian. *Op. cit.* p. 1133 e HENN, William. “Fundamentalismo”. In: *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. p. 317.

¹²³ Cf. a transcrição completa do julgamento de Scopes, sétimo dia, 20 de julho de 1925. SCOPES. John Thomas. *The World's most famous court trial: Tennessee evolution case: a complete stenographic report of the famous court test of the Tennessee Anti-Evolution Act, at Dayton, July 10 to 21, 1925*. Cincinnati: National Book Company, 1925. p. 285. Disponível em: <http://darrow.law.umn.edu/documents/Scopes%206th%20&%207th%20days.pdf>. Acessado em 07/04/2016.

ignorância sobre todas as outras religiões e sobre a cultura de civilizações antigas não-cristãs como a egípcia ou a chinesa,¹²⁴ foi incapaz de sustentar que o universo teria sido criado em seis dias de vinte e quatro horas,¹²⁵ ou que Josué teria de fato conseguido parar o Sol.¹²⁶

No dia seguinte ao depoimento de Bryan, para a surpresa de todos que esperavam a continuação do embate direto entre a promotoria e a defesa, o juiz decide de desprezar inteiramente o testemunho do dia anterior e retirá-lo dos autos do processo por considerar que ele não iria contribuir em nada para a resolução do caso. Sob o mesmo argumento, Darrow foi impedido de responder às perguntas de Bryan e o júri foi então rapidamente convocado. Depois de apenas nove minutos de deliberação, Scopes foi condenado a pagar uma multa simbólica no valor de cem dólares.

Apesar de terem ganhado a causa nos tribunais, a repercussão gerada por este caso foi catastrófica para a imagem dos fundamentalistas. A publicidade negativa que o processo lançou sobre o fundamentalismo — diretamente derivada da natureza insólita do julgamento e intensamente reforçada pelas inúmeras reportagens depreciativas que mostravam os habitantes do Tennessee, o próprio Bryan e seus seguidores fundamentalistas como caipiras retrógrados e ignorantes —, juntamente com o valor insignificante da multa aplicada ao condenado e ao falecimento do próprio William J. Bryan menos de uma semana depois, em decorrência do excesso de esforço durante o processo, contribuíram para enfraquecer e humilhar publicamente os fundamentalistas perante a opinião pública.

Foi um massacre. Darrow saiu do tribunal como o herói do pensamento claro e racional, e Bryan, desacreditado como incompetente e obscurantista, morreu dias depois, em função de seus esforços. Scopes foi condenado, mas a *ACLU* pagou a fiança. A vitória incontestável coube à Darrow e à ciência moderna. A imprensa vibrou ao apresentar Bryan e seus partidários como anacronismos irremediáveis. O jornalista H. L. Mencken denunciou os fundamentalistas como o flagelo da nação. A seu ver era justo que Bryan terminasse seus dias num “vilarejo do Tennessee”, já que ele adorava caipiras, inclusive os “primatas boquiabertos dos vales das terras altas”. Os ubíquos fundamentalistas “lotam as ruas miseráveis, atrás dos gasômetros. Estão em todo lugar onde o conhecimento é uma carga pesada demais para cabeças mortais, ainda que seja o vago, patético conhecimento disponível nas escolinhas suburbanas”. Os fundamentalistas pertenciam ao passado; eram inimigos da ciência e da liberdade intelectual e não podiam participar legitimamente do mundo moderno.¹²⁷

O fracasso vexatório no processo de Scopes e a morte de Bryan representaram duros golpes para os fundamentalistas, contribuindo para acirrar ainda mais o radicalismo e o ressentimento deles ante a sociedade secularizada. A oposição ao evolucionismo baseada

¹²⁴ *Idem*, p. 291.

¹²⁵ *Idem*, p. 303.

¹²⁶ A passagem bíblica que narra este evento encontra-se em Josué 10.12-14.

¹²⁷ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 206.

numa compreensão estritamente literalista das escrituras sagradas, que até então não era uma causa unânime entre os teólogos ultraortodoxos, passou a ser um ponto de honra para quase todas as denominações fundamentalistas cristãs.¹²⁸ Nos anos seguintes, o lobby destes grupos estimulou a criação de novos projetos de lei com o fito de impedir ou limitar o ensino do evolucionismo em vários outros estados dos EUA. Entretanto, os fundamentalistas já não dispunham mais da influência anterior, pois além da sua imagem pública ter sido irremediavelmente comprometida pelo julgamento de Scopes, eles não possuíam mais uma liderança forte e carismática que personificasse a defesa desta causa em âmbito nacional. O resultado previsível não tardou a se concretizar: praticamente todos esses projetos foram rejeitados.

(...) os fundamentalistas não só não se renderam, como depois do julgamento radicalizaram-se ainda mais. Estavam amargurados e profundamente ressentidos com a cultura predominante. (...) os fundamentalistas perderam a causa em Dayton e sentiam-se desprezados e empurrados para as margens da sociedade. (...) Mas de nada adiantava ridicularizá-los, como Mencken e outros cruzados secularistas fizeram. Sua fé arraigava-se num medo profundo, que argumentos puramente racionais não aplacariam. Dayton acirrou sua radicalização.¹²⁹

Ridicularizados pela opinião pública, vencidos em suas organizações religiosas de origem e despojados da influência política de outrora, os fundamentalistas foram gradualmente abandonando as batalhas em campo aberto e passaram a direcionar seus esforços para a garantia da sobrevivência de seus pequenos núcleos. Afastaram-se da sociedade, buscando refúgio em seus nichos particulares — pequenas comunidades religiosas “que refletiam sua concepção ideal das coisas”¹³⁰, isto é, concebidas para serem autossuficientes e permanecerem distantes do mundo profano e secularizado. Durante as próximas décadas, eles se absteriam das tentativas de alterar diretamente a sociedade secularizada e suas poucas ações públicas se restringiram a salvaguardar a continuidade da existência de seus próprios grupos.

Ao término da II Guerra Mundial os grupos fundamentalistas pareciam marginais e insignificantes, e as principais denominações atraíam a maioria dos fiéis. Na verdade, porém, os fundamentalistas não estavam desaparecendo, e sim deitando raízes firmes no nível local. As grandes denominações ainda abrigavam numerosos conservadores, que haviam perdido a esperança de expulsar os liberais, mas continuavam acreditando nos “fundamentos” e se mantinham afastados da maioria. Os mais radicais criaram igrejas próprias; os pré-milenaristas, em especial, consideravam um dever sagrado isolar-se dos liberais ateus, enquanto aguardavam o Arrebatamento. Começaram a surgir organizações e cadeias de emissoras, concebidas e administradas por uma nova geração de evangelistas. Em 1930 havia nos Estados Unidos pelo menos cinquenta faculdades bíblicas fundamentalistas. (...)

¹²⁸ Idem. p. 207.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ Idem. p. 232.

Uma vasta rede de rádio e televisão, aparentemente invisível, unia os fundamentalistas de todo o país. Eles se sentiam forasteiros, empurrados para a periferia da sociedade, mas agora suas faculdades e emissoras lhes proporcionavam um refúgio num mundo hostil.¹³¹

Um exemplo que ilustra bem a postura defensiva e isolacionista dos fundamentalistas no período que vai da década de 1930 até meados de 1980 foi o fortalecimento do lobby em favor do *Homeschooling* (educação domiciliar), quando o ensino de biologia criacionista deixou de ser obrigatório em certos estados dos EUA.

Em 1958, um ano após o lançamento do satélite artificial *Sputnik* pela URSS, a preocupação de que o nível educacional dos EUA estivesse mais atrasado do que a educação na URSS motivou o congresso estadunidense a propor e aprovar naquele mesmo ano o *National Defense Education Act*. Tratava-se de um projeto de lei com o objetivo de fortalecer a qualidade do sistema educacional de todo o país e que, entre suas consequências, enfatizou a necessidade do ensino científico de biologia. Como decorrência disso, em pouco tempo todas as leis estaduais semelhantes ao *Butler Act*, que até então continuavam em plena vigência no Tennessee e em outros estados do Sul dos EUA, foram revogadas e o ensino religioso do criacionismo nas escolas públicas dos EUA foi substituído pelo evolucionismo.

Ao invés de iniciarem uma ampla campanha e enfrentarem abertamente a revogação das leis estaduais antievolucionistas, os líderes fundamentalistas concentraram seus esforços em garantir que seus próprios filhos e os filhos de seus correligionários pudessem ser educados conforme suas crenças religiosas. A partir de 1960, sob a liderança do teólogo calvinista Rousas John Rushdoony, o lobby em favor do ensino domiciliar fortaleceu-se entre os fundamentalistas dos EUA, o que fez com que estas famílias se sentissem estimuladas a retirar seus filhos das escolas e, conseqüentemente, acabassem se isolando ainda mais.

3.4 O RENASCIMENTO DOS FUNDAMENTALISMOS NA CONTEMPORANEIDADE

Foi com enorme surpresa que políticos, intelectuais e religiosos liberais de todas as partes do mundo testemunharam o levante fundamentalista iniciado em meados das décadas de 1970-1980, o qual marcou o retorno de fundamentalismos dos mais diversos matizes aos palcos da geopolítica global como forças impossíveis de serem negligenciadas, condição que permanece vigente até os dias atuais.

¹³¹ Idem. p. 245.

Menosprezados e marginalizados desde os anos finais da década de 1920 — quando o fundamentalismo passou a ser considerado como nada além de um modo de vida excêntrico adotado por uma minoria inexpressiva, inofensiva e isolada de cristãos atrelados a uma visão religiosa arcaica —, os fundamentalistas pareciam impotentes para fazer com que a religião, especialmente a religião entendida e praticada segundo um viés ultraortodoxo e radicalmente agressivo, voltasse a assumir algum papel relevante na determinação dos rumos da política ou da cultura.

Entretanto, ao longo das décadas em que esteve fora do proscênio, o fundamentalismo não apenas ganhou força como também rompeu os limites do protestantismo estadunidense, fazendo-se presente em praticamente todas as outras grandes religiões: judaísmo, confucionismo, islamismo, hinduísmo, budismo e sikhismo. Prova disso pode ser observada em acontecimentos como o assassinato de Yitzhak Rabin e Anwar Sadat, a revolução iraniana, a ascensão do regime Talibã no Afeganistão, o estado de beligerância e animosidade contínua entre árabes e israelenses desde a criação de Israel, os atentados suicidas às torres gêmeas do World Trade Center em 11 de setembro de 2001 e o surgimento, em anos recentes, do autoproclamado Estado Islâmico em partes do território da Síria e do Iraque.

Longe de terem se conformado com a derrota humilhante que se seguiu ao julgamento de Scopes, os fundamentalistas protestantes dos EUA vinham se preparando para a guerra com ódio e ressentimento ainda mais intensificados no interior de seus respectivos nichos culturais. No entanto, nas décadas finais do século XX eles não eram mais os únicos. O medo e a revolta ante o vazio existencial e a dissolução generalizada dos cânones valorativos provocados pelo niilismo também despertaram reações agressivas em radicais religiosos de outras denominações.

Ao final da década de 70, grupos de fanáticos religiosos do mundo todo sentiam-se prontos e encorajados para levar às vias de fato suas reações contra o predomínio do paradigma iluminista que preconizava o Estado secular e relegava a prática da religião a um âmbito privado e, portanto, desprovido de poder político. A insatisfação com seus respectivos contextos políticos, sociais, jurídicos, culturais e também econômicos fez com que fundamentalistas dos mais diversos credos chegassem à conclusão que a raiz de seus problemas se encontrava no abandono das verdades religiosas, tornadas obsoletas pelo desencantamento do mundo, e enxergassem a solução no retorno a uma Era de Ouro idealizada do passado, na qual a obediência estrita, literal e inegociável a certos ditames religiosos balizaria todos os âmbitos da vida e garantia a felicidade de todos. A efetivação

deste ideal fantasioso, todavia, exigia a intervenção direta e incisiva destes radicais no campo da política.

Uma série de acontecimentos de natureza social, cultural e econômica ocorridos nesta época — tais como os protestos e agitações estudantis em vários países do mundo durante o ano de 1968, o crescimento da insatisfação da opinião pública dos EUA com a Guerra do Vietnã, a crise do petróleo de 1973, a desocupação israelense da península do Sinai, a pobreza dos países do Oriente Médio e a subserviência de seus respectivos governantes às potências estrangeiras — foram interpretados por fundamentalistas judeus, muçulmanos e cristãos como sinais inegáveis da insatisfação divina, como catástrofes decorrentes do abandono dos mandamentos religiosos, o que, a seus olhos, confirmava o fracasso dos modelos de política secular.

Apoiados em interpretações literalistas de seus respectivos textos religiosos, numerosos grupos fundamentalistas acreditavam ser possível a reinstauração, na contemporaneidade, de formações sociais e políticas idênticas às mencionadas nas narrativas mítico-religiosas de séculos atrás — como se estas fossem um programa de ação prática capaz de resolver, sem maiores dificuldades, todos os problemas do presente. Objetivando fazer com que estes desígnios divinos voltassem a ser observados em seus respectivos países, eles então passaram a se mobilizar para assumirem o controle do poder político.

A guerra dos fundamentalistas contra a modernidade e seus princípios basilares — “uma preferência pela racionalidade secular, a adoção de uma tolerância religiosa com as respectivas tendências para o relativismo e o individualismo”¹³² — havia sido primeiramente declarada por cristãos estadunidenses na virada do século XIX para o XX e agora recebia reforços com novas levas de religiosos radicais. Apesar das diferenças, não raro inconciliáveis, entre suas interpretações dos textos sagrados, seus respectivos contextos culturais de origem e seus objetivos específicos, todos eles estavam igualmente dispostos a lançarem mão de todos os recursos à sua disposição para combaterem a modernidade, o que significou — e ainda significa — empregar até mesmo as “armas” do próprio inimigo, tais como as mais avançadas tecnologias de transporte, de comunicação e, lamentavelmente, também as tecnologias bélicas.

* * *

¹³² MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. Introdução, p.vii.

Embora a existência de fenômenos com características fundamentalistas possa ser observada no interior de praticamente todas as grandes religiões, nosso enfoque neste trabalho irá se concentrar apenas nos âmbitos específicos do fundamentalismo cristão, judaico e islâmico e de seus desdobramentos. Entendemos que as limitações de tempo e de espaço da presente pesquisa inviabilizariam uma abordagem suficientemente exaustiva de todas as diferentes modalidades de fundamentalismos religiosos, visto que tal empreitada resultaria numa descrição simplificada e demasiadamente superficial.

É preciso, naturalmente, fazer jus ao impacto nem um pouco desprezível de ocorrências políticas diretamente derivadas de outras vertentes de fundamentalismos, como por exemplo o assassinato de Mahatma Gandhi por fundamentalistas hindus e o assassinato de Indira Gandhi por fanáticos sikhs. Todavia, ante a necessidade inevitável de realizar cortes, nossa opção por abordar os fundamentalismos no cristianismo, islamismo e judaísmo se justifica não apenas devido à maior proximidade temática destes três contextos religiosos com o pensamento de Nietzsche, mas também pelo fato de que os acontecimentos políticos, sociais e culturais decorrentes das ações de fundamentalistas destes três credos foram os que mais diretamente influenciaram o contexto geopolítico, cultural e social do Ocidente.

Entretanto, mesmo restringindo-se nosso âmbito de investigação às três principais religiões monoteístas do Ocidente, ainda assim o volume de acontecimentos diretamente relacionados aos levantes fundamentalistas nos anos pós-1970 seria demasiadamente extenso para ser aqui descrito e analisado em pormenores. Em vista deste fato e considerando-se também que esta pesquisa não se propõe a fazer apenas uma historiografia desses fenômenos, nossa abordagem dos fundamentalismos contemporâneos estará focada menos em descrever o decurso dos acontecimentos e mais em identificar quais as características comuns a estes fenômenos, para que então possamos avaliar a possibilidade de interpretá-las à luz das reflexões nietzscheanas. Um aprofundamento mais detalhado em circunstâncias históricas específicas só será realizado na medida em que isto se fizer necessário para identificar e compreender certas características subjacentes a uma determinada ocorrência.

3.4.1 – O FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO

Apesar do fundamentalismo ter se originado num berço cristão, foi na cultura islâmica que ele veio a se manifestar de maneira mais estrondosa cerca de cinquenta anos depois da sua primeira grande derrota nos palcos dos EUA, dando início à presente era de fundamentalismos, iniciada em meados de 1970 e que se mantém vigente até os dias atuais.

O início desta segunda série de levantes fundamentalistas da contemporaneidade foi assinalado por dois eventos diretamente ligados ao islamismo sunita e xiita. O primeiro deles foi a revolução iraniana de 1979, a qual derrubou o governo secular do Xá Reza Pahlevi, substituindo-o por um regime teocrático inspirado diretamente no islamismo xiita, sob o comando do Aiatolá Khomeini. Dois anos depois, fundamentalistas muçulmanos sunitas viriam a assassinar o então presidente do Egito Anwar Al Sadat em retaliação pela sua aquiescência em participar de dois acordos de paz com Israel — os Acordos de Camp David —, que haviam sido mediados pelos EUA em 1978-1979.

As raízes da revolta de determinados grupos islâmicos contra os valores políticos, culturais e sociais do Ocidente — incluindo o repúdio pelos modelos seculares de administração pública — remontam à época do desmembramento do Império Otomano ao término da I Guerra Mundial, a qual encerrou o longo declínio do domínio de uma autoridade islâmica unificada sobre o Oriente Médio e que foi imediatamente acompanhada pela intensificação das intervenções das potências da Europa e dos EUA nas nações árabes recém-formadas. Durante praticamente toda a primeira metade do século XX, países como Síria, Líbano, Egito, Palestina, Iraque e Jordânia viram-se rebaixados, cultural e economicamente, ao status de “nações de segunda categoria” sob o controle político e econômico de países europeus ou dos EUA, que aí interferiam em maior ou menor grau com vistas a garantir o controle da exploração dos valiosos recursos naturais da região.

Nesse contexto de dominação estrangeira, a cultura e as tradições próprias da civilização islâmica passaram a ser rotuladas, nos discursos dos mandatários estrangeiros, como nada além de um amontoado de costumes retrógrados, verdadeiros entraves ao “progresso” e ao “desenvolvimento”, os quais, naturalmente, eram entendidos conforme os padrões ocidentais. A própria condição econômica, militar e politicamente subalterna das nações do Oriente Médio frente à soberania das potências como a Inglaterra, a França ou dos EUA era invocada em comprovação deste discurso. O desprezo e a humilhação que os povos árabes e persas eram obrigados a enfrentar perante as elites estrangeiras se somavam aos sofrimentos decorrentes de uma pobreza brutal que afligia a imensa maioria da população, à qual se contrapunha o luxo e a ostentação de uma pequena elite nativa, diretamente subordinada, por sua vez, a uma elite estrangeira ainda menor e mais rica, que efetivamente exercia o poder.

Além de ser estimulada pelas dificuldades econômicas e pela discriminação cultural enfrentadas pela maioria da população dos países árabes ante a hegemonia estrangeira, a insatisfação de grupos ultraortodoxos em relação aos valores da modernidade

secularizada foi intensificada de maneira decisiva pelas iniciativas de modernização da administração pública e pela imposição forçada de uma cultura claramente secularizada — distanciada, portanto, do islamismo — as quais foram levadas a cabo no Egito durante os anos do governo de Gamal Nasser (1956-1970) e no Irã com Reza Xá (1925-1941) e depois com seu filho, Reza Pahlevi (1941-1979). Estas iniciativas de modernização secular em moldes ocidentais levadas a cabo por governantes locais foram acontecimentos determinantes para o surgimento de fundamentalismos tanto entre os sunitas egípcios como entre os xiitas iranianos.

O fato de que estes países se encontravam submetidos a um jugo estrangeiro que desvalorizava sua cultura e tradições próprias não seria, por si só, suficiente para fomentar o surgimento de fundamentalismos. Por mais que as massas sofressem com a pobreza e que as elites britânicas, francesas, etc. desprezassem abertamente a cultura islâmica, isso não impedia que as comunidades de muçulmanos tradicionalistas continuassem a viver e praticar sua religião do modo como preferissem. Todavia, quando a bandeira da modernização secularista passou a ser sustentada pelos próprios governos locais, a ordem legal e religiosa muçulmana, bem como as principais instituições que a sustentavam, passaram a sofrer a interferência direta do Estado — o que incluiu, por exemplo, a prisão e o silenciamento de líderes religiosos de oposição e também a proibição ou discriminação social do uso do vestuário muçulmano tradicional, principalmente entre as mulheres.

Estas tentativas de modernização em moldes ocidentais impingidas aos egípcios e iranianos pelos seus próprios governos nativos foram consideradas pelos grupos mais diretamente ligados aos setores religiosos destes dois países como verdadeiros ataques com o objetivo de destruir o islamismo. Aos olhos destes muçulmanos, a acentuada diminuição do poder das instituições religiosas, decorrente das ações de Nasser e de Reza Pahlevi, contribuía diretamente para o empoderamento das ideologias estrangeiras que haviam se infiltrado nas nações árabes, o que trazia consigo o solapamento dos valores mais caros sobre os quais estas sociedades se constituíram.

No Egito o islamismo sofreu ataque ideológico durante toda a década de 1960. Nasser estava no auge da popularidade e queria uma "revolução cultural" e a implantação do que denominou "socialismo científico". Na constituição de maio de 1962 reinterpretou a história a partir de uma perspectiva socialista, "provando" que o capitalismo e a monarquia haviam falhado e que só o socialismo conduziria ao "progresso", definido como independência, produtividade e industrialização. Para o regime a religião era irremediavelmente obsoleta. Depois que destruiu a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, Nasser abandonou a velha retórica islâmica. Em 1961 criticou os ulemás por seu covarde apego a estudos medievais e pela "atitude

defensiva, reservada e rígida” da Azhar, que a impossibilitava de “adaptar-se à época contemporânea”.¹³³

Os xiitas iranianos também sofreram mais uma agressão secularista quando o xá Muhammad Reza Pahlevi anunciou sua Revolução Branca, em 1962. Tratava-se de implantar o capitalismo de Estado, conceder aos trabalhadores maior participação nos lucros, abolir formas semifeudais de distribuição de terras e promover a instrução. Em alguns pontos o programa teve sucesso. Os projetos industriais, agrícolas e sociais eram grandiosos, e a década de 1960 assistiu a um considerável aumento do Produto Nacional Bruto. (...) Mas já nessa época observadores atentos percebiam a insuficiência das reformas, que beneficiavam os ricos, concentravam-se nas cidades e ignoravam a população rural. Ao invés de aplicar com eficiência os lucros do petróleo e do gás natural, o governo os esbanjava em projetos ostentosos e em tecnologia militar de ponta. Assim, as estruturas básicas da sociedade permaneciam intactas e um abismo ainda maior separava os ricos ocidentalizados e os pobres tradicionais, abandonados ao *ethos* agrário.¹³⁴

À semelhança do que ocorreu com os protestantes dos EUA, acuados diante do evolucionismo e da exegese histórico-crítica, a maioria dos muçulmanos egípcios e iranianos também se sentiu profundamente desorientada com as rápidas mudanças que vinham ocorrendo nesses países durante as décadas de 1950-1960. A história estava prestes a se repetir: o vazio niilista batia à porta dos muçulmanos e os frutos amargos do fundamentalismo viriam novamente a florescer, desta vez entre sunitas e xiitas.

A vasta maioria dos iranianos experimentavam uma das emoções humanas mais perturbadoras. O mundo que conheciam se tornara estranho; era o mesmo de sempre e não era o mesmo de sempre, como um amigo íntimo cujas aparências e personalidade se desfiguraram em função de uma doença. Quando o mundo que conhecem muda tão rapidamente como o Irã na década de 1960, homens e mulheres passam a sentir-se estrangeiros em sua própria terra. Cada vez mais um número preocupante de iranianos se dava conta de que não estava à vontade em lugar nenhum. A crise de 1953 provocara em muitos deles uma corrosiva sensação de derrota e humilhação frente à comunidade internacional. Quem recebera uma educação ocidental via-se afastado dos pais e da família, preso entre dois mundos e desconfortável em ambos. A vida parecia sem sentido.¹³⁵

Não é possível falar da emergência do fundamentalismo entre os muçulmanos sunitas sem mencionar o nome de Sayyid Qutb, professor e literato egípcio que, durante os primeiros anos da década de 50, assumiu um papel de destaque na Irmandade Muçulmana,

¹³³ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 267-268. Os ulemás (em árabe: eruditos) são os guardiões das tradições jurídicas e religiosas entre os muçulmanos sunitas e xiitas. A referência a “Azhar” refere-se aos estudiosos muçulmanos da universidade de al-Azhar, no Cairo, um dos mais importantes centros de estudo do islamismo sunita em todo o mundo.

¹³⁴ Idem, p. 277.

¹³⁵ Idem, p. 278. A mencionada crise de 1953 refere-se à Operação Ajax, um golpe de estado levado a cabo pelas agências de inteligência dos EUA e do Reino Unido (CIA e MI6) que depôs o primeiro ministro Mohammed Mossadegh e transformou o Irã numa autocracia sob o controle direto de Reza Pahlevi, que passou a governar com forte apoio dos EUA. O golpe foi motivado quando Mossadegh, apoiado por decisão unânime do parlamento iraniano, nacionalizou a Anglo-Iranian Oil Company em 1951. Esta gigante do petróleo britânica — que em 1954 passaria a se chamar BP “British Petroleum” — detinha o monopólio sobre todas as atividades petrolíferas no Irã, incluindo o controle do complexo petroquímico de Abadan, que dispunha, na época, da maior refinaria de petróleo do mundo.

uma organização religiosa reformista fundada em 1928 pelo professor egípcio Hassan al-Banna que combinava proselitismo com assistência social.¹³⁶ Qutb e as demais lideranças da Irmandade apoiaram Gamal Nasser durante o golpe que derrubou a monarquia em 1952. Pouco tempo depois, porém, romperam com o novo regime devido ao não cumprimento das expectativas da Irmandade de que Nasser viesse a instaurar um governo islâmico no Egito. Dois anos depois, a oposição da Irmandade culminou num atentado a bomba contra Nasser, de cuja organização Qutb também participou, o qual redundou em fracasso.

A retaliação do governo Nasser contra a Irmandade Muçulmana foi cruel e implacável. Centenas de membros foram violentamente perseguidos, presos, torturados e mortos em todo o Egito.¹³⁷ Depois de ter sido preso em 1954, Qutb passou o resto da vida na cadeia, onde sofreu privações, foi torturado e pôde testemunhar de perto toda a virulência e rigor da repressão do nasserismo contra seus fiéis irmãos muçulmanos. Foi condenado à morte e enforcado em 1966, não sem antes escrever *Ma'alim fi al-Tariq* — “Marcações ao longo do caminho” em tradução literal — uma obra de enorme influência entre muçulmanos sunitas, que serviu e ainda serve como inspiração para a organização de grupos fundamentalistas em todo o mundo.

Redigido por Qutb durante os anos em que esteve na prisão, o livro *Marcações* pode ser apontado como o principal marco teórico que influenciou o surgimento, a constituição doutrinária, a organização interna e o *modus operandi* de grupos fundamentalistas em todo o mundo sunita.¹³⁸ O conteúdo da obra pode ser dividido em três

¹³⁶ A Sociedade dos Irmãos Muçulmanos (ou Irmandade Muçulmana) tinha por base um programa com seis pontos principais: “(1) interpretação do Alcorão no espírito da época; (2) unidade das nações islâmicas; (3) melhoria do padrão de vida e conquista de justiça e ordem social; (4) combate ao analfabetismo e à pobreza (5) emancipação do domínio estrangeiro; (6) promoção da paz e da fraternidade islâmicas no mundo.” (p. 252). Em apenas duas décadas, al-Banna e seus irmãos haviam conseguido criar no Egito “uma contracultura muito bem-sucedida” (p. 253) que incluía mesquitas, escolas infantis e para adultos, clínicas, hospitais, grupos de escoteiros, sindicatos e até mesmo “fábricas, gráficas, tecelagens, firmas de construção e engenharia” (p. 253). Tudo gerenciado por “um sistema eficiente e moderno, constantemente sujeito a revisão e avaliação” (p. 252). Ao longo do século XX, a Irmandade se expandiria para outros países árabes, dando origem a partidos políticos, instituições de assistência social, empresas e também grupos armados (a primeira facção armada secreta foi formada em 1943 e agia fora da autoridade de al-Banna, buscando combater e sabotar o domínio britânico no Egito). Apesar de atualmente a Irmandade ser considerada uma organização terrorista no Egito e em outros países árabes, Armstrong enfatiza que al-Banna era “avesso à violência e ao radicalismo” e “visava basicamente à reforma fundamental da sociedade muçulmana, abalada pela experiência colonial e apartada de suas raízes” (p. 252). “Os Irmãos queriam um estado governado de acordo com a lei muçulmana, mas achavam que este objetivo só poderia ser alcançado no longo prazo, com métodos pacíficos e legais” ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 325.

¹³⁷ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 257.

¹³⁸ No que diz respeito à nossa afirmação de que o marco inicial do surgimento do fundamentalismo islâmico sunita estaria situado em meados da década de 1960, com a publicação de *Marcações* por Qutb, e não em 1928 com a criação da Irmandade Muçulmana, destacamos que não há consenso entre os estudiosos quanto ao caráter fundamentalista ou não da Irmandade Muçulmana. No livro *Confronto de Fundamentalismos*, Tariq Ali pinta a Irmandade com traços claramente fundamentalistas. Segundo o autor, Hassan al-Banna “(...) ficara

núcleos principais. Em primeiro lugar, Qutb condena todo o *establishment* muçulmano de sua época, afirmando que a pureza do verdadeiro islamismo fora perdida devido ao abandono, por parte de todos os autointitulados muçulmanos, da obediência à legislação islâmica tradicional — a xaria. Além disso, todas as tentativas de implantação de ideologias ocidentais em países árabes (como o nacionalismo, o comunismo ou a democracia, por exemplo) tinham resultado apenas em degeneração moral, sofrimento para as populações árabes e regimes políticos injustos, visto que, enquanto a xaria é divina, tais ideologias não passariam de meras criações humanas.

Para Qutb, a xaria era muito mais do que um código de direito islâmico. Ela era o legado mais puro e perfeito que Alá deixou para a humanidade. Enquanto tal, a xaria seria não apenas suficiente para arbitrar e resolver todos os conflitos oriundos das atividades humanas, mas também representaria a única garantia infalível para a felicidade e para a realização de toda a humanidade. Obedecer a xaria seria, portanto, a única atitude realmente necessária e indispensável a todo ser humano. A jurisprudência islâmica era a verdadeira essência do modo de vida dos muçulmanos e deveria ser estendida para todos os não-muçulmanos.

extremamente perturbado com a constituição secular que foi adotada pelo Egito em 1923, e a abolição do califado um ano depois foi um epílogo inaceitável. Isso levou-o a se decidir contra a modernidade e seus males. (...) Em 1928 fundou a Irmandade Muçulmana para propagar reformas morais e políticas através da educação e da propaganda. O caráter da nova organização era claro desde o manifesto de fundação. Ele sugeria uma volta à política do século VII: “Deus é o nosso propósito, o Profeta o nosso líder, o Alcorão nossa constituição, o Jihad o nosso caminho e morrer pela causa de Deus nosso objetivo supremo.” ALI, Tariq. *Confronto de Fundamentalismos. Cruzadas, Jihads e Modernidade*. Trad. Alves Calado. Rio de Janeiro – RJ: Record, 2002. p. 140. Já Karen Armstrong, por outro lado, enfatiza a postura reformista e moderada da Irmandade, bem como o pacifismo de al-Banna, afirmando que o expressivo crescimento da Irmandade (de 800 membros em 1936 para 200 mil em 1938 e mais de 2 milhões em 1948 — Cf. EL-AWAISI, Abd Al-Fattah Muhammad. *The Muslim Brothers and the Palestine Question. 1928-1947*, Londres: Tauris Academic Studies, 1998. p. 98.), “(...) demonstrava também que o islamismo podia ser progressista. A Sociedade não retomou servilmente as práticas do século VII. Os Irmãos eram extremamente críticos em relação aos wahabis da Arábia Saudita e condenavam suas interpretações literalistas da lei islâmica, que incluíam cortar as mãos dos ladrões ou apedrejar as adúlteras. (...) De modo geral estavam em sintonia com sua época: achavam que os governantes deviam ser eleitos (como no início da história muçulmana) e, conforme recomendavam os califas *rashidun* (“corretos”), tinham que prestar contas à população e não tomar medidas ditatoriais. No entanto Banna sempre considerou prematura qualquer discussão sobre um possível Estado islâmico, pois ainda havia muito por fazer. Só queria que o Egito tivesse liberdade para criar seu Estado islâmico; os soviéticos optaram pelo comunismo e o Ocidente escolheu a democracia; os países de maioria muçulmana deviam ter o direito de construir seu regime em conformidade com os princípios do Islã se e quando o desejassem. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 253-254. Nessa controvérsia, alinhamo-nos com a posição de Armstrong devido ao fato de que o caráter sectário, violento e intolerante em relação à alteridade — ínsito a todos os fundamentalismos — está incontestemente apenas no pensamento de Qutb. A coexistência pacífica entre muçulmanos e não-muçulmanos ou qualquer forma de negociação com vistas a uma transição política são rejeitadas por Qutb em favor de um programa prático para a criação de um Estado Islâmico a partir do emprego deliberado da violência. Sua doutrina evidencia um repúdio à cultura, aos valores, à sociedade e à política ocidentais, consideradas tóxicas e anti-islâmicas, e incentiva seus seguidores a uma atitude belicosa ante seus respectivos representantes e instituições. Nesse sentido, consideramos al-Banna e a Irmandade como precursores que, sem dúvida, contribuíram para a formação de Qutb, mas que não seriam propriamente fundamentalistas.

À pureza e perfeição da lei revelada diretamente por Alá contrapõe-se a imperfeição profana da “*jahiliyyah*” — termo presente no Alcorão em referência à condição culturalmente primitiva e inferior das tribos árabes no período pré-islâmico. Qutb retira-o de seu contexto original, equiparando a condição de todo o mundo não-islâmico e de todas as sociedades árabes da sua época com a *jahiliyyah*. A cultura secular ocidental era inimiga do verdadeiro islamismo pois significava uma revolta contra Deus, uma rebelião consciente que buscava colocar um princípio laico, humano e imperfeito no lugar da legislação divina. “O nacionalismo (que erige o Estado em valor supremo), o comunismo (que é ateu) e a democracia (na qual o povo usurpa o poder de Deus) constituem manifestações de *jahiliyyah*, que adora a humanidade em vez da divindade”.¹³⁹ Para Qutb, as influências nocivas da cultura ocidental precisavam ser completamente expurgadas das sociedades muçulmanas, pois foi o seu gradual advento nos países árabes que fez com que eles retrocedessem política, social e culturalmente à condição de *jahiliyyah*. Para essa tarefa, seria necessário que os muçulmanos verdadeiramente fiéis se mobilizassem.

Na década de 1960 Qutb estava convencido de que os valores negativos e a crueldade da *jahiliyyah* haviam contaminado também o mundo muçulmano. Apesar de publicamente professar o islamismo, um governante como Nasser demonstrava, com palavras e atos, que na verdade era apóstata. Os fiéis tinham a obrigação de derrubá-lo.¹⁴⁰

A segunda parte da obra, decorrente da primeira, afirma que, diante da irrefutável perfeição e do caráter divino do direito islâmico, torna-se então impossível dissociar a religião da política. Como bom discípulo da Irmandade Muçulmana, Qutb insiste que o verdadeiro islamismo só poderia vir a ser vivenciado no interior de um Estado Islâmico, isto é, um estado no qual a xaria prevalecesse como a única e suprema fonte de todo o direito.

Por fim, Qutb descreve qual deveria ser a ordem das etapas a serem seguidas ao longo do processo — ou das “marcações” a serem trilhadas “ao longo do caminho” — que conduz à transformação de um Estado secular em um Estado islâmico. Nesta descrição, Qutb apropria-se do discurso mítico do islamismo e busca atualizá-lo para seu contexto presente, interpretando a trajetória do profeta Maomé no século VII como um guia para a ação prática no presente.

O processo de criação de um Estado islâmico foi concebido por Qutb segundo as diferentes etapas que, no seu entender, caracterizaram a luta e a posterior vitória de Maomé e de seus seguidores contra as tribos árabes do período pré-islâmico. Esta tarefa seria realizada

¹³⁹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p 273-274.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 272.

mediante a ação de uma elite de verdadeiros fiéis dispostos a suportar toda espécie de sacrifícios em nome da substituição da *jahiliyyah* por um governo muçulmano. A pureza da formação moral e religiosa desta vanguarda de discípulos exigiria que eles permanecessem apartados de toda a cultura profana e, portanto, da vida em sociedade, para evitar que se contaminassem com a visão de mundo e com os valores mundanos.

O único tipo de contato entre os verdadeiros seguidores da xaria e o restante do mundo profano deveria ocorrer nas ações de pregação religiosa, as quais tinham por objetivo propagandear os princípios da correta fé islâmica e conquistar novos adeptos. Uma vez que a vanguarda religiosa estivesse suficientemente numerosa e fortalecida, a próxima etapa da transformação teria então seu início, objetivando a conquista do poder político.

Qutb enfatiza uma compreensão da palavra *jihad* como a luta física contra todos os inimigos do islamismo, destacando que o uso da força para derrubar governos, atacar sociedades e destruir instituições não-islâmicas estaria justificado pelo fato de que o objetivo maior — a instituição de um Estado Islâmico — seria, no seu entender, a única garantia possível de prosperidade, felicidade, redenção e justiça social para todos. Além disso, a violência seria necessária porque é natural esperar que os líderes políticos e/ou religiosos das sociedades profanas jamais aceitariam abdicar gratuitamente de seus poderes.

Acompanhando de perto a análise desenvolvida por Armstrong sobre a obra de Qutb, entendemos que os motivos que o teriam levado a obscurecer a inegável mensagem de tolerância religiosa veiculada pelo Alcorão,¹⁴¹ condenando de maneira implacável e irreversível toda cultura, política e sociedade não-islâmicas, estariam diretamente relacionados não somente com a insatisfação e com a desorientação existencial causadas pela condição sociopolítica e cultural do Egito de sua época, mas também com o impacto do trauma vivenciado durante os anos em que esteve na prisão, onde foi forçado a testemunhar e sofrer a opressão, a violência, a ausência de liberdade, a tortura e por fim a morte.

¹⁴¹ As biografias tradicionais deixam claro que (...) Maomé conquistou a vitória não com a espada, e sim com a engenhosa tática da não-violência. O Alcorão condena a guerra em geral e permite apenas a de autodefesa. Opõe-se firmemente ao uso da força em questões religiosas. Tem uma visão inclusiva; reconhece a validade de toda religião corretamente orientada e enaltece todos os grandes profetas do passado. (Cf. p. ex.: a 22ª surata, versículos 40 a 43). Ao pregar à comunidade pela última vez, Maomé recomendou aos fiéis que utilizassem a religião para compreender os outros, pois somos todos irmãos: “Ó humanos, em verdade, Nós vos criamos de macho e fêmea e vos dividimos em tribos, para reconhecerdes uns aos outros”. (49ª surata, versículo 13) A ideologia de exclusão e separação contraria essa tolerância. O Alcorão declara categórica e enfaticamente: “Não há imposição quanto à religião”(2ª surata, versículo 256). Qutb modificou essa declaração: só poderá haver tolerância depois da vitória política do Islã e da implantação de um verdadeiro Estado muçulmano. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 276. OBS: as citações do Alcorão feitas por Armstrong foram modificadas conforme a tradução brasileira. ALCORÃO SAGRADO. Trad. Samir El Hayek. Guarulhos-SP, Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, s/d.

A experiência existencial do vazio niilista gerado pela perda das antigas referências culturais e valorativas, somada ao descontentamento pelo fracasso das ideologias e discursos “ocidentais” em promoverem a melhoria das condições sociais e econômicas para as massas foi, no caso de Qutb, grandemente intensificada tanto com a vivência prolongada em uma condição de insegurança permanente em relação à própria integridade física como também com a falta de esperança de reconquistar a própria liberdade por meios pacíficos. Nesse contexto, é natural esperar que um turbilhão de perturbações como este tenha sido responsável pelo nascimento e fortalecimento de um:

(...) medo profundo que está na própria base da religião fundamentalista. Qutb experimentara pessoalmente o poder homicida e destrutivo da moderna *jahiliyyah*. Nasser se mostrou disposto a abolir o islamismo, e não foi o único. Ao examinar a história Qutb identificou diversos inimigos *jahili* que apresentavam a mesma disposição: pagãos, judeus, cristãos, cruzados, mongóis, comunistas, capitalistas, sionistas. Agora detectava uma vasta conspiração. Com a paranóia do verdadeiro fundamentalista, via conexões por toda parte. Imperialistas judeus e cristãos conspiraram para tirar a Palestina dos árabes; judeus inventaram o capitalismo e o comunismo; imperialistas judeus e ocidentais conduziram Atatürk ao poder a fim de aniquilar o Islã e, como outros Estados muçulmanos não seguiram o exemplo da Turquia, apoiaram Nasser. Assim como a maioria das neuroses, esse medo de conspiração era infundado, mas o ser humano dificilmente sustenta opiniões racionais, quando se sente enfrentando grandes obstáculos apenas para sobreviver.¹⁴²

Quando se considera a semelhança inegável da condição dos sunitas egípcios membros da Irmandade Muçulmana à época de Qutb — oprimidos e acossados pelas forças de Nasser — com a situação das populações sunitas de outras nações que se originaram a partir da divisão do antigo Império Otomano entre as áreas de influência das potências europeias — tais como Síria, Palestina, Líbano, Jordânia e Iraque — e que, desde as últimas décadas do século XX até os dias atuais, tem sido acossadas por guerras, intervenções estrangeiras, pobreza e falta de perspectivas quanto a mudanças pacíficas, é de se esperar que as ideias radicais de Qutb viessem a ultrapassar rapidamente as fronteiras do Egito rumo a outros campos férteis para o surgimento de grupos fundamentalistas sunitas.

(...) Sua exposição [a exposição de Qutb – JPSVB] do programa do Profeta tinha tudo que uma ideologia exigia. Era simples, identificava o inimigo e indicava o *jamaah* que regeneraria a sociedade. Para muitos muçulmanos, transtornados com a fragmentação e a reorientação de sua sociedade, a ideologia de Qutb traduzia os aspectos cruciais do *ethos* moderno para um idioma islâmico que eles conseguiam compreender. Certamente esses muçulmanos não achavam libertadora nem fortalecedora a "independência" concedida pelos ingleses [aos egípcios – JPSVB]. A catastrófica derrota do Egito na Guerra dos Seis Dias, em junho de 1967, desacreditara para muita gente as ideologias seculares do nasserismo, do socialismo

¹⁴² ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 276. A menção a Atatürk refere-se a Mustafa Kemal Atatürk, militar turco que, após a primeira guerra mundial, liderou a guerra pela independência da Turquia e tornou-se presidente deste país de 1921 até sua morte, em 1938. Seu governo foi caracterizado por inúmeras reformas no sistema político, educacional e administrativo com o objetivo de minorar as influências da cultura islâmica, criando um Estado laico e moderno, o que provocou forte oposição por parte das camadas religiosas mais ortodoxas da sociedade.

e do nacionalismo. Em todo o Oriente Médio ocorreu uma revivescência religiosa e um número significativo de muçulmanos encontraria inspiração na ideologia de Qutb.¹⁴³

Após a morte de Nasser em 1970, vários grupos fundamentalistas sunitas encontraram condições favoráveis para se consolidarem no Egito devido à postura mais leniente de seu sucessor, Anwar al-Sadat, em relação à militância religiosa. Em seus primeiros anos de governo, Sadat libertou vários militantes encarcerados por Nasser e voltou a permitir que a Irmandade Muçulmana atuasse no país, ainda que com algumas restrições. Todavia, os anos de repressão implacável e o sofrimento nos cárceres haviam deixado marcas profundas entre os sobreviventes do nasserismo. Não demorou muito para que alguns dentre estes velhos militantes comesçassem a colocar em prática as “marcações” idealizadas por Qutb, formando pequenos enclaves de religiosos radicais em meio à “sociedade profana” e buscando cooptar as novas gerações de muçulmanos em preparação para a violenta conquista do poder. Entre os diversos grupos fundamentalistas surgidos no período pós-Nasser incluía-se o Jihad Islâmica Egípcia, criado em meados de 1978 e que tinha entre seus membros Khalid Islambouli, um tenente do exército egípcio que, sob as ordens de seus líderes radicais, assassinou Sadat em 1981.

O estopim que deflagrou a violenta reação da Jihad Islâmica Egípcia contra Sadat foi a sua participação nos Acordos de Camp David. Mediados pelo presidente dos EUA Jimmy Carter, os dois acordos selaram a paz entre Israel e Egito, garantindo não apenas a devolução da Península do Sinai — a qual havia sido ocupada pelos israelenses desde o fim da Guerra dos Seis Dias, em 1967 — mas também o recebimento, pelos dois países, de uma vultosa ajuda militar e econômica anual dos EUA.

O acordo — que fez com que o Egito se tornasse o primeiro país árabe a reconhecer a existência de Israel — foi veementemente condenado por grupos fundamentalistas islâmicos em todo o mundo árabe,¹⁴⁴ que viram nele um sinal do “entreguismo” de Sadat em relação aos interesses anti-islâmicos do “Ocidente”¹⁴⁵ (EUA e

¹⁴³ Idem, p. 275-276. O grifo é nosso. O termo *jamaah* remonta ao primeiro grupo de seguidores de Maomé em suas conquistas e significa um grupo de indivíduos dispostos a executar a ordem divina e substituir a *jahiliyyah* por uma sociedade justa e igualitária, que reconhecesse a soberania de Deus como única.

¹⁴⁴ Estes acordos também foram repudiados pelos governos de todas as outras nações árabes e pela OLP. Os líderes políticos árabes viram Camp David como uma ação egoísta do governo egípcio que depunha contra os interesses da comunidade árabe, em especial do povo palestino. Uma vez que, durante os anos do governo Nasser, o Egito havia se consolidado como uma liderança geopolítica regional e dispunha da maior força militar entre os países do Oriente Médio, eles esperavam que Sadat assumisse uma postura mais firme com Israel, exigindo a inclusão da OLP nas negociações para que também a questão palestina pudesse ser efetivamente discutida e decidida.

¹⁴⁵ Vale ressaltar que, do lado israelense, o acordo foi igualmente repudiado pelo grupo fundamentalista judeu Gush Emunim. Voltaremos a este tema adiante.

Israel). Aos olhos dos seguidores de Qutb, isso significava a confirmação de que Sadat, apesar de não ter reprimido os militantes islâmicos como seu antecessor, era inegavelmente um representante da *jahiliyyah* e precisava ser retirado do poder à força.

* * *

Para além da relativa abertura concedida por Sadat aos militantes islâmicos no Egito e também da insatisfação gerada pelos acordos de paz entre Egito e Israel, o levante fundamentalista entre muçulmanos sunitas do Oriente Médio foi grandemente fortalecido pelo sucesso da Revolução Iraniana em 1979, que instaurou uma teocracia xiita no Irã sob o comando do Aiatolá Khomeini e representou o advento de uma configuração política e econômica inédita num mundo até então dividido entre as zonas de influência dos EUA e da URSS.

Apesar de não ter sido diretamente impactado pela fragmentação do Império Otomano, o Irã também sofreu os efeitos deletérios de intervenções estrangeiras durante os quase quarenta anos em que Reza Pahlevi esteve no poder. Em 1941, no auge da Segunda Guerra Mundial, o país foi invadido pelo Reino Unido e pela URSS para, entre outros motivos, garantir o fornecimento de petróleo para a economia de guerra dos aliados. Reza Pahlevi foi então colocado no poder como um governante favorável ao controle estrangeiro.

Sua cumplicidade em relação aos interesses das potências estrangeiras ficou ainda mais evidente após a Operação Ajax; um golpe de estado orquestrado pela CIA e pelo MI6 que derrubou o primeiro ministro Mohammed Mossadegh em 1953, garantindo os interesses do Reino Unido nas atividades petrolíferas iranianas e fortalecendo enormemente os poderes do xá.

Como já foi mencionado anteriormente, a situação do Irã sob a ingerência dos EUA não se diferenciava essencialmente dos outros países árabes do Oriente Médio nos anos que se seguiram à primeira guerra mundial. Tratava-se de uma sociedade claramente dividida entre uma pequena elite rica pró-ocidente, que desprezava as tradições e a cultura islâmica e vivia à sombra dos representantes das grandes companhias estrangeiras, os quais, por sua vez, influenciavam diretamente a cúpula do poder no país e, de outro lado, uma enorme massa de trabalhadores vivendo na pobreza e negligenciados pelo governo.

Além disso, a mesma mentalidade secularista e modernizadora de Nasser era compartilhada por Reza Pahlevi, que, após a revolução branca de 1962, passou a fazer largo emprego de sua polícia secreta, a SAVAK, para reprimir violentamente toda forma de

oposição, o que criou um clima de terror generalizado entre a população.¹⁴⁶ Nessa época, entre as poucas vozes que ousaram se levantar de maneira decidida contra o governo do xá, um professor de filosofia e história islâmica começou a ganhar destaque. Seu nome era Ruhollah Khomeini.

No começo da década de 1960 o curso de ética islâmica, ministrado pelo aiatolá Khomeini na *madrasah* Fayziyah de Qum, atraía um número crescente de alunos. Durante a aula Khomeini costumava deixar a cátedra, sentar-se no chão, ao lado dos estudantes, e “inoficialmente”, por assim dizer, criticar o governo. Mas em 1963, mantendo-se na cátedra, em sua condição oficial, deu início a um ataque contínuo e direto contra o xá, ao qual retratava como inimigo do Irã. Numa época em que ninguém ousava falar mal do regime, Khomeini protestava contra a crueldade e a injustiça do governo, a dissolução inconstitucional da Majlis [Assembléia representativa do Irã – JPSVB], a tortura, a supressão de toda a oposição, a subserviência aos Estados Unidos e o apoio de Israel, país que desalojara os palestinos. Particularmente preocupado com a situação dos pobres, recomendava ao xá que saísse de seu esplêndido palácio e visitasse os casebres da parte sul de Teerã. Consta que certa vez, segurando o Alcorão numa das mãos e a Constituição de 1906 na outra, acusou o soberano de quebrar seu juramento de defender esses dois textos. A reação foi rápida e inevitável. Em 22 de março de 1963 (...), a Savak investiu contra a *madrasah*, matando vários estudantes, e prendeu Khomeini.¹⁴⁷

A coragem de Khomeini em continuar a se manifestar publicamente contra o regime do xá mesmo após ter sido preso duas vezes pela SAVAK, somada à brutal repressão do governo iraniano contra o público que acompanhava seus pronunciamentos e também ao fato de que seu discurso se remetia diretamente à autoridade da tradição islâmica, ajudaram a construir a figura de um líder que personificava as insatisfações e reivindicações das grandes massas de camponeses pobres, dos religiosos e de todos aqueles que permaneceram excluídos dos privilégios e benesses proporcionados pela modernização do Irã.

Khomeini escapou da execução por um triz. O aiatolá Muhammad-Kazim Shariatmadari (1904-85), um dos *mujtahids*, salvou-lhe a vida, promovendo-o à categoria de grande aiatolá — matá-lo nessa posição seria arriscado demais para o governo. Libertado pela segunda vez, Khomeini se tornou um herói popular. Sua fotografia onipresente simbolizava a oposição. Seu discurso traduzia a aversão que muitos de seus compatriotas sentiam pelo xá e não conseguiam expressar. Sua visão pecava pela habitual paranóia fundamentalista. Em seus pronunciamentos há constantes referências a uma conspiração de judeus, cristãos e imperialistas, uma fantasia verossímil para muitos iranianos, por causa da associação da odiada Savak com a CIA e o Mossad. Uma teologia da raiva. (...) Ao contrário dos outros aiatolás, Khomeini se dirigia às pessoas comuns numa linguagem simples e prática, e não num idioma distante e acadêmico. Os ocidentais tendiam a vê-lo como um retrocesso à Idade Média, mas na verdade boa parte de sua mensagem e de sua

¹⁴⁶ O xá começou sua Revolução Branca com a dissolução da Majlis, certo de que só conseguiria realizar suas reformas instaurando um regime ditatorial e silenciando a oposição. Para isso contava com a Savak, sua polícia secreta, formada em 1957 com a colaboração da CIA americana e do Mossad israelense. Os métodos brutais e a tática da tortura e da intimidação utilizados pela Savak suscitavam entre a população a sensação de ser mantida prisioneira no próprio país, com a conivência de Israel e dos Estados Unidos. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p 279.

¹⁴⁷ Idem. p. 281. Uma *madrasah* é uma espécie de seminário muçulmano, onde os alunos estudam disciplinas religiosas e a xaria.

ideologia era moderna. Sua oposição ao imperialismo ocidental e seu apoio aos palestinos, bem como o fato de endereçar-se diretamente ao povo, guardavam semelhanças com outros movimentos do Terceiro Mundo nessa época.¹⁴⁸

Durante os 14 anos em que esteve fora do Irã, os discursos e escritos de Khomeini continuaram a ser contrabandeados para o público iraniano. Isso contribuiu para que sua imagem gradualmente fosse ganhando as feições de uma espécie de santo revolucionário que se contrapunha ao xá e seu terrível aparato repressivo com a coragem de um mártir defensor da tradição islâmica, servindo de exemplo e inspiração para todos os xiitas.

Foi durante o exílio que Khomeini elaborou sua doutrina para um governo islâmico xiita, exposta no livro *Velayat-e faqih* — “Governo Islâmico” —, publicado em 1970 e contrabandeado logo em seguida para o Irã. Assim como Qutb, Khomeini também defendia que a única e exclusiva base para toda a estrutura social e política da sociedade deveria ser a xaria, sendo que a implantação e o correto exercício da lei islâmica na administração pública deveriam ser coordenados e supervisionados por aqueles que melhor conheciam a jurisprudência islâmica, os *faqih*, estudiosos da xaria.

A partir de outubro de 1977, as greves e os protestos populares — bastante estimulados pelos discursos de Khomeini — foram se intensificando na capital e em outras grandes cidades iranianas. A brutalidade com que o governo lidou com os protestos — em várias ocasiões as tropas abriram fogo diretamente contra a população — acabava por estimular ainda mais a mencionada “teologia da raiva” de Khomeini, o que, por sua vez, alimentava novos e maiores protestos. Em janeiro de 1979 a situação política chegou a um ponto insustentável para o governo e Reza Pahlevi decide deixar o país. Khomeini retornou ao Irã logo em seguida de maneira triunfante e, ao final deste ano, a revolução estava consumada. Khomeini tornara-se o novo líder supremo da República Islâmica do Irã, permanecendo à frente do país até sua morte, em 1989.

A instauração de um governo teocrático no Irã em 1979 ao término desta longa série de agitações populares foi um verdadeiro divisor de águas para a história do fundamentalismo islâmico, seja pela apreciação radicalmente negativa que suscitou entre secularistas liberais dentro e fora do Oriente Médio,¹⁴⁹ seja pelo entusiasmo esfuziante que

¹⁴⁸ Idem, p. 283. Um *mujtahid* é um estudioso do islamismo de grande destaque e autoridade entre os xiitas. O grifo é nosso.

¹⁴⁹ A título de exemplificação, registramos a opinião de um historiador europeu e de um intelectual árabe, ambos secularistas: “A Revolução Iraniana foi a primeira feita e ganha sob uma bandeira de fundamentalismo religioso, e a substituir o velho regime por uma teocracia populista, cujo programa professo era um retorno ao século VII d.C., ou antes, já que estamos num ambiente islâmico, à situação após a Hégira, quando se escreveu o Corão. Para revolucionários do velho tipo, tratava-se de um acontecimento tão bizarro quanto se o papa Pio IX houvesse assumido a liderança da revolução romana de 1848”. HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Extremos*. Trad. Marcos

provocou entre os muçulmanos xiitas e sunitas que, durante décadas, temeram a destruição total do islamismo sob a investida das ideologias ocidentais.

Para estas populações muçulmanas, o sucesso da Revolução Iraniana representou uma verdadeira conquista histórica a servir de inspiração para outros grupos fundamentalistas em todo o mundo árabe, pois mostrou que eles não aceitavam ser humilhados e tratados como cidadãos de segunda categoria em suas próprias nações nem tampouco consideravam a modernidade como uma força progressista, socialmente integradora e próspera. Pelo contrário, ela estava associada ao domínio exercido primeiramente pelas potências europeias e, mais tarde, pelos EUA — o “Grande Satã”, nos dizeres de Khomeini — sobre o Oriente Médio, o qual, na prática, significou não apenas a divisão e a subjugação das nações islâmicas com o intuito de apropriar-se dos seus recursos naturais, mas também uma depredação cultural que deliberadamente menosprezava sua história e suas tradições políticas. Como resultado disso, a modernidade em moldes ocidentais era por eles encarada como um conjunto de ideologias estranhas e incompatíveis com o modelo tradicional de cultura e de sociedade islâmica. Prometiam progresso e integração social, mas, na prática, traziam benefícios apenas para uma pequena elite pró-ocidente e relegavam a maioria da população à miséria.

Num mundo dividido entre vencedores e vencidos, os fundamentalistas islâmicos não queriam permanecer do lado dos subjugados. Se Khomeini havia conseguido fazer com que a xaria triunfasse contra as forças anti-islâmicas, livrando os fiéis iranianos do sufocante jugo estrangeiro, isso significava que os muçulmanos de todas as nações árabes também poderiam fazê-lo, bastando, para isso, que se dedicassem com fervor.

A despeito das inegáveis diferenças entre o islamismo sunita e xiita, a consideração das semelhanças entre a conjuntura política interna e externa do Egito e do Irã, bem como da situação de marginalização e/ou repressão enfrentada por sacerdotes e militantes religiosos nestes países, acompanhada pela desvalorização da herança cultural e social muçulmana em favor da adoção de costumes e de práticas políticas estrangeiras, aponta para a ideia de que a emergência quase que simultânea de movimentos fundamentalistas nestes países também teria sido estimulada e fortalecida por reivindicações de caráter nacionalista.

Diante de eventos como a invasão do Afeganistão pela URSS, a criação do estado de Israel pela ONU à revelia da oposição unânime de todas as nações árabes e ainda, ante a

Santarrita. São Paulo: Cia das Letras, 1995. “Em três meses os contornos do novo regime tinham se tornado visíveis: era o rosto sério e intransigente do jacobinismo islâmico. (...). Esta era uma revolta contra a História, contra o Iluminismo, a “euromania”, a “ocidentoxicação” — contra o Progresso. (...) Como a coisa tinha chegado a esse ponto?” ALI, Tariq. *Confronto de Fundamentalismos*, p. 186.

política imperialista exercida pelos EUA e pelas potências europeias na região, as duas principais orientações culturais, sociais, econômicas e políticas à época da Guerra Fria (socialismo e capitalismo liberal) eram encaradas pelos fundamentalistas muçulmanos como nada além do que duas modalidades de ideologias invasoras que tinham por objetivo impôr-se de maneira agressiva sobre os povos árabes e sua cultura centenária com o fito de desarticulá-los política, cultural e militarmente para dominá-los.

A ascensão do fundamentalismo iraniano e egípcio pode ser entendida, nesse contexto, como um grito de revolta contra o vazio existencial¹⁵⁰ provocado pelo avanço do desencantamento do mundo e contra as humilhações provocadas pelo neocolonialismo, o qual rebaixava os muçulmanos ao status de cidadãos de segunda categoria dentro de seus próprios países. Em vista da condição de desorientação existencial generalizada resultante da rápida desintegração dos fundamentos sociais, culturais e políticos das sociedades muçulmanas, é possível entender que a grande popularidade que os discursos de Qutb e Khomeini conseguiram conquistar entre as massas decorre diretamente do fato de que estas doutrinas, além de oferecerem segurança e sentido para a existência humana, bem como uma esperança de bem-aventurança transcendente, também vieram ao encontro das aspirações nacionalistas destes povos, oferecendo uma alternativa ideológica diretamente assentada em princípios autóctones — uma promessa de independência para os povos árabes ante a hegemonia dicotômica das ideologias estrangeiras durante a guerra fria.

O conseqüente apelo à primazia da jurisprudência islâmica tradicional, por exemplo, ganhou destaque como uma reivindicação cujo caráter transcende o âmbito meramente religioso para abarcar uma herança histórica, cultural e política que — na medida

¹⁵⁰ Apesar das notórias diferenças teóricas entre Habermas e Nietzsche, é oportuno observar que a definição habermasiana de fundamentalismo — uma “reação defensiva contra o medo de um violento desenraizamento dos modos tradicionais de vida” (HABERMAS, Jürgen. “Fundamentalismo e Terror”. In: BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. p. 44) — caminha ao encontro das reflexões desenvolvidas na presente pesquisa na medida em que também enfatiza uma compreensão deste fenômeno como uma luta desesperada contra o vazio existencial. Neste mesmo texto, Habermas também faz uma observação que ajuda a esclarecer a estrutura psicológica e reflexiva subjacente à percepção negativa dos fundamentalistas em relação às modernas sociedades capitalistas como mundos vazios de sentido. “É compreensível, em um nível psicológico, que essa reação defensiva se alimente de fontes espirituais as quais colocam em movimento, contra a força secularizadora do Ocidente, um potencial que já parece ter desaparecido. O recurso furioso dos fundamentalistas a um conjunto de crenças — nas quais a modernidade não acarretou qualquer processo de aprendizado auto-reflexivo nem qualquer diferenciação entre religião, conhecimento secular e política — ganha uma certa plausibilidade porque essas crenças se nutrem de uma substância que aparentemente desapareceu no Ocidente. Um Ocidente materialista enfrenta outras culturas — que devem o seu perfil à marca de uma das grandes religiões do mundo — apenas com a irresistibilidade provocativa e vulgarizante de uma cultura consumista padronizadora. Vamos admitir isso: o Ocidente apresenta-se como uma forma desprovida de qualquer núcleo normativo, à medida que sua preocupação com os direitos humanos refere-se apenas à tentativa de abrir novos mercados livres e à proporção que, no plano doméstico, permite o domínio livre da divisão neoconservadora de trabalho entre o fundamentalismo religioso e uma espécie de secularização esvaziadora e deapaurante”. (Idem, p. 45).

em que evoca de maneira nostálgica a grandiosidade dos avanços culturais, sociais e científicos dos califados islâmicos medievais em comparação com o domínio generalizado da superstição e da barbárie na Europa desta época —, contrapunha-se diretamente à presente condição inferiorizada das nações islâmicas.

Diante de tais circunstâncias, não é de surpreender que, com o correr dos anos, outros grupos fundamentalistas sunitas e xiitas, com princípios e práticas inspirados respectivamente nas ideias de Qutb e Khomeini, tenham surgido e conseguido conquistar a adesão de um significativo número de adeptos em outros países do Oriente Médio que se enfrentavam condições políticas, sociais e culturais semelhantes.

* * *

A consideração do contraste radical entre, de um lado, o júbilo dos fundamentalistas e, de outro, o horror dos secularistas ante a ascensão de Khomeini no Irã torna possível entrever a magnitude do abismo cultural, psicossocial, afetivo, conceptual e existencial que existe entre uma visão de mundo “moderna” e uma mentalidade fundamentalista.

Assim como é difícil — até mesmo impossível — para a sociedade ocidental, que institucionalizou as mudanças, compreender inteiramente o papel da mitologia, assim também é muito difícil — talvez impossível — para a espiritualidade conservadora aceitar a dinâmica progressista da cultura moderna. Também é extremamente difícil para os modernistas entenderem pessoas que ainda se orientam por valores míticos tradicionais. No mundo islâmico de hoje alguns muçulmanos se preocupam muito com duas coisas. Primeiro, abominam o secularismo da sociedade ocidental, que separa a religião da política, a Igreja do Estado. Segundo gostariam de ver suas sociedades governadas de acordo com a *Shariah*, a lei sagrada do Islã. Isso é terrivelmente desconcertante para quem se criou no espírito moderno e teme, com razão, que o poder clerical freie os progressos constantes, fundamentais para uma sociedade saudável. Para esse indivíduo a separação entre Igreja e Estado representou uma libertação, e a idéia de uma instituição inquisitorial, fechando as “portas do *ijtihad*” provoca-lhe calafrios. Da mesma forma a idéia de uma lei revelada pela divindade é incompatível com o *ethos* moderno. Os secularistas modernos repudiam a noção de uma lei inalterável, imposta à humanidade por um ser sobre-humano. Consideram a lei um produto do *logos*, e não do mito; a lei é racional e pragmática e deve ser modificada de quando em quando para adequar-se às circunstâncias. No que diz respeito a essas questões cruciais um abismo separa, portanto, o modernista do fundamentalista muçulmano.¹⁵¹

¹⁵¹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p 55. A expressão “portas do *ijtihad*” significa o uso do raciocínio independente, o emprego criativo da razão para aplicar a xaria às circunstâncias contemporâneas. Karen Armstrong observa que “no século XIX a maioria dos muçulmanos declarou fechadas as “portas do *ijtihad*” e determinou que os estudiosos se baseassem nas decisões legais de autoridades do passado, e não no próprio discernimento. O islamismo xiita, porém não fechou “as portas do *ijtihad*”. Idem, p. 414.

Longe, todavia, de nos restringirmos a simplesmente constatar uma diferença inconciliável entre a “civilização ocidental” e a “civilização islâmica”, como quer Samuel Huntington, destacamos a necessidade de se reconhecer que este tipo de polarização se encontra hoje presente em praticamente todas as sociedades, contrapondo diferentes grupos populacionais e seus respectivos discursos.

A profundidade das diferenças entre fundamentalistas das mais variadas religiões e os não-fundamentalistas redundava numa previsível dificuldade — para não dizer impossibilidade — em se estabelecer formas de diálogo produtivo em bases democráticas modernas. De vez que nenhum grupo fundamentalista se encontra disposto a ceder, a rever ou mesmo a discutir suas próprias posições diretamente derivadas de valores considerados como sagrados e indiscutíveis, eles automaticamente se colocam em franca oposição com um princípio básico das democracias contemporâneas, que é o do caráter relativo de todos discursos que integram o jogo político.

O fato das leis e diretrizes da administração pública poderem ser livremente alteradas mediante o consenso majoritário das câmaras representativas já pressupõe que nenhuma destas leis seria absoluta,¹⁵² e isso é algo que nenhum fundamentalista está disposto a aceitar. Pelo contrário, o que se pode constatar ao observarmos o desfecho de acontecimentos de grande repercussão internacional que envolveram situações em que certas convicções sustentadas por grupos fundamentalistas islâmicos foram diretamente contrariadas (como o que ocorreu por ocasião dos Acordos de Camp David, dos Acordos de Oslo, ou mesmo na publicação de charges satíricas do profeta Maomé pelo jornal dinamarquês *Jyllands-Posten* em 2006 e, mais recentemente, também pelo jornal satírico francês *Charlie Hebdo* em janeiro de 2015), o que se viu foi uma retaliação violenta por parte de religiosos radicais dispostos a sacrificarem até mesmo a própria vida na suposta “defesa” de suas verdades particulares. A consideração de ocorrências deste tipo torna possível vislumbrar a magnitude do desafio representado pela ascensão e fortalecimento de diferentes modalidades de fundamentalismos em todas as culturas na contemporaneidade.

¹⁵² No caso específico da democracia brasileira, a exceção, naturalmente, são as chamadas Cláusulas Pétreas da Constituição.

3.4.2 – O FUNDAMENTALISMO JUDAICO

Surgido como decorrência direta da intensificação do antissemitismo na Europa em fins do século XIX,¹⁵³ o movimento sionista foi um conjunto de iniciativas de natureza política, econômica e cultural levadas a cabo por grupos de judeus que reivindicavam a criação de um Estado nacional independente como a única forma de efetivamente garantir a sobrevivência e a salvaguarda dos direitos das populações judaicas. Conquanto o sionismo tenha começado a conquistar adesões e ganhar destaque já nas primeiras décadas do século XX, foi apenas ao final da segunda guerra mundial que seus líderes encontraram condições plenamente favoráveis para fazerem com que as potências européias, os EUA e a URSS apoiassem sua causa. Nessa época, o elemento determinante que garantiu o apoio internacional para a criação de Israel foi a exploração política do enorme impacto moral e emocional decorrente do genocídio sistematizado de populações judaicas — entre outros grupos étnicos, políticos e religiosos — pelo regime nazista.

A despeito da postura unânime entre as lideranças sionistas em reivindicarem que o novo Estado judeu deveria se situar na Palestina (o que correspondia ao mesmo território que havia sediado os antigos reinos de Israel e de Judá há milhares de anos atrás), é importante ressaltar que, em suas primeiras décadas, o sionismo possuía um caráter intrinsecamente laico, o que acabou fazendo com que os grupos minoritários de judeus fundamentalistas, os haredi (ou haredim), repudiassem o sionismo com todas as forças.¹⁵⁴ Mesmo após a criação e consolidação de Israel como nação soberana, os haredi continuaram a adotar uma postura radicalmente contrária à existência de um Estado nacional judeu

¹⁵³ “Na década de 1880 a tolerância do Iluminismo revelou-se tragicamente superficial. Na Rússia, após o assassinato do czar liberal Alexandre II, em 1881, estabeleceram-se novas restrições ao ingresso de judeus nas profissões liberais. Em 1891 mais de 10 mil judeus foram expulsos de Moscou, e entre 1893 e 1895 houve expulsões maciças em outras regiões. Também ocorreram pogroms, aprovados tacitamente ou até organizados pelo Ministério do Interior; a violência culminou em Kishinev (1905), onde cinquenta judeus foram mortos e quinhentos ficaram feridos. Os judeus começaram a fugir, numa média de 50 mil por ano, e instalaram-se na Europa Ocidental, nos Estados Unidos e na Palestina. Todavia sua chegada à Europa Ocidental, com suas roupas bizarras e seus curiosos costumes, despertou velhos preconceitos. Em 1886 a Alemanha elegeu seu primeiro deputado com uma plataforma oficialmente antissemita; em 1893, tinha dezesseis parlamentares desse tipo. Na Áustria, o social-cristão Karl Lueger (1844-1910) criou um poderoso movimento antissemita e em 1895 tornou-se prefeito de Viena. O novo antissemitismo também chegou à França, a primeira nação européia moderna a emancipar sua população judaica. Em 5 de janeiro de 1895 provas forjadas acarretaram a condenação do capitão Alfred Dreyfus, o único oficial judeu do Estado-Maior, julgado culpado de transmitir segredos aos alemães; uma multidão empolgada gritava: “Morra Dreyfus! Morram os judeus!”. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 174.

¹⁵⁴ “Os ortodoxos se horrorizaram com o movimento sionista em todos os seus aspectos. No século XIX houve duas tentativas de criar uma forma de sionismo religioso, porém nenhuma recebeu muito apoio (...) Quando o sionismo ganhou impulso, nos últimos anos do século XIX, e conquistou projeção internacional, nos grandes congressos sionistas realizados em Basileia, Suíça, os ortodoxos o condenaram com veemência.” ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 176.

administrado segundo o modelo das modernas democracias ocidentais. Para eles, a ideia de que um grupo de descendentes ateus do “povo escolhido” chegasse a tomar a iniciativa de criar um Estado judeu — abreviando, com isso, o exílio que lhes fora imposto por Deus como castigo pela sua impenitência e desobediência — era considerada como uma heresia absurda, como uma profanação do solo sagrado do Sião.¹⁵⁵

Assim como ocorreu com os fundamentalistas protestantes dos EUA, o surgimento dos diferentes grupos de judeus haredi também se deu em consequência direta do avanço da modernidade e do desencantamento do mundo, com o agravante que, além de sofrerem com a desorientação causada pela dilapidação dos seus valores e do *ethos* religioso tradicional, as comunidades judaicas também tiveram de enfrentar as crescentes ondas de violência antissemita que varreram o leste da Europa nos anos de transição do século XIX para o século XX.¹⁵⁶ Fugindo dos *progroms* cada vez mais frequentes e intensos no Império Russo, estas comunidades acabaram fixando moradia nos EUA, na Palestina e na Europa ocidental. “A maioria lutava para preservar sua identidade judaica num mundo hostil, para impedir a aniquilação e encontrar um pouco de segurança e certeza”.¹⁵⁷ Nesta nova condição, o caminho encontrado pelos haredi para tentarem reencontrar a segurança e a identidade perdidas foi o de buscarem reproduzir o mesmo vestuário, as mesmas práticas religiosas e os mesmos hábitos cotidianos da antiga vida no leste europeu.

Ao final da segunda guerra mundial, o temor dos judeus haredi ante o avanço da modernidade e a magnitude da experiência niilista de viverem em meio a um mundo sem referências foram enormemente intensificados devido ao fato que, além da perda de vidas humanas, a perseguição nazista também resultou na eliminação quase que total das referências orais e escritas que estruturavam a cultura, a religião, o *ethos*, os valores, a história e a visão de mundo judaica tradicional.

Antes do genocídio nazista, a insistência dos refugiados haredi na manutenção de velhos hábitos culturais, familiares e religiosos era uma forma de preservarem algum resquício de familiaridade, de segurança, de significado e de identidade étnica e cultural,

¹⁵⁵ “A simples ideia da criação de um Estado secular em *Eretz Israel* [terra de Israel – JPSVB] por judeus apóstatas quebrava um tabu. Ao longo dos séculos a pátria perdida se revestira de um valor simbólico e místico que a unia a Deus e à Torá numa espécie de trindade santa. Sua profanação por homens que abertamente rejeitaram a religião provocava a mesma mistura de raiva e medo suscitada pela violação de um santuário sagrado, vista com frequência como um estupro, sobretudo no mundo judaico. Quanto mais os sionistas se aproximavam de seu objetivo, mais os Haredim radicais se desesperavam (...)”. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 235-236.

¹⁵⁶ Além das já mencionadas observações de Armstrong e de Hobsbawm sobre a intensificação do antissemitismo na Europa nos últimos anos do século XIX, destacamos também que a publicação da farsa de propaganda antissemita *Os Protocolos dos Sábios de Sião*, ocorreu pela primeira vez na Rússia em 1903.

¹⁵⁷ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 175.

protegendo-se contra os traumas da violência antissemita e da desorientação generalizada decorrente da experiência de se verem forçados a viver em uma terra estrangeira. Todavia, depois da barbárie dos campos de extermínio, a importância concedida pelos sobreviventes à preservação rigorosa dos hábitos culturais, familiares e religiosos característicos da antiga “Idade do Ouro”¹⁵⁸ das comunidades judaicas do leste europeu cresceu exponencialmente, o que fez com que o caráter fundamentalista destes grupos se consolidasse de modo definitivo. Apenas imitar as roupas, a língua e as práticas religiosas dos antepassados não era mais suficiente. Era necessário reproduzir fielmente o cotidiano da vida nos velhos guetos em cada um dos seus microscópicos detalhes. Minúcias e insignificâncias rotineiras passaram a ter importância inaudita, o que trouxe como resultado um estrondoso aumento no abismo que separava os *haredi* do restante dos judeus.

A segregação constituía, portanto, um dever. Assim como a Torá separa o sagrado do profano, a luz das trevas, o leite da carne e o sábado dos demais dias da semana, assim os justos tinham de isolar-se. Os renegados nunca voltariam ao aprisco; vivendo e rezando longe desses judeus perversos, os verdadeiros *Haredim* exprimiam no plano físico o abismo ontológico existente entre eles no nível metafísico. Essa visão assustadora implicava a importância cósmica de cada detalhe do cotidiano dos fiéis em meio ao satânico. O traje, os métodos de estudo, até mesmo o corte da barba deviam ser absolutamente exatos. A vida dos judeus corria sério perigo, e qualquer inovação era proibida. “Há que tomar cuidado para que a lapela direita se sobreponha à esquerda, de modo que a mão direita do Altíssimo, ‘a destra do Senhor erguida’, em seu exaltado Amor, predomine sobre o lado esquerdo, que representa o Poder, a força do Impulso Maligno.”¹⁵⁹

O Holocausto modificara a natureza do estudo da Tora. No gueto aceitavam-se como “dados” muitos ritos e práticas tradicionais; não havia um modo alternativo de viver ou cumprir a Torá. A primeira geração de refugiados ainda sabia como esses ritos deviam realizar-se, mas seus filhos e netos, ansiosos para recriar o mundo perdido dos antepassados mortos, já não tinham um conhecimento tão instintivo da observância costumária, que nunca precisou ser registrada formalmente. A única forma de recuperar o mundo evanescente da Torá consistia em vasculhar os textos à cata de informações. Na década de 1950 teve início a enxurrada de monografias eruditas que descreviam com minúcias procedimentos perfeitamente comuns e naturais na Europa anterior ao Holocausto. Cada geração dependia dessa erudição mais que suas predecessoras.¹⁶⁰

O rigor revolucionário de *Bnei Brak* fazia parte de uma nova contracultura que os *Haredim* estavam tentando criar. Estabelecia um padrão religioso diametralmente oposto ao espírito racionalizado da modernidade, que tinha como principais critérios a eficiência e o pragmatismo. Numa época em que judeus reformados, conservadores e neo-ortodoxos descartavam partes da lei ou procuravam uma vida religiosa mais relaxada e racional, a observância mais estrita dos *Haredim* impossibilitava qualquer concessão às normas sociais vigentes. Em sua visita a *Bnei Brak*, o rabino Elburg constatou a existência de “um mundo em si mesmo”; os *Haredim* afastaram-se não só da sociedade moderna, como de outros judeus, menos

¹⁵⁸ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 379.

¹⁵⁹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 234-235. A menção ao poder da mão direita de Deus refere-se ao salmo 118.16: “A mão direita do Senhor é exaltada” A mão direita do Senhor age com poder!”. Citado conforme a tradução da BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Nova versão internacional. p. 756.

¹⁶⁰ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 240.

meticulosos. Precisavam de açougueiros diferentes, de lojas mais severas em relação a alimentos *kosher*, de banhos rituais próprios. Cultivavam uma identidade distinta em oposição ao espírito da época.¹⁶¹

A criação de Israel no pós-guerra também contribuiu para acirrar ainda mais o repúdio dos haredi pelo sionismo. Um exemplo disso pode ser observado no discurso antissionista de dois de seus líderes mais notáveis, Eleazer Shapira e Joel Moshe Teitelbaum. Teitelbaum, que conseguiu fugir do campo de concentração de Bergen-Belsen no fim de 1944 graças à ajuda de amigos influentes, chegou a afirmar que, do ponto de vista teológico e metafísico, os verdadeiros culpados pelo extermínio sistematizado dos judeus teriam sido ninguém mais ninguém menos do que os próprios sionistas, visto que foi a ousadia da sua iniciativa de profanar o solo sagrado de Israel que despertou a cólera divina contra o povo escolhido. No seu entender, Hitler e os *Einsatzgruppen* da SS teriam desempenhado o mesmo papel histórico dos faraós durante os anos de escravidão no Egito ou de Nabucodonosor II durante o cativeiro da Babilônia: não foram nada além do que instrumentos empregados por Deus para manifestar sua fúria contra a desobediência e a idolatria do seu povo.

Ao contemplar os *kibbutzim* sionistas na Palestina, Shapira e Teitelbaum sentiram a mesma indignação e o mesmo pavor que os campos de extermínio nazistas incutiriam anos depois. Não é exagero. Teitelbaum (...) atribuiu o Holocausto ao grande pecado dos sionistas, que “atraíram a maioria dos judeus para uma hedionda heresia, como nunca se viu desde a criação do mundo. [...] Não admira, pois que o Senhor se encolerizasse”. Esses rejeicionistas não viam nada de positivo nos empreendimentos agrícolas dos sionistas, que estavam fazendo o deserto florescer, ou na argúcia política de seus líderes, que estavam salvando a vida de muitos judeus. Viam apenas um “ultraje”, uma “profanação” e a erupção final das forças do mal. Os sionistas eram ateus e descrentes; ainda que fossem os mais observantes dos judeus, desenvolviam uma atividade perversa, que constituía uma rebelião contra Deus, pois Deus determinara que o Povo Eleito devia sofrer a punição do exílio e não tomar nenhuma iniciativa para salvar-se. (...) Todo o projeto sionista infundia em Shapira um terror existencial. Teitelbaum via os sionistas como a mais recente manifestação da arrogância maligna que acarretara desastres para seu povo: a Torre de Babel, a idolatria do Bezorro de Ouro, a rebelião de Bar Kochba no século II d.C., que custara a vida a milhares de judeus, (...). O sionismo era a heresia por excelência; essa arrogância descarada abalava as próprias bases do mundo. Não admira que Deus tivesse mandado o Holocausto! Os fiéis precisavam, portanto, afastar-se completamente desse mal.¹⁶²

A necessária conclusão desta visão de mundo desarrazoada foi posteriormente enunciada por outro rabino haredi, Aaron Kotler. Se o predomínio da modernidade apóstata, científica e tecnológica juntamente com o sionismo haviam resultado num castigo divino que abalou todo o mundo e causou a morte de cerca de 60-70 milhões de pessoas, incluindo aproximadamente 6 milhões de judeus, então a única forma de aplacar a ira divina era por

¹⁶¹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 241. Bnei Brak (ou Bene Beraq) é uma cidade no distrito de Tel Aviv que tornou-se um dos principais centros do fundamentalismo haredi em Israel, com inúmeras escolas religiosas.

¹⁶² ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 233-234.

meio da dedicação exclusiva, ferrenha e incansável ao correto estudo e prática da Torá, tal qual a realizada pelos haredi. Como consequência, Kotler defendia que a responsabilidade pela não extinção do restante da humanidade — e, mais ainda, pela continuidade da existência de todo o universo — era devida unicamente ao esforço integral e inexorável dos haredi.

Kotler acreditava que o universo continuava existindo graças a seus alunos. Deus criara o céu e a terra só para os homens poderem estudar a Torá. Os judeus tinham de estudar a Santa Lei dia e noite, pois, se parassem, “o universo seria imediatamente destruído”. A ameaça de aniquilação total dera origem a essa devoção. O estudo secular era não só perda de tempo, como equivalia a assimilar a cultura homicida dos gentios. Qualquer tipo de judaísmo — sionista religioso, reformado, conservador ou neo-ortodoxo — que tentasse absorver aspectos da cultura moderna era ilegítimo. Num mundo que acabava de aplicar-se à destruição do judaísmo, não podia haver concessões. Os verdadeiros judeus tinham de isolar-se e dedicar-se inteiramente aos textos. As *yeshivot* do pós-guerra refletiam o desespero da espiritualidade fundamentalista. Os textos sagrados eram tudo que restara do devastador confronto dos judeus com a modernidade do século XX. Seis milhões de judeus foram mortos; as *yeshivot* e os círculos hassídicos foram destruídos, juntamente com incontáveis clássicos da sabedoria judaica; o estilo de vida do gueto desaparecera para sempre, levando consigo um conhecimento profundo de séculos de observância tradicional; os sionistas profanaram a Terra Santa. Tudo que um judeu zeloso podia fazer para preencher o vazio era agarrar-se aos textos que preservavam seu último elo com o divino.¹⁶³

À semelhança da situação dos fundamentalistas protestantes dos EUA ao longo das décadas que sucederam o julgamento de Scopes, a opinião geral do restante da população israelense era que seus compatriotas haredi permaneceriam indefinidamente como apenas mais uma minoria excêntrica e retrógrada, porém, inofensiva. Isolados em suas comunidades e desinteressados de toda espécie de atividade política, econômica, científica, social e/ou cultural, era de se esperar que eles continuassem segregados e, portanto, incapazes de exercer qualquer influência significativa nas vidas do restante da população.

Entretanto, essa expectativa foi subitamente frustrada quando, na década de 1980, os partidos políticos criados por facções de judeus haredi começaram a conquistar espaço na política israelense, chegando a adquirir “um poder sem precedentes”.¹⁶⁴ As altas taxas de natalidade entre os haredi¹⁶⁵ e a fidelidade — literalmente — religiosa em relação às

¹⁶³ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 240.

¹⁶⁴ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 379.

¹⁶⁵ Em artigo publicado no site UOL notícias em 02 de setembro de 2012, o historiador judeu estadunidense Gershom Gorenberg esclarece que “A menos que haja uma rebelião política interna na comunidade ultraortodoxa, o poder parlamentar dos partidos Haredi (...) continuará crescendo por um motivo simples: a proporção de Haredi no eleitorado está crescendo. E o fato de que os partidos ultraortodoxos se tornaram parceiros leais de Benjamin Netanyahu, primeiro-ministro e líder do Partido Likud, de direita, é mais uma barreira para a mudança. Os judeus ultraortodoxos compreendem cerca de um décimo da população de Israel, dependendo de como as estatísticas identificam quem é Haredi. Ao passo que a população israelense como um todo se expande em 1,7% ao ano, a comunidade Haredi cresce a 7% anualmente. A mulher ultraortodoxa média em Israel tem 6,7 filhos, três vezes mais do que outras mulheres judias israelenses, de acordo com um estudo do governo. Como resultado, a comunidade Haredi é surpreendentemente jovem. Entre os alunos da escola primária em Israel, cerca de um quinto são ultraortodoxos.” Artigo disponível em:

orientações de seus líderes garantiram que, em 1988, esses partidos viessem a conquistar 15% dos assentos no parlamento israelense,¹⁶⁶ o que os transformou numa força política impossível de ser ignorada e que permanece significativa até os dias atuais.¹⁶⁷

O fato dos haredi considerarem que a efetivação da tarefa salvífica seria uma consequência exclusiva da ação dos rabinos e estudiosos da Torá que passavam a maior parte de suas vidas nas sinagogas e escolas religiosas tradicionais acabou fazendo com que a atuação prática dos seus partidos políticos no parlamento israelense assumisse um feitiço bastante peculiar. Ao longo de praticamente toda a sua trajetória política, os haredi sempre se aliaram ao partido do governo, quer este fosse de esquerda, de direita, trabalhista, etc. Em outras palavras, ao ocuparem as cadeiras do *Knesset*, os parlamentares haredi personificaram o típico estereótipo do “mercenário político profissional”, que procura sempre apoiar a facção majoritária e não tem quaisquer pudores em se bandear para o lado oposto tão logo os ventos da fortuna façam com que o fiel da balança passe a pender para o outro lado.

A despreocupação dos haredi em conservarem qualquer coerência política do ponto de vista ideológico pode ser entendida quando se atenta para o fato de que o imperativo que os moveu a disputarem espaço e votos no parlamento foi de ordem exclusivamente prática, e portanto, profana — tudo o que eles sempre almejaram na política pode ser resumido a dois únicos pontos: a manutenção do *status quo* dos seus próprios privilégios legais (em particular a isenção do serviço militar obrigatório, que em Israel é de 3 anos para os homens e 2 anos para as mulheres) e também o aumento dos subsídios públicos destinados a garantir que suas numerosas famílias possam continuar sobrevivendo fora do mercado de trabalho. Independentemente de qual coligação estiver no controle do governo israelense, as práticas relacionadas ao âmbito do sagrado — o único que realmente importa aos haredi — permanecem inalteradas.

O fato de que os partidos políticos haredi — surgidos com o fito de defenderem uma perspectiva de condenação radical e unilateral de toda a modernidade — venham a adotar um *modus operandi* intrinsecamente “moderno”, isto é, um conjunto de atitudes

<http://m.noticias.uol.com.br/midiaglobal/prospect/2012/09/02/apesar-de-pobres-ultra-ortodoxos-crescem-em-israel-e-influenciam-o-governo.htm>. Acessado em 07/04/2016.

¹⁶⁶ Para pasmo do público israelense, os partidos religiosos obtiveram nas eleições de 1988 um número recorde de dezoito cadeiras e, assim, passaram a controlar o equilíbrio de forças entre os trabalhistas e o Likud. Os políticos secularistas, que desprezavam os ortodoxos como anacronismos irremediáveis, agora tinham de suplicar-lhes apoio para compor um governo. Os Haredim continuavam se opondo obstinadamente ao Estado de Israel; ainda acreditavam que os judeus seculares estavam decididos a eliminar a religião. Consideravam sua atuação política um mal necessário, uma atitude de autodefesa (...). ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 379.

¹⁶⁷ Tanto nas eleições de 2013 como nas de 2015, os partidos haredi conquistaram juntos 13 lugares no Knesset, o que equivale a pouco mais de 10% do total de assentos disponíveis.

deliberadamente planejadas com vistas a maximizar seus ganhos imediatos, acaba por revelar um vínculo indelével que une umbilicalmente esta modalidade de fundamentalismo à modernidade profana, científica e apóstata contra a qual ela se opõe. Longe de ser apenas uma coincidência fortuita, é possível observar que esta característica também se faz presente nas outras modalidades de fundamentalismos, o que será desenvolvido mais adiante.

É preciso destacar, todavia, que os haredi não representam a única vertente do fundamentalismo religioso judaico. Em 1974 surgia em Israel o Gush Emunim (bloco dos fiéis), um grupo bastante heterogêneo formado por “rabinos, jovens secularistas belicosos, kookistas e outros sionistas religiosos que serviram nas FDI e lutaram nas guerras israelenses”¹⁶⁸ que tinha como principal bandeira a defesa da ocupação agressiva, acompanhada da posterior anexação definitiva, de todos os territórios conquistados pelo exército de Israel ao longo dos conflitos com as nações árabes.

Esses sionistas religiosos eram ortodoxos modernos (...) Ao contrário dos Haredim, não viam incompatibilidade entre o sionismo e a ortodoxia. Interpretavam a Bíblia literalmente: como Deus prometeu a Terra aos descendentes de Abraão, os judeus tinham o direito legal de ocupar a Palestina. (...) Agora, por fim, em sua pátria, os judeus mais uma vez teriam condições de obedecer plenamente à Torá.¹⁶⁹

Depois da criação do Estado de Israel, os sionistas religiosos, que até então haviam vivido à margem do sionismo secular, passaram a propagandar seu discurso em defesa da continuidade da expansão de Israel até os limites fronteiriços do antigo reino bíblico. Com base numa interpretação literalista que considerava as narrativas bíblicas do Velho Testamento como se fossem guias para a ação prática, eles identificavam a promessa divina da “Terra prometida” com o domínio dos judeus sobre todo o território correspondente à *Eretz Israel* e a expulsão de todos os árabes, a qual seria efetivada por meio de um processo gradual de invasão, conquista e anexação de territórios.

Todavia, o sionismo religioso só viria efetivamente a ganhar força após 1973, por meio da exploração do contraste entre, de um lado, o sentimento generalizado de medo e de isolamento político que se disseminou entre uma parcela significativa da população israelense depois da difícil vitória na Guerra do Yom Kippur e, de outro lado, a lembrança do clima de otimismo e confiança que havia se espalhado pela população israelense depois da rápida vitória no conflito anterior com os árabes, seis anos atrás.

¹⁶⁸ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 314. A referência aos “kookistas” refere-se aos discípulos do rabino fundamentalista Zvi Yehuda Kook, responsável pela enunciação dos princípios da mais importante vertente radical de sionismo religioso. FDI é a abreviatura para Forças de Defesa de Israel, que englobam a marinha, o exército e a aeronáutica.

¹⁶⁹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 291.

Em 1967, depois de apenas seis dias, o exército de Israel havia vencido os exércitos árabes e conquistado uma série de territórios do Egito, da Jordânia e da Síria. Nessa época, ao mesmo tempo em que a popularidade de Gamal Nasser e de outros líderes árabes sofria abalos, os sionistas — tanto seculares como religiosos — e também outros setores conservadores da sociedade israelense foram tomados por um entusiasmo verdadeiramente esfuziante.¹⁷⁰ Um sentimento de força e de superioridade perante a ameaça representada pelas nações árabes inimigas de Israel disseminou-se por grande parte da população israelense. Especificamente entre os sionistas religiosos, o triunfo das FDI foi interpretado como uma inegável demonstração de que os desígnios divinos estavam de fato a favor do povo escolhido. Os sionistas religiosos acreditavam que Deus havia concedido a vitória a Israel e “estava conduzindo a história para a consumação final”.¹⁷¹

Já em 1973, entretanto, o clima de otimismo e a sensação de invulnerabilidade frente às forças árabes hostis foram substituídos por uma desagradável mistura de incerteza quanto à capacidade das FDI em repelirem militarmente as investidas árabes, acompanhada da sensação de temor, desgaste e de isolamento ante a continuidade de um estado de hostilidades que já se prolongava por 25 anos sem qualquer solução à vista. Apesar da Guerra do Yom Kippur haver sido encerrada após 19 dias por meio de um cessar-fogo imposto pelos EUA e pela URSS com um resultado claramente favorável a Israel, a celeridade com que as forças árabes conseguiram romper as fortificações e barreiras israelenses nos primeiros dias do conflito contribuiu para derrubar a crença na invulnerabilidade de Israel e reforçar a sensação de que os judeus continuavam a viver sob ameaça permanente.

A Guerra dos Seis Dias confirmara a concepção dos kookistas e acarretara a fundação de algumas colônias, mas seu movimento só deslançou realmente após o choque da Guerra do Yom Kippur. O rabino kookista Yehuda Amital expressou a nova militância num artigo intitulado “O significado da Guerra do Yom Kippur”, em que demonstra aquele medo da aniquilação que está no centro de tantos movimentos fundamentalistas. O ataque de outubro lembrara a todos os israelenses que estavam isolados no Oriente Médio e cercados de inimigos que pareciam decididos a destruí-

¹⁷⁰ “No dia da Independência de 1967, cerca de três semanas antes de eclodir a Guerra dos Seis Dias, o rabino Kook estava pronunciando seu costumeiro sermão na *yeshiva* Merkaz Harav, quando de repente soltou um grito e formulou uma pergunta que alterou por completo o tom de seu discurso: “Onde estão Hebron, Siquém, Jericó e Anatot, arrancadas do Estado em 1948, enquanto jazíamos mutilados e sangrando?”. Três semanas depois o exército israelense ocupou essas cidades bíblicas, que até então estavam em poder dos árabes, e os discípulos de Kook se convenceram de que Deus lhe inspirara uma verdadeira profecia. No fim dessa breve guerra, Israel havia conquistado a Faixa de Gaza ao Egito, a Margem Ocidental [isto é, a Cisjordânia – JPSVB] à Jordânia e as colinas de Gola à Síria. Anexou a cidade santa de Jerusalém, que desde 1948 dividia com a Jordânia, e declarou-a sua capital eterna. Mais uma vez os judeus podiam orar no Muro Ocidental. Um clima de exultação e euforia quase mística tomou conta do país. Antes da guerra os israelenses ouviram no rádio Nasser ameaçar jogá-los no mar; agora entravam inesperadamente na posse de locais sagrados para a memória judaica. Muitos dos secularistas mais empedernidos viram a guerra como um acontecimento religioso, rememorativo da passagem do mar Vermelho”. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 296.

¹⁷¹ Idem.

los. Evocara o espectro do Holocausto. Desacreditara a velha política sionista. O Estado secular não resolvera o problema dos judeus; o antisemitismo era pior que nunca. “O Estado de Israel é o único do mundo que se defronta com a destruição”, Amital escreveu. Não havia possibilidade de “normalizar” os judeus, tornando-os iguais às outras nações, como os sionistas seculares desejavam. Existia, porém, outro sionismo, pregado pelo rabino Zvi Yehuda Kook, que anunciava grande avanço no processo da redenção. Devia-se ver a guerra não como mais uma catástrofe, e sim como um ato de purificação. Os judeus seculares, cujo sionismo se revelara tão inadequado que conduziu a nação à beira do desastre, tentaram fundir o judaísmo com o racionalismo empírico e a cultura democrática do moderno Ocidente. Cumpriria eliminar essa influência estrangeira.¹⁷²

Contra-pondo-se à tendência majoritariamente secular dos fundadores de Israel, os membros do Gush Emunim defendiam não apenas a expansão do Estado de Israel até os limites do antigo reino bíblico dos hebreus, como também eram favoráveis à substituição da política laica por um governo religioso,¹⁷³ o qual, no seu entender, possibilitaria aos herdeiros da “terra prometida” a oportunidade de realizarem plenamente os desígnios divinos, obedecendo rigorosamente aos mandamentos da Torá.

Entre as principais crenças que justificavam a militância do Gush, destacam-se tanto a convicção de que o povo judeu seria “essencialmente diferente de todas as outras nações e não se sujeitava às mesmas regras”,¹⁷⁴ como também a conclusão de que, se o governo israelense havia ignorado a mensagem divina — tornada manifesta no sucesso “milagroso” durante o conflito de 1967 — que incitava os judeus a tomarem posse de todas as terras que haviam sido prometidas à descendência de Abraão, então caberia aos integrantes do Gush Emunim agirem no sentido de direcionar a história de Israel e do restante do mundo de volta para os seus devidos eixos. Os militantes religiosos acreditavam que deveriam facultar a todos os outros judeus a compreensão de que a busca pela efetivação dos ideais sionistas era dotada de importância e de significado cósmicos, pois ela não consistia em nada menos do que a concretização do destino sagrado do povo escolhido por Deus. Somente depois que Israel efetivamente controlasse todas as terras que lhes foram concedidas por Deus é que a humanidade poderia atingir sua redenção religiosa.

Apesar da religiosidade indisfarçável de seu discurso, o Gush Emunim também conseguiu conquistar adeptos entre secularistas, religiosos não-ortodoxos e até mesmo entre ateus. Isso se explica devido à existência de interesses comuns entre o Gush e representantes destes segmentos no que tange à ferrenha oposição às concessões territoriais e aos acordos de

¹⁷² ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 298-299.

¹⁷³ Os religiosos do Gush (...) achavam que, divorciado do judaísmo, o sionismo não fazia sentido. Ao mesmo tempo que procuravam conquistar aos árabes os territórios ocupados, os kookistas também travavam uma guerra contra o Israel secular. Estavam decididos a substituir o velho discurso socialista e nacionalista pelo discurso bíblico. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 315.

¹⁷⁴ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 315.

paz, acompanhada pela valorização das FDI, as quais eram consideradas pelos sionistas religiosos como o instrumento por excelência para a efetivação da promessa divina de domínio sobre toda a terra prometida.

(...) depois da Guerra do Yom Kippur, em 1973, os kookistas se convenceram de que o povo judeu estava engajado numa guerra contra as forças do mal. A guerra constituía um aviso; a redenção já começara, mas, se o governo pretendia promover políticas que obstruíssem o processo messiânico, eles mesmos deviam tomar a iniciativa. Para sua surpresa encontraram aliados secularistas que, embora não endossassem as opiniões do rabino Kook, estavam igualmente decididos a preservar cada palmo dos territórios ocupados. Judeus que não eram kookistas nem praticantes, como Rafael Eitan, chefe do Estado-Maior do Exército, e Yuval Ne'eman, físico nuclear e ultranacionalista, dispunham-se a trabalhar com os sionistas religiosos para garantir a posse dos territórios ocupados.¹⁷⁵

Embora os membros do Gush Emunim não objetivassem conquistar cadeiras no parlamento, sua campanha de estímulo à criação de assentamentos judaicos nas regiões invadidas — em especial na Palestina — teve importância fundamental na determinação da agenda política de Israel desde 1967 até os dias atuais. Um acontecimento determinante na escalada dos avanços sionistas ocorreu em 1977, quando o *Likud*, o maior partido político de direita em Israel, conseguiu pela primeira vez controlar a maioria dos assentos no parlamento israelense, elegendo o primeiro-ministro Menachen Begin. Sob a gerência de Ariel Sharom, à época líder da comissão de terras de Israel, o Likud intensificou enormemente o processo, iniciado em 1967, de criação de assentamentos judeus em partes da Palestina, da Síria e também no Sinai.

A despeito da aquiescência do primeiro-ministro Begin em firmar os já mencionados acordos de paz de Camp David com o Egito em 1978-79 ter representado uma derrota para o Gush Emunim, é importante ressaltar que a agenda política de estímulo à criação de assentamentos israelenses nos territórios invadidos prossegue sem grandes alterações até os dias atuais.

O manifesto desprezo dos fundamentalistas do Gush em relação às populações árabes,¹⁷⁶ juntamente com seu discurso sectário e arrogante em defesa da superioridade sagrada dos judeus em relação ao restante da humanidade — a qual, segundo eles, serve como

¹⁷⁵ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 314.

¹⁷⁶ A maioria dos kookistas achava que os árabes podiam permanecer em Eretz Israel, porém na condição de gerim toshavim (“estrangeiros residentes”). Desde que respeitassem o Estado de Israel, receberiam um tratamento decente, mas nunca se tornariam cidadãos, nem teriam direitos políticos. Outros negavam aos palestinos até esse mínimo de consideração e os pressionavam para que emigrassem. Uma pequena minoria propunha o extermínio, alegando o precedente bíblico dos amalecitas, um povo tão cruel que Deus ordenou aos israelitas que os aniquilassem sem dó nem piedade. Em 1980 o rabino Israel Hess publicou na revista oficial da Universidade Bar-Ilan um artigo intitulado “Genocídio: um mandamento da Tora”, afirmando que os palestinos estavam para os judeus como a escuridão para a luz e mereciam o mesmo destino dos amalecitas. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 383.

justificativa para que o governo de Israel não precise se submeter às mesmas leis válidas para todos os outros países¹⁷⁷ — trouxeram, como resultado previsível, uma extraordinária intensificação nas tensões e na violência entre israelenses e árabes.

A primeira Intifada (1987-1993), a segunda Intifada (2000-2005), a Guerra do Líbano de 2006, bem como as sucessivas incursões de forças militares israelenses na Palestina em anos recentes — todas marcadas por episódios de emprego desproporcional da força por parte das FDI, por crimes de guerra e brutais violações dos direitos humanos — são lamentáveis exemplos que confirmam a contínua escalada ascendente da violência na região.

À semelhança do violento repúdio suscitado por Camp David entre fundamentalistas tanto judeus como muçulmanos, todas as outras tentativas de se firmar acordos de paz entre o governo de Israel e a Autoridade Palestina ao longo destas últimas décadas também encontraram forte oposição por parte de grupos situados de ambos os lados do conflito, o que acabou causando a interrupção e o posterior abandono das conversações em inúmeras ocasiões.¹⁷⁸ Em face do elevado grau de complexidade deste contexto geopolítico e religioso, marcado não apenas por um conflito entre fundamentalismos distintos, mas também por dissensões internas nas sociedades árabes e na israelense, as quais opõem secularistas favoráveis à paz e fundamentalistas ansiosos pela guerra, o fim da violência nesta região parece de fato estar mais distante do que nunca.

3.4.3 — O FUNDAMENTALISMO CRISTÃO

Após décadas de silêncio e isolamento, os fundamentalistas protestantes dos EUA decidiram abandonar seus refúgios sagrados para intervirem novamente no mundo profano. Por meio de um largo e eficiente emprego das mais modernas tecnologias de comunicação de massa, conseguiram conquistar posições de destaque nos parlamentos e nas mídias, o que fez com que o discurso religioso — que até então vinha sendo considerado como algo

¹⁷⁷ Todos concordavam que os palestinos não tinham direitos nem lugar no país. Essa teologia de ódio e exclusão naturalmente distorcia a fé judaica. (...) Entretanto, com a seletividade dos fundamentalistas, os kookistas se concentravam apenas nas passagens bíblicas mais agressivas, nas quais Deus ordenou aos israelitas que expulsassem os povos nativos da Terra Prometida, não fizessem acordos com eles, destruíssem seus símbolos sagrados e até os exterminassem. Acreditavam que, como povo eleito, os judeus não estavam sujeitos a leis obrigatórias para outras nações, mas eram únicos santos e diferentes. A ordem divina de conquistar o país era mais importante que “as considerações humanas e morais aos direitos nacionais dos gentios sobre nossa terra” ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 382-383.

¹⁷⁸ Como exemplos destas tentativas frustradas, vale mencionar a Conferência de Taba, realizada em 2001 na península do Sinai; as conversações ocorridas entre 2003 e 2004 como parte do plano “*Road map for peace*”, idealizado pelo governo Bush; a Conferência de Anápolis – EUA, em 2007; as negociações de 2010 e 2011 organizadas pelo senador estadunidense George Mitchell e, finalmente, os diálogos de 2013 e 2014 organizados pelo secretário de estado dos EUA John Kerry.

definitivamente anacrônico e ultrapassado — voltasse a adquirir, ao final do século XX e início do século XXI, uma inesperada e significativa influência na política dos EUA e de outras nações das Américas, incluindo o Brasil.

Entre os principais motivos que estiveram por trás da volta destes fundamentalistas ao proscênio, destacam-se tanto as crises internas como também os conflitos internacionais decorrentes das tensões entre o bloco socialista e os países capitalistas liderados pelos EUA, os quais eram interpretados como sinais inequívocos do iminente juízo final. Enquanto que, no decorrer do século XX, o catolicismo foi gradualmente abrindo as portas para o diálogo com a teologia liberal, com a exegese histórico-crítica e com as ciências,¹⁷⁹ algumas vertentes do protestantismo tornaram-se mais agressivas e reacionárias do que nunca. Apoiados numa interpretação literalista das escrituras sagradas, grupos de protestantes fundamentalistas acreditavam que a disputa pela hegemonia mundial, característica da guerra fria, não seria nada menos do que a própria batalha colossal entre os enviados de Deus e as forças do Anticristo, tal qual havia sido preconizada no Apocalipse.

Nesse contexto, as maciças demonstrações populares contra o envolvimento dos EUA na guerra do Vietnã, ocorridas a partir do final da década de 1960, a revolução sexual e o fortalecimento do feminismo, além da crescente preocupação do governo dos EUA com o aumento do consumo de drogas entre a população¹⁸⁰ eram encarados pelos fundamentalistas protestantes como sinais de que os EUA estavam se desviando do correto cumprimento da sua missão sagrada de preservar os valores religiosos cristãos e enfrentar a influência nefasta do comunismo ateu e da teologia liberal. “Como os fundamentalistas judeus e islâmicos, os protestantes americanos também se sentiam acuados e obrigados a lutar para sobreviver”.¹⁸¹

Se até então os fundamentalistas estadunidenses haviam se contentado com a prática de um tipo de militância descentralizada, restrita ao interior de suas respectivas

¹⁷⁹ Conforme já deixamos assinalado às p. 167 e 168, no âmbito do catolicismo não houve o desenvolvimento de nenhum fundamentalismo que pudesse ser comparado, seja em quantidade, seja em qualidade, ao do islamismo, do judaísmo e do protestantismo dos EUA. Houve, é certo, iniciativas individuais e correntes minoritárias ao longo do século XX. Todas elas, porém, com abrangência bastante reduzida, como foi o caso do movimento tradicionalista com tendências separatistas criado pelo arcebispo francês Marcel Lefebvre em reação às reformas promulgadas pelo Concílio Vaticano II e das ordens religiosas laicas *Tradição, Família e Propriedade*, fundada no Brasil em 1960 por Plínio Correia de Oliveira, *Opus Dei*, fundada na Espanha, e *Comunione e Liberazione*, fundada na Itália. De orientação tradicionalista, antidemocrática, conservadora e extremamente antiliberal, todas elas combatem o comunismo, o feminismo e as inovações promovidas pelo Concílio Vaticano II. Cf. DREHER, Martin. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo – RS, Unisinos, 2002. p. 86. e também DUBIEL, Helmut. “O Fundamentalismo da modernidade”. In: DE BONI, Luis (Org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, p. 13.

¹⁸⁰ Vale recordar que a declaração de “guerra contra as drogas”, que vem balizando a política repressiva dos EUA contra substâncias entorpecentes até os dias atuais, foi realizada em 1971 pelo então presidente Richard Nixon.

¹⁸¹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 306.

comunidades isoladas, a crença na iminência de uma derrota catastrófica na luta contra o mal passou a exigir deles medidas mais drásticas. Era necessário intervir de maneira rápida e incisiva na política para corrigir as heresias dos ateus e dos liberais, fazendo com que Deus pudesse voltar a abençoar a América.¹⁸²

A história fundamentalista consistiu na criação de uma contracultura empenhada em reconduzir os Estados Unidos ao caminho do bem. Os americanos se afastaram de suas pias origens: as decisões da Suprema Corte, as inovações sociais e a legalização do aborto promoveram a secularização em nome da “liberdade”. No final dos anos de 1970, porém, os fundamentalistas começaram a admitir que lhes cabia uma parte da culpa. Haviam se isolado depois do Caso Scopes, deixando os humanistas à vontade para fazer o que quisessem. Ao iniciar-se a década de 1970, Tim LaHaye não pensava no envolvimento político dos fundamentalistas, porém alguns anos depois declarou que em breve os humanistas iriam “destruir a América”, se os cristãos não resolvessem “defender a moralidade e a decência com mais vigor que nas três últimas décadas”.¹⁸³

Tal como ocorreu nos países árabes e em Israel, a arena política dos EUA também sofreu uma incursão maciça de religiosos, que passaram a disputar influência e votos em defesa de suas agendas políticas específicas. Todavia, contrariamente aos *haredi* israelenses — os quais, a despeito de disputarem espaço na política, continuavam a considerá-la como um mundo essencialmente profano, como uma espécie de mal necessário que tinha a finalidade exclusiva de garantir a continuidade da sobrevivência das suas comunidades —, os protestantes dos EUA viam a arena política como um meio sagrado, que precisava ser ocupado pelos crentes para ser resguardado da profanação e da blasfêmia, visto que era somente por meio do controle político que os cristãos poderiam fazer com que os EUA voltassem a ser um país abençoado por Deus.

Todavia, diferentemente das profundas transformações almejadas pelos fundamentalistas muçulmanos e judaicos em seus respectivos países — tais como a implementação de um governo islâmico ou a expulsão forçada de toda a população árabe da Palestina —, o levante de grupos fundamentalistas protestantes dos EUA foi e ainda é caracterizado por uma postura muito mais *contra* do que *a favor*. Opondo-se de maneira furiosa às transformações que agitaram as vidas dos estadunidenses a partir do fim da década de 1960, esses grupos passaram a ostentar atitudes e discursos de viés ultraconservador. Além

¹⁸² Em 1980, durante seu programa televisivo *Old Time Gospel Hour*, o pastor batista Jerry Falwell, co-fundador do movimento político-religioso *Maioria Moral*, respondendo à pergunta “Existe esperança para nosso país?”, afirmou que: “Acho que sim. Acredito [nisso] porque cremos em Deus e oramos; porque nós, cristãos, lideramos a luta para proibir o aborto, que é um crime por encomenda; porque nos posicionamos contra a pornografia, o tráfico de drogas, a ruptura da tradicional família americana, a promoção de casamentos homossexuais; porque apoiamos uma defesa nacional forte para que este país sobreviva e nossos filhos conheçam a América que conhecemos. [...] Acho que existe a esperança de que Deus, mais uma vez, abençoe a América.” ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 347.

¹⁸³ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 307.

da já conhecida rejeição à separação entre igreja e Estado, à tolerância religiosa e ao individualismo, os fundamentalistas protestantes também condenavam as iniciativas em prol da liberação feminina, o aborto, as reivindicações pela igualdade de direitos para as populações LGBT e também o comunismo/socialismo (e, conseqüentemente, qualquer espécie de ação política com vistas a arrefecer as hostilidades entre os EUA e a URSS). Como consequência disso, apoiavam o fortalecimento das forças armadas e uma agenda política intervencionista dos EUA em todo o restante do mundo.

O resultado previsível desta tentativa de metamorfosear a arena política num espaço consagrado ao exercício da “verdadeira moral” foi a adoção de uma postura visivelmente antidemocrática por parte desses grupos fundamentalistas.¹⁸⁴ Distanciando-se do pragmatismo dos *haredi* israelenses, esses protestantes buscavam a todo custo impingir aos EUA suas agendas políticas fundadas numa interpretação literalista das escrituras sagradas, o que pode ser constatado quando se considera aquele que foi talvez o evento mais importante e decisivo na história do fundamentalismo protestante estadunidense: o surgimento da “Maioria Moral” em 1979, sob o comando do pastor batista Jerry Falwell, que almejava centralizar os interesses de todos os conservadores, religiosos ou não,¹⁸⁵ em torno de uma bandeira política unificada.

O próprio nome do movimento já indica o seu viés escassamente democrático, visto que a crença subjacente a ele é a de que a condução de uma política decadente, errada e

¹⁸⁴ Da mesma forma que a moderna cidade *jahili* descrita por Sayyid Qutb era quase irreconhecível para os muçulmanos liberais, a visão dos Estados Unidos que os fundamentalistas protestantes estavam desenvolvendo diferia radicalmente da concepção dos liberais. Os fundamentalistas acreditavam piamente que os Estados Unidos eram o país de Deus, mas parece que não acatavam os valores tão apreciados e enaltecidos por outros americanos. Ao escrever sobre a história pátria, praticamente todos lançavam um olhar saudoso sobre os primórdios da nação, porém elogiavam características dos fundadores que os liberais consideravam as menos atraentes. Que tipo de sociedade os puritanos tentaram implantar na Nova Inglaterra? perguntou Rus Walton, criador da Plymouth Rock Foundation. “Uma democracia? Absolutamente! Os primeiros americanos não trouxeram essa idéia para o Novo Mundo”, declarou. Tampouco se preocupavam com liberdade; estavam mais interessados no “bom governo da Igreja e do Estado”, que levaria “outros homens a trilhar o caminho do bem”. Os fundamentalistas não viam a Revolução como “democrática”. Desconfiavam tanto da democracia quanto seus equivalentes judeus e islâmicos e pelo mesmo motivo. Segundo Pat Robertson, os Pais Fundadores agiram sob a inspiração de ideais bíblicos calvinistas. Por isso a Revolução Americana não seguiu o mesmo rumo da francesa e da russa. Seu objetivo consistia em estabelecer não uma oclocracia, e sim uma república na qual a lei bíblica controlasse a vontade da maioria e todas as tendências igualitárias. Certamente os Pais Fundadores não queriam uma “democracia pura e direta, em que a maioria pode fazer o que bem entende”. Como qualquer fundamentalista muçulmano, apavoravam-se com a idéia de um governo implementando sua própria legislação: a Constituição não estava “habilitada a criar leis independentes da lei suprema [de Deus], mas apenas a administrar a lei fundamental que o homem é capaz de compreender e emular”. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 306-307.

¹⁸⁵ A Maioria Moral não se limitava aos fundamentalistas. Seus líderes queriam a cooperação de outras pessoas que partilhassem suas opiniões no tocante à ética e à política e a criação de um fórum para todos os conservadores americanos. Para produzir o impacto desejado, precisavam do apoio de católicos, pentecostais, mórmons, judeus e secularistas que pensassem como eles, já que apenas quinze a vinte por cento da população era evangélica. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 345-346.

pecaminosa nos EUA em anos recentes teria sido obra exclusiva de uma minoria de perversos, apóstatas, liberais e ateus, o que vinha gerando lamentáveis consequências para as grandes massas de fiéis, a “maioria moral”, os quais sofriam em silêncio porque ainda não tinham consciência da própria força. No entender desses fundamentalistas, o atual estado de depravação da política — principal fonte de corrupção, sofrimento e indignação para todas as famílias cristãs dos EUA —, só teve lugar até então porque os cidadãos de bem, ou crendo-se impotentes, afastaram-se de toda forma de envolvimento com a política ou porque, desprovidos de orientação adequada, acabavam confundindo o joio com o trigo e confiando seus votos a candidatos “anticristãos”.

Nesse sentido, os fundamentalistas da Maioria Moral não se viam como uma minoria de radicais excêntricos, mas sim como os legítimos representantes das aspirações da maioria da população estadunidense. Nas palavras de Tim LaHaye, um de seus líderes mais influentes: “Nós somos milhões — e eles são apenas um punhado”.¹⁸⁶ À semelhança dos profetas bíblicos — outrora imbuídos da missão sagrada de esclarecer e conduzir os povos no caminho da verdade, da virtude e da justiça, afastando-os do mal e combatendo a ignorância e a apostasia —, esses indivíduos viam-se como instrumentos para a concretização dos verdadeiros desígnios divinos na Terra, o que, naturalmente, não incluía qualquer espécie de convivência pacífica ou de abertura para a negociação política com os hereges e liberais que não pensavam como eles.

A tarefa dos líderes da Maioria Moral consistia em despertar a força que, assim acreditavam, encontrava-se dormente não apenas nos batistas radicais, mas também em todos os outros cristãos, seja incentivando-os a se candidatarem a toda espécie de cargos públicos nos âmbitos municipal, estadual e federal, seja orientando-os a votarem nos candidatos corretos. Por meio da união de todos os defensores dos valores tradicionais sob sua tutela, acreditavam ser possível soterrar “o *establishment* liberal”¹⁸⁷ com uma avalanche de votos cristãos, assumindo o poder e constituindo, assim, “uma civilização religiosa e uma política determinada pela Bíblia”.¹⁸⁸

A magnitude da repercussão negativa do julgamento de Scopes parece ter ensinado aos fundamentalistas dos EUA uma importante lição acerca do poder dos meios de comunicação na influência da opinião pública, visto que, juntamente com a fundação da Maioria Moral, o que se assistiu foi o emprego massivo e profissionalizado dos mais

¹⁸⁶ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 346.

¹⁸⁷ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 346. Embora a Maioria Moral tenha sido um movimento político, é fundamental ressaltar que sua condenação do “*establishment* liberal” se refere à já mencionada teologia liberal.

¹⁸⁸ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 346.

modernos meios de comunicação de massa, bem como de técnicas de psicologia e de marketing especificamente elaboradas para mobilizar o apoio e a participação ativa de todos os conservadores na política,¹⁸⁹ de modo a efetivamente constituir a tão anunciada “maioria”.

A despeito de toda a militância e do forte apelo midiático visando à formação de uma união ecumênica em defesa da moral, é preciso ressaltar, todavia, que o apoio da Maioria Moral permaneceu, na prática, limitado aos agrupamentos de protestantes brancos anglo-saxões, concentrados principalmente dos estados do Sul dos EUA.

A principal causa do fracasso na capacidade dos fundamentalistas de se articularem com os religiosos conservadores de outras denominações pode ser apontada no fato de que a natureza maniqueísta, sectária, assertiva, exclusivista e obstinada do fundamentalismo é totalmente incompatível com o caráter aberto e democrático de uma união ecumênica.

Na verdade, o apoio popular à Maioria Moral continuava sendo predominantemente protestante. (...) Católicos conservadores podiam endossar sua posição em relação ao aborto, aos direitos dos homossexuais e à dedução tributária para escolas independentes, porém, muitos não esqueciam o tradicional ódio dos fundamentalistas ao catolicismo. Do mesmo modo judeus, negros batistas e pentecostais repudiavam o racismo de alguns de seus líderes e patronos mais destacados.¹⁹⁰

Como consequência, a eficácia dos resultados práticos não foi tão estrondosa quanto os ferozes discursos insistiam em anunciar. Apesar de terem ascendido politicamente, formando uma aliança com políticos de direita “no que logo se tornaria conhecido como a Nova Direita Cristã”,¹⁹¹ a influência do lobby fundamentalista não logrou aprovar as tão desejadas alterações nas leis federais,¹⁹² e esses grupos de políticos religiosos acabaram permanecendo como minorias nas câmaras municipais, estaduais e federais.

¹⁸⁹ “A rede de rádio e televisão da Maioria Moral começou a funcionar como outros mecanismos de campanha política. Sua principal tarefa consistia em assegurar que seus adeptos estivessem aptos a votar, soubessem usar o voto corretamente e conseguissem chegar às urnas. Seus líderes promoviam encontros para explicar a necessidade do ativismo, ensinar técnicas de lobby e redação de circulares e expor modos de influenciar a mídia. Os cristãos eram exortados a candidatar-se a cargos públicos, mesmo que em nível modesto e local. Pouco a pouco liberais e secularistas se deram conta de uma presença vociferante na vida pública. Na década seguinte, militantes cristãos passaram a colonizar instituições oficiais. Em 1986 Pat Robertson até tentou a presidência. Os cristãos começavam a tornar-se uma pedra no sapato de alguns políticos. (...) ativistas cristãos bombardeavam candidatos que se posicionavam “erradamente” em relação a posse de armas, fundos para clínicas de aborto ou igualdade de direitos. Ter opiniões equivocadas sobre defesa, religião na escola ou direitos dos gays era ser contra a família, contra os Estados Unidos e contra Deus.” ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 349.

¹⁹⁰ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 346.

¹⁹¹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 347.

¹⁹² “Sua façanha mais notável, foi, provavelmente, a obstrução da emenda sobre igualdade de direitos. Para obter a maioria necessária de dois terços, a emenda precisava do voto de 38 estados, e apenas trinta a aprovaram em 1973. (...) De resto a Maioria Moral não conseguiu mudar leis federais ou estaduais, nem mesmo em questões como religião na escola e aborto.” ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 349.

A incapacidade da Maioria Moral e da Nova Direita Cristã em conquistarem seus objetivos políticos não impediu, todavia, que outros grupos de fundamentalistas chegassem a ser bem-sucedidos atuando fora do espectro político. Um exemplo emblemático deste tipo de iniciativa pode ser apontado no caso do casal Melvin e Norma Gabler, que impuseram alterações significativas nos livros didáticos adotados nas escolas públicas do Texas mesmo tendo sido derrotados nos tribunais.

Em 1981, Mel e Norma Gabler deram início a uma campanha semelhante para “reintroduzir Deus nas escolas” do Texas. Reprovavam a “postura liberal” evidente em “questões abertas que levam os alunos a tirar conclusões próprias; declarações sobre outras religiões, que não o cristianismo; declarações concebidas para desabonar o sistema de livre empresa; declarações concebidas para refletir aspectos positivos dos países socialistas ou comunistas (por exemplo, que a União Soviética é o maior produtor mundial de determinados cereais); qualquer aspecto da educação sexual que não o incentivo à abstinência; declarações que enfatizam contribuições feitas por negros, índios, americanos-mexicanos ou feministas; declarações favoráveis aos escravos americanos e desfavoráveis a seus senhores; e declarações favoráveis à teoria da evolução, a menos que se conceda o mesmo espaço à teoria da criação”. Os Gabler perderam a causa nos tribunais, mas os editores se assustaram tanto com a perspectiva de perdas no vasto mercado do Texas, onde o estado escolhe os livros para todas as escolas, que trataram de emendar os textos por sua própria conta.¹⁹³

Quando se compara os resultados da presença da Nova Direita Cristã no cenário político dos EUA com a entrada dos fundamentalistas haredi na política israelense, é possível perceber que a “eficácia política” destes últimos em garantirem a manutenção de seus privilégios particulares é nitidamente contrastante com a relativa ineficiência dos protestantes estadunidenses. Isso se deve ao fato de que, mesmo depois de terem ingressado na política, os haredi nunca deixaram de considerá-la como um espaço “profano”, isto é, como um mundo completamente distanciado da sacralidade das suas comunidades religiosas isoladas. Esta consideração, juntamente com o fato de que, como já mencionamos anteriormente, os objetivos ali buscados eram de ordem exclusivamente prática, e portanto, também “profana”, foram fundamentais para que eles, ao ocuparem suas cadeiras no *Knesset*, não se sentissem nem um pouco afrontados, melindrados ou impedidos de colocarem em prática todas as regras do jogo político.

Já os protestantes, por sua vez, na medida em que buscaram sacralizar a política, rejeitando o agonismo do espaço democrático em favor de uma perspectiva maniqueísta e dicotômica, permaneceram de modo geral avessos à ideia de realizarem concessões para formar grandes alianças nas câmaras. A insistência dos fundamentalistas estadunidenses em impingirem de maneira autoritária e unilateral suas agendas políticas e valores dogmáticos ao

¹⁹³ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 351.

restante da população, somada ao racismo e ao manifesto desprezo por outras denominações religiosas, acabaram impedindo a concretização da tão sonhada união ecumênica entre os conservadores e religiosos do país, o que fez com que eles conseguissem ser bem-sucedidos apenas em algumas poucas ocasiões pontuais.

(...) o absolutismo não vinga num contexto democrático, onde a luta pelo poder implica barganhas e concessões. É difícil conciliar isso com uma visão religiosa segundo a qual certos princípios são invioláveis e, portanto, inegociáveis. Nada é tão sagrado no mundo da política secular, onde os fundamentalistas se vêem obrigados a lutar, gostem ou não.¹⁹⁴

Independentemente da incapacidade dos fundamentalistas estadunidenses em se articularem de maneira eficiente com outros grupos políticos e religiosos para concretizarem suas aspirações de transformação dos EUA num país exclusivamente regido pela Bíblia, o fato é que a incursão desses grupos religiosos protestantes na política não permaneceu restrita às últimas décadas do século XX, mas persiste até os dias atuais. Além disso, com o correr das décadas, as características deste tipo de militância fundamentalista acabaram sendo gradualmente “exportadas”¹⁹⁵ para igrejas de toda a América Latina, sendo nitidamente observáveis também no cenário político brasileiro.

A continuidade da permanência de grupos políticos fundamentalistas nos parlamentos e assembleias públicas de todas as Américas ao longo das últimas três décadas serviu para mostrar que o reavivamento de um modelo de religiosidade fundamentalista politicamente militante, acompanhado da veemente rejeição do princípio iluminista da separação entre a Igreja e o Estado, é um fenômeno que não pode ser negligenciado nem tampouco considerado como algo datado. Ainda que a Maioria Moral viesse a perder força e destaque logo após as eleições presidenciais de 1988 nos EUA, outras vertentes de fundamentalismo protestante continuariam a vicejar, como é o caso do reconstrucionismo cristão, baseado no livro *The Institutes of Biblical Law*, publicado em 1973 por Rousas Rushdoony — o mesmo teólogo fundamentalista que, em meados da década de 1960, esteve à frente do lobby em favor do *homeschooling*, o qual tornou possível que as famílias fundamentalistas dos EUA continuassem a educar suas futuras gerações segundo suas próprias idiossincrasias religiosas, excluindo-as dos efeitos da ampla reforma educacional de 1958 que havia obrigado todas as escolas públicas dos EUA a oferecerem um ensino científico.

¹⁹⁴ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 352.

¹⁹⁵ Uma interessante contribuição para o entendimento da “controvérsia relativa ao apoio financeiro norte-americano para a implantação e o desenvolvimento das seitas [fundamentalistas – JPSVB] na América Latina” (p. 41) pode ser encontrada em ORO, Ari P. “A Miragem dos Fundamentalismos sectários na América Latina”. In: DE BONI, Luis A. (Org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 37-50.

O movimento Reconstrução, fundado pelo economista texano Cary North e por seu genro, Rousas John Rushdoony, também trava uma guerra contra o humanismo secular, porém é mais radical que a Maioria Moral. Os reconstrucionistas trocaram o velho pessimismo pré-milenarista por uma ideologia mais empolgante. Como os muçulmanos fundamentalistas, North e Rushdoony se preocupam basicamente com a soberania divina. É preciso implantar uma civilização cristã que derrote o diabo e inaugure o Reino de mil anos. O conceito-chave do movimento é domínio. Deus confiou a Adão e depois a Noé a missão de dominar o mundo. Os cristãos herdaram essa missão e cabe-lhes a responsabilidade de instituir o reinado de Jesus *antes* de sua Segunda Vinda. No entanto não terão de fazer nada nesse sentido, pois o próprio Deus destruirá o Estado moderno numa terrível catástrofe. Os cristãos apenas colherão os louros da vitória divina.

Entrementes, os reconstrucionistas se preparam para assumir o poder, quando o Estado secular humanista deixar de existir. Seu abandono do *ethos* da compaixão constitui uma distorção total do cristianismo. Quando o Reino vier, não haverá mais separação entre Igreja e Estado; a moderna heresia da democracia desaparecerá, e a sociedade será reorganizada em termos estritamente bíblicos. Em outras palavras, todas as leis da Bíblia passarão a vigorar literalmente. Ocorrerão o restabelecimento da escravidão, o fim do controle da natalidade (pois os crentes devem “crescer e multiplicar-se”), a execução de adúlteros, homossexuais, blasfemos, astrólogos e bruxos. Os filhos desobedientes serão apedrejados, como ordena a Bíblia. Implantar-se-á uma economia rigorosamente capitalista; os socialistas e os esquerdistas em geral são pecadores. Deus não está do lado dos pobres. Na verdade, diz North, existe uma “estreita relação entre maldade e pobreza”. Não se empregarão verbas de impostos em programas de bem-estar social, pois “sustentar vagabundos é sustentar o mal”. O mesmo princípio vale para o Terceiro Mundo, que provocou os próprios problemas econômicos com seu gosto pela perversidade moral, pelo paganismo e pela demonologia. A Bíblia proíbe a ajuda estrangeira. Enquanto aguardam a vitória — que talvez demore, admite North —, os cristãos devem preparar-se para reconstruir a sociedade em conformidade com o plano divino e apoiar as políticas governamentais que se aproximem dessas normas bíblicas.¹⁹⁶

Se, por um lado, é seguro inferir que uma teologia inequivocamente racista, xenófoba e totalitária como a de Rushdoony dificilmente viria a conquistar um grande número de adeptos, por outro lado, a grande proliferação de pastores televisivos ostentando fortunas consideráveis em suas respectivas megaigrejas — alguns dos quais bastante empenhados em garantir a aprovação de isenções fiscais e a criminalização de todas as formas de crítica às suas respectivas congregações — mostra que o fundamentalismo cristão protestante dos EUA, México, Brasil e de outras nações das Américas, assim como outros fenômenos modernos, acabou também por absorver características da pós-modernidade, sofrendo transformações e adaptando-se aos mais variados contextos para continuar a vicejar.

* * *

O percurso pela história dos principais acontecimentos que assinalaram a trajetória dos fundamentalismos cristão, judaico e muçulmano desde o fim do século XIX até os dias atuais tornou possível constatar que, apesar de cada um desses grupos sustentar um

¹⁹⁶ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 398-399.

conjunto de crenças e práticas exclusivas, o qual afirma que cada um deles seria o único detentor do verdadeiro conhecimento sobre a realidade de todo o universo, e ainda, a despeito da conseqüente aversão e/ou hostilidade recíproca que eles nutrem entre si, as diferentes modalidades de fundamentalismos religiosos não apenas (res)surgiram em contextos semelhantes como também compartilham características comuns.

Apesar das inegáveis diferenças entre as circunstâncias sociais, culturais, políticas e econômicas que estimularam a emergência e a consolidação de cada uma das modalidades de fundamentalismos, a análise levada a cabo ao longo do presente capítulo mostrou que todas essas mundivisões nasceram como perspectivas redentoras, como discursos salvadores em meio a uma condição de profunda insegurança e instabilidade.

Embora essa sensação generalizada de perigo pudesse, em certos casos, estar diretamente ligada a uma ameaça à própria sobrevivência e/ou à integridade física das comunidades — como é o caso dos membros da Irmandade Muçulmana à época de Nasser, do drama cotidiano dos palestinos que vivem na Faixa de Gaza e na Cisjordânia ou dos refugiados judeus que fugiram da violência antisemita —, é importante destacar que o medo da aniquilação ou da violência física não é suficiente, por si só, para fomentar o mergulho de um indivíduo ou de uma determinada comunidade no fundamentalismo.

Mais decisivo do que os traumas decorrentes da violência sistemática ou da penúria material foi o estado de desorientação e de perturbação existencial causado pela perda dos antigos horizontes de referência a partir dos quais a vida fazia sentido. Esse esfacelamento dos modos de vida e dos cânones valorativos tradicionais — identificado nas iniciativas de modernização forçada levadas a cabo por Nasser e por Pahlevi, na perseguição antisemita ou ainda nas transformações sociais e culturais ocorridas nos EUA durante a década de 1970 — trouxe como resultado uma genuína experiência niilista de perda da própria identidade e de vazio de sentido.

Segundo Nietzsche, tal experiência seria resultado de uma associação paradoxal entre, de um lado, a consciência da corrosão irreversível dos antigos fundamentos metafísicos e do descrédito de suas respectivas pretensões epistemológicas e morais e, de outro lado, a incapacidade de continuar a viver sem alguma espécie de ideal que seja capaz de suprir a carência por segurança, estabilidade, orientação e sentido. Em alguns escritos do espólio, este estado psicológico aparece referido como “niilismo passivo”.¹⁹⁷

Essa carência é típica da simbiose, aparentemente contraditória, entre, por um lado, o sentimento de ausência de valor e, por outro, o ardente desejo de segurança e

¹⁹⁷ FP 9[35] (outono de 1887).

salvação que só o valor absoluto pode proporcionar. Essa trama entre niilismo passivo e fundamentalismo constitui uma das mais inquietantes características de nossa atualidade. Uma cumplicidade que torna meramente superficial a antítese entre os opostos, e impele à busca desesperada por segurança e lenitivo, seja recorrendo à narcose estética, religiosa, política ou moral, seja devotando-se ao culto fetichista do profano ou então ao apego fanático às ruínas de fundamentos peremptos.¹⁹⁸

É justamente em meio aos espíritos inseguros, fragilizados, desiludidos e profundamente desorientados pela vivência numa tal condição de perturbação existencial que os discursos fundamentalistas conseguiram (e ainda conseguem) prosperar. O caráter simples e assertivo das suas verdades somado à natureza maniqueísta de suas visões de mundo — as quais dividem toda a realidade entre bons e maus, puros e impuros, inocentes e culpados, certos e errados, etc. — fazem com que este tipo de discurso apareça como uma verdadeira tábua de salvação à qual esses indivíduos destroçados e exauridos se agarram com todas as forças que lhes restam.

Como procuraremos explicitar em maiores detalhes no próximo capítulo, entendemos que tanto o repúdio unânime entre os fundamentalistas à democracia e à tolerância religiosa, como também sua obsessão totalitária com o controle da sexualidade (especialmente a feminina) e de outros aspectos triviais do cotidiano de seus correligionários estão diretamente relacionados com esta necessidade de estabelecer certezas absolutas, dividindo o mundo entre o verdadeiro, o permitido, o sagrado e, de outro lado, o falso, o proibido e o profano.

Como um complemento indispensável deste apego doentio a verdades firmes e dogmáticas em meio a uma época marcada pela pluralidade e pela contínua contestação de discursos, é preciso assinalar também o estímulo a uma postura belicosa de enfrentamento e destruição de todas as perspectivas divergentes que possam vir a representar qualquer forma de ameaça à segurança existencial proporcionada pelas certezas fundamentais, o que, como foi observado, é uma característica inegavelmente presente em todos os fundamentalismos.

Esta profunda e aparentemente indissociável imbricação entre o fundamentalismo e o niilismo será a linha mestra a partir da qual pretendemos dar continuidade à presente investigação no próximo capítulo, onde iremos explorar mais a fundo as características comuns aos diferentes discursos fundamentalistas à luz das reflexões nietzscheanas sobre o ressentimento, o niilismo e o problema da verdade.

¹⁹⁸ GIACIOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. p. 238-239.

CAPÍTULO 4 — UMA LEITURA DOS FUNDAMENTALISMOS EM DIÁLOGO COM FRIEDRICH NIETZSCHE

“É importante compreendermos o medo e a ansiedade que estão no âmago da visão fundamentalista, porque só assim compreenderemos sua fúria, seu desejo desvairado de preencher o vazio com certezas e sua convicção do mal onipresente.”

Karen Armstrong — *Em Nome de Deus*, p. 232

“(...) no fato de o ideal ascético ter significado tanto para o homem se expressa, acima de tudo, o fato fundamental da vontade humana, o seu horror vacui: o homem precisa de um objetivo — e preferirá antes querer o nada do que nada querer.”

Friedrich Nietzsche — *Para a Genealogia da Moral*, terceira dissertação, 1

4.1 DUAS OBJEÇÕES INICIAIS

O percurso histórico realizado no capítulo anterior mostrou que as diferentes modalidades de fundamentalismos religiosos, além de terem surgido e se desenvolvido a partir de condições existenciais bastante semelhantes, também compartilham certas características. Com base nisso, nosso objetivo neste momento é o de explorar melhor esses pontos em comum, buscando relacioná-los com as reflexões nietzscheanas sobre o niilismo, o ressentimento e o problema da verdade.

Investigar as principais características dos fundamentalismos significa, antes de mais nada, esclarecer o que torna tais fenômenos uma ocorrência específica do nosso tempo, diferenciando-os da longa sequência de querelas e conflitos religiosos que constantemente se fez presente na história da civilização ocidental.

Uma objeção contra o destaque que ora concedemos aos fundamentalismos pode ser formulada quando se considera, por exemplo, a história do desenvolvimento do cristianismo na cultura ocidental a partir de uma perspectiva ampla, comparando a dimensão das recentes controvérsias envolvendo grupos fundamentalistas com outras disputas religiosas do passado. Como é amplamente sabido, a condenação de discursos e posturas religiosas não ortodoxos como heresias e o enfrentamento de teses que propunham transformações no cânone teológico tradicional foram ocorrências extremamente comuns na história do cristianismo, tendo gerado, ao longo dos séculos, consequências tão ou mais violentas do que aquelas decorrentes da atuação de grupos fundamentalistas no presente e no passado.

Quando se compara, por exemplo, a polêmica envolvendo fundamentalistas e liberais nos EUA com os inúmeros conflitos bélicos que se sucederam à criação do

luteranismo na Europa, ou então a repressão igualmente violenta do poder papal contra as iniciativas deflagradas por Jan Huss ou John Wycliffe, a impressão inicial é que os conflitos envolvendo grupos fundamentalistas não se diferenciariam essencialmente das tentativas de reforma religiosa do passado e que, portanto, o destaque e a atenção que no momento dispensamos a esta temática poderiam ter sua importância relativizada. Diante disso, é natural que surja o questionamento sobre quais seriam as características que fazem dos fundamentalismos um conjunto de fenômenos significativamente diferente das outras tentativas de reforma religiosa do passado e, portanto, merecedor de nossa atenção especial.

Uma primeira resposta a essa objeção pode ser estruturada a partir da definição que emergiu como resultado do percurso histórico que delineamos no capítulo anterior: os fundamentalismos, na medida em que se constituem em reações desesperadas que buscam preencher o vazio da experiência niilista por meio de um apego fanático e obstinado a uma instância de sacralidade artificialmente instituída, não se confundem com as disputas teológicas do passado pelo fato de que a rejeição dos princípios metafísicos, éticos e epistemológicos que estão na base do pensamento socrático-platônico-cristão nunca havia alcançado até então a intensidade e a abrangência dos acontecimentos iniciados na segunda metade do século XIX. Como foi visto, tais acontecimentos representaram, segundo Nietzsche, o necessário ponto de chegada de um percurso milenar que marcou a história da civilização Ocidental de modo indelével, no qual um determinado conjunto de verdades e valores foi primeiramente inventado, alçado à supremacia e posteriormente desacreditado em decorrência do desenvolvimento de uma característica ínsita a esta própria visão de mundo, a saber: o anseio em se buscar a verdade a qualquer custo.

Um interessante desdobramento desta definição pode ser encontrado em *Filosofia em tempo de terror*, onde Giovanna Borradori, comentando a entrevista concedida por Habermas acerca dos eventos de 11 de setembro de 2001 nos EUA, afirma que: “Uma atitude de crenças indica o modo como acreditamos, mais do que aquilo em que acreditamos. O fundamentalismo tem menos a ver com qualquer texto específico ou dogma religioso, e mais a ver com a modalidade de crença”.¹

Esta tentativa de definir o fundamentalismo não a partir de um conjunto de princípios teológicos específicos (como ocorreu com as “cinco verdades fundamentais” discutidas na conferência bíblica de Niágara de 1895), mas sim pelo modo de estruturação e de manifestação de uma determinada crença, seja ela qual for, abre espaço para que se possa

¹ BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 2004. p. 84

pensar em “algo como uma “mentalidade fundamentalista”, a qual encontra sua expressão em várias formas científicas ou ideológicas”.²

Esse desdobramento da definição que ora enunciamos parece aproximar ainda mais o fundamentalismo das reflexões nietzscheanas, visto que ele torna possível encarmos esse fenômeno como um modo específico de criação de novas “sombras” do Deus morto, isto é, de ideais substitutivos que tenham a pretensão de representar um novo cânone de verdade e de valor, tal como foi tematizado por Nietzsche no já mencionado aforismo 108 de *A Gaia Ciência*.

Essa resposta, todavia, remete a uma segunda objeção, a qual diz respeito a um possível “mau uso” do termo fundamentalismo ao nos referirmos a fenômenos significativamente diferentes entre si. Considerando-se que esta palavra teve sua origem diretamente relacionada com um contexto bastante específico de disputas teológicas ocorridas no interior das principais congregações protestantes dos EUA durante as últimas décadas do século XIX e primeiras décadas do século XX, o que nos autorizaria empregarmos o mesmo termo para nomear ocorrências bastante distintas, ligadas a ações e ao discurso de grupos radicais islâmicos e judaicos que tiveram lugar depois de mais de cinquenta anos?

Esse problema não só não passou despercebido aos pesquisadores, como foi responsável pelo estabelecimento de um marco divisório entre as posições teóricas. Enquanto que uma minoria de estudiosos defende a necessidade de palavras diferentes para tratar de cada uma das ocorrências envolvendo grupos de fanáticos religiosos radicais,³ a maior parte dos autores consultados durante nossa pesquisa, embora reconheça o caráter mais ou menos “problemático”⁴ do uso de um único termo, acabou optando por empregar um única palavra para se referir a todos esses fenômenos.

² MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1). Introdução, p. vii.

³ No livro *Para entender o fundamentalismo*, Martin Dreher enfatiza essa diferença: “A Modernidade está insegura quanto à sua fé, à sua certeza secular. O progresso das ciências realmente leva ao fim das misérias? O progresso da história realmente leva ao fim de guerras e matanças? Este é o pano de fundo para podermos entender o surgimento de movimentos fundamentalistas. Aqui temos a base para entender a diferença do fundamentalismo atual em relação ao fundamentalismo do início do século XX. No início do século XX, fazia-se oposição às crenças seculares, ao cientificismo, à fé no progresso. Hoje buscam-se respostas fundamentalistas a questões surgidas com a perda da certeza secular. O islamismo observou isso muito bem em relação ao Ocidente. A emancipação de Deus levou à maior exploração do humano. A emancipação da mulher levou a que ela pudesse ser mais facilmente explorada no mercado de trabalho e no consumismo sexista. Seu grande discurso é o da rejeição dos valores da cultura ocidental, pois no próprio Ocidente se evidenciou que a história da Modernidade ocidental é questionável, pois fragmentária”. DREHER, Martin N. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2002. p. 88-89. Ao lado dele, também Verônica Melander insiste na diferenciação entre os fundamentalismos, advogando o emprego de expressões diferenciadas. Cf. MELANDER, Verônica. “Os limites da categoria “fundamentalismo” para o estudo de religião e política na Guatemala”. In: *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 2, nº 2, set. 2000. p. 87-118.

⁴ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. p. ix (Prefácio).

Um exemplo emblemático desta última posição é a introdução do primeiro volume da coletânea organizada por Martin E. Marty e R. Scott Appleby,⁵ onde se lê a seguinte observação:

Que seja dito já de início que os diretores do projeto asseguraram a todos os autores aqui presentes que, tanto nessa introdução como em tudo o que se segue, eles irão deixar enfaticamente claro que “fundamentalismo” nem sempre é a primeira opção ou nem sequer uma opção apropriada para alguns dos movimentos aqui discutidos. A maior parte dos ensaístas esforçou-se em dizer por que eles estavam incomodados com o termo, e frequentemente o fizeram com a consciência de que alguns de seus colegas que se especializaram no mesmo assunto irão criticar sua aquiescência em usar o termo. Nós pedimos a eles para serem breves em suas apologias, uma vez que nós iríamos elaborá-las aqui. (...) Bem cedo nós chegamos a um consenso de que os autores poderiam se esforçar em mencionar quaisquer inquietações que tivessem com o termo, com a garantia de que nós, editores, iríamos pedir aos leitores que constantemente pensassem naquilo que nós aqui chamamos de “fundamentalismos” como sendo igual a movimentos “similares ao fundamentalismo” (“*fundamentalist-like*” movements).⁶

Apesar de reconhecerem que o termo fundamentalismo não seria a palavra ideal para descrever cada um dos fenômenos específicos abordados ao longo da volumosa coletânea, ainda assim Marty e Appleby insistem em manter um único termo em todos os artigos ao longo dos cinco livros, elencando quatro justificativas para isso. A primeira delas diz respeito ao fato de que “a palavra fundamentalismo veio para ficar, uma vez que ela serve para criar uma distinção ante palavras cognatas, tais como “tradicionalismo”, “conservadorismo” ou “ortodoxia” e “ortopraxis”.⁷ Na segunda justificativa, os organizadores afirmam que “quando jornalistas, funcionários públicos, acadêmicos e o grande público precisam se comunicar entre diferentes culturas, eles se decidiram por este termo em todos os locais onde seus livros foram publicados”.⁸ Além disso, “(...) todas as palavras têm que vir de algum lugar e serão mais apropriadas em alguns contextos do que em outros”⁹ e, por fim, “(...)

⁵ A mencionada coletânea foi um projeto conduzido pela Academia Americana de Ciências e Artes com o apoio da Universidade de Chicago que resultou na publicação de cinco livros reunindo contribuições de dezenas de pesquisadores, as quais abordam uma ampla gama de aspectos relacionados às mais diversas manifestações de fundamentalismo religioso. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1); MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project, v. 2); MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project, v. 3); MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1994. (The Fundamentalism Project, v. 4); MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1995. (The Fundamentalism Project, v. 5).

⁶ MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1). Introdução, p. viii–ix.

⁷ Idem, p. viii.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

nenhum outro termo foi considerado como sendo tão inteligível ou aproveitável, sendo que as tentativas de alguns ensaístas em fornecer alternativas mais precisas, porém, confusas, levaram à conclusão que eles estavam descrevendo algo similar àquilo que nós aqui chamamos de fundamentalismos”.¹⁰

Marty e Appleby concluem a exposição de suas posições teóricas acerca do emprego da palavra fundamentalismo com uma menção à ideia de “semelhanças de família”, a qual foi desenvolvida por Wittgenstein na obra *Investigações Filosóficas*¹¹ para explicar a natureza da analogia implícita no uso cotidiano de uma única palavra para designar atividades ou objetos não idênticos entre si.

Considere, por exemplo, os processos que chamamos de “jogos”. Refiro-me a jogos de tabuleiro, de cartas, de bola, torneios esportivos etc. O que é comum a todos eles? Não diga: “Algo deve ser comum a eles, senão não se chamariam ‘jogos’”, — mas veja se algo é comum a eles todos. — Pois, se você os contempla, não verá na verdade algo que fosse comum a *todos*, mas verá semelhanças, parentescos, e até toda uma série deles. Como disse: não pense, mas veja! — Considere, por exemplo, os jogos de tabuleiro, com seus múltiplos parentescos. Agora passe para os jogos de cartas: aqui você encontra muitas correspondências com aqueles da primeira classe, mas muitos traços comuns desaparecem e outros surgem. Se passarmos agora aos jogos de bola, muita coisa comum se conserva, mas muitas se perdem. — São todos ‘recreativos’? Compare o xadrez com o jogo da amarelinha. Ou há em todos um ganhar e um perder; ou uma concorrência entre os jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há um ganhar e um perder; mas se uma criança atira a bola na parede e a apanha outra vez, este traço desapareceu. Veja que papéis desempenham a habilidade e a sorte. E como é diferente a habilidade no xadrez e no tênis. Pense agora nos brinquedos de roda: o elemento de divertimento está presente, mas quantos dos outros traços característicos desapareceram! E assim podemos percorrer muitos, muitos outros grupos de jogos e ver semelhanças surgirem e desaparecerem. E tal é o resultado desta consideração: vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor.

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhanças de família”; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento etc., etc. — E digo: os “jogos” formam uma família.¹²

A reflexão proposta por Wittgenstein parece de fato servir como resposta à presente objeção. Ao compararmos as similaridades entre os “primeiros fundamentalismos” (1870 - 1925) com os “fundamentalismos tardios” (1970 - presente), é possível perceber que o modo como esses fenômenos se relacionam parece estar de acordo com a ideia de “semelhanças de família”, o que quer dizer que, embora não haja uma única característica

¹⁰ Idem.

¹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 52. Esta mesma expressão de Wittgenstein também é mencionada por Malise Ruthven em RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 6.

¹² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Op. cit.* p. 52.

compartilhada por todos os fundamentalismos, ainda assim todos eles se assemelham uns com os outros ao menos em **algum** ponto.

De maneira esquemática, suponhamos três modalidades diferentes de fenômenos — 1, 2 e 3 — e três características comuns — A, B e C —, sendo que (1) se caracterizaria por (A,B), que (2) se caracterizaria por (B,C) e que (3) se caracterizaria por (A,C). Segundo a reflexão proposta por Wittgenstein, ainda que nenhuma das três características seja comum a todos os fenômenos, ainda assim seria perfeitamente aceitável e compreensível fazer uso de um mesmo termo para designar todos eles. Isso representa exatamente o uso que fazemos da linguagem.

Em se tratando dos “primeiros fundamentalismos”, o motivo principal que esteve por trás do seu surgimento foi a resistência contra os discursos que desconstruíam os cânones de verdade e de valor do discurso cristão tradicional. Nesse contexto, tanto a exegese histórico-crítica como a ciência materialista, em particular a biologia evolucionista, eram vistas como nocivas e o confronto entre os fundamentalistas e seus inimigos deu-se na forma de debates, processos judiciais e disputas pelo controle de grupos de fiéis, seminários e por posições de influência no interior de cada congregação.

Já no que tange ao “fundamentalismo tardio”, as razões para o seu nascimento no islamismo estão ligadas tanto à insatisfação com o domínio estrangeiro, o qual aumentou a pobreza e a desigualdade social nos países árabes, impondo valores “nocivos” às sociedades islâmicas, como também com a revolta contra a criação de Israel. Esse último motivo também se encontra na base do fundamentalismo haredi, juntamente com o medo da violência antisemita, responsável por uma colossal destruição humana e cultural.

A insatisfação com o fortalecimento de valores “nocivos”, por sua vez, também é compartilhada com os fundamentalistas protestantes dos EUA, tanto no passado como no presente, os quais, por sua vez, consideravam-se como responsáveis pela implantação do reino divino na Terra, à semelhança dos fundamentalistas do Gush Emunim.

Por fim, além das mobilizações populares e dos processos judiciais, o “fundamentalismo tardio” também fomentou uma série de conflitos sangrentos, revoluções, pressões políticas e um intenso proselitismo das massas, o qual foi e ainda é sustentado por elaboradas máquinas de propaganda.

Conquanto a menção a essas “semelhanças de família” já seja suficiente para embasar nosso posicionamento teórico com respeito à segunda objeção, buscaremos ponderar com maior cuidado sobre outros aspectos comuns aos diversos fundamentalismos com o fito de estabelecer um diálogo mais próximo com as ideias de Nietzsche.

4.2 SEMELHANÇAS DE FAMÍLIA

4.2.1 FUNDAMENTALISMO E NILISMO

O ponto de partida de nossa apreciação das principais características dos fundamentalismos é o diagnóstico/prognóstico nietzscheano do acentuado declínio na importância, na abrangência e na credibilidade dos discursos religiosos tradicionais, o qual, como foi visto, ocorreu como consequência necessária do desenvolvimento da filosofia e da racionalidade científica. A gradual desqualificação do caráter absoluto e universal desses antigos princípios normativos de sentido, de verdade e de valor vinculados a um referencial transcendente fez com que eles fossem relegados ao status de meras perspectivas privadas.

Paralelamente ao enfraquecimento desse paradigma moral transcendente, o que se viu foi a rápida ascensão de um paradigma técnico e científico intrinsecamente materialista, o qual passou a determinar não apenas a produção do conhecimento, a aplicação da medicina e as atividades econômicas, mas também a política e a justiça.

Conquanto o acelerado desenvolvimento na ciência e na tecnologia tenha proporcionado uma série de transformações benéficas nos campos da saúde, do acesso à informação, da comunicação, do entretenimento e do transporte, além da produção de um sem-número de bens de consumo domésticos que eram inimagináveis há 100 anos atrás, por outro lado, é certo também que o usufruto dessas benesses sempre esteve restrito, em maior ou menor grau, às parcelas da população mundial economicamente favorecidas, as quais, naturalmente, sempre foram a minoria.

Se apenas um reduzido grupo de privilegiados pôde de fato gozar desses benefícios, é de se esperar que o contraste gritante entre a abundância ostentada por essa minoria e a penúria material enfrentada pelas massas economicamente desfavorecidas, socialmente ameaçadas e culturalmente fragilizadas em todo o mundo tenha reforçado o sentimento de repúdio por aquilo que os fundamentalistas afirmam ser a modernidade.

Para esses povos que se encontram à margem do desenvolvimento científico, econômico e tecnológico, quer estejam em nações pobres e exploradas ou nas periferias das grandes metrópoles dos países desenvolvidos, a experiência niilista de desencantamento do mundo é vivenciada como uma dupla exclusão: tanto existencial como econômica.

Como se não bastasse o impacto existencial do solapamento das referências de identidade, de sentido, de verdade e de valor gerado pela passagem abrupta de um *ethos* agrícola, tradicional, cíclico, comunitário e religioso para uma realidade mutável,

secularizada, impessoal, mercantilizada, competitiva e tecnológica, na qual tudo — até mesmo a própria vida — foi devidamente instrumentalizado, os “famélicos da terra” ainda se vêem privados da fruição do único sentido oferecido pelas sociedades capitalistas contemporâneas, a saber: o culto fetichista e incessante do consumo infinitamente repostos.

Os problemas de desenraizamento, isolamento e anonimato das populações das classes baixas (cerca de 75 por cento da população da América Latina) também são um resultado da migração, alienação social e exploração econômica. Estas condições, por sua vez, levam a uma perturbação familiar e pessoal, cujos sintomas são o abuso sexual de mulheres e crianças, o alcoolismo, a mendicância e a baixa autoestima. Contudo, os pobres da classe baixa desenvolveram estratégias extraordinárias para sobrevivência de modo que um salário muito abaixo do nível da força de trabalho pode sustentar uma família. Neste nível de sobrevivência, as crianças não têm infância, nem juventude ou adolescência. Elas trabalham duro desde a infância sem benefício para elas próprias e geralmente sob condições de exploração permanente. Milhões de crianças vivem nas ruas para sobreviverem. Os casais não são formados em meio à cordalidade do romance, mas pela necessidade de sobrevivência econômica. A aspiração por realizações intelectuais, sociais ou culturais é subordinada às condições econômicas sempre precárias. As vidas de membros da família nos setores populares giram em torno da tarefa de adquirir o pão de cada dia. Homens frequentemente vêm-se competindo ferozmente — mesmo sem treino ou especialização — em um mercado de trabalho barateado pelas classes dominantes, ou se debatendo no labirinto do desemprego. O desemprego atinge na raiz da personalidade e da vida familiar: a autoestima se deteriora, a violência doméstica aumenta, o alcoolismo encontra um campo fértil, as relações sociais e familiares são destruídas. Os canais mais frequentemente escolhidos pelos homens para superar suas frustrações ou para afirmar sua masculinidade são o álcool, aventuras sexuais ou, no melhor dos casos, atividade política, envolvimento sindical ou experiência religiosa.¹³

Diante desse quadro, é natural esperar que as modalidades de discursos fundamentalistas que associam a condição de segurança material — isto é, a garantia financeira de emprego, moradia, saúde e consumo dignos — como complemento da segurança espiritual proporcionada pela reinstituição do sagrado, tenham conseguido conquistar grande adesão entre as massas populares. Exemplos emblemáticos podem ser apontados tanto nos fundamentalismos sunita e xiita como também na teologia da prosperidade, “uma mistura única de consumismo, imaginário bíblico e propaganda sobre as recompensas materialistas da liberdade e democracia”.¹⁴

Os Teletons, aos quais os telespectadores de programas cristãos são constantemente expostos, mostram histórias comoventes de pessoas que comprometem seus 15 dólares por mês para Jesus a despeito de circunstâncias financeiras desesperadoras. As recompensas prometidas não estão no céu, mas nas contas bancárias da Terra: para aqueles que se comprometerem, os investimentos anteriormente fracos irão repentinamente render ótimos dividendos e o parceiro de Cristo desempregado irá de repente conseguir um emprego bem remunerado. Revertendo séculos de

¹³ MALDONADO, Jorge E. Building “Fundamentalism” from the Family in Latin America. In: MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project, v. 2). p. 214-239. aqui, p. 222.

¹⁴ MALDONADO, Jorge E. *Op. cit.* p. 221.

ensinamentos cristãos sobre a pobreza, a teologia da prosperidade revela um paraíso secular e imanente à venda para cristãos renascidos.¹⁵

Esses fundamentalismos falam uma linguagem simples e seus cultos são repletos de apelos à participação popular, com sermões acessíveis ao nível intelectual das massas pouco educadas. Esses apelos, combinados com a rede de escolas, orfanatos, clínicas médicas e outras instituições comunitárias que satisfazem necessidades negligenciadas pelo Estado e também atuam como centros de proselitismo, contribuem para construir uma imagem positiva de tais congregações religiosas, o que reforça ainda mais a sensação de crise urgente e a expectativa de que apenas aquela igreja fundamentalista poderia resolvê-la.

As novas comunidades evangélicas oferecem esperança e uma solução positiva para alguns destes problemas. Entre os crentes, os termos “irmão” e “irmã” não são palavras vazias. Um estilo de vida “diferente do mundo” como evidência de conversão e de vida nova é reforçado por um forte senso de pertencimento comunitário e redes de apoio mútuo. Nas comunidades de igrejas fundamentalistas, a vida familiar é o foco primário de preocupação contínua — a razão de ser da comunidade em si. A mensagem “fundamentalista” é da família definida por amor, responsabilidade, cometimento com a educação de crianças, abstinência de álcool e fidelidade marital. A comunidade, majoritariamente representada por membros laicos da igreja, é a segurança viva para os crentes que eles tem alguém em quem eles podem contar quando as necessidades financeiras, pessoais ou emocionais assolam a família. “a qualquer época difícil da vida do crente (doença, perda, desemprego, crise familiar), a comunidade irá reafirmar sua presença solidária e incluyente, isto é, seu potencial curador. Esta característica das igrejas pentecostais é uma das principais chaves para se entender a receptividade que o pentecostalismo tem em setores populares, constantemente ameaçados pela perda de sentido da vida [uma condição existencial] causada por uma vida de necessidade e perdas.¹⁶

Num contexto de profunda insegurança material e existencial, tal como enfrentado pelas maioria das populações da África, das Américas e do Oriente Médio, a proposta de igrejas fundamentalistas de substituírem o individualismo competitivo por uma vivência comunitária sustentada na base da ajuda mútua e alimentada por promessas de conforto, estabilidade e riqueza material representa um verdadeiro oásis em meio ao deserto de instabilidade, pobreza e exploração. Não surpreende, portanto, a afirmação de Marty e Appleby que “tornar-se um fundamentalista significava unir-se a um grupo — uma comunidade local, visível, apoiadora. Viver num mundo hostil exigia nada menos do que isso”.¹⁷

Se a incerteza do acesso a certas condições básicas de vida gerada pela penúria material atua como estimulante para o mergulho nos fundamentalismos, é preciso destacar, todavia, que ela não se constitui numa condição necessária e suficiente. Prova disso é a

¹⁵ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. p.76.

¹⁶ MALDONADO, Jorge E. *Op. cit*, p. 222.

¹⁷ MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1). p. 832.

presença marcante de discursos fundamentalistas também entre as parcelas da população economicamente privilegiadas nos países de primeiro mundo, que gozam de vidas confortáveis e têm pleno acesso a serviços básicos de qualidade.

O levante fundamentalista entre os protestantes conservadores dos EUA e os judeus em Israel mostra que tanto o medo do desenraizamento cultural proporcionado pela secularização, como também o temor de desorientação existencial e de perda da própria identidade em uma sociedade marcada por constantes mudanças, são ocorrências que independem da situação econômica.

Se, por um lado, a instrumentalização da natureza tornou possível um significativo e inegável avanço na melhoria das condições de vida material destas populações economicamente privilegiadas, por outro lado é igualmente certo que o único sentido proporcionado pelas modernas sociedades capitalistas — que pode ser sintetizado numa espécie de culto fetichizante da repetida fruição dos pequenos prazeres fugazes proporcionados pelo consumo incessante, seja de bens rapidamente tornados obsoletos, seja de serviços de entretenimento massificado — nunca foi de fato capaz de responder à pergunta pelo sentido da existência humana. Tal característica, como foi visto, já havia sido assinalada por Max Weber.

Com a intensificação do desencantamento do mundo ao final do século XIX, a esperança de se obter uma resposta para a finalidade da existência humana permaneceu como um sonho a ser realizado por meio da utopia da criação de um paraíso na Terra através da ciência e da tecnologia, a qual assumia diferentes tonalidades quer se considerasse o discurso dos niilistas russos ou dos nacionalistas alemães. Todavia, ao longo do século XX essa esperança foi se esvanecendo sob sucessivos choques. Primeiro com a barbárie das duas guerras mundiais e do nazifascismo e, algumas décadas depois, com o colapso da União Soviética e a derrocada do socialismo real.

Depois da morte de Deus, os homens não conseguiram se tornar, eles próprios, deuses. A pergunta enunciada por Nietzsche no aforismo 125 de *A Gaia Ciência* em 1882 permaneceu sem resposta. Depois do fim das utopias alimentadas pela crença no progresso técnico-científico, tudo o que restou foi uma escolha nada satisfatória entre a busca incessante da narcose proporcionada pelo consumismo ou o enfrentamento do deserto niilista sem redenções.

A despeito de todo o conforto e segurança materiais proporcionados pela riqueza, o vazio niilista, terrível e insuportável para a grande maioria dos homens, permanece como uma ameaça constante a assombrar também as populações dos países desenvolvidos. A

presença quase que obrigatória entre fundamentalistas, ricos ou pobres, de um tipo de discurso alertando para o grande perigo representado por uma suposta conspiração mundial que teria o objetivo de aniquilar suas respectivas religiões ou povos serve como indicativo da intensidade da paranóia e do medo da aniquilação que os movem.

Apesar de tais teorias da conspiração, “assim como a maioria das neuroses”,¹⁸ serem completamente infundadas, é preciso aqui atentar para o fato de que indivíduos oprimidos pelo medo quase nunca se encontram em condições de refletir com o cuidado necessário sobre a veracidade de um determinado discurso antes de manifestarem sua opinião. Esse era (e ainda é) precisamente o caso dos fundamentalistas protestantes dos EUA, dos Haredi, dos integrantes do Gush Emunim, entre outros.

Impulsionados pelo desespero ante a perda de suas referências valorativas e identitárias mais importantes, a única coisa que resta aos fundamentalistas é o mergulho na cegueira do fanatismo, que, como bem diagnosticado por Nietzsche, “é a única “força de vontade” para a qual também os fracos e inseguros podem ser conduzidos”.¹⁹

Os fundamentalistas acreditam que o paradigma secular contemporâneo, com suas transformações rápidas, seu cientificismo laico e também suas reivindicações democráticas de igualdade para todos, atua negativamente contrapondo-se aos fundamentos e valores mais importantes para a vida. Nesse sentido, tanto a base da identidade comunal e individual como as orientações que regulam a vida só estarão garantidas contra as transformações, mudanças e intempéries da atualidade enquanto estiverem fundadas numa verdade eterna e incorruptível, a saber: a religião.

Buscando aplacar esse medo da desorientação generalizada e da perda da própria identidade, os fundamentalistas reformulam mitos e símbolos de suas respectivas tradições religiosas para apresentá-los como guias práticos para a solução dos problemas. Se a verdade religiosa é sólida o suficiente para resistir às transformações da modernidade, então ela necessariamente tem que ser única e imutável, o que implica que todas as leis válidas para habitantes de comunidades agrícolas do século II a.C. permanecem integralmente aplicáveis para as sociedades dos séculos XX e XXI.

A ideia de que o mito religioso serviria como um guia prático para a ação humana deriva diretamente do caráter infalível do texto revelado. Se a verdade dos textos é garantida pela perfeição de Deus então ela não perde sua validade ainda que tenham se passado séculos ou milênios desde que ela foi revelada aos homens. Portanto, a verdade divina, eternamente

¹⁸ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 276.

¹⁹ GC, 347.

válida, é sem dúvida preferível a qualquer legislação terrena, temporária e humana, passível de erros e ajustes.

* * *

A ideia de que o fundamentalismo seria um “filho legítimo” do niilismo foi primeiramente aventada por Christoph Türcke, no livro *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*. Já no prefácio dessa obra, o autor manifesta sua adesão à mesma proposta hermenêutico-reflexiva que, três anos antes, Karen Armstrong já havia anunciado na obra *Em nome de Deus*. Trata-se de uma tentativa de traçar um panorama da origem do fundamentalismo a partir de uma atualização do conceito de Era Axial de Karl Jaspers. Ao considerar uma série de acontecimentos e transformações aparentemente distintos entre si, mas que tiveram lugar numa mesma época, Türcke também defende a tese de que a emergência dos fundamentalismos teria marcado uma nova Era Axial na história da humanidade. No entanto, diferentemente de Armstrong, a abordagem de Türcke é bem mais audaciosa, visto que ele afirma que o ponto de virada da Era Axial dos fundamentalismos estaria situado em torno do ano de 1910.

(...) 1910 foi o ano em que o fundamentalismo recebeu seu nome, mas também o ano em que o primeiro estúdio de Hollywood foi fundado. Os anos decisivos do irrompimento da arte vanguardista foram aqueles em torno de 1910. Esta também foi a época em que o movimento sionista avançou rumo à colonização da Palestina. Quatro ocorrências reconhecidamente separadas. Em princípio elas não têm nenhuma relação uma com a outra e também foram obscurecidas pela ascensão das guerras mundiais e da revolução socialista. Todavia, sob a luz ofuscante do 11 de setembro elas começaram a cintilar juntas, como se desde sempre fossem complementares. Elas dão a entender que a mortífera associação de fundamentalismo e *showbusiness* não é um mero capricho, mas sim uma ocasião para tomar o fundamentalismo a sério em dois sentidos: como crítico e como integrante da moderna cultura niilista do entretenimento. Nas páginas que se seguem deverá tornar-se claro não apenas o caráter niilista que, desde o início, se liga ao fundamentalismo, mas também o modo como o moderno niilismo gradualmente ganha feições fundamentalistas. Fundamentalismo e niilismo se ligam profundamente um ao outro. Ou se compreende e se enfrenta ambos juntos — ou nenhum deles.²⁰

Além de realizar uma breve abordagem dos principais eventos que marcaram as origens do fundamentalismo protestante nos EUA, o autor também reflete sobre a criação da indústria cinematográfica de Hollywood, sobre o sionismo e também sobre aquilo que ele chama de “fundamentalismo estético”.

²⁰ TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, p. 14.

A afirmação de Türccke de que o fundamentalismo seria diretamente derivado do niilismo pode ser entendida quando constatamos que, durante a Idade Média e o início da modernidade, acreditava-se que a estrutura social e que o controle dos diferentes poderes (militar, político, econômico e religioso) seriam reflexo de uma ordem imutável e perene. Todavia, a partir das grandes transformações políticas, religiosas, econômicas e sociais ocorridas na segunda metade da modernidade — tais como a reforma luterana, a revolução francesa, a revolução industrial e também as revoluções europeias de 1848 —, esta visão de mundo foi se esfacelando gradualmente e de modo irreversível.

Aos pensadores das últimas décadas do século XIX só restou a constatação do esgotamento do paradigma moderno. Tudo aquilo que até então vinha sendo considerado como sólido e durável acabou se esvanecendo no ar, mostrando a crua verdade que o niilismo, o processo de desagregação dos valores, é inevitável. Essa nova condição do fim da modernidade é sintetizada por Türccke com uma citação do *Manifesto do Partido Comunista*:

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. (...) Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens.²¹

Ao contrário dos grandes pensadores da modernidade, como Descartes ou Kant, que consideravam com atenção e respeito o problema da existência de princípios universais e atemporais e se esforçaram em elaborar uma fundamentação logicamente consistente para questões metafísicas, todos os discursos fundamentalistas deixam transparecer a plena consciência de que as verdades, os valores e as crenças são resultado de um jogo de forças, e que uma fundamentação lógica, racional e coerente não é mais suficiente, por si só, para garantir a estabilidade e a validade de um sistema de ideias. Muito mais importante do que qualquer coerência sistemática é a manutenção da vigilância e da militância constantes com vistas a evitar que os princípios fundamentalistas venham a ser corroídos.

A intolerância agressiva, que caracteriza todo e qualquer fundamentalismo, trai que ele não tem certeza da sua fé, do seu “deus”. Quem integra a dúvida e a crítica à sua

²¹ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 43. Essa passagem é citada por Türccke tanto no livro *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, às p. 84-85 como também no artigo “Fundamentalismo”, publicado em DE BONI, Luis A. (Org.) *Fundamentalismo*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995. p. 51.

fé, não precisa se proteger com intolerância e agressividade contra instâncias exteriores.²²

Ao contrário de se estruturar na forma de um conflito entre um “paradigma do fim da modernidade (secular, científico e tecnológico)” versus um “paradigma da tradição pré-moderna (religioso, metafísico e tradicional)”, o conflito dos fundamentalismos contra a teologia liberal, contra o secularismo da atualidade, etc. pode ser entendido na forma de um embate que se dá, **desde sempre**, a partir do solo do fim da modernidade, visto que o fundamentalismo não poderia ter existido no paradigma anterior.

Isso ocorre porque o desencantamento do mundo trouxe como resultado uma alteração fundamental nas condições sociais, econômicas e técnicas tanto de ação política como também de criação e de veiculação de discursos. Ainda que o discurso fundamentalista tenha por objetivo contestar a estrutura agonística que subjaz a todos os outros discursos contemporâneos, a única forma de fazê-lo é por meio da adesão a essa mesma estrutura agonística.

Ao adentrarem na disputa agonística em busca de poder, de sentido e de visibilidade contra as visões de mundo ateias, secularizadas, feministas, científicas, liberais ou democráticas da contemporaneidade, os fundamentalismos já precisam ter incorporado em sua própria estrutura as novas regras do paradigma do fim da modernidade.

Em outras palavras, ainda que os discursos fundamentalistas busquem derrotar o paradigma da contemporaneidade, eles precisam estabelecer com ela uma “cumplicidade secreta” para conseguirem levar sua luta adiante, vendo-se obrigados a agir sob as mesmas condições sociais, históricas, políticas, econômicas e tecnológicas contra as quais eles lutam.

O tendão de Aquiles das correntes fundamentalistas está assim nas cumplicidades secretas que elas devem estabelecer com o mundo rejeitado da modernidade ocidental — quer porque as condições sócio-técnicas de ação na agitação política do século XX as obriguem a isso, quer porque as exigências morais à sua clientela, com vistas a uma vida verdadeira em meio ao falso sejam exageradas. Essa coerção estrutural para a hipocrisia é uma chave para a compreensão do fundamentalismo.²³

Por mais que os discursos fundamentalistas se esforcem por transmitir a imagem de que o principal objetivo desses movimentos seria o de enfrentar a modernidade com vistas ao restabelecimento do contexto cultural, moral, social e político *preexistente ao niilismo*, ou seja, uma condição pré-moderna, tudo o que a militância fundamentalista conseguiu realizar foi a substituição das antigas estátuas dos ídolos despedaçados por novos construtos híbridos

²² KÜNZLI, Arnold. “Fundamentalismo – a passagem de volta da história”. In: DE BONI, Luis A. (Org.) *Fundamentalismo*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995. p. 67.

²³ DUBIEL, Helmut. “O Fundamentalismo da Modernidade”. In: DE BONI, Luis A. (Org.) *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 19-20.

formados por uma mistura esdrúxula de técnicas avançadas de propaganda e marketing, sacralização de objetos triviais ou de hábitos profanos, promessas de felicidade imanente e construção do paraíso na Terra sustentadas por modalidades de militância agressiva, xenófoba e intolerante. Tudo isso traz, em seu cerne, a marca inegável da morte de Deus.

Com isso, pode-se concluir que os fundamentalismos nasceram e encontram-se sob a sombra de um fenômeno global de niilismo. Por mais que eles busquem contestar a desvalorização generalizada dos cânones tradicionais e tentem erigir novamente uma fonte sagrada de legitimidade, a qual assumiria o monopólio interpretativo e dissolveria a pluralidade, eles jamais conseguirão efetivamente desembarcar do paradigma do fim da modernidade. A consumação da reversibilidade do niilismo acompanhado da crescente racionalização, burocratização e tecnificação do mundo, permanece inacessível ao fundamentalismo.

Nesse sentido é que se pode entender que o fundamentalismo seria filho do niilismo e da crise da razão característica do início da filosofia contemporânea. A invenção de um fundamento artificial e sua conseqüente segregação, acompanhada da disposição em fazer uso de todos os recursos possíveis para defender sua sacralidade ante os discursos profanos, acaba por confirmar que o fundamentalismo é uma conseqüência tardia do niilismo. Ele nasce como uma imposição de valor arbitrária, artificial, fabricada, “demasiado humana” e só mantém sua sacralidade às custas de um esforço contínuo e ininterrupto de segregação e de proteção contra sua degeneração.

Quem estiver convencido da existência de uma verdade absoluta que deve ser válida em todas as circunstâncias e esferas da vida, incluindo as esferas sociais e política, esforçar-se-á por inventar ações de protesto e formas de luta política que deixem vislumbrar as referências simbólicas religiosas a que se refere. Daqui deriva a escolha acurada que os movimentos fundamentalistas fazem de gestos exemplares ou de lugares que suscitam emoções fortes e compreensão imediata daquilo que se está fazendo. O maciço e intensivo recurso aos símbolos religiosos torna-se um meio de comunicação e a comunicação torna-se um instrumento, simultaneamente, de luta política e religiosa.²⁴

Ao mencionar as conseqüências do impulso fundamentalista de se tomar narrativas míticas religiosas como guias para a ação prática, o autor citado destaca três importantes semelhanças de família que serão objeto de discussão ao longo deste capítulo. Em primeiro lugar a sacralização do profano, que se manifesta não apenas por meio da “escolha de gestos exemplares”, mas também por uma ênfase exacerbada no cumprimento de um conjunto de hábitos alimentares específicos, pelo uso (ou proibição) de determinado vestuário

²⁴ VENÂNCIO, Romero. “Fundamentalismo Religioso Contemporâneo: algumas notas”. In: *Prometeus*. Filosofia em revista. UFS. Ano 6, Nº12. Julho-dezembro/2013. E-ISSN: 2176-5960. p. 67-99, aqui, p. 73.

e pela adoção de hábitos característicos que distingam nitidamente os fiéis do restante da sociedade profana.

Na eventualidade (bastante comum) que esses hábitos, vestuário, costumes, etc. venham a ser ridicularizados, estereotipados ou condenados pela sociedade secular, os fundamentalistas certamente sentirão a necessidade de ressaltar ainda mais o valor deles, tanto para reforçar a própria identidade, forjando a imagem de escolhidos e de mártires, como também para estabelecer mais um elemento de segregação entre “nós” e “eles”, sendo esta também uma importante semelhança de família.

Apoiados numa perspectiva maniqueísta, na qual apenas uma minoria de fiéis estaria do lado da verdade, com o restante do mundo sendo considerado impuro e contaminado pela mentira, os fundamentalistas estimulam a separação e o isolamento²⁵ como meios de evitar o contágio pelas influências nocivas do mundo profano. Esta prática pode ser observada tanto no *modus operandi* de recrutamento e formação das milícias sunitas, como nos guetos dos haredi, e também na opção dos protestantes radicais dos EUA por educarem suas crianças fora das escolas.

Por fim, a terceira semelhança, presente na menção à “luta política e religiosa”, diz respeito precisamente ao conflito como elemento central a quase todas as visões de mundo fundamentalistas o qual também serve de estímulo para o crescimento e fortalecimento desses fenômenos.

Além das semelhanças mencionadas, merecem destaque também o caráter essencialmente antidemocrático dos fundamentalismos, bem como sua postura misógina e inegavelmente sexista, a qual, assim acreditamos, também é consequência do mesmo medo visceral que assola todos os fundamentalistas.

4.2.2 SEXISMO, MISOGINIA E HOMOFOBIA

Muito embora o sexismo, a criminalização da homossexualidade (especialmente a masculina) e a violência contra a mulher nos países islâmicos sejam bastante enfatizados nos meios de comunicação de massa — com a Arábia Saudita, o Irã pós-revolução e o

²⁵ “Assim, os fundamentalistas celebram sua distinção quando rejeitam por princípio todas as formas de hermenêutica e insistem que a sua interpretação dos textos e mitos sagrados é correta (porque é literalista e, portanto, autoevidente); quando reclamam acesso privilegiado à verdade sagrada; quando dividem o mundo em reinos ou províncias da luz e escuridão, eleitos e réprobos ou quando insistem na pureza e integridade de sua doutrina e prática e resistem de modo estridente a fazerem quaisquer concessões em prol do bem maior. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1). p. 819. O grifo é nosso.

Afeganistão sob o regime Talibã sendo comumente apontados como casos extremos —, é fundamental ressaltar que a oposição ferrenha às reivindicações por igualdade de direitos entre os sexos (o que também inclui o reconhecimento de direitos para as populações LGBT) é uma característica unânime entre todos os grupos fundamentalistas discutidos nessa pesquisa.

Apesar das generalizações serem problemáticas, parece que quase todas as igrejas ou grupos fundamentalistas estudados rejeitam avanços legais para assegurar a igualdade entre os sexos e tipicamente excluem as mulheres das posições mais importantes das lideranças religiosas. Todos ou quase todos expressam preocupação com o controle da sexualidade feminina. Todos traçam limites estritos entre os mundos masculino e feminino. Todos são hostis à homossexualidade, ao travestismo e a outros comportamentos que transgridem esses limites ou obscurecem a distinção “concedida por Deus” entre masculino e feminino. Todos professam admirar a mulher casta ou virtuosa enquanto ridicularizam a assim chamada mulher “livre” ou secular, quer esta última seja vista como uma manifestação do hedonismo ateu da cultura popular, quer como produto de estilos de vida ocidentais estrangeiros que ameaçam a identidade nacional.²⁶

Enquanto que, nos mencionados países árabes e entre as comunidades de judeus haredi, o sexismo e a misoginia estão escancarados no absoluto controle exercido sobre quase todos os aspectos da vida feminina por parte do cônjuge ou de algum membro da família do sexo masculino²⁷ — o qual também inclui a proibição ou severa restrição do acesso das mulheres muçulmanas ao mercado de trabalho²⁸ —, na maioria das nações ocidentais esse rigorismo excessivo acaba sendo atenuado por razões econômicas.

Na impossibilidade de manutenção de uma divisão do trabalho que relegue as mulheres exclusivamente à criação dos filhos e aos afazeres domésticos, como é o caso das nações cujas estruturas socioeconômicas exigem a plena participação da força de trabalho

²⁶ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. p.71-72.

²⁷ “O regime Talibã, que terminou em outubro de 2001 após os bombardeios aéreos dos EUA, é o exemplo mais extremo de um padrão misógino e reacionário que se pode encontrar por todos os países em desenvolvimento (*throughout the developing world*), especialmente no sul da Ásia e no Oriente Médio. Mas o padrão também é forte em outros países onde versões conservadoras do Islã exercem o controle. Embora a educação feminina seja encorajada pelo Estado, as mulheres sauditas ainda são proibidas de dirigir veículos motorizados (obrigando-as, ironicamente, a contar com os serviços de choferes ou taxistas com os quais elas não são casadas nem tem parentesco, o que contraria as normas tradicionais). (...) Assim como em outros países do Golfo Pérsico, as mulheres sauditas não tem autorização para viajarem ao exterior a menos que acompanhadas por parentes do sexo masculino. Mesmo no Sudão, onde a Frente Islâmica Nacional se orgulha de seus quadros de ativistas femininos, uma mulher precisa ter a permissão de seu irmão ou marido para solicitar um passaporte. No Paquistão, a Portaria Hudood, aprovada, sob pressão de fundamentalistas, pelo governo militar do General Zia al-Haqq, efetivamente igualou o estupro com o adultério (*zina*), um crime que, embora punível com a morte pela lei islâmica, exige quatro testemunhas independentes adultas do sexo masculino para a instauração do processo. O efeito desta lei foi tornar virtualmente impossível para uma mulher prestar queixa contra um estupro sem se arriscar de ser, ela própria, acusada de adultério”. RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. p.71.

²⁸ É curioso observar que, entre os haredi, as mulheres são as únicas responsáveis por trabalharem no “mundo profano” e proverem o sustento da família. Os homens, por serem considerados superiores, devem se dedicar integralmente ao trabalho mais sagrado e importante de todos: o estudo da Torá. Cf. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 242.

feminina, a ênfase dos fundamentalistas cristãos ocidentais recai sobre o controle da conduta sexual e do vestuário femininos (saias e cabelos longos).

Diante do que foi exposto, não surpreende o fato de que praticamente todos os grupos fundamentalistas contemplados nessa pesquisa se caracterizem pela condenação e repúdio unânimes a toda forma de discurso feminista.

A Nova Direita Cristã preocupava-se tanto quanto os islamistas com a posição das mulheres, porém estava muito mais assustada. O movimento de liberação feminina horrorizava os fundamentalistas de ambos os sexos. Para Phyllis Schlafly, uma das líderes católicas da Maioria Moral, o feminismo era uma “doença”, a causa de todos os males do mundo. A partir do momento em que Eva desobedeceu a Deus e buscou a própria liberação, o feminismo trouxe o pecado para o mundo e, com ele, “medo, enfermidade, dor, raiva, ódio, perigo, violência e tudo que é feio”. (...) Para Beverley LaHaye o feminismo era “mais que uma doença”; baseado em ensinamentos marxistas e humanistas, constituía “uma filosofia da morte.[...] As feministas radicais são autodestrutivas e tentam provocar a morte de toda uma civilização”. Cabia às mulheres cristãs reconduzir seus maridos ao centro dos acontecimentos, reeducar-se no *ethos* do auto-sacrifício feminino, “salvar nossa sociedade”, trazendo “civilização e humanidade para o século XX”. A fusão do feminismo com outros males que desde muito assombravam os fundamentalistas evidencia o medo de conspiração. Em sua imaginação a integridade e até mesmo a sobrevivência de sua sociedade estavam intimamente relacionadas com a posição feminina tradicional.²⁹

Ao lado da ferrenha oposição ao feminismo,³⁰ a homofobia também está presente de modo igualmente enfático nos discursos e práticas dos fundamentalistas haredi, cristãos e muçulmanos, com consequências que variam desde a estigmatização, desprezo público, e rejeição familiar até a aplicação de penas legais em alguns países do mundo islâmico, como multa, flagelação, prisão, prisão com trabalhos forçados, prisão perpétua e até a morte.³¹ Enquanto que os membros do Talibã insistiam em estereotipar a homossexualidade masculina como um “vício importado do Ocidente”,³² um casal de fundamentalistas protestantes estadunidenses publicou em 1976 um manual de sexo que trazia uma associação bizarra entre o feminismo e a homossexualidade.

Baseando-se na já mencionada crença de que o feminismo nada mais seria do que um eco da desobediência original de Eva, a qual foi responsável por trazer todo o mal e

²⁹ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 347-348.

³⁰ Em sua análise de movimentos fundamentalistas da América Latina, o pesquisador Jorge Maldonado elege como um de seus objetos de estudo a igreja Comunidade Evangélica, sediada em Goiânia-GO, observando que “a participação de mulheres como professoras, evangelistas, pastoras e organizadoras é notavelmente elevada, e ocorre independentemente da idade, educação formal ou estado civil”. Apesar disso, o autor reconhece que “contudo, os membros da Comunidade Evangélica não desafiam diretamente, nem mesmo procuram usurpar a estrutura tradicional patriarcal das famílias da América Latina. De fato, em muitos sentidos, o clero procura reforçar essas estruturas ao chamar os homens de volta para posições de responsabilidade, incluindo a liderança do núcleo familiar”. MALDONADO, Jorge E. *Op. cit.* p. 225.

³¹ No Afeganistão, Arábia Saudita, Emirados Árabes Unidos, Iêmen, Irã, Mauritânia, Nigéria, Somália e Sudão, bem como nas regiões da Síria e do Iraque atualmente controladas pelo grupo fundamentalista Estado Islâmico, a homossexualidade é punida com a morte.

³² RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism.* p.77.

sofrimento ao mundo, os autores defendiam a ideia de que o empoderamento feminino era algo não natural e acarretaria um enfraquecimento da virilidade. Acossados pela desobediência e pela independência das mulheres, os homens contemporâneos se viam cada vez mais emasculados, despotencializados e fragilizados, o que, por conseguinte acabava arrastando-os para a homossexualidade.

Na maioria das denominações cristãs, fundamentalistas e conservadores aparentemente se sentiam emasculados pelas forças malignas do humanismo secular e apreensivos com impotência sexual. Os homens modernos estavam muito “menos seguros de sua virilidade que os de antigamente”, lamentaram Tim e Beverley LaHaye em seu manual de sexo *The Act of Marriage: the Beauty of Sexual Love* (1976), um campeão de vendas. Achavam-se impotentes, estavam confusos em relação a sexo, esmeravam-se para satisfazer suas esposas, preocupavam-se com seu desempenho, sobretudo em comparação com o de outros homens. Tudo por causa da recente autoafirmação feminina; esse vírus cultural infectara até algumas fundamentalistas, e a consequência era a “feminização” ou mesmo a “castração” masculina. Esse medo estava na base da aversão dos fundamentalistas ao homossexualismo, que a seu ver constituía, como o feminismo, uma epidemia, a causa da decadência americana.³³

A análise dessa citação acaba por revelar o necessário contraponto do culto da mulher casta e submissa no imaginário fundamentalista, a saber: a idealização do homem viril, autoritário e destemido. Seja na forma da “autoridade paterna” que emana da figura dos grandes líderes carismáticos que arrastam multidões com seus discursos (tais como Jerry Falwell, Osama Bin Laden, Zvi Yehuda Kook, Silas Malafaia, William Jennings Bryan, Ruhollah Khomeini, Moshe Levinger, Edir Macedo, etc.), seja na coragem temerária dos diversos “soldados da fé” — tais como os mártires suicidas muçulmanos, os fanáticos protestantes responsáveis pela violência contra médicos e clínicas de aborto nos EUA, Canadá, Austrália e Nova Zelândia ou contra terreiros de Candomblé e Umbanda no Brasil, e também os extremistas judeus que integram grupos armados —, a veneração do poder masculino é algo intrínseco aos fundamentalismos.

As razões dessa valorização da virilidade remontam a dois fatores distintos. Se por um lado, é certo que a assertividade dos discursos verdadeiros e ordenadores dos líderes é louvada porque se contrapõe à insegurança, à falta de estabilidade e ao relativismo da contemporaneidade, por outro lado, não é menos certo que a guerra santa travada pelos fundamentalismos contra o mundo moderno requer uma legião de fieis diligentes e dispostos a qualquer sacrifício em nome da verdade.

Essa característica também ajuda a entender porque as palavras dos líderes espirituais de grupos fundamentalistas, por mais estranhas ou absurdas que possam ser, são

³³ ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 348.

tomadas por seus discípulos como sendo tão ou mais infalíveis do que as próprias escrituras sagradas. Não se exige nada menos de um desses dirigentes do que certezas definitivas e inquestionáveis, pretensão de autoridade plena e uma obstinação para continuar sustentando suas ideias até mesmo perante o cadafalso, visto que, tão importante quanto inspirar segurança entre o rebanho de fieis, é liderar os defensores da verdade na efetivação da cruzada antimodernista.

Prova inegável do caráter absolutamente inquestionável e intransigente da autoridade desses mentores fundamentalistas pode ser observada nos casos em que surgem divergências acerca de algum assunto. Ao invés de se esforçarem em prol da conciliação, o que frequentemente ocorre nesses casos é a fragmentação de um movimento antes unificado em blocos dissidentes e antagônicos entre si. Tal qual um general perante seu corpo de oficiais, um líder fundamentalista jamais aceita que suas decisões sejam questionadas ou desobedecidas por seus subordinados — ainda que elas venham a acarretar consequências negativas para o esforço comum —, pois sabe que isso comprometeria seu poder de comando de maneira irreparável.

Como se viu, o culto dos estereótipos de gênero e a consequente condenação de tudo aquilo que se distancie deles também estão relacionados com a dimensão militarizada dos fundamentalismos, a qual buscaremos desenvolver em maiores detalhes a seguir.

4.2.3 A CENTRALIDADE DO CONFLITO

Independentemente das especificidades dos dogmas religiosos, é certo que os fundamentalismos estão profundamente arraigados a uma visão de mundo belicosa. No enfrentamento dos valores do Anticristo ou da *jahiliyyah* (feminismo, política e ciência laicas, tolerância religiosa, democracia, igualdade de gênero, etc.), a conquista do supremo bem exige obediência inquestionável, disciplina rigorosa e disposição inquebrantável para qualquer sacrifício. A paradoxal criminalidade desses ferrenhos defensores da moral — que recorrem sem qualquer escrúpulo à violência brutal, à sabotagem da política, à discriminação e assassinato de dissidentes e opositores, bem como à destruição de símbolos e templos religiosos alheios — encontra justificativa na crença fanática de que a perfeição e a justeza da causa pela qual lutam (nada menos do que a plena efetivação da vontade do próprio Deus) automaticamente redimiria todas as suas transgressões.

Além de se julgarem inteiramente justificados na luta pela concretização dos desígnios de Deus, a coragem e dedicação de certos grupos fundamentalistas também é

fortalecida pela sensação de urgência decorrente da crença na iminência de um evento escatológico de magnitude planetária, cuja evolução se desenrola dia após dia.

Repudiando noções científicas e seculares como o progresso e a evolução histórica gradual, por exemplo, os fundamentalistas frequentemente se vêem como atores em um drama escatológico que se desenrola na mente de Deus e que comanda o rumo da história humana. De fato, *escatologias dramáticas* moldam a identidade fundamentalista e guiam sua ação em muitos, se não todos os casos.³⁴

Se o que está em jogo nessa guerra dos fundamentalistas contra a contemporaneidade é o próprio destino da humanidade, é natural esperar que eles não se disponham a parar por nada nem tampouco estejam dispostos a qualquer forma de concessão. Diante da impossibilidade de convencerem o restante da humanidade a aderir aos seus preceitos, a única alternativa que lhes resta é o recurso à força.

A disposição para o uso da violência também está ligada à exagerada importância concedida pelos fundamentalistas na manutenção da integridade das suas certezas, líderes e símbolos contra piadas, opiniões difamatórias ou blasfêmias, o que acaba por revelar que o fanatismo desses extremistas esconde uma condição de profunda fragilidade fisiopsicológica e existencial.

Embora não tenha feito uso de conceitos nietzscheanos para pensar o fundamentalismo, Arnold Künzli oferece um esclarecimento longo, porém acurado, sobre como se pode entender a agressividade dos fundamentalismos como sintoma de uma condição existencial marcada por uma profunda insegurança.

(...) A função mais importante desse absolutismo imanente [isto é, do fundamentalismo – JPSVB] é, entretanto, proteger a gente das próprias dúvidas, na medida em que se imuniza o novo-velho fundamento “absolutamente” contra dúvidas de fora. Mas com isso já se afirma também que o fundamentalismo é — de forma aparentemente paradoxal — um filho da dúvida justamente diante do que ele anuncia. O fundamentalismo é cego diante de si mesmo enquanto tentativa, hermeticamente fechada contra toda e qualquer crítica, de combater e curar com ajuda da droga “absolutismo” a deficiência imunológica anímico-espiritual, que pertence à constituição do homem e que o abandonaria, não fosse a droga, sem proteção ao vírus da dúvida — da dúvida diante de “Deus”, da igreja, da nação, da identidade própria ou coletiva, do sentido da vida... Essa dúvida é sentida pelas pessoas abaladas na sua segurança como uma espécie de AIDS espiritual, que a gente contraiu no contato demasiado íntimo com a modernidade. Sente-se que isso pode ser letal para a fé, a igreja, a nação, o ego. Por isso a difusão e a intensidade do fundamentalismo são indicadores do grau da dúvida e do desespero daqueles, que lhe vendem a sua alma.

Quem tem certeza da sua fé, do seu “deus” e não precisa, por conseguinte, temer muito, pode demonstrar tolerância, compreensão e mesmo amor aos que seguem outro credo, que pensam diferentemente. Na sua autocompreensão, esses outros não ameaçam a sua fé; por que ele haveria então de ameaçá-los, constrangê-los? A segurança, que a sua fé lhe dá, confere-lhe uma soberania anímico-espiritual, que

³⁴ MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1). p. 819.

não necessita de nenhuma agressividade e de nenhuma violência para afirmar-se. Ele não sofre de nenhum grave problema de identidade, que pudesse forçá-lo, a partir do temor da perda da identidade, a delimitar-se contra instâncias exteriores, assim por exemplo com ajuda de imagens do inimigo. Ele certamente também não está imune contra dúvidas, mas a sua fé é suficientemente forte para mantê-las em xeque. Por isso ele também não tem necessidade de defender o seu “deus” ou a sua nação ou os seus valores através da construção de um sistema de poder institucional, que precisa, por sua parte, ser imunizado contra influências dissolventes de fora, se necessário com violência.³⁵

Quando se observa, por exemplo, a fúria desproporcional com a qual alguns fanáticos religiosos se lançam na defesa aguerrida de seus ideais religiosos contra insultos ou blasfêmias, torna-se possível perceber a fragilidade inerente à sua condição. Tomando como exemplo emblemático o ataque ao escritório da revista francesa *Charlie Hebdo* em janeiro de 2015, que teve como saldo 11 mortos e 11 feridos, é possível observar que, conquanto seja patente que a publicação de caricaturas de Maomé, bem como de outras figuras e símbolos religiosos ligados ao cristianismo e ao judaísmo, sempre teve a intenção deliberada de suscitar ofensa e ultraje entre religiosos e, com isso, criar polêmica e dar visibilidade à mencionada revista — afinal de contas, o fato de que este semanário tinha uma orientação fortemente antirreligiosa é de amplo conhecimento — há uma diferença significativa entre simplesmente sentir-se incomodado com uma provocação de baixo calão e responder a ela com um ataque armado.

Se um grupo de indivíduos chega de fato a sentir que suas crenças religiosas foram mortalmente ofendidas por algumas caricaturas ordinárias, publicadas numa revista de gosto duvidoso, a tal ponto que ameaça os cartunistas de morte e posteriormente leva esta ameaça às vias de fato, então não pode haver dúvidas de que a condição fisiopsicológica dessas pessoas é vulnerável no mais alto grau.

A exemplo do assassinato dos cartunistas e de outras lamentáveis ocorrências envolvendo retaliações contra blasfêmias, os fundamentalistas se vêem obrigados a defender a pureza de seus princípios até mesmo diante das mais ínfimas provocações. Se o apego fanático aos fundamentos ditos sagrados é a única tábua de salvação que lhes resta em meio ao gigantesco oceano de niilismo, secularismo e iniquidade, então até mesmo a menor brecha pode ser fatal, visto que ela poderia servir de estímulo para que os fundamentalistas extraíssem uma conclusão que lhes seria fatal; a única conclusão que eles precisam evitar a qualquer custo: a de que a verdade suprema à qual eles se aferram está longe de ser indestrutível e nunca esteve imune ao niilismo.

³⁵ KÜNZLI, Arnold. “Fundamentalismo – a passagem de volta da história”. In: DE BONI, Luis A. (Org.) *Fundamentalismo*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995. p. 66-67.

* * *

Ao lado da dimensão militarizada, a fragilidade existencial dos fundamentalistas também torna vital o estabelecimento de fronteiras e a segregação entre eles e o restante do mundo corrupto.³⁶ A frequência de escolas e ambientes sociais, os hábitos diários de vestuário e consumo, bem como as atividades culturais — tudo isso é encarado por eles com grande importância e atenção para que eles possam permanecer o máximo possível afastados de qualquer influência por parte dos não-fundamentalistas.

Este cuidado em evitar que os indivíduos de uma determinada facção tenham demasiado contato com os integrantes de outros grupos também se inspira numa lógica militarizada. Da mesma forma como os generais franceses, ingleses e alemães aprenderam, durante a primeira guerra mundial, que a permanência prolongada de soldados estacionados em trincheiras fronteiriças às linhas inimigas acaba estimulando os combatentes a fazerem contatos com aqueles contra os quais eles deveriam lutar, o que faz com que o exército vá gradualmente perdendo o vigor combativo até o ponto de cessar as hostilidades contra os inimigos,³⁷ assim também os líderes religiosos fundamentalistas sabem que o contato prolongado com a sociedade secularizada ou então com pessoas do mesmo credo que adotam uma postura mais liberal, acaba, no longo prazo, fazendo com que seus próprios discípulos percebam que o mundo exterior não é exatamente o antro de perversidade, pecado e impurezas pintado pelos líderes e nem que o restante da sociedade não-fundamentalista possuiria de fato uma feição tão degenerada quanto lhes foi dito.

Assim como os generais experientes não permitem que uma tropa eficiente de combatentes tenha demasiado contato com a cultura dos inimigos e passe a conviver cotidianamente com eles, sob pena de serem gradualmente cooptados, também os líderes fundamentalistas reconhecem a necessidade de que seus respectivos rebanhos tenham de permanecer segregados do restante da sociedade impura para que conservem fidelidade inconcussa e mantenham a disposição para o combate.

Ainda segundo essa lógica, caso algum indivíduo venha a se desligar do grupo, seja porque foi cooptado pela sociedade secular ou porque se convenceu a adotar uma postura

³⁶ Cf. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Op. cit.* p. 821.

³⁷ Durante as festividades de natal de 1914, para surpresa dos comandantes britânicos, franceses e alemães, diversos grupos de soldados estacionados em trincheiras próximas às linhas inimigas espontaneamente cessaram as hostilidades e cruzaram a “terra de ninguém” para confraternizar com seus oponentes. As cartas e relatos da época descrevem a troca de congratulações e de pequenos presentes entre os soldados e até uma partida de futebol.

mais liberal, ele passa a ser automaticamente evitado e execrado pelos fundamentalistas como um traidor que se rendeu ao inimigo. Na medida do possível, a patrulha ideológica dos fundamentalistas irá buscar difamar sua imagem e se esforçar por encontrar motivos que denigram sua imagem, mostrando como este traidor acabou chafurdando sua vida no fracasso depois de ter deixado a igreja (o que, segundo a teologia da prosperidade, seria um sinal inequívoco da ira divina). Tão ou até mais perigosos do que os secularistas e os ateus são os ex-fundamentalistas, juntamente com os liberais que defendem que os princípios religiosos podem e devem ser reinterpretados de modo não-literal.

Os grupos fundamentalistas só conseguem sustentar sua prontidão para o confronto e seu fanatismo sob o pressuposto de que seus membros permaneçam submetidos a uma cultura de isolamento ou de contato seletivo com o restante do mundo. Num contexto como esses, é de se esperar que a vigilância mútua entre os fieis seja grandemente estimulada, o que, nos casos mais extremos, pode se aproximar da atemorizante distopia do romance *1984* de George Orwell, onde as crianças eram continuamente incitadas a vigiar e denunciar até mesmo os próprios pais.

* * *

Outra importante semelhança de família, também ligada à dimensão militarizada dos fundamentalismos, pode ser observada quando se considera o impacto das derrotas e reveses sofridos por esses grupos ao longo da história. Diante de ocorrências desfavoráveis — tais como o fracasso no processo de Scopes, o silenciamento de lideranças islâmicas por Nasser e Reza Pahlevi e o fim da crença na invencibilidade das FDI após a Guerra do Yom Kippur — é praticamente certo que todas as seitas fundamentalistas venham a se esforçar por reinterpretarem esses acontecimentos à luz de suas próprias narrativas escatológicas de conflito entre o bem e o mal, fortalecendo-se e radicalizando-se cada vez mais.

De modo escatológico, os fundamentalismos se apropriam de momentos históricos particulares, associados com textos e tradições sagradas e interpretados de acordo com uma contagem estrambótica do espaço e do tempo (uncanny calculation of time and space). Para a maior parte dos israelenses, a Guerra do Yom Kippur de 1973 foi um retrocesso humilhante. O “sionismo orgulhoso” sofreu um duro golpe: falhas no campo de batalha foram percebidas como o resultado de um declínio ideológico e moral. Entre os perdedores aparentes, ideologicamente falando, estavam os ativistas do movimento radical Gush Emunim, que haviam vinculado suas profecias messiânicas a eventos geopolíticos específicos tais como a formidável vitória de Israel sobre o Egito na Guerra dos Seis Dias de 1967. Contudo, ao invés de sentirem desapontamento e abandonarem suas concepções messiânicas e estratégicas, os crentes-ativistas emergiram com uma confiança ainda maior no seu método arcano de interpretar a história. Por quê? Como explicado por Gideon Aran: “O sucesso da

religião em tais casos depende da sua habilidade em proporcionar ao fiel uma explicação do incidente frustrante nos termos da própria fé, uma interpretação corroborando a crença com eventos que ostensivamente a contradizem. O “erro embaraçoso” é integrado no esquema total das coisas de modo que ele se torna o eixo de uma nova fase da religião. Uma complexa teologia se desenvolveu em torno desses episódios históricos, transformando o potencial para uma crise em uma fonte de inspiração para um renascimento religioso. Assim o declínio do sionismo secular foi interpretado como compatível com as mais elevadas expectativas messiânicas. Aran escreve que, de acordo com o Gush Emunim, “o sionismo secular tem uma função no plano messiânico e, por isso, é vital e sagrado. Há uma missão judaica que somente o sionismo pode cumprir, mas uma vez que ele efetiva seu destino, exaurindo a si próprio e à sua secularidade, sua religiosidade latente irá vir à luz. No registro final, o judaísmo secular moderno será exposto como episódico, exatamente como o judaísmo ortodoxo. Ambos irão se render ao judaísmo nacional revolucionário. “Assim, o declínio do sionismo clássico percebido no pós-1973 reforça a fé e impele os fieis ao ativismo”.³⁸

Se, como foi visto, o surgimento e a razão de existência de todos os fundamentalismos abordados nesta pesquisa se sustentam num ódio vingativo que almeja combater e destruir o inimigo rotulado como intrinsecamente mau e corrompido, então é natural considerar que tudo aquilo que os fundamentalistas esperam receber por parte do restante do mundo não-fundamentalista seja um contra-ataque.

Todo e qualquer ataque direcionado contra os grupos fundamentalistas, seja na forma de agressão física, desprezo social e cultural ou deboche satírico, é por eles encarado como apenas mais um episódio numa guerra santa global, o que acaba por confirmar o discurso paranóico desses radicais extremistas e reforça, com isso, a posição deles como mártires escolhidos por Deus para suportar toda espécie de sofrimentos e reveses até a vitória final da luz sobre as trevas.

Nesse sentido, todas as eventuais perdas humanas, morais ou materiais que os ataques contra seitas fundamentalistas possam vir a causar acabam sendo compensadas pela intensificação do fanatismo entre os extremistas.

Em se tratando especificamente do contexto dos conflitos envolvendo seitas fundamentalistas islâmicas no Oriente Médio, o que se pode observar após a invenção do discurso de Guerra ao Terror por parte do governo Bush e de todas as infelizes intervenções militares que daí se seguiram é que, ao contrário de retroceder diante da violência, o fundamentalismo islâmico tem se radicalizado cada vez mais.

Quanto mais as condições sociais, econômicas e políticas dos países do Oriente Médio foram deterioradas em virtude dos ataques e da invasão pelas forças dos EUA, de Israel ou de seus aliados, maior se tornou o ódio por parte das populações árabes contra estes países estrangeiros e mais radical e intolerante tornou-se a postura dos fundamentalistas. Quer

³⁸ MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Op. cit.* p. 819. O grifo é do próprio autor.

se considere a situação na faixa de Gaza, na Cisjordânia, no Iraque, no Afeganistão, na Líbia, no Iêmen ou na Síria, os focos de conflitos armados e ataques suicidas impulsionados por doutrinas fundamentalistas se intensificaram. Quanto mais os EUA, a Europa e Israel respondem com violência ao fundamentalismo, mais intolerante e radical ele se torna.

Tendo em vista que tanto o esforço deliberado em reinterpretar as derrotas e acontecimentos negativos de forma a integrá-los em uma narrativa escatológica como também o estímulo à segregação são posturas que fortalecem grandemente a prontidão dos fundamentalistas para o conflito, então nos parece certo afirmar que, enquanto houverem fundamentalistas no planeta, continuará a existir conflito.

A despeito da disposição para o combate desempenhar um papel central na caracterização das diferentes modalidades de fundamentalismos, é preciso não perder de vista que, tão importante quanto rejeitar o niilismo e suas consequências nefastas é também esforçar-se por (re)criar uma dimensão do sagrado que possa garantir uma resposta à pergunta pelo sentido da existência humana.

4.2.4 SACRALIZAÇÃO DO PROFANO

Ao refletir sobre a relação entre o sionismo e o fundamentalismo, Christoph Türcke destaca o “quanto a fundação do Estado judeu foi concebida segundo um velho modelo teológico: o êxodo de Israel da servidão no Egito”.³⁹ Independentemente do teor das controvérsias entre os diferentes grupos de judeus sionistas ou antissionistas, sempre foi possível constatar que o eixo norteador de todas elas era e ainda é o caráter sagrado ou de algum modo especial com o qual a Palestina ainda vem sendo considerada.

Os conflitos que, com isso, estavam pré-programados no movimento sionista baseavam-se em um pressuposto comum: a Palestina é, de algum modo, solo sagrado, ainda que se possa abrigar as mais diferentes representações quanto ao porquê e quanto ao sentido disso. Herzl também pressupunha isso. (...) Para ele, a Palestina também pesava muito mais do que qualquer outro lugar do mundo; ela era a terra prometida.⁴⁰

Türcke enfatiza que, do ponto de vista teológico, o Sião nada mais seria do que o símbolo de um local redimido, uma representação alegórica de um local de prosperidade e de felicidade, o qual não necessariamente tem que se localizar na Palestina. Nesse sentido, a busca pela terra prometida seria uma metáfora para trajetória da existência humana em sua busca por redenção. Todavia, o discurso fundamentalista, buscando a qualquer custo soterrar

³⁹ TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, p. 105.

⁴⁰ Idem, p. 108.

o vazio de sentido, ignorou este simbolismo, transformando o Sião num objeto visível e mensurável no território geográfico da Palestina.

Apoiado numa interpretação radicalmente literalista das escrituras, o discurso fundamentalista do Gush Emunim, por meio da sacralização do profano, inventou um novo fundamento, agora não mais transcendente, mas sim completamente imanente.

Uma situação estruturalmente semelhante pode ser observada quando se considera o empenho obsessivo com que os fundamentalistas haredi se dedicam ao estudo e à obediência rigorosa da lei mosaica, reproduzindo impecavelmente cada detalhe da vida nos antigos guetos ou nas comunidades judaicas do leste europeu e afastando-se de toda a sociedade contemporânea.

A experiência de transição de um *ethos* religioso, agrícola, cíclico e tradicionalista para um mundo secular e progressista, marcado por rápidos avanços científicos e tecnológicos, ao contrário de ser vivenciada como um progresso libertador ou como uma desejável abertura para novas possibilidades de enriquecimento e de saber, foi experimentada pelos haredi como um duplo solapamento de referências — causado, por um lado, pela desqualificação do discurso e dos valores religiosos tradicionais como nada além de superstições ultrapassadas, a qual os relegou para a periferia da civilização e, por outro lado, pela brutal eliminação de milhões de vidas humanas, acompanhada da destruição da maior parte do patrimônio cultural da tradição judaica europeia —, o qual trouxe como resultado a experiência abissal de viver num mundo violentamente esvaziado de Deus. Um lugar tornado estranho, instável, hostil e incompreensível.

Em face desta condição opressora de desorientação e de insegurança existencial, torna-se então possível entender por que estas populações se agarraram desesperadamente aos últimos farrapos de tradição e de religiosidade que lhes restaram às mãos. Ao se refugiarem na emulação de um passado idealizado no qual os valores e verdades tradicionais ainda não haviam sido destruídos e onde a presença do divino ainda era sentida, os haredi tencionam vivenciar a segurança e a estabilidade existenciais outrora experimentadas por seus ancestrais.

A obsessão dos haredi no cumprimento literal das leis mosaicas e na repetição dos hábitos de seus ancestrais indica, portanto, o desejo de reviver uma modalidade de experiência do sagrado que foi perdida para sempre após a morte de Deus. Trata-se de uma tentativa paradoxal de preencher a ausência do transcendente por meio do culto a algo imanente que foi sacralizado.

A narrativa nietzscheana dos adoradores da sombra do Deus morto no aforismo 108 d'*A Gaia Ciência* não poderia ilustrar de maneira mais clara o *modus operandi* deste

anseio desesperado dos haredi e de outros fundamentalistas por materializarem a presença do fundamento divino transcendente e, com isso, preencherem o vazio inaugurado pelo novo *ethos* científico, pragmático e secular do século XX. Na ausência de um sustentáculo de valores e de verdades religiosas capaz de oferecer confiança, estes crentes se vêem obrigados a resignarem-se com o culto a uma imagem fugidia, a uma imitação artificial da divindade, sacralizando certos hábitos e posturas triviais do cotidiano dos seus ancestrais.

De modo semelhante ao que ocorre com a teologia da prosperidade entre os protestantes, a busca dos fundamentalistas num mundo marcado pela morte de Deus não é mais pela graça transcendente, mas sim por segurança e satisfação imanentes, por uma orientação mundana que lhes permita, de alguma forma, evitar a experiência do vazio de sentido. Esta visível mudança no foco das preocupações destes religiosos, que abandonam o metafísico para se concentrarem exclusivamente no mundo concreto, acaba por confirmar o quanto os discursos fundamentalistas estão irremediavelmente mergulhados no niilismo.

Ao lado das ocorrências já mencionadas, acreditamos ser possível interpretar também a aspiração de Qutb pela criação de um “Estado Islâmico”, as ideias de Khomeini concretizadas na Revolução Iraniana, o ideal da Maioria Moral de fazer dos EUA um país regido pela Bíblia e, por fim, a teologia do estado cristão totalitário de Rousas Rushdoony como exemplos igualmente significativos de sacralização do profano entre os fundamentalismos.

Ao envolverem-se em guerras sangrentas com o fito de concretizar a Jerusalém celeste no planeta Terra, os fundamentalistas revelam a magnitude da fragilidade existencial e da desorientação em que se encontram. Num mundo em que o divino foi dilacerado pela racionalidade técnico-científica, a experiência do sagrado não é mais possível de ser vivenciada do mesmo modo como o era antigamente. Diante da dupla impossibilidade, tanto de retornarem ao antigo paradigma como de encontrarem uma resposta para o sentido da existência após a morte de Deus, a saída encontrada pelos fundamentalistas foi e ainda é uma tentativa vã de apaziguar a inquietação atroz que corrói seus espíritos confusos por meio da adoração de uma sombra artificial que, nem de longe, pode oferecer a segurança, o consolo e o sentido de outrora.

No último capítulo de seu livro, ao refletir sobre a violência entre israelenses e palestinos, a qual, no seu entender, seria continuamente alimentada pela divinização fundamentalista da Palestina, Christoph TÜRCKE afirma que:

Somente haverá paz quando a energia libidinosa, com a qual ambos os lados guarneceram o solo e suas cidades sagradas, estiver totalmente esgotada, quando o

culto da terra a houver drenado completamente, quando os oponentes se defrontarem como figuras cansadas, inválidas, que nada mais estimulam nem provocam uns aos outros — portanto, quando o niilismo, que é forçadamente negado no culto fundamentalista da terra, finalmente tornar-se manifesto.⁴¹

Considerando-se, como foi mostrado, que uma das principais características de todos os discursos fundamentalistas é o esforço por manter sempre viva a prontidão para o conflito, reinterpretando as derrotas e reveses de modo a reforçar a imagem dos fundamentalistas como mártires em defesa da verdade, perguntamo-nos se esse esgotamento da energia fundamentalista mencionado por Tūrcke poderia de fato ocorrer a ponto de extinguir a força de um grupo fundamentalista.

No que diz respeito aos conflitos propriamente ditos, ao contrário de exaurir a energia desses fanatismos, o que se pode constatar após décadas de embates violentos diretamente derivados da atuação de seitas fundamentalistas em todo o mundo é que o anseio destrutivo e o furor vingativo dos militantes extremistas não parecem ter esmorecido nem um pouco. As derrotas mais fragorosas, sejam nas urnas, nas ruas, nos tribunais ou nos campos de batalha, vêm contribuindo para intensificar o ressentimento e estreitar o vínculo entre os membros de uma mesma seita, o que, por sua vez, acaba estimulando-os a ações cada vez mais ousadas e violentas.

Se a intensificação das hostilidades não parece contribuir para “drenar” a energia que move os fundamentalistas, que dizer da influência do niilismo? Será que a terrível revelação do caráter arbitrário, artificial e “demasiado humano” dos valores e das verdades que os fundamentalistas se esforçam por apresentar como indubitáveis e eternos seria suficiente para minar a força do fanatismo?

Se é perfeitamente admissível reconhecer a existência de inúmeros casos pontuais em que indivíduos, isolados ou em pequenos grupos, acabaram abandonando suas facções fundamentalistas de origem, é igualmente certo que essas dissidências nunca foram suficientes para arrefecer o furor e a devoção dos restantes. Pelo contrário, o que se observa comumente é o esforço, por parte dos líderes de uma determinada seita, em manipular e/ou denegrir a qualquer custo a imagem dos eventuais dissidentes do grupo, explorando-a como um caso exemplar que mostra o quanto os desertores seriam irremediavelmente degenerados, amaldiçoados, corrompidos, etc.

Lançando mão de um exemplo cinematográfico para ilustrar nosso argumento, se é bastante razoável considerar a sociedade fictícia mostrada no filme *A Vila* como possuindo características típicas de uma comunidade fundamentalista, então, acompanhando o desfecho

⁴¹ TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, p. 146.

da história, poderíamos igualmente concluir que nem mesmo a decisão de um dos líderes de quebrar o pacto de silêncio e de isolamento que até então vinha garantindo a sacralidade artificial da vila — enviando a jovem cega diretamente para a realidade do mundo exterior e revelando a ela a real natureza da “ameaça” contra a qual a comunidade vinha se protegendo — foi suficiente para abalar as bases discursivas, culturais e sociais sobre as quais essa sociedade artificial se estruturava.

Ainda que um indivíduo ou que um pequeno grupo de integrantes de seitas fundamentalistas possa vir a se convencer que suas crenças não se baseiam em nada além do que uma decisão arbitrária de sacralizar algo profano, e ainda, que tal sacralização só se sustenta mediante a continuidade da segregação e da hostilidade contra toda e qualquer influência “demoníaca” do mundo exterior. Ainda que um grupo de sectários possa estar de acordo quanto ao caráter fabricado de suas próprias crenças, isso não significa que todos necessariamente chegarão a renunciar ao fundamentalismo.

Renunciar a uma perspectiva fundamentalista, especialmente no caso de indivíduos que nasceram e cresceram nesse meio, está longe de significar apenas o abandono de uma visão de mundo limitada, preconceituosa e isolacionista. As especificidades das circunstâncias econômicas, políticas, culturais e sociais nas quais os fundamentalismos foram gestados acabaram por fazer com que essas visões de mundo incorporassem elementos de nacionalidade e de identidade.

Nesse sentido, o impacto fisiopsicológico e existencial do abandono de um conjunto de crenças que até então vinha servindo de base para estruturar toda a visão de mundo de um indivíduo, incluindo sua identidade nacional, étnica, social e familiar, seria equivalente a um mergulho niilista nas profundezas do desconhecido. Como bem destacado por Nietzsche, a coragem e a força espirituais para abandonar a segurança das cidades fortificadas e tornar-se nômade, percorrendo a imensidão dos desertos, ou lançando-se sem rumo mar adentro, precisa, de fato, ser sobre-humana (*Übermenschlich*), o que, evidentemente, significa algo para muito poucos.

A consideração da trajetória de radicalização dos discursos e das ações de grupos fundamentalistas em todo o mundo nas últimas décadas vem mostrando, contrariamente às expectativas registradas por Türcke em 2003, que a “energia libidinosa” com a qual os fundamentalistas sobrecarregam de sacralidade objetos e práticas triviais está longe de se esgotar.

Se nem o desgaste causado pelas inúmeras perdas humanas e materiais decorrentes da continuidade dos conflitos por décadas a fio, nem os impactos causados pelos

membros dissidentes parecem estar arrefecendo a intensidade desses fanatismos, então só nos resta concluir que o temor abissal ante a ameaça de perda do sustentáculo da identidade, do sentido, dos valores, das verdades, enfim, de toda a visão de mundo que move as massas fundamentalistas representa uma força muito mais intensa na economia pulsional desses indivíduos.

Parafraseando a sentença inserida por Nietzsche no início e no final da terceira dissertação da obra *Para a Genealogia da Moral*, pode-se então afirmar que, após o longo e tortuoso percurso de ascensão, apogeu e queda da perspectiva moral socrático-platônico-cristã no Ocidente —, o qual também comportou, nas suas últimas décadas, o nascimento e a consolidação de variadas modalidades de fundamentalismos —, a grande maioria dos seres humanos ainda preferirá querer uma modalidade de discurso fechado, artificial, preconceituoso, repressivo, xenófobo e violento do que libertar-se dele e experimentar a vida sem qualquer apoio.

4.2.5 FUNDAMENTALISMO E RESSENTIMENTO

Tendo iniciado nossa discussão sobre as semelhanças de família dos fundamentalismos em diálogo com Nietzsche, gostaríamos de propor uma última vertente reflexiva que, assim entendemos, aproximaria ainda mais o fundamentalismo das ideias do filósofo alemão. Trata-se de investigar a possibilidade de se interpretar esses fenômenos sob o prisma do ressentimento.

Embora também se faça presente em outras obras, o ressentimento foi desenvolvido pelo filósofo de maneira mais elaborada em *Para a Genealogia da Moral*, sendo empregado para indicar uma condição observável em indivíduos fisiopsicologicamente fracos e doentios, a qual se caracteriza por uma dupla incapacidade. Segundo o pensador alemão, ante as frustrações e os reveses inevitáveis da vida, um indivíduo ressentido não apenas não teria a energia necessária para oferecer uma reação adequada como também não conseguiria assimilar esses sentimentos negativos, “digerindo” seus efeitos deletérios.

De maneira bastante sintética, a fragilidade e a desorganização da estrutura fisiológica, psíquica e pulsional dos ressentidos gera como resultado uma excessiva suscetibilidade, visto que o delicado equilíbrio dessas naturezas mórbidas chega a ser negativamente afetado até mesmo por ocorrências insignificantes, as quais, para um indivíduo fisiopsicologicamente bem constituído, ou são inofensivas ou, no máximo, representam somente um breve contratempo, sendo rapidamente digeridas e esquecidas.

Mesmo o ressentimento do homem destacado, quando nele surge, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso ele não *envenena*: por outro lado, ele nem surge em incontáveis casos onde ele é inevitável nos fracos e impotentes. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, seus acidentes e mesmo seus *crimes* — este é o signo de naturezas fortes e plenas, em que há um excedente de força plástica, modeladora, regeneradora e também propiciadora do esquecimento (um bom exemplo disso no mundo moderno é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e infâmias que sofria, e que não podia perdoar, simplesmente porque — esquecia). Um homem tal sacode de si, com apenas *um* solavanco, muitos vermes que em outros se enterrariam (...)⁴²

Ao lado dessa exagerada vulnerabilidade, a debilidade fisiopsicológica dos ressentidos também os faz impotentes para reagir à altura das perturbações sofridas, privando-os, com isso, da possibilidade de descarregarem seus sentimentos negativos e frustrações. Como resultado previsível, tem-se uma profunda “desordem psíquica”⁴³ que gera ódio, rancor e alimenta a sede de uma vingança destruidora, a qual, pela sua própria natureza, permanece para o ressentido como um desejo irrealizável na prática.⁴⁴

A consideração do cultivo deliberado de um ódio visceral entre todos os fundamentalistas — o qual se direciona contra uma vasta gama de indivíduos, instituições, ações e discursos que são invariavelmente rotulados como pecaminosos, blasfemos, apóstatas, etc., — parece, ao menos à primeira vista, oferecer respaldo à nossa tentativa de interpretar essas manifestações de hostilidade como expressão do anseio de vingança característico dos indivíduos ressentidos.

Além disso, a crença dos fundamentalistas protestantes no Arrebatamento — um evento escatológico de magnitude planetária que asseguraria a suprema redenção dos fieis ao mesmo tempo em que representaria a completa danação para todo o restante da humanidade — ilustra de maneira exemplar a descrição nietzscheana da fantasia de vingança imaginária.

Conforme mencionado no segundo capítulo, a crença fundamentalista no Arrebatamento se estrutura numa interpretação literal de certas passagens bíblicas⁴⁵ para afirmar que, antes da chegada do Anticristo na Terra, os verdadeiros cristãos seriam repentinamente elevados aos céus. Todos os incontáveis males trazidos pelo Anticristo estariam, dessa forma, reservados apenas aos não-fundamentalistas.

⁴² GM, I, 10.

⁴³ PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014. p. 33.

⁴⁴ “Nesse organismo, a percepção da própria fraqueza e o sentimento de frustração que se segue à obstrução da ação gera um rancor, uma vontade de ferir e produzir sofrimento naquele que o detratou. Toma conta dele uma sede de efetuar aquela vingança que sua fraqueza não permite realizar.” PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Op. cit.* p. 33-34. Cf. também GM, I, 10, onde Nietzsche fala do “(...) ressentimento dos seres aos quais é negada a reação mais própria, a dos atos, e que apenas por meio de uma vingança imaginária recebem compensação.”

⁴⁵ As duas principais passagens bíblicas frequentemente arroladas em suporte à crença no Arrebatamento são Mateus 24.29-31; 24.40-41 e 1 Tessalonicenses 4.15-17. Além dessas, os exegetas literalistas também costumam mencionar, Gênesis 5.23-24, 2 Reis 2.11, João 14.1-3, 1 Coríntios 15.51-52, 2 Coríntios 12:2-4, 2 Tessalonicenses 2.8 e Hebreus 11.5.

A dimensão da popularidade alcançada por esta fantasia escatológica que profetiza a salvação para uma pequena minoria de verdadeiros fieis e reserva os tormentos apocalípticos para todo o restante da humanidade pode ser observada no enorme sucesso de vendas⁴⁶ da série de “ficção bíblica” *Left Behind* (em português: *Deixados para trás*), de autoria de Jerry B. Jenkins e Tim LaHaye, o mesmo autor do “manual de sexo cristão” mencionado anteriormente.

Iniciada com a publicação do primeiro volume em 1995, a série traz uma narrativa ficcional do desenrolar do Arrebatamento e do período de Tribulação em todo o planeta, tendo sido concluída com o décimo sexto livro em 2007. O notável sucesso nas vendas incentivou a produção de uma coleção de livros infantis, de histórias em quadrinhos, filmes e até de jogos de videogame temáticos.

À luz das ideias nietzscheanas, a crença numa série de catástrofes sobrenaturais de magnitude planetária que transformariam repentinamente toda a humanidade — alçando os fundamentalistas protestantes, de minorias periféricas, isoladas e desprezadas, ao status de verdadeiros eleitos de Deus —, revela-se como uma fantasia de vingança imaginária nascida do lamaçal da impotência, frustração e descontentamento dos fundamentalistas protestantes com a realidade que os cerca.

Aguilhados tanto pela sua própria incapacidade de transformar os EUA num país regido pela Bíblia, como também pelo fato de se verem obrigados a conviver lado a lado com outras religiões numa sociedade que legalizou o aborto e que reconheceu os direitos das populações LGBT, os fundamentalistas se refugiam no anseio pela chegada do Arrebatamento e da Tribulação, os quais significariam a culminância da tão desejada vingança contra todos os não-fundamentalistas.

Em um tal solo de autodesprezo, um verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva daninha, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno, tão escondido, tão desonesto, tão adocicado. Aqui fervilham os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a coisas secretas e inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da conspiração mais maligna — a conspiração dos sofredores contra os bem-sucedidos e vitoriosos, aqui a imagem do vitorioso é *odiada*.⁴⁷

Embora a crença no Arrebatamento sirva para exemplificar o apego de um grupo de indivíduos a uma fantasia metafísica de vingança, é preciso observar que, contrariamente à militância ativa e à agressividade explícita dos fundamentalistas, cuja ousadia alcança as raias

⁴⁶ O endereço eletrônico www.leftbehind.com, acessado em 04/07/2016, menciona que a série já vendeu mais de 63 milhões de cópias em todo o mundo. Já uma resenha datada de setembro de 2014, publicada no endereço <http://www.rapidnet.com/~jbeard/bdm/BookReviews/left.htm> (acessado em 04/07/2016), afirma que o total de cópias vendidas ultrapassou os 65 milhões.

⁴⁷ GM III, 14.

do autossacrifício, os ressentidos descritos por Nietzsche seriam incapazes de responder efetivamente às agressões sofridas. De fato, segundo o pensador alemão, a inibição da descarga dos afetos negativos seria precisamente aquilo que faz com que o ressentido continue sofrendo as consequências de perturbações passadas, o que, por sua vez, alimenta ainda mais o seu rancor.

Nesse sentido, a mera ocorrência da crença no Arrebatamento entre os protestantes não é suficiente para sustentar a aproximação que ora tencionamos desenvolver, visto que nem os fundamentalistas cristãos, nem tampouco os muçulmanos e judeus demonstram qualquer inibição quando se lançam ao enfrentamento dos blasfemadores e hereges, não descansando enquanto não conseguem eliminar seus odiosos oponentes ou então “castrá-los”, convertendo-os para suas próprias crenças.

Diante do exposto, como compatibilizar a incapacidade dos indivíduos ressentidos em levarem suas respectivas vinganças às vias de fato com a temeridade surpreendente dos fundamentalistas?

Uma possível resposta a essa objeção poderia ser formulada a partir da ideia de que o ressentimento, tal como pensado por Nietzsche, não se esgotaria numa reflexão restrita ao âmbito pessoal, mas também comportaria o sentido de um fenômeno social ativo e criador de valores. No livro *Nietzsche e o ressentimento*, Antonio Edmilson Paschoal avança no desenvolvimento desta hipótese hermenêutica aventada primeiramente por Max Scheler,⁴⁸ afirmando que o ressentimento também corresponderia “a uma moral, a uma concepção de justiça e a um modo de intervenção social”.⁴⁹

Na denominada “moral de animal de rebanho” (ABM, 202), expressão que Nietzsche utiliza para sintetizar aquela forma de valoração típica do ressentimento, a sede de vingança assume contornos de uma tentativa de domínio, de impor uma determinada forma de organização visando desestabilizar possíveis concorrentes e intensificar o próprio poder. Porquanto, ela não se volta apenas para pretensos detratores ou para aqueles que são considerados culpados pelo sofrimento do fraco, mas contra todos aqueles que não sofrem como ele e que, portanto, não são seus iguais.

Universalizada, dessa maneira, a sede de vingança recebe o nome de “justiça”, institucionalizando aquele princípio de igualdade que, de resto, conflui numa massificação disforme, espalhando-se por todo o corpo social como o veneno de uma tarântula que invade sua vítima. Em relação ao fraco, tal veneno funciona como um anestésico que permite a ele suportar seu sofrimento sem sucumbir a ele e, em relação ao forte, como um entorpecimento que visa enfraquecê-lo. Em ambos os

⁴⁸ “Ao certo o primeiro a colocar esse aspecto em evidência, Max Scheler também aponta para traços sociais daquela sede de vingança por meio de uma fenomenologia e sociologia do ressentimento, no seminário intitulado “*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*” (SCHELER, 2004)”. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Op. cit.* p. 66.

⁴⁹ PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Op. cit.* p. 42.

casos, o propósito é um nivelamento do homem, a produção do rebanho universal e impedir o aparecimento de tipos diferentes de homem.⁵⁰

A hipótese de que o ressentimento daria ensejo ao surgimento de um anseio pelo domínio absoluto e incontestável de uma única perspectiva capaz de homogeneizar toda a humanidade não apenas se coaduna com uma condição fisiopsicológica de excessiva fraqueza e suscetibilidade, que se afeta pela mera existência do diferente, como também parece corresponder com perfeição ao *modus operandi* de todos os fundamentalismos abordados nessa pesquisa.

Para os fanáticos radicais cristãos, judeus ou muçulmanos, não basta apenas zelar para que as mulheres da própria família cubram suas cabeças, para que seus familiares e parentes próximos deixem de trabalhar durante o Shabat ou para que todos aqueles que vivem sob seu próprio teto acreditem que Jesus Cristo irá retornar para governar a Terra por mil anos. A despeito das particularidades de cada modalidade de discurso fundamentalista, todos eles lutam sem descanso para que todos venham a professar as mesmas crenças e obedeçam rigorosamente aos mesmos mandamentos.

Como resultado disso, tem-se que os fundamentalismos, a despeito de toda segregação e do afastamento do mundo profano, compartilham do mesmo ideal expansivo e homogeneizador do ressentimento social, o qual se torna visível nos contínuos esforços dos fundamentalistas por conquistar novos prosélitos para suas respectivas seitas em meio a toda espécie de infelizes, insatisfeitos, malogrados e desorientados.

Por meio do amplo emprego de técnicas avançadas de comunicação, de propaganda e de psicologia de massas, os fundamentalistas vêm conseguindo engrossar suas fileiras veiculando discursos simplistas e facilmente compreensíveis que, ao mesmo tempo em que apregoam a existência de uma crise religiosa e moral, também apontam quais os culpados a serem combatidos e o caminho redentor a ser seguido. Nada poderia estar em maior consonância com a natureza doentia e com os anseios vingativos dos ressentidos, sintetizados por Nietzsche na sentença “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado”.⁵¹

* * *

O percurso pelas veredas escuras e subterrâneas do ressentimento serviu para mostrar que o fundamentalismo pode, sem dúvida, ser apontado como uma ocorrência que

⁵⁰ PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Op. cit.* p. 71-72.

⁵¹ GM III, 15.

ilustra de modo exemplar as reflexões de Nietzsche sobre esta temática, o que caminha ao encontro do objetivo maior desta pesquisa.

De fato, é preciso pontuar que nossa intenção deliberada, ao iniciarmos e encerrarmos a discussão sobre as “semelhanças de família” dos fundamentalismos dialogando diretamente com os escritos de Nietzsche, foi a de enfatizar o quanto as ideias deste pensador podem contribuir para o esclarecimento de importantes aspectos dos fundamentalismos na contemporaneidade.

Ao longo do presente capítulo, procuramos não apenas oferecer um desenvolvimento mais aprofundado sobre cada uma daquelas que julgamos ser as principais semelhanças de família dos diferentes fundamentalismos, a saber: intolerância religiosa, sexismo, misoginia e homofobia, centralidade do conflito e sacralização do profano, como também buscamos, sempre que possível, aproximá-las do niilismo e do ressentimento.

Muito embora a própria palavra fundamentalismo só viesse a ser criada alguns anos depois da morte do filósofo de Naumburg, é preciso não esquecer que as origens desta modalidade de militância religiosa agressiva e ultraconservadora estão diretamente ligadas ao declínio da crença otimista na razão e também da religiosidade tradicional. Nesse sentido, entendemos que a posição destacada de Nietzsche, como observador atento às profundas transformações ocorridas na sociedade e na cultura ocidentais ao fim da modernidade, não apenas permite como estimula uma aproximação entre estas duas temáticas.

Com isso, acreditamos ser possível concluir o presente capítulo afirmando que, ao se debruçar sobre os problemas filosóficos do niilismo, da verdade e do ressentimento, elaborando um diagnóstico/prognóstico de um fenômeno global de desvalorização generalizada das concepções tradicionais de valor e de verdade, cujos efeitos não tardariam em alcançar a todos, Nietzsche também antecipou um de seus desdobramentos mais funestos, o fundamentalismo.

CONCLUSÃO

“*Eu só acreditaria num Deus que soubesse dançar.*”

Friedrich Nietzsche – Assim falou Zaratustra – Do ler e do escrever

No objetivo maior de investigar as possíveis relações entre a filosofia de Nietzsche e o fundamentalismo, iniciamos nossa pesquisa com uma discussão metodológica onde não apenas buscamos estabelecer os critérios de leitura que orientaram nossa interpretação dos textos deste filósofo, como também destacamos a importância do panorama inaugurado pela publicação ainda em curso do tomo IX da *KGW* no que tange à consideração dos escritos do espólio como fontes tão válidas como os textos publicados.

Diante desse novo contexto filológico, optamos por tentar desenvolver uma interpretação do niilismo sem recorrer às anotações não publicadas, exceção feita às duas primeiras ocorrências deste termo na obra do pensador alemão, datadas do verão de 1880, as quais, pela sua vinculação direta com a temática do niilismo russo, foram interpretadas em diálogo com a obra *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev.

Em seguida, buscamos interpretar alguns aforismos d’*A Gaia Ciência* onde Nietzsche, além de ter enunciado pela primeira vez suas reflexões sobre o niilismo — sintetizadas na conhecida sentença “Deus está morto” — também investigou as causas do enfraquecimento generalizado do paradigma religioso tradicional e do conseqüente surgimento de diversas “sombras” com pretensão de substituí-lo.

Dando continuidade às reflexões filosóficas sobre a vontade de verdade, mostramos de que forma se pode entender que o filósofo, no *Crepúsculo dos Ídolos*, desenvolve a tese de que as origens do imperativo de se buscar a verdade a qualquer custo estariam diretamente ligadas ao pensamento de Sócrates e Platão, esclarecendo ainda de que modo essa busca viria a conduzir à rejeição de toda metafísica.

Nosso percurso interpretativo sobre o niilismo se encerrou com a formulação de uma possibilidade para a sua superação, a qual está diretamente relacionada com o desenvolvimento de uma compreensão diferenciada sobre a natureza do conceito filosófico de verdade.

No terceiro capítulo, buscamos traçar um panorama descritivo dos principais acontecimentos que marcaram o desenvolvimento histórico dos fundamentalismos cristão, islâmico e judaico. Principiando com uma abordagem das origens do fundamentalismo cristão, entre os anos 1870-1925, passamos em seguida a uma análise descritiva das principais

ações de grupos fundamentalistas muçulmanos, judeus e protestantes ocorridas a partir do final da década de 1970.

Por fim, no quarto e último capítulo, nossas atenções se voltaram para uma análise das principais semelhanças de família dos fundamentalismos, a qual foi levada a cabo à luz das reflexões nietzscheanas sobre o niilismo e o ressentimento.

Nascido a partir da nefasta combinação do niilismo com a debilidade fisiopsicológica dos indivíduos ressentidos, o fundamentalismo se constitui num genuíno fruto doentio do fim da modernidade, cujas consequências assustadoras, além de apresentarem graves dilemas para cidadãos, instituições e governos em todo o planeta, também refletem a magnitude do impacto existencial causado pelo vazio que esta crise da religiosidade tradicional legou para as sociedades contemporâneas.

Ao longo dessa pesquisa, ficou evidente que todo confronto, hostilidade e violência só tendem a acirrar o problema. Enquanto que os fundamentalismos xiita e sunita surgiram como consequências diretas da repressão agressiva dos governos Nasser e Pahlevi contra as comunidades muçulmanas de seus respectivos países, a derrota humilhante no julgamento de Scopes intensificou enormemente o ódio, a sede de vingança e a segregação entre os protestantes dos EUA, os quais viriam, décadas mais tarde, a explodir em manifestações ainda mais ousadas e agressivas do que as do início do século XX.

Outra prova cabal da inutilidade do enfrentamento dos fundamentalismos por meio do conflito pode ser apontada na situação catastrófica de violência, instabilidade política e caos social que atualmente marca o cotidiano das populações tanto dos países que sofreram intervenções militares lideradas pelos EUA, notadamente o Iraque e a Síria, como também na Faixa de Gaza e na Cisjordânia. Ao invés de cumprirem seus supostos objetivos tão intensamente propagandeados nos meios de comunicação de massa — eliminar “o terrorismo” — o que tais intervenções militares fizeram foi intensificar os sentimentos de antiamericanismo, antissionismo e de repúdio aos países da União Europeia, tanto dentro como fora das nações invadidas, o que, por sua vez, tem intensificado ainda mais a violência. A total ineficácia do enfrentamento do fundamentalismo pela violência exige formas diferenciadas de abordagem deste problema.

Antes de mais nada, é preciso não perder de vista que todos os discursos fundamentalistas surgiram e ganharam força como tentativas de responder ao vazio de sentido deixado pelo desencantamento do mundo, sendo que esta é também a principal razão por trás do seu rápido crescimento em meio a populações oprimidas e desorientadas.

Por mais estranho que possa soar à primeira vista, é imprescindível reconhecer que a sociedade contemporânea, com o seu secularismo, sua democracia e com seus discursos em defesa da tolerância religiosa, do feminismo e da igualdade de direitos para os grupos LGBT provoca terror e frustração nos fundamentalistas, sendo estas as principais causas de sua postura segregacionista e violenta.

Se é evidente que um indivíduo perturbado pelo medo, insegurança, fraqueza e desorientação não se encontra em condições de ponderar adequadamente sobre a razoabilidade de um discurso fanático, intolerante e paranóico, que rotula toda alteridade como nociva e pecaminosa, também parece razoável esperar que populações que se encontram profundamente mergulhadas numa condição de frustração, instabilidade, terror e impotência venham a buscar o isolamento e acalentem fantasias vingativas de genocídio planetário.

Conquanto o advento e o fortalecimento da crença otimista no progresso da razão esclarecida tenham proporcionado inúmeros avanços nas ciências da natureza e o repúdio das superstições religiosas e de suas lamentáveis ocorrências — tais como o Tribunal do Santo Ofício, a condenação de Galileu, os flagelantes e os massacres de judeus, leprosos e ciganos durante a Peste Negra — não é menos verdadeiro que o presente monopólio da racionalidade científica e tecnológica nunca chegou a corresponder à utopia do “Palácio de Cristal” dos niilistas russos, isto é, àquela expectativa de que bastariam a razão, a ciência e a técnica como instâncias necessárias e suficientes para garantir a superação de todos os males e a consequente emancipação plena de toda a humanidade.

Muito pelo contrário, o que se viu foi que a contínua fruição de pequenos prazeres instantâneos proporcionados pelo entretenimento anódino ou pelo consumo infinitamente repostos — provavelmente o único “sentido” oferecido pelas modernas sociedades capitalistas e tecnológicas — está longe de se constituir numa resposta satisfatória para a pergunta pelo sentido da existência humana.

Além disso, como se não bastasse a assombrosa destruição gerada pelas duas guerras mundiais, pela barbárie tecnicamente calculada dos campos de extermínio nazistas, do Gulag soviético, do Laogai chinês e do massacre atômico de Hiroshima, a humanidade se vê obrigada a encarar hodiernamente a sombria perspectiva do esgotamento permanente das condições da vida no planeta devido à poluição indiscriminada e à exaustão dos recursos naturais.

Nesse contexto, o fracasso das promessas salvacionistas calcadas na absolutização tanto da religião como da razão oferece uma interessante oportunidade para reflexões. Será

que a impossibilidade da razão esclarecida de oferecer, por si só, um sentido para a existência humana não representaria um indício de que haveria uma dimensão da vida que não pode ser inteiramente preenchida apenas pela satisfação hedonista e imediata de todos os desejos?

Se é certo que o eclipse da crença otimista na razão não provocou o seu abandono em favor de um culto da irracionalidade, não seria interessante nos perguntarmos então por que a crise do paradigma teológico tradicional teve necessariamente que significar o abandono de toda forma de experiência do sagrado?

Será que o crescimento assustador dos discursos fundamentalistas cultivadores do fanatismo — a única força de vontade possível aos fracos — em nossos tempos não poderia ser interpretado como um indício da necessidade de se reconsiderar a possibilidade de uma reabilitação de alguma forma de sacralidade, mesmo depois da morte de Deus? E em que medida isso ainda seria possível?

Se quisermos continuar a pensar com Nietzsche, então é certo que esse renascimento do sagrado não poderia estar vinculado a qualquer perspectiva negadora da vida, quer ela se manifeste sob a forma de algum dogmatismo que propõe a inteira submissão do humano a uma potência divina transcendente cujo arbítrio incognoscível teria a prerrogativa exclusiva sobre a redenção da vida e de todo o universo, quer ela se mostre como um vazio devorador de sentido.

Pelo contrário, na medida em que rejeita esses dois extremos, a filosofia de Nietzsche parece apontar para uma outra possibilidade de experiência do sagrado, baseada na probidade e na responsabilidade humanas, bem como na capacidade de criar orientações, valores e horizontes, imprimindo novos sentidos à existência.

Uma tal experiência, se fosse possível, não estaria, é certo, ao alcance de todos, mas apenas daqueles capazes não só de suportar, mas de afirmar a tarefa de criarem-se a si próprios, com coragem para assumir a vida como abertura perene para a pluralidade, para a parcialidade e para a imperfeição.

Os discursos mutáveis, provisórios, interessados e parciais assim criados jamais chegariam a alcançar a condição de absolutos, visto que seus criadores seriam suficientemente seguros de si a ponto de não mais serem seduzidos por qualquer espécie de nostalgia ou de inveja da antiga segurança proporcionada pelas orientações “verdadeiras e definitivas” do passado.

Esta mesma segurança íntima é que tornaria possível a tais indivíduos uma vida não mais contaminada pelo peso sufocante do espírito de gravidade, mas sim permeada pela alegria e pela leveza de um Deus que soubesse dançar.

BIBLIOGRAFIA

1. ALI, Tariq. *Confronto de fundamentalismos*. Trad. Alves Calado. Rio de Janeiro-RJ: Record, 2005.
2. ALCORÃO SAGRADO. Trad. Samir El Hayek. Guarulhos-SP: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, s/d.
3. ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée: la dernière philosophie de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1931.
4. ARALDI, Clademir. “Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 5. São Paulo-SP: Discurso, 1998. p. 75-94.
5. ARALDI, Clademir. *Niilismo, Criação, Aniquilamento*. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo-SP: Discurso; Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2004. (Coleção Sendas e Veredas).
6. ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus*. O fundamentalismo no judaísmo, cristianismo e islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo-SP: Cia das Letras, 2001.
7. BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Nova versão internacional. Trad. Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo-SP: Geográfica, 2001.
8. BÍBLIA. Alemão. *Bíblia de Lutero*. Trad. Martinho Lutero. Wittemberg, 1545. Disponível em: http://www.bibel-online.net/buch/luther_1545_letzte_hand/1_korinther/2/#1. Acessado em 07/04/2016.
9. BISMARCK, Otto von. *Bismarck, Die gesammelten Werke*. Org. Hermann von Petersdorff. Berlim: Otto Stolberg, 1924-35. Vol. 10. Disponível em: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=250&language=german. Acessado em 07/04/2016.
10. BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar, 2004.
11. BREMEN, Adam of. *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*. Trad. Francis Joseph Tschan, Timothy Reuter. Columbia: Columbia University Press, 2002.
12. CHAGAS, José Soares das. *Ética e interpretatio em Spinoza: A emendatio do discurso supersticioso*. Fortaleza-CE: EdUECE, 2013.
13. CHAMPLIN, Russel N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. Trad. João Marques Bentes. São Paulo-SP: Hagnos, 1989.
14. CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, promulgado por João Paulo II, Papa. Trad. Antonio Leite. Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 1983. Livro II, Parte II, Seção

- I, Capítulo I, Art. II, p. 59-60. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf. Acessado em 07/04/2016.
15. D’LORIO, Paolo. “The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche” In: ACAMPORA, Christa D. (Ed.). *The Journal of Nietzsche Studies*. Pensilvania: Penn State University Press. p. 70-80 (Vol. 40).
 16. DE BONI, Luis A. (Org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 1995.
 17. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Rio, 1976.
 18. DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta e outros textos*. São Paulo-SP: Iluminuras, 2004.
 19. DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas . *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Frankfurt am Main, 31 maio 2003. Feuilleton. Disponível em: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/habermas-und-derrida-nach-dem-krieg-die-wiedergeburt-europas-1103893.html>. Acessado em 07/04/2016.
 20. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Bobók*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo-SP: Ed. 34, 2005.
 21. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo-SP: Ed. 34, 2001.
 22. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo-SP: Ed. 34, 2000.
 23. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo-SP: Ed. 34, 2006.
 24. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo-SP: Ed. 34, 2005.
 25. DREHER, Martin. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2002.
 26. EL-AWAISI, Abd Al-Fattah Muhammad. *The Muslim Brothers and the Palestine Question. 1928-1947*, Londres: Tauris Academic Studies, 1998.
 27. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. As Sementes da Revolta, 1821-1849*. Trad. Vera Pereira. São Paulo-SP: Edusp, 1999.
 28. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. O Manto do Profeta, 1871-1881*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo-SP: Edusp, 2007.
 29. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Anos de Provação, 1850-1859*. Trad. Vera Pereira. São Paulo-SP: Edusp, 1999.
 30. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Anos Milagrosos, 1865-1871*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo-SP: Edusp, 2003.

31. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo-SP: Edusp, 2009.
32. FREZZATTI JR. Wilson A.; PASCHOAL, Antonio Edmilson. (Org.). *120 anos de "Para a genealogia da moral"*. Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2008. (Coleção Nietzsche em Perspectiva).
33. GALLO, Silvio; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Fundamentalismo & Educação — A Vila*. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2009.
34. GERMER, Andrea. *Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.
35. GIACOIA Junior, Oswaldo. "O Esclarecimento (per)verso: Nietzsche à sombra da ilustração". In: *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba-PR: Champagnat, 2008. p. (Vol. 20).
36. GIACOIA Junior, Oswaldo. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas-SP: Ed. da Unicamp, 1997.
37. GIACOIA Junior, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2004.
38. GIACOIA Junior, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo-RS: UPF, 2005.
39. GIACOIA Junior, Oswaldo. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.
40. GORENBERG, Gershom. Apesar de pobres, ultra ortodoxos crescem em Israel e influenciam o governo. UOL notícias, 02 set. 2012. Disponível em: <http://m.noticias.uol.com.br/midiaglobal/prospect/2012/09/02/apesar-de-pobres-ultra-ortodoxos-crescem-em-israel-e-influenciam-o-governo.htm>. Acessado em 07/04/2016.
41. HAASE, Marie-Luise. "Excursão ao reino dos plúmbeos e escrevinhadores". In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba-PR, v. 2, n. 1, p. 11-21, jan./jun. 2011
42. HEGEL, Georg. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heiz Efken. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.
43. HEGEL, Georg W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Reclam, 1924. Disponível em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/vorlesungen-uber-die-philosophie-der-geschichte-1657/36>. Acessado em 07/04/2016.
44. HEIDEGGER, Martin. "A palavra de Nietzsche 'Deus morreu'". Trad. Alexandre Franco de Sá. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1998.
45. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro-RJ: Forense Universitária, 2010.
46. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro-RJ: Forense Universitária, 2007.

47. HEMELSOET, D. et al. "The Neurological illness of Friedrich Nietzsche." In: *Acta neurologica belgica* 108. 2008, p. 9-16.
48. HOBBSAWM, Eric J. *A Era do Capital – 1848-1875*. Trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, 2009.
49. HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Extremos*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo-SP: Cia das Letras, 1995.
50. HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios – 1875-1914*. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, 1988.
51. HROUB, Khaled. *Hamas: um guia para iniciantes*. Trad. Lilian Palhares. Rio de Janeiro-RJ: Difel, 2008.
52. HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo-SP: Martins Fontes, 1992.
53. IANNI, Octavio. *Capitalismo, Violência e Terrorismo*. Rio de Janeiro-RJ: Civilização Brasileira, 2004.
54. JASPERS, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer, 1956.
55. JASPERS, Karl. *Origem e Meta da História*. Trad. Renato Kirchner e Roney dos Santos Madureira. In: *Revista Filosófica São Boaventura*. FAE – Centro Universitário Franciscano do Paraná. Instituto de Filosofia São Boaventura. v. 6, n. 1 (janeiro/junho 2013) p. 137-152. Disponível em: <http://www.saoboaventura.edu.br/galeria/getImage/1/1987431164964669.pdf>. Acessado em 07/04/2016.
56. JENSEN, Richard. "Daggers, Rifles and Dynamite: Anarchist Terrorism in Nineteenth Century Europe" In: *Terrorism and Political Violence*, Vol. 16, nº 1, 2004. p. 116-153
57. KIDD, Benjamin. *The Science of Power*. London: Methuen & Co., 1918. Disponível em: <https://archive.org/details/scienceofpower00kidduoft>. Acessado em 07/04/2016.
58. KLOPSTOCK, Thomas. "Friedrich Nietzsche und seine Krankheiten: kein ausreichender Anhalt für MELAS". In: *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, 2013, p. 293–297 (Vol 42).
59. KOSZKA, Christiane. "MELAS (Mitochondriale Enzephalomyopathie, Laktazidose und Schalanfall-ähnliche Episoden) — Eine neue Diagnose von Nietzsches Krankheit. In: *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, 2010, p. 573-578 (Vol 39).
60. KOSZKA, Christiane. "Nietzsche (1844–1900): a classical case of mitochondrial encephalomyopathy with lactic acidosis and stroke-like episodes (MELAS) syndrome?" In: *Journal of Medical Biography*. 17 (2009), p. 161–164.

61. KUHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol 25).
62. KUHN, Elisabeth. "Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs". In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 1984, p. 253-278 (Vol. 13).
63. LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo-SP: Loyola, 2004.
64. MARTON, Scarlett. "O eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético?" In: TÜRCKE, Christoph (org.). *Nietzsche, uma provocação*. Porto Alegre-RS: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1994, p. 11-32
65. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1)
66. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project, v. 2)
67. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project, v. 3)
68. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1994. (The Fundamentalism Project, v. 4)
69. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1995. (The Fundamentalism Project, v. 5)
70. MELANDER, Verônica. "Os limites da categoria "fundamentalismo" para o estudo de religião e política na Guatemala". In: *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre-RS, ano 2, nº 2, set. 2000. p. 87-118.
71. MONTEIRO, Fabrício. *O Nihilismo Social. Anarquistas e terroristas no século XIX*. São Paulo-SP: Annablume, 2010.
72. MONTINARI, Mazzino. "Interpretações nazistas". In: *Cadernos Nietzsche 7*, São Paulo-SP: Discurso, 1999, p. 55-77.
73. MORAN, Jeffrey P. *The Scopes Trial: A Brief History with Documents*. Londres: Palgrave Macmillan, 2002.
74. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. "Décadence artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner". Trad. Scarlett Marton. In: *Cadernos Nietzsche 6*, São Paulo-SP: Discurso, 1999, p. 11-30.

75. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “‘Der Wille zur Macht’ als Buch der ‘Krisis’ philosophischer Nietzsche-Interpretation”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995, p. 223-260 (Vol 24).
76. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*. Trad. David J. Parent. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1999.
77. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “Nihilismus als Konsequenz des Idealismus”. In: SCHWAN, Alexander (Org.). *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
78. MUNIR, Muhammad. “Suicide attacks and Islamic law”. In: *International Review of the Red Cross*. Vol. 90, N° 869 (Março de 2008), p. 71-89.
79. NIEMEYER, Christian (Org.) *Léxico de Nietzsche*. São Paulo-SP: Loyola, 2014.
80. NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Org. Paolo D’Lorio. Versão online disponível em: <http://www.nietzschesource.org>.
81. NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo-SP: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).
82. NIETZSCHE, Friedrich. “O niilismo europeu”. Trad. Clademir Araldi. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba-PR, v. 3, n. 2, p. 249-255, jul. / dez. 2012.
83. NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. (15 vols.).
84. OTTMANN, Henning (Org.) *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000.
85. OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
86. PACOMIO, Luciano (Org.). *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo-SP: Loyola, 2003.
87. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba-PR: Champagnat, 2005.
88. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo-SP: Humanitas, 2014
89. PASSETI, Edson; OLIVEIRA, Salete (Org.). *Terrorismos*. São Paulo-SP: EDUC, 2006.
90. PAULO VI, Papa. *Dei Verbum. Constituição dogmática sobre a revelação divina*. São Paulo-SP: Paulinas, 2005.
91. PECORARO, Rossano. *Nilismo*. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar. 2007.

92. PIO IX, Papa. *Quanta Cura* - sobre os principais erros da época. (1864). Disponível em: <http://www.montfort.org.br/old/documentos/quantacura.html>. Acessado em 07/04/2016.
93. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da bíblia na igreja*. São Paulo-SP: Paulinas, 2004.
94. PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo-SP: Abril Cultural, 1972.
95. RIBEIRO, Antonio Carlos. “A recepção de Agostinho de Hipona em Martinho Lutero” In: *Protestantismo em Revista* v. 18. São Leopoldo-RS, jan-abr 2009. p. 38-45. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/viewArticle/2032>. Acessado em 04/07/2016.
96. RITTER, Joachin; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe Verlag: 1971-2007.
97. RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism. A very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2007.
98. SCHIFFTER, Roland. “Friedrich Nietzsches Krankheiten – eine unendliche Geschichte”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, 2013, p. 283–292 (Vol 42).
99. SCOPES. John Thomas. *The World's most famous court trial: Tennessee evolution case: a complete stenographic report of the famous court test of the Tennessee Anti-Evolution Act, at Dayton, July 10 to 21, 1925*. Cincinnati: National Book Company, 1925. Disponível em: <http://darrow.law.umn.edu/documents/Scopes%206th%20&%207th%20days.pdf>. Acessado em 07/04/2016.
100. SIEMENS, Herman. “Nietzsche’s political philosophy: a review of recent literature.” In: *Nietzsche-Studien* 30. Berlim: Walter de Gruyter, 2001, p. 509-526.
101. SLOTERDIJK, Peter. *Luftbeben: An den Wurzeln des Terrors*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 2002.
102. SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José O. A. Marques. São Paulo-SP: Estação Liberdade, 2000.
103. STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Org.: Jorge L. Viesenteiner e André L. Garcia. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.
104. STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de Ecce homo”. Trad. João Paulo Simões Vilas Bôas. In: *Trans/Form/Ação*. Marília-SP: Universidade Estadual Paulista, Depto de filosofia, 2011, vol. 34, n. 1, p. 173-206.

105. THE *LEFT BEHIND* SERIES – Book review. *Biblical Discernment Ministries*: online. Disponível em: <http://www.rapidnet.com/~jbeard/bdm/BookReviews/left.htm> Acessado em 07/04/2016.
106. THE NIHILISTS. *The New York Times*, 01 set. 1878, p. 4. Disponível em: <http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=F40612FF3E5A127B93C3A91782D85F4C8784F9>. Acessado em 07/04/2016.
107. TORREY, Reuben. A. (org.) *Os Fundamentos*. São Paulo-SP: Hagnos, 2006.
108. TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*. Springe: zu Klampen Verlag, 2003.
109. TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo-SP: Cosac & Naify, 2004.
110. TURGUÊNIEV, Ivan. *Pères et Enfants*. Précédé d'une lettre à l'éditeur par Prosper Mérimée. Paris: Charpentier, 1863. Disponível em: http://fr.wikisource.org/wiki/Pères_et_Enfants. Acessado em 07/04/2016.
111. VENÂNCIO, Romero. “Fundamentalismo Religioso Contemporâneo: algumas notas”. In: *Prometeus*. Filosofia em revista. UFS. Ano 6, Nº12. Julho-dezembro/2013. p. 67-99.
112. VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo-SP: Annablume, 2006.
113. VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Campinas-SP: PHI, 2013.
114. VILAS BÔAS, João Paulo Simões. *A Grande Política como proposta de superação do nihilismo em Nietzsche*. 2009. Dissertação (Mestrado) — Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba-PR.
115. VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. Trad. Aldo Vannuchi. São Paulo-SP: Loyola, 1999.
116. WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*. Edimburgo, 1885. Disponível em www.gutenberg.org/ebooks/4732. Acessado em 07/04/2016.
117. WEBER, Max. “Wissenschaft als Beruf”. In: WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Org. Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985. Disponível em: <http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Wissenschaftslehre/Wissenschaft+als+Beruf>. Acessado em 07/04/2016.
118. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999.

119. ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real!* Cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo-SP: Boitempo, 2003. (Coleção Estado de Sítio).