

SOMBRAS DA MORTE DE DEUS NO TERCEIRO MILÊNIO: NIETZSCHE E O FUNDAMENTALISMO*

Shadows of the “death of God” in third millennium: Nietzsche and the fundamentalism

João Paulo Simões Vilas Bôas **

jpsvboas@yahoo.com.br

Resumo: Muito embora Friedrich Nietzsche nunca tenha teorizado diretamente sobre o fundamentalismo, seu diagnóstico do fenômeno de depreciação das principais crenças e valores que até então sustentavam a visão de mundo ocidental — sintetizado na sentença “Deus está morto!” — parece oferecer condições para o desenvolvimento de uma interpretação e avaliação da emergência de doutrinas fundamentalistas dos mais variados matizes na atualidade. Este trabalho se propõe a perseguir esta vereda interpretativa buscando compreender o fundamentalismo como uma reação tardia e desesperada que quer a qualquer custo barrar o avanço da dessacralização dos “ídeos” que anteriormente ofereciam sustentação à estrutura do direito, da política, da cultura, da filosofia e das principais instituições das sociedades ocidentais. Todavia, do mesmo modo como as reflexões de Nietzsche sobre o niilismo não tencionavam somente diagnosticar este fenômeno global, mas almejavam também a sua superação, acreditamos ser possível haurir elementos nos seus escritos de maturidade que permitam estruturar uma resposta para a presente pandemia de fanatismos que assola de maneira implacável o mundo contemporâneo. As linhas gerais daquilo que entendemos como uma possível resposta nietzscheana ao fundamentalismo se estruturam a partir da combinação de uma passagem do §53 d’*O Anticristo* juntamente com as reflexões deste pensador sobre o *pathos* da distância e de sua valorização do conflito.

Palavras-chave: Niilismo, fundamentalismo, *pathos* da distância.

Abstract: Even though Friedrich Nietzsche has never directly theorized about fundamentalism, his diagnosis of the phenomenon of depreciation of the core beliefs and values that had so far sustained the Western worldview — summarized in the sentence “God is dead” — seems to provide conditions for the development of an interpretation and evaluation of the emergence of fundamentalist doctrines of different scopes in the present time. This work intends to pursue this interpretive path seeking to understand fundamentalism as a delayed and desperate reaction which wants at any cost to bar the advancement of desacralization of the “idols” which previously offered support to the structure of law, politics, culture, philosophy and all the major

□ Nota do Editor (N.E.): Conferência proferida no *II Encontro de Teoria da História e Historiografia* no dia 05/11/2013. O encontro foi promovido pelo Grupo de Pesquisa em Teoria da História e Historiografia (GPETH/CNPq) em parceria com o departamento de História da Universidade Estadual de Goiás (UEG) Unidade Universitária de Jussara. Maiores informações sobre o grupo de pesquisa e o encontro podem ser acessadas nos links: <http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhegrupo.jsp?grupo=1833705LS2ENU4>, e: <http://www.prp.ueg.br/revista/index.php/ethh>.

** Doutorando em Filosofia pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Professor do curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

institutions of Western societies. However, in the same way as Nietzsche's reflections on nihilism were not only intended to diagnose this global phenomenon, but also longed it's overcoming, we believe to be possible to draw elements from his maturity writings which would allow to structure a response to the present pandemic of fanaticisms which relentlessly plagues the contemporary world. The general lines of what we understand as a possible Nietzschean answer to fundamentalism are structured from the combination of a passage from §53 of *The Antichrist* along with the reflections of this thinker on the pathos of distance and his valorisation of the conflict.

Ken-Words: nihilism, fundamentalism, pathos of distance.

I

Os eventos de 11 de setembro de 2001 e o conjunto de ações de caráter político e militar posteriormente deflagrado pelo governo dos EUA na forma da “guerra ao terror” atraíram as atenções de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento para o fundamentalismo e para o terrorismo. Embora a origem de ambos os fenômenos remonte a uma época anterior ao século XX¹⁰, foi somente com a recente repercussão em escala mundial destes eventos e de suas conseqüências nos meios de comunicação de massa que o interesse sobre eles ganhou corpo.

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 e Slavoj Žižek.¹¹ Diante deste quadro, perguntamo-nos em que medida a filosofia de Friedrich Nietzsche pode contribuir para

¹⁰ 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). Já com respeito ao terrorismo, Nilo Batista destaca que, a despeito das enormes dificuldades na formulação de uma definição legal ou acadêmica do termo “terrorismo” que seja internacionalmente aceita, o emprego do termo “terror” provém da referência ao período homônimo da Revolução Francesa. Cf. BATISTA, N. “Reflexões sobre terrorismos. In: PASSETI, E; OLIVEIRA, S (Org.). *Terrorismos*. São Paulo: EDUC, 2006. p. 13-36. Aqui, 21-24.

¹¹ 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, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 2004 e também o texto, assinado por ambos os pensadores, publicado em 31 de Maio de 2003 no jornal alemão *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, intitulado *Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas*. Além disso, também merecem destaque os trabalhos de Peter Sloterdijk: (SLOTERDIJK, P. *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 2002) e Slavoj Žižek (ŽIŽEK, S. *Bem-vindo ao deserto do Real!:* cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003. Coleção estado de sítio).

ampliar a compreensão e a avaliação tanto do fundamentalismo como do terrorismo em suas configurações hodiernas.

No desenvolvimento de nossa hipótese interpretativa, partiremos da multiplicidade de sentidos com que Nietzsche emprega o termo niilismo em seus escritos — o qual pode se referir tanto ao diagnóstico de um fenômeno global de desvalorização dos “ídolos”¹² do Ocidente, bem como às diferentes posturas fisiopsicológicas que daí podem decorrer — e tomaremos igualmente por base tanto suas críticas à pequena política — considerando-as aqui como mecanismo heurístico para diagnosticar os “sintomas” que caracterizam a conjuntura política contemporânea — com vistas a investigarmos a possibilidade de compreender o fundamentalismo e o terrorismo como reações tardias contra a dissolução dos valores e fundamentos da civilização e da cultura ocidentais.

II

As reflexões sobre o niilismo ocupam um lugar de destaque no pensamento tardio de Nietzsche. Aparecendo pela primeira vez em dois fragmentos póstumos de 1880,¹³ o termo “niilista” foi primeiramente incorporado às reflexões do filósofo alemão a partir de seu contato com o romance *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev,¹⁴ o qual

¹² 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.

¹³ Ambos os fragmentos póstumos datam do verão de 1880. KSA 9, 4 [103], p. 125 e KSA 9, 4 [108], p. 127.

¹⁴ Apesar de alguns pesquisadores (como Charles Andler) considerarem que a influência mais significativa no desenvolvimento da reflexão nietzscheana sobre o niilismo tenha se dado a partir da leitura da obra *Essais de psychologie contemporaine*, de Paul Bourget, acreditamo-nos suficientemente justificados para defender a prioridade da influência da obra de Turguêniev nas primeiras elaborações nietzscheanas do niilismo não apenas pelo fato de que as primeiras menções textuais da palavra “niilista” na obra de Nietzsche ocorreram ainda em 1880 — ou seja, três anos antes do lançamento do primeiro volume da obra de Bourget na França —, mas também porque o contexto das idéias desenvolvidas nos dois aforismos supracitados se relaciona profundamente não só com o niilismo russo, mas também com outros temas que, no período tardio da produção intelectual nietzscheana, irão adquirir importância fundamental na sua crítica genealógica da modernidade, como, por exemplo, o ressentimento. Além disso, sem desconsiderar a importância de Bourget como fonte de Nietzsche, queremos destacar a leitura de *Pais e Filhos* também em vista da afinidade temática, visto que as ações violentas dos jovens anarquistas russos — denominados, na época, de niilistas — também foram consideradas já naquela época como atos terroristas. Uma argumentação mais detalhada a respeito da influência de Turguêniev

tematiza o contexto das agitações políticas e sociais da Rússia na segunda metade do século XIX, marcado não apenas por uma disputa intelectual entre representantes do *establishment* e grupos de jovens estudantes que defendiam ideais libertários, mas principalmente por uma série de ações violentas perpetradas pelo braço radical dos anarquistas russos, as quais posteriormente culminariam no assassinato do czar Alexandre II em 1881 por meio de um atentado a bomba.

Embora o termo niilismo tenha sido empregado nas primeiras elaborações nietzscheanas em referência específica à postura de revolta destrutiva dos anarquistas russos contra as instituições políticas, religiosas, sociais e culturais de sua época, ao longo dos anos posteriores esta reflexão extrapolou o contexto das violentas manifestações revolucionárias para tornar-se uma chave de leitura essencial na estruturação do diagnóstico e avaliação crítica de Nietzsche sobre a história da civilização ocidental. A esse respeito, a leitura de um fragmento póstumo do final de 1887 - início de 1888 mostra-se bastante esclarecedora:

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. (KSA 13, 11[411] p. 189-190 (novembro de 1887/março de 1888).

A partir da publicação d'A *Gaia Ciência* e, de maneira mais intensa, no derradeiro período de sua produção intelectual, o niilismo torna-se um conceito filosófico polissêmico e passa a designar principalmente um fenômeno global de esfacelamento dos valores e verdades que até então constituíram a base da compreensão de mundo ocidental. Tal é a importância que o niilismo adquire enquanto elemento de caracterização do Ocidente que Nietzsche afirma que ele seria “o *caráter fundamental*,

sobre Nietzsche pode ser encontrada em KUHN, E. “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs”. In: Nietzsche-Studien 13. Berlin: Walter de Gruyter, 1984. p. 253-278 e também em VILAS BÔAS, J. P. “As primeiras elaborações nietzscheanas do niilismo à luz da leitura de Ivan Turguêniev”. In: FREZZATI JR, W.; PASCHOAL, A. E.; (Org). 120 anos de Para a Genealogia da Moral. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. (Coleção Nietzsche em Perspectiva). p. 327-345.

o verdadeiro *problema trágico* do nosso mundo moderno” (KSA 12, 7[8] p. 291 (final de 1886/primavera de 1887).

Outro indicativo da importância do papel representado pelo niilismo no pensamento de Nietzsche é a existência de diversos planos feitos pelo pensador de um escrito que deveria se intitular *Para a história do niilismo europeu*¹⁵ e que integraria a obra *A Vontade de Poder*. Apesar de nunca haver escrito esta obra, ainda assim o filósofo escreve, em junho de 1887, um pequeno texto que permaneceu póstumo, intitulado *O niilismo europeu* (KSA 12, 5[71]. p.211 (10 de julho de 1887), no qual expõe de maneira sintética os principais pontos de sua reflexão sobre o niilismo.

No entender de Nietzsche a modernidade ocidental é um período marcado por uma crise profunda, na qual os valores e as instituições¹⁶ 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. Em uma palavra: “*Niilismo: falta o objetivo; falta a resposta ao ‘por quê?’ que significa niilismo? — que os valores mais altos se desvalorizam*” (KSA 12, 9[35]. p.350 (outono de 1887). 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*.

Apesar do termo niilismo ter sido empregado em diferentes acepções ao longo dos últimos escritos de Nietzsche, todas elas estão relacionadas com o fenômeno da perda de cogência dos princípios que, ao longo dos séculos de domínio da visão de mundo socrático-platônico-cristã em todo o Ocidente, ofereceram suporte a um tipo de postura essencialmente negativa perante a vida, a uma interpretação da realidade que

¹⁵ Sobre estes planos, Cf. KSA 12, 5[75] p. 218 (verão de 1886/outono de 1887); KSA 12, 6[26] p. 243 (verão de 1886/primavera de 1887), KSA 12, 9[1] p. 339 (outono de 1887), KSA 13, 11[150] p. 71 (novembro de 1887/março de 1888), KSA 13, 13[3] p. 214 (início de 1888 até a primavera de 1888), KSA13, 14[114] p. 291 (primavera de 1888) e KSA 13, 18[17] p. 537 (julho/agosto de 1888). Também há uma menção a este projeto em GM, III, 27.

¹⁶ 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.*”

desvaloriza a existência terrena em prol de uma outra vida no além, a qual seria considerada, esta sim, a “verdadeira vida”.¹⁷

Tal postura é referida pelo filósofo alemão sob a expressão “ideal ascético” (GM, III, 1), a qual expressa uma forma específica de resposta ao sofrimento provocado pela ausência de sentido da existência que emergiu como resultado da apropriação do pensamento socrático-platônico pelo cristianismo. Este ideal caracteriza-se 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 este momento que se encontraria fora de sua vida atual.

No entender de Nietzsche, as origens desta interpretação moral da vida remontam à antiguidade grega dos séculos IV e V a.C., mais especificamente à época do florescimento intelectual da figura de Sócrates, a qual é entendida pelo filósofo alemão como o marco do aparecimento no Ocidente de uma forma de compreensão do mundo e de justificação do sentido da existência que se deu a partir de um ponto de vista majoritariamente racional, o qual se pautava pela valoração incondicional da verdade como algo bom “em si” e que, portanto, deveria ser buscado a qualquer custo, acompanhada pelo absoluto desprezo por toda forma de erro, ilusão e aparência.

A disseminação e posterior consolidação desta moral por todo o Ocidente só viriam a ocorrer com a apropriação que o cristianismo realizou do pensamento socrático-platônico, quando acrescentou a ele as noções de pecado original e de juízo final, o que fez com que o ideal ascético passasse então a ser considerado como a única garantia de sentido, finalidade e justificativa para a existência humana.

O pensador localiza a causa do profundo enraizamento desta visão de mundo na cultura ocidental na medida em que ela, ao invés de se colocar simplesmente como uma moral humana “ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras, sobretudo morais *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis” (ABM, 202), buscou antes

¹⁷ “Chama-se o cristianismo de religião da *compaixão*. (...) — a compaixão induz ao *nada!*... Mas não se diz “nada”: diz-se “além”; ou “Deus”; ou “a *verdadeira vida*”; ou nirvana, salvação, bem-aventurança... Esta inocente retórica do âmbito da idiossincrasia moral-religiosa parece agora *muito menos inocente* quando se compreende *qual* a tendência que aí veste o manto das palavras sublimes: a tendência *hostil à vida*.” AC, 7.

assegurar sua hegemonia como a *única* moral por meio da desqualificação e da absoluta negação de tudo aquilo que se diferenciava dela.

Característica fundamental da modernidade contra a qual o autor de *Assim falou Zaratustra* direciona seu discurso crítico, esta “rejeição instintiva de toda prática *outra*, de todo tipo de perspectiva *outra* de valor e utilidade” (AC, 44), à qual ele denomina de “instinto judaico” (Cf. AC, 27 e 44), foi inicialmente um “procedimento de autopreservação” empregado pelo cristianismo nascente para sobreviver e se afirmar perante o judaísmo. Contudo, como o passar do tempo, o acirramento deste “ódio contra o discordar”, desta “vontade de perseguir” (AC, 21) e eliminar tudo aquilo que não podia ser justificado ou que não estivesse de acordo com a visão de mundo cristã — cujo exemplo emblemático pode ser apontado na perseguição aos hereges e no Tribunal do Santo Ofício — 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.¹⁸

Ao longo da história do Ocidente, esta visão de mundo não apenas buscou assegurar uma garantia de segurança, um consolo para o sofrimento e uma explicação verdadeira acerca dos fenômenos com os quais o homem se deparava, como também serviu para fundamentar e legitimar a política¹⁹, os juízos morais²⁰, o direito, a ciência e a própria filosofia²¹, constituindo a pedra basilar sobre a qual a compreensão de mundo e as instituições ocidentais se assentaram.

Todavia, muito mais do que simplesmente diagnosticar uma acentuada dependência da civilização e da cultura ocidentais com relação a esta perspectiva escatológico-moral, Nietzsche, com o cuidado e a atenção de um experiente psicólogo “que tem ouvidos por trás dos ouvidos” (CI, prólogo), chama também a atenção para um processo gradual e inexorável de esfacelamento desta visão de mundo que culminou numa crise generalizada dos valores e das instituições que até então sustentaram a orientação da vida e a organização das sociedades.

¹⁸ 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.

¹⁹ A esse respeito, Cf. ABM, 202.

²⁰ Para Nietzsche, o amplo processo de “laicização” da política, da ciência, da filosofia e do direito no Ocidente, levado a cabo principalmente pelo Esclarecimento, não representou qualquer superação do cânone moral socrático-platônico-cristão, mas apenas sua “mundanização”. Cf. o fragmento póstumo KSA 12, 2[96] (outono de 1885- outono de 1886).

²¹ Cf: por exemplo, o fragmento póstumo KSA 12, 2[127] (outono de 1885- outono de 1886).

No entender do filósofo alemão, esta metafísica justificadora encontra o ponto de chegada de sua auto-supressão — que é a falência na sua capacidade em continuar garantindo sentido, ou, para usar os dizeres do próprio Nietzsche, a “morte de Deus” (GC, 125) — em um dos pilares no qual ela própria se assenta, a saber: a exigência de se buscar a verdade, também referida como “vontade de verdade” (GM III, 27).

O 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 (GM, III, 27).

Segundo Nietzsche, quando esta exigência de 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. A visão de mundo que interpretava a natureza e os acontecimentos históricos “para a glória de uma razão divina, como sinal permanente de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas” (GM III, 27), acaba por perder força diante de uma racionalidade aguçada por esta vontade de verdade, terminando por finalmente ser desacreditada devido à sua própria condição dogmática. Nesse sentido, a tomada de consciência a respeito do caráter humano, demasiado humano das afirmações da existência de Deus e de uma realidade supra-sensível é entendida pelo pensador como sendo nada mais que o derradeiro desdobramento deste anseio de busca pela verdade, que foi o principal móbil a impulsionar filósofos e cientistas ao longo da história da humanidade.

Vale ressaltar que a morte de Deus não é um evento repentino, mas antes é entendida pelo pensador alemão como o necessário ponto de culminância do percurso da perspectiva moral socrático-platônico-cristã. No breve capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos* intitulado “Como o “mundo verdadeiro” finalmente tornou-se fábula”, Nietzsche lança um olhar para a trajetória das ideias ao longo da história do Ocidente 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 gradativamente perdendo força na medida em que o desenvolvimento da filosofia e o aperfeiçoamento

da ciência vão relegando ao mundo verdadeiro socrático uma posição cada vez mais distante da realidade, cada vez mais inatingível até que ele finalmente passa a ser “uma ideia tornada desnecessária, *logo*, uma ideia refutada” (CI, Como o “mundo verdadeiro” finalmente tornou-se fábula, 5) — o que culmina no reconhecimento de que aquilo que antes se pensava verdadeiro, eterno e indelével nunca passou de uma invenção.

As consequências desta desvalorização se fazem perceber não apenas no descrédito generalizado em relação aos cânones do direito, da política e da própria da filosofia que se estruturavam sobre esta perspectiva moral-cristã, mas igualmente na descrença das respostas até então oferecidas pela religião na forma do ideal ascético, o que traz como consequência última o questionamento abissal acerca do próprio sentido da existência.

Este reconhecimento de que o antigo alicerce moral não é mais capaz de oferecer sustentação e sentido para a vida do homem é um momento de crise e perturbação profundas, cujo sentido pode ser melhor compreendido a partir de uma investigação sobre o termo “*unheimlich*”, empregado por Nietzsche para caracterizar o niilismo, conforme a sentença a seguir, extraída de um fragmento póstumo: “O niilismo está à porta: de onde nos chega esse mais *unheimlich* de todos os hóspedes?” (KSA 12, 2[127] p. 125 (inverno de 1885/inverno de 1886).

A palavra alemã *unheimlich* é um adjetivo formado por três partes. O prefixo “*un-*” representa uma negação ou o contrário daquilo que é expresso pelo termo seguinte; a raiz “*heim*” significa lar, casa, domicílio ou pátria, e, por fim, o sufixo “*-lich*” caracteriza a palavra como um adjetivo. As possibilidades de tradução são diversas, sendo comum encontrar nos dicionários os termos “medonho”, “horrível”, “pavoroso”, “terrível”, “inquietante”, “estranho” ou “misterioso”. Particularmente com respeito ao fragmento citado, encontramos duas opções diferentes em traduções para a língua portuguesa: “mais sinistro” e “mais estranho e mais ameaçador”.²²

No entanto, apenas dizer que o niilismo é o hóspede mais sinistro, estranho ou inquietante não nos ajuda a compreender seu sentido no pensamento de Nietzsche. A nosso ver, uma adequada compreensão deste termo só ocorre no momento em que se atenta para toda a carga de significado contida no termo “*heim*”, pois o lar é a palavra

²² As duas traduções mencionadas se encontram respectivamente em NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores), p. 429 e NIETZSCHE, F. *Fragmentos finais*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2002. p. 46.

que expressa por excelência a ideia de um local seguro, conhecido, confiável, estável e tranqüilo. Em suma, aquele local onde se acredita estar verdadeiramente a salvo.

Para além das diversas possibilidades de tradução, entendemos que *unheimlich* guarda um sentido bastante peculiar e que é particularmente valioso para mostrar o que tencionamos aqui expressar. Muito mais do que um simples terror ou pavor diante de alguma ameaça, este adjetivo expressa um estranhamento e medo profundos; uma perturbação abissal e constante que é fruto de uma condição em que se está permanentemente desprotegido, pois o antigo lar, o refúgio outrora conhecido e tido como inabalável foi perdido e não pode mais ser encontrado.

E o quê poderia ser este refúgio certo, esta casa tão confiável e preciosa senão o próprio ideal ascético, que, como buscamos apresentar, foi tido durante a maior parte da história do Ocidente como a **única** resposta possível para os dramas da existência? Se é razoável entendermos o ideal ascético desta maneira, então a “perda definitiva” implícita na compreensão do termo *unheimlich* só pode dizer respeito à própria desvalorização deste ideal levada a cabo, como foi visto, pelo desdobramento da vontade de verdade.

Este momento de falência é entendido pelo filósofo como o evento fundamental da modernidade, ao qual ele chama de morte de Deus. Tal expressão, longe de pretender asserir algo acerca do falecimento de alguma divindade, quer antes significar 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*” (KSA 12, 5[71]. p.211 (10 de julho de 1887).

Nesse sentido, entendemos que o vazio assustador do “*unheimlich*” é vivenciado em todo o seu caráter abissal no momento em que o homem, a despeito do seu desejo e do esforço em buscar alguma outra luz, encontra como resposta apenas o silêncio. A falta de resposta para a pergunta “por quê?” (KSA 12, 9[35] p.350, outono de 1887), mostra que, sem o antigo sustentáculo, o homem se encontra definitivamente abandonado sozinho e impotente.

Por fim, resta esclarecer ainda o que significa dizer que o niilismo é um “hóspede”?

Para que se possa compreender o sentido da caracterização do niilismo como um hóspede ou como um convidado,²³ devemos atentar para o fato de que, em última instância, fomos nós, ocidentais, que deixamos as portas abertas para ele no momento em que decidimos deixar de considerar a “hipótese moral cristã” (KSA 12, 5[71] p. 211, 10 de julho de 1887) como aquilo que ela de fato sempre foi e hipostasiamos seu valor, concedendo a ela o posto de única explicação válida para os fenômenos da realidade.

O homem ocidental, na sua ânsia por encontrar algo capaz de preencher o seu *horror vacui*,²⁴ 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 o homem se esqueceu de que as ditas “verdades metafísicas” foram criações suas, também se esqueceu de que foi ele quem convidou este hóspede indesejado.

Com isso, julgamos que o niilismo, entendido enquanto a desvalorização dos valores mais altos, nada mais é do que uma consequência necessária desta dependência auto-instituída da cultura ocidental com relação a estes valores. Em outras palavras, foi a nossa própria civilização a responsável pela criação dos fantasmas que viriam a assombrá-la no futuro.

Por que o advento do niilismo é doravante *necessário*? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, — porque nós primeiro temos que vivenciar o niilismo para ver por detrás o que era propriamente o *valor* desses “valores”... (KSA 13, 11[411] p. 189, novembro de 1887/março de 1888).

Nesse sentido, entendemos que a falência da perspectiva socrático-platônico-cristã em continuar servindo como alicerce de justificação para a existência, juntamente com as consequências que dela são advindas, só têm lugar na modernidade devido à prioridade que foi concedida a esta moral sobre todas as outras ao longo da história do Ocidente. Isto fez com que aquilo que de fato era somente mais *uma* interpretação assumisse a posição de *a* interpretação (KSA 12, 5[71] p. 211, 10 de julho de 1887) ou,

²³ No fragmento original (KSA 12, 2[127]. p. 125, outono de 1885/outono de 1886), o substantivo empregado para referir-se ao niilismo é “*Gast*”, que pode ser traduzido como hóspede ou convidado.

²⁴ Horror ao vácuo. GM, III, 1.

em outros termos, que aquilo que nunca deixou de ser uma hipótese assumisse o posto e a importância da “Verdade”.

Entre as variadas reações suscitadas por este fenômeno global de esfacelamento dos valores, queremos chamar a atenção para o *niilismo incompleto* (KSA 12, 10[42] p. 476, outono de 1887)²⁵ expressão empregada por Nietzsche para referir-se à condição psicológica²⁶ daqueles indivíduos que não são capazes de vivenciar o problema do niilismo em toda a sua amplitude e, mesmo depois da morte de Deus, continuam insistindo em acreditar na sua “sombra” (GC, 108). Mesmo depois que “a fé em Deus e uma ordenação moral essencial não pode mais ser mantida” (KSA 12, 5[71] p. 211, 10 de julho de 1887), o homem ainda resiste em abandonar o “velho hábito” (KSA 12, 9 [43] p. 355-357, outono de 1887) de fiar sua existência a algum valor supremo e justificador que lhe dê sentido, buscando alguma aspiração leiga para ocupar este espaço que agora se encontra vazio.

A pergunta do niilismo, “*para que?*”, baseia-se no hábito que houve até agora, com a ajuda do qual o alvo parecia posto, dado, exigido de fora — ou seja, por meio de alguma *autoridade sobre-humana*. Depois que se desaprendeu de acreditar nesta, procura-se, no entanto, conforme o velho hábito, por uma **outra** *autoridade*, que soubesse *falar definitivamente, pudesse ordenar* alvos e tarefas (...).(KSA 12, 9[43]. p. 355-357, outono de 1887).

Nessa condição espiritual, a experiência da destruição das referências supremas que garantiam segurança e sentido aos indivíduos é vivenciada como algo absolutamente terrível e insuportável, e que, por isso mesmo, precisa ser evitado a qualquer custo. A impossibilidade de vivenciar este vazio de sentido sem sucumbir faz com que tais indivíduos procurem desesperadamente recuperar algum resquício de valor ou de verdade que seja capaz de justificar e/ou garantir sentido à sua vida, ainda que isso não seja nada além de uma “sombra” do Deus morto.

²⁵ É importante ressaltar que a diferenciação entre diferentes “etapas” ou “fases” do niilismo — completo, incompleto, ativo, passivo, etc. — não é consensual entre os intérpretes de Nietzsche. Em nossa presente análise, filiamos-nos principalmente à interpretação desenvolvida por Elisabeth Kuhn em *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus* (Cf. o capítulo 3, p.244s) e também no verbete “Nihilismus” da mesma autora, em OTTMANN, Henning. *Nietzsche-Handbuch*, p. 293-298.

²⁶ O emprego da expressão niilismo passivo é um exemplo de nossa afirmação anterior sobre a multiplicidade de sentidos com que Nietzsche emprega o termo niilismo, visto que, nesta formulação, ele não se refere mais ao evento de perda generalizada de sentido, mas sim a uma condição psicológica.

Como candidatos ao lugar do antigo Deus figurariam, segundo o pensador alemão, a ciência (Cf. GC, 344), a “autoridade da **consciência**”, “a autoridade da **razão**”, “o *instinto social* (o rebanho)” e até mesmo “a **história**” (Cf. GC, 344), (ou ainda qualquer espécie de doutrina ou ideologia que tenha a pretensão de preencher o vazio existencial). Mesmo que a “verdade da ciência” ou a “realização da política” ou do percurso da “Razão” no Ocidente ainda não estejam totalmente acessíveis aos homens no presente momento, permanece a crença consoladora no “lugar” a ser ocupado por elas.

Nesse sentido, Nietzsche entende que a crença no Estado, na ciência ou mesmo na razão enquanto instâncias capazes de oferecer uma resposta definitiva para os dramas do destino da alma e/ou de garantirem a felicidade e a realização humanas, nada mais seria que a crença na bem-aventurança religiosa despojada da roupagem eclesiástica, ou seja, apenas uma tentativa de alimentar a esperança em alguma verdade superior de validade universal que viria a redimir a humanidade, o que, em última instância, quer dizer que na condição psicológica do niilismo incompleto o que há é uma tentativa de “*escapar do niilismo sem transvalorar os valores*” (KSA 12, 10[42] p. 476, outono de 1887), pois o evento da morte de Deus não gerou nenhum avanço em relação à problematização da dependência do homem contemporâneo em relação a algo externo que garanta segurança e sentido para sua vida.

É precisamente esta combinação paradoxal entre o vácuo niilista da ausência de valor e a insuperável necessidade por certeza e segurança que cria um campo fértil para a emergência e disseminação das variadas modalidades de fundamentalismos — aqui entendidos como reações²⁷ que buscam em vão restabelecer a qualquer custo o “lugar” do verdadeiro, do seguro, do sagrado por meio de uma postura que é ao mesmo tempo integrista em relação aos próprios princípios e belicosa contra as supostas fontes de corrupção.

Em meio a uma condição de desconfiança e insegurança generalizada causada pelo solapamento dos principais valores e instituições que embasaram a civilização e a

²⁷ Faz-se mister ressaltar a diferença fulcral entre os fundamentalismos religiosos e outras modalidades de fanatismo ou de dogmatismo ortodoxo. O fundamentalismo surge como uma reação tardia contra a contestação e rejeição generalizada dos dogmas e valores tradicionais ocorrida principalmente nas últimas décadas do século XIX, nas quais a emergência do materialismo histórico, do positivismo, da vertente de estudos exegéticos bíblicos conhecida como “alta crítica” e do darwinismo desempenharam papel preponderante. Cf. TÜRCKE, C. *Op. cit.* p. 82-84.

cultura, os fundamentalismos religiosos se apresentam, do ponto de vista psicológico, como doutrinas bastante sedutoras porque satisfazem duas necessidades fundamentais dos indivíduos espiritualmente fracos: a necessidade de um alicerce sólido que lhe garanta certeza e segurança e a necessidade de um culpado ao qual possam remeter a causa de seus sofrimentos.

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 (...). (GM, III, 28).

Ao mesmo tempo em que buscam reafirmar a validade dos princípios e das certezas consoladoras pregando um retorno aos fundamentos — os quais seriam o repositório puro da verdade que precisaria ser defendido e preservado —, os fundamentalismos ainda apontam qual seria a causa da atual condição de insegurança generalizada. Contudo, ao invés de remeterem a causa da corrosão dos valores a uma característica que seria inerente à interpretação moral socrático-platônico-cristã do mundo — como fez Nietzsche —, eles argumentam que esta corrupção seria gerada seja por uma má-interpretção ou má-conduta de igrejas que perderam a pureza originária, seja pelo processo de secularização da sociedade associado ao desenvolvimento científico.

Elemento indispensável de todo fundamentalismo religioso, esta personificação da causa da corrosão dos valores na figura do “Outro” — o qual pode assumir diferentes formas, seja o darwinismo, o próprio demônio, o feminismo, a sociedade secularizada e científica, entre outros — não apenas satisfaz a necessidade típica de uma mentalidade ressentida de apontar um culpado para o sofrimento como também restitui aquela velha postura do instinto judaico que encontra o sentido da própria afirmação a partir da negação do diferente.

Da mesma forma que o judaísmo e o cristianismo operaram no passado um contínuo processo de desqualificação e destruição de tudo aquilo que se apresentava como diferente tendo em vista garantir a supremacia de suas respectivas visões de mundo, também os fundamentalismos recentes têm necessidade de um “Outro” ao qual possam reportar suas mazelas e em cujo combate se dá sua autoafirmação.

Com isso, os fundamentalismos seduzem porque, ao mesmo tempo em que alimentam a esperança na existência de um fundamento seguro e verdadeiro — negando que a causa do niilismo seja intrínseca à própria interpretação moral religiosa do mundo —, ainda apontam qual seria o culpado que precisa ser combatido e eliminado.

À luz do que foi exposto, a radicalização das ações de alguns grupos extremistas islâmicos ocorrida em anos recentes²⁸ — que vêem na execução de atos de violência suicida uma forma “espetacular” (HROUB, K. *Hamas*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, p. 83) de levar a cabo sua cruzada contra as sociedades ocidentais — deixa de surpreender como uma exceção radical e fanática para tornar-se uma consequência previsível deste sombrio fruto nascido da união entre a debilidade psicológica do niilismo passivo, o desejo ressentido em apontar um culpado para o sofrimento e o ódio belicoso do instinto judaico.

Contudo, ao nos referirmos à violência que nasce dos fundamentalismos religiosos — a qual é rotulada nos discursos políticos oficiais como “terrorista” — faz-se necessário chamar a atenção para uma outra sedução igualmente nociva: a sedução em adotar o “ponto de vista excessivamente unilateral” (GIACOIA, O. *Op. cit.* p. 81) que ignora o não menos execrável terrorismo de Estado, pois tão fanáticos e perigosos quanto os fundamentalismos religiosos são os fundamentalismos políticos que recorrem a princípios inabaláveis para legitimar atrocidades.

À luz do conceito de niilismo, não causa espanto a escalada fundamentalista e terrorista islâmica, mas isso não constitui uma razão para ignorar a multiplicação planetária de figuras do niilismo, com as correspondentes contrafações de fundamentalismo. Assim, não se pode passar ao largo dos vários e importantes fenômenos atuais de *revival fundamentalista* nas sociedades ocidentais, em particular as convicções pétreas dos que se autoproclamam defensores de valores universais e metajurídicos como os direitos humanos, a liberdade, a justiça e a democracia, embora sua praxis efetiva componha um sinistro histórico intervencionista de restrição da liberdade alheia em nome da defesa da própria, compactue com tiranias enquanto estratégia política de defesa, patrocine ações militares contra populações civis em prol da segurança de seus próprios cidadãos e território, coloque sob regime de exceção legal a prisão de estrangeiros e relute em reconhecer a validade de decisões de organismos multilaterais e de tribunais

²⁸ O primeiro ataque suicida ocorrido no século XX que declaradamente apoiou-se em motivos religiosos foi a ação realizada pela organização xiita libanesa Jihad Islâmica (precursora do Hezbollah) em 18 de abril de 1983 contra a embaixada dos EUA no Líbano, que deixou 63 mortos. Cf. MUNIR, M. “Suicide attacks and Islamic law”, In: *International Review of the Red Cross*. Vol. 90, N° 869 (Março de 2008), p. 71-89. Aqui, p. 72-73.

internacionais, com base na defesa idiossincrática dos próprios interesses e de sua própria concepção de justiça (MUNIR, M., 2008, p. 91-92).

Avançando na direção oposta ao refrão do “choque de civilizações” exaustivamente repetido pelas mídias de massa — o qual reduz a complexidade das configurações geopolíticas, militares e religiosas do presente a um esquema simplório e dualista no qual a liberdade e a democracia se vêem repentinamente forçadas a confrontar a cegueira do fanatismo radical e tirânico —, acreditamos ser possível defender que o fundamentalismo não se limita ao âmbito religioso, mas estende-se igualmente à política. Com isso queremos sustentar que a violência que busca se justificar em princípios religiosos não se diferencia essencialmente das estratégias político-militares e culturais de violência estatal que invocam em sua justificativa a defesa das mencionadas “convicções pétreas”.

Todavia, se por um lado o recurso a algumas reflexões nietzscheanas de natureza filosófica e psicológica parece suficiente para sustentar uma proposta de genealogia do fundamentalismo religioso, o mesmo não parece ser razoável em se tratando do fundamentalismo político. Uma investigação sobre a política dos nossos dias exigiria o recurso a outro conjunto de reflexões de Nietzsche: a grande política.

III

Aparecendo pela primeira vez ainda em *Humano, demasiado humano* (HDH, 481), a expressão “grande política” pode ser encontrada em vários escritos do pensador alemão, cuja composição abarca um período que se estende de 1878 até o fim da sua vida lúcida, em janeiro de 1889.²⁹ Em aproximadamente metade das ocorrências,³⁰ ela

²⁹ As passagens da obra 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 bem como os seguintes fragmentos póstumos: KSA 9, 4[247] p. 161 (verão de 1880); KSA 11, 32[18] p. 416. (inverno de 1884/1885); KSA 11, 34[188] p. 484 (abril/junho 1885); KSA 11, 35[45] p. 531 (maio/julho 1885); KSA 11, 35[47] p. 533 (maio/julho 1885); KSA 12, 9[121] p. 406 (outono de 1887); KSA 13, 12[2] p. 211 (início de 1888); KSA 13, 19[1] p. 539 (setembro de 1888); KSA 13, 25[1] p. 637 (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889) e KSA 13, 25[6] p. 639 (dezembro de 1888/início de janeiro de 1889).

³⁰ Dentre as 20 ocorrências textuais desta expressão, a maioria (que inclui 6 aforismos publicados e 4 fragmentos póstumos, escritos e publicados ao longo de um período que vai de 1878 até os fragmentos finais) se refere à mencionada crítica dirigida contra o conjunto de práticas políticas de cunho nacionalista, autoritário e militarista. Outras 3 ocorrências em fragmentos póstumos (datadas de 1884, 1885 e 1888) se constituem em esquemas preparatórios que mostram esboços do que poderia ser a ordem

foi empregada no sentido de uma crítica irônica às práticas políticas vigentes na Europa do final do século XIX, em particular na Alemanha recentemente unificada, as quais, segundo o filósofo alemão, exemplificam uma política autoritária de “sangue e ferro” (ABM, 254) que traz como dísticos o militarismo, o nacionalismo e o achatamento das diferenças internas em prol da garantia da supremacia sobre outros povos.

Esta práxis política é veementemente criticada por Nietzsche que, longe de entendê-la como verdadeiramente grande, afirma que ela seria justamente a responsável pelo estreitamento e apequenamento do gosto e do espírito do povo alemão (ABM, 241).

Esta “grande política” revela-se na verdade como uma “pequena política” (ABM, 208) justamente porque impede o desenvolvimento das potencialidades culturais de um povo, que, para o filósofo alemão, seriam “o principal” (Cf. CI, O que falta aos alemães, 4). Na medida em que um Estado 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” (HDH, 481), 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 (Cf. HDH, 481).

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 também confessar quais livros se lê atualmente?... Maldito instinto de mediocridade!³¹

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 difícil determinar com certeza em qual sentido ela foi concebida. Por fim, restam 7 ocorrências (4 aforismos publicados e 3 fragmentos póstumos), redigidas entre 1886 e janeiro de 1889, nas quais esta expressão refere-se a uma proposta para o cultivo de uma nova estirpe de homens superiores.

³¹ CI, O que falta aos alemães, 1. Cf. também o fragmento póstumo KSA 13, 19[1]. p. 539 ,setembro 1888, que muito provavelmente foi uma versão preparatória para este aforismo.

No entender de Nietzsche, a pequena política se estrutura sobre duas características principais, a saber: em primeiro lugar o cultivo de um fervor nacionalista ou o apelo a um chauvinismo racial ou religioso,³² que tem por objetivo estabelecer e consolidar uma diferenciação entre “Nós” e os “Outros”, cujo exemplo claro o filósofo pôde testemunhar na Alemanha recém-unificada que se ocupava de supervalorizar o nacional e apontar as armas para o estrangeiro. O crescimento do nacionalismo na Europa do fim do século XIX é referido pelo pensador como a “doença e insensatez mais *contrária à cultura* que existe (...) essa *névrose nationale* [neurose nacional], da qual a Europa está doente” (EH, O Caso Wagner, 2) e que tem por consequência direta a “proliferação de pequenos Estados na Europa, da *pequena política*” (EH, O Caso Wagner, 2).

A isso se soma uma ideologia fundamentalmente gregária, a qual afirma que a existência humana só realizaria plenamente seu sentido a partir do momento em que consiga integrar-se num todo maior³³ — 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.

Tais características não conseguem ocultar sua filiação e origens profundamente ligadas à estrutura do pensamento moral-cristão, visto que ambos — o pensamento cristão e a pequena política — compartilham, no entender de Nietzsche, do mesmo objetivo de operar um “processo de homogeneização dos europeus” (ABM, 242) em larga escala, transformando o homem em um genuíno animal de rebanho, manso e controlável. Por conta disso é que o filósofo não se cansa de mencionar, por repetidas vezes em seus escritos, acerca da filiação das principais práticas políticas do seu tempo com a moral cristã.³⁴

Considerando-se que tanto a política de paz armada levada a cabo pela Alemanha no início do século XX, como também o fervor dos discursos de Hitler conclamando os alemães à construção do “*Reich* de mil anos” podem ser apontados como exemplos indiscutíveis daquilo que Nietzsche denomina de pequena política, e

³² Cf: ABM, 241; ABM, 254; CI, o que falta aos alemães, 3 e o fragmento póstumo KSA 12, 7[47] p. 310 (final de 1886/ primavera de 1887).

³³ Cf: A, 189 e também o fragmento póstumo KSA 13, 19[1] p. 539 (setembro de 1888).

³⁴ Cf: por exemplo, o fragmento póstumo KSA 12, 10[82] p. 502 (outono de 1887); o fragmento póstumo KSA 13, 14[30] p. 233; GM, I, 5 e CI, Incursões de um extemporâneo, 39.

diante da assustadora similaridade destes discursos com a postura de alguns regimes democráticos da atualidade, acreditamos ser possível defender que a pequena política poderia também ser empregada como mecanismo heurístico para a investigação da política contemporânea. Não seriam o “Eixo do Mal” e a Al-Qaeda os novos inimigos da democracia liberal no século XXI, cujo combate — alçado à escala mundial após a invenção da “guerra ao terror” — se enquadra perfeitamente na lógica “schmittiana” da pequena política que precisa e quer uma guerra de morte contra o “Outro”?

Se, com o fim da Guerra Fria, o Ocidente carecia de uma entidade capaz de personificar de maneira convincente a figura do “Inimigo”, a queda das torres gêmeas tornou novamente possível o preenchimento desta lacuna. A diferença entre a presente guerra ao terror e a relação dos judeus com os gentios à época do Reino de Israel ou então a relação do Ocidente com os países do antigo bloco socialista é que a figura do inimigo, que antes podia ser precisamente apontada, foi agora tornada invisível, onipresente e ao mesmo tempo separada qualitativamente do restante da humanidade.

Se, no passado, o “Outro” era identificado num Estado ou num determinado regime político e econômico, hoje em dia assistimos ao emprego generalizado do termo “terror” — o qual foi “gradualmente elevado ao equivalente universal oculto de todos os males sociais” (FERRAZ, M., In: PASSETI, E.; OLIVEIRA, S. (Org.), 2006, p. 38) — como estratégia política, social e jurídica que opera uma total desqualificação do inimigo, o que traz como consequência o fato de que os terroristas de hoje, assim como os judeus na Alemanha nazista, deixam de pertencer ao âmbito jurídico do restante da humanidade e, portanto, não podem mais ser defendidos por nenhuma lei.

E o quê poderia satisfazer melhor a contínua necessidade de uma figura do inimigo do que um conjunto de organizações invisíveis geridas por criminosos que não podem ser abarcados por nenhuma lei, que estão espalhados pelo mundo todo e que não podem ser destruídos por meio de uma guerra convencional?

Em meio a uma sociedade que se fragmenta cada vez mais e cujas instituições a cada dia tornam-se menos confiáveis, a instauração do medo permanente contra um inimigo invisível e onipresente torna-se uma estratégia política fundamental para que se possa revalidar o velho discurso da primazia do “interesse nacional” sobre os interesses particulares e também a velha dicotomia do “Nós” contra “Eles”, as quais — assim como os clamores fundamentalistas pelo resgate e preservação da verdade das escrituras

sagradas — objetivam soterrar as rachaduras do edifício político e social sob o entusiasmo e a patriotada das massas insufladas.

A despeito de Nietzsche não haver teorizado diretamente nem sobre o fundamentalismo tampouco sobre o terrorismo, acreditamos que a perspectiva inaugurada pelas suas reflexões sobre o niilismo e o ressentimento, bem como seus desdobramentos na pequena política, não apenas se constitui num panorama interpretativo extremamente valioso e que em muito pode contribuir para uma melhor consideração sobre esta nefasta associação hodierna entre fundamentalismos e terrorismos como também parece inaugurar uma nova vertente de interpretação para a pequena política, que deixa de ser considerada como uma reflexão datada e, portanto, de abrangência limitada às práticas políticas da época de Nietzsche para se transformar em valioso mecanismo heurístico de investigação dos sintomas da política do nosso tempo.

IV

Para além de oferecer uma chave de compreensão para o fundamentalismo, seria possível haurir do pensamento nietzscheano alguma resposta para os dilemas e dificuldades que este fenômeno impõe para a cultura atual? Pode-se pensar num “enfrentamento” do fundamentalismo a partir de Nietzsche? Considerando-se o desafio representado pela crescente emergência de posturas fundamentalistas nos mais diversos âmbitos das sociedades hodiernas, julgamos que, tão importante quanto oferecer as bases para uma nova perspectiva de interpretação e de diagnóstico dos fundamentalismos e das formas de violência dele derivadas, é preciso também refletir sobre formas de lidar com eles.

Esta necessidade ganha ainda mais destaque quando se atenta para o fato de que a postura dos fundamentalistas parece colocar em xeque as formas tradicionais de enfrentamento. Diante do fanatismo inquebrantável de indivíduos que se dispõem a sacrificar a própria vida para destruírem os símbolos do “Ocidente impuro”, qual a eficácia de um diálogo sobre liberdade religiosa, democracia, tolerância, etc.? Como esperar qualquer abertura para discussão acerca de fundamentos religiosos por parte de indivíduos que consideram que a sacralidade do fundamento é algo absolutamente indiscutível?

Poder-se-ia avançar ainda mais com Christoph Türcke (TÜRCKE, C., 2003. p. 9), quando ele afirma que o caráter infrutífero das tentativas ocidentais de dialogarem com os fundamentalistas deixa explícito o desprezo que os fanáticos têm pelo próprio ato de dialogar, pois consideram que a simples abertura para o diálogo já seria, por si só, um sinal de fraqueza das próprias convicções, pois demonstra o caráter não-peremptório e não imutável dos princípios de quem toma parte no diálogo. Se as tentativas de convencimento por meio do diálogo não parecem se constituir numa resposta factível, que dizer do enfrentamento de posturas fundamentalistas realizado mediante o emprego da violência?

Julgamos que toda forma de enfrentamento de posturas fundamentalistas que se pautar na violência tenderá não apenas a soçobrar, mas também acabará por gerar um efeito contrário de acirramento da mentalidade fundamentalista. A violência direcionada contra os fanatismos acaba por alimentar essas formas de mentalidade fanática porque o combate contra o “Outro” causador da corrupção dos costumes é uma das principais dimensões que integram e dão sustentação a estas visões de mundo.

Toda e qualquer belicosidade por parte dos não-fundamentalistas é algo esperado pelos fundamentalistas, pois se enquadra no raciocínio “schmittiano” que incentiva a oposição ferrenha ao “Inimigo” causador da corrupção da verdade. Nesse sentido, responder ao fanatismo com violência é reforçar ainda mais a imagem do “povo escolhido”, dos mártires heróicos que se sacrificam bravamente na batalha contra a fonte do mal.

Diante deste quadro, como enfrentar os fundamentalistas sem se tornar fundamentalista? Haveria nos escritos de Nietzsche elementos para se pensar em alguma espécie de resposta factível para este tipo de postura?

Em nossa tentativa de resposta à esta questão, pretendemos nos pautar numa colocação de Nietzsche em *O Anticristo*, §53 onde, o filósofo, refletindo sobre o papel desempenhado pelos mártires na consolidação da fé cristã afirma que “Precisamente isso foi a estupidez histórico-mundial de todos os perseguidores: eles deram à causa oposta [às doutrinas defendidas pelos mártires fanáticos] a aparência de algo honroso — eles presentearam-na com o fascínio do martírio...” (AC, 53) e complementa dizendo que “Refuta-se uma causa deitando-a atenciosamente sobre o gelo” (AC, 53).

Entendemos que “deixar os fanáticos sobre o gelo” significaria aqui não responder aos fundamentalismos com violência e não conceder a eles a atenção que eles acreditam merecer e esforçam-se por conquistar. Dito de outra forma, suposto que as doutrinas fundamentalistas possam ser compreendidas como Vontades de Poder, colocá-las sobre o gelo significa recusar-se a subir na arena para dar-lhes combate.

Em nossa interpretação da recomendação nietzscheana, entendemos que o filósofo alemão não defenderia uma postura de indiferença fingida ou mesmo de cumplicidade silenciosa com as manifestações extremadas de violência fundamentalista perpetradas quase que diariamente. Pelo contrário, trata-se aqui de buscar minar o fanatismo pela sua base. Não responder com violência aos fundamentalismos significa recusar-se a alimentar a beligerância intrínseca a estes tipos de doutrinas fanáticas; significa não incorporar o papel do “inimigo” que todo fundamentalista espera encontrar e para cujo combate todo fundamentalista se desdobra em preparações de toda espécie.

Outra dimensão igualmente relevante da resposta nietzscheana pode ser investigada quando se atenta para a possibilidade de considerar que os atuais conflitos proporcionados pelos fundamentalistas comporiam uma condição privilegiada para o cultivo de homens superiores, a qual é tematizada por Nietzsche sob a rubrica da “grande política”, tomando-se esta expressão em seu segundo sentido, ou seja, enquanto uma proposta para o cultivo de indivíduos espiritualmente superiores. Isso ocorreria, a nosso ver, por duas razões principais:

1) Nos escritos tardios de Nietzsche, são frequentes os textos nos quais há uma valorização explícita do conflito como elemento de cultivo espiritual. Nesse sentido, a vivência em meio a um contínuo embate de valores, (o qual pode ser traduzido em um conflito de Vontades de Poder) evidenciaria o caráter não-absoluto, não-peremptório e, porque não dizer, o caráter “humano, demasiado humano” dos mesmos, bem como torna explícita a dinâmica de emergência e de desenvolvimento das Vontades de Poder.

O privilégio de se testemunhar *in loco* um fenômeno de refundação/criação daquilo que posteriormente virá a ser consolidado como “sagrado” evidencia a dimensão necessariamente humana e interessada de toda valoração, mostrando que todo ato pelo qual se instaura um valor corresponde à criação de uma Vontade de Poder. Parece-nos que precisamente esta explicitação das características de um ato valorativo (um ato que transforma algo profano em sagrado), das características de toda

“sacralização”, pode ser entendida como possibilidade para o exercício do cultivo espiritual.

2) Outra postura igualmente valorizada pelo filósofo no cultivo de indivíduos espiritualmente destacados e que pode perfeitamente ser vivenciada no atual contexto de emergência de fundamentalismos é a do *pathos* da distância. Tanto o exercício de não se deixar arrebatar por alguma dentre as inúmeras vertentes fanatizantes que hodiernamente se digladiam — ateísmo militante, cientificismo materialista militante, fundamentalismos militantes, etc. —, como igualmente o de “fechar os ouvidos” às gritarias desesperadas e ao barulho ensurdecedor das massas insufladas poderiam, nesta vertente interpretativa, atuar como elemento de cultivo da força de vontade espiritual e de disciplinamento do espírito.

Por um lado, para as massas, há a “tentação” de responder ao fundamentalismo com violência, efetivando as “contradições performativas” (TÜRCKE, Christoph., 2003, p. 10) da democracia ao se excluir aqueles que são excludentes, ou ao não tolerar aqueles que são intolerantes, silenciando aqueles que se opõem ao diálogo. Esta postura seria a de um niilismo ativo, da fúria destruidora, que esgota sua irritação nos inúmeros conflitos entre militantes do ateísmo, do cientificismo materialista, da ortodoxia religiosa em variados graus e, naturalmente, do fundamentalismo.

Por outro lado, porém, para aqueles “filósofos do futuro” que não se permitem arrastar pela gritaria das massas, o fundamentalismo se apresenta como oportunidade ímpar para o cultivo de homens superiores, seja através do exercício do *pathos* da distância, seja pela vivência em meio a um quadro de Vontades de Poder conflitantes que explicitam o momento da instituição do sagrado.

Referências bibliográficas

ARALDI, Clademir. “Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche”. São Paulo, in: Cadernos Nietzsche 5. São Paulo: Discurso, 1998. p. 75-94.

ARALDI, Clademir. *Nilismo, Criação, Aniquilamento*. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2004. (Coleção Sendas e Veredas).

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

- BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. “*Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas*”. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung . 31 de Maio de 2003.
- FREZZATI JR, Wilson; PASCHOAL, Antonio. E.; (Org). *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. (Coleção Nietzsche em Perspectiva)
- GIACOIA, Oswaldo. *Labirintos da alma*. Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.
- GIACOIA, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.
- HROUB, Khaled. *Hamas: um guia para iniciantes*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- IBÁÑEZ-NOÉ, Javier. “Nietzsche: nihilism and culture”. In: Nietzsche-Studien. Berlim: Walter de Gruyter, 1996. p. 1-23. (Vol. 25).
- KUHN, Elisabeth. “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs”. In: Nietzsche-Studien. Berlim: Walter de Gruyter, 1984. p. 253-278 (Vol. 13).
- KUHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlim: Walter de Gruyter, 1992. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol 25).
- MUNIR, Muhammad. “*Suicide attacks and Islamic law*”. In: International Review of the Red Cross. Vol. 90, N° 869 (Março de 2008), p. 71-89.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos finais*. Brasília: UnB, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999. (15 vols.).
- OTTMANN, Henning (Org.) *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000.
- OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.
- PANGLE, Thomas L. “*The roots of contemporary nihilism and its political consequences according to Nietzsche*”. In: The Review of Politics. 45: 45-70. 1983.
- PASCHOAL, Antonio E. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.
- PASCHOAL, Antonio. E. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- PASSETI, Edson; OLIVEIRA, Salete (Org.). *Terrorismos*. São Paulo: EDUC, 2006.
- RIEDEL, Manfred. “*Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus*”. In: Nietzsche-Studien. Berlim: Walter de Gruyter, 2000, p. 70-81 (Vol. 29).
- RITTER, Joachin; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe Verlag: 1971-2007.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político e Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo ‘por que sou um destino’, de *Ecce homo*””. In: *Trans/form/ação*. Marília: Depto de Filosofia da FFC-UNESP, 2011, p. 173-206 (Vol. 34).

TORREY, R. A. (Org.). *Os Fundamentos*. São Paulo: Hagnos, 2005.

TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*. Springe: zu Klampen Verlag, 2003.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

VIESENTEINER, Jorge L. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.