

O fanatismo religioso como a “única ‘força de vontade’ dos fracos e inseguros” (GC 347). Reflexões sobre o fundamentalismo a partir da morte de Deus.

*Religious fanaticism as the “only ‘strenght of the will’ of the weak and insecure” (GS 347).
Reflections about fundamentalism from the death of God.*

João Paulo Simões Vilas Bôas¹

Resumo

Este artigo pretende apresentar as linhas gerais de uma hipótese investigativa sobre o fundamentalismo contemporâneo que parte das reflexões de Friedrich Nietzsche sobre o niilismo com o objetivo de esclarecer como seria possível compreender que a emergência e a consolidação de diferentes modalidades de fundamentalismos religiosos ao longo das últimas décadas são reações tardias originadas do aprofundamento da crise de valores iniciada na segunda metade do século XIX e enfrentada pela civilização ocidental até os dias atuais. A argumentação tomará por base a interpretação de alguns aforismos da obra *A Gaia Ciência*, explicitando o sentido da expressão “Deus está morto” e mostrando as profundas imbricações entre o niilismo, a vontade de verdade e o fanatismo. Em seguida, procederemos a uma caracterização dos fundamentalismos como diferentes conjuntos de discursos e práticas reativas que tencionam enfrentar o niilismo por meio da recuperação de certas verdades e valores considerados sagrados.

Palavras-chave: Fundamentalismo. Niilismo. Vontade de verdade. Desencantamento do mundo. Fanatismo religioso.

Abstract

This paper intends to present the general lines of a research hypothesis about contemporary fundamentalism that starts from Friedrich Nietzsche’s reflections about nihilism in order to clarify how it would be possible to understand that the emergence and consolidation of different modalities of religious fundamentalisms during the last decades are late reactions originated from the deepening of the value crisis initiated in the second half of the nineteenth century and faced by Western civilization to the present day. The argument will be based on the interpretation of some aphorisms from *The Gay Science*, explaining the meaning of the expression “God is dead” and showing the deep interrelations among nihilism, the will of truth and the fanaticism. Next, we will characterize fundamentalisms as different sets of reactive discourses and practices that intend to confront nihilism through the recovery of certain truths and values that are considered to be sacred.

Keywords: Fundamentalism. Nihilism. Will to truth. Disenchantment of the world. Religious fanaticism.

¹ Doutor em filosofia pela Unicamp (2016). Professor adjunto do curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Tocantins e docente do programa de mestrado profissional em filosofia (PROF-FILO), núcleo UFT. Palmas, TO, Brasil. E-mail: jpsvb@uft.edu.br.

I

A intensa atuação hodierna de grupos fundamentalistas nos parlamentos, nos teatros de operações militares, nos meios de comunicação, nas escolas, nas ruas e nos tribunais tem mostrado ao mundo que estas modalidades de extremismo religioso estão longe de serem ocorrências cuja abrangência se restringiria a algumas poucas comunidades segregadas ainda afeitas a uma visão de mundo talvez primitiva e supersticiosa, mas que, pelo contrário, são grupos que apresentam uma capacidade de interferência que chega a ameaçar o núcleo político dos regimes democráticos.

A violência sectária e os discursos fanáticos de intolerância e de ódio propalados por líderes fundamentalistas, que vicejam com força e rapidez impressionantes em todas as principais religiões, representam graves dilemas para os governos de nações em todo o planeta. Apesar das particularidades inerentes a cada contexto religioso, é seguro afirmar que os fundamentalismos são unânimes na insistência obstinada em impingir suas práticas, valores e visões de mundo particulares ao resto da humanidade, não poupando esforços para se contraponem a uma série de princípios que estão na base das instituições que formam a estrutura jurídica, política e social das democracias ocidentais, tais como a liberdade de expressão, a igualdade de direitos, o Estado laico, a liberdade religiosa, entre outros.

A recusa de tais grupos em se abrirem para o diálogo e para a negociação pacífica com os não-fundamentalistas parece fechar as portas a qualquer possibilidade de solução deste problema, visto que o emprego da violência vem historicamente se mostrando como uma alternativa catastrófica. Ao contrário de eliminar ou atenuar a fúria destruidora dos fundamentalistas, a agressividade acaba por alimentar ainda mais a disposição para o martírio entre esses fanáticos, intensificando o problema.

O significativo impacto das consequências geradas pela explosão de discursos e ações fundamentalistas em anos recentes acabou por atrair a atenção de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento. Embora a maior parte das publicações sobre o assunto esteja situada nos campos da sociologia da religião, da teologia e da ciência política, também é possível encontrar abordagens filosóficas sobre os fundamentalismos. Em uma série de publicações recentes, pensadores como Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Peter Sloterdijk e Slavoj Žižek buscaram oferecer contribuições valiosas para a compreensão desse fenômeno, cada um tratando de certos aspectos dos fundamentalismos conforme seus próprios interesses e

pressupostos teóricos.² Diante deste quadro, o presente artigo se propõe a investigar em que medida as reflexões de Friedrich Nietzsche podem contribuir para ampliar a compreensão e a avaliação dos fundamentalismos.

Nossa hipótese investigativa toma por base a ideia de que o surgimento e o fortalecimento de discursos e práticas fundamentalistas em várias regiões do planeta a partir do século XX podem ser entendidos como reações tardias contra o aprofundamento do niilismo, isto é, da crise generalizada dos ideais, verdades e valores de natureza metafísica e/ou transcendente, bem como do *ethos* religioso tradicional, a qual foi acompanhada pela crescente racionalização e secularização das sociedades e de suas principais instituições.

A centralidade do niilismo como fio condutor de nossa aproximação teórica entre Nietzsche e o fundamentalismo decorre do fato de que as críticas deste filósofo ao cristianismo se apoiam numa reflexão genealógica acerca do desenvolvimento dos discursos e dos valores que influenciaram diretamente a constituição das principais estruturas e instituições que estão na base da civilização ocidental, a saber: a política, a cultura, a justiça, a ciência, a religião e a filosofia. Nesse desenvolvimento, a atuação do cristianismo desempenhou papel imprescindível na medida em que ele foi o principal responsável pela desqualificação de todas as outras perspectivas de verdade e valor,³ o que resultou na absolutização de uma única moral: a moral socrático-platônico-cristã.

Ao teorizar sobre as condições de surgimento e as transformações sofridas pelos valores socrático-platônico-cristãos ao longo da história do Ocidente, Nietzsche traça um panorama do desenvolvimento dos discursos religiosos que articula a dimensão histórica e sociopolítica da religião com a dimensão fisiopsicológica⁴ e existencial dos indivíduos de uma forma inédita, o

² As consequências dos eventos de 11 de setembro de 2001 geraram tamanha repercussão a ponto de unir, numa mesma publicação, representantes de linhas de pensamento tão divergentes como Jürgen Habermas e Jacques Derrida. (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). Além disso, vale mencionar também os trabalhos de Peter Sloterdijk e Slavoj Žižek sobre o tema. (SLOTERDIJK, Peter. *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002 e 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).

³ Como exemplos históricos deste tipo de ocorrência, podem-se destacar os anátemas e a condenação das heresias no início da era cristã; a 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. Tais eventos tiveram importância decisiva na expansão e consolidação do paradigma socrático-platônico-cristão como a única moral em todo o Ocidente.

⁴ “(...) fisiologia e psicologia não constituem dois campos distintos para Nietzsche, mas um todo que se reúne no corpo. O termo corpo, contudo, é resignificado e ampliado por Nietzsche, passando a designar não apenas um feixe de músculos, ossos, etc., mas também instintos, impulsos, etc.” (PASCHOAL, 2014, p.49).

que possibilita o entendimento de determinadas características dos fundamentalismos a partir de uma perspectiva bastante fecunda.

É oportuno aqui ressaltar a notável semelhança entre, de um lado, o discurso apocalíptico dos fundamentalistas acerca da degeneração e/ou deturpação dos princípios sagrados — a qual, segundo a interpretação literalista e radical de certos grupos, é entendida como sinal inequívoco do final dos tempos — e, de outro lado, o diagnóstico nietzschiano do niilismo, o qual é considerado pelo filósofo como um evento de importância fundamental na história do Ocidente.

A despeito da diferença marcante entre as razões pelas quais Nietzsche e os fundamentalistas concedem destaque a este fenômeno global da perda de importância dos discursos e princípios metafísicos,⁵ ainda assim não deixa de ser surpreendente o fato de que, quase cem anos após a morte deste filósofo conhecido por suas sentenças em tom profético, tais como “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”,⁶ uma série de discursos fundamentalistas, oriundos de várias regiões e contextos religiosos diferentes, venham a confirmar sua previsão de que a humanidade futura atravessaria uma crise religiosa e existencial sem precedentes.

II

É n’A *Gaia Ciência* que o niilismo aparece como uma temática chave para o entendimento da dinâmica do fim da modernidade. O conhecido anúncio da morte de Deus, juntamente com outros aforismos desta obra, integra uma reflexão que procura estabelecer um diagnóstico da condição dos fundamentos da cultura e da civilização ocidentais como um todo.

Com o cuidado de um médico que examina os sintomas de uma civilização, Nietzsche se propõe a investigar cuidadosamente os ídolos⁷ da modernidade, descobrindo neles uma

⁵ É sem sombra de dúvida que os motivos que sustentam a apreciação nietzschiana do niilismo como um marco divisório na história da civilização ocidental não dizem respeito à expectativa da ocorrência de alguma espécie de evento escatológico de natureza sobrenatural. Pelo contrário, o filósofo entende que a crise generalizada desses ideais transcendentes abriria um campo de possibilidades inéditas para a realização de uma profunda transformação na forma como o ser humano compreende o conceito de verdade e também na forma como lida com o problema do sentido da vida.

⁶ FP 1887 11[411]. A popularidade desta sentença deve-se ao fato de ter sido incluída no prefácio da obra extremamente problemática *A Vontade de Poder*. Outra frase com um teor profético semelhante pode ser encontrada em GM III, 27.

⁷ 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

constatação assustadora que, embora não deseje, acaba por se mostrar de modo irreversível, revelando a incômoda verdade que a Europa do seu tempo estaria “doente” (BM 208).

Ao afirmar que a Europa está doente, o pensador quer dizer que o fim da modernidade ocidental é um período marcado por uma profunda crise civilizatória, na qual os valores e as instituições que até então estruturavam o pensamento e a organização das sociedades perdem gradativamente a capacidade de continuar respondendo às aspirações e às necessidades humanas de maneira satisfatória. O gradual crescimento da dúvida e da desconfiança corrosivas, que colocam em xeque a crença na legitimidade e na solidez das antigas bases políticas, jurídicas, religiosas, econômicas e sociais destas civilizações, traz como consequência não somente o advento de um clima de inquietação generalizada, mas também um processo crescente de desagregação, desordenação e até mesmo insubordinação dos cidadãos em relação ao Estado, cujo exemplo marcante pode ser apontado nas revoltas políticas e sociais da Europa ao longo do século XIX, que ficaram conhecidas como a primavera dos povos.

Este momento de falência, a morte de Deus, é considerado pelo filósofo como o ponto culminante do percurso histórico de um conjunto estruturado de valores e crenças, cujas origens remontam a Sócrates e Platão. Com a expressão “*Deus está morto!*” (GC 125) Nietzsche não pretende decretar de fato o falecimento de alguma divindade, mas antes indicar uma genuína catástrofe espiritual, um abalo profundo na visão de mundo da humanidade no momento em que ela se vê privada do antigo horizonte de referência a partir do qual sua existência ganhava sentido, passando a experimentar a vida “como se tudo fosse *em vão*” (FP 1887 5[71]).

A personagem principal do aforismo GC 125 é apresentada numa referência direta à figura histórica de Diógenes de Sinope — o expoente do cinismo na antiguidade que morava num barril e circulava pela antiga Atenas do período helenístico com uma lamparina acesa durante o dia à procura de um homem honesto. Tal associação, de nenhuma forma fortuita, tem por objetivo mostrar que o protagonista da narrativa nietzschiana não seria um simples lunático dando vazão a suas fantasias delirantes, mas sim um indivíduo que, por sua condição e consciência diferenciadas, comporta-se deliberadamente de modo estranho com o fito de despertar a atenção alheia.

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).

Se tomarmos a fala do homem louco como um discurso que teria por objetivo problematizar ou contestar a existência de Deus, seríamos forçados a concluir que, a despeito do estilo de escrita profético e oracular, Nietzsche não estaria comunicando ali nenhuma novidade, visto que uma das primeiras formulações filosóficas do problema do mal é atribuída a Epicuro.⁸ Além disso, 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 trabalhos de Feuerbach, Marx, Max Stirner e Schopenhauer.

O próprio fato de que o homem louco discursa para um público de ateus já nos indica que, ao colocar a sentença “Deus está morto” na boca desta personagem, Nietzsche objetiva chamar a atenção dos homens avançados do seu tempo⁹ — os ateus otimistas e satisfeitos com os progressos da civilização — não para algum conjunto de argumentos contrários à existência de Deus, mas sim para a magnitude das consequências que o desencantamento do mundo¹⁰ acarreta para o seu projeto filosófico de “crítica genealógica da modernidade” (GIACOIA JR., 1997, p. 13).

Como se sabe, o período compreendido entre o declínio do idealismo alemão e o início do século XX foi palco de um significativo declínio nas publicações filosóficas e um esvaziamento dos respectivos debates em torno de temas tradicionais da metafísica, os quais haviam ocupado o primeiro plano em séculos anteriores (tais como a existência de Deus, a teodiceia, a existência e a natureza da alma ou espírito, 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 uma série de teorias que procuravam explicar os mais variados aspectos da

⁸ Na obra *Diálogos sobre a religião natural*, David Hume atribui a Epicuro a formulação do seguinte paradoxo: “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?” (HUME, 1992, p.136).

⁹ Um indicativo claro de que o objetivo de Nietzsche não seria o de polemizar com pensadores teístas nem o de ultrajar ou mesmo ofender leitores religiosos pode ser observado em GC 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”.

¹⁰ “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”. (WEBER, 1985, p.592-593). Uma discussão sobre a notável proximidade entre os conceitos de niilismo e desencantamento do mundo pode ser encontrada em: GERMER, 1994, p. 62-68.

realidade sem qualquer recurso a elementos de natureza transcendente e/ou metafísica, com destaque para o socialismo, positivismo e materialismo, os quais, em maior ou menor grau, encontraram apoio no clima de otimismo generalizado em relação às grandes transformações da ciência, da tecnologia e da política na Europa.

As novas descobertas nos campos das ciências naturais e da matemática; a consolidação da sociologia, da linguística e da psicologia experimental, juntamente com os rápidos avanços da tecnologia contribuíram para alimentar uma compreensão da ciência materialista 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 os seus mistérios completamente explicados, mas também estaria inteiramente submetida ao controle humano.

A tranquilidade e a despreocupação presentes na postura galhofeira dos ateus do mercado perante a primeira fala do homem perturbado — “(...) ele provocou uma grande gargalhada” (GC 125) — indica que estes seriam típicos representantes dos homens avançados da segunda metade do século XIX, adeptos das “ideias modernas” (BM 202) que não viam qualquer problema na derrocada do antigo paradigma religioso justamente porque, em lugar dele, passaram a acreditar que alguma das sombras surgidas com a derrocada dos antigos ídolos — a ciência e a tecnologia, ou então o socialismo, o anarquismo, o nacionalismo, etc. — bastaria 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, econômica e social das nações, a qual, por sua vez, conduziria a humanidade à conquista definitiva da felicidade perene e universal.

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! (GC 108).

Avançando na vertente contrária ao otimismo despreocupado dos intelectuais de sua época, Nietzsche quer chamar a atenção para a ideia de que esta substituição de paradigmas de verdade e valor não corresponderia ao resultado de qualquer progresso da razão esclarecida. Pelo contrário, ela estaria muito mais próxima de uma espécie de ressacralização, visto que, do ponto de vista fisiopsicológico e existencial, ela seria determinada pelas mesmas necessidades

que estimularam a criação e a posterior elevação do paradigma socrático-platônico-cristão ao status de principal alicerce de sustentação das instituições, da cultura, da política e da ciência, enfim, da civilização ocidental como um todo.

No entender deste pensador, a primazia da visão de mundo socrático-platônico-cristã como móbil determinante do desenvolvimento de toda a civilização ocidental foi o resultado de uma complexa relação dinâmica entre forças, na qual este paradigma veio a conquistar o predomínio pelo fato de ser uma visão de mundo capaz de responder às necessidades de segurança, de respostas capazes de fornecerem um sentido para a vida, para a finitude e para o sofrimento — as quais Nietzsche subsume pela expressão “vontade de verdade” (BM 1) — de um modo que se coadunava com as características fisiopsicológicas de um determinado tipo humano.¹¹

A denúncia da personagem do aforismo GC 125 desta dependência da humanidade em relação a um cânone externo de verdade e valor pode ser observada quando se atenta para a quantidade de referências à perda do centro de referência (o apagar-se do horizonte, a perda do Sol, a impossibilidade de apontar um “acima” e de um “abaixo”, etc.) que integram boa parte do aforismo. Ao colocar tantas metáforas semelhantes em sequência, Nietzsche quer destacar o grau de indignação da humanidade, a qual, ao cabo de dois milênios, tornou-se permanentemente dependente de um conjunto de respostas específicas que ocuparam a posição de supremo centro de referência para os fundamentos da civilização e para o sentido da própria vida humana.

(...) 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!* (GC 1).

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

¹¹ Naturalmente que tomamos o tema do ponto de vista fisiopsicológico e existencial. Não ignoramos a importância igualmente decisiva desempenhada pelas já mencionadas ocorrências de natureza geopolítica e/ou bélica na consolidação do cristianismo como religião e como paradigma moral predominante no Ocidente, tais como as mencionadas anteriormente. Cf. a nota de rodapé nº 3.

humana, o filósofo, além de deixar subentendido que as justificativas para o sentido da vida nem sempre se estruturaram nos moldes de discursos teleológicos a oferecerem alguma promessa de bem-aventurança futura, também relaciona este anseio por verdades e certezas racionais a uma demanda artificialmente criada, cultivada e fortalecida durante milênios por esta mesma cultura sacerdotal, a saber: uma exigência pela “conservação da espécie humana” (GC 1). Para Nietzsche, foi precisamente a capacidade da perspectiva moral socrático-platônico-cristã em satisfazer esta exigência que explica o predomínio, 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” (GC 1).

A ideia de que a contínua necessidade de respostas à pergunta “por quê?” seria um sinal característico de fraqueza e de declínio da humanidade é desenvolvida de modo mais aprofundado no aforismo 347, no qual Nietzsche estabelece uma relação causal direta entre o desejo desenfreado por certeza e segurança — característica inegavelmente presente nos “nossos contemporâneos mais brilhantes” (GC 347), isto é, no típico ateu despreocupado da praça do mercado, que se considera avançado porque passou a professar a doutrina política, filosófica, econômica ou 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”, (BM 199) então é 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 o que fez com que a necessidade de uma voz imperativa a ordenar “tu deves” (BM 199) se entranhasse de tal forma na humanidade a ponto de ser considerada como algo não apenas normal e desejável, mas como algo indispensável para a vida.

Nesse contexto, as já mencionadas promessas de felicidade e bem-aventurança associadas à crença no progresso científico, político, econômico e/ou tecnológico não passariam, segundo Nietzsche, de um meio adicional através do qual os princípios morais

cristãos seriam novamente reafirmados¹² e inculcados nas mentes e nos corpos das massas. Em vista da estreiteza do vínculo entre a tecnociência, a política e os princípios morais cristãos, torna-se até previsível que os ateus da praça do mercado de fato não estivessem 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 de mencionar a “impetuosa exigência de certeza, que hoje se descarrega de modo científico-positivista por grande número de pessoas” (GC 347), Nietzsche também se refere à intensificação do nacionalismo na Europa e ainda cita a perspectiva anarquista radical dos niilistas russos, colocando-as no mesmo patamar de substitutos derivados do antigo ideal cristão.

A aproximação realizada pelo pensador entre cientificismo, nacionalismo e niilismo russo demanda esclarecimentos. Diante da diferença inegável entre, de um lado, o apoio e a dedicação incondicionais dos nacionalistas alemães ao Estado e, de outro lado, o ódio feroz dos niilistas russos aos poderes legalmente constituídos e a todas as instituições a eles vinculadas, como entender a estreita associação feita por Nietzsche entre estas duas posturas?

Nas anotações póstumas onde a palavra “niilista” foi empregada por Nietzsche pela primeira vez, redigidas à época de *Aurora*,¹³ os niilistas russos foram objeto de uma reflexão que realizava simultaneamente um desmascaramento e um elogio, ora revelando que a apologia da destruição da sociedade seria motivada por uma frustração pessoal, ora identificando nesta mesma postura revolucionária o germen 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.

¹² Acerca da vinculação entre a ciência e os valores morais cristãos, cf. GC 344. Acerca da vinculação entre a democracia, o socialismo e o anarquismo com valores morais cristãos, cf. BM 202.

¹³ (FP 1880 4[103] e 1880 4[108]). A reflexão desenvolvida nestes póstumos dialoga diretamente com o romance *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev. Um estudo aprofundado dessas passagens, bem como das fontes a partir das quais Nietzsche travou contato com o niilismo pode ser encontrado em KUHN, 1984, p.253-278 e também VILAS BÔAS, 2008. p.327-345.

Já no aforismo 347, por sua vez, o foco se altera para uma investigação sobre as raízes fisiopsicológicas e existenciais da surpreendente temeridade destes jovens revolucionários, os quais, mesmo sem qualquer apoio por parte das massas camponesas,¹⁴ continuavam sustentando a ferrenha determinação de levar adiante seus projetos de destruição das estruturas políticas e sociais a qualquer custo.

No entender de Nietzsche, a dedicação obstinada, integral e ininterrupta dos niilistas russos à causa revolucionária — cujo modelo emblemático pode ser apontado no personagem Rakhmiétov do romance *Que Fazer?*,¹⁵ o qual, em pouco tempo, 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” (FRANK, 2009, p.397)¹⁶ — seria um sinal inequívoco de fraqueza da vontade, não conseguindo ocultar um desejo desesperado por firmeza e apoio. Isso se confirma ao considerarmos o foco ordenador ao qual os niilistas russos estariam inteiramente vinculados, a saber: a “*crença na descrença*” (GC 347), ou seja, a fé na promessa de que o 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, domesticadas e resignadas, por outro lado, Nietzsche 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

¹⁴ As principais causas da falta de confiança do campesinato russo para com os grupos niilistas são identificadas pelos pesquisadores deste período histórico como decorrências da 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 jovens 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. Cf. HOBSBAWM, 2009, p.179-200 e também FRANK, 2009, p.232.

¹⁵ Acerca dessa obra, Joseph Frank escreve que “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 [o autor de *Que Fazer?* – JPSVB] 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, 2009, p.394).

¹⁶ 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, subordinando 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”. (FRANK, 2009, p.397).

e combater o obscurantismo para o 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* pangermânico e igualmente dispostos a enfrentar com unhas e dentes todas as minorias e grupos dissidentes que, na sua limitada visão unidimensional, ameaçariam a consecução deste movimento integrador.

A despeito das diferenças entre as palavras de ordem específicas e entre a roupagem dos ideais defendidos por cada um dos três grupos — os nacionalistas alemães, os niilistas russos e os apóstolos da tecnociência —, e também a despeito das diferenças entre os respectivos alvos de enfrentamento de cada um deles, a reflexão desenvolvida por Nietzsche torna possível constatar que o ponto comum que os une 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 a já mencionada “sombra” do Deus morto, assumindo a preeminência do antigo paradigma religioso declinante.

Nesse sentido, independentemente 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 emergem como resultado do estímulo deliberado ao fanatismo em indivíduos de configuração instintual débil.

Ao considerarmos o alcance e a relevância da reflexão nietzschiana sobre o fanatismo, torna-se possível entender que em GC 347 o filósofo 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, 108 e 125 desta mesma obra aparecia como uma necessidade insuperável por certeza, apoio, sentido e segurança, caracterizada por uma postura passiva de obediência e subordinação aos cânones, 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 em GC 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 adorarem candidamente seus ídolos, Nietzsche quer indicar que a debilidade fisiopsicológica e a conseqüente dependência existencial em relação a uma verdade

externa se fazem igualmente presentes na postura ativa e belicosa dos defensores do patriotismo e nos niilistas russos.

Na contramão da concepção amplamente difundida pelos apóstolos do nacionalismo, do cientificismo materialista ou do niilismo russo, o filósofo chama a atenção de seus leitores para as circunstâncias peculiares 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 nietzschiana do fanatismo à luz da vontade de verdade e do niilismo mostra que as diferentes formas de militância agressiva e obstinada, ao lado da coragem temerária dos mártires revolucionários e/ou patriotas em defesa de seus respectivos ideais laicos — a despeito de aparentarem à primeira vista ser fruto de uma condição mais forte do que a cândida submissão a um ídolo sagrado —, não se diferenciam essencialmente das modalidades de dependência em relação a algum discurso de natureza religiosa que propugna valores externos à vida como forma de garantir segurança e sentido para a existência.

Para Nietzsche, a força e a coragem dos fanáticos não passariam, portanto, de um disfarce, visto que o grau de intensidade de todo comportamento belicoso e intolerante é diretamente proporcional tanto à importância que tais espíritos debilitados concedem ao respectivo ideal, como também ao temor de que a fonte da segurança possa vir a sucumbir às ameaças externas, o que demonstra o quanto eles ainda são desesperadamente carentes de uma “sombra” que lhes determine o sentido da vida.

Para Nietzsche, fica claro que todo fanático ambiciona, ao fim e ao cabo das lutas, a manutenção perene da condição mediocrizante e dependente 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 da humanidade num 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” (BM 242).

Nesse sentido, toda luta, militância, 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 e/ou das heresias 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 efetivação da utopia niilista descrita no romance *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev, de que até mesmo o mais humilde dentre os camponeses russos venha a residir numa cabana limpa e branca.¹⁷

III

Para além do esclarecimento sobre uma condição fisiopsicológica que possui importância decisiva na compreensão do niilismo, a análise da investigação nietzschiana do fanatismo derivado da vontade de verdade mostra que suas reflexões sobre a agressividade obstinada, que não se exime em defender incondicionalmente um artigo de fé mesmo após “mil refutações” (GC 347), guardam uma proximidade surpreendente com o quadro de emergência e de incremento de variadas modalidades de fundamentalismos em anos recentes.

Nascido a partir da nefasta combinação do niilismo com uma profunda debilidade fisiopsicológica, 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.

Como foi visto, a gradual desqualificação do caráter absoluto e universal dos 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 a isso, o fim da modernidade também assistiu à rápida ascensão de um paradigma técnico e científico 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 que eram inimagináveis há cem anos, por outro lado, é certo

¹⁷ “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...” (TURGUÊNIEV, 2004. p.195-196).

também que o usufruto dessas benesses sempre esteve restrito, em maior ou menor grau, às parcelas minoritárias da população mundial economicamente favorecidas.

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 pelas minorias 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 discursos fundamentalistas rotulam como “a modernidade”.

Para esses povos que se encontram à margem do desenvolvimento científico, econômico e tecnológico, em nações pobres e exploradas ou nas periferias das grandes metrópoles dos países desenvolvidos, a experiência niilista do 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 veem privados da fruição do único sentido existencial oferecido pelas sociedades capitalistas contemporâneas, a saber: a busca da felicidade através do consumo.

Diante desse quadro, é natural esperar que as modalidades de discursos fundamentalistas que associam uma condição de segurança material — isto é, uma garantia de emprego, moradia e um padrão de consumo considerado confortável — 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 programas sociais sustentados por grupos fundamentalistas sunitas e xiitas como também na teologia da prosperidade, “uma mistura única de consumismo, imaginário bíblico e propaganda sobre as recompensas materialistas da liberdade e democracia” (MALDONADO, 1993, p.221).

Num contexto de profunda insegurança material e existencial, tal como enfrentado pela maioria das populações das nações subdesenvolvidas da África, das Américas e do Oriente Médio, a proposta de igrejas fundamentalistas de substituírem o individualismo competitivo por uma vivência comunitária sustentada na 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 dos pesquisadores

Martin E. Marty e R. Scott Appleby de 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” (MARTY; APPLEBY, 1991, p.832).

Se a incerteza ou impossibilidade de acesso a condições básicas de vida atua como estimulante para o mergulho nos fundamentalismos, é preciso destacar, todavia, que esta não se constitui numa condição necessária e suficiente. Prova disso é a presença marcante de discursos fundamentalistas também entre as parcelas da população economicamente privilegiadas nos países desenvolvidos, que gozam de vidas confortáveis e têm pleno acesso a serviços básicos de qualidade.

O levante fundamentalista entre os cristãos protestantes 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.

Conquanto a já mencionada crença otimista no progresso da razão esclarecida tenha sido fortalecida tanto pelos inegáveis e significativos avanços na melhoria das condições de vida material das populações economicamente privilegiadas, como também pelo repúdio das superstições religiosas e de suas lamentáveis ocorrências, não é menos verdadeiro que o presente monopólio da racionalidade científica e tecnológica jamais chegou a corresponder de fato 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. Pelo contrário, o que se observa é que o único sentido existencial proporcionado pelas modernas sociedades capitalistas — a fruição incessante e repetitiva de pequenos prazeres fugazes proporcionados pelo consumo infinitamente repostos, seja de produtos fetichizados rapidamente tornados obsoletos, seja de serviços de entretenimento massificado — nunca foi capaz de responder à angústia da finitude humana.

A derrocada dos velhos paradigmas de verdade e valor ao final do século XIX fez com que a esperança de se obter uma resposta para a finalidade da existência humana permanecesse como um objetivo a ser realizado por meio da utopia da criação de um paraíso na Terra através da ciência, da tecnologia, da economia ou da política. Todavia, ao longo do século XX, tal expectativa foi gradualmente 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.

Além disso, como se não bastasse a assombrosa destruição gerada 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.

A pergunta enunciada em 1882 pelo homem louco ao final do aforismo GC 125 permanece sem resposta. Após a morte de Deus, os homens não conseguiram se tornar, eles próprios, deuses. Depois do fim das utopias, tudo o que parece ter restado é uma escolha nada satisfatória entre a busca interminável pela narcose proporcionada pelo consumismo ou o enfrentamento do deserto niilista do “em vão” (FP 1887 5[71]) sem qualquer recurso a 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 paranoia e do medo da aniquilação que os movem.

Apesar de tais teorias da conspiração, “assim como a maioria das neuroses” (ARMSTRONG, 2001, p.276) serem completamente infundadas, é preciso aqui atentar para o fato de que indivíduos oprimidos pelo medo e pela insegurança 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 infelizmente ainda é, o caso dos fundamentalistas cristãos protestantes dos EUA, dos judeus *haredi* e dos integrantes do *Gush Emunim* em Israel, bem como dos fundamentalistas islâmicos, tanto sunitas quanto xiitas.

Impulsionados pelo desespero ante a perda de suas referências valorativas e identitárias mais importantes, a única saída que resta aos fundamentalistas é o mergulho na cegueira do fanatismo, o qual, como bem diagnosticado por Nietzsche, “é a única ‘força de vontade’ para a qual também os fracos e inseguros podem ser conduzidos” (GC 347).

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 paranoico, 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.

O terror e a frustração dos fundamentalistas tanto em face do secularismo da ciência, justiça, política e economia, como também perante as reivindicações democráticas de tolerância religiosa, liberdade de expressão e de igualdade de direitos para todos, incluindo as mulheres e os grupos LGBT, são resultados da crença de que esses princípios se contraporiam diretamente aos valores mais sagrados, verdadeiros e importantes que existem. Para eles, tanto a base da identidade comunal e individual como as orientações que regulam a vida só estariam garantidas contra as transformações, mudanças e intempéries da atualidade enquanto estiverem fundadas numa verdade eterna e incorruptível, a saber: o discurso religioso. Esta é a principal causa da sua postura segregacionista e violenta.

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 do fim 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 IV a.C. permaneceriam integralmente aplicáveis para as sociedades dos séculos XX e XXI.

A ideia de que o mito religioso pode servir como um guia prático para a ação humana deriva diretamente do caráter infalível da escritura interpretada literalmente. Se a verdade dos textos é garantida pela perfeição divina, então ela não perde sua validade ainda que tenham se passado séculos ou milênios desde que ela foi revelada aos homens. A verdade revelada, eterna e indelével, é, portanto, preferível a qualquer legislação terrena, temporária e humana, passível de erros e ajustes.

Todavia, ao contrário de se estruturar na forma de um conflito entre um “paradigma do fim da modernidade (secular, científico e tecnológico)” versus um “paradigma pré-moderno (religioso, metafísico e tradicional)”, o confronto dos fundamentalismos contra a teologia liberal, o Estado laico, a democracia, etc. pode ser entendido na forma de um embate que se dá, desde sempre, a partir do solo do fim da modernidade, pois os fundamentalismos não poderiam 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.

Nossa afirmação de que os discursos e atitudes fundamentalistas partem do pressuposto que as verdades, os valores e as crenças são resultado de um jogo de forças pode ser confirmada na medida em que todos eles reconhecem que simplesmente afirmar a verdade e/ou a sacralidade de um determinado sistema de ideias não basta para garantir a sua estabilidade e a sua validade. Muito mais importante do que qualquer coerência sistemática é a manutenção da vigilância e da militância constantes com vistas a evitar que tais verdades e valores venham a ser corrompidos, questionados e/ou contestados.

Com isso, ao adentrarem na disputa agonística em busca de poder, de sentido e de visibilidade opondo-se às visões de mundo ateias, secularizadas, feministas, científicas, democráticas etc., os fundamentalismos necessariamente 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” (DUBIEL, 1995, p.19-20) para conseguirem levar adiante seus objetivos, vendo-se obrigados a agir sob as mesmas condições sociais, históricas, políticas, econômicas, discursivas e tecnológicas contra as quais eles lutam.

Por mais que os discursos fundamentalistas se esforcem por transmitir a imagem de que o principal objetivo desses movimentos seria o de restabelecer o contexto cultural, moral, discursivo, social e político preexistente ao niilismo, ou seja, uma condição pré-moderna, tudo o que a militância fundamentalista conseguiu realizar foi a substituição das estátuas despedaçadas dos antigos ídolos por novos construtos híbridos formados por uma calculada combinação 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. Tudo isso sustentado sobre um forte apelo discursivo em favor de modalidades de militância agressiva, xenófoba e intolerante, as quais trazem, 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 do niilismo. Por mais que seus líderes 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 reversão tanto do declínio das verdades e valores metafísicos tradicionais, como também da crescente racionalização e tecnificação do mundo permanecem como anelos inacessíveis ao fundamentalismo.

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, de fato, 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 proteção.

Referências bibliográficas

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

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*. 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>. Acesso em: 25/set/2017.

DUBIEL, Helmut. “O Fundamentalismo da Modernidade”. In: DE BONI, Luis A. (Org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

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

GERMER, Andrea. *Wissenschaft und Leben*. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.

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

HOBBSAWM, Eric J. *A Era do Capital – 1848-1875*. Trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KUHN, Elisabeth. “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs”. *Nietzsche-Studien*, Berlim, v. 13, p. 253-278, 1984.

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.

MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1).

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Org. Paolo D’Lorio. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org>. Acesso em: 25/set/2017.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o Ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

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

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.

VILAS BÔAS, João Paulo Simões. “As primeiras elaborações nietzscheanas do niilismo à luz da leitura de Ivan Turguêniev”. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson; FREZZATI JR, Wilson Antonio (Org.). *120 anos de “Para a genealogia da moral”*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 327-345.

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>. Acesso em: 25/set/2017.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real!*: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas lacionadas. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003