



ESCOLA DE
HUMANIDADES

VERITAS (PORTO ALEGRE)

Revista de Filosofia da PUCRS

Veritas, Porto Alegre, v. 70, n. 1, p. 1-15, jan.-dez. 2025

e-ISSN: 1984-6746 | ISSN-L: 0042-3955

<http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2025.1.47110>

ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Cristianismo, secularização e a condição democrática: caminhos para a modernidade em Nietzsche e Tocqueville

Christianity, Secularization, and the Democratic Condition: Pathways for Modernity in Nietzsche and Tocqueville

Cristianismo, secularización y la condición democrática: caminos para la modernidad en Nietzsche y Tocqueville

Iann Endo Lobo¹

orcid.org/0000-0001-7567-1894
iannloboe@gmail.com

Victor Wolfgang Kegel

Amal¹

orcid.org/0009-0009-1310-6713
vwkamel@gmail.com

Jean G. Castro da

Costa¹

orcid.org/0000-0002-4629-6615
jeancastrocosta@gmail.com

Recebido em: 09 nov. 2024.

Aprovado em: 19 maio. 2025.

Publicado em: 13 nov. 2025.

Resumo: Este artigo analisa o problema da secularização da moral cristã como fonte dos ideais políticos modernos, no pensamento de Nietzsche e Tocqueville. Ambos compreenderam a democracia moderna como uma versão secularizada da moral cristã e reconheceram os desafios que ela apresenta para a condição humana. Mas suas posturas diante disso diferiram muito: Tocqueville buscou aconselhar a democracia, promovendo o respeito pela religião e pelo cristianismo, enquanto Nietzsche adotou uma retórica radical contra a democracia, defendendo uma revolução de valores. O objetivo deste estudo é investigar e confrontar como esses autores construíram seus diagnósticos e prognósticos para a modernidade democrática, com foco no papel da religião, pretendendo contribuir para os estudos de teoria política e social.

Palavras-chave: religião; política; teologia-política; igualdade; niilismo.

Abstract: This article examines the problem of the secularization of Christian morality as a source of modern political ideals in the thought of Nietzsche and Tocqueville. Both understood modern democracy as a secularized version of Christian morality and recognized the challenges it poses to the human condition. However, their positions on this issue differed greatly: Tocqueville sought to counsel democracy, promoting respect for religion and Christianity, while Nietzsche adopted a radical rhetoric against democracy, advocating for a revolution of values. The aim of this study is to investigate and compare how these authors constructed their diagnoses and prognoses for modern democracy, with a focus on the role of religion, aiming to contribute to the fields of political and social theory.

Keywords: Religion; Politics; Political-Theology; Equality; Nihilism.

Resumen: Este artículo analiza el problema de la secularización de la moral cristiana como fuente de los ideales políticos modernos, en el pensamiento de Nietzsche y Tocqueville. Ambos entendieron la democracia moderna como una versión secularizada de la moral cristiana y reconocieron los desafíos que presenta para la condición humana. Sin embargo, sus posturas frente a esto difirieron mucho: Tocqueville buscó aconsejar a la democracia, promoviendo el respeto por la religión y el cristianismo, mientras que Nietzsche adoptó una retórica radical contra la democracia, defendiendo una revolución de valores. El objetivo de este estudio es investigar y confrontar cómo estos autores construyeron sus diagnósticos y pronósticos para la modernidad democrática, con un enfoque en el papel de la religión, con la intención de contribuir a los estudios de teoría política y social.

Palabras clave: religión; política; teología-política; igualdad; nihilismo.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

INTRODUÇÃO

Nietzsche e Tocqueville pensaram profundamente o problema da condição humana moderna. Para ambos, a questão da religião – e da falta dela – está no centro dos dilemas modernos. Propomo-nos, aqui, a confrontar o pensamento desses dois clássicos ao redor da questão religiosa, pois é curioso que, por um lado, há proximidade entre eles no que tange ao diagnóstico da modernidade democrática como uma forma secularizada de cristianismo e a algumas críticas à modernidade; por outro lado, diante dos desafios modernos, o prognóstico dos autores para a religião é muito diferente.

Interpelamos a obra dos autores com os seguintes problemas fundamentais: existe uma relação de ruptura ou continuidade entre modernidade e cristianismo? Quais os possíveis problemas que isso acarreta para a condição humana? O que fazer a respeito da questão religiosa em um mundo marcado pela secularização?

Desse modo, nosso objetivo se traduz em investigar o como e o porquê das afinidades e dos distanciamentos entre nossos autores, ao redor da temática da secularização, da condição democrática moderna e dos prognósticos a respeito da questão religiosa.

Ao articularmos tais questionamentos, pretendemos contribuir não apenas para a interpreta-

ção exegética desses dois clássicos da filosofia e teoria social, mas também para a ampla área das ciências sociais e da ciência da religião, a respeito de temas como modernidade, democracia, religião e processo de secularização. Mais do que um mero exercício de exegese filosófica, buscamos explorar os problemas existenciais e políticos que tocam a condição humana moderna e pós-moderna, a partir da confrontação intelectual entre os autores.

Nietzsche e Tocqueville são dois clássicos que refletiram sobre a civilização ocidental, suas raízes e seu destino. Até hoje, a teoria política e social deles se nutre. O pensador político francês é amplamente valorizado nas teorias da participação política e do associativismo civil², é considerado um dos principais expoentes do pensamento sociológico³, e até hoje é tido por alguns filósofos políticos como o melhor analista do regime democrático⁴; ademais, nas últimas décadas, inspirou uma geração de teóricos sociais chamados neotocquevillianos⁵. Já o filósofo alemão é um dos pensadores fundacionais do que se reconhece como pós-modernidade⁶; sua filosofia foi tão vasta que influenciou os mais diversos campos das ciências humanas, incluindo o pensamento político e a teoria social⁷.

Estamos conscientes da diversidade e da complexidade envolvidas na interpretação de nossos autores. Ainda assim, consideramos possível de-

² Ver Almond e Verba (1963), Arato e Cohen (1992) e Lüchmann (2014).

³ Aron (2000, p. 201) considera injusta "a falta de reconhecimento" de Tocqueville como um dos "inspiradores do pensamento sociológico"

⁴ Como defendem Mansfield e Whintrop (2000, p. 1), "*A Democracia na América* é ao mesmo tempo o melhor livro já escrito sobre a democracia e o melhor livro já escrito sobre a América".

⁵ Intelectuais como Pierre Manent, Marcel Gauchet, François Mélonio, François Furet podem ser considerados dentro dessa classificação. Para uma análise da revitalização do pensamento de Tocqueville na França, ver Mélonio (1993). No prefácio da edição de 1993 a seu livro sobre Tocqueville, Manent (1996, p. 11, tradução nossa) escreve que a publicação do livro se deu em meio ao "processo de redescoberta" do pensamento de Tocqueville por parte de alguns "pensadores políticos".

⁶ A condição pós-moderna (Lyotard, 1998) como crise das metanarrativas históricas modernas é amplamente influenciada pela crítica nietzschiana ao racionalismo moderno. Mesmo críticos de Nietzsche, como Habermas (2002), reconhecem seu papel decisivo na inflação para a pós-modernidade.

⁷ A influência de Nietzsche sobre Michel Foucault é conhecida (ver Foucault, 1979); para não falar de outros autores fundacionais da teoria sociológica como Simmel e Weber (Freire, 2018). Além disso, os debates sobre o significado político da filosofia de Nietzsche continuam sendo um terreno de intensas disputas; historicamente, foi interpretado politicamente de maneiras diversas. Sua obra já foi apropriada por anarquistas (Colson, 2018), liberais (Astor, 2017; Rorty, 1991), nazistas (Montinari, 1999), marxistas e socialistas (Ceika, 2021; Escobar, 1993) e, mais recentemente, por ambos os lados da "guerra cultural" nos Estados Unidos – desde neoconservadores (Sheikh, 2008) até expoentes da nova esquerda influenciada pelo pós-estruturalismo francês (Schrift, 1999). De difícil enquadramento político, Nietzsche foi interpretado por alguns comentaristas como "antipolítico" (Kaufmann, 1974), apolítico (Brobjer, 1998) ou cético em relação à política (Shaw, 2007). Por outro lado, há quem o considere um filósofo político propriamente dito, classificando-o como representante de um "radicalismo aristocrático" (Detwiler, 1990), do "nilismo alemão" (Strauss, 1999) ou da "revolução conservadora" (Mohler, 1989). Em contraposição, um grupo de intérpretes alinhados ao "nietzschianismo de esquerda" (Aronowitz, 2018) buscou ressignificar a noção de *agon* nietzschiana como um instrumento para repensar a democracia, a política e o agonismo (Acampora, 2003, 2018; Connolly, 2000; Hatab, 1995, 2002; Mouffe, 2005; Siemens, 2013; Wenman, 2013). Contudo, essas tentativas recentes de aplicar Nietzsche à democracia foram criticadas por apresentarem uma leitura seletiva de sua obra, deixando de lado elementos de sua filosofia que são incômodos para o nosso gosto democrático contemporâneo (Appel, 1999; Costa, 2020; Dombowsky, 2004).

limitar uma análise comparativa entre Nietzsche e Tocqueville, utilizando pistas presentes nos textos dos próprios autores e nas contribuições de alguns comentadores. Nesse sentido, consideramos que Franco (2014) realiza uma ótima comparação dos pensadores sobre o tema “a grandeza humana na democracia”, discutindo o diagnóstico de Tocqueville sobre a democracia; porém, não avança no problema da religião em Nietzsche. Kraynack (2016) também oferece um excelente panorama das raízes cristãs dos valores e das instituições democráticas em Nietzsche e Tocqueville, mas não compara suas respostas diante desse diagnóstico. Pretendemos, portanto, contribuir para avançar e qualificar ainda mais esse debate.

Para realizarmos o objetivo do estudo, analisaremos alguns pontos centrais que se interconectam, sobrepõem e divergem nas interpretações de Tocqueville e Nietzsche. Primeiro, investigamos o diagnóstico dos autores sobre o papel central da secularização do cristianismo na formação da modernidade democrática. Em seguida, avaliamos como interpretaram e criticaram tal condição. Em terceiro momento, analisamos como cada um, diante de seus diagnósticos do espírito do tempo, recomendou o uso ou a abolição da religião.

Ao cabo, avaliamos as complementariedades e os distanciamentos entre as leituras que os autores fazem da modernidade democrática como expressão secularizada da moral cristã e dos decorrentes desafios para a condição humana. Demonstramos que, embora os diagnósticos a respeito da continuidade da democracia moderna e do cristianismo muito coincidam, os prognósticos diante desse cenário diferem substancialmente: Tocqueville buscou aconselhar a democracia e promover o respeito à religião como força moderadora dos excessos igualitários, ao

passo que Nietzsche atacou tanto a moral cristã quanto sua forma política secular. Enquanto Tocqueville viu no cristianismo um elemento salutar para contrabalançar o materialismo e o individualismo democráticos, Nietzsche o percebeu como um entrave à afirmação da vida e ao surgimento de uma nova hierarquia espiritual. De forma que, naquilo em que se complementam, os autores auxiliam na compreensão do desenvolvimento moral e político das sociedades democráticas modernas, e, naquilo em que se distanciam, fornecem insumos para a articulação de alternativas e caminhos para a cultura moderna.

1 Secularização do cristianismo: igualdade e democracia

Começamos pelo ponto de convergência entre os autores. Em análise histórica acerca do desenvolvimento do Ocidente, Tocqueville e Nietzsche destacaram o cristianismo na formação da modernidade e da democracia. Concordaram que a moral cristã, com o princípio da igualdade das almas perante Deus, exerceu influxo direto nos valores modernos. Tocqueville (1959, p. 208, tradução nossa) afirmou: “o cristianismo é a grande fonte da moralidade moderna”; enquanto Nietzsche (JGB/BM, 202⁸) foi categórico: “o movimento democrático é herdeiro do movimento cristão”. Assim, as interpretações históricas, políticas e filosóficas dos pensadores convergem para uma teoria da *secularização*.

Há amplo debate sobre o conceito de “secularização”, mas optamos por uma definição clara: compreendemos “secularização” como o processo no qual os hábitos, as instituições e os valores religiosos permanecem vivos e operantes na moral pós-religiosa, embora destituídos de sua forma espiritual original. Carl Schmitt (2021, p. 43, tradução nossa) o entendeu ao dizer: “todos os conceitos fundamentais da moderna doutrina do

⁸ Adotamos a convenção de citação das obras de Nietzsche, indicando o título com as iniciais em alemão/português, seguido do número do aforismo. Obras aqui citadas: GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* (“O nascimento da tragédia”, 1992), WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches* (v. 2): *Der Wanderer und sein Schatten* (“Humano, demasiado humano”, v. 2: “O andarilho e sua sombra”, 2017), Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (“Assim falou Zaratustra”, 2011), GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (“Genealogia da moral”, 1998), JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (“Além do bem e do mal”, 2016), GD/CI – *Götzen-Dämmerung* (“Crepúsculo dos ídolos”, 2006), EH/EH – *Ecce homo* (2013), NF/FP – *Nachgelassene Fragmente* (“Fragmentos Póstumos”, 2024). Utilizamos as traduções para o português realizadas por Paulo César Souza, exceto pelos trechos dos fragmentos póstumos, que traduzimos diretamente do eKGWB – *Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (Edição Crítica Completa da Obra e Cartas), organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari e editada por Paolo D’Iorio, disponível em www.nietzschesource.org/eKGWB.

Estado são conceitos teológicos secularizados". Schmitt (2021, p. 43, tradução nossa) considerou que, sem a consciência das implicações da secularização, não poderíamos sequer "compreender o desenvolvimento que as ideias da filosofia do Estado têm tomado nos últimos séculos". É evidente a importância desse tema, que abarca o estudo da religião, a teoria política, a filosofia e a história, para a compreensão de nossa condição moderna.

Tocqueville discute a secularização não apenas nos grandes livros, mas também em suas cartas. Na troca epistolar com Gobineau, Tocqueville (1974, p. 190, tradução nossa) indagou: "O que há de realmente novo nas obras ou nas descobertas dos filósofos morais modernos?" – pergunta como um cético a respeito das novidades na filosofia moral moderna: segundo ele, foi "o Cristianismo que parece ter realizado a revolução [...] em todas as ideias que concernem aos deveres e direitos; ideias que, afinal, são a matéria básica de todo conhecimento moral". Portanto, os supostos novos valores modernos não são outra coisa senão um tipo de cristianismo modificado.

Tocqueville (1974, p. 190-191, tradução nossa) expõe a tese de que foi o cristianismo que alterou a moralidade anterior, por meio da alteração da hierarquia moral dos Antigos. Para os Antigos, a tríade honra, glória e fama era o norte da bússola moral, porém o cristianismo elevou "as virtudes mais brandas, como o amor ao próximo, a piedade, a clemência, até o perdão das injúrias [...] acima de todas as outras". Além disso, o cristianismo ampliou o espectro de reconhecimento da dignidade humana, que deixou de ser privilégio dos senhores para se tornar posse de todos: "o cristianismo evidenciou enormemente a igualdade, a unidade, a fraternidade de todos os homens". Por fim, o cristianismo colocou o fim da existência humana no além mundo, concedendo "um caráter mais fino, mais puro, menos material, menos interessado e mais elevado à moralidade" (Tocqueville, 1974, p. 191, tradução nossa). Note-se que Tocqueville aprecia tais mudanças valorativas como um substantivo avanço moral.

Contra a tese de Gobineau sobre a natureza

disruptiva e inovadora da filosofia moderna em relação ao cristianismo, Tocqueville argumentou que a moral moderna não passa, em essência, de variação dos motivos cristãos com o acréscimo de elementos resgatados dos antigos. As novas tonalidades modernas advêm do fato de que a certeza da vida após a morte foi significativamente abalada, conseqüentemente elevou-se o valor das necessidades e dos prazeres materiais. Decorre daí a busca por sancionar as leis morais em princípios mundanos e paixões humanas, sendo os utilitaristas ingleses exemplo desse movimento (Tocqueville, 1974, p. 193, 206). Mas os Modernos combinaram também um elemento central dos Antigos: eles recuperaram a dignidade da vida política, contrapondo o menosprezo cristão pelas coisas vãs deste mundo. Cabe notar que Tocqueville considerou esse apartar-se do mundo como "o único defeito daquele admirável sistema moral" que é o cristianismo. Portanto, "o mundo moderno reestabeleceu uma parte da moralidade antiga e a inseriu no seio dos princípios morais do cristianismo" (Tocqueville, 1974, p. 193, tradução nossa). Em suma, ele considera a moral moderna uma mistura de valores antigos e cristãos.

Em suas cartas, Tocqueville avalia que essa combinação resultou em duas invenções modernas positivas, desde que devidamente moderadas: a ideia de igualdade de direitos para todos e a noção de que cabe ao governo cuidar dos desfavorecidos (Tocqueville, 1974, p. 194, tradução nossa). O fato de a caridade ter se transformado em uma prática pública de governo é, para o filósofo, apenas uma "manifestação mais moderna, civil, burocrática e democrática da doutrina cristã" (Tocqueville, 1974, p. 209, tradução nossa). Destacamos que Tocqueville avaliou de forma positiva os avanços trazidos pela moral cristã no reconhecimento da dignidade, fraternidade e igualdade humanas – um aspecto que, como veremos, o distancia consideravelmente de Nietzsche.

Mas em *O Antigo Regime e a Revolução* (1997, p. 157), Tocqueville mostrou também os efeitos negativos que o ideal igualitário moderno pro-

duziu, ao se manifestar na Revolução Francesa, resultando no “despotismo democrático”. Segundo ele,

A Revolução Francesa agiu em relação a este mundo exatamente como as revoluções religiosas operam em relação ao outro. Tem considerado o cidadão de uma maneira abstrata, fora de qualquer sociedade particular, da mesma maneira como as religiões consideram o homem em geral, independentemente do país e da época [...] Como parecia aspirar mais ainda à regeneração do gênero humano que à reforma da França, acendeu uma paixão que as revoluções políticas mais violentas jamais conseguiram produzir até então. Inspirou o proselitismo e gerou a propaganda. Foi assim que pegou este ar de revolução religiosa que tanto apavorou os contemporâneos, ou melhor, tornou-se ela própria uma espécie de nova religião, uma religião imperfeita, é verdade, sem Deus, sem mito, sem Além, mas que, todavia, como o islamismo, inundou toda a terra com seus soldados, apóstolos e mártires (Tocqueville, 1997, p. 60).

Somado a esse espírito ecumênico, religioso e abstrato da Revolução, Tocqueville (1997, p. 54) notou o poder do ideal político igualitário em sua substância ideológica, que pregava “a igualdade natural dos homens e a abolição de todos os privilégios de castas, classes ou profissões que é uma das suas conseqüências, a soberania do povo, a soberania do poder social, a uniformidade das regras”. Essas ideias foram pregadas pelos intelectuais com suas novas doutrinas políticas e sociais. E nenhum outro fator, para Tocqueville, parece ter sido tão decisivo quanto a influência dos intelectuais, do século XVIII, para a Revolução, em especial Rousseau e Diderot (Tocqueville, 1997, p. 96).

Esses intelectuais modernos defendiam a transformação radical do homem e da sociedade. Dentre eles, os economistas e os fisiocratas argumentavam que o Estado não deveria apenas comandar a nação, mas “moldar o espírito dos cidadãos de acordo com um modelo que se propôs de antemão”, não existindo limites para essa reforma radical das pessoas; a verdade, “não reforma simplesmente os homens, quer transformá-los”. A essa “forma particular de tirania”, Tocqueville (1997, p. 157) chamou de “despotismo democrático”: abole-se a diferença de classes

e castas, há apenas uma massa “de indivíduos quase semelhantes e inteiramente iguais, uma massa confusa reconhecida como o único soberano legítimo, mas cuidadosamente privada de todas as faculdades que poderiam permitir-lhe dirigir e até controlar seu governo”.

Em suma, vemos que a análise tocquevilliana da Revolução conta com três aspectos fundamentais: primeiro, é uma religião sem Deus; segundo, é movida pela moral igualitária; terceiro, sofre o impacto diretivo de intelectuais que querem transformar radicalmente a sociedade, quase como sacerdotes.

Contudo, Tocqueville não apresenta, em *Antigo Regime e a Revolução* (1997), uma conexão direta entre o cristianismo e as doutrinas políticas modernas. Pelo contrário, argumenta que os filósofos revolucionários fizeram o possível para desacreditar os “fundamentos do cristianismo” (Tocqueville, 1997, p. 56). Como nota Kraynack (2016, p. 72, tradução nossa), “não é inteiramente claro em que medida [Tocqueville] atribui as ideologias revolucionárias ao cristianismo secularizado”. Porém, se conectarmos sua análise da Revolução (escrita em 1856) com as cartas a Gobineau (de 1843), poderemos inferir que há afinidades significativas. Recordemos, afinal, que Tocqueville argumentou que duas heranças cristãs sobressaem na moralidade moderna: a noção de igualdade e do Estado como provedor da justiça social. Ora, segundo a posterior análise tocquevilliana, ambas as ideias têm afinidade inequívoca com o ideário da Revolução.

Por fim, em *A democracia na América*, a tese da secularização reaparece. Tocqueville reforça a noção de que a igualdade, desprezada pelos pagãos, ganhou o coração humano com o cristianismo: “foi preciso Jesus Cristo vir ao mundo para fazer compreender que todos os membros da espécie humana eram naturalmente semelhantes e iguais” (Tocqueville, 2004, p. 18).

De acordo com Tocqueville (2004, p. 27, grifo nosso), quando o cristianismo surgiu, os homens viviam sob o domínio dos Césares: os súditos “diferiam muito pouco uns dos outros; tinham, porém, o ponto comum de obedecerem todos

às mesmas leis; e cada um deles era tão fraco e tão pequeno em relação à grandeza do príncipe que todos *pareciam iguais* quando comparados a ele". Foi apenas a partir do século XI que o ideal igualitário fez os maiores avanços ao se manifestar em alterações da malha social. Segundo sua análise, a dialética do conflito entre aristocracia, monarquia e o povo fez avançar cada vez mais a igualdade social. Não há grandes acontecimentos que "nos últimos setecentos anos não tenham resultado em benefício para a igualdade" (Tocqueville, 2005, p. 10). Esse processo é não só uma revolução irreversível, mas um fato providencial.

Observamos que, apesar de certa indecisão em *Antigo Regime e a Revolução*, Tocqueville identifica o cristianismo como a força articuladora da política e da moral modernas, cuja influência é tão profunda que molda as instituições, as leis e os costumes democráticos. Adiante, analisaremos a avaliação e os prognósticos de Tocqueville sobre a manifestação política do cristianismo secular, ou seja, da democracia. Por ora, cabe investigar a perspectiva nietzschiana sobre a secularização do cristianismo na modernidade.

Nietzsche, como pontuamos, argumentou que o ideal democrático moderno é a "herança do movimento cristão"; de acordo com o filósofo, "chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral" (JGB/BM, 202). Vejamos os fundamentos da genealogia nietzschiana desse processo através da análise dos livros e escritos póstumos que se inserem nas fases intermediária e madura de seu pensamento, pois é nessas obras que o filósofo direciona com mais vigor o olhar inquisidor para a história e a psicologia do cristianismo e seus supostos epígonos seculares.

A começar pela gênese do cristianismo: Nietzsche defende que os valores cristãos são forjados na oposição aos valores romanos. Os sacerdotes judeus orquestraram o "milagre da inversão dos valores", por meio da *"rebelião escrava na moral"* (JGB/BM, 202, p. 83). A moral dos senhores, nobre e aristocrática, era "glorificação de si", e louvava o orgulho, a distinção, a superioridade, a própria

felicidade e a potência transbordantes, admitindo inclusive alguma simpatia pelo sofrimento alheio, mas sem fazer da compaixão a virtude superior (JGB/BM, 202, p. 156-157). Por outro lado, a moral dos escravos é a moral dos sofredores e oprimidos. Ela levanta "uma suspeita pessimista face a toda situação do homem" (JGB/BM, 202, p. 157-158), voltando-se com veneno e vingança para a felicidade do senhor e enfatizando valores como compaixão, humildade e paciência para afirmar a vida do tipo sofredor. Esse processo de inversão, Nietzsche chamou de a *"mais espiritual vingança"*, fruto do "ódio impotente" (1998, p. 26).

O argumento de Nietzsche é o de que o ressentimento escravo, impotente para se expressar em ação externa, se interioriza e passa a criar novos valores. A lógica do escravo é: se você não pode vencer fisicamente, deve destruir o inimigo espiritualmente. Conceitos como "pecado", "má consciência", "culpa", "livre-arbítrio", "céu" e "inferno" são armas forjadas para a sutil guerra espiritual contra os senhores. Foi assim que a Judeia sagrou-se vitoriosa sobre Roma. E "não houve, até agora, acontecimento maior do que essa luta, essa questão, essa oposição moral" (JGB/BM, 202, p. 43).

A própria Revolução Francesa, para o autor de *Zaratustra*, é uma reafirmação da moralidade escrava. A Revolução Francesa foi uma vitória profunda e decisiva da moral escrava-cristã, que clamava o *"privilégio da maioria, [...] vontade de rebaixamento, de aviltamento, de nivelamento, de atraso e ocaso do homem"* (JGB/BM, 202, 44-45). A Revolução, movida pela "moralidade rousseauiana", proclamava "a doutrina da igualdade!". Não há, segundo Nietzsche, "veneno mais venenoso: pois ela *parece* ser pregação da própria justiça, quando é o *fim* da justiça" (2006, p. 98). Nietzsche incluiu, ainda, entre os herdeiros democráticos da moral cristã, anarquistas, socialistas e utilitaristas liberais – notando em todos o *páthos* de ressentimento e de rebanho.

Notamos, portanto, que Tocqueville e Nietzsche identificaram o influxo da ideia cristã de igualdade como uma veia central das ideias e dos eventos políticos modernos. E ambos criticaram

o radicalismo igualitário presente em tendências da Revolução Francesa. Porém, Nietzsche não foi tão simpático quanto Tocqueville aos desdobramentos políticos mais brandos da moral cristã igualitária em sua forma secular. Lemos, por exemplo, em uma nota póstuma do filósofo alemão:

Outro conceito cristão igualmente louco se enraizou ainda mais profundamente na carne da modernidade: o conceito da igualdade das almas perante Deus. Nele está o protótipo de todas as teorias dos direitos iguais: a humanidade foi ensinada a murmurar o princípio da igualdade religiosamente, mais tarde transformaram-no em uma moral; e não é de admirar que o homem termine por levá-lo a sério, tornando-o prático!" (NF/FP, 1888, 15 [30], tradução nossa).

Evidencia-se por essa nota o processo de secularização, no qual a noção de igualdade se separa da substância religiosa, mas se mantém como valor moral. Nietzsche reforça essa ideia ao argumentar que a demanda anarquista e socialista por "'direito', 'justiça', 'direitos iguais'" decorre de uma condição psicológica, um *páthos* moral, semelhante ao ressentimento cristão:

O cristão e o anarquista – os dois são décadentes. Mas, também quando o cristão condena, denigre e enlameia o mundo, ele o faz pelo mesmo instinto a partir do qual o trabalhador socialista condena, denigre e enlameia a sociedade: mesmo o "Juízo Final" é ainda o doce consolo da vingança – a revolução que o trabalhador socialista também aguarda, apenas imaginada para mais adiante... E o próprio "além" – para que um além, se não fosse um meio de denegrir o aquém?... (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, p. 34).

Mais que a continuidade histórica, sob a roupagem racionalizada, da visão de mundo cristã, Nietzsche diagnostica uma raiz moral comum entre a mentalidade escrava cristã e a mentalidade

democrática moderna. Esse *páthos* moral remete a um tipo psicológico que tende a se caracterizar pela suscetibilidade ao sofrimento, à negação da vida, ao ressentimento; em uma palavra, esse é, segundo o filósofo alemão, um tipo "fraco". Veremos como a postura de Nietzsche perante o problema religioso passaria por enfrentar essa sensibilidade fraca e decadente. Cabe, todavia, notar que esse desvelamento psicológico das raízes de toda hierarquia de valores é peculiar a Nietzsche, sendo uma profundidade distintiva de sua interpretação da história da moral.

Em conclusão, podemos afirmar que os dois pensadores são expoentes da tese da secularização. Vimos que, para ambos, o cristianismo plantou a aspiração igualitária no coração humano. A compaixão, como valor moral, segundo eles, era reconhecida pelos antigos pré-cristãos, porém depois de Cristo a compaixão é elevada ao topo da hierarquia valorativa. Ambos afirmam que isso se traduziu politicamente na ideia de direitos iguais de todos os indivíduos. Podemos dizer, sobretudo no caso de Nietzsche (sendo Tocqueville reticente nesse ponto), que a Revolução Francesa decorre em grande medida da manifestação secular da moralidade cristã. Diferentemente, portanto, de outras linhas interpretativas que enfatizam a modernidade – sua filosofia e sua moral – como uma ruptura com o passado, nossos teóricos enfatizam a tendência de continuidade em pontos centrais entre modernidade e cristianismo.

Dentre as diferenças, destacamos que Nietzsche se sobressai pela profundidade de análise psicológica dos valores, uma dimensão que Tocqueville não abrange. Além disso, como já pontuamos, Tocqueville foi simpático aos avanços morais que o cristianismo trouxe para a hu-

manidade, enquanto Nietzsche, em quase toda oportunidade⁹, rechaçou tais doutrinas¹⁰. Investiguemos os pontos centrais da análise dos autores sobre as consequências políticas e sociais da manifestação da moral cristã secularizada.

2 Virtudes e vícios da era da igualdade

Tocqueville alertou a respeito dos excessos que o ideal igualitário em sua forma radical e revolucionária poderiam acarretar e foi mais amigável a respeito de como a igualdade de condições se expressa no contexto mais equilibrado da democracia americana.

Embora reconhecesse a democracia americana como uma forma superior de manifestação política do processo de avanço da igualdade de condições, Tocqueville (2004, p. 121) não ignorava seus problemas; a começar pelo individualismo que volta "cada homem sem cessar para si mesmo e ameaça encerrá-lo, enfim, por inteiro, na solidão de seu próprio coração", tornando-o ávido pelo autointeresse e esquecido da coisa pública. A condição de igualdade afrouxaria os vínculos de casta, família e ancestralidade presentes em sociedades estamentais e aristocráticas. Cada um passaria a se sentir livre e igual, percebendo-se como um fim em si mesmo, sem ser superado por classe, família ou religião. Nesse ponto, a interpretação tocquevilliana da tendência democrática à fragmentação e ao individualismo parece precisa, a julgar pelas discussões na área do pensamento social contemporâneo¹¹.

Ademais, Tocqueville alertou para o risco da tirania da maioria sobre as inteligências. Na democracia, em que prevalece a igualdade, há uma "confiança quase ilimitada no juízo do público, porque não lhes parece verossímil que, tendo

todos luzes idênticas, a verdade não se encontre na maioria" (Tocqueville, 2004, p. 12). Tocqueville temia que a crença na opinião pública se transformasse em "uma espécie de religião", em que a maioria assume o papel de profeta. Nesse contexto, a autoridade intelectual da maioria sobre a mente de cada indivíduo pode crescer excessivamente, restringindo a inteligência individual de modo contrário à "grandeza e felicidade da espécie humana" (Tocqueville, 2004, p. 12). Para Tocqueville, como para muitos liberais, a maioria está sujeita a tomar decisões equivocadas e, por isso, deve ter a Justiça como limite.

De modo geral, mais do que outros liberais de seu tempo, como Guizot e Constant, Tocqueville preocupou-se com os desafios da era da igualdade (Manent, 1995, p. 106). Temia que o processo democrático pudesse nivelar o ser humano, disseminar a cultura de massas, promover o materialismo vulgar, fomentar o individualismo atomizante e, no limite, culminar na dissolução dos laços sociais ou no despotismo. Mesmo ciente dessas mazelas, resistiu à tentação de pregar um retorno ao passado ou de incentivar uma mudança radical em direção a um regime completamente novo.

Na América, Tocqueville encontrou instituições, práticas e crenças capazes de arrefecer os excessos democráticos. Entre as principais, destacam-se o associativismo civil, a imprensa livre, a propriedade privada, a separação institucional de poderes, o regime das leis, a religião e a doutrina do interesse bem-compreendido. Essa consideração reforçou o apoio ao regime de igualdade praticado na América e, inclusive, à sua prática religiosa, vista como útil à promoção da virtude republicana, como veremos.

⁹ Com exceção de alguns momentos no período intermediário de sua obra, época em que Nietzsche adota uma postura menos contundente em sua crítica à democracia moderna e, em alguns momentos, chega até mesmo a demonstrar certa simpatia por aspectos dela. Por exemplo, em *O Andarilho e sua Sombra*, quando ele associa uma democracia "ainda por vir" com "independência": "Fins e meios da democracia. A democracia quer criar e garantir independência para o maior número possível de pessoas: independência de opiniões, de modo de viver e de ganhar a vida. Para isso ela necessita privar tanto os despossuídos como os realmente ricos do direito de voto: são as duas classes de pessoas não permitidas, em cuja eliminação ela tem de se empenhar continuamente, pois elas sempre colocam em questão a sua tarefa. Tem que impedir, igualmente, tudo o que parece visar à organização de partidos. Pois os três grandes inimigos da independência mencionada são os indigentes, os ricos e os partidos. Falo da democracia como de algo ainda por vir. O que agora assim é chamado se distingue das formas de governo mais velhas apenas por andar com cavalos novos: as ruas são ainda as mesmas, e também as rodas. O perigo realmente se tornou menor com esse bem-estar dos povos?" (WS/AS, 293).

¹⁰ Sobre a crítica de Nietzsche à democracia, ver Appel (1999) e Hatab (1995). Para uma análise mais detalhada e matizada do problema da justiça em Nietzsche, ver Benoit (2010) e Wotling (2013).

¹¹ Ver Bauman (2001) e Sennet (1999).

Nietzsche também criticou as formas radicalizadas do movimento democrático moderno e sua manifestação na forma da Revolução Francesa. Porém, sua crítica não se restringiu apenas às expressões políticas revolucionárias da igualdade. Nietzsche, em muitos momentos polêmicos, ao se opor ao igualitarismo moderno, pareceu até mesmo elogiar a crueldade, a guerra e a dominação. Foi ele quem afirmou que "sem crueldade não há festa" (GM/GM, II, 6) e que a vida é "essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco [...]" (JGB/BM, 259). Seria Nietzsche o filósofo da pura *hybris*? É inegável que sua retórica exacerbada e hiperbólica parece indicar que sim. Porém, é preciso considerar o caráter polêmico de seu modo de expressão. É preciso ver que, diante do avanço da moralidade democrática moderna, Nietzsche temeu que seu domínio fosse irrestrito. E se o acaso fosse dominado em nome de se extirpar todo sofrimento e toda desigualdade? E se uma infinita abundância material jorrasse sobre os indivíduos, a ponto de não restar mais nada além de satisfazerem confortavelmente seus desejos?

Para Nietzsche (JGB/BM, 201), socialismo, anarquismo, democracia ou liberalismo tendiam ao mesmo fim: o ideal de rebanho; tal ideal seria o horizonte normativo da civilização e seu imperativo era: "queremos que algum dia não haja *nada mais a temer!*". Segundo o filósofo, a concretização desse ideal levaria aos "últimos homens", o tipo "mais desprezível, que já não sabe desprezar a si mesmo", que "tem a vida mais longa", que deixou "as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor", que toma "um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis", que "tem seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde" e, por fim, dizem: "nós

inventamos a felicidade" (ZA/ZA, Prólogo, 5). Por acreditar que essa moralidade avançava para se tornar hegemônica, Nietzsche utilizou uma retórica hiperbólica e aparentemente desmedida. Apesar dessa retórica, Nietzsche buscava um tipo de medida, pois considerava que a vida *crece* justamente quando enfrenta resistências, e que a liberdade existe na "tensão entre a medida e o excesso", como apontou Siemens (2006, p. 450), e não na pura desmedida. Trata-se de uma forma de medida trágica e agonística, que insiste na preservação do adversário em vez de embarcar no projeto de eliminação do "inimigo mau". No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche critica o cristianismo por sua abordagem repressiva à paixão e aos desejos, enfatizando que a Igreja priorizava a extirpação do sofrimento e a supressão de impulsos vitais, o que ele considera contrário à vida (GD/CI, Moral como antinatureza, 1)¹². Em contraste com o que via como radicalismo da Igreja, Nietzsche defendeu a "espiritualização" das paixões e da hostilidade, como formas de transformar impulsos naturais em experiências enriquecedoras e criativas. Ele via o amor como "espiritualização da sensualidade" e uma vitória *sobre* a repressão cristã e valorizava a hostilidade espiritualizada, que reconhecia o valor de ter inimigos como elemento de fortalecimento (GD/CI, Moral como antinatureza, 3). Essa perspectiva é aplicada também à política, na qual a oposição é vista como essencial para a preservação e o crescimento. Nesses momentos, Nietzsche apresenta a Igreja como uma instituição que teria produzido "meios radicais", enquanto apresenta certas vitórias *sobre* o cristianismo como movimentos que teriam produzido "espiritualização", "embelezamento" e até mesmo um comportamento mais "moderado"¹³. Nietzsche não negava de forma genérica a necessidade

¹² "Com alguma equidade se deve admitir, por outro lado, que o conceito de 'espiritualização da paixão' não podia absolutamente ser concebido no solo do qual brotou o cristianismo. A Igreja primitiva lutou, como se sabe, contra os 'inteligentes', em favor dos 'pobres de espírito': como se poderia dela esperar uma guerra inteligente contra a paixão? – A Igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua 'cura' é o castracionismo. Ela jamais pergunta: 'Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?' – em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). – Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é hostil à vida [...]" (Nietzsche, GD/CI, Moral como antinatureza, 1).

¹³ "A espiritualização da sensualidade chama-se amor: ela é um grande triunfo sobre o cristianismo. Um outro triunfo é nossa espiritualização da inimizade. Consiste em compreender profundamente o valor de possuir inimigos: numa palavra, em agir e concluir de modo inverso àquele como antes se agia e se concluía. Em todos os tempos a Igreja quis a destruição de seus inimigos: nós, imoralistas e anticristos, vemos como vantagem nossa o fato de a Igreja subsistir... Também na política a inimizade se tornou agora mais espiritual – muito

da moral¹⁴. Sua crítica se dirigia à tirania de uma moral específica, que queria governar sem adversários, uma moral que em sua versão secularizada levaria ao apequenamento do homem, resultando no último homem e em sua concepção de felicidade.

Esse tipo de felicidade Nietzsche também chamou de "felicidade *inglesa*, quer dizer, *comfort e fashion*"; acrescentou que esses "ingleses utilitaristas" são uma gente "modesta e fundamentalmente medíocre" (JGB/BM, 228). Em suma, Nietzsche se revoltou contra o tipo humano utilitário e apequenado, satisfeito com o mero viver pacífico, cuja vida se funda no cálculo de interesses econômicos e na busca de prazeres banais, uma vida sem seriedade, sem autossuperação, sacrifício, heroísmo. Por trás desse ideal burguês, Nietzsche via a continuação do *páthos* moral cristão com sua tendência à busca da segurança, igualdade e compaixão.

Dentro da revolta contra a modernidade, Nietzsche exortou os filósofos do futuro, uma "nova espécie de filósofos e comandantes", à criação de novos valores (JGB/BM, 203), capazes de formar e disciplinar (JGB/BM, 60-63) o "homem do futuro" e cessar assim o "pavoroso domínio" do acaso e contrassenso que "até o momento se chamou "história" (JGB/BM, 203). A nova doutrina, ao contrário do cristianismo e da moral moderna, afirmaria a vida em sua plena potência.

Em suma, tanto Nietzsche quanto Tocqueville tinham receio quanto ao tipo humano moderno decorrente da concretização política da moral cristã secularizada em forma democrática. Ambos apontaram a ausência de heroísmo, a natureza prosaica e a mediocridade do indivíduo moderno; e, de modos diferentes, sugeriram saídas. É sobre esses prognósticos distintos que gostaríamos de nos deter agora. Em particular, queremos considerar como cada um abordou a questão da religião diante dos desafios da modernidade.

3 Religião do futuro ou do passado

Os dois filósofos reconheciam a utilidade social da religião. Tocqueville (2004, p. 23) afirmava que as "crenças dogmáticas" são imprescindíveis aos homens, sendo "as crenças religiosas" as "mais desejáveis". Afinal, "sem ideias comuns, não há ação comum, e sem ação comum existem homens, mas não um corpo social" (Tocqueville, 2004, p. 9). Nietzsche (GT/NT, 23) também reconhecia a utilidade das crenças unificadoras, argumentando que, sem um mito unificador, "toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural".

Porém, a respeito da utilidade do cristianismo para a condição do homem moderno, há grande divergência entre os teóricos. Tocqueville avaliou que o cristianismo, se bem delimitado, teria um papel crucial na democracia. A religião, diz Tocqueville, tem a vantagem de inspirar instintos contrários às tendências democráticas do individualismo e do amor do gozo material. A religião dirige o "objeto dos desejos do homem além e acima dos bens terrenos" (Tocqueville, 2004, p. 24). Não há religião, continua o autor, que não coloque deveres para com a sociedade e o próximo, arrancando, de vez em quando, o homem da "contemplação de si mesmo" (Tocqueville, 2004, p. 24). Assim que

É necessário que todos os que se interessam pelo futuro das sociedades democráticas se unam e que todos, de comum acordo, façam esforços contínuos para difundir no seio dessas sociedades o gosto pelo infinito, o sentimento do grande e o amor pelos prazeres imateriais (Tocqueville, 2004, p. 177).

Por isso, à medida que avança a condição de igualdade, torna-se mais importante manter a religião. Nesse sentido, graças ao seu efeito salutar sobre a moral e os costumes, Tocqueville (2005, p. 344) considerou que, na América, a religião é "a primeira de suas instituições políticas".

Mas há condicionantes importantes em sua análise. Tocqueville investiga a religião americana

mais sagaz, pensativa, moderada" (Nietzsche, GD/CI, Moral como antinatureza, 3).

¹⁴ "Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, por razões outras que as de até agora" (Nietzsche, M/A, 103).

e a vê como exemplo para o mundo. Constatou que, na América, havia o distanciamento entre a religião e os cargos públicos. Verificou que os padres se afastavam da vida pública. Avaliou isso como a virtude não só do catolicismo, mas de outras seitas cristãs do Novo Mundo. Dessa forma, segundo o teórico francês, nos Estados Unidos, "[...] a religião não exerce uma influência direta sobre as leis ou sobre os detalhes das opiniões políticas. Em vez disso, ela orienta os costumes, trabalhando para regulamentar o Estado através da regulação das estruturas familiares" (Tocqueville, 2005, p. 343-344). A religião se afasta da ágora para fecundar os lares. Com isso, ela aparenta ter "perdido parte de sua antiga magnitude, comparada a determinadas épocas e sociedades, no entanto, sua influência é notavelmente mais persistente" (Tocqueville, 2005, p. 351).

Tocqueville percebeu nesse fenômeno um meio de evitar o impasse indesejável que a religião sofreu na Europa. A Igreja europeia se imiscuiria visceralmente no poder temporal, tornando-a vulnerável ao ódio dirigido ao poder e aos partidos estabelecidos. "Quando a religião quer se apoiar nos interesses deste mundo", argumentou, ela se torna "quase tão frágil quanto todas as potências da terra" (Tocqueville, 2005, p. 350). Ele também afirmou que, durante a Revolução Francesa, a Igreja foi atacada "com uma espécie de furor", mas esse ataque foi direcionado muito menos à "doutrina religiosa" do que à "instituição política". O ódio foi motivado

[...] não porque os padres pretendiam fixar as coisas do outro mundo, mas porque eram proprietários, senhores, dizimadores, administradores neste mundo; não porque a Igreja não podia tomar um lugar na nova sociedade que se ia fundar, mas porque ocupava então o lugar mais privilegiado e mais forte nesta velha sociedade que era preciso reduzir às cinzas (Tocqueville, 2004, p. 55-56).

É por isso que Tocqueville (2005, p. 353-354) condenou de modo veemente a "união íntima da política e da religião". Em parte, por sua defesa da separação entre Estado e Igreja, é que consideramos Tocqueville como um expoente do liberalismo moderno clássico. É apenas na

esfera da moral e da família que a religião deve prevalecer, ensinando suas doutrinas que contrapesam os instintos democráticos.

A religião é especialmente necessária nas repúblicas democráticas. Assim,

[...] o despotismo é capaz de prescindir da fé, mas não a liberdade. Na república que preconizam [os iluministas], a religião se torna ainda mais essencial do que na monarquia que atacam, especialmente nas repúblicas democráticas em comparação com outras formas de governo (Tocqueville, 2005, p. 346).

Evidencia-se a grandeza da religião para disseminar a virtude republicana. Nesse sentido, Tocqueville demonstra sua herança de Montesquieu, que definia a democracia como o regime da virtude pois é aí em que todos, ou a maioria, participam do governo – sendo a religião civil, de acordo com Montesquieu (1973), um importante elemento pedagógico e moral dos cidadãos. Ademais, Montesquieu (1973, p. 374) criticou, sim, o despotismo e a intolerância religiosa da Igreja de seu tempo, mas também reconheceu as virtudes do cristianismo. Falou sobre como "a religião cristã, que parece não ter outro objetivo senão a felicidade na outra vida, proporciona também a nossa nesta vida", considerando-a superior ao islamismo por "por abrandar os costumes dos homens" (Montesquieu, 1973, p. 375).

Tocqueville, em conclusão, foi um defensor das crenças religiosas estabelecidas, ao dizer que, caso haja, num país democrático, uma religião enraizada, ela deve ser preservada: "conservem-na com cuidado como a mais preciosa herança dos séculos aristocráticos" (Tocqueville, 2004, p. 178). Recomenda que não se tente substituir a crença antiga por novas, caso contrário, "correrão o risco de que, na passagem de uma fé a outra, achando-se a alma um instante vazia de crenças, o amor pelas fruições materiais venha a se difundir nela e enchê-la inteiramente" (Tocqueville, 2004, p. 178). Em suma, elogia os benefícios cívicos da religião, notando seu potencial para a harmonia, concórdia e amizade pública. A postura de manutenção da crença religiosa e preservação dos dogmas estabelecidos é uma saída prudential, que certamente podemos classificar como uma

tendência conservadora e moderada.

Ora, Nietzsche talvez julgasse a posição de Tocqueville como tímida ou até covarde. É possível que ele desprezasse o pudor tocquevilliano com relação aos velhos valores. Já notamos como Nietzsche percebeu a modernidade dominada pelos valores decadentes do ressentimento cristão e da moral escrava. Longe de uma posição conciliadora, Nietzsche usou muito do seu poder intelectual e de sua inflamada retórica para exortar a destruição dos antigos valores e a criação de novos valores e de uma nova religião. Nietzsche (JGB/BM, 61) convocou o filósofo do futuro, isto é, "o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem", a utilizar a "influência cultivadora, seletiva, isto é, tanto destrutiva quanto criadora e modeladora, que se pode exercer com ajuda das religiões" para sua "obra de educação e cultivo".

Nietzsche anunciou sua doutrina sob o símbolo do Dionisiaco e do Trágico. A visão de mundo trágico-dionisiaca seria a mais pura afirmação da imanência e do devir. Refere Nietzsche (EH/EH, O nascimento da tragédia, 3): "[...] tenho o direito de considerar-me o primeiro filósofo trágico — ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisiaco em um *páthos* filosófico: falta a sabedoria trágica". Nietzsche pretendeu destruir toda negação metafísica desse mundo e toda filosofia ou religião que diminuísse o valor dessa vida em favor de supostos mundos transcendententes. A superação, portanto, do niilismo supostamente inerente à toda tradição filosófica e religiosa do Ocidente, desde Platão, passa por essa doutrina de completa afirmação da vida.

O filósofo associou à sua doutrina os conceitos de *amor fati* e eterno retorno. Nietzsche (EH/EH, Por que eu sou tão inteligente, 10) escreveu em sua autobiografia que sua "[...] fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo ide-

alismo é mendacidade ante o necessário — mas *amá-lo...*". O caráter redentor de seu ensinamento aparece também em notas póstumas: "Auto-rendição. O eterno retorno. Danças dionisiacas e canções festivas" (Nietzsche, NF/FP, 1884, p. 25 [2], tradução nossa). Não é possível nesse curto espaço mergulharmos em todos os pressupostos e as implicações dos conceitos¹⁵. Cabe notar que o centro do ensinamento está em contrapor as interpretações advindas daqueles tipos psicológicos ressentidos e fracos, que caluniam contra a vida, o devir e a finitude, buscando subterfúgios no ideal, no ser e no eterno. A afirmação da vida em tudo que há de belo e de terrível; como vir a ser, guerra, hierarquia e diferença, em uma palavra, como vontade de poder não é simples. Os intérpretes de Nietzsche se veem até hoje em perplexidade com essa heterodoxa filosofia. Não há dúvida, porém, de que Nietzsche exortou os filósofos do futuro a experimentar novos tipos de moralidade e valorações fundadas nos pressupostos do amor à imanência, contrariando a herança platônico-cristão que predominou por dois mil anos.

Nietzsche deixou pouco espaço para uma aliança com qualquer religião estabelecida. Além disso, a oposição intransigente ao cristianismo acompanhou a oposição intransigente à sua forma política secularizada, isto é, o movimento democrático moderno. A atitude de Nietzsche não foi a de um reacionarismo romântico ou de um conservador moderado, tampouco de um democrata progressista. Nietzsche sempre escapará a classificações fáceis, mas é fato que inspirou atitudes revolucionárias. Nietzsche foi lido por muitos, entre eles, anarquistas, individualistas, apolíticos, estetas, liberais, fascistas e nazistas. Inspirou nestes últimos o ateísmo revolucionário que se materializou no despotismo em nome da criação de uma nova humanidade. É necessário constar que Nietzsche teria execrado o nazismo e o fascismo, todavia isso não altera o fato de que houve elementos de seu pensamento passíveis de cooptação por essas ideologias¹⁶.

¹⁵ Para uma análise especial da inter-relação entre eterno retorno, religião e o projeto de Nietzsche, ver Lampert (2006).

¹⁶ No que tangue especificamente às apropriações nazistas, ver Montinari (1999).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em retrospectiva, analisamos como Nietzsche e Tocqueville contribuem para a tese da secularização do cristianismo como fator fundacional da moralidade e da política modernas. O cerne desse processo reside na noção de igualdade e ampliação do reconhecimento da dignidade humana, que permeia as mudanças sociais, ideológicas e institucionais do Ocidente. Embora não fosse um bajulador, Tocqueville compreendeu esse processo como inevitável e foi amigável a alguns de seus desdobramentos, assim como apreciou elementos do cristianismo. Já Nietzsche condenou tanto o cristianismo quanto a modernidade democrática como heranças insidiosas do cristianismo.

Ambos reconheceram os perigos desse processo, considerando que a condição humana moderna é ameaçada pelo igualitarismo, individualismo, materialismo, conformismo e atavismo intelectual. No entanto, Tocqueville viu diferentes nuances nas várias expressões políticas modernas, considerando umas mais desejáveis que outras. Condenou o despotismo democrático da Revolução, mas vislumbrou a possibilidade de virtude republicana na democracia liberal, ao modelo americano. Recordou que há elementos aristocráticos que podem ser úteis ao bom funcionamento da própria democracia, entre eles, a religião. Para Tocqueville, a religião, em especial o cristianismo, era o complemento espiritual para uma era cada vez mais materialista, ordenando os costumes sem cair no despotismo e ampliando o olhar do indivíduo em direção à pólis. Tocqueville pode ser caracterizado como um liberal clássico, com tendências conservadoras e aristocráticas, isto é, visa preservar a separação entre religião e política, garantir a liberdade individual de crença, ao mesmo tempo que cultiva uma atitude positiva com relação à fé e à busca pela virtude humana.

Nietzsche descreditou qualquer potencial interno de regeneração no que denominou "movimento democrático moderno". Além disso, não identificou condições para a manutenção da crença na velha religião. Para alguns leitores, Nietzsche inspirou uma ética de autocultivo e

perfeccionismo individual; para outros, fomentou o desprezo pela democracia e pelo liberalismo. Nas interpretações mais extremas, isso resultou na aspiração por mudanças radicais nos valores religiosos, políticos e morais, promovendo o autoritarismo e a tirania, com o objetivo de criar uma nova humanidade ou super-humanidade. Essas interpretações, contudo, devem-se mais a equívocos dos leitores do que à própria filosofia de Nietzsche. Se há alguma responsabilidade atribuível a Nietzsche nesse processo, ela reside em sua escrita imprudente, que abriu espaço para deturpações e leituras tendenciosas.

Recordemos que nossa questão de pesquisa indagava pelas razões que levaram os autores a essa divergência de prognóstico, embora partissem de relevantes afinidades nos diagnósticos. Em conclusão, podemos dizer que a explicação central reside na relação que os pensadores estabelecem com os fundamentos básicos da civilização Ocidental. O apreço de Tocqueville pela raiz cristã do Ocidente o levou à posição de amizade crítica com relação à religião estabelecida e sua forma secular democrática. Já Nietzsche, em alguns de seus textos, pregou a superação de boa parte dos princípios da civilização ocidental que via corroídos por valores niilistas e decadentes, inviabilizando a atitude conciliadora mediante a democracia moderna.

Tanto Nietzsche quanto Tocqueville são retomados por tendências do pensamento político contemporâneo. Compreender a profundidade de seus apelos e entender também os limites e excessos que suas reivindicações, ainda que nobres, podem conter é necessário para aqueles que se preocupam com a saúde do regime liberal democrático e a virtude republicana potencial que ele contém.

REFERÊNCIAS

ACAMPORA, Christa. *As Disputas de Nietzsche*. Florianópolis: EdUFSC, 2018.

ACAMPORA, Christa. Demos Agonistes Redux: Reflections on the Streit of Political Agonism. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 32, p. 373-389, 2003.

ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney. *The civic culture*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

- APPEL, Fredrick. *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- ARATO, Andrew; COHEN, Jean. *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARONOWITZ, Stanley. On left-nietzscheanism. *Critical Sociology*, London, v. 45, n. 2, p. 281-283, 2018.
- ASTOR, Dorian. Nietzsche e o liberalismo. *Estudos Nietzsche*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 9-25, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENOIT, Blaise. A justiça como problema. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 26, p. 53-71, 2010.
- BROBJER, Thomas. The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings. *Nietzsche-Studien*, Berlin, n. 27, p. 300-318, 1998.
- BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. New York: Dover Publications, 2016.
- CEIKA, Jonas. *How to Philosophize with a Hammer and Sickle: Nietzsche and Marx for the 21st Century Left*. London: Repeater Books, 2021.
- COLSON, Daniel. Nietzsche e o anarquismo: uma relação ambígua. *Revista de Filosofia*, Natal, v. 10, n. 2, p. 55-72, maio 2018.
- CONNOLLY, William E. The nobility of democracy. In: FRANK, Jason; TAMBORNINO, John (org.). *Vocations of Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- COSTA, Jean Gabriel Castro da. Laisser aller e respeito agonístico: considerações sobre as apropriações agonísticas da filosofia de Nietzsche. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 19, n. 46, p. 357-386, set./dez. 2020.
- DETWILER, B. *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- DOMBOWSKY, Don. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- ESCOBAR, Carlos Henrique de. *Marx Trágico: o marxismo de Marx*. Rio de Janeiro: Taurus, 1993.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 15-38.
- FRANCO, Paul. Tocqueville and Nietzsche on the problem of human greatness in democracy. *The Review of Politics*, Cambridge, v. 76, n. 3, p. 439-467, 2014.
- FREIRE, Alyson. O trágico nas sociologias de Georg Simmel e Max Weber. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 20, n. 48, p. 212-244, 2018.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HATAB, Lawrence. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court, 1995.
- HATAB, Lawrence. Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans. *The Journal of Nietzsche Studies*, New York, Issue 24, p. 132-147, Fall 2002.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- KRAYNACK, Robert. Nietzsche, Tocqueville, and Maritain: On the Secularization of Religion as the Source of Modern Democracy. *Interpretation*, Arlington, v. 43, n. 1, p. 57-89, 2016.
- LAMPERT, Laurence. Nietzsche's Philosophy and True Religion. In: PEARSON, Keith Ansell (ed.). *A Companion to Nietzsche*. New Jersey: Blackwell, 2006. p. 133-147.
- LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn. Abordagens teóricas sobre o associativismo e seus efeitos democráticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 29, n. 85, p. 159-226, 2014.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- MANENT, Pierre. *An intellectual history of liberalism*. Tradução de Rebecca Balinski. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- MANENT, Pierre. *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Tradução de John Waggoner. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- MANSFIELD, Harvey C.; WINTHROP, Delba. Introduction. In: TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracy in America*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- MÉLONIO, Françoise. *Tocqueville et les Français*. Paris: Aubier, 1993.
- MOHLER, Armin. *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MONTINARI, Mazzino. Interpretações nazistas. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 7, p. 55-77, 1999.
- MOUFFE, C. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 25, p. 11-23, nov. 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe*. Organizado por Giorgio Colli eazzino Montinari. Editado por Paolo D'Iorio. Disponível em: www.nietzschesource.org/eKGWB. Acesso em: 7 fev. 2024.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II: O andarilho e sua sombra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

RORTY, Richard. Nietzsche, Socrates, and Pragmatism. *South African Journal of Philosophy*, Pretória, v. 3, n. 10, 1991.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 2021.

SCHRIFT, Alan. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 7, p. 3-26, 1999.

SENNET, Richard. *A Corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SHAW, Tamsin. *Nietzsche's Political Skepticism*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

SHEIKH, Haroon. Nietzsche and the Neoconservatives: Fukuyama's Reply to the Last Man. *Journal of Nietzsche Studies*, Texas, n. 35/36, p. 28-47, 2008.

SIEMENS, Herman. Nietzsche *contra* Liberalism on Freedom. In: PEARSON, Keith Ansell. *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

SIEMENS, Herman. Nietzsche's Political Philosophy: A Review of Recent Literature. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 30, p. 508-526, 2001.

SIEMENS, Herman. Reassessing Radical Democratic Theory in the Light of Nietzsche's Ontology of Conflict. In: ANSELL-PEARSON, Keith. (org.). *Nietzsche and Political Thought*. London: Bloomsbury Academic, 2013. p. 83-105.

STRAUSS, Leo. German Nihilism. *Interpretation*, Arlington, v. 26, n. 3, p. 353-378, 1999.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América, livro I*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América, livro II*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: UnB, 1997.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *The European Revolution and the Correspondence with Gobineau*. Tradução de John Lukas. New York: A Double Day Anchor, 1974.

WENMAN, Mark. *Agonistic democracy: constituent power in the era of globalisation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

WOTLING, Patrick. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 32, 2013.

Iann Endo Lobo

Doutor em Sociologia e Ciência Política – UFSC.

Victor Wolfgang Kegel Amal

Doutorando em História – UFSC.

Jean G. Castro da Costa

Doutor em Ciência Política – USP; Professor Associado do Departamento de Sociologia e Ciência Política da UFSC e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da UFSC (PPGSP).

Endereço para correspondência

IANN ENDO LOBO

Rua Cap. Romualdo de Barros, n. 488, ap. 601, 88040-600

Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

VICTOR WOLFGANG KEGEL AMAL

Rua Jornalista Tito Carvalho, n 155, ap. 108, 88040480

Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

JEAN G. CASTRO DA COSTA

Av. Engenheiro Max de Souza, 1178, apto 401, bloco A, CEP: 88080-000

Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.