

# NIETZSCHE, KANT E A FILOSOFIA COMO SEDUÇÃO MORAL

*Nietzsche, Kant and philosophy as moral seduction*

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL

Pontifícia Universidade Católica do Paraná / CNPQ

**Abstract:** This article presents some aspects of the relation between Nietzsche's thought and Kant, considering in particular the relation between philosophy and morality. The focus is in particular Nietzsche's critique of Kant, particularly in view of the points presented by Nietzsche as what separates him from his predecessor.

**Keywords:** Kant; Nietzsche; criticism; knowledge; moral.

## 1. Apresentação

Desde seus primeiros escritos Nietzsche utiliza Kant como um meio de expressão para a sua própria filosofia.<sup>1</sup> Seja na crítica a Sócrates e ao otimismo da razão em *O nascimento da tragédia*<sup>2</sup>; seja na sua contraposição a Parmênides e à idéia de que teríamos um órgão de conhecimento capaz de penetrar a essência das coisas, por exemplo, na seção onze de *A filosofia na idade trágica dos gregos*; ou ainda na crítica a um determinado uso da razão que se ocupa dos detalhes e perde a imagem do conjunto da existência, que se tem na terceira seção da *Terceira consideração extemporânea*. Assim, tanto ao tomar Kant de forma elogiosa, como ocorre nos dois primeiros casos, quanto ao opor-se a ele, como ocorre no terceiro, o fato é que Nietzsche utiliza Kant como um meio de expressão, um instrumento para explicar seu pensamento, sua filosofia, sem que isto o torne propriamente kantiano ou anti-kantiano nesse momento.

---

<sup>1</sup> Uma parte anterior deste estudo, na qual discuto essa apropriação de Kant por Nietzsche especialmente em seus primeiros escritos, recebeu o título "Nietzsche, Kant e o projeto da modernidade" e será publicada no Livro Ata do evento "Nietzsche Spinoza", ocorrido entre 28/09 e 01/10 na Universidade de São Paulo.

<sup>2</sup> GT 18. Para as citações das obras de Nietzsche e de Kant adoto o padrão sugerido, respectivamente, pela *Nietzsche-Studien* e pela *Kant-Studien*. Assim, em se tratando de citações de obras de Nietzsche, teremos: GT para *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*, ZG para *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na idade trágica dos gregos)*, UB III para *Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)*, WL para *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral)*, M para *Morgenröte (Aurora)*, FW para *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)*, JGB para *Jenseits von Gut und Böse (Além de bem e mal)*, GM para *Zur Genealogie der Moral (Para a genealogia da moral)*, GD para *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)* e EH para *Ecce Homo (Ecce Homo)*. Para os *Nachlaß (Fragmentos póstumos)*, indico o período de produção e o caderno de referência e também a página e o volume em que se encontra na KSA. Para as obras de Kant teremos: KrV para a *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da razão pura)* e KpV para a *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da razão prática)*. A edição utilizada no caso de Nietzsche é a Edição Crítica (Kritische Studienausgabe – KSA) em 15 volumes, organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari e publicada pela W. de Gruyter e, no caso de Kant, a edição Werkausgabe em 12 volumes organizada por Wilhelm Weischedel e publicada pela Suhrkamp. Para as demais citações, utilizo o padrão "autor, data e página", omitindo o autor no caso de já estar explícito no parágrafo.

Outro texto ilustrativo para exemplificar o uso de Kant feito por Nietzsche no período em que foi professor na Universidade de Basel e também o seu afastamento em relação ao Filósofo de Königsberg é *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Nesse pequeno ensaio aparece nitidamente o fundo kantiano da argumentação inicial de Nietzsche, quando esboça uma crítica às pretensões conferidas pelo homem ao intelecto. Nele também se nota claramente o esforço de Nietzsche por demarcar um campo próprio no universo crítico característico da modernidade. Um aspecto singular de Nietzsche, então, é seu interesse por colocar em evidência não tanto uma crítica aos limites da razão (isto é apenas um meio), mas o impulso à verdade, que produz no homem o interesse desmedido pela verdade a qualquer custo. Ele inicia, assim, já em 1873, sua crítica à idéia de veracidade, norteadora de seus empreendimentos nesse campo. Já nesse momento, sua atenção se desloca de uma preocupação com as dificuldades da linguagem para dizer o que algo é e para exprimir alguma correspondência com as coisas, para o que poderíamos chamar de uma semiótica dos afetos, a partir da qual ele se pergunta, então, pela vontade que se encontra nas origens da busca do homem pela verdade. Sua conclusão é que tal busca se caracteriza como um procedimento próprio a um tipo de homem, o gregário, que persegue os benefícios da verdade e procura evitar os malefícios da mentira.

Um segundo aspecto chama a atenção em *Sobre verdade e mentira* é que, para Nietzsche, as dificuldades que o intelecto encontra ao tentar assegurar a verdade não estão circunscritos ao campo da metafísica. O caráter polissêmico, que seria intransponível para o intelecto, não se faz presente apenas quando ele se volta para a busca pela “coisa-em-si”, que se encontraria além do mundo sensível, em contraposição à qual se teria um conhecimento seguro no mundo fenomênico. Para o filósofo de Naumburg, também no mundo dos fenômenos o intelecto não tem competência para assegurar a verdade sobre algo.

Para Nietzsche, em *Verdade e mentira*, mesmo ao atuar no campo dos fenômenos o intelecto não produz senão ilusões, as quais pela força do hábito o homem convencionou chamar de verdades. Nas palavras do filósofo, tais “verdades”, contudo, não passam de “um batalhão de metáforas, metonímias, antropomorfismos, em resumo, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias” (WL 1). Diferentemente do que se tem com Kant, que neste momento é tomado em função tanto de sua preocupação com a possibilidade do conhecimento ou não dos objetos quanto em colocar limites seguros e determinados à razão, no interior dos quais se possa confiar nos seus resultados (KrV B 21).

Kant parece ainda crer na possibilidade da verdade, ao menos no campo dos fenômenos. Desse modo o Filósofo de Königsberg se assemelharia aos homens da ciência que, segundo Nietzsche, se apresentam como ateus e desvencilhados da metafísica (GM III 25), porém, crêem ainda na verdade.<sup>3</sup>

Neste ponto, em que temos diante de nós as peculiaridades da filosofia de Nietzsche, em parte perceptíveis já em 1873, e que dirigimos nossa atenção para seus escritos posteriores, algumas questões se apresentam. Dentre elas destacamos duas. Uma primeira que é interna à crítica de Nietzsche aos limites do intelecto: o que motiva tal crença na verdade e na razão, como se tem no caso de Kant? E uma segunda que é externa à filosofia de Nietzsche e que se apresenta ao seu leitor: qual a relação de Nietzsche com o que se poderia chamar de um projeto crítico da modernidade, no qual ele inclui Kant e a si mesmo em alguns momentos e do qual ele parece querer afastar-se em outros? (Cf.: EH, As extemporâneas, 3).

Para explorarmos essas perguntas que, conforme entendemos são ligadas entre si, vamos iniciar abordando rapidamente algumas posições clássicas a respeito da relação de Nietzsche com o projeto da modernidade<sup>4</sup>. Em seguida apontaremos algumas mudanças operadas no interior da obra de Nietzsche, dos primeiros para os últimos escritos, entre elas o deslocamento do foco da metáfora para o signo e a correlação entre signo, sintoma, e vontade de poder, o que constituirá um instrumento para a sua análise das diferentes filosofias e também para ele separar o filósofo do trabalhador da filosofia. A partir de tal separação, produzida justamente em função da crença na verdade, teremos um indicativo para retomar a pergunta sobre o lugar de Nietzsche na história da filosofia. Nietzsche não se sente estranho, conforme veremos, ao projeto da modernidade, porém, como um sucessor, um herdeiro que pretende levar até as últimas conseqüências a própria crença incondicional na verdade.

## 2. Nietzsche no contexto da moderna crítica à razão

Algumas posições a respeito da correlação Nietzsche-Kant tornaram-se clássicas. Entre elas, a de Friedrich KAULBACH: que compreende que a *filosofia experimental de Nietzsche* é elaborada no interior de uma tradição que “acredita na razão” e se reconhece como parte dessa

---

<sup>3</sup> Na interpretação de Tsarina Doyle, para Nietzsche, Kant “deveria dar uma explicação genealógica às categorias e aos princípios reguladores a priori em vez do cálculo lógico proferido na *Crítica*. Ele [Nietzsche] afirma que uma análise genealógica iria mostrar que nos envolvemos com o mundo de um modo diretamente interessado”. (DOYLE, 2004, p. 198).

<sup>4</sup> No artigo “Nietzsche, Kant e o projeto da modernidade”, que mencionamos acima, tratamos de forma mais detalhada o trabalho desses intérpretes do pensamento de Nietzsche.

“tradição” (1980, p. IX), acentuando com seu perspectivismo o primado da razão prática sobre a teórica, algo já presente no discurso filosófico de Kant. A de Volker GERHARDT, que aponta Nietzsche como “um representante radical da crítica da razão (Vernunftkritik), muito próximo de Kant e que, entre suas “conclusões sistemáticas” (1986, p. 13) acerca do pensamento de Nietzsche, afirma que a vontade de poder deve ser tomada no sentido da “autodeterminação e da auto-responsabilização do homem”, correspondendo a uma “experiência ativa de si pelo homem” (p. 29). A de Antonio MARQUES, para quem, “Nietzsche não desenvolveu uma filosofia com uma genealogia diferente do fenomenalismo e do subjetivismo modernos, como se poderá mesmo dizer que radicalizou direções já claramente traçadas pelos maiores autores filosóficos da modernidade: David Hume e Kant” (2003, p. 107). Em especial, segundo ele, o perspectivismo de Nietzsche “representa o desenvolvimento da dimensão transcendental da pesquisa filosófica, particularmente o desenvolvimento da filosofia transcendental de Kant” (2003, p. 10). E isto ocorreria por meio da categoria de sujeito auto-afirmativo, que constitui a cultura da *Aufklärung*, e que se opõe, no campo da moral, à idéia de uma determinação do sujeito por um ser, por um em si, por um telos universal e anteriormente dado (2003, p. 16, 17 e 18). Por fim, Marques acrescenta ainda, que também Nietzsche confere um “caráter *utilitário* ou instrumental àquilo a que Kant chamava o interesse da razão” (2003, p. 54).

Diferentemente dos três comentadores citados, Werner STEGMAIER lembra que, para Nietzsche, de Platão até Hegel o verdadeiro “se mostra tanto de forma incondicional quanto razoável, seja ele originalmente dado ou necessariamente construído, em todo caso como estruturado em si de modo inalterável e com isso livre de contradição no tocante à compreensão” (1985, p. 76). Para ele, se a razão metafísica valida a verdade, assegurando, por exemplo, a sua validade na demonstração de Deus (nota 11, p. 76), e se Kant descarta essa garantia divina, delimitando o campo de ação da razão, nem por isso a razão, em Kant, deixa de superar seu caráter condicional e de tornar possível uma verdade necessária e incondicional (nota 18, p. 83).

O fato é que, para Nietzsche, em 1887, permanece a dúvida se no tocante à metafísica, “sobre a dogmática dos conceitos teológicos (‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’, ‘imortalidade’), Kant teria sido de fato vitorioso e mesmo se ele teria tido a intenção de fazê-lo, de derrubar o ideal ascético (GM III 25). Mesma época em que ele afirma que dividir o mundo “em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’ (...) seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *pérfido*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que *declina*...” (GD, A “razão na filosofia, 6).

De fato, nos seus últimos escritos, Nietzsche parece interessar-se particularmente pelos efeitos morais da filosofia de Kant e é em função de tais efeitos que ele o critica e que se pretende diferente dele<sup>5</sup>. Assim, buscaremos colocar em relevo o motivo pelo qual Nietzsche critica Kant, tomando-o, ou constituindo-o como o modo de expressão de um tipo de filosofia que ele entende como serviçal e o próprio filósofo como um “trabalhador da filosofia”. Desta forma, não pretendemos dirigir nossa atenção para uma autenticidade (ou não) do Kant encontrado nos escritos de Nietzsche, mas para o papel estratégico que ele (ou o tipo Kant) desempenha na confecção da filosofia de Nietzsche.

Neste sentido, é interessante notar que o distanciamento acentuado em relação a Kant nos textos tardios de Nietzsche é correlato ao movimento no qual se aguça sua crítica à moral, no interior da qual Kant aparece como um representante privilegiado da tradição socrático-platônico-cristã que tem por objetivo garantir a sobrevivência e a expansão de uma determinada moral: a moral de rebanho e, por conseguinte, de um determinado tipo de homem: o homem de rebanho.

### 3. Da metáfora ao signo

Há uma série de mudanças na filosofia de Nietzsche do período em que ele escreve *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* para os anos posteriores. Se já em 1873, ele vai além de uma preocupação com os limites do intelecto e introduz a discussão sobre o impulso à verdade, indicando a utilidade do intelecto para a vida e em especial para o homem de rebanho, no período posterior ao *Zarathustra*, sequer a possibilidade de uma crítica aos limites da razão, ou de se estabelecer uma delimitação de um campo seguro para a atuação do intelecto, se coloca para ele.

Nesse momento, até mesmo a tentativa de resposta à pergunta: “até onde vai o caráter perspectivo da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter”, passa a ser entendida como “absurda” pelo filósofo. Algo que “não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente análise e auto-exame do intelecto” (FW 374). Segundo Nietzsche, “nós não ‘conhecemos’ longe o bastante sequer para podermos *separar* assim [entre fenômeno e ‘coisa em

---

<sup>5</sup> Tsarina Doyle (2004, p. 198-199) deixa claro que Nietzsche abandona uma concepção constitutiva do conhecimento (teoria) de Kant em favor de uma concepção puramente reguladora (prática). Conforme lembra, na opinião de Nietzsche, nos envolvemos com o mundo de acordo com nossas necessidades práticas. Em nossa atividade cognitiva colocamos seletivamente o foco de nossa atenção sobre certos aspectos do mundo que são de interesse para nós e que servem aos nossos propósitos.

si’]. Nós não temos, de fato, nenhum órgão para o *conhecer*, para a ‘verdade’; nós ‘sabemos’ (ou acreditamos ou imaginamos) precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser *útil*: e até mesmo o que aqui é denominado ‘utilidade’<sup>6</sup> é, por último, simplesmente uma crença, uma imaginação...”. Aquela *separação*, assim como a oposição entre sujeito e objeto, Nietzsche deixa “para os teóricos do conhecimento, os quais se mantêm presos nas malhas da gramática (a metafísica do povo)” (FW 354). Um grupo ao qual ele não pretende estar associado. No qual, entretanto, inclui Kant.

Mesmo a consideração acerca de uma possível diferenciação entre verdade e mentira, ou entre conceito e metáfora, presente nos primeiros escritos de Nietzsche, é deixada de lado nos seus textos posteriores, nos quais prevalece a idéia de que toda proposição é um signo. As palavras, diz ele, então, são “*signos de comunicação*” que permitem o estabelecimento de pontes entre os homens, e tais signos são meros produtos “do tornar consciente de si mesmo” do homem. Ora, é como um animal social que o homem aprendeu a tomar consciência de si. Algo que envolve “o tomar consciência de nossas impressões dos sentidos em nós mesmos”, que se desdobra na “força de poder fixá-los e por assim dizer colocá-los fora de nós” e que “aumentou na medida em que cresceu a urgência de transmiti-las a *outros* por signos”. Ou seja, palavras e signos, bem como a própria consciência não fazem parte, em última instância, da existência individual do homem, mas daquilo que nele é “natureza comunitária e gregária...” (FW 354) e só têm sentido e função tendo em vista tal natureza.

Por conseguinte, “o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado” (FW 354). O que não significa que teríamos o conhecimento daquilo que na existência seria superficial, sua epiderme, uma região supostamente menos profunda, a qual se tornaria passiva de ser apreendida pelo intelecto e encontraria um equivalente e medida no pensamento humano (Cf.: FW, 373).

Não há, para Nietzsche, um campo acessível ao conhecimento e outro inacessível, correspondendo, talvez, por exemplo, à clássica divisão entre coisa em si e fenômeno, ou entre consciente e inconsciente. Não se tem tampouco uma separação entre aquilo que é dado à consciência – pelos signos – e um mundo desconhecido, talvez regido pelos instintos ou

---

<sup>6</sup> Observe-se que o conceito de “utilidade”, que Nietzsche lança mão em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* é aqui, também ele, tomado como uma ilusão. A utilidade segue designando o caráter instrumental do conhecimento, porém, sem conduzir à idéia de que haveria alguma utilidade objetivamente identificável. Isto porque, se o intelecto, assim como o pensamento, é um instrumento nas mãos dos afetos, esses por sua vez, não possuem uma unidade, mas se caracterizam justamente pela pluralidade que é própria ao mundo dos afetos (*Nachlaß* agosto – setembro 1885 40 [38], KSA 11, p. 647-648).

impulsos básicos do homem ou ainda pela vontade de poder.<sup>7</sup> Para Nietzsche, “a maior parte do pensamento consciente deve ser computado entre as atividades instintivas (...) o estar ‘consciente’ não se *contrapõe* de algum modo decisivo ao que é instintivo”. Normalmente incluído entre as atividades conscientes do homem, também o pensamento filosófico, segundo o filósofo, não deixa de ser “secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (JGB 3).

#### 4. Do signo ao sintoma

Para a compreensão da crítica de Nietzsche a Kant, associada às mudanças que se tem em seu pensamento, por volta de 1886, é preciso considerar ainda algumas peculiaridades do perspectivismo de Nietzsche, em especial o critério utilizado por ele para avaliar uma perspectiva ou uma filosofia. Para identificar tal critério cabe lembrar, inicialmente, que são os instintos que, em grande parte, colocam em marcha o pensamento filosófico e, nesse sentido, mencionar a idéia de “fisiologia”, de um corpo cujos interesses se expressam na forma de instintos. Ora, se uma filosofia – e também uma moral – se constitui a partir de certas necessidades e interesses fisiológicos, interpretá-la pode ser entendido como a busca por aqueles traços fisiológicos, característicos de uma saúde exuberante ou da fraqueza, que colocam em movimento tal empreendimento teórico, ou seja, o genealogista, aquele que investiga as origens, a proveniência ou as condições de emergência de uma filosofia realiza uma “sintomatologia”, algo semelhante à atividade de um médico, que busca fazer diagnósticos e, conforme se segue, propõe medicamentos, remédios...

Ao genealogista – Nietzsche – não interessa, portanto, avaliar uma filosofia por suas verdades, falsidades ou então sopesar uma moral por suas normas e regras apenas. Antes, interessa a ele a filosofia, bem como a moral entendidas como sintomas da atuação de uma determinada forma de vontade de poder, de uma possível degeneração fisiológica, da qual uma filosofia e uma moral podem ser decorrências, mas, também produtoras, tornando-se também elas meios para doenças e debilidades. É com esse intuito que Nietzsche dispõe sua tarefa, por exemplo, prólogo de sua *Genealogia da moral*, na qual pretende apresentar um “conhecimento das condições e circunstâncias a partir das quais nasceram [os valores morais], sob as quais se desenvolveram e se modificaram” e, para tanto, toma a “moral como conseqüência, como

---

<sup>7</sup> Do mesmo modo como não se poderia imaginar que ao agir conforme uma moral o homem estaria prudentemente afastado de seus impulsos e que a própria moral não seria uma forma de vontade de poder, uma estratégia de domínio, um produto do conflito dos impulsos entre si. (Conferir: PASCHOAL, 2009, p. 94).

sintoma, como máscara, como tartuferia, como doença, como mal-entendido; mas também [...] como causa, como remédio, como estimulante, como inibição, como veneno” (GM, Prólogo, 6).

A moral e também o discurso sobre a moral são tomados como “sintoma[s] de um determinado modo de vida” (GD, Moral como anti-natureza, 5) e, ao mesmo tempo, como meios que se constituem para garantir as condições favoráveis ao florescimento de um determinado tipo de homem. Por conseguinte, ao avaliar uma moral, Nietzsche avalia “um juízo de valor da vida” e, por decorrência, precisa apresentar a pergunta: ela é sintoma “de que vida? De que modo de vida?” (GD, Moral como anti-natureza, 5). No caso, por exemplo, da moral cristã, a qual, segundo ele, propõe uma sorte de “anti-natureza” e “concebe Deus como antítese e condenação da vida”, numa espécie de revolta contra a vida, tem-se o sintoma de uma “vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada” (GD, Moral como anti-natureza, 5). Desse modo, a compreensão do fenômeno moral, dos julgamentos morais, ocorre tendo em vista que eles são “sintomas e linguagem de sinais, nos quais se revelam processos de prosperidade ou declínio fisiológicos, assim como a consciência de condições de conservação e de crescimento” (*Nachlaß* outono 1885 – outono 1886 2 [165], KSA 12, p. 149).

Tanto a moral quanto o discurso sobre a moral são meios que um determinado tipo fisiológico lança mão para se manter na vida, buscando, por tais meios, estabelecer as condições favoráveis para a sua expansão. É considerando a moral como instrumento que Nietzsche atribui um papel nuclear à pergunta: “até que ponto ele [um juízo] promove ou conserva, é um modo de conservar ou talvez até mesmo de cultivar a espécie”? (JGB 4). E ao colocar o valor dos valores morais em questão, quando manifesta sua desconfiança em relação à moral, e em especial à “moral da compaixão” e do “não egoísmo”,<sup>8</sup> ele questiona se justamente ela não seria “o grande perigo da humanidade”, sua “última doença, anunciando-se, terna e melancólica”, uma doença que “captura e torna doentes até mesmo os filósofos” (GM, Prólogo, 5).

O chamado “ponto de vista fisiológico” (GM III 25) pode ser, portanto, entendido como o critério a partir do qual a filosofia e também a moral são avaliados por Nietzsche. Entendidas como sintomas e resultado, por exemplo, da abundância ou da fraqueza fisiológica, mas, também, como um meio para a satisfação de certas necessidades próprias à expansão de um determinado tipo de vida, ascendente ou decadente.

---

<sup>8</sup> Acerca da distinção entre a crítica de Nietzsche à moral em geral e à moral da compaixão. (Conferir: PASCHOAL, 2009, p. 104s).



Nas palavras de Nietzsche: “também por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos encontram-se valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (JGB 3). Segundo ele, é por tais motivos que se confere, por exemplo, um valor maior à verdade do que à mentira, ao determinado do que ao indeterminado. Em síntese, também a filosofia e a moral são partes inalienáveis de um mundo caracterizado como “vontade de poder e nada mais” (JGB 36).

O mesmo tipo de avaliação que Nietzsche tem em mente ao substituir a questão: “como são possíveis os juízos sintéticos a priori?” por outra: “por que a crença em tais juízos é *necessária*?” Considerando que aqueles juízos “não deveriam ‘ser possíveis’” e também que nem sequer “temos qualquer direito a eles” (JGB 11), o filósofo entende que a crença neles só se justifica em função da mencionada ótica da vida. Desconsiderada tal ótica, eles são desprovidos de qualquer valor filosófico, como procura demonstrar expondo a redundância presente na solução de Kant à pergunta: “como são possíveis juízos sintéticos a priori?” que tem como resposta: “em virtude de uma faculdade” (JGB 11)<sup>9</sup>. Essa resposta, que não revela uma descoberta, mas uma invenção,<sup>10</sup> recebe, por fim, um tratamento irônico de Nietzsche: “mas isto é então – uma resposta? Um esclarecimento? Ou não seria muito mais uma repetição da pergunta? Como faz dormir o ópio? ‘em virtude de uma faculdade’, isto é, da *virtus dormitiva* – responde aquele médico de Molière: porque há nele uma faculdade dormitiva, cuja natureza é entorpecer os sentidos.” (JGB 11)

Do mesmo modo como a crença na veracidade de tais juízos é importante apenas para a finalidade e conservação de seres como nós, também a necessidade que se nota em Kant de identificar uma espécie de essência moral no homem (*Nachlaß* do final de 1880 7[21], KSA 9, p. 321) surge por motivos análogos. Segundo Nietzsche, mantendo seu tom irônico contra seu Chinês de Königsberg, se não fosse assim, não haveria outra causa para Kant incomodar a razão com sua crítica e escarnecer dela afirmando, por exemplo, que “*existe* um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é *excluída* dele!” (GM III 12).

Torna-se claro, assim, que se Nietzsche critica algum aspecto teórico da filosofia de Kant, no geral, contudo, ele a toma por seu aspecto prático, do mesmo modo como o faz com toda

---

<sup>9</sup> Nietzsche cita Kant utilizando um jogo de palavras que, por si, já confere a sensação de redundância: “*Vermöge eines Vermögens*”, cuja tradução literal seria “em virtude de uma virtude”.

<sup>10</sup> Novamente se tem um jogo de palavras, pois, em alemão o termo “descobrir” ou “encontrar” (findem) possui o mesmo radical que “inventar” (erfindem). Sendo que a invenção encontra-se um passo adiante do que se poderia de fato encontrar.

filosofia que, segundo ele, não fornece senão “reguladores provisórios” (*Nachlaß* verão-outono e 1884, 26 [432], KSA 11, p. 266) ligados a certas perspectivas<sup>11</sup>, a interesses próprios de certas formas de vida. Assim, tanto a filosofia de Kant, quanto a sua própria<sup>12</sup> são sintomas de certos estados e também formas de engajamento pela afirmação e expansão de determinados tipos de homem. Ora, é precisamente sob esse aspecto que Nietzsche distingue a principal diferença entre a sua filosofia e a de Kant. Nietzsche acredita estar fazendo uma filosofia que favorece um tipo de ascendente de homem e não um tipo decadente, como faria Kant, segundo ele. É nisto que compreende a diferença de seu trabalho em relação ao de Kant: por seu produto final. Por seu fruto.

### 5. Determinar os limites do intelecto: uma sedução da “moral da compaixão”

Apenas o fato de Kant agir a partir de uma moral, das exigências de uma moral, não constituiria, entretanto, uma objeção a ele, pois toda filosofia tem como um *a priori* certos interesses fisiológicos. O problema tem início, segundo Nietzsche, no fato de que a crítica de Kant não é diferente das filosofias que o antecederam. Mais ainda: Kant não considera o caso de estar edificando sua filosofia a partir de uma moral, e também não nota o fato de que essa moral, que permeia os seus escritos, seja justamente aquela que predomina no mundo ocidental, uma moral gregária, para a qual, por fim, ele busca conferir bases sólidas.

De fato, para Nietzsche a moral em geral e particularmente a moral da compaixão não foi, até então, efetivamente objeto de uma crítica, inclusive por parte de Kant. Os juízos de valor moral como bem e mal, por exemplo, não foram, até então, efetivamente tomados como problemas. Nunca se questionou, segundo ele, o valor dos valores morais. O valor desses valores foi, antes, tomado “como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até agora não se teve qualquer dúvida ou hesitação em atribuir ‘ao bom’ valor mais elevado que ao ‘mau’” (GM, Prólogo, 6). Assim, entendidos como previamente dados, como matrizes para o pensamento e para o agir moral, eles foram adotados pelos filósofos como princípios inquestionáveis a partir dos quais se fazia a avaliação do mundo e das ações. Até então, parece

---

<sup>11</sup> Ademais, Nietzsche sabe que sua filosofia é apenas uma perspectiva e que se ela possui alguma pretensão de verdade, isso só é possível no interior daquela perspectiva que ele assume, a qual, como qualquer perspectiva, é tão parcial quanto provisória. Uma verdade só é possível desde que se tenha em vista seu caráter provisório e circunstancial.

<sup>12</sup> Seria estranho se o genealogista – Nietzsche – parte integrante desse “mundo” entendido como “vontade de poder e nada mais”, reivindicasse para si e para o seu próprio discurso uma condição de pretensa neutralidade. Também ele é efeito, “conseqüência” e, ao mesmo tempo, “causa”, na medida em que traduz um tipo de engajamento por uma determinada forma de vida.

ter sido imoral, segundo Nietzsche, colocar a moral em questão. Motivo pelo qual ele se apresenta como um imoralista,<sup>13</sup> precavendo-se, assim, diante do efeito sedutor da moral e recusando, propositadamente, a perspectiva da moral da compaixão e do não egoísmo que se tornou predominante em seu meio, o que Kant não teria feito e, por este motivo, não teria causado qualquer “prejuízo” a essa moral.

Para Nietzsche, Kant recoloca o velho ideal em novas bases mais seguras. Conforme afirma em um fragmento produzido entre o outono de 1885 e o de 1886,<sup>14</sup> o criticismo kantiano teria oferecido a “mais sutil saída” para o problema da oposição entre razão e fé, por meio da qual “o intelecto contesta a si mesmo o direito tanto à interpretação naquele sentido [da concepção cristã], quanto à *recusa* da interpretação naquele sentido. Contenta-se com um *plus* de confiança e fé, com uma renúncia a toda demonstrabilidade de sua fé e em preencher a lacuna (Deus) com um ‘ideal’ superior e inapreensível” (*Nachlaß* outono 1885 – outono 1886 2[165], KSA 12, p. 147). Na forma como Nietzsche entende a filosofia de Kant, “Deus é, para nós, incognoscível e indemonstrável”, mas também, “o sentido oculto por trás do movimento de crítica do conhecimento” (idem, p. 148).

É com base nessa interpretação que ele toma Kant como parte daquilo que denomina como a “história de um erro”, leia-se a história da idéia metafísica de um “mundo verdadeiro”, disposto em oposição ao mundo terreno das aparências, e do modo como tal idéia tornou-se uma fábula. Nessa história Kant corresponde justamente ao momento em que “o mundo verdadeiro” é apontado como “inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo”. (GD, Como o “Mundo verdadeiro”

---

<sup>13</sup> Tal afirmação não remete, contudo, à possibilidade de uma suposta neutralidade ao se tratar da moral. Se Nietzsche refere-se, por exemplo, no fragmento 2 [165] à “tentativa de pensar sobre a moral sem se colocar sob sua sedução” (KSA 12, p. 147), ele também deixa claro que todos os discursos sobre a moral são “apenas avaliações-de-fachada” (JGB 3) que revelam um determinado posicionamento, mesmo daquele que se pretende um imoralista. Ser imoralista significa, então, admitir, como ponto de partida, que há uma pluralidade de perspectivas morais, além daquela que se tornou dominante e que pretende seduzi-lo. Significa também admitir que o seu próprio discurso se faz como um engajamento por determinada forma de interpretar os valores morais. Tal engajamento, segundo Nietzsche, contudo, não deve ocorrer por uma sedução, mas pela avaliação dos frutos de uma moral. No caso, a moral da compaixão, ou do não egoísmo, que é dominante na cultura ocidental, mestra na arte da sedução (seduzindo inclusive o filósofo de Königsberg) precisa ser olhada de longe e criticada em função do que produz: um tipo de homem cansado do mundo, manso e submisso.

<sup>14</sup> Trata-se de um texto preparatório ao Prefácio de 1886 de *Aurora*, disponível em KSA 12, p. 147-149 (*Nachlaß* outono 1885 – outono 1886 2 [165]) e traduzido, em parte, por Oswaldo Giacoia em *Labirintos da Alma*, 1997, p. 118.

finalmente tornou-se uma fábula, 3)<sup>15</sup>. Se Kant afasta a possibilidade do conhecimento racional do “mundo verdadeiro”, nem por isso teria deixado de considerá-lo ao desenvolver sua filosofia.

Kant parece ser um representante privilegiado do conjunto dos filósofos ao qual Nietzsche coloca a questão: “de onde provém este poder supremo da *crença*? *Da crença na moral?*” ((*Nachlaß* outono 1885 – outono 1886 2[165], KSA 12, p. 149). Trata-se aqui, contudo, não apenas da sedução que a moral predominante no Ocidente exerce sobre os teóricos da moral. Mais do que isto, trata-se, de forma especial, do poder exercido por ela sobre Kant. Segundo Nietzsche, é enredado por tal sedução, que Kant estabelece o que é meio e o que é fim em sua crítica. O meio é o estabelecimento de condições seguras para a verdade ou para a atuação da razão e a finalidade que ele busca é, segundo o próprio Kant, citado por Nietzsche, “aplainar e consolidar o terreno para aqueles majestosos edifícios éticos” (M, Prefácio, 3. Nietzsche cita: KrV B 376; A 319) e tornar segura aquela construção.

Para Nietzsche, também Kant “foi mordido pela tarântula moral Rousseau,<sup>16</sup> também ele tinha no fundo da alma o pensamento do fanatismo moral” (M, Prefácio, 3). Porém, embora tenha sido seduzido pelo fanatismo moral francês, Kant agiu de forma alemã: “para abrir espaço para o *seu* ‘reino moral’, viu-se ele obrigado a ajuntar um mundo indemonstrável, um ‘além’ lógico – era justamente para isso que ele necessitava de sua *Crítica da razão pura*”. Sua obra capital se constitui, portanto, a partir de uma exigência oriunda do campo da moral. O que interessava para Kant, segundo Nietzsche, era “tornar o ‘reino moral’ invulnerável” (M, Prefácio, 3), pois ele conhecia a radical *imoralidade* da natureza e da história, porém, como um bom alemão, “acreditava na moral (...) a despeito do fato de que a natureza e a história constantemente a contradizem”. (M, Prefácio, 3). O que Kant esperava, portanto, por parte da razão era o estabelecimento daquele tipo de seguridade à ordenação moral das coisas que era negada a ele pela natureza e pela história.

A filosofia de Kant não se diferenciaria, assim, do trabalho dos demais filósofos que, desde Platão, construíram seus edifícios filosóficos sob a sedução da moral, a “*Circe dos filósofos*” (M, Prefácio, 3), que exerce sobre eles uma espécie de encantamento. Ora, é justamente porque Kant não consegue livrar-se de tal sedução que Nietzsche o identifica como

---

<sup>15</sup> Note-se aqui que no horizonte de nossa análise, Nietzsche não restringe mais Kant à *Crítica da razão pura*, mas passa a ter no seu horizonte também a *Crítica da razão prática*.

<sup>16</sup> A interpretação de Rousseau como uma “tarântula moral” ocorre no solo do romantismo, segundo Roberto Romano in: Mentiras transparentes. Rousseau e a Contra-revolução romântica. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~jmarques/gip/coloquio2003abertura.doc>; acessado em 03/06/090. Nietzsche associa a Rousseau a correlação entre uma moralidade ruim e a ruína dos pilares da civilização (M 164).

“um psicólogo de pequena estatura” e um “fanático-moral” (*Nachlaß* outono de 1887 9[3], KSA 12, p. 340), como um típico “fanático do conceito formal ‘tu deves’” (*Nachlaß* outono de 1887 10[11], KSA 12, p. 460).

De fato, Nietzsche desqualifica a pretensão de Kant de questionar os limites da razão por meio de uma avaliação feita pela própria razão e pergunta: “não é estranho querer que um instrumento possa criticar seu próprio acerto e competência? que o intelecto possa ‘conhecer’ seu valor, sua força, seus limites? Isso não foi até mesmo um contra-senso?” (M, Prefácio, 3). Assim, certo de que Kant (e nenhum outro filósofo) poderia nos conduzir a um terreno “mais firme e menos enganoso”, quando se trata de um “exame do fundamento, de uma crítica da razão em seu conjunto” (M, Prefácio, 3), Nietzsche prefere buscar, antes, os motivos que levaram os filósofos a construir seus edifícios filosóficos. A ele interessa saber, por exemplo, “qual a vontade que se esconde e que se exprime na razão?” (DELEUZE, 1991, p. 104), uma questão que não parece interessar a Kant.

## 6. Do trabalhador da filosofia ao filósofo do futuro

Ao colocar-se a serviço da moral, deixando de ocupar uma posição acima dela que permitiria colocá-la de fato como um problema e avaliá-la; ao preferir tomar a moral e os seus juízos de valor como pressupostos para o seu trabalho crítico, ocupando-se no máximo de fundamentá-la; ao abdicar, portanto, do dever do filósofo, da dúvida, Kant teria renunciado, enfim, à própria idéia do filósofo e assumido a função de um “trabalhador da filosofia” (JGB 211), de um funcionário público, (GD, *Incursões de um extemporâneo*, 29),<sup>17</sup> de um burocrata da filosofia.

Se Kant é um juiz ele corresponde a um juiz de paz, limitado à função de cuidar da distribuição de bens. Sua tarefa, conforme cita Nietzsche, consiste em “abrir espaço outra vez para a crença, mostrando ao saber seus limites” (M, 197. Nietzsche cita: KrV, B XXX). Kant estaria, portanto, longe da idéia de filósofo entendido como “comandante e criador de valores” (JGB 211), ele sequer produz algo de novo no campo da axiologia, pois ao final de sua crítica, segue afirmando os mesmos valores que encontrara ao início, como lembra Deleuze, “o bom uso das faculdades em Kant coincide estranhamente com estes valores estabelecidos: o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião...” (DELEUZE, 1991, p. 106).

---

<sup>17</sup> Desde seus primeiros escritos Nietzsche associa o filósofo de Königsberg à academia, como exemplo de professor universitário de filosofia, submisso ao governo e à sombra da crença religiosa (conferir, por exemplo, UB III 3).

Desde o início Kant não teria deixado de acreditar nos fundamentos metafísicos, ditos por ele como inacessíveis, os quais se mantêm como um fato e reaparecem na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Segundo Nietzsche, Kant obteve “furtivamente” a “coisa em si” e, como castigo, foi tomado, também “furtivamente” pelo “imperativo categórico” e com ele no coração, “extraviou-se de volta para ‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’ e ‘imortalidade’”. Dessa forma, ele teria agido “igual a uma raposa que se extravia de volta para sua jaula: – e tinha sido sua força e esperteza que havia arrombado a jaula!” (FW 335)<sup>18</sup>.

Para os autênticos filósofos, com os quais Nietzsche se identifica, o trabalho crítico constitui a condição prévia para sua tarefa, na medida em que ela aplaina seu caminho. Para Nietzsche os próprios críticos “são instrumentos dos filósofos, e por este motivo, por serem instrumentos, estão longe de serem eles mesmos filósofos!” E ele arremata: “Também o grande Chinês de Königsberg foi apenas um grande crítico. –” (JGB 210).

Um exemplo que ilustra a idéia de um filósofo entendido como legislador seria o rei-filósofo de Platão. Contudo, o filósofo legislador de Nietzsche não cria leis para a cidade, leis que seriam válidas para um grande público, mas leis para si mesmo. Mais ainda, ele não entende que a sua obra possa tornar-se uma lei para todos, e isso nem poderia acontecer, pois, na forma como Nietzsche interpreta: “uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo” (AC 11)<sup>19</sup>. A moral para o filósofo idealizado por Nietzsche, o filósofo do futuro, é um meio de afirmação daquilo que lhe é próprio e não alguma fórmula capaz de exprimir o bem comum, ou ainda um imperativo suficientemente abrangente para abarcar o que seria bom e correto para todos.

## 7. Herdeiro e sucessor de uma tradição: a auto-superação da moral

Da crítica de Nietzsche a Kant, até este ponto, é possível inferir alguns pontos que nos interessam da filosofia de Nietzsche: que ele não se coloca o propósito de retirar do homem os

---

<sup>18</sup> Nietzsche tem presente, aqui, certamente os itens IV e V do segundo capítulo do segundo livro da *Crítica da razão prática* intitulados, respectivamente: “A imortalidade da alma como um postulado da razão pura prática” (KpV A 220 – A 223) e “A existência de Deus como um postulado da razão pura prática” (KpV A 223 – A 238).

<sup>19</sup> Nessa mesma seção d’*O Anticristo* (11), Nietzsche faz uma longa digressão acerca da lei tomada no sentido próprio, por um lado, e com um propósito de servir “para todos”, por outro. Dirigindo-se justamente “contra Kant como moralista” ele afirma: “O que não é condição de nossa vida a prejudica: uma virtude praticada apenas por um sentimento de respeito ao conceito de ‘virtude’, como queria Kant, é prejudicial”. Frente às noções de valor universal e impessoal como a “virtude”, o “dever”, o “bem em si”, ou ainda ao “bem com o caráter de impessoalidade e validade geral”, Nietzsche afirma que “as mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o contrário: que cada qual invente para si a *sua* virtude, o *seu* imperativo categórico” e acrescenta que “uma ação imposta pelo instinto da vida tem no prazer a prova de que é uma ação *correta*”.

grilhões da superstição e da ignorância ou de determinar campos seguros para o saber; da mesma forma, que ele não está interessado em apontar uma moral ou algum tipo de imperativo de valor universal, nem em estabelecer fundamentos confiáveis que permitam erigir uma moral supostamente melhor do que aquelas que se apresentaram até então.

Seu objetivo é, antes, recolocar no devir tanto a moral quanto aquele desejo incondicional de verdade, característico da cultura e da filosofia no Ocidente. Se esse é o papel que ele toma para si, o lugar que ele pretende nessa cultura é o de herdeiro. Herdeiro de uma vontade de verdade a qualquer custo, que remonta aos gregos e em especial a Sócrates e Platão; mas também de uma tradição crítica que na modernidade não se esquivou de voltar a razão contra si mesma, tomando, de alguma forma, o conhecimento como um utensílio e colocando em cheque a necessidade de fundamentos últimos para o saber e para o agir, como se tem de modo privilegiado em Kant; de um ateísmo austero, que em seu tempo não pode mais admitir qualquer sentido último (*telos*) para o homem, portanto, herdeiro de uma “vontade pessimista”, no sentido de Schopenhauer; mas, igualmente, de uma lógica pessimista, como se traduz pela fórmula “a contradição move o mundo, todas as coisas são em si mesmas contraditórias” (M, Prefácio, 3), de Hegel. Nietzsche assume como sua herança aquela vontade de verdade, sem perder de vista seus desdobramentos e sem temer realizar um movimento parecido ao do escorpião que fere a si mesmo. Assim, “por prazer”, coloca-se nessa tradição como executor de sua vontade mais íntima, de sua autonegação, pois entende que, com os modernos, “em nós, se executa, suposto que se queira uma fórmula para isto, – a auto-superação da moral. – –” (M, Prefácio, 4). Acrescente-se, também, a auto-superação da vontade de verdade que edifica aquela moral.

De uma forma bem precisa, portanto, Nietzsche se entende ligado àquela “história de um erro”, que se inicia em Platão, e que passa por Kant, Schopenhauer e Hegel. Nela, porém, ele entende como seu papel o levar às últimas conseqüências um propósito claramente delineado, porém, nunca efetivado, pois, conforme assinala Oswaldo Giacoia,

na busca da verdade, os filósofos teriam se conduzido sempre como se tivessem embotada ou entorpecida a potência da crítica do pensamento. Inclusive aqueles que, como Kant, tomaram a seu cargo o empreendimento de uma crítica da faculdade de conhecimento, ou da razão. Nunca foi colocada sob suspeita, como um problema filosófico *digno de ser pensado*, justamente a vontade incondicional de verdade, a busca da verdade *a qualquer preço*. Por não ter realizado sua autocrítica, essa vontade nunca foi efetivamente radical. (GIACOIA, 2008, p. 248)

Na modernidade, mesmo que se considere a crítica à metafísica e a negação de Deus, que aparentemente é dispensado quando se busca a fundamentação dos valores morais, não se tem a

negação da vontade de verdade. Assim, se o homem moderno parece distanciado de Deus e da metafísica, nem por isso livrou-se daquela necessidade de segurança que colocou em movimento a vontade de verdade. Kant, inclusive, que “mostrou aquele caminho secreto através do qual seria permitido a eles [aos transcendentalistas], por iniciativa própria e com maior decoro científico, perseguir doravante os ‘desejos do coração’” (GM III 25).

À pergunta, se o próprio Nietzsche poderia livrar-se de tal ideal de verdade a qualquer custo, tem-se como resposta que também ele acende *seu* fogo “naquela chama que uma fé milenar acendeu, [n]aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina*...” (GM III 24). Portanto, se o seu propósito não é o de produzir uma *verdade mais verdadeira*, ou de separar o verdadeiro do aparente, sua meta não é também de evitar o ideal de verdade, mas levá-lo adiante, conduzi-lo, o velho ideal, a um patamar superior cujo resultado é “a auto-supressão da vontade de verdade” (GIACOIA, 2008, p. 252). Algo que ele obtém por meio de uma genealogia das origens de tal vontade, apontando seu caráter intencional, o quanto ela é comprometida não com verdades, mas com formas e espécies de vida. O mesmo que se revela com uma genealogia da moral que mostra, em última instância, que os valores foram criados, que eles são sintomas de estados de degenerescência ou de saúde, e que, em certo sentido, eles fazem parte de um engajamento por afirmar certos tipos de homem.

Dessa maneira, levando aquela racionalidade e a moral socrática-platônico-cristã-kantiana... a tomar “consciência de si *como problema*” (GM III 27), Nietzsche pretende conduzi-la adiante sem retornar a antigos ou a novos fundamentos metafísicos. Uma tarefa que se faz a partir de uma demarcação em relação a Kant, seu oponente, ao certo, mas, acima de tudo um instrumento, um meio de expressão para a sua própria filosofia.

Frente ao possível questionamento, se o Kant de Nietzsche corresponde com justiça ao autor da *Crítica da razão pura*, o que ao certo precisaria ser longamente avaliado, algo ainda pode ser sugerido: além das camadas interpretativas, de Lange e Schopenhauer,<sup>20</sup> por exemplo, que recobrem o Kant recebido por Nietzsche, deve-se ter presente que em grande parte Nietzsche constrói o *conceito Kant*, assim como o *tipo Kant*, os quais, embora derivem do filósofo de Königsberg, aparecem no seu texto por serem profícuos à sua própria filosofia. Assim, antes de se verificar uma suposta veracidade ou não do tipo criado a partir da figura histórica, interessa observar o Kant de Nietzsche como um material de trabalho. Um material a ser avaliado pelo

---

<sup>20</sup> Referimo-nos à obra: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, de Friedrich Albert Lange, uma dos canais de Nietzsche para chegar a Kant, bem como ao livro *Die Welt als Wille und Vorstellung* de Arthur Schopenhauer.



efeito que produz no conjunto de uma filosofia que não tem como prescindir do Grande Chinês de Königsberg, assim como de toda uma tradição, a qual, contudo, ao entrar em seu texto, recebe contornos próprios de um filósofo que tem, como se pôde notar, pouco interesse em ser um comentador ou intérprete.

## REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 8. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- DOYLE, Tsarina. Nietzsche's Appropriation of Kant. In: *Nietzsche-Studien* 33. Berlin, p. 180-204, 2004.
- GERHARDT, Volker. Da vontade de poder para a gênese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche. In: MARQUES, Antônio. *Nietzsche: cem anos após o projeto "vontade de poder-trasmutação de todos os valores"*. Lisboa: Veja, 1986.
- GIACOIA JR., Oswaldo. *Labirintos da Alma*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.
- \_\_\_\_\_. Esclarecimento (per) verso: Nietzsche à sombra da ilustração. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 243-259, jul./dez. 2008
- KANT, Immanuel. *Werkausgabe in 12 Bände*. 13. ed. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- KAULBACH, Friedrich. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln, Wien: Böhlau, 1980.
- LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: Verlag von J. Baedeker, 1866.
- MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's Existential Imperative*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.
- MARQUES, António. MARQUES, Antônio. *Nietzsche: cem anos após o projeto "vontade de poder-trasmutação de todos os valores"*. Lisboa: Veja, 1986.

\_\_\_\_\_. *A filosofia perspectiva de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, GEN, UNIJUÍ, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. (KSA 1–15). Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin: W de Gruyter, 1988.

PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Zürich: Haffmans Verlag, 1988.

STEGMAIER, Werner. Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit. *Nietzsche-Studien*. 1985: 69-95.