

Dos prefácios de 1886

From the prefaces of 1886

Bruno Wagner Santana*

Resumo: O presente artigo busca fazer uma leitura dos prefácios feitos por Nietzsche em 1886 para *Gaia Ciência*, *Aurora*, *O nascimento da tragédia*, *Humano demasiado humano* (I e II) a partir do jogo saúde/doença que neles se desdobra. Nestes prefácios, Nietzsche desfere uma crítica à concepção que toma a vida como sendo uma extensão da moral; e, para realizar tal crítica, Nietzsche não se utiliza da razão, mas da doença, isto é, toma a dor e a doença como perspectivas para colocar a moral sob suspeita e elaborar não uma filosofia da doença, mas um pensamento sobre a saúde. O intuito principal deste trabalho é procurar compreender como Nietzsche articula saúde e doença nesses prefácios.

Palavras-chave: grande saúde; grande dor; doença.

Abstract: This article aims to develop a reading of the prefaces which Nietzsche wrote in 1886 for *The Gay Science*, *The Dawn*, *The Birth of Tragedy*, *Human All Too Human* (I and II) from the perspective of the interplay between health and illness as unfolded in these works. In these prefaces Nietzsche criticizes the idea that considers life to be an extension of morality. In order to develop this critique Nietzsche does not use reason but the concept of illness, which means taking pain and illness as a perspective to bring suspicion upon morality and to develop not a philosophy of illness but a thought on health. The main purpose of this work is to try to understand how Nietzsche articulates health and illness in these prefaces.

Keywords: great health; great pain; illness.

* Doutorando em Filosofia pela PUC-RJ, mestre em Filosofia pela PUC-RJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
Contato: brunowagnersou@yahoo.com.br

Em 1886, Nietzsche prefaciou *Gaia ciência, O nascimento da tragédia, Aurora, Humano demasiado humano* (I e II); em todos estes prefácios o jogo saúde/doença constitui uma questão central. Mas de que modo Nietzsche aí se utiliza dos termos saúde e doença? Que relevância tais termos ocupam nesses prefácios?

Eu espero ainda que um “médico” filosófico, no sentido excepcional do termo — alguém que persiga o problema geral de um povo, de uma época, de uma raça, da humanidade — tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida... (FW/GC, Prefácio, §2).

A saúde emerge aqui como contraponto à “verdade”. Perseguindo a todo custo a verdade, a filosofia estaria em realidade perseguindo a saúde sem perceber que, no entanto, saúde e “verdade” são coisas distintas. Saúde diz respeito a crescimento, poder, vida, futuro. Nietzsche aí levanta uma suspeita e arrisca então o que seria uma constatação: a filosofia se equivoca ao crer que persegue a verdade. E de onde poderia ter partido essa suspeita?

Mas os juízos de valor “lógicos” não são os mais profundos e mais fundamentais a que pode descer a ousadia de nossa suspeita: a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno “moral” (M/AA, Prefácio, §4).

A suspeita de Nietzsche em relação à verdade é uma desconfiança em relação ao poder da razão diante da vida. Entre a vida e a razão não há continuidade, identidade, mas ruptura, descontinuidade; a tentativa de suprimir essa descontinuidade e crer que a razão pode deter as rédeas da vida, crer que o mundo é uma extensão da razão, tal crença é um fenômeno moral, uma pretensão moral que quer falar em nome da própria vida, como se moral e vida fossem a mesma coisa, como se houvesse um liame essencial, uma continuidade e mesmo identidade entre moral e vida. Mas a vida não é excogitação da moral (Cf. MAI/HHI, Prefácio, §1), e pretender isso foi a presunção dos filósofos de até agora.

Nos prefácios de 1886, dois motivos parecem impulsionar a suspeita de Nietzsche em relação à moral: um exame da razão diante dela mesma e mais fundamentalmente um exame da razão diante da dor:

A que se deve que, a partir de Platão, todos os arquitetos da Europa tenham construído em vão? Que tudo o que eles próprios tinham séria e honestamente por ‘aere perennis’ [mais duradouro que o bronze] ameace desabar ou já se encontre em ruínas? Ah, como é falsa a resposta que ainda hoje se tem para essa pergunta, “porque todos eles negligenciaram o pressuposto, um exame do fundamento, uma crítica da razão inteira” — a fatídica resposta de Kant, que verdadeiramente não nos atraiu, a nós, filósofos modernos, para um terreno mais sólido e traiçoeiro! (—e, perguntando agora, não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto “conhecesse” seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um absurdo? A resposta correta seria, isto sim, que todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant — que aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à “verdade”, mas, na realidade, a “majestosos edifícios morais” [...]. Por outro lado, [...] ‘não teria necessitado dela, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o “mundo moral” inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão (M/AA, Prefácio, §3).

Neste sentido, é importante lembrar que Kant demonstrou na *Crítica da razão pura* a impossibilidade de a razão apreender a coisa-em-si (Cf. KANT, I., *Crítica da razão pura*, p.44) mas isso que se mostrou não ser possível na primeira Crítica, Kant mostrou ser possível na segunda Crítica, isto é, no nível da moral, no nível da razão prática (Cf. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, p.45). Na perspectiva de Nietzsche, procedendo assim Kant teria dado a ver não apenas que a razão é demasiado suspeita quando pretende enxergar e estabelecer seus próprios limites, mas mostrou também que a razão é limitada, incapaz de alcançar uma certeza plena; não há uma certeza racional e absoluta que fundamente o que venha a ser o mundo, a vida – essa “certeza” nós só podemos encontrar no domínio da moral, no domínio de uma razão prática, já que a razão por ela própria não consegue encontrar um fundamento sólido e firme o bastante que a possibilite erradicar por completo a dúvida e a incerteza no ato de conhecer. Ao postular que a apreensão da coisa-em-si seria realizável somente no campo da razão prática, Kant teria sido uma espécie de anunciador de que a perseguição da verdade é antes de mais nada uma investigação de ordem moral — e não de ordem racional, como quiseram muitos filósofos que o procederam.

É próximo do cômico ver nossos filósofos exigirem que a filosofia comece necessariamente por uma crítica da faculdade de conhecer: não é inverossímil que o órgão do conhecimento possa se “criticar” ele mesmo, quando nós nos tornamos desconfiados quanto aos resultados anteriores do conhecimento? A redução da filosofia à “vontade de uma teoria do conhecimento” é cômica. Como se pudéssemos assim encontrar uma certeza! (NF/FP 1[60] outono de 1885 – primavera de 1886).

O órgão do conhecimento, a razão, não poderia criticar-se senão para refundamentar-se, isto é, para se tornar ainda mais sólida no ato de conhecer, mais racional que até então, assentado em fundamentos mais sólidos. Portanto, uma suspeita radical em relação à razão não poderia advir da própria razão, mas unicamente a partir de algo externo a ela. Do mesmo modo que Nietzsche afirma que o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da própria ciência (Cf. GT/NT, Prefácio, §2), para tomar a moral como problema (Cf. M/AA, Prefácio, §3) é preciso estar fora da moral, é preciso partir de um ponto exterior a ela. E o que permite a Nietzsche, nesses prefácios, situar-se num ângulo externo à moral é uma *grande dor*.

E no que toca à doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela é realmente dispensável para nós? Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da “grande suspeita” [...]. Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos nossa humanidade. Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” —; mas sei que nos ‘aprofunda’ (FW/GC, Prefácio, §3).

É a grande dor própria ao que Nietzsche chama genericamente de “doença” que permite que Nietzsche se situe fora da moral e assim possa desconfiar dela. Tal desconfiança se dá pela suspeita de que a moral busca conservar-se, busca repouso (Cf. GT/NT, Prefácio, §5), e nessa medida, na medida em que busca garantias, certezas (Cf. M/AA, Prefácio, §3), acaba revelando uma vontade de negação da vida (Cf. GT/NT, Prefácio, §5) — pois vida não é repouso, conservação de si, mas vir a ser: “*não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (MAI/HHI, §2). O fundamento que os filósofos de até então insistentemente buscaram, um após o outro, e acreditaram alcançar mediante um hiperdesenvolvimento cada vez maior da razão, é um

artifício, uma sedução moral que encanta, que entusiasma quando oferta a máxima segurança e estabilidade face à inconstância e aos riscos que o vir a ser exige de tudo o que vive. “Mas a moral, [...] sua segurança repousa mais ainda em certa arte do encanto” (M/AA, Prefácio, §3). Se a dor e a doença servem como perspectivas para que Nietzsche critique a moral, isso se dá na medida em que nela, ao contrário do que a moral sempre quis, nela não se quer conservar, e todos os valores que até então supunham-se perenes, eternos, absolutos, garantia de estabilidade, na doença e na dor encontram-se em ruínas, em falência, sob suspeita.

O que fará então com que Nietzsche ponha a moral sob suspeita não é uma nova razão, uma razão “maior”, mais alargada, mas uma “grande dor”. Fazer uma crítica da moral a partir da razão seria recair no mesmo engodo da tradição que procurou criticar a razão com a razão, o conhecimento com o conhecimento... e com isso não fez senão reforçar um artifício moral. Procurando criticar a razão a partir da própria razão, os filósofos sempre recaíram num círculo moral: “melhor” utilizando-se da razão refundaram a moral em novas bases e continuamente pretenderam sobrepor a razão à vida. Por ir isso uma crítica à moral é fundamental nos prefácios de 1886, pois é a partir dessa crítica que Nietzsche pode desenvolver dois temas centrais desses prefácios: uma grande liberação e um fortalecimento espiritual.

Solapar a confiança na moral é condição para que se possa autodeterminar os próprios valores. Os alicerces em que a moral se apoiava ruíram, a confiança depositada nos valores tradicionais cessou, *a confiança na vida se foi, a vida mesma tornou-se um problema* (Cf. FW/GC, Prefácio, §3). Aonde podemos depositar nossa confiança quando tudo se desmancha em meio ao vir a ser? Em que acreditar? Em que podemos depositar nosso querer? A confiança na moral se foi, não mais acreditamos em substâncias eternas e atemporais, inteiramente estáveis, sempre constantes, imutáveis, imperecíveis, superiores à vida. Não se confia em mais nada (Cf. VM/OS, Prefácio, §1), tornamo-nos solitários. De toda profunda suspeita decorre um isolamento, calafrios e angústias do isolamento (Cf. MAI/HHI, Prefácio, §1); de toda profunda suspeita resulta uma enfermidade (Cf. FW/GC, Prefácio, §3), um estado de debilidade (solidão, exílio, acedia, inatividade) (Cf. MAI/HHI, Prefácio, §2), estado que se consome e tem sua autoconservação posta em xeque.

Não creiam que eu venha exortá-los às mesmas audácias! Ou à mesma solidão! Pois quem perfaz esses caminhos próprios não encontra ninguém [...]. Ninguém aparece para ajudá-lo; tem de lidar sozinho com tudo o que se lhe depara de perigo, de maldade e mau tempo (M/AA, Prefácio, §3).

Nietzsche descreve o momento da grande liberação como um momento análogo a um tremor de terra, um abalo em que a alma é arrancada de si, um arrebatamento onde um impulso, uma vontade, um ímpeto, passa a ter domínio e governo sobre a alma. A razão e o entendimento não gozam de privilégio algum nesse momento, mas encontram-se deslocados e sobrepujados por um anseio que vem não se sabe de onde. “A alma é sacudida [...] — ela própria não entende o que se passa” (MAI/HHI, Prefácio, §3). A grande liberação seria um momento de desprendimento do tipo “espírito livre” em relação à sua origem, ao solo de onde proveio, à mão que o guiara, ao santuário que até então adorara. A libertação desse “aqui” é um deixar para trás o que até agora fora sua “casa”, uma suspeita em relação ao que até então amara. Como consequência do desprendimento dos laços mais fortes que o constituíram, do rompimento com o que fora considerado por ele seus mais altos valores, suas adorações e paixões, advém um tornar-se solitário, um caminhar em meio ao deserto que surge como decorrência do declínio dos valores aos quais ele estava até então referido. “A solidão o cerca e o abraça, sempre mais ameaçadora, asfixiante, opressiva, terrível deusa e *mater saeva cupidinum* [selvagem mãe das paixões]” (MAI/HHI, Prefácio, §3).

Uma rebeldia, um gesto profanador que deixa para trás aquilo que justamente mais amara, um ódio ao amor, um desprendimento, uma ânsia de ir seja lá para onde for, uma ânsia por novos mundos inflama agora seus sentidos, como uma perigosa curiosidade, “um rebelde, arbitrário, vulcânico, anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento” (MAI/HHI, Prefácio, §3). Mas aos olhos de Nietzsche nesse tremor do espírito nem tudo é horror, desgoverno de si, pois combina-se a isso uma alegria, à tal embriaguez combina-se também uma sobriedade. Há uma alegria nesse tremor.

e ao mesmo tempo uma alegria por fazê-lo, um ébrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma vitória — uma vitória? sobre o quê? sobre quem? enigmática, plena de questões, questionável, mas a *primeira* vitória: — tais coisas ruins e penosas pertencem à história da

grande liberação. Ela é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem (MAI/HHI, Prefácio, §3).

Ao mesmo tempo em que a doença pode enfraquecer o homem a tal ponto de destruí-lo, pode ela também ser o pressuposto de uma liberação, de uma *grande liberação*.

Mas em que medida a dor seria o grande liberador do espírito? Isso se dá na medida em que a dor convoca uma solidão, um distanciamento da moral, isto é, dos valores tidos até então como ‘naturais’, inteiramente confiáveis. O doente é nesse sentido alguém ‘imoral’, alguém que oferece perigo à integridade da comunidade — como se pode ver, por exemplo, na experiência do Ocidente, em que os ditos doentes são muitas vezes confinados em hospitais e instituições asilares até sua morte — enquanto a moral busca sempre conservar a comunidade. Estar doente é não gozar da estabilidade e dos pressupostos que a vida em sociedade requer, é portanto ocupar uma perspectiva deslocada, um ângulo de visão que excede a integridade da comunidade a que até então pertencera.

Ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida. [...] “Egoísta” e “altruísta” não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela. Nisso não importa saber como “surgiu” a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma “comunidade” (MAI/HHI, §96).

Se a moral quer conservar, tornar estável, para isso fixando valores transcendentais à vida, a grande dor é o que permite a libertação da crença de que a vida pudesse ser uma “grandeza fixa” (MAI/HHI, §16), uma dimensão congelada que não corresse nenhum risco de perecer, que pudesse deixar de comportar-se de maneira instável, sem relação com o tempo, sem relação com o movimento, sem relação com um vir a ser. Fazer da vida uma grandeza fixa é o que quer a moral quando cria seus valores, valores esses que se pretendem externos à vida enquanto *acontecimento*, isto é, enquanto algo que oscila, se expande, vai, vem, volta e ameaça tudo aquilo que quer se conservar em uma forma perene, numa unidade estanque, numa configuração absoluta, imutável. Nesse sentido é interessante destacar que Nietzsche aludiria a uma

saúde instável ao invés de a uma saúde robusta (Cf. FW/GC, Prefácio, §3). Ao oferecer um sentido à vida, uma razão suficiente o bastante para torná-la razoável frente às nossas expectativas de prazer e autoconservação — como se a vida carecesse incessantemente de razão (Cf. GT/NT, Prefácio, §5)— a moral busca uma fuga da vida enquanto vir a ser inexplicável moral e racionalmente; a razão é presunçosa quando quer eliminar da vida o seu movimento, seu incessante ‘vir a ser’. A suposição de um sujeito capaz de erigir leis universais do conhecimento surge antes da

necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância (MAI/HHI, §18).

Mas tal suposição, questão fundamental da metafísica, se esquece de que também essa ‘lei universal’ veio a ser, tanto quanto “a lógica mesma é algo que veio-a-ser” (MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche: Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 40).

A dor é uma perspectiva externa à razão. A lenta e prolongada dor faz com que um filósofo desconfie das razões que até então serviram para se autoconservar, para a manutenção de sua humanidade, de sua serenidade, na medida em que por meio da dor e da doença toda estabilidade entra em colapso e o risco da extinção de si ameaça cada vez mais, pois nelas “queimamos como madeira verde” (FW/GC, Prefácio, §3). É nesse sentido que a questão de Nietzsche não poderá ser “o que virá a ser do pensamento que é submetido aos progressos da razão?”, mas o “que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à ‘pressão’ da doença?” (FW/GC, Prefácio, §2).

Não somos [nós, filósofos] batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas — temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor (FW/GC, Prefácio, §3).

No entanto, malgrado a centralidade da dor e da doença nos prefácios de 1886, Nietzsche não pretende fazer o que seria uma ‘filosofia da dor’, ou da doença, mas, ao contrário, propõe antes uma *doutrina da saúde* (Cf. VM/OS, Prefácio, §2). Apesar da importância da dor como ponto de partida para a liberação do espírito, isto é, para uma

suspeita com relação à moral, Nietzsche afirma ser preciso fazer uma filosofia que parta da saúde e não da doença.

Pois desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa: mas há aqui uma notável diferença. Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças. O primeiro necessita de sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão [...]. Mas naquele outro caso, mais frequente, em que as crises fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes — e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia — que virá a ser do pensamento que é submetido à “pressão” da doença? [...] e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, [...] tomadas cientificamente, não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, de seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim (FW/GC, Prefácio, §2).

O que Nietzsche estaria querendo dizer quando distingue uma filosofia que parte das deficiências e outra que parte das riquezas e forças? Seriam a doença, a dor, as crises do convalescente, deficiências? Seriam dispensáveis para uma filosofia nobre, forte, rica? Não parece ser bem assim se compararmos com passagens como as seguintes:

O mundo é pobre para quem nunca foi enfermo o bastante para esta “volúpia do inferno”: [...] e sendo como sou, forte o bastante para converter mesmo o mais discutível e perigoso em vantagem, tornando-me assim mais forte, chamo Wagner o grande benfeitor de minha vida (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, §6).

E no que toca à doença: não estaríamos quase tentados a perguntar se ela é realmente dispensável para nós? Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito (FW/GC, Prefácio, §3).

A questão central que colocamos é: estar doente é ser doente? Como um pensamento pode responder, agir, reagir, à pressão da doença? Uma filosofia forte, rica, corre o risco de se ver submetida a esse perigo, a essa pressão? Ou apenas uma filosofia por assim dizer fraca corre esse risco? Que relação poderia haver entre potência,

plenitude e doença? Quais critérios Nietzsche usa pra distinguir plenitude e pobreza? Seria possível falar de uma pobreza do mais rico (Cf. DD/DD, “Da pobreza do mais rico”)? Vem a calhar a esse respeito a questão colocada por Nietzsche a partir da relação dos gregos com um excesso, excesso da sensação de dor.

Adivinha-se em que lugar era colocado, com isso, o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência. Será o pessimismo “necessariamente” o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados — como ele o foi entre os indianos, como ele o é [...] entre nós, homens e europeus “modernos”? Há um pessimismo da “fortitude”? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma “plenitude” da existência? Há talvez um sofrimento devido à própria superabundância? (GT/NT, Prefácio, §1).

Tal problema é importante se considerarmos que Nietzsche identifica a grande saúde a um tipo de pessimismo, um “pessimismo da fortitude”, e é em relação ao pessimismo em geral que ele irá distinguir dois sentidos de doença. Há um pessimismo dos abstinentes, *pessimismo dos românticos*, pessimismo que busca repouso, que sofre de um empobrecimento de vida, que busca silêncio, quietude (Cf. FW/GC, §370); e há um *pessimismo da fortitude*, um pessimismo que tem boa vontade com relação ao pessimismo (Cf. VM/OS, Prefácio, §2), um valente pessimismo, isto é, que não toma o sofrimento, a privação, a solidão, como objeções à vida, mas antes como estímulos, como tarefa: “Minha *tarefa* — onde estava ela? [...] Que fazer para suportar *essa*, a maior das privações?” (VM/OS, Prefácio, §3). A saúde é um retorno a si (Cf. MAI/HHI, Prefácio, §5; VM/OS, Prefácio, §2), uma arte da transfiguração que é capaz de se iludir, que sabe que a vida quer ilusão, artifício, que está além do bem e do mal, que é de toda indiferente à moral — e por isso é *imoral*; a saúde é uma disciplina da vontade (Cf. VM/OS, Prefácio, §2), uma sabedoria de vida que é capaz de receitar para si a saúde em pequenas doses.

Não há dúvida de que implícito a essa doutrina da saúde aparece o problema da hierarquia. A hierarquização é justamente o que faz parte da *grandeza*, pois

quem realizará algo de grande, se não sentir dentro de si a força e a vontade de *infligir* grandes dores? Saber sofrer é o mínimo: mulheres frágeis e até escravos tornam-se mestres nisso. Mas não sucumbir à

aflição e incerteza interior, quando se inflige grande sofrimento e se ouve o grito deste sofrimento — isso é grande, isso faz parte da grandeza (FW/GC, §325).

Se experimentamos *contraditórios estados de indigência e felicidade na alma e no corpo* (Cf. MAI/HHI, Prefácio, §7), que não façamos desses estados pretextos para maldizer a vida, mas que façamos desses estados um estímulo a mais para “saborear” a vida ao invés de buscarmos repouso e resignação. A vida nos impõe a necessidade de ordenarmos o mundo, um mundo “no qual nossa existência seja possível” (NF/FP, (97) 9 [144], outono de 1887); a vida exige de nós grandeza, isto é, saber *dar direção* aos impulsos e estados que experimentamos na alma e no corpo (Cf. MAI/HHI, §521).

Referências Bibliográficas

- DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os pensadores)
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Ed. Unifesp, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Werke Kritische Gesamtausgabe*. Edição crítica organizada por G. Colli e M. Montinari, Berlim, Walter de Gruyter&Co, 1967/1978, 30 V: Ed. Fr. Paris, Gallimard, 1977.
- _____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- _____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2006.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças / O Andarilho e sua sombra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O Anticristo; Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O nascimento da tragédia*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Recebido em: 21/11/2013 – Received in: 11/21/2013

Aprovado em: 02/01/2014 – Approved in: 01/02/2014