

CONHECIMENTO, CRÍTICA E FORMAÇÃO EM NIETZSCHE E KANT

Deniz Alcione Nicolay*

* Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS. deniznicolay@uffs.edu.br

Resumo

O presente artigo trata das filosofias de Kant e Nietzsche, e sua conexão com a formação do pensamento crítico na Pedagogia. Para isso, apresenta duas modalidades de crítica derivadas dessas filosofias. Por um lado, a crítica transcendental representa o esforço kantiano em validar os conhecimentos *a priori* e demarcar as fronteiras da epistemologia; por outro, a crítica genealógica radicaliza a compreensão dos valores basilares da modernidade, denunciando os artifícios morais do conhecimento. A partir disso, o artigo analisa o modelo formativo derivado dessas duas correntes, como também suas implicações na realidade escolar. Assim, provoca o sentido do que é pensar criticamente na Pedagogia.

Palavras-chave: transcendental, genealogia, valor, formação.

Abstract. Knowledge, criticism and training in Nietzsche and Kant. This article deals with the philosophies of Kant and Nietzsche, their connection with the formation of critical thinking in Pedagogy. For this, it presents two modalities of criticism, derived from these philosophies. On the one hand, transcendental criticism represents the kantian effort to validate *a priori* knowledge and demarcate the frontiers of epistemology; on the other, genealogical criticism radicalizes the understanding of the basic values of modernity, denouncing the moral artifices of knowledge. From this, the article analyzes the formative model derived from these two currents, as well as its implications in the school reality. Thus, it provokes the meaning of what it is to think critically in Pedagogy.

Keywords: transcendental, genealogy, value, formation.

Introdução

É coerente considerar os filósofos Immanuel Kant (1724-1804) e Friedrich Nietzsche (1844-1900) como grandes críticos do comportamento humano. Eles souberam aguçar o olhar e diagnosticar as fraquezas da alma humana, os riscos da obscuridade religiosa e das ideias que promoviam o domínio e a manipulação. Obviamente, cada um em seu tempo. Em seus sistemas filosóficos (se é que podemos falar de 'sistema filosófico' em Nietzsche), encontramos certa preocupação com o uso prático do que pensaram e produziram. Se, por um lado, Kant define regras precisas e minuciosas no uso da razão e do entendimento; por outro, Nietzsche põe em xeque exatamente a coerência dessas regras, quando aplicadas na vida cotidiana. De certa forma, ele está em confronto não apenas com a filosofia crítica de Kant, mas com os próprios fundamentos do pensamento moderno. Não é possível, em Nietzsche, traçar uma cisão definitiva da obra, colocando de um lado a teoria e, do outro, a prática. Isso porque a grande matéria de suas reflexões filosóficas partilha da saúde, do corpo, ou seja, da vida mesma, sobretudo nas dimensões ética e estética.

Aliás, se presenciarmos uma ética do dever em Kant, considerando os elementos normativos e regulativos de grande parte dos escritos jurídicos, é porque o artifício moral

dessa filosofia se prende em valores universais, disseminados pelo movimento iluminista alemão do século XVIII. Por seu turno, Nietzsche prima por uma ética vitalista. Tal ética, segundo Giacoia Junior (2012, p.33), “[...] principia por colocar em questão os pressupostos deontológicos da moral kantiana, ou seja, denuncia a falácia da pretensão universalista de valores e da validade incondicionada de deveres e obrigações”. Isso se deve, em parte, à forma de Nietzsche atacar seus oponentes, a exemplo dos opúsculos escritos na fase inicial da produção filosófica, quando elogia, por exemplo, Schopenhauer e Wagner para, após, romper com tal influência. Ou seja, isso se repete com Platão, Descartes, Espinoza e, inclusive, Kant, mas também outros grandes filósofos que circulam por seus escritos. Ele ama-os num primeiro momento para, em seguida, denunciar o que há de negativo em cada pensamento. Desse modo, importa observar, neste texto, os elementos teóricos que aproximam e, ao mesmo tempo, afastam os dois filósofos. Ou seja, a razão de contrapor tais filosofias é enredar compreensão sobre a vitalidade do pensamento crítico na educação. Portanto, trata-se de considerar que não é apenas o comportamento humano a matéria crítica dos filósofos, mas questões de ordem complexa que transcendem a tópica peculiar ao sujeito para tratar do conhecimento, do mundo e da cultura.

Entretanto, não estamos falando da mesma modalidade de crítica. São dois métodos de interpretação do conhecimento absolutamente diferentes. Por um lado, Kant rompe com as antigas tradições do racionalismo dogmático (Descartes, Espinoza, Leibniz, Wolff) e do empirismo cético (Bacon, Locke, Hume), preocupando-se, acima de tudo, com a maneira de pensar as questões pertinentes ao âmbito da reflexão filosófica. Por isso, dentro dos pilares da chamada filosofia transcendental, Kant opera com uma forma de crítica plausível ao método empregado na análise do conhecimento humano. Com efeito, a crítica transcendental, no início, se distancia da esfera obscura do pensamento que marcou séculos da cultura medieval para, após, se constituir como mecanismo fundante da epistemologia moderna. Não seria exagero tal afirmação, considerando uma verdadeira ‘revolução copernicana’, realizada por Kant no campo das ciências humanas e sociais.

Por outro lado, temos em Nietzsche a radicalização do projeto crítico, aquele que pratica a dissolução de todos os valores. Como hábil escavador de ‘baixos fundos’, ele desce até as raízes subterrâneas dos conceitos kantianos para diagnosticar a saúde de seus elementos basilares. Desse modo, ele recusa qualquer possibilidade de compreensão superficial. Não apenas dos problemas apresentados pela crítica transcendental, mas das ideias centrais da própria modernidade, já que esta, por sua vez, instaura de antemão os mecanismos de análise (estão nessa condição os conceitos de: verdade, ciência, razão, progresso, liberdade...). Significa uma espécie de crítica (a de Nietzsche) baseada nas intenções daqueles que promovem determinados valores e produzem consenso, em detrimento a outros valores, comprometendo aspectos positivos da interpretação. Nesse sentido, caminha a seguinte afirmação: “A questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão *de primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade” (Nietzsche, 1995, p.79. *Aurora*, § 2). Ele quer dizer que uma coisa está ligada a outra (o valor ao modo de avaliação dos valores) e, se o problema está na origem dos valores, é porque parte do esforço da criação, do empenho coreográfico exercido pelas forças em disposição. São essas forças que se movimentam de modo perene, em tensionamento, determinando a conotação que o valor receberá em dada situação. Por isso, Nietzsche ataca a metafísica clássica ou qualquer valor que se coloque acima do exercício agonístico das forças. A crítica genealógica, portanto, visa diagnosticar a positividade e/ou negatividade das forças, submetidas ao jugo da vontade de potência. Ela também visa escavar o sentido histórico de determinado valor e, acima de tudo, produzir a diferença potencial para a criação de novos valores.

Assim, a crítica transcendental e a crítica genealógica se constituem em instantes positivos da reflexão filosófica acerca do valor do conhecimento humano, bem como das dimensões da aplicação prática. Nesse sentido, torna-se inevitável que ambas as formas de crítica influenciem aspectos teóricos metodológicos em torno da pedagogia e da formação humana (de um modo geral). Mesmo que nenhum dos filósofos tenha dirigido, diretamente, páginas e páginas aos procedimentos pedagógicos propriamente ditos (com ressalvas a Kant que nos escritos “Sobre a Pedagogia” e “Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?” discute temas indispensáveis para um projeto formativo); ainda assim, compreendemos sua importância a partir do diálogo profícuo com as ciências humanas, operando na forma de conceitos basilares da modernidade e, quiçá, da pós-modernidade (no caso de Nietzsche). Poderíamos, inclusive, por em evidência aspectos da teoria e da prática educacionais, marcados pelas formas de operar, sistematizar e pensar os problemas do campo epistemológico. Tais aspectos seriam atribuídos ao esforço kantiano e pós-kantiano (ainda que Nietzsche não se assuma como pós-kantiano). Ou seja, se Kant representa o esforço da *Aufklärung* alemão em delimitar as dimensões e possibilidades da razão humana, desmistificando seu artifício teológico a fim de provocar a autorreflexão crítica do sujeito; Nietzsche, por seu turno, nascido em meio às vozes pós-kantianas do século XIX (momento em que presenciamos no conhecimento filosófico a evolução de categorias conceituais como niilismo, interpretação, linguagem, valor, moral...), põe em dúvida a formação do sujeito autônomo, livre e, acima de tudo, marcado pelo conhecimento racional. Esse conceito de razão, para Nietzsche, não pode determinar a evolução da espécie humana por séculos sem ao menos considerar a dinâmica permanente do devir. É como se, considerando solos tão desiguais da reflexão filosófica, tivéssemos que empregar dois modelos formativos, tributários das duas formas de crítica. Nessa linha, há de se concordar com a seguinte afirmação: “Mesmo reconhecendo em Kant e Nietzsche a patente que os une enquanto críticos da metafísica é preciso descer até as entrelinhas de seus pensamentos para divisar onde destoam” (Apolinário, 2012, p.17). Claro que a visão crítica de Nietzsche ataca qualquer concepção metafísica alicerçada em valores universais (inclusive a kantiana). Também é um tanto relativo falarmos em modelos de formação na perspectiva do filósofo, uma vez que este abandona as narrativas de fundação para colocar-se distante de normas morais ou de postulados em relação à verdade e ao conhecimento. Por isso, esse é um diálogo que se dá nas ‘entrelinhas’, muito mais na divergência das ideias que na proximidade entre elas. No entanto, é um diálogo necessário para a compreensão da noção de crítica, mistificada na pedagogia moderna (Kant, 2008) ou desmistificada pela pedagogia contemporânea por meio da genealogia dos valores (Nietzsche, 1998). Logo, o sentido que damos ao caráter analítico da crítica, positivando o constructo teórico e o esforço de síntese, é uma forma de lidar com juízos depreciativos e com valores distorcidos da realidade educacional.

Agora passamos ao aprofundamento e compreensão mais detalhada das formas de crítica em evidência. Buscamos na *Crítica da Razão Pura* (Kant, 2013), definições essenciais para o quadro dessa escrita. Assim como a *Genealogia da Moral* (Nietzsche, 1998) representa obra chave para tratarmos do método genealógico, a *Crítica da Razão Pura* dirigida, sobretudo, contra a metafísica dogmática, agrega tópicos da teoria do conhecimento por meio dos quais podemos tentar compreender: “[...] a educação como uma ideia da razão pura” (Dalbosco, 2011, p.38). De modo específico, iremos averiguar sobre a extensão dos modelos metodológicos em evidência, analisando tópicos dessas obras a fim de refletir sobre o ‘valor’ do pensamento crítico na pedagogia. Isso não quer dizer que iremos apresentar a crítica transcendental com ferramentas nietzschianas, mas que o método empregado no seu interior determinará a capacidade produtiva da *práxis* (modos de agir) pedagógica.

Crítica transcendental e pedagogia

A crítica como objeto de reflexão filosófica deve muito a Kant. Ele foi responsável por empreender o aparato teórico do Iluminismo no século XVIII e levá-lo ao seu ponto máximo, qual seja, a reordenação dos saberes e a classificação das ciências de acordo com seu fundamento racional. Por isso, ele define no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (2013):

A tarefa principal desta crítica da razão pura especulativa reside nessa tentativa de modificar o procedimento até hoje adotado na metafísica, e isso de tal forma que operemos uma verdadeira revolução da mesma a partir dos exemplos dos geômetras e dos pesquisadores da natureza (Kant, 2013, B XXIII, p.33).

Trata-se de reformular o papel da metafísica exercido até o instante do diagnóstico kantiano, do emprego do termo no campo filosófico da época. Esta não deveria mais guiar-se pela obscuridade do saber dogmático, tampouco deveria ser descaracterizada pelo saber dos cépticos. Porém, na sua análise, deveria ser empregado um método tão rigoroso quanto o método das ciências da natureza (matemática, lógica, física...). Esse método, mais tarde, que levará a razão mesma como objeto de crítica, será chamado de transcendental. Ou seja, não é a metafísica em si o grande alvo de Kant, mas o conceito de razão, até então insuficientemente trabalhado, principalmente, pela teologia. Há de se observar, inclusive, o esforço kantiano em erigir uma face positiva da crítica. Para isso, ele denuncia o caráter meramente especulativo da mesma, delimitando seu uso prático por meio de princípios e regras aplicados na abordagem do conhecimento. De certa forma, do ponto de vista epistemológico, em relação ao método de abordagem do conhecimento, podemos afirmar que Kant, referindo a face positiva e negativa da crítica, no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, põe em jogo elementos pertinentes aos métodos dedutivo (do geral para o particular) e indutivo (do particular para o geral). Com efeito, ao assinalar a utilidade da crítica, ele refere:

Esta logo se torna positiva, porém, quando se percebe que os princípios com que a razão especulativa se arrisca para além de seus limites têm por resultado inevitável não de fato a *ampliação*, mas sim, se os observa mais de perto, a *contração* no uso de nossa razão, já que eles ameaçam alargar indefinidamente os limites da sensibilidade, aos quais eles próprios pertencem, e assim anular o uso puro (prático) da razão (Kant, 2013, B XXV, p.34).

Observamos que a utilização dos termos ‘ampliação’ e ‘contração’ em destaque refere-se à querela entre, de um lado, racionalistas e, do outro, empiristas. Kant destaca as forças da tradição sem, no entanto, tomar partido por nenhuma delas. Mesmo que se aproxime do empirismo (Locke, Hume...), apresentando-o, por vezes, como força positiva, ele não pactua das considerações sobre o saber metafísico. É preciso, então, encontrar para esta ciência um estatuto epistemológico que lhe dê crédito e autonomia, livrando-a dos embates intermináveis. Esse é papel da *Crítica da Razão Pura*, o tratamento com conceitos puros (*a priori*), independentes do senso comum. Isso significa que Kant segue a tradição platônica de compreender a filosofia enquanto *logos* discursivo, afastando-se da *doxa* (opinião) para investigar o pensamento humano. E, nessa busca, quanto mais o conhecimento se distanciava de questões meramente empíricas, opinativas ou supersticiosas, maior era o grau de

confiabilidade. Entretanto, considerando o debate entre racionalistas e empiristas, o problema parece ser sobre o caminho tomado nessa direção. Por um lado, a razão dogmática acredita no poder inabalável do raciocínio humano; por outro, a razão empírica utiliza a dúvida como ferramenta metodológica no campo epistemológico. Mas, como já afirmamos, Kant concebe o saber metafísico como investigação dos conceitos *a priori* e, portanto, como fundamento da experiência concreta, fixando-se além desta. Claro, isso também pode dar margem aos erros de interpretação, uma vez que tratamos da razão pura e do modo como esta será operacionalizada. É humanamente provável que existam preconceitos, contradições e falhas de natureza subjetiva, pois não existe um padrão de comportamento aplicado à ciência. A saída de Kant vai exatamente nessa direção, ou seja, “[...] submeter a razão pura a uma crítica interna, mostrando suas condições de uso e seus limites” (Dalbosco, 2011, p.44). Esses são os contornos que o termo ‘crítica’ receberá na modernidade, ou melhor, somente será possível a ‘crítica’ após análise, verificação e prova dos resultados, assumindo (o autor) posição contra ou a favor de determinada tese. Nesse sentido, Kant (2013, A XIII, p.19) atribui à razão seu mais árduo exercício: “[...] qual seja o do autoconhecimento, e instaure um tribunal capaz tanto de assegurá-la em suas pretensões legítimas como, por outro lado, de ajudá-la a livrar-se de todas as suposições infundadas; [...]”. Isso afasta a razão do campo da experiência, universalizando, de alguma forma, os princípios metodológicos tanto no tratamento das fontes quanto na elaboração das teses. Minimizando a possibilidade de erro, ele também recoloca questões de ordem metafísica que, por séculos, desafiaram a tradição filosófica (sobre o sentido da vida, a existência de Deus e a imortalidade da alma). Portanto, a metafísica e a epistemologia (de um modo específico) não devem tributos nem a empiristas, nem a racionalistas, mas ao esforço kantiano de sintetizar a tradição, instaurar o tribunal do juízo e definir o sujeito transcendental como aquele que possui condições de possibilidade de praticar o conhecimento.

E, nessa direção, devemos ficar atentos ao uso da filosofia da razão pura a fim de não a confundirmos com sistemas semelhantes. Com efeito, se o esforço kantiano é por reposicionar a metafísica no contexto do Iluminismo e, em certo sentido, instaurar a crítica como ferramenta do conhecimento filosófico é porque acredita em princípios canônicos no uso da razão. O que podemos observar na seguinte afirmação:

A crítica não se opõe ao *procedimento dogmático* da razão em seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem de ser sempre dogmática, i.e., estritamente demonstrativa a partir de princípios seguros *a priori*), mas sim ao dogmatismo, i.e., à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) de acordo com princípios, tal como a razão está muito habituada, sem uma investigação do modo e do direito pelos quais teria chegado a ele (Kant, 2013, B XXXV, p.39).

É como se o dogmatismo não tivesse exercido sua tarefa de maneira suficiente, ou seja, a procura rigorosa da verdade. De alguma forma, o dogmatismo não se detém no exercício crítico da faculdade de conhecer. Valendo-se da razão pura, ele não realiza uma crítica prévia acerca da utilização do próprio conceito. Segundo Kant (2013), nem mesmo o maior dos filósofos dogmáticos, Christian Wolff (1679-1754), soube preparar o terreno para avaliar o uso da razão pura, não por limitação pessoal, mas pelo modo dogmático de pensar da época. Para Kant, aqueles filósofos que não consideram o procedimento de análise da crítica, assim como da metodologia de ensino, estão fadados em converter a filosofia numa “filodoxia” (Kant, 2013, B XXXVII, p.40). É preciso elencar uma série de regras para se

chegar a conceber a forma de juízos corretos sobre determinado objeto. Daí sua estima pela lógica e pela matemática, pois são ciências que se compõem de leis gerais, determinadas, abdicando da margem de composição de conteúdos empíricos. Isso significa uma forma ou, pelo menos, uma tentativa de transformar a *Prima Philosophia* numa ciência puramente racional. Tentativa que se inicia, evidentemente, com a metafísica. No entanto, Kant não almeja uma suposta ampliação do saber, a edificação de um paradigma referencial que parta de teorias definitivas. Ora, ele sabe que não há teoria definitiva, nem absolutamente exata, o que o leva a conceber a filosofia, conforme afirmamos, como crítica transcendental. Logo, seu papel é julgar a validade das ideias *a priori*, utilizadas na construção do raciocínio e na produção de significados.

Crítica e criticismo

Nesse ponto, devemos fazer ressalvas à noção de transcendental e à doutrina filosófica conhecida como criticismo, porque, embora convirjam em dado momento, não podem ser tratadas como sinônimos. Com efeito, para alguns comentadores (Apolinário, 2012), a crítica é uma etapa que antecede o criticismo. Nesse caso, ela é apenas um meio para alcançar respostas pertinentes aos problemas metafísicos. Segundo o autor, “[...] somente após a realização da crítica imanente (na imanência do transcendental) é possível inferir que no arcabouço da razão o conhecimento é constituído por meio de categorias puras intrínsecas a ela” (Apolinário, 2012, p.33). De acordo com essa afirmação, Kant vai do negativo ao positivo da crítica¹. Ora, considerando os limites da experiência possível, espécie de delimitação teórico-conceitual das fontes cognitivas, ele reverte no interior da metafísica o uso prático da razão, determinando, assim, o que é possível saber. Desse modo, limitando seu uso por meio de artifícios preliminares, ele também procura se certificar de que a razão ficará livre de superstições ou preconceitos de toda ordem. Ocorre, inclusive, que o termo ‘criticismo’ na história da filosofia é conhecido como a doutrina filosófica de Kant. Isso significa a própria confluência de duas linhas fundamentais do pensamento filosófico: o racionalismo e o empirismo. Pelo visto, Kant pacifica as querelas, descritas acima, por meio da aliança entre o que cada uma delas possuía de afirmativa. Nesse sentido, a *Crítica da Razão Pura* pode ser considerada o produto da síntese entre sensibilidade e entendimento. Entretanto, é evidente que essa síntese não corresponde apenas ao período filosófico do professor de Königsberg. Ela vem desde os filósofos antigos por meio da distinção entre objetos sensíveis (*aisthetá*) e objetos inteligíveis (*noetá*). Então, torna-se perfeitamente coerente que possamos assumir tal distinção da seguinte forma: “A sensibilidade é a faculdade das intuições. O entendimento é a faculdade dos conceitos” (Leite, 2014, p.38, nota. 38). Assim, se a crítica é o primeiro degrau de realização da análise rigorosa do conhecimento, o criticismo é o preceito que põe em movimento a correlação possível entre sujeito e objeto.

E, nessa correlação, devemos sinalizar que os fatos objetivos não são apreendidos tal como se apresentam originalmente, mas organizados pela maneira como a sensibilidade e o entendimento compreendem-no. Ou seja, a coisa em si (o *númeno*) não é cognoscível de modo concreto e objetivo. Apenas podemos conhecer o que nos aparece na realidade, de maneira palpável, isto é, como fenômeno. Nesse ponto, cabe elucidar a definição de Kant acerca do entendimento de determinado fenômeno: “Àquilo que no fenômeno corresponde à sensação eu denomino a *matéria* do mesmo, mas àquilo que faz com que o diverso do fenômeno possa ser ordenado em certas relações eu denomino a *forma* dos fenômenos” (Kant,

¹ Estendendo o que havíamos descrito algumas linhas acima [nota do autor].

2013, B 34, p.71). Desse modo, compreendemos que a matéria é variável de acordo com o objeto. Ela nos é dada *a posteriori*, isto é, pela experiência no trato com determinado objeto. Já a forma tem que estar definida *a priori* na mente do sujeito, ou seja, ela é invariável em relação ao objeto, pois se apresenta como iniciativa do sujeito ao interpretar o conhecimento. Portanto, existem duas formas de conhecer: *a priori* (esquema de percepção prévia acerca da compreensão do mundo e das coisas: intuições, conceitos, juízos) e *a posteriori* (que depende exclusivamente da experiência empírica).

Ainda em relação aos conhecimentos *a priori*, importa salientar que Kant define: “Dentre os conhecimentos *a priori*, contudo, denominam-se *puros* aqueles em que não há nada de empírico misturado” (Kant, 2013, B 3, p.46). Ora, sabemos que a afirmação dessa característica serve para definir sua origem e critérios como necessidade e universalidade servem para afirmar o uso *a priori* dos juízos que independem da experiência. Aliás, em decorrência desse uso, o filósofo procura aclarar sobre a natureza desses juízos: “Os juízos analíticos (afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito é pensada por meio da identidade, e aqueles, ao contrário, em que essa conexão é pensada sem identidade, devem denominar-se juízos sintéticos” (Kant, 2013, B 11, p.51). Em seguida, afirma que os primeiros também podem ser conhecidos como “juízos de explicação” e, os segundos, como “juízos de ampliação” (Idem, p.51). Ora, significa que os juízos analíticos são *a priori*, pois não há necessidade de se recorrer à prática para revelar o que pensamos sobre determinado conceito. De outro modo, os juízos sintéticos são *a posteriori*, uma vez que se constituem pela ligação sintética das intuições e, com isso, baseados na experiência de ‘ampliação’ dos conceitos. Entretanto, a atenção de Kant se volta para uma terceira categoria de juízos que concilia características de ambos (analíticos e sintéticos). É, também, desta categoria que deriva o grau de certeza das ciências lógicas. Essa modalidade de juízos foi chamada por Kant de juízos sintéticos *a priori* e sabê-los possíveis, no campo da metafísica, parece ser o grande desafio do filósofo a ponto de definir como grande problema da *Crítica da Razão Pura* a seguinte questão: “[...] como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” (Kant, 2013, B 19, p.56). Nesse sentido, é evidente que a descoberta de tal juízo atende ao esforço hercúleo de tornar a metafísica uma ciência, embora jamais como doutrina teórica, mas como um mecanismo de crítica, ou melhor, da crítica da razão pura.

Implicações transcendentais

Agora, após as considerações realizadas acima, é o momento de tratarmos da noção de transcendental. Ora, essa noção já está subentendida nas questões delineadas anteriormente, porém sem o enquadramento kantiano. Antes disso, importa destacar que transcendental não tem proximidade com transcendente, uma vez que este significa o que está para além de toda experiência possível. O primeiro é definido da seguinte forma: “Eu denomino transcendental todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*” (Kant, 2013, B 23, p.60). Isso significa que o mais importante não é a descrição conceitual de determinado objeto, mas a forma de conhecê-lo, de como abordá-lo. É provável que nem todos os objetos tenham interesse comum, ou seja, interessa apenas ao campo transcendental os objetos que são possíveis *a priori*. É nessa direção que, dentro da ‘Estética Transcendental’, ele faz a seguinte consideração:

[...] que nem todo conhecimento *a priori* tem de ser denominado transcendental, mas apenas aquele por meio do qual nós sabemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicáveis ou

possíveis inteiramente *a priori* (i.e., a possibilidade do conhecimento ou do uso das mesmas *a priori*) (Kant, 2013, B 79, p.99-100).

Ele quer dizer que existem certas ideias que vêm antes da experiência e que funcionam como condições de possibilidade para se chegar ao conhecimento. Ora, tratando-se da ‘Estética Transcendental’, Kant procura afastar os conceitos de espaço e tempo de qualquer compreensão empírica que reduza sua aplicação e sentido. E, por isso, considera tais noções como: “[...] as formas puras de toda intuição sensível, tornando possíveis, assim, as proposições sintéticas *a priori*” (Kant, 2013, B 56, p.84-85). De modo mais direto e objetivo, significa que as noções de espaço e tempo emprestam validade e segurança ao método aplicado no tratamento didático do conhecimento. O grande mote dessa colocação é compreender que a diferença entre empírico e transcendental só é possível no plano da crítica do conhecimento e não na relação interposta dos mesmos com o seu objeto. Com isso, ele centra a atenção na maneira como compreendemos os objetos que compõem a experiência. De alguma forma, procura responder a uma das mais complexas indagações do espírito humano, qual seja, ‘O que é pensar?’ Logo, a partir das estruturas transcendentais do raciocínio, ele afirma a importância da reflexão rigorosa acerca da composição dos objetos. Não seria absurdo considerar a ‘Estética Transcendental’ como uma teoria da constituição desses elementos (tempo-espaço-objeto), sua relação com a compreensão do sujeito.

Agora, tratando-se da pedagogia, isso deve significar a abolição de técnicas exclusivamente pragmáticas, uma vez que existe preocupação com a maneira de pensar as relações estabelecidas com o objeto de conhecimento. A didática, nesse caso, não evidencia métodos programados, mas entende que precisa existir um estudo prévio das condições que materializam as práticas de ensino. Essa preocupação com o sujeito da aprendizagem é desconhecida da herança medieval que prezava a ‘decoreba’ e o intelectualismo excessivo. E essa mudança de direção, assumida por Kant (1999), é tributária da leitura atenciosa que fez do *Emílio ou Da educação* de Rousseau. Ou seja, a partir da leitura da obra do filósofo genebrino, ele pensa o sujeito como um ser sensível cujo primeiro contato com o conhecimento de mundo se dá por meio dos sentidos e, só posteriormente, pelo desenvolvimento das configurações cognitivas. Nesse sentido, há de se concordar com a seguinte afirmação: “Alçado na posição de um sujeito ativo, o educando deixa de se ajustar passivamente ao conteúdo professado pelo educador e vê-se na condição de ter que construir o conteúdo a partir da própria razão, ou seja, a partir de sua capacidade de julgar” (Dalbosco, 2011, p.107). No entanto, sabemos que esse amadurecimento da capacidade de julgar não é obra do acaso, tampouco do uso aleatório de práticas afins. Ele é obra de um extenso movimento formativo que se inicia na infância. Isso significa que sem um planejamento detalhado dos pressupostos metodológicos nenhuma ação pedagógica, por mais aplicada que seja, atingirá seus objetivos. Por isso, o ensino deve iniciar pela sensibilidade, antes do exercício conceitual. Uma educação do sensível ou para o sensível deveria ocupar os fundamentos de boa parte da educação infantil e do ensino fundamental. Nesse sentido, julgar como virtude cognitiva, empregando uma crítica consciente aos mecanismos de transformação da realidade, deveria ser uma constante na prática didática e metodológica. Logo, formar o homem, ou melhor, aperfeiçoá-lo cada vez mais para o exercício da humanidade, parece ser o ideal da educação kantiana.

Portanto, a crítica transcendental quando aplicada no território da pedagogia ataca a origem de seus fundamentos. Ela procura recolocar a luz do estudo racional as finalidades antropológicas, gnosiológicas e deontológicas da educação. Além disso, o artifício da crítica positiva procura evitar o hábito da palavra vazia, da crítica sem fundamento que, vez por outra, cruza o discurso aplicado nas escolas. Significa certo rigor conceitual no tratamento

com as teorias que compõem a didática e o ensino, uma vez que estas teorias estão diretamente implicadas na prática do planejamento. Entretanto, a crítica transcendental não se exerce de forma unilateral, já que se preocupa, antes de tudo, com a faculdade de julgar do sujeito. Faculdade esta implicada num pressuposto de formação de caráter, de desenvolvimento ético e moral e, por isso, longe de conceber o rigor do juízo como uma sentença meramente opinativa. É o exercício da razão plena que eleva o sujeito na procura constante da autonomia e liberdade. Mas veremos em seguida como o pensamento nietzschiano trata a noção de razão em Kant e, também, como podemos pensar a crítica genealógica na pedagogia.

Crítica genealógica e pedagogia

Se Nietzsche fecha o ciclo da crítica transcendental, estendendo-a para além da forma lógica de exposição hermenêutica e passa a questionar os estatutos da ciência, da arte e da própria filosofia, é porque o projeto kantiano de edificação da razão na modernidade começa a dar sinais de esgotamento. Ora, a crítica genealógica contesta os fundamentos racionais do conhecimento, porque recusa uma crítica imanente à razão. Ela se afasta da realidade para avaliar o valor e o sentido das forças em atividade, sobretudo quando aplicadas em determinado conceito. Realiza, assim, uma crítica externa ao conceito de razão, dirigida contra a tradição filosófica. Por isso, o filósofo coloca como primeira exigência: “Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão [...]” (Nietzsche, 1998, p.12, § 6). Na *Genealogia da Moral*, o filósofo desce até a origem das expressões “bom e mau”, “bom e ruim”, identificando uma moral dos senhores (fortes) e, outra, dos escravos (rebanho, fracos). Ou seja, aqueles que criam valores, que afirmam a vida são os nobres e, por isso, a moral kantiana ainda permanece como um exercício de fraqueza. Justamente porque nessa modalidade de moral o que deve ser elogiado no homem é sua disponibilidade em obedecer aos poderes e as instituições e, para Nietzsche, ao contrário, a apologia à obediência significa uma forma de violência contra as forças da natureza. Nesse caso, há de se entender o esforço do criticismo como uma manifestação do espírito niilista moderno. É assim que pensa Nietzsche, uma vez que observamos inúmeros ataques dirigidos aos fundamentos da modernidade e, acima de tudo, a formação do homem guiado pela deusa razão. No entanto, ao realizar a crítica ao sistema de valoração do criticismo, é possível afirmar que Nietzsche redireciona o papel da crítica kantiana?

Não exatamente. De alguma forma, Kant renova o discurso da metafísica dogmática, mas permanece com seus velhos problemas (da natureza do ser, dos cânones da verdade, da autonomia da razão). Ou seja, ele não leva a termo a crítica radical cuja direção consiste na desconstrução das noções caras ao pensamento teológico medieval. No entanto, é inegável que sua filosofia inverte o pensamento crítico, situando-o na imanência da realidade do conhecimento. É possível associar essa ideia com a seguinte passagem: “A primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos. Há aí uma reviravolta na concepção antiga de Sabedoria: o sábio se definia, ora por suas próprias submissões, ora por seu acordo “final” com a natureza” (Deleuze, 1976, p.28). Significa, segundo Deleuze, um movimento de interiorização de duas formas de compreensão que diferem em origem (a sensibilidade e o entendimento). Dessa forma, a ‘sabedoria’ como exercício das faculdades cognitivas perde espaço para o conhecimento racional, de constatação e método. Em outras palavras, o filósofo com avatares de sábio é substituído pelos legisladores da natureza, ou seja, os filósofos kantianos. Mas essa tarefa de ‘juiz de paz’ é atacada por Nietzsche, uma vez que o moralismo kantiano permanece preso numa espécie

de dialética naturalista sem promover a chamada autonomia do sujeito. Podemos verificar essa afirmação na seguinte passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*, de modo específico na seção “Como o ‘Mundo Verdadeiro’ acabou por se tornar uma fábula”:

O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo. (No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a ideia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana) (Nietzsche, 2000, p.31-32, § 3).

O ataque ao criticismo kantiano é preciso. É possível afirmar que Nietzsche desdenha do esforço de Kant em superar a metafísica, pois o ‘mundo verdadeiro’ pode ser pensado como ‘imperativo’, ou seja, no fundo, ele parodia a problemática da liberdade, da lei moral que impõe regras ao comportamento do indivíduo. O ‘velho sol’ significa a redundância das ideias modernas, sobretudo com relação aos conceitos de ‘verdade’ e ‘valor’. Aliás, lembramos que essa obra, isto é, *Crepúsculo dos Ídolos* (segundo o próprio Nietzsche em *Ecce Homo*) é direcionada à desconstrução da noção de verdade: “O que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade” (Nietzsche, 1995, p.99, § 1). Além disso, afirmar que a ‘ideia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana’ é uma referência direta ao papel da *Crítica da Faculdade do Juízo* no desenvolvimento da sensibilidade estética do sujeito. O sarcasmo de Nietzsche não poupa nem a cidade natal de Kant, Königsberg. Mas devemos retornar à questão inicial: a radicalização do projeto crítico kantiano. Na verdade, atacar os conceitos centrais do criticismo faz parte de uma estratégia mais geral de Nietzsche que consiste na reversão dos valores da tradição filosófica racionalista. Pois esta doutrina é apenas mais uma das versões clássicas que iniciam desde Platão e chegam aos albores da modernidade com os nomes de idealismo, dialética, metafísica e romantismo. Portanto, devemos compreender que Nietzsche muda a direção da crítica de Kant. Claro, ambas estão relacionadas ao ponto de vista da teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*), ao procedimento metodológico adotado para validar as ideias expressas em suas obras (criticismo e genealogia). Apesar disso, devemos sinalizar que a noção de ‘verdade’ é sempre delicada em Nietzsche, haja vista que, como filólogo, a questão da linguagem e da expressão perpassa todos os seus escritos. Daí, o fato de não aceitar nenhuma filosofia que se sustente na afirmação dos fenômenos morais, mas, como genealogista, anuncia existir uma interpretação moral dos fenômenos. É Kant que julga de acordo com a tábua de valores que usa, uma vez que sua produção consiste numa representação da tradição epistêmica (da crítica ao ceticismo, por exemplo). Isso fica evidente na seguinte passagem:

Não obstante a afirmação kantiana da extensão e profundidade de sua crítica, efetivou-se, em linhas gerais, uma defesa do criticado, explicitada já previamente pela formulação das três questões (Que posso saber? Que devo saber? Que me é permitido esperar?), que envolvem todo o interesse da sua razão e que em momento algum excluíam a possibilidade de que há algo a saber: um verdadeiro conhecimento (Azeredo, 2000, p.32).

Ou seja, segundo essa autora, é o julgamento moral que precede a existência das prováveis respostas, enfatizando a certeza de que há um ponto de vista verdadeiro: o do próprio filósofo. Nesse sentido, a crítica parte da negação do ‘criticado’ e, conforme a *Genealogia da Moral*, isso significa uma atitude do tipo reativo propriamente dito. No entanto, afirmar que Kant é um tipo reativo não é tão simples. Lembramos que a tipologia de Nietzsche não identifica pessoas em particular, mas personagens responsáveis por colocar em

execução sistemas de pensamento (Platão, Espinoza, Descartes, Schopenhauer, Kant...). Dessa forma, importa o diagnóstico nietzschiano acerca da manifestação da vontade de potência e do movimento das forças. De modo mais direto isso significa, para Nietzsche, que Kant não realiza a verdadeira crítica. Ele apenas cria ilusões de verdade referentes aos usos do conhecimento, da razão, da moral, da subjetividade. Portanto, ao submeter à crítica (efetivamente inspirada na *Crítica da Razão Pura*) ao esforço interpretativo da avaliação dos valores, Nietzsche abdica de quaisquer critérios preconcebidos que encontrem vazão no objeto criticado. O único critério aceito e praticável é a dimensão vital, a vida mesma, de maneira que tudo aquilo que amplia suas potencialidades é visto como positivo e, ao contrário, tudo que a diminui é visto como negativo.

Ao eleger a vida como critério, Nietzsche exerce a crítica genealógica de modo singular, pois, entre outras funções, almeja extirpar a desavença natural entre teoria *versus* prática. É obvio que essa tarefa é uma constante desde a primeira obra polêmica de Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1872); ainda assim, ela perdura nos demais períodos de produção do filósofo. Além do período do pessimismo romântico (1869 a 1876), também no positivismo cético (1876 a 1881) e na reconstrução da obra (1882 a 1888)². Por isso, não se isola em sua produção, mas é retroalimentada em cada fase. Com efeito, se a tônica que privilegia a ação criadora em detrimento ao conhecimento teórico não pactua com o exercício das forças reativas é porque a cultura moderna não representa os valores vitais. O excesso de conhecimento ou de ‘ciência histórica’, como manifesta na segunda consideração intempestiva, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1873); pode debilitar nossa capacidade de agir. Além disso, tratando-se do século XVIII e XIX na Alemanha, devemos sinalizar que Nietzsche dirige suas críticas contra dois conceitos do Idealismo alemão e que, inclusive, podem ser observados em parte da obra de Kant. São os conceitos de “reflexividade e reconciliação” (Raynaud, 1993, p.199), presentes, também, na tradição do racionalismo e no classicismo estético-literário. Por um lado, a reflexividade está presa no tribunal do juízo moral, partilhando da memória como entidade supra-histórica. Por outro, a reconciliação (do sujeito com o mundo, do ideal com o real, da vontade com a representação...), ou seja, respira uma herança romântica e metafísica sem, no entanto, afirmar a diferença potencial que está na sua origem. É por isso que Nietzsche elege a vida como critério maior da valoração dos valores, pois esta tem precedência às práticas reativas da moral dos escravos. Entretanto, nessa seção, importa a relação da crítica genealógica com a pedagogia. Assim, há de se argumentar sobre a possibilidade real de aplicar as questões da genealogia no discurso metodológico da educação.

Inversão do método essencialista

Com efeito, as questões da genealogia ou do método genealógico não são evidentes na produção de Nietzsche. Sabemos da definição do conceito: “Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença e distância na origem” (Deleuze, 1976, p.2). Isso significa que seu exercício supõe uma modalidade de crítica positiva, uma vez que trata o objeto do conhecimento como matéria experimental e, portanto, passível da ação criadora. Não há fórmulas didaticamente definidas, mas podemos acompanhar todos os movimentos nas dissertações da *Genealogia da Moral*. Como Nietzsche inverte a forma de expressão

² Esse esquema de divisão da produção de Nietzsche consta na obra “Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos” de Scarlett Marton, s/d, p.24. Essa autora, por sua vez, na compreensão dessa divisão, vale-se da exposição do biógrafo de Nietzsche, Charles Andler (1866-1933).

linguística em relação às obras anteriores, ou seja, do aforismo passa ao estilo descritivo, podemos afirmar que essa obra exerce o procedimento genealógico *in extenso*. Não apenas pelo estilo, mas pelos ataques à moral utilitarista e, também, pela profundidade da análise teórico-conceitual. Um exemplo disso é a pesquisa histórica que realiza, na primeira dissertação, acerca dos conceitos “bom e mau”, “bom e ruim” (Nietzsche, 1998, p.17), ou seja, ele desce até a origem de formação desses valores para, após, diagnosticar o instante da sua reversão pelos fracos ou plebeus (o ‘bom’ dos nobres passa a ser o ‘mau’ dos plebeus). Mas não se trata de qualquer ‘pesquisa histórica’, no sentido de retornar ao passado para registrar como foram os fatos ou eventos, mas de uma história do presente. Inclusive, o filósofo utiliza o termo ‘Herkunft’ (pesquisa de origem na sua interpretação) para diferenciá-lo de ‘Ursprung’, que também significa ‘origem’ e é utilizado pelos demais genealogistas. Sobre essa forma de utilização, Foucault vai afirmar que: “Termos como *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor do que *Ursprung* objeto próprio da genealogia” (1979, p.20). Na sequência da *Microfísica do Poder* encontramos a definição dos conceitos: “*Herkunft*: é o tronco de uma raça, é a *proveniência* [...]” (p.20) e “*Entstehung* designa de preferência a *emergência*, o ponto de surgimento” (p.21). Ao proceder dessa forma, Nietzsche deixa claro que rejeita os postulados da história influenciados pela metafísica clássica (essência, identidade, coisa em si, verdade...). Portanto, não existe uma moral pré-definida, fixa, apenas interpretações de valores morais que se cristalizaram por força do ressentimento judaico-cristão e da necessidade de proteger os fracos contra os fortes.

Por isso, os questionamentos de Nietzsche vão noutra direção. Ele não procura uma verdade, mas os movimentos que tornaram essa verdade possível. Por exemplo, ao questionamento clássico da metafísica socrático-platônica, ou seja, ‘O que é?’ e que busca, sobretudo, o sentido identitário do conceito, Nietzsche contrapõe a pergunta ‘O que quer...?’ para identificar quais relações de forças se estabelecem, quais relações de vontade de potência tomam forma a partir de determinada realidade. É por isso que Deleuze (1976, p. 63) vai sinalizar que: “Só somos conduzidos à essência pela pergunta: O que? a essência é somente o sentido e o valor da coisa; a essência é determinada pelas forças em afinidade com a coisa e pela vontade em afinidade com essas forças”. Nesse caso, a essência é sempre da ordem do “sentido e do valor” e, portanto, não identifica uma verdade. Como não há uma moral verdadeira, o que há é o esforço de interpretação, de perspectivar fundamentos cristalizados na civilização ocidental cristã. Mesmo a pergunta ‘Quem?’ (derivada do racionalismo) é reformulada por Nietzsche. Ela define a tipologia da Vontade de Potência, ou seja, partindo da modalidade do ‘querer’, procura chegar até a origem da hierarquia das forças, visualizando quem determina e quem obedece. Por isso: “O querer é o avaliar, determinando assim, aquele que avalia, ou seja, *quem* avalia” (Azeredo, 2000, p.46). Assim, o procedimento crítico genealógico funciona como uma forma de diagnóstico das forças em operação, verificando o grau de saúde ou doença implicado em determinada prática. Vida e valor não se distanciam; ao contrário, se coadunam, se interpenetram, produzindo mais vida (mesmo uma vida ressentida).

Na pedagogia, tal procedimento abala as certezas. A escola, por excelência, é lugar de vida, mas que vida é esta? Ela tanto pode conduzir-se por forças ativas quanto reativas. Importa desacomodar os valores cristalizados que encontram vazão em políticas públicas de órgãos governamentais. Ou seja: aplicar as perguntas genealógicas (O que quer...? Quem quer...?) para diagnosticar se, efetivamente, esses valores provocam mudanças positivas ou negativas na realidade escolar. Não há valor padronizado para todos os contextos, pois cada contexto é composto de elementos diferentes, de sujeitos que encarnam interesses diferentes. Desse modo, desenvolver a crítica genealógica nos saberes pedagógicos implica um estudo da sua proveniência e emergência, uma vez que tais saberes são acatados na escola como

referências apodíticas da transformação. Mas *quem* disse isso? Aqui começa a crítica genealógica.

Considerações finais

Os modelos formativos de Kant e Nietzsche não convergem num mesmo sentido. Enquanto Kant parte de uma perspectiva moral de cunho pietista, ou seja, valorizando o desenvolvimento individual para qualificar as ações em comunidade; Nietzsche, por seu turno, multiplica a perspectiva moral da modernidade, desconstruindo noções tradicionais. Para ele, as ideias modernas são produto do ressentimento e, por consequência, o sujeito moderno também é um produto das forças que negam a vida. Por isso, a crítica transcendental é um exercício de tribunal do juízo. Ela se prende na tradição judaico-cristã. Tradição esta que parte da relação negativa com seu oponente (na *Genealogia da Moral*, por exemplo, quando da equação Roma x Judéia). O espírito que prevalece, a partir dessa equação, é próximo daquele que alimenta a crítica kantiana. Julgar determinado fato ou fenômeno, como é a prática do criticismo, não significa criar novos valores, mas um artifício da potência negativa de expressão cuja única função é rebaixar a vitalidade emergente. Assim, o modelo de homem, submetido ao processo formativo, não pode ser o mesmo em Kant e Nietzsche. Aliás, a existência do *übermensch* (além-do-homem) nietzschiano depende da superação do niilismo e da transvaloração dos valores que formam o indivíduo.

No entanto, a tentativa de Kant, a partir da crítica transcendental, é uma tentativa de positivar a própria crítica, obscurecida pela filosofia dogmática e pela teologia. Ele coloca a 'razão pura' como critério de análise e instrumentalização didática. Ele traz ao solo da imanência a perspectiva de tornar a metafísica uma ciência rigorosa. Porém, o enlace entre objetividade e subjetividade (sensibilidade e entendimento) não permite grau de exatidão. Não há exatamente uma harmonia na constituição das sínteses que determinam a precisão do raciocínio, mesmo que essas sínteses sejam direcionadas por artifícios metodológicos. O recorte de Kant, em relação ao campo epistemológico, por exemplo, se dá muito mais na ordenação dos saberes, na dinâmica tempo-espaco, na relação do sujeito com o objeto do que propriamente pela radicalização da crítica. A própria educação do sensível, da formação do sujeito para uma 'humanidade vindoura' partilha da acepção racional do conhecimento. Ou seja, o projeto de educação estética também se dá por meio de determinados princípios ou valores. Valores que depositam na *Aufklärung* a formação do novo Estado e, com isso, da orientação moral entre público e privado. Assim, há de se avaliar o valor e o sentido da crítica transcendental para a autoexpressão do sujeito, pois somente por meio do extravasamento da vontade (individual e, quiçá, coletiva) ela poderá ser avaliada.

Já, numa outra via, a crítica genealógica nietzschiana põe em suspense todo e qualquer valor cristalizado. Sabemos que toda *práxis* pedagógica carrega um fundamento de valor, mas é quando efetivamente se manifesta na ação que podemos observar sua intensidade valorativa. Ela pode ampliar as condições de possibilidade dessa ação, potencializá-la por meio de um rol de atividades (cognitivas, físico-corporais) e, claro, deve partir dos sujeitos que animam o ato. É evidente que, por outro lado, mesmo cultuando tais atividades, ela pode rebaixar a potência expressiva, conduzindo-a para o caminho da submissão. Nesse caso, o critério determinante não é apenas a dinâmica vital, mas certo *pathos* senhorial que mantém distância 'do ressentimento' a fim de provocar o desejo de poder, de sempre mais poder. Nesse caso, 'querer' significa a gana de saber, de superar verdades aparentes, falsificações do conhecimento humano. É esse querer que aproxima o homem da natureza, o corpo do espírito, a teoria da prática, jamais como manifestação do sentimento moral, mas como necessidade de criar novos valores. Então, uma escola para o nosso tempo deve deixar para trás a crítica

improdutiva, àquela que dá voltas e voltas, mas cai no mesmo lugar. Ela deve investir no olhar perspectivista no sentido de variar os ângulos de visão, pois aquele que olha numa única direção não vê nada mais do que a projeção da própria sombra.

Referências

Apolinário, J. A. F. (2012). *Nietzsche e Kant: sobre a crítica e a fundamentação da moral*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.

Azeredo, V. D. (2000). *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ.

Dalbosco, C. A. (2011). *Kant & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Deleuze, G. (1976). *Para ler Kant*. Tradução Sônia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Deleuze, G. (1976). *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio.

Foucault, M. (1979). *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Giacoa Junior, O. (2012). *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber.

Kant, I. (1999). *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2.ed. Piracicaba: Editora Unimep.

Kant, I. (2008). *Textos seletos*. 4. ed. Tradução Raimundo Vier (Pref. À Crítica da razão pura) e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes.

Kant, I. (2013). *Crítica da Razão Pura*. Tradução Fernando Costa Mattos. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

Leite, F. T. (2014). *10 lições sobre Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Marton, S. (1990). *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense.

Nietzsche, F. (1995). *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F.(2000). *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como filosofar com o martelo*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Nietzsche, F. (2003). *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Raynaud, P. (1993) *Nietzsche educador*. In: BOYER, Alain (et al.). *Por que não somos nietzschianos* (p.191-211). Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio.

Recebido em: 03/04/2018

Aprovado em: 26/02/2019