

# A *incontinentia* entre a razão e o instinto: um estudo comparativo entre Santo Tomás de Aquino e Nietzsche

## *Incontinentia* between Reason and Instinct: A Comparative Study of Saint Thomas Aquinas and Nietzsche

**Caio César Barros da Silva**  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)  
Fortaleza | CE | BR  
caioabarrossilva@outlook.com  
<https://orcid.org/0009-0006-9098-6935>

**Resumo:** A presente pesquisa tem como objetivo analisar o fenômeno da *incontinentia* moral a partir de uma abordagem comparativa entre as concepções éticas de Santo Tomás de Aquino e Friedrich Nietzsche. A *incontinentia*, entendida como a falência da vontade diante do conhecimento do bem, revela uma tensão entre razão e instinto que atravessa a história da filosofia moral. Enquanto Tomás de Aquino, inserido na tradição aristotélico-cristã, defende a centralidade da razão como guia do agir virtuoso, Nietzsche critica a moral racionalista como repressiva e exalta os instintos como manifestações legítimas da vida. Por meio da análise de trechos selecionados da *Suma Teológica*, da *Genealogia da Moral* e de *Além do Bem e do Mal*, o estudo identifica os principais pontos de contraste entre os dois autores, especialmente no que se refere à antropologia moral e à compreensão da liberdade. Conclui-se que o embate entre razão e instinto permanece atual, refletindo o dilema moderno entre o ideal de autocontrole e a busca por autenticidade.

**Palavras-chave:** *Incontinentia* moral; razão; instinto; Tomás de Aquino; Nietzsche.

**Abstract:** This research aims to analyze the phenomenon of moral *incontinentia* through a comparative approach between the ethical conceptions of Saint Thomas Aquinas and Friedrich Nietzsche.

*Incontinentia*, understood as the failure of the will in the face of the knowledge of the good, reveals a tension between reason and instinct that runs throughout the history of moral philosophy. While Thomas Aquinas, rooted in the Aristotelian-Christian tradition, upholds the centrality of reason as the guide for virtuous action, Nietzsche criticizes rationalist morality as repressive and exalts the instincts as legitimate expressions of life. Through the analysis of selected excerpts from the *Summa Theologiae*, *On the Genealogy of Morality*, and *Beyond Good and Evil*, the study identifies the main points of contrast between the two authors, especially regarding moral anthropology and the understanding of freedom. It concludes that the conflict between reason and instinct remains relevant today, reflecting the modern dilemma between the ideal of self-control and the pursuit of authenticity.

**Keywords:** Moral *incontinentia*; Reason; Instinct; Thomas Aquinas; Nietzsche.

## 1 Introdução

A tensão entre razão e instinto constitui um dos temas centrais da filosofia moral, refletindo uma inquietação constante acerca da natureza humana e da capacidade do sujeito de controlar seus impulsos. A figura do incontinente, aquele que conhece o bem, mas falha em realizá-lo por fraqueza da vontade, desafia a concepção clássica do ser humano como essencialmente racional. Ao longo da história da filosofia, diversos autores se debruçaram sobre esse dilema, propondo diferentes interpretações sobre o papel da razão, da vontade e dos impulsos na ação moral. Entre esses pensadores, destacam-se Santo Tomás de Aquino e Friedrich Nietzsche, cujas perspectivas se situam em polos opostos, oferecendo uma base rica para um estudo comparativo.

Enquanto Aquino, dentro da tradição aristotélico-cristã, defende a primazia da razão como guia moral e condição para a virtude, Nietzsche, em contrapartida, empreende uma crítica radical à moral racionalista, valorizando os instintos vitais como expressão autêntica da existência. Este artigo tem como objetivo comparar os fundamentos antropológicos e éticos desses dois autores em relação ao

fenômeno da *incontinentia*,<sup>1</sup> evidenciando como cada um compreende o conflito entre razão e instinto e suas implicações para a vida moral.

A metodologia utilizada será a análise comparativa de trechos selecionados das obras *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, e *Genealogia da Moral e Além do Bem e do Mal*, de Nietzsche, buscando identificar os pontos de convergência e, sobretudo, de tensão entre suas concepções. Ao final, pretende-se refletir sobre a atualidade dessa discussão no contexto ético contemporâneo, no qual o sujeito moderno parece oscilar entre o desejo de domínio racional de si e a busca por autenticidade instintiva.

## 2 A *incontinentia* entre a razão e o instinto

### 2.1 A questão da Vontade em Santo Tomás de Aquino

Indubitavelmente, a filosofia de Tomás de Aquino é produto de seu tempo. Cada vez mais, o século XIII da cristandade é visto como crucial na história do Ocidente. Este período foi vital para a fusão de ricas e intrincadas concepções filosóficas oriundas da Antiguidade, que se entrelaçam com a doutrina cristã. A partir dessa união, o Aquinate concebeu a ideia de sistematizar o que antes parecia incompatível: fé e razão. Assim, podemos compreender que, na filosofia de Santo Tomás, a influência de Aristóteles é evidente ao longo de toda a trajetória intelectual. Aquino dedicou um tempo considerável de sua existência para analisar os postulados de Aristóteles e usou ideias fundamentais sobre a vida moral como um todo para construir sua teoria ética.

Para Tomás, apenas as ações humanas que resultam de deliberação e livre vontade, orientadas pela razão, são verdadeiramente morais e recebem o nome de *actus humani*, sendo excluídas desse âmbito as operações meramente orgânicas, como aquelas realizadas pelas funções vegetativas. A avaliação moral dessas ações está atrelada a sua aderência às inclinações fundamentais da nossa essência humana. Um ato que se alinha a essas inclinações é considerado benéfico, enquanto um que se opõe a elas é prejudicial. O indivíduo virtuoso age naturalmente de acordo com as demandas de sua natureza, que são essencialmente racionais.

---

<sup>1</sup> O termo *incontinentia*, segundo Battista Mondin (1993), em Santo Tomás de Aquino, designa a falta de domínio sobre si mesmo, especialmente no que se refere às inclinações e paixões. Embora menos comum, também se emprega para qualificar ações em que o indivíduo se afasta da razão, sem que haja uma desvinculação total da racionalidade ou da capacidade de discernimento.

Essa natureza humana, no entanto, revela-se vulnerável diante das paixões que podem desordená-la. A noção de *incontinentia* moral, dentro da tradição tomista, expressa precisamente essa fragilidade humana diante do bem moral conhecido. Embora Tomás de Aquino parta da matriz aristotélica para desenvolver seu entendimento, sua análise ganha contornos próprios ao integrar as categorias da filosofia cristã, como o pecado, a graça e a ordenação teleológica da vontade ao bem supremo.

Na *Suma Teológica* (Ia.IIae, q. 77, a. 2), o Aquinate examina cuidadosamente o fenômeno da *incontinentia* como uma espécie de falha no ordenamento racional da ação, ainda que esta seja voluntária. Nesse sentido, a *incontinentia* não é ignorância do bem, mas falência da aplicação prática da razão em virtude do domínio das paixões. A vontade é definida como o apetite racional da alma, sendo, portanto, capaz de deliberar e tender ao bem universal. Segundo Paulo Martines (2019b, p. 142), o ato humano procede, por sua vez, de uma inclinação interna à qual se acrescenta um julgamento sobre o fim a ser perseguido e sobre as vias de alcançá-lo. Tais ações recobrem duas exigências para Tomás de Aquino: ter em si mesmo o princípio de seu movimento e ter o conhecimento do fim, isto é, há certas coisas em que há um princípio intrínseco não só para moverem-se, mas para que sejam movidas para o fim (*STh.*, Ia.IIae, q. 6, a. 1, resp).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> “*Respondeo dicendum quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quorundam actuum seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem, sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, ut supra habitum est; illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii, hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni, non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae. Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur”* (*STh.*, Ia.IIae, q. 6, a. 1, resp).

Contudo, no caso do incontinente, mesmo conhecendo o bem e querendo-o, o sujeito se vê incapaz de efetivar essa vontade no momento da ação, pois é dominado por paixões que desviam sua conduta. O Aquinate afirma que age voluntariamente aquele que conhece o que faz e o faz por si mesmo, sem coação (S<sup>Th.</sup>, Ia.IIae, q. 6, a. 1), mas destaca que esse voluntário pode ser imperfeito, justamente no caso de ações incontinentes. Isso significa que há conhecimento e liberdade parcial, mas sem pleno domínio racional, pois a paixão desordenada obscurece o juízo prático no momento decisivo do agir.

A estrutura da alma humana em Tomás compreende potências ordenadas à racionalidade: a razão prática (*intellectus practicus*), a vontade (*voluntas*) e os apetites sensíveis (*appetitus sensitivus*), como os irascíveis e concupiscíveis. Quando essas potências não estão devidamente ordenadas, surge a possibilidade da *incontinentia*. Tomás insiste que a vontade deve submeter os apetites sensíveis à luz da razão. Contudo, quando esta submissão falha, como ocorre na *incontinentia*, a razão é momentaneamente vencida pela força da paixão, resultando em uma ação moralmente defeituosa, mesmo com a consciência do erro (S<sup>Th.</sup>, Ia.IIae, q. 77, a. 3).<sup>3</sup>

Diferentemente do vício, em que há uma corrupção habitual da razão e da vontade, a *incontinentia* é uma deficiência pontual, não habitual, marcada por uma luta interna. O incontinente se arrepende após a ação, pois reconhece o erro. Esse aspecto o distingue do homem vicioso, que já não reconhece o mal como tal. Como explica Ítalo Monteiro (2022, p. 76), o vício representa uma deformação mais profunda, pois não se limita à realização de um ato isolado em desacordo com a razão, mas configura uma disposição permanente contrária à essência mesma da virtude.

Ou seja, enquanto o ato mau se opõe à reta ordenação da ação segundo a natureza humana, o vício se opõe diretamente à disposição natural que funda-

---

<sup>3</sup> “Respondeo dicendum quod causa peccati propria est ex parte animae in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriae operationis, propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subduntur virtuti regitivae et motivae corporis. Unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus quando non potest clare videre, ut dicit philosophus, in X de historiis animalium. Unde et infirmitas animae dicitur quando impeditur anima in propria operatione, propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur ordinem naturae; ita et partes animae dicuntur inordinatae, quando non subduntur ordini rationis, ratio enim est vis regitiva partium animae. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum praestatur modo praedicto debitae actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et philosophus, in I Ethic., comparat incontinentem paralytico, cuius partes moventur in contrarium eius quod ipse disponit” (S<sup>Th.</sup>, Ia.IIae, q. 77, a. 3, resp).

menta o agir virtuoso. Assim, o vicioso perdeu, de certo modo, a sensibilidade moral, ao passo que o incontinente ainda conserva a referência ao bem, mesmo sendo vencido pelas paixões. A vontade, enfraquecida, é vencida por um desejo que age com veemência e repentinamente, como uma força que interrompe o juízo da razão, sem suprimi-lo.

Essa luta interna que caracteriza o incontinente é ilustrada, segundo Tomás de Aquino, pelo fato de que a razão não é eliminada durante o movimento passional, mas temporariamente impedida em sua operação plena. Ele explica que, em certos casos, a paixão inclina frequentemente para o contrário daquilo que a ciência universal afirma (*STh.*, Ia.IIae, q. 77, a. 2, resp.).<sup>4</sup> Assim, não se trata de ignorância total, mas de uma suspensão momentânea do uso prático da razão pela intensidade do afeto. Tomás deixa claro, em outra passagem, que as paixões não são más em si mesmas, mas se tornam desordenadas quando excedem a medida da razão (*STh.*, Ia.IIae, q. 24, a. 2).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> “*Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari; utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis, ut supra dictum est. Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam; sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum qui est fornicatio, non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod praeter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis, puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, in quantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter. Primo, per quamdam distractionem, sicut supra expositum est. Secundo, per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat, sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis, multi enim propter abundantiam amoris et irae, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali”* (*STh.*, Ia.IIae, q. 77, a. 2, resp).

<sup>5</sup> “*Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernabant inter sensum et intellectum; et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non discernabant passiones animae a motibus voluntatis secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra*

Portanto, o drama do incontinente reside justamente nessa oscilação: ele conhece o bem, deseja o bem, mas é vencido por um impulso que, sem destruir sua liberdade, limita sua eficácia. Esse estado demonstra que a *incontinentia* é mais uma deficiência da aplicação racional do que uma corrupção da vontade, sendo distinta do vício habitual. Após o ato, cessada a perturbação, a razão retoma sua função e o sujeito reconhece a desordem de sua ação, motivo pelo qual sente arrependimento.

No entanto, a responsabilidade moral do agente permanece, ainda que atenuada. Tomás de Aquino não exime o incontinente da culpa, pois este poderia, com esforço e prática das virtudes, fortalecer sua vontade. A virtude da temperança, nesse contexto, aparece como antídoto para a *incontinentia*. Ela regula os desejos sensíveis e forma o caráter virtuoso, tornando o agente capaz de agir segundo a razão mesmo em meio às paixões. Como escreve Martines (2019a, p. 261):

O fim próprio das virtudes morais consiste na conformidade com a reta razão, e cabe a esta ordenar e determinar como o ser humano encontra o meio razoável, visto que cabe à temperança a tarefa de que o homem não se afaste da razão por causa da intemperança, como cabe à fortaleza que ele não se afaste do reto julgamento da razão por causa do medo ou da audácia. Os caminhos pelos quais o homem atinge o meio termo da razão competem à prudência.

Neste sentido, compreende-se que o caminho de superação da *incontinentia* é, portanto, na visão de Santo Tomás, pedagógico e espiritual: exige disciplina da vontade, prática das virtudes morais e abertura à graça divina. Tomás não negligencia a dimensão sobrenatural do agir moral, ressaltando que o homem, por si só, é incapaz de perseverar na virtude sem o auxílio da graça (STh., Ia.IIae, q. 109, a. 8).<sup>6</sup>

---

*limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, Tullius, in III libro de Tusculanis quaestionibus, omnes passiones vocat animae morbos. Ex quo argumentatur quod qui morbos sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt. Unde et insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. Ex quo patet quod Tullius, in eodem libro, Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod omne malum, etiam mediocre, vitandum est, nam sicut corpus, etiamsi mediocriter aegrum est, sanum non est; sic ista mediocritas morborum vel passionum animae, sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis”* (STh., Ia.IIae, q. 24, a. 2, resp).

<sup>6</sup> “In quo quidem statu potest homo abstinere a peccato mortali quod in ratione consistit, ut supra habitum est. Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest (et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii), non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis

A graça fortalece a vontade para que esta possa resistir às paixões e ordenar-se ao bem, integrando natureza e sobrenatureza no itinerário moral do ser humano. Desse modo, a *incontinentia* não é apenas uma questão psicológica ou ética, mas também espiritual, que clama por um auxílio divino para restaurar a harmonia interior.

Dessa forma, a visão tomista da *incontinentia* moral articula uma antropologia da fragilidade, mas também da esperança. A razão, a vontade e as paixões são elementos integrados na alma humana e podem ser harmonizados por meio da formação da virtude e da ajuda da graça. A luta do incontinente não é definitiva, mas um chamado à conversão e à prática do bem. A *incontinentia*, ainda que reveladora da tensão entre razão e desejo, não é o fim da jornada moral, mas o ponto de partida para uma transformação.

Ao refletir sobre a *incontinentia* moral, Tomás de Aquino oferece uma leitura profundamente enraizada na tradição aristotélico-cristã, na qual a fragilidade da vontade é compreendida como um desvio momentâneo do bem racionalmente conhecido, passível de correção por meio das virtudes e da graça. No entanto, essa concepção de fraqueza moral, que implica reconhecimento do erro e arrependimento, será radicalmente desafiada por Friedrich Nietzsche. Em ruptura com a tradição cristã e sua valorização da humildade, da moderação e da penitência, Nietzsche interpreta tais disposições como expressões de uma “moral do ressentimento”,<sup>7</sup> derivada do instinto de autopreservação dos fracos diante dos

---

*alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos; ut supra dictum est. Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparatur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus, quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit, super Ezech., quod peccatum quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. Et huius ratio est quia, sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio debet subdi Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo, inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam, ratione hominis non existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet; occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter, praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem, ut philosophus dicit, in III Ethic.; quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparatur” (STh., Ia.IIae, q. 109, a. 8, resp).*

<sup>7</sup> A utilização do termo “moral do ressentimento” encontra respaldo na análise de A. E.

fortes. Assim, a análise nietzschiana se volta contra a própria estrutura da moral ocidental, denunciando-a como uma inversão de valores naturais e afirmativos da vida. É a partir desse embate que emerge uma crítica profunda à noção de vontade moralmente contida, que merece ser explorada a seguir.

## 2.2 Nietzsche e a Crítica à Moral do Ressentimento

Friedrich Nietzsche é amplamente reconhecido por suas críticas à moralidade ocidental, em especial à moral cristã, que ele acredita ser responsável por corroer a vitalidade e a força do indivíduo (Sobrinho, 2021, p. 118). Em suas obras, Nietzsche identifica uma moral que favorece a fraqueza e a subordinação dos indivíduos em nome de virtudes como a humildade, a paciência e o sofrimento. Para o filósofo alemão, essa moralidade, que ele denomina “moral do ressentimento”, impede que o ser humano se realize plenamente e se conecte com suas próprias forças vitais. O que Nietzsche propõe é uma ética baseada na afirmação da vida, na autonomia e na superação das limitações impostas pelas normas sociais e religiosas. Este conceito de “moral do ressentimento” é desenvolvido de forma incisiva na obra *Genealogia da Moral*, sendo a partir dela que se torna possível compreender de maneira mais profunda o projeto de Nietzsche em relação à moralidade. No cerne de sua crítica à moral cristã está o conceito de ressentimento, entendido como um processo no qual indivíduos incapazes de agir conforme suas próprias vontades geram, por reação, novos valores.

Esse fenômeno psicológico, que surge em indivíduos impotentes e incapazes de agir de acordo com suas próprias vontades, faz com que aqueles que são fracos ou dominados desenvolvam uma visão distorcida do mundo. O ressentimento, para Nietzsche, segundo Sparemberger (2021), é a fonte de criação de uma moral que coloca os fracos e oprimidos no centro, promovendo a compaixão, o perdão e a humildade, enquanto desvaloriza as virtudes da força, da agressividade e da autossuficiência.

Nietzsche mostra a necessidade do ressentido em dar valor a sua decadência e a sua fraqueza, indicando que é na moral que este sujeito encontra a saciedade dessa necessidade. O ressentido vê na moral do ressentimento um anestésico para sua impotência e um meio de fomentar e efetivar a sua vingança imaginária (Sparemberger, 2021, p. 203).

---

Paschoal (2008), *As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche*. O autor interpreta o ressentimento, em Nietzsche, como um processo de autoenvenenamento engendrado pela inveja e pelo rancor, característico de um organismo enfraquecido que, incapaz de afirmar-se diante das adversidades da vida, volta-se contra si mesmo, transformando sua impotência em negação e reação moral.

Assim, o ressentimento não é algo que permanece invisível ou estático. Ao contrário, ele se manifesta em ações e crenças que têm o poder de reverter a hierarquia de valores, substituindo os ideais da vida ativa e da afirmação de si por valores passivos que perpetuam a fraqueza.

Em suas análises, Nietzsche explica que o ressentimento é um sentimento de vingança internalizado, voltado contra aqueles que possuem poder e vitalidade. Incapazes de agir diretamente para superar suas limitações, os fracos transformam esse rancor em um sistema de valores que nega a vida ativa e reprime a vontade de potência.<sup>8</sup> Segundo Paschoal (2008, p. 14), o ressentimento, dentro da filosofia de Nietzsche, deve ser entendido como um problema fisiológico: trata-se de um organismo sem forças para reagir diante das intempéries da vida, incapaz de “digerir os sentimentos ruins”, acumulando, assim, um veneno emocional que, por sua “não reação”, resulta em uma desordem psíquica que o impede de viver efetivamente o presente. Essa incapacidade de responder ao mundo de forma afirmativa leva esses indivíduos a criarem valores de negação, condenando tudo aquilo que representa força, saúde e afirmação da vida.

Nietzsche observa de modo incisivo que “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (GM I, 10, KSA 5.247).<sup>9</sup> Dessa forma, a chamada “moral do ressentimento” constitui-se, em grande medida, como uma moral forjada pela reação e pela impotência diante da vida. Os fracos, impossibilitados de exercer sua vontade de potência de maneira direta, desenvolvem mecanismos morais que procuram controlar, inibir e culpar justamente aqueles que possuem força, iniciativa e capacidade de afirmação.

Esse ressentimento constitui uma das bases para a criação de uma moral que glorifica a fraqueza e promove a inversão dos valores tradicionais. Nietzsche

---

<sup>8</sup> Neste estudo, adota-se a expressão *vontade de potência* para traduzir o termo alemão *Wille zur Macht*. A escolha fundamenta-se na interpretação defendida pelo Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), segundo a qual “potência” exprime de forma mais rigorosa o caráter afirmativo, criador e ontológico da noção nietzschiana, evitando as conotações político-dominadoras que o termo “poder” pode sugerir. Conforme argumenta o artigo *Nietzsche e o problema da Vontade de Potência* (GEN, 2018), trata-se de compreender a *Wille zur Macht* como princípio de intensificação da vida e impulso de superação, e não como vontade de domínio sobre outrem.

<sup>9</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a. Disponível em: <https://aletp.com.br/wp-content/uploads/2017/12/nietzsche-genealogia-da-moral.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2025. A partir de agora indicado como PCS.

aponta que a moral cristã, enquanto expressão direta desse ressentimento, tem como pilares a negação da vida, a exaltação do sofrimento e a valorização da humildade como virtude central (Bernz, 2017, p. 76-78). Por meio dessa inversão de valores, o cristianismo não apenas enaltece a fraqueza, mas também estabelece uma rede de controle social que inibe o florescimento da verdadeira potência humana. A moralidade que daí resulta torna-se um instrumento de domesticação dos instintos, sufocando os impulsos de força, criatividade e afirmação da vida.

Nietzsche é categórico ao afirmar que a moral cristã é uma moral de negação da vida, isto é, para ele “o cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, [...] fez da oposição aos instintos de conservação da vida forte um ideal; e até corrompeu a razão nas naturezas intelectualmente mais fortes, ao ensinar a ter os valores superiores da intelectualidade como pecaminosos, como desorientadores, como tentações” (AC 5, KSA 6.177).<sup>10</sup>

Na leitura nietzschiana, a elevação espiritual cristã não se dá pela vivência afirmativa do presente, mas por uma interpretação que projeta o sofrimento para além da vida imediata. Nietzsche critica, portanto, a forma como o cristianismo interpreta o sofrimento, transformando-o em um valor moral que desvia o indivíduo de sua experiência vital e de sua capacidade de criação. Essa moralidade, ao priorizar o além e justificar a negação de si mesmo, impede o exercício crítico sobre os próprios valores e sobre a própria vida. Como ele enfatiza, “[...] necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão [...]” (GM, Prólogo 6, KSA 5.254). Nesse sentido, a superação dessa interpretação é condição para que se possa afirmar plenamente a vida e desenvolver novos critérios de avaliação, ligados à criação e à autossuperação.

Além disso, Sobrinho (2021, p. 125-126) destaca que Nietzsche aponta a necessidade de uma transvaloração de todos os valores, propondo uma reavaliação radical das concepções tradicionais em favor de novos valores que afirmem a vida, a criatividade e a potência vital. Essa crítica é aprofundada por Lemos (2020, p. 43-55), que analisa a moral como contra a natureza e defende a necessidade de uma naturalização do homem. O autor demonstra como a moral cristã castra os instintos naturais, submetendo o ser humano a uma ordem moral artificial que o afasta de sua essência vital. Nietzsche reforça essa perspectiva ao afirmar que “há os tuberculosos da alma: mal nasceram, já começam a morrer e anseiam por

<sup>10</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Tradução de André Dísapore Cancian. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b. Disponível em: <https://aletp.com.br/wp-content/uploads/2017/12/nietzsche-o-anticristo.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2025.

doutrinas do cansaço e da renúncia” (Za I, Dos Pregadores da Morte, KSA 4.53).<sup>11</sup> Tal afirmação evidencia que, para o filósofo, a crença numa existência pós-morte desvaloriza a vida presente e conduz o homem a um estado de resignação e fraqueza.

Nietzsche insiste na necessidade de uma transformação radical do ser humano, rompendo com os valores herdados e afirmando sua própria existência de forma criadora e corajosa. Além disso, ele proclama que “o homem é algo que deve ser superado” (Za I, Prólogo 3, KSA 4.14), apontando para a necessidade de superar a condição humana decadente imposta por valores de negação da vida. E, numa convocação direta à criação e à força interior, adverte que “criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação” (Za II, Nas ilhas bem-aventuradas 47, KSA 4.59).

A crítica de Nietzsche à moral cristã baseia-se na constatação de que ela promove valores que, em sua perspectiva, limitam o indivíduo e negam a vida. Ele aponta que essa moralidade exalta virtudes como humildade, compaixão e pobreza, enquanto condena atributos ligados à força, à afirmação de si mesmo e à plenitude vital; aspectos que Nietzsche por vezes designa metaforicamente como “riqueza”, sem referência direta à dimensão material. Essa inversão de valores constitui, para o filósofo, uma forma de negação da natureza humana, essencialmente marcada pela luta, pela criação e pelo crescimento. Nesse contexto, como observa Bernz (2017, p. 71), “o problema da religião cristã, para Nietzsche, consiste em se apostar numa outra vida situada em outro mundo, desvalorizando, assim, esta vida e o mundo presente”. Tal orientação tende a afastar os indivíduos da reflexão crítica sobre seus próprios valores, inibindo a autossuperação e a afirmação da vida.

Deste modo, Nietzsche identifica no cristianismo uma forma de niilismo, pois, ao enfatizar a vida após a morte, essa moralidade negligencia e nega a única vida que realmente existe: a vida presente. Ao orientar o indivíduo exclusivamente para o além, impede-lhe de alcançar sua plenitude e afirmar plenamente sua vontade de potência. Nesse sentido, a moral cristã, ao valorizar a negação da vida e a submissão a preceitos transcendentais, limita a capacidade de criação de novos valores e o impulso de autossuperação que caracteriza a existência humana em sua dimensão mais vital. Assim, para Nietzsche, a superação dessa moralidade torna-se condição

---

<sup>11</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Disponível em: <https://biblioteca.sophia.com.br/terminal/7615/Busca/Download?codigoArquivo=53>. Acesso em: 26 jun. 2025. A partir de agora indicado como PCS.

imprescindível não apenas para a afirmação da vida, mas também para o surgimento de uma nova ética, fundamentada na vontade de potência, na autotransformação e na invenção de valores que expressem a força criadora do indivíduo.

A proposta de Nietzsche para superar a “moral do ressentimento” está intimamente ligada à ideia de *Überwindung*, ou “superação”, um conceito que reflete sua crença na necessidade do indivíduo afirmar-se em todas as suas capacidades. A moral da autossuperação, para Nietzsche, é uma moral que valoriza a vida, o crescimento pessoal, a afirmação da potência vital e a capacidade de criar valores. Em vez de ser submisso, o indivíduo deve se esforçar para se tornar algo mais forte, mais autônomo e mais criativo. Segundo Bernz (2017, p. 79-82), Nietzsche nos propõe a transvaloração dos valores como um caminho para a constituição de uma nova forma de existência, que rompa com a moral da renúncia e afirme a vida em sua plenitude. Nietzsche defende que a única forma de se libertar da “moral do ressentimento” é superar os valores que negam a vida e afirmar-se como um ser criador e autossuficiente, ideia também sustentada por Bogéa (2011, p. 61-63), ao indicar que o projeto nietzschiano exige a constituição de sujeitos que possam criar valores em conformidade com uma lógica afirmativa da existência.

Segundo Araldi (2008), Nietzsche desenvolve uma crítica à moral tradicional, destacando a importância de superar os costumes vigentes para a criação de novos valores. O autor observa que o filósofo propõe uma ética que destoa das expectativas sociais, na qual o indivíduo deve recusar a submissão a padrões impostos e guiar-se por seus próprios princípios. Essa perspectiva exige coragem e determinação, pois o rompimento com as normas estabelecidas é condição fundamental para que o ser humano possa afirmar, verdadeiramente, sua vontade e individualidade.

Nietzsche apresenta o *Übermensch* como figura que supera a “moral do ressentimento”. Em vez de se submeter à moralidade tradicional, esse indivíduo cria seus próprios valores, fundamentados na autossuperação e na afirmação da vida. Em *Assim Falou Zaratustra*, o autor o descreve como alguém que transcende as limitações humanas e vive segundo critérios próprios, independentemente das convenções morais cristãs (Silva, 2012, p. 26-55).

Nesse contexto, a moral da vontade de potência é uma moral da autossuperação e da criação. A “moral do ressentimento”, por outro lado, é uma moral da negação, da submissão e da passividade. Ao criticar a moral cristã e suas implicações, Nietzsche nos desafia a abandonar essa moral e a afirmar a vida, a potência e a criação como os verdadeiros valores que devem orientar a existência humana.

A crítica de Nietzsche à “moral do ressentimento” ocupa lugar central em sua filosofia. Ao questionar a moral cristã, que exalta a humildade, o sofrimento e a submissão, o filósofo desafia a cultura ocidental a repensar os fundamentos de seus valores. Para ele, tal moral representa uma inversão da ordem vital, na qual a fraqueza é erigida em virtude e a força é condenada como vício. A superação desse paradigma só se torna possível quando o indivíduo rompe com as amarras da negação e afirma plenamente a vida por meio de uma ética da autossuperação, orientada pela vontade de potência. Assim, Nietzsche propõe um novo horizonte de criação de valores, em que o homem se reconcilia com sua própria força e com o impulso afirmativo da existência.

### 2.3 Conflito ou Convergência? A Antropologia Moral em Questão de Santo Tomás e Nietzsche

A antropologia moral de Tomás de Aquino e a de Friedrich Nietzsche configuram dois paradigmas radicalmente opostos quanto à compreensão da natureza humana e da origem da moral. Para o tomismo, a moralidade possui um fundamento objetivo, radicado na estrutura racional do ser humano e em sua ordenação natural a um fim último, a *beatitudo in Deo*. Conforme afirma o Aquinate, o fim último da vida humana consiste na bem-aventurança, que é o conhecimento de Deus (*STh.*, Ia.IIae, q. 1, a. 8). A razão, nesse sentido, é o princípio ordenador das potências da alma. Seu domínio sobre os apetites sensíveis constitui condição essencial para a vida virtuosa. Em contraste, Nietzsche critica essa mesma racionalidade como expressão de decadência e repressão vital, sustentando que “hoje, por outro lado, o homem de rebanho [...] é domesticado” (*JGB/BM* 199, KSA 5, p. 119).<sup>12</sup>

Tomás estrutura sua concepção da ação moral a partir da distinção entre *actus hominis* e *actus humani*. Apenas os atos deliberados e livres, orientados pela razão, são considerados verdadeiramente humanos. Ele afirma que “a ação humana é moralmente boa quando está de acordo com a reta razão” (*STh.*, Ia.IIae, q. 18, a. 5). A vontade, definida como *appetitus rationalis*, tende naturalmente ao bem, mas pode ser perturbada pelas paixões. Nesse caso, ocorre a *incontinentia*: o sujeito conhece o bem, deseja praticá-lo, mas é vencido pelo impulso desordenado. Ainda assim, “o incontinente age voluntariamente, mas com imperfeição” (*STh.*,

<sup>12</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001. Disponível em: [https://www.ispsn.org/sites/default/files/documentos-virtuais/pdf/alem\\_do\\_bem\\_e\\_do\\_mal\\_-\\_friedrich\\_nietzsche.pdf](https://www.ispsn.org/sites/default/files/documentos-virtuais/pdf/alem_do_bem_e_do_mal_-_friedrich_nietzsche.pdf). Acesso em: 26 jun. 2025.

Ia.IIae, q. 77, a. 2), pois há falha na aplicação prática da razão. Segundo Paulo Martines (2019b, p. 142), “a liberdade não é arbitrária, mas consiste em eleger o bem verdadeiro conforme a razão iluminada”.

A moral tomista, portanto, reconhece o conflito interno entre razão e desejo, mas entende que este deve ser resolvido pela submissão dos apetites à ordem racional. Tal resolução é possível por meio da virtude e da graça, que aperfeiçoam a natureza sem suprimi-la. Para Gilson (2002, p. 127), “em Tomás, a moral não reprime as paixões, mas as educa segundo a razão e a finalidade natural do homem”. Nietzsche, por sua vez, recusa esse modelo racionalista de moralidade. Para ele, a chamada “moral do bem e do mal” é fruto do ressentimento dos fracos, que transvaloraram os valores originais da nobreza, da força e da espontaneidade, impondo uma ética do dever que mutila os instintos vitais. Em *Além do Bem e do Mal*, no aforismo 199, Nietzsche afirma que o instinto de rebanho ganhou supremacia sobre todos os demais instintos, revelando que a moral tradicional não passa de uma moral de domesticação. A razão, longe de conduzir à verdade, transforma-se em instrumento de repressão, e a virtude, em expressão da castração da vontade de potência.

Em lugar da repressão, Nietzsche propõe a sublimação do desejo como força criadora. A vontade de potência, força fundamental da vida, deve afirmar-se por meio da criação de novos valores, livres da moralidade tradicional. Como afirma Monteiro (2022, p. 76), “enquanto Tomás vê a superação do desejo como caminho para a virtude, Nietzsche propõe a sublimação do desejo como força criadora”. Em outras palavras, aquilo que em Tomás é domínio racional, em Nietzsche é transgressão produtiva. A ética tomista visa à conformidade com uma ordem objetiva e divina; a ética nietzschiana, à superação dessa ordem em nome da autenticidade instintiva.

Ambos os autores, contudo, reconhecem a existência de um conflito interno no ser humano. Tomás o entende como uma luta entre razão e paixões, que deve ser vencida pela prudência e pela virtude. Nietzsche o vê como tensão entre pulsões reprimidas e valores herdados, propondo sua transvaloração pela vontade criadora. Como resume Safranski (2001, p. 203), “Nietzsche não quis curar a alma humana, mas libertá-la da culpa que lhe foi imposta”.

Portanto, embora partam de diagnósticos semelhantes quanto à tensão interna no homem, Tomás de Aquino e Nietzsche propõem caminhos diametralmente distintos. O primeiro aposta na razão e na graça para restaurar a ordem moral; o segundo clama pela destruição dessa mesma ordem para que o homem possa afirmar sua potência criadora.

### 3 Conclusão

Em conclusão, o diálogo entre as perspectivas tomista e nietzschiana acerca da moralidade e da vontade revela uma reflexão de grande densidade filosófica, capaz de iluminar as complexidades da condição humana. Em Santo Tomás de Aquino, a moral é compreendida como uma ordenação da razão prática, orientada ao bem e aperfeiçoada pela virtude e pela graça. Sua proposta visa harmonizar as potências da alma, restabelecendo o equilíbrio entre a razão e os impulsos passionais para que o agir humano se conforme à reta razão e, portanto, à própria finalidade do ser.

Nietzsche, por sua vez, desafia essa concepção ao denunciar o caráter repressivo da moral tradicional e ao afirmar a necessidade de uma ética que nasça da afirmação da vida, da força criadora e da superação dos valores herdados. Sua crítica à moral do ressentimento revela uma exigência radical de liberdade, na qual o homem é chamado a criar a si mesmo, tornando-se o autor de seus próprios valores.

Assim, a *incontinentia* não se apresenta apenas como um desvio moral, mas como um drama existencial, que expõe a tensão entre o domínio racional da vontade e a potência criadora da vida. Nessa encruzilhada, o ser humano é convidado a um movimento constante de superação: em Tomás, pela ascese da virtude e pela elevação da alma à graça divina; em Nietzsche, pela afirmação trágica da vontade de potência e pela fidelidade à terra. Em ambos, contudo, permanece a mesma inquietação fundamental: a de compreender o sentido do agir humano diante do desafio de ser livre e responsável por si mesmo.

### Referências

AQUINO, T. *Corpus Thomisticum*. Organizado por Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 2000. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em: 11 jan. 2025.

ARALDI, Clademir Luís. Nietzsche como crítico da moral. *Dissertatio*, Pelotas, v. 28, p. 33-51, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/8846>. Acesso em: 1 maio 2025.

BERNZ, Maurício Eduardo. A crítica de Nietzsche à moral cristã: por uma vida sem refúgios. *Revista Filosófica São Boaventura*, v. 11, n. 2, p. 91-106, 2017. Disponível em: <https://revistafilosofica.saoboaventura.edu.br/filosofia/article/view/56>. Acesso em: 26 jun. 2025.

BOGÉA, Diogo. A moral cristã segundo a lógica da vontade de poder. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 56-74, 2011. Disponível em: <https://tragica.letras.ufjr.br/index.php/tragica/article/view/35>. Acesso em: 26 jun. 2025.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média: desde as origens patrísticas até o fim do século XIV*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEMOS, Nicolle Eloisa. *Nietzsche e a natureza humana: da moral como contranatureza à naturalização do homem*. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020. Disponível em: <https://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/7551>. Acesso em: 26 jun. 2025.

MARTINES, Paulo. O ato moral segundo Tomás de Aquino. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, p. 249-264, 2019a. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/6c8G4JTJvp6jXqMqY7YPfPR/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 26 jun. 2025.

MARTINES, Paulo. *Tomás de Aquino e a ética das virtudes: uma introdução filosófico-teológica à moral tomista*. São Paulo: Paulus, 2019b.

MONTEIRO, Ítalo. *Antropologia e moral: entre Tomás de Aquino e Nietzsche*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2022.

MONTEIRO, Ítalo Dant Alves. A virtude da prudência em Santo Tomás de Aquino. *Revista Docentes*, Fortaleza, v. 13, n. 2, p. 1-12, 2023. Disponível em: <https://periodicos.seduc.ce.gov.br/revistadocentes/article/view/760>. Acesso em: 26 jun. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001. Disponível em: [https://www.ispsn.org/sites/default/files/documentos-virtuais/pdf/alem\\_do\\_bem\\_e\\_do\\_mal\\_-\\_friedrich\\_nietzsche.pdf](https://www.ispsn.org/sites/default/files/documentos-virtuais/pdf/alem_do_bem_e_do_mal_-_friedrich_nietzsche.pdf). Acesso em: 26 jun. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Disponível em: <https://biblioteca.sophia.com.br/terminal/7615/Busca/Download?codigoArquivo=53>. Acesso em: 26 jun. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a. Disponível em: <https://aletp.com.br/wp-content/uploads/2017/12/nietzsche-genealogia-da-moral.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Tradução de André Díspre Cancian. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b. Disponível em: <https://aletp.com.br/wp-content/uploads/2017/12/nietzsche-o-anticristo.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2025.

PASCHOAL, Antonio. Edmilson. *As formas do ressentimento na filosofia de*

Nietzsche. *Philosophos Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 11-33, 2009. DOI: 10.5216/phi.v13i1.7961. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/7961>. Acesso em 26 de jun. de 2025.

SILVA, André Parisi da. *A questão do humano em Nietzsche: entre o homem moral e o super homem*. 2012. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/10655/4/Andr%C3%A9%20Parisi%20da%20Silva.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2026.

SILVA, Joana Brito de Lima. O corpo é uma grande razão: liberdade, consciência e natureza em Nietzsche. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 1, n. 23, p. 199-224, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/31480>. Acesso em: 26 jun. 2025.

SOBRINHO, Amanda. A crítica nietzschiana à moral cristã. *Polymatheia: Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 14, n. 25, p. 118-127, 2022. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/7677>. Acesso em: 26 jun. 2025.

SPAREMBERGER, Cristian. O ressentimento na filosofia de Nietzsche. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 1, n. 38, p. 1-18, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/download/168645/174425/505561>. Acesso em: 25 jun. 2025.

Data de submissão: 05/08/2025.  
Data de aprovação: 03/12/2025.