

UMA PEDAGOGIA DA SOLIDÃO EM NIETZSCHE

*Fabiano de Lemos Britto**

RESUMO

O artigo pretende investigar de que forma a relação entre o cosmopolitismo, tal como foi elaborado como tarefa ética por Kant e os herdeiros da *Aufklärung*, e a ideia de cultura e educação (*Bildung*) foi redimensionada e modificada nos textos de Nietzsche, segundo um modelo que colocava em questão a própria necessidade da gregariedade para uma nova forma de Pedagogia.

Palavras-chave: Nietzsche. *Aufklärung*. Cultura. Pedagogia.

ABSTRACT

The paper intends to investigate in which way the relation between cosmopolitanism, as it was set up as ethical task by Kant and *Aufklärung*, heirs and the idea of culture and education (*Bildung*) was modified in Nietzsche's texts, according to a model that put at question the need to community to a new form of Pedagogy.

Keywords: Nietzsche. *Aufklärung*. Culture. Pedagogy.

Introdução

«Un être vraiment heureux est un être solitaire»

(Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, livre IV)

O homem solitário trai.

Esse exílio que não é uma pena, mas uma escolha, nos incomoda.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Pós-doutorado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). *E-mail*: fabianolemos@gmail.com

Ao menos desde esse espaço inescapável de nossa modernidade. Desde o momento em que Kant definiu e defendeu o cosmopolitismo como a destinação do homem, o Outro é a *espécie*, e é na direção dela que o Homem Esclarecido, o *Gelehrter*, figura que norteia nossas exigências éticas e epistemológicas desde a *Aufklärung*, deve seguir. Um movimento *sublime*: pois é na medida em que limita sua sensibilidade, que sai de si, em nome e no sentido de uma espécie imediatamente intangível, que o indivíduo pode enfim encontrar-se como *homem*.

O que implica, por exemplo, em Kant, uma *política da amizade* como política em direção ao Outro, no sentido cosmopolita – a exigência de uma *Bildung*, que faz soar ao fundo da pergunta kantiana: “O que é o homem?” (KANT, 1992, Ak 25), a afirmação que abre sua *Pedagogia*: “O homem é a única criatura que precisa ser educada” (KANT, 1999, Ak 441). Será preciso esperar ainda um tempo para que ela comece a ser lida às avessas. Um século depois de Kant, esta exigência encontrará o subtítulo de *Ecce Homo*, de Nietzsche – “*Como alguém se torna o que é*” [*Wie man wird, was man ist*] – deixando ver, enfim, um percurso onde algo é posto em questão. Entre a *Bildung*, a *formação* do homem esclarecido, e o *werden*, o *tornar-se* do subtítulo de Nietzsche, toda a relação entre pedagogia, cosmopolitismo e solidão se complica. “Fui compreendido?” (NIETZSCHE, 1988, Bd. VI, p. 374) sua pergunta ao final de *Ecce Homo* (ou a de Dioniso, contra o crucificado? – questão fundamental e fundamentalmente indecível), assinala o ponto de chegada da trajetória desenhada pelo movimento cumprido em torno da questão da educação. Há nesse movimento uma direção, diametralmente oposta àquela sugerida por Kant rumo à espécie. Mas essa direção se abre como o resultado de um progressivo afastamento de Nietzsche das prerrogativas do projeto pedagógico esclarecido. Poderíamos marcar seus limites entre dois pontos: o primeiro, dado pelas cinco conferências pronunciadas pelo jovem Nietzsche na Universidade da Basileia, em 1872, sob o título “Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino”; o segundo anunciado na já referida pergunta de *Ecce Homo*. É preciso, portanto, como primeiro passo, demarcar os pontos de inflexão para uma possível genealogia desse percurso. É esse o caminho do solitário.

I

A pergunta se desdobra: quem suportará a traição do homem solitário? E se apresenta, de início, sob a forma de uma outra questão: *o que ele trai?*

Ele trai uma *ordem*. Sobretudo uma posição muito bem definida na arquitetônica da razão kantiana, e, portanto, no fundamento de nossa modernidade. No edifício crítico, a *amizade* é um dever, indispensável à *Bildung* cosmopolita, ou seja, à inscrição do indivíduo em sua espécie. É sintomático, nesse sentido, que as passagens mais relevantes sobre a *amizade* redigidas por Kant só tenham sido possíveis na *Metafísica dos costumes*, de 1797, ou seja, após a consolidação do último pilar desse edifício, a *Crítica da faculdade do juízo*, em 1790. Trata-se, nessas passagens, que compreendem boa parte da seção intitulada “Dos deveres de virtude em relação aos outros”, de distinguir entre uma amizade *estética*, fundada sobre o amor e o sentimento de benevolência – portanto, muito mais próxima do *pathos* individual – e uma amizade *moral*, possível a partir do *respeito* (KANT, 1985, Ak 468-474). É essa última que abrirá mais amplamente a via da espécie, que colocara a *Bildung* sob a exigência dela, garantindo a possibilidade do *compartilhamento* da cultura. Neste sentido, esta *espécie* funciona duplamente. Em primeiro lugar, como um dispositivo heurístico, capaz de reunir a longa, dispersa e multiforme série dos indivíduos em um objeto teleológico homogêneo – uma *Menschheit*, no sentido do parágrafo 17 da terceira *Crítica*, ou seja: dela o homem se coloca *objetivamente* – não individualmente, subjetivamente – como fim da natureza. Esta reflexividade é o que faz com que a ideia de espécie humana seja uma ideia da razão [*Vernunftidee*], por oposição à ideia estética normal [*ästhetische Normalidee*] que distingue apenas a espécie animal [*Tierspezies*] (KANT, 1977b, p. 151). Em segundo lugar, ela opera pragmaticamente. O longo elogio à doutrina platônica das ideias, que tem lugar na Dialética Transcendental da primeira *Crítica*, nos indica nitidamente o quanto Kant também se subscreveu na compreensão da ideia de *espécie humana* como uma “imagem arquetípica de suas ações [*Urbild seiner Handlungen*]”, que ele [o homem] carrega consigo em sua alma [*Seele*] (KANT, 1977a, p. 325). Ora, a conjugação destas duas dimensões

semânticas apresenta uma grande dificuldade, análoga àquela que encontramos quando procuramos conciliar transcendentemente natureza e liberdade, pois a condição objetiva de uma reflexão, segundo a qual o homem se coloca como fim último da natureza, é a de que a perpetuação da espécie não seja apenas biológica (no sentido que a ainda hesitante biologia de Blumenbach procurou descrever na segunda metade do século XVIII¹), mas, sobretudo, *cultural*, quando toda uma geração de indivíduos desaparece no horizonte do tempo, aquela que a segue e a substitui se apropria de seu legado, ao mesmo tempo em que se responsabiliza pela herança que legará às futuras gerações. O cosmopolitismo, portanto, permite ao homem deduzir, do respeito à sua tradição e da esperança em seus herdeiros culturais, um sentimento moral que orienta, em última análise, toda a destinação, a *Bestimmung*, de sua espécie.

O raciocínio de Kant em torno da *amizade* moral pode ser reconstruído, assim, no espaço análogo àquele destinado ao conceito de *insociável sociabilidade* [*ungesellige Geselligkeit*] do artigo “Idéias para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” (1786) (KANT, 1986, quarta proposição), ou seja, como a outra via possível pela qual a intersubjetividade, considerada pelo viés da *humanidade como um todo*, leva o homem ao desenvolvimento de sua Cultura. Pois, se não encontrasse um outro a quem pudesse denominar *amigo*, um outro com o qual pudesse se comunicar por meio do respeito mútuo, o homem, esse “ser destinado à sociedade (ainda que seja também insociável)” (KANT, 1986, Ak 471), por medo do “abuso que os outros poderiam fazer da revelação de seus pensamentos” (*Idem*), se veria obrigado a fechar-se eternamente sobre si mesmo e calar-se. O amigo é, portanto, a marca de pertencimento a uma espécie que, ainda que raramente (“rara avis in terris”, dirá Kant, citando Juvenal), nos surge como saída de nós mesmos, e nos eleva na direção da cultura cosmopolita. Eis, assim, esquematicamente, a economia da amizade como dever em Kant.

Entre a cultura e a solidão, o homem moderno e esclarecido se deixa decidir para além de si mesmo. Há aí uma demarcação precisa da qual a

¹ Sobre as leituras de Kant em torno do conceito de espécie, sobretudo a partir da obra de Johann Friedrich Blumenbach. Cf. LENOIR, 1988, p. 103-115 e SCHIEBINGER, 1990, p. 387-405.

modernidade não poderá se livrar. Mesmo os Românticos, mesmo uma certa exaltação nostálgica da solidão na figura do eremita não será possível senão sob o peso do Homem. Afinal, não é difícil reconhecer que é a ele que o Empédocles de Hölderlin se sacrifica, por exemplo. A especificidade da relação formação cultural-amizade entre os modernos pode ser lida como uma espécie de inversão do problema tal como era abordado na Grécia clássica – e por isso mesmo, entre outros tantos motivos, a volta aos antigos tornou-se *leitmotiv* de toda uma geração moderna. Michel Foucault tentou identificar como funcionava, entre os gregos, a articulação política-cultura-solidão. “A racionalidade do governo dos outros é a mesma racionalidade do governo de si mesmo”, diz no terceiro volume de sua *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1985, p. 95-96). Ou seja, como em Sêneca, aprende-se a cuidar do outro, governa-se bem a cidade, é um detentor do saber em geral aquele que detem o saber e domínio de si mesmo. O político vem se inscrever na esfera individual porque não há entre eles, de fato, diferença: o menor gesto, mesmo para com o corpo, é um gesto potencialmente público. Ora, em Kant – em nossa modernidade – tudo se passa de uma outra maneira, diríamos mesmo, de uma maneira inversa. O político e o individual agora se divorciam, numa relação que é necessária, mas equívoca, e o homem, para chegar a seu real estatuto, tem que sacrificar a irrelevância de seus gestos em nome de um transcendental mais forte que cada um isoladamente. A partir de agora, o Eu recebe sua assinatura após ter sido autorizado – eis o termo empregado por Kant – pelo grande Outro ao qual o dever da amizade lhe garante o acesso. Vale a pena citar integralmente a passagem da *Metafísica dos costumes* que confirma essa inversão:

“Quero que cada um testemunhe minha benevolência (benevolentia), devo então, também, ser benevolente entre todos os outros. Mas, como todos os outros, excluindo eu, não são todos os homens, a máxima não derivaria dela mesma a universalidade de uma lei; o que é, portanto, necessário para que haja obrigação é que a lei do dever de benevolência me compreenda a mim mesmo como objeto dessa benevolência no comando da razão prática (...) a razão legisladora, que, em sua idéia de humanidade em geral, inclui a espécie inteira (eu,

inclusive), me inclui, na medida em que comanda universalmente no dever de benevolência recíproca, seguindo o princípio de igualdade entre todos os outros e eu, e te autoriza a te mostrares benevolente para contigo mesmo sob condição de que cuides também de qualquer outro” (KANT, 1986, Ak 451).

Pode-se, certamente, demonstrar, em Kant, a distinção entre benevolência, amizade estética e amizade moral, mas o fundamental aqui é que todas funcionam na economia da razão moderna como uma saída da individualidade na direção do todo da espécie como saída de uma formação propriamente esclarecida, e excluem, assim, a figura insustentável desse que se exila voluntariamente, do homem solitário. Por isso, a via de Nietzsche, sua *démarche*, segue, em pouco mais de dez anos, no sentido de uma impossível reconciliação.

II

“Filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes” (NIETZSCHE, 1988, Bd. VI, p. 258).

Essa frase, retirada do “Prólogo” de *Ecce Homo*, é o lugar de chegada de um caminho sinuoso e íngreme. Quase vinte anos antes de sua derradeira “obra”, a posição de Nietzsche quanto a uma possível formação cultural do homem ainda se mantinha equívoca, poderíamos dizer mesmo, *ambigua*. Nas conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* o diagnóstico de Nietzsche é claro: o projeto pedagógico da *Aufklärung* falhou, e tudo que resta ao seu redor são estabelecimentos não de formação, mas da *miséria de viver* [*Lebensnoth*]². É para contrapor a esses estabelecimentos uma forma *verdadeira* de cultura, que Nietzsche promove seu diagnóstico: o projeto pedagógico esclarecido certamente falhou, mas seriam suas prerrogativas, apenas por esse motivo, ilegítimas? No momento em que Nietzsche pronuncia suas conferências, sua resposta

² Cf. NIETZSCHE, 1988, Bd. 1, p. 717: “De minha parte, conheço somente uma verdadeira oposição, estabelecimentos de ensino [*Anstalten der Bildung*] e estabelecimentos de miséria de viver [*Anstalten der Lebensnoth*]: à segunda espécie pertencem todos os existentes, mas é da primeira que eu falo”.

a essa questão parece muito mais próxima de uma negativa. E isso se observa em dois níveis.

Inicialmente, por essa defesa de uma forma superior de cultura, que, no fundo, também norteava as reflexões dos intelectuais alemães do começo do século XIX a respeito de uma reforma dos estabelecimentos de ensino. É interessante notar como, sob vários aspectos, a defesa da cultura erguida aqui por Nietzsche coincide com as propostas de Wilhelm Von Humboldt em seu projeto para a fundação da Universidade de Berlin, de 1810, encomendado pelo governo de Frederico Guilherme III.³ Em ambos encontramos, mantidas todas as diferenças, a defesa de teses fortes como a do limite da interferência do Estado nas instituições superiores de ensino – visto que “o que está em jogo é a possível perda dos objetivos propriamente intelectuais e nobres em detrimento de preocupações materiais e mesquinhas” (HUMBOLDT, 1997, p. 83) – e a da detenção da responsabilidade de formação nas mãos de um pequeno número de homens, o que anuncia uma espécie de cosmopolitismo aristocrático.⁴

Em segundo lugar, há nesse texto um certo respeito tácito com relação àqueles que Nietzsche depois viria a combater mais abertamente, como é o caso de Kant – na quinta conferência chega-se mesmo a lançar mão da força do imperativo categórico como analogia da força

³ O plano de construir uma universidade segundo as exigências de um ensino moderno e cosmopolita – e, por isso, genuinamente germânico – já vinha sendo pensado pelo governo de Frederico Guilherme III. Karl Friedrich Beyme foi o funcionário do governo encarregado, desde 1800, de viabilizar o projeto. Uma das evidências do poder funcional do *Gelehrter* na sociedade de então é a solicitação que Beyme faz aos principais intelectuais universitários no sentido de apresentarem suas idéias do que seriam os princípios e regras desse estabelecimento. Friedrich Schleiermacher, J. G. Fichte, August Wolff e Wilhelm von Humboldt apresentam suas propostas. O modelo proposto por este último parece ter harmonizado de maneira mais completa a exigência de uma instituição de ensino superior que deve encontrar sua finalidade em si mesma e de uma administração estatal mais abrangente e menos intrusiva.

⁴ Cf. a consonância da afirmação de Humboldt de que “o esforço do espírito” “apenas em poucos se encontra em estado puro. Para que seja eficaz, produzindo efeitos significativos e duradouros, basta que tal esforço esteja presente em poucas pessoas ou mesmo em poucas ocasiões” (*op. cit.*, p. 86) com a posição nietzscheana que chega mesmo a prescrever que “a concentração da cultura por poucos é uma lei necessária [*nothwendiges Gesetz*] da Natureza” (NIETZSCHE, 1988, Bd. 1, p. 647).

de uma verdadeira cultura.⁵ Poderíamos multiplicar os exemplos quanto à ambiguidade da crítica de Nietzsche em relação à pedagogia esclarecida: a importância dada às ideias de autonomia e formação cultural, como à figura do gênio, ratificam incessantemente essa posição. O que nos limitamos a fazer aqui é apenas apontar o quanto, na medida em que os conceitos da *Aufklärung* ainda são solicitados por Nietzsche na economia de sua crítica, o que está em jogo não é tanto o que resta de fundamental do projeto educacional de Kant ou de seus sucessores, mas sim o seu destino. O grande inimigo de Nietzsche nesse momento não é a *Aufklärung*; essa se tornará seu alvo pouco depois, o que interessa agora é combater a burocratização da cultura, e é contra a figura de Hegel que Nietzsche se dirige. Em um fragmento póstumo do mesmo período Nietzsche acusa a “influência de Hegel” de favorecer uma generalização – seguida de uma banalização – da cultura, que pretenderia formar “funcionários cultivados”. E vai além: “essa cultura universal é apenas um estágio anterior do comunismo” (NIETZSCHE, 1988, Bd. 7, p. 243).

Em suas primeiras críticas à ideia de *Bildung*, Nietzsche ainda fala em nome de uma verdadeira cultura, ainda é representante de uma classe – a dos professores universitários alemães que se levantam contra a tecnicização dos estabelecimentos de ensino. Para que a crítica assuma sua direção mais extrema, será preciso dar um passo além, principalmente, de sua contemporaneidade. Será preciso que o pensamento de Nietzsche se afine numa outra direção, se desvinculando, por exemplo, do peso exercido pela figura de Wagner no momento que Pierre Klossowski chama de “aspecto helenisante” da filosofia nietzscheana (KLOSSOWSKI, 1968, p. 40). O representante de uma cultura verdadeira, aos poucos, se exilará. O gênio cederá seu lugar a Zaratustra.

III

Falamos de cumes, de subidas, de elevação. Mas o caminho de Nietzsche-Zaratustra-Dioniso não é também, e, anteriormente, um

⁵ NIETZSCHE, 1988, Bd. 1, p. 749-750. Essa demarcação cronológica deve ser visada de forma essencialmente estratégica, já que encontramos, por exemplo, nas anotações íntimas de Nietzsche, desde muito cedo, um certo combate à filosofia kantiana – embora, certamente, nada tão incisivo quanto se mostrará mais tarde, tanto em sua obra póstuma quanto em sua obra publicada.

aprofundamento? A altura surge na coincidência desse ir além com um ir a quem: passagem propriamente crítica de Nietzsche – poderíamos dizer uma investigação acerca das condições?

O texto que abre *Aurora* dá testemunho desse caráter concomitantemente bidirecional, subterrâneo e emergente das investigações de Nietzsche em torno da possibilidade de uma formação. A tonalidade aqui assumida estabelece novos vínculos entre essa possibilidade e a, agora inescapável, ideia de solidão: esta como condição daquela:

Nesse livro se acha um “ser subterrâneo” a trabalhar, um ser que perfura, que escava, que solapa. (...) Certamente ele retornará: não lhe perguntem o que busca lá em baixo, ele mesmo logo lhes dirá, esse aparente Trofônio e ser subterrâneo, quando novamente tiver se “tornado homem”. Um indivíduo desaparece totalmente o silêncio quando, como ele, foi por tão longo tempo toupeira, solitário (NIETZSCHE, 1988, Bd. 3, p. 11).

Nesse passo o pensamento de Nietzsche experimenta a vertigem de sua tarefa. É Klossowski, mais uma vez, que nos lembra da importância dessa apreensão: a saber, “que um pensamento não suba senão descendo, não progrida senão regredindo – *inconcebível espiral, da qual a “inútil” descrição repugna*” (KLOSSOWSKI, 1968, p. 14). Passo que, ao mesmo tempo, compreende a questão de uma *Bildung* possível como um necessário combate à cultura, em um movimento igualmente duplo: combate e ascensão. O que o torna um solitário, pois a única formação cultural ainda pensável é lançada *contra* a humanidade – não mais como seu representante indignado, nem como oferta, mas como desafio, como remédio.

A dinastia na qual Nietzsche parece se inscrever aqui nos remete a Rousseau. Ainda que Nietzsche tenha Rousseau em conta mais incerta, chegando a denominá-lo de “tarântula moral” (NIETZSCHE, 1988, Bd. 3, p. 14), um ressentido em relação aos homens, inventor de uma idílica Natureza originária⁶, os paralelos a serem traçados não deixam dúvidas

⁶ Cf., por exemplo, o parágrafo 17 de *Aurora*, em que Nietzsche identifica a “época de Rousseau” como aquela em que os homens “estavam tão fartos uns dos outros, que

quanto à legitimidade de uma analogia entre os movimentos de um e de outro autor. Tanto quanto Nietzsche, o filósofo francês também mergulha, em seus últimos anos, na solidão e na loucura. Sua última obra escrita, publicada postumamente, *Os devaneios do caminhante solitário* [*Les rêveries du promeneur solitaire*], anuncia inequivocamente essa condição:

“Eis-me aqui, sozinho sobre a terra, não tendo mais irmão, próximo, amigo, sociedade senão eu mesmo. (...) Ei-los estrangeiros, desconhecidos, ninguém, enfim, para mim, já que assim o quiseram. Mas eu, desatado deles e de tudo, quem sou? Eis o que me resta procurar” (ROUSSEAU, 1964, p. 35).

Embora a acusação nietzscheana não seja aqui desprovida de sentido, fica evidente em que tom a questão da formação – denunciada na pergunta de Rousseau “quem sou?” – se afina: na *solidão*. Mas, insistimos com Nietzsche, não há ainda aí a sombra imperiosa do Homem? Será preciso ainda muito para se livrar dela, para se pensar uma *formação* fora do modelo da *Bildung*.

Entra Zaratustra. Nem mesmo ele terá sido totalmente avesso a uma pedagogia. Há ainda nele algo do eremita – tributo ou ataque aos românticos? Pouco importa, já que se trata de uma questão indecidível. Em última instância, o ressentimento de Rousseau encontra como contrapartida justamente o anseio de Zaratustra, o de voltar aos homens, o de dividir sua sabedoria. É claro que tudo se passará de modo distinto a partir daí, como numa espécie de resposta a Rousseau, a esse seu amor pelos homens tão incontornável que o levou ao isolamento. A “queda [*Untergang*] de Zaratustra” (NIETZSCHE, 1988, Bd. IV, p. 12) começa no último suspiro de seu devaneio pedagógico.

O homem solitário tornará impossível a reconciliação. Toda a questão em torno da *Bildung* desaparece no horizonte de um novo problema, que sequer, talvez, possa ser colocado *de uma vez por todas* – ele reaparece a cada momento que quisermos formular a pergunta sobre o fundamento, sobre o fundo escuro que solapamos com nossa linguagem. Esse não dito é

quiseram de todo modo um canto [*Weltwinkel*], aonde o Homem não pudesse chegar com seu tormento: inventou-se a “boa natureza”

próprio daquele que fez a pergunta sobre o *tornar-se* – metamorfose última do anseio pelo formar-se – coincidir com o silêncio. Não seria a loucura, para além do *sentido* do mero devaneio que lhe quiseram atribuir, a realização mesma do pensamento de Nietzsche? Impensável: o homem solitário se cala. Se o cosmopolitismo kantiano era suficientemente benevolente para garantir, a um só tempo, a unidade do edifício transcendental e a teleologia da cultura do homem, em Nietzsche o imperativo da solidão solapa, insistentemente, cada uma destas hegemonias. Uma pedagogia, portanto, sem espécie.

Referências

FOUCAULT, M. *História da sexualidade, vol. III – o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985;

HUMBOLDT, W. von, “Sobre a organização interna e externa das instituições superiores em Berlim. In: KRETSCHMER, J.(Org.). *Um mundo sem Universidades?* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. In: _____. *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977a.

_____. Kritik der Urteilkraft. In: _____. *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977b.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Lógica*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *Métaphysique des moeurs*. In: _____. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Pléiade, 1985.

_____. *Pedagogia*. Piracicaba: Unimep, 1999.

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1968.

LENOIR, T. Kant, Von Baer, and Causal-Historical Thinking in Biology. *Poetics Today*, Durham, v. 9, n. 1, p. 103-115, Jan. 1988.

SCHIEBINGER, L. The Anatomy of Difference: Race and Sex in Eighteenth-Century Science. *Eighteenth-Century Studies*, Baltimore, v. 23, n. 4, p. 387-405, Dez. 1990.

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe, Bd.1- 15*. Berlin-NewYork: de Gruyter, 1988.

ROUSSEAU, J.J. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

Data de registro: 22/06/2010

Data de aceite: 16/02/2011