

Apontamentos em torno de uma racionalidade em Nietzsche

Resumo

Mestre em Teoria Literária pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Doutorando em História pela USP.
dialeticamente@yahoo.com.br

O autor destaca uma vertente pouco explorada no filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900): suas considerações positivas em relação à razão, à ciência e ao trabalho objetivo (porém estético) do historiador. Isso nos permitirá promover um questionamento do lugar ocupado pelo filósofo nos debates historiográficos, propondo, desta forma, uma revisão no chamado paradigma pós-moderno da história, do qual ele não é só vinculado, como considerado a figura exponencial. A racionalidade que encontramos em Nietzsche não é aquela que quer representar o mundo em si mesmo, mas aquela que tem como pressuposto uma ilusão e um erro.

Palavras-chave: Historia Intelectual. Iluminismo. Nietzsche.

Abstract

The author emphasize a slope little explored in the German philosopher Friedrich Nietzsche (1844-1900): its positive consideration in relation to the reason, the science and the work objective (however aesthetic) of the historian. This will allow to promote a questioning of the busy place for the philosopher in the historiography debates, proposing, in this way, a revision in the call paradigm postmodern of the history, as considered the exponential figure. The rationality that we find in Nietzsche is not that one who wants to represent the world herself, but that one that has as estimated an illusion and an error.

Key-words: Intellectual History. Enlightenment. Nietzsche.

Introdução

Pretendemos apresentar um Nietzsche bem diferente do qual os historiadores estão acostumados a conhecer ou conceber; trata-se de um Nietzsche que sustenta a inacessibilidade do mundo e ao mesmo tempo se volta para o lugar positivo que a razão e a ciência ocupam nele. A idéia do trabalho é apresentar a noção nietzschiana da necessidade da ilusão para a razão e o conhecimento humano, assim como articular o que o filósofo entende e quer demonstrar ao falar da objetividade no trabalho do historiador. A partir de tais constatações, Nietzsche adquire um outro vulto para a teoria da história.

Da recepção de Nietzsche na historiografia, criou-se um consenso sobre o caráter irracionalista de seus escritos. Tal consenso provavelmente se justificou a partir de frases do filósofo como: “contra o positivismo que fica preso ao fenômeno 'só há fatos', eu diria: não, justamente fatos é o que não há, e sim interpretações”. Parece que os historiadores não levaram em consideração o que Nietzsche disse nesse mesmo fragmento (após cinco linhas): “Na medida em que a palavra ‘conhecimento’ ainda tem qualquer sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é interpretável de outro modo, ele não tem nenhum sentido subjacente, porém inúmeros sentidos, ‘perspectivismo’” (NIETZSCHE, 2002: 164-165).

O perspectivismo nietzschiano aponta para a possibilidade em se proferir valores e sentidos, o que não implica em referendá-los como absolutos, tampouco como verdades definitivas. Em nome de um conhecimento perspectivado, o mundo é interpretável. Essa assertiva permite um primeiro deslocamento diante da classificação em torno de um Nietzsche irracionalista. Classificação esta também justificada através da noção, no filósofo alemão, de que a linguagem não representa a realidade. No entanto, para Nietzsche, a razão se desenvolveu justamente a partir da crença na possibilidade de tal representação, quer dizer, a verdade da razão é ter um erro como fundamento, mas um erro necessário e útil para o homem.

Nosso estudo será conduzido para um objetivo determinado: uma releitura no interior de um daqueles dois paradigmas polares da disciplina da história (o paradigma “iluminista” e o paradigma “pós-moderno”) expostos por Ciro Flamarion Cardoso num ensaio quase paradigmático (CARDOSO, 1997: 3). Diante desse quadro (que consideramos exemplar na historiografia) em que Nietzsche é vinculado como o precursor do paradigma pós-moderno da história, pretendemos, num movimento novo, promover e demonstrar uma outra leitura. De uma maneira geral, Nietzsche sempre apareceu de forma previsível nos debates historiográficos, nacionais ou não, e decerto que ocupando o mesmo espaço epistêmico. François Dosse defende categoricamente que Nietzsche é o “precursor da pós-modernidade que triunfará mais tarde, em meados do século XX” (DOSSE, 1993: 403-404). É justamente esse espaço, por ele previamente habitado, que se faz necessário uma intervenção. Esta é, acreditamos, a contribuição original de nosso trabalho.

A ilusão como pressuposto para a racionalidade

Sabe-se que Nietzsche é visto, por grande parte dos comentadores de sua obra, como o filósofo

do corpo, das paixões, dos instintos; o que é verdadeiro. O que defendemos, baseados em autores contemporâneos importantes, como o filósofo francês Luc Ferry e o filósofo alemão Rüdiger Safranski, é que ao lado desse mesmo Nietzsche existe um outro Nietzsche, tão importante quanto o primeiro, o mais visitado pela crítica; um Nietzsche que, para a surpresa de muitos, reconhece a importância da razão para o conhecimento, para a arte e para a vida. Nietzsche identifica em si mesmo uma postura clássica, que provém dos gregos, segundo a qual se poderia definir a grandeza no homem a partir de um domínio de si que, por sua vez, consistiria num lance de profunda racionalidade, posto que tal domínio se daria através de uma hierarquização das paixões. É nesse sentido que Nietzsche não só fala em uma “espiritualização das paixões” (NIETZSCHE, 1976: V, §1), como aponta para a idéia de que devemos nos apoderar e manejar de nossos impulsos assim como um jardineiro ornamenta a natureza (NIETZSCHE, 2004: §560). Para Luc Ferry, “a apologia do rigor ‘matemático’, o culto da razão clara e rigorosa também encontram seu lugar no seio das forças múltiplas da vida” (FERRY, 2004: 109). Para Rüdiger Safranski, “em *Humano, Demasiado Humano* Nietzsche tenta fortalecer o senso pelas verdades práticas contra o canto de sereias do Inaudito, e contra os sentimentos trágicos. Ele entoia um louvor à ciência útil [...]” (SAFRANSKI, 2001: 150).

Segundo Nietzsche, o mundo que conhecemos através da moral, que estabelece verdades universais, é um mundo de erros e fantasias, no entanto, são justamente essas ilusões o que de mais valioso e útil tem a humanidade. Segundo o filósofo, muitos juízos, ainda que errôneos e morais, são necessários para a manutenção da existência e o desenvolvimento da espécie-homem; falsos valores e ficções indispensáveis para a regulação da vida: é a verdade da não-verdade (NIETZSCHE, 2003: §4).

Nesse sentido, Nietzsche aponta para a diferença entre o homem do conhecimento (de espírito científico) e o homem da convicção (movido pela fé), porém, ao mesmo tempo em que exalta o primeiro, o filósofo diz que “milênios inteiros, no entanto, viveram com essas pressuposições pueris, e delas brotaram as mais poderosas fontes de energia da humanidade” (NIETZSCHE, 2000: §630). No aforismo seguinte, prossegue: “tal inclinação [para uma convicção] é perfeitamente compreensível, e suas conseqüências não nos dão direito a censuras violentas ao desenvolvimento da razão humana” (NIETZSCHE, 2000: §631). A razão aparece em Nietzsche como fruto de um erro, mas de um erro necessário. Só o homem convicto se acha da posse da verdade. Razão e verdade, portanto, encontram-se dentro da mesma lógica na filosofia nietzschiana, a saber, a lógica do erro que impulsiona a própria razão e a própria verdade, logo, à lógica da verdade do erro.

O erro tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso. Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão. Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade (NIETZSCHE, 2000: §29, grifo do autor).

Nietzsche sabe que uma essência do mundo a ser desvelada pela ciência ou pela razão não existe, que essa essência é tão-somente um ponto vazio: “não há escapatória, não há trilhas ou ata-

lhos para o mundo *real*! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em *nossa* teia” (NIETZSCHE, 2004: §117, grifo do autor). Não é a verdade em si que Nietzsche destaca, mas a crença depositada nela. A aposta de sua existência (de uma verdade a ser descoberta) é o postulado lógico de todo o conhecimento. Nietzsche entende a própria convicção da linguagem (como um instrumento capaz de apreender as coisas no mundo) como uma crença necessária, pois é ela que deu sustentação para o desenvolvimento da ciência e da razão.

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que se considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes das coisas com em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da *crença na verdade encontrada*, fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois - somente agora - os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença (NIETZSCHE, 2000: §11, grifo do autor).

“Felizmente é tarde demais” quer dizer: viver da crença na linguagem é positivo e necessário. Nesse sentido, é importante ressaltar que Carlo Ginzburg, ao interpretar a noção de linguagem em Nietzsche e vinculá-la ao ceticismo (2002: 25-26), parece ter lido o mesmo pela metade. O filósofo, não só com Ginzburg, sempre foi entendido como alguém que, justamente pela idéia da ilusão da representação do mundo através da linguagem, pretendia assim aniquilar com os discursos que tinham a realidade como matéria. Como podemos ver no fragmento acima, é justamente essa ilusão que Nietzsche reconhece para o próprio estabelecimento do conhecimento humano. O assenhorear-se do mundo é uma tentativa fundamental para que o mesmo passe a fazer sentido ao homem. A grande contribuição de Nietzsche, a nosso ver, é esse versar sobre a necessidade da crença para que a vida não só seja vivida, como concebida através da razão.

Pelo que vimos até aqui, não soa estranho Nietzsche desejar “levar adiante a bandeira do iluminismo” (NIETZSCHE, 2000: §26). Em um aforismo chamado “A hostilidade alemã ao Iluminismo”, Nietzsche diz que, em detrimento da razão, filósofos, historiadores e cientistas alemães instauraram o culto ao sentimento. Na filosofia, através da especulação metafísica no lugar da explicação, estabelecendo uma época pré-científica; na historiografia, através do romantismo, com a volta de temas medievais e dos sentimentos ascéticos; na ciência, através de uma natureza divinizada e simbólica, e não mais natural. Isso tudo, segundo Nietzsche, contra os ideais da razão iluminista, que teríamos, repete, então de levar adiante (NIETZSCHE, 2004: §197). Se em Voltaire, como sabemos, o homem alcança sua liberdade e independência através da razão, Nietzsche parece não pensar diferente, já que para ele “quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a terra” (NIETZSCHE, 2000: §638).

Segundo José Carlos Reis, os iluministas tecem uma história baseada no otimismo, esperança e “fé na razão”. Para Reis, a concepção de história iluminista faz parte de um projeto moderno; “governada pela Razão, a história só pode produzir a moralidade, a liberdade, a justiça, a igualdade [...]” (REIS, 2000: 165). Não é este iluminismo, acreditamos, que Nietzsche tem em consideração. O filósofo está longe de um projeto para a história calcada nesses ideais utópicos identificados por Reis. A própria noção de progresso e otimismo no iluminismo já foi revista e relativizada. Por exemplo, segundo Souza, Voltaire não fornece nenhuma garantia de que a trajetória da razão se realize de maneira regular ou até mesmo que seus fins necessariamente se realizem na história (SOUZA, 2001: 114). Por um outro lado, a recepção da ideia de progresso (sua impossibilidade) em Nietzsche nos parece tão problemática quanto o foi a de razão. Nietzsche se volta criticamente para a noção de progresso enquanto uma inevitabilidade, porém, ele a concebe, sim, enquanto uma possibilidade: “[...] é precipitado e quase absurdo acreditar que o progresso deva *necessariamente* ocorrer; mas como se poderia negar que ele seja possível?” (NIETZSCHE, 2000: §24, grifo do autor). Portanto, razão e progresso têm o mesmo tratamento conceitual tanto em Nietzsche quanto em Voltaire. São chances, não verdades.

Desta forma, contestamos a noção anti-iluminista de Nietzsche defendida por François Dosse. Apesar da sua alusão sobre a ligação entre Nietzsche e Voltaire, Dosse não a considera, pois apesar de se fazer “o defensor dos Iluminismos moderados [...], em seus pontos essenciais, a obra de Nietzsche, tal como a de Heidegger, edifica-se numa crítica radical do Iluminismo” (DOSSE, 1993: 402).

A Europa frequentou a escola do pensar coerente e crítico, enquanto a Ásia ainda não sabe distinguir entre poesia e realidade e não está consciente de onde vêm suas convicções, se da sua própria observação e pensamento correto ou de fantasias. - A razão na escola fez da Europa a Europa: na Idade Média ela estava a caminho de se tornar novamente um pedaço e apêndice da Ásia - isto é, de perder o senso científico que devia aos gregos (NIETZSCHE, 2000: §265).

O que ressaltamos na passagem acima, de caráter voltairiano e tom iluminista, é a crítica que Nietzsche promove aos asiáticos, já que os mesmos ainda não sabiam diferenciar o que é realidade e o que é fantasia e poesia. Percebe-se aqui um Nietzsche em defesa da razão, mas de uma razão enquanto conquista histórica. É exatamente esse o valor que Voltaire conferia para a razão na história, isto é, não como uma verdade, mas algo que pudesse se conquistar. Para ele, recaídas na barbárie sempre são possíveis, o que também desloca o autor francês daquela visão clássica de o “profeta do progresso” (SOUZA, 2001: 114). E assim foi, para ele e para Nietzsche, o que ocorreu com a razão durante a Idade Média, uma época em que a civilização perdeu em técnica, em arte e em ciência.

Uma outra entrada nos permite a vinculação intelectual entre Nietzsche e Voltaire. Segundo Cassirer, Voltaire pensou o trabalho do historiador em bases científicas, em que “historiador e físico têm a mesma tarefa, a de descobrir a lei escondida no fluxo e na confusão dos fenômenos” (CASSIRER, 1992: 294). A história filosófica de Voltaire aponta, para além das barulhentas façanhas e conquistas heróicas, para uma permanência da natureza humana na história: “[...] tudo o que

corresponde intimamente com a natureza humana assemelha-se de um extremo ao outro do universo [...]” (VOLTAIRE, 1967: 445). O conceito nietzschiano de “vontade de potência” nos parece adequado para pensar também isso que atravessa todos os homens em todos os tempos, o que moveria as próprias paixões humanas no palco do mundo, já que para ele, a partir da vontade de potência demonstra-se “a absoluta homogeneidade de todos os eventos” (NIETZSCHE, 1981: §270), sendo ela, a “essência mais íntima do ser”. A vontade de potência é esse impulso que gera o movimento e a diferença do devir; as variedades da multiplicidade do mundo, com barulhentas façanhas e conquistas heróicas, são possibilidades da vontade de potência, essa “lei escondida”.

Por uma objetividade estética

Há uma virada crítica de Nietzsche sobre si mesmo a partir de *Humano, Demasiado Humano*. Diz ele um ano antes de publicá-lo: “A leitores de meus textos mais antigos quero declarar expressamente que renunciei aos pontos de vista artístico-metafísicos que dominaram aqueles no mais essencial: são agradáveis mas insustentáveis” (*Apud* SAFRANSKI, 2001: 122). Esta virada é relevante para a nosso trabalho. No entanto, faz-se necessário apontar o tipo de arte que o filósofo tinha em mente ao promover tal renúncia. Trata-se de uma concepção de arte romântica ligada ao encontro metafísico com a essência do mundo, com o êxtase dionisíaco, concepção que exalta, no fazer artístico, a desmedida, a ausência de regras, logo, ao culto do gênio criador, visão esta então exposta em *O Nascimento da Tragédia*.

Assim posto, vejamos o olhar que o filósofo possui para as questões da arte a partir de *Humano, Demasiado Humano*, com isso buscaremos entender e articular o tipo de objetividade que o mesmo imagina para a história. Segundo ele, a irregularidade e anarquia formal na arte romântica nos deram vantagens, como a poesia de todos os estilos e de todos os povos, porém, a mesma rejeitou a noção de medida, coação e contenção clássicas (NIETZSCHE, 2000: §221). Criticando o sentimentalismo romântico exagerado de seu tempo, Nietzsche fala da necessidade, tal como nos gregos, de uma sobriedade dos sentimentos: “reflexão severa, concisão, frieza, simplicidade deliberadamente levada ao extremo; em suma, restrição do sentimento e laconismo - só isso pode ajudar” (NIETZSCHE, 2000: §195).

Ao pensar em boa arte, Nietzsche pensa em ponderação, equilíbrio, limite, objetividade, lógica, proporção, - todos esses, atributos artísticos considerados clássicos. Segundo ele, “para ser um clássico, é preciso ter todos os dons, todos os desejos violentos e contraditórios em aparência, mas de tal maneira que eles caminhem juntos sob o mesmo jugo, [de modo que neles] tenhamos necessidade de uma quantidade de frieza, de lucidez, de rigidez da lógica antes de tudo” (*Apud* Ferry, 2004: 114).

Nietzsche não só ressalta, no processo criativo, o pensamento diante da emoção, como valoriza a noção de trabalho frente à inspiração e a liberdade de criação do gênio: “[...] a improvisação artística se encontra muito abaixo do pensamento artístico selecionado com seriedade e empenho. Todos os grandes [artistas] foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar” (NIETZSCHE, 2000: §155). Desta forma, a

grande arte está ligada mais à razão do que à emoção, a beleza da segunda dependeria da atuação da primeira; a arte, portanto, é mais um trabalho racional do que um extravasamento emotivo. Nesse sentido, é perfeita a asserção de Schiller: há uma arte das paixões, mas não deveria haver uma arte apaixonada (SCHILLER, 1990: carta XXII).

Nietzsche tem um aforismo em que discorre sobre a impossibilidade das mulheres em se dedicarem à ciência. O que nos interessa nesse fragmento, longe das questões de gênero, é a relação que o filósofo estabelece entre ciência e paixão, entre história e paixão, entre juízo e emoção, para então ressaltar o perigo dos afetos diante dos tramites da análise e da pesquisa histórica, vista aqui como uma ciência.

Podem as mulheres ser justas, se estão tão acostumadas a amar, a imediatamente simpatizar ou antipatizar? Em virtude disso não têm tanto interesse por causas como têm por pessoas: mas, sendo a favor de uma causa, tornam-se de imediato suas partidárias, e assim corrompem sua pura, inocente influência. Há então um perigo nada pequeno, quando lhes são confiados a política e certos ramos da ciência (a História, por exemplo) (NIETZSCHE, 2000: §416).

Nietzsche também vislumbra uma “racionalidade” para a história [um comentador chegou a dizer que a história, para Nietzsche, “não configuraria um fluxo ou movimento desordenado” (ARALDI, 2004: 228)], mas ela, no entanto, tem mais a ver com a arte do que com a verdade. A objetividade que Nietzsche confere à história não é propriamente a objetividade imparcial tradicionalmente conferida ao cientista diante do seu objeto, mas a objetividade de um pintor e o interesse deste último em querer “revelar” e desnudar um objeto. Ao falar da objetividade do historiador, Nietzsche está falando de um distanciamento artístico. Todavia, a arte vive da ilusão, sabe que é ilusão. Assim Nietzsche dá entendimento à pesquisa histórica, que seria então o lugar da objetividade como um fenômeno estético do desprendimento da subjetividade, mas de um desprendimento que, nem por isso, fosse capaz de restituir a essência das coisas; o lugar, portanto, da ilusão necessária, como acontece na arte e no conhecimento de uma maneira geral, como vimos aqui na primeira parte.

E mesmo uma ilusão não poderia imiscuir-se na interpretação mais elevada da palavra objetividade? Compreende-se então com esta palavra uma condição do historiador, na qual ele contempla um acontecimento em todas as motivações e conseqüências de modo tão puro que este acontecimento não produz nenhum em sua objetividade: tem-se em vista aqui aquele fenômeno estético, aquele desprendimento do interesse pessoal, com o qual o pintor diante de uma paisagem tempestuosa, sob raios e trovões ou sobre o mar revolto, olha sua imagem interior; tem-se em vista a plena imersão na coisa. Não obstante, não passa de uma superstição que uma imagem, ao mostrar as coisas em um homem afinado de uma tal maneira, restitua a essência empírica das coisas (NIETZSCHE, 2003a: §6).

Nietzsche autoriza uma objetividade por parte do historiador em relação ao objeto, no entanto, desautoriza qualquer tentativa de restituição do mesmo: “dever-se-ia pensar uma historiografia que não tivesse em si nenhuma gota da verdade empírica comum e que pudesse requisitar o predicado da objetividade no grau mais elevado” (NIETZSCHE, 2003a: §6). Como entender tal

objetividade aludida por Nietzsche? Através do modo como o filósofo entende a ciência, isto é, os meios são mais importantes que os fins; não são os resultados da ciência que lhe interessa, mas sim sua não passionalidade, seu processo rigoroso, seu exercício de conquista:

A ciência exercita a capacidade, não o saber. - O valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma *ciência rigorosa* não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a *alcançar um fim de modo pertinente*. Neste sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência (NIETZSCHE, 2000: §256, grifo do autor).

A corrida pela verdade é mais sugestiva que a verdade; a forma vale mais que o conteúdo; é esta a idéia. Não há verdade empírica porque o “método” do historiador é artístico. A verdade na arte (e na história) está em nome de uma força, de uma intensidade, de uma apropriação de sentidos, senão, de uma busca. O historiador, legitimamente, vive da busca, no entanto, a imagem deste pesquisador solitário se faz poética se nos atentarmos para aquela sentença cética e/ou realista de Fernando Pessoa, para quem, “o segredo da busca é que não se acha”...

Conclusão

Para o filósofo, como vimos, o desenvolvimento (positivo) da razão se dá através de algumas ilusões necessárias, como a crença na representação da realidade pela linguagem. Na história, a razão ganha critérios de legitimidade quando incorporada em nome e tão-somente de uma objetividade estética, isto é, de outra ilusão. Nossa pesquisa aponta para a idéia de que a suposta irracionalidade de Nietzsche, calcada em sua noção de que os fatos não existem (concepção que serve de embasamento para sua vinculação às teorias pós-modernas da história) pode ser revista a partir do momento em que esse mesmo mundo sem sentido e sem existência em si mesmo passe a ganhar valorações interpretativas e sentidos perspectivados, já que para Nietzsche “o mundo é cognoscível”.

Para finalizar o trabalho, deixamos um interessante fragmento de Nietzsche sobre a importância do estudo da história. O filósofo nos sugere que o homem que estuda história está envolto à imagem de uma manhã ensolarada, à de uma caminhada, logo, ao esclarecimento, ao movimento e ao eterno vir a ser. Esse homem regozija-se diante da capacidade de se perceber e perceber o mundo a partir da mudança e da diferença, o que o afasta do metafísico:

Felicidade do Historiador. - “Quando ouvimos falar os atilados metafísicos e ultramundanos, nós, os outros, sentimos sem dúvida que somos nós os 'pobres de espírito', mas também que é nosso o reino celeste da mudança. Com primavera e outono, inverno e verão, e que deles é o mundo de trás - com suas cinzentas, gélidas, infinitas névoas e sombras”. - Assim falava alguém de si para si, em uma caminhada ao sol da manhã: alguém em quem, ao estudo da história, não somente ao espírito, mas também o coração sempre se transforma de novo e que, ao contrário dos metafísicos, se sente feliz por albergar em si, não “uma alma imortal”, mas *muitas almas mortais* (NIETZSCHE, 1996: §17, grifo do autor).

BIBLIOGRAFIA

- ARALDI, Cledeimir Luís. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- CARDOSO, Ciro. Flamarion. “História e paradigmas rivais”. In: CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Editora. Campos, 1997, p. 1-23.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo*. O Campo do Signo. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993. Vol. 1.
- FERRY, Luc. *O que é uma vida bem-sucedida?* Rio de Janeiro: Difel, 2004.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Hemus, 1976.
- _____. *Fragmentos finais*. Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- _____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. “Miscelânea de opiniões e sentenças”. In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção “Os Pensadores”).
- _____. *Segunda consideração intempestiva - Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003a.
- _____. *La voluntad de poderío*. Madrid: Edaf, 1981.
- REIS, José Carlos. *Escola dos Annales: a invenção em História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- VOLTAIRE. *Oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1967.