

# Nietzsche, precursor da pós-modernidade

Maria Nelida Sampaio Ferraz\*

## RESUMO

Este trabalho ressalta aspectos da filosofia de Nietzsche, relacionando-os ao pensamento da pós-modernidade. A tensão caos-ordem mostra-se como um grande desafio para o autor, que acaba por resolvê-la, concebendo-a como teoria do eterno retorno. Partindo da vontade de potência, o filósofo ganha domínio sobre ela, afirmando-a como motor das transmutações indispensáveis à conservação da vida. Palavras-chave: caos-ordem; positivismo; pós-modernidade.

## SUMMARY

*This work emphasizes some aspects of Nietzsche's philosophy, relating them to post-modern thought. The chaos-order tension presents itself as a great challenge to the author, who finally finds a solution which he conceived as the eternal return theory. Out of the will to power the philosopher gains control over such tension, and asserts it as the motor of transmutations which are indispensable to life preservation.*

*Keywords: chaos-order; positivism; post-modernity.*

## RESUMEN

*Este trabajo señala aspectos de la filosofía de Nietzsche, relacionándolos al pensamiento de la post-modernidad. La tensión entre caos y orden se muestra un gran desafío para el autor, que acaba por resolverla, concibiéndola como teoría del eterno retorno. A partir de la voluntad de potencia, el filósofo gana dominio sobre ella, afirmándola como motor de las transmutaciones indispensables a la conservación de la vida.*

*Palabras-clave: caos-orden; positivismo; post-modernidad.*

“O homem moderno acabou por ter o estômago carregado de uma massa enorme de conhecimentos indigestos que, como diz o conto, se chocam e entrechocam em seu ventre.[...] Sem dúvida, o sentimento permanece fechado na interioridade como a serpente que, após ter engolido alguns coelhos vivos, se espicha tranquilamente ao sol, evitando se mexer além do necessário {...} Quem quer que venha a passar por isso não deseja senão uma coisa: que uma tal cultura não morra de indigestão.”

*“Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante.”*

Nietzsche

A sociedade industrial, que surge na Europa e logo depois se expande para a América do Norte, vai exibir sua face brutal, plenamente e sem sutilezas, ainda no século XIX. Os espíritos mais sensíveis contemplam, então, o mundo do interesse e das trocas onde excede o individualismo burguês. Um desses espíritos foi Schopenhauer, para cujos olhos o ocidente civilizado aparecia como, esteticamente, uma taberna repleta de bêbedos; intelectualmente, um asilo de loucos; e, moralmente, um antro de malvados. Se o mundo é a representação da vontade, então nela reside a fonte do mal. De outro lado, porém, desponta, para este mesmo filósofo, o mundo impessoal do desejo, mundo não menos assustador, que não se comunicava com aquele outro, dominado pelo frio cálculo e

pela razão doente. Foi Schopenhauer, talvez, o primeiro filósofo a perceber a depravação em jogo, graças à nova racionalidade instrumental, a serviço do egoísmo possessivo e aniquilador. Por trás deste quadro de horror, o filósofo cético intuía, angustiada, as forças da vida, do corpo e do desejo. Estas forças, naturais e inconscientes, permaneciam, contudo, dolorosamente irrepresentáveis para ele.

Bem antes disso, no despontar da Modernidade, entre os séculos XVI e XVII, surgiram “intuitivos”, para os quais o pensamento se dá num outro registro de sensibilidade, como Inácio de Loyola - muito embora, como bem notou Barthes (1977), estivesse o fundador da *Societas Jesu*, pragmaticamente ligado ao cálculo e às intenções contra-reformadoras -; ou Teresa d'Ávila, cujo misticismo dirigia-se ao êxtase e ao arrebatamento; ou São João da Cruz, imerso na noite escura; ou ainda o quietismo de Mme. Guyon, de quem Schopenhauer (e o próprio Nietzsche) foi grande admirador.

Assim, antecedendo Nietzsche, Schopenhauer toma suas distâncias do mundo da razão e do capital onde reinava o valor de troca, em benefício de uma salvação radicada na negação do mundo e no niilismo ascético. Como os místicos dos séculos XVI e XVII, Schopenhauer rende-se à aniquilação ou sublimação do eu dominador. Nada pode o pensamento contra os poderes da vontade cega, em sua ânsia irrefreável de tudo submeter. Com Schopenhauer, porém, o pensamento ocidental configura-se como crítica romântica e radical da história e da modernidade. A partir dele, o

niilismo surge, ao mesmo tempo, como verdade filosófica e como impasse contraposto ao pensamento.

Que se entende, porém, por niilismo? Para o filósofo francês Badiou (1989), esta atitude intelectual representa, antes de tudo, o rompimento das figuras tradicionais do vínculo. Surgem, então, ainda no século XIX, os restauradores, tomados pela nostalgia daquilo que se perdeu. Entre estes filósofos das suturas, Badiou situa Hegel, os positivistas e o próprio Nietzsche. Anunciando a morte de Deus, Nietzsche anuncia a verdade essencial de nosso tempo: a perda dos fundamentos metafísicos que apoiavam, até então, o pensamento. Mas, ao se tornar “filósofo da suspeita” de uma fraqueza do pensamento (Foucault, 1980), de uma racionalidade doente, que não ousa contemplar sua própria verdade fundamental, Nietzsche teria, segundo Badiou, infligido ao matema platônico a mesma atitude que Platão reservara ao poema: a exclusão. Recuperar o matema é, porém, uma tarefa urgente para o pensamento contemporâneo: ao se curar do antiplatonismo, a filosofia permitiria a retomada do desenvolvimento de um pensamento genérico que conceberia a verdade como produção regular do múltiplo, sem renunciar à verdade como resultado dessa operação. Badiou sonha com a reintegração do matema ao pensamento da modernidade, que se constituiria como poema, o que se devia principalmente a Nietzsche e, depois, a Heidegger.

Os filósofos da suspeita não insistiram em dar um sentido “novo” ao que já não tinha sentido. Em vez disso, modificaram inteiramente a natureza do símbolo, ao levar a cabo o desmascaramento de toda profundidade como sendo apenas efeito de superfície, uma ruga ou dobra inscrita pelo jogo da linguagem. (Foucault, 1980) O homem erra e o Ocidente declina, uma vez que o Um se transforma apenas no resultado de operações transitórias. O tempo nos é contado pelos que detêm o poder. Passivo, o indivíduo ocidental perde a capacidade de representação. Não passa de mero espectador de uma vida que não lhe pertence. Nada existe para ele, de fato, porque nada pode

estar amarrado a outra coisa. O valor de troca imposto pelo capitalismo aparece, então, como um deus cruel “afogando os tremores sagrados do êxtase religioso, do entusiasmo cavalheiresco, da sentimentalidade pequenoburguesa, nas águas geladas do cálculo egoísta”. (Marx *apud* Badiou, 1989, p.25) O capital tornou-se, na leitura de Marx, o dissolvente universal das representações sagradas e dos valores. O caos vai dominando os diversos campos de relação, em benefício do poder de elites consagradas. Em lugar da vontade cega e aniquiladora de Schopenhauer, o capital surge agora como a potência niilista da qual os homens são tanto os inventores quanto as vítimas. Mas, para Marx, este niilismo promovido pelo capital é também uma necessidade, para que se abra ao homem da modernidade a consciência de que o acesso ao ser e à verdade é impossível fora dos limites da história. O homem deve assumir a dessacralização, pondo a nu, no capital, a verdade do múltiplo puro, como fundo de apresentação. Portanto, Marx denuncia todo efeito de Um como apenas uma configuração provisória. Espera, desse modo, o fim das representações metafísicas, para que, enfim, se instale a utopia marxista da história, a partir do modelo hegeliano.

Desvencilhar o homem da metafísica da Presença, de suas assombrações e de todos os seus avatares, tais como o budismo ou as utopias extraterrenas que pretendiam garantir a substancialidade dos vínculos, causadora da alienação do homem na história e a perenidade das relações apenas fora dela, também é o projeto de Nietzsche. Mas, em lugar da utopia marxista, de caráter coletivo, ele lança um desafio, no final do século XIX, que permanece atual, em face do ano 2000: assumir a verdade de nossa condição como sendo a de meros fabuladores, potentes, ao nos tornarmos conscientes da verdade do ser como ficção, uma criação do homem que, como tal, sempre pertencerá ao âmbito da história. Criação, contudo, necessária e incessante, cujas condições se acham na abertura do indivíduo ao devir - domínio das intensidades puras -, de onde vai haurir a potência e a saúde que se

exprimem pelo eterno retorno do mesmo como um outro, na história. É nesse ponto que a vontade requer uma estética (e, portanto, uma ética): cabe ao vivente sentir até quando uma representação é boa e útil o bastante para a vida; cabe-lhe avaliar até que ponto se deve permitir a conservação de uma “ilusão do ser”, possibilitando, então, a transmutação de valores, de modo que a afirmação da vida venha a ser o único compromisso do homem com a história que inventa: “Só alguns são suficientemente serpentes para se despojarem desta pele: no momento em que, sob este invólucro, a sua *primeira natureza* morreu já”. (s/d, p.209) Assim também, os espíritos que não mudam de opinião deixam de ser espíritos.

Temeroso, mas com desconcertante audácia, Nietzsche confessa, em sua obra mais celebrada: “Esse é o meu perigo, que meu olhar se projete para o alto, enquanto minha mão quer agarrar e sustentar-se no vazio”. (1983, p.153) De grande beleza, *Assim falou Zaratustra* pode ser visto como uma sinfonia em quatro movimentos, composta para cantar a difícil libertação do indivíduo da história onde se mantém cativo. Ao sustentar-se no vazio e acreditar no eterno retorno como o outro da história e uma história outra, o projeto lançado por Zaratustra/Nietzsche surge em oposição ao de Marx. Toda a obra de Nietzsche pode ser vista como diferentes representações dessa que, em verdade, foi sua única busca: desatar o nó em que ficara cativo o mestre Schopenhauer, devolvendo aos contemporâneos o *amor fati*, o querer-viver que o vôo de Zaratustra, aeronauta do espírito, nos ensina: o paradoxo de ser livre o vôo, justamente porque sabe que é preso. Sua obra realiza, em *Assim Falou Zaratustra*, o entrelaçamento do misticismo schopenhauriano da vontade de potência com as teorias positivistas do evolucionismo e do heraclitismo, retornando ao ponto de partida. É preciso ressaltar que a concepção da história como submissão do homem ao devir despreza o pensamento de Nietzsche de qualquer idéia teleológica de progresso. A história será sempre, para ele, energia em ação e alegre afirmação das transformações.

Portanto, não-terminalidade, inacabamento, tentativa, errância, enfim. Nisso reside o trágico e a beatitude.

Nos anos 90, o conflito das interpretações, sua pluralidade e conseqüências para o pensamento filosófico, visto por Nietzsche, ao afirmar, de um lado, a verdade da perda de fundamentos, de outro, a força eterna do devir e a perda da noção de origem, torna-se uma questão tanto mais pertinente, quanto mais se avança na experiência da globalização cultural, conseqüente à revolução operada no seio da informática. Tecnologias que não cessam de se transformar trouxeram consigo profundas alterações no panorama de uma sociedade convulsionada por novos hábitos e costumes, bem como por um modo absolutamente novo de relação do indivíduo consigo mesmo e com o outro, a partir das novas concepções de tempo e de espaço impostas pela telemática e de uma nova linguagem cada vez mais disponível para muitos. Esse "novo mundo", de navegações outras, tornou-se de fato ilegível para os que insistem em abordá-lo, a partir das categorias de entendimento ditas modernas, herdadas do Iluminismo. Embora não sejam poucos os que insistem na redução da complexidade contemporânea ao funcionamento dos princípios da razão iluminista (se assim se pode denominar a ideologia neoliberal em ação), os espíritos mais sensíveis percebem que estamos cruzando, nesse momento, uma outra era. Como resultado, vivemos na desestabilização, na incerteza, na flutuação e fragmentação cotidianas, no caos, a bem dizer. É o fim, portanto, de todo um sistema de pensamento em que se fundamentava a modernidade histórica. O homem contemporâneo não passa sem perceber diariamente, em volta de si, "fragmentos e membros avulsos e horrendos acasos". Mas, ao mesmo tempo, este mesmo homem exige a redenção do disperso: "Eu caminho entre os homens como entre fragmentos de futuro: daquele futuro que descortino". (1983, II, p.150) Acasos sem nome e ocasos nostálgicos chocam-se como fenômenos próprios desta, assim chamada, pós-

história ou pós-modernidade. Caos e ordem apresentam-se como novos desafios para o pensador contemporâneo que pretenda chegar a uma compreensão fiel dos paradoxos deste novo tempo no qual algo resiste e se conserva, enquanto algo irremediavelmente desaparece.

Para alcançar sua liberdade de pensamento, simbolizada tanto no afastamento do misticismo de Wagner - que por tanto tempo o seduzira -, quanto do niilismo de Schopenhauer, foi necessário que Nietzsche vivesse a grande crise que corresponde à fase intermediária de sua obra, fase tradicionalmente considerada como positivista. Tal crise coloca-se no espaço entre a 2ª *Consideração Extemporânea* ("Da utilida-

de e desvantagem da história para a vida", [1874]) e o grupo de obras que se inicia com *Humano, Demasiado Humano* [1878], seguindo-se *Aurora* [1881] e *A Gaia Ciência* [1882]. Mas de que positivismo se trata nesta nova metamorfose do filósofo? Lúcida, animada de espírito crítico, após ter constatado a morte de Deus, a filosofia de Nietzsche empreende, agora, a difícil jornada crítica, através da história ocidental, durante a qual desmascara o racionalismo platônico (e não o indivíduo Sócrates) e a moral judaico-cristã, herdeira daquele racionalismo (e não o Cristo). Confirma ainda a morte da razão, proclamada por Kant, reafirmando, a cada passagem, a fundamental descoberta da intuição por Schopenhauer. E,



acima de tudo, desmascara a linguagem como pretensa ciência, como fundamento de verdades absolutas.

Nas *Considerações Extemporâneas* [1873-1876], colocava-se o impasse contra o qual, logo depois, ele se lançaria: história, palavra que designa a vida do pensamento, isto é, as leis rígidas segundo as quais a vida é interpretada, transmitida e conservada, por oposição à própria vida como instinto e experiência. A história, ele conclui, deve, pelo contrário, servir à vida. Isto, porém, só poderia se realizar, quando as faculdades primordiais da alma, ou seja, o mais obscuro de nós, o mais selvagem, logo, o menos humano, opusesse resistência à invasão destrutiva das construções intelectuais "humanas, demasiado humanas". Nietzsche postula, ao lado da desordem promovida, na sociedade decadente, pelas leis da história, uma desordem interior, positiva, no entanto, na medida em que se possa mostrar como fonte de saúde. O caos, tal como fora entendido pelos gregos, surge como legítimo princípio provocador do pensamento e das ações humanas, das artes em geral, entre as quais as técnicas científicas. O caos existe em nós como ausência de leis, como não-história. Voltando-se para o dionisismo, Nietzsche vê, no caos de cada um, um envelope protetor capaz de libertar o homem da doença histórica da modernidade: "A história, na medida em que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência a-histórica e por isso nunca, nessa subordinação, poderá e deverá tornar-se ciência pura, como, digamos, a matemática. Mas a questão até que grau a vida precisa em geral do serviço da história é uma das questões e cuidados mais altos no tocante à saúde de um homem, de um povo, de uma civilização. Pois, no caso de uma certa desmedida de história a vida desmorona e degenera, e por fim, com essa degeneração, degenera também a própria história". (1974, p.68)

Os anos de doença e crise de Nietzsche promovem a cura de seu espírito. Como a cobra espichada ao sol mediterrâneo, após se empanturrar de cultura ocidental, dei-

tado e imóvel, ele se vê constrangido ao movimento interior de um espírito fecundo que teima em brotar. Nietzsche busca, então, a metamorfose daquele caos interior em luz e forma. Dedicar-se, então, à filosofia, à medicina e às ciências naturais. O amigo, ensaísta e compositor Peter Gast foi o redator do texto que um imobilizado Nietzsche lhe ditava: *Humano, Demasiado Humano* [1878-79]. Esta obra foi dedicada a Voltaire, espírito iluminado e implacável, que ele tanto admirava e que ele exaltará, mais tarde, em *Aurora*, juntamente com Augusto Comte, como "livres pensadores franceses". (s/d, p.92)

Em contrapartida, *Humano, Demasiado Humano* vai congelando aqueles mitos que, fruto do idealismo alemão, até então permaneciam colados a suas máscaras. À análise química empreendida nesta obra acrescenta-se a fidelidade ao espírito herdado de Schopenhauer que nada mais desejava senão perseverar no ser. A vida aspira a entender-se, a crescer. O positivismo dá ao filósofo também as condições de pensar a conservação da vida e seu crescimento, na esfera do binômio vida-morte. Assim, nas obras seguintes, Nietzsche vai resgastando, através do domínio de si, aquele sentimento humano, demasiado humano, desmascarado como tal, mas, ao mesmo tempo, tão necessário ao exercício do pensamento.

Perto de Gênova, berço de Colombo, outro de seus heróis, Nietzsche escreveu *Aurora*, cuja epígrafe tomada do livro dos vedas já nos coloca no ambiente de luz que, segundo Lou Salomé, "não é uma luz terna, fria e intelectual a iluminar o passado: por trás dela já se levanta o sol que reaquece e dispensa a vida". (Salomé, 1983, p.114) *Aurora* atenta para a necessidade da redescoberta do corpo e para todos os sinais de decadência, impressos na moral judaico-cristã. Desmascara-a, então, como resistência aos instintos naturais, ruína fisiológica, tramas, enfim, contra o aumento da energia somática necessária à vida. *Aurora* é o livro que deplora a renúncia ao mundo, a atitude do santo e o misticismo. *Au-*

*ror* é uma afirmação da vida como devir e transformação permanente, exigindo um espírito aventureiro, como o de Colombo, para que se venha, como um navegador, a descortinar um "novo mundo", para lá do mar, a salvo do perigo de "encalhar perante o infinito"? (s/d, p.252) As linhas finais deste livro, tão importante no conjunto das obras de Nietzsche, cheias de emoção, revelam o desejo de descortinar um mundo novo, para lá de onde estivera talvez encalhado o mestre Schopenhauer.

A *Gaia Ciência* [1886] é um hino de amor ao espírito provençal, pleno de vitalidade e de alegria, onde já aparecem, no prólogo, os temas do *Assim Falou Zaratustra* [1881]. A fase positivista produziu, portanto, belos frutos, no espírito de Nietzsche, ao discipliná-lo no rigor de um pensamento que se ressentia de mais realidade. Um novo método de conhecimento permitia afirmar, agora, esta alegre ciência. É neste livro que ele alerta para o perigo de que a própria ciência venha a se tornar um ídolo dos novos tempos, tomando o lugar das religiões. Com espírito de festa, Nietzsche prepara-se para sua viagem de retorno ao ponto de que partirá: a *Gaia Ciência*, com seus poemas às vezes bem acabados, às vezes caprichosos, é, segundo Salomé (1983), um caminho de rosas que Nietzsche colhe à medida que avança, com pleno conhecimento de que vai tecendo, nesse mesmo movimento, sua coroa de espinhos.

A fase seguinte da obra de Nietzsche, qualificada de construtiva, é a do pensamento de Zaratustra. O ideal estético buscado na obra inicial é retomado, no mito de Dioniso, mas agora reunido ao feminino encarnado em Ariadne. O deus mutilado parece ter encontrado a redenção de seu corpo. O caos afinal se realiza na luz de uma estrela dançarina, como uma nuvem escura clareada de súbito por um raio. Zaratustra realiza o propósito de querer livre: assumir a aparência, suportando a tensão caos-ordem, dominante no pensamento assistemático de Nietzsche.

Mas, o perfil desse querer livre Nietzsche o buscou na segunda fase de sua obra, sem a qual ele não poderia retomar aquelas questões decisivas para o futuro da humanidade, levando a cabo o jogo que Schopenhauer se vira impedido de jogar. Anuncia, então, a aurora de uma gaia ciência, de uma filosofia da manhã que significaria o abandono de tudo que fosse familiar, de toda acomodação e decadência, em prol da saúde permanente de um espírito que, sempre insaciável, só pode existir nômade, curioso e criativo.

Como superar os inconvenientes trazidos por esta velha história ocidental, na qual se agasalham os mitos que retiram do homem aquelas energias criadoras, capazes de permitir que a história se transforme em outra? Voltando-se para a não-história. Então, surge Nietzsche como precursor da pós-modernidade na filosofia. A modernidade não resiste à análise positivista de *Humano, Demasiado Humano*. A análise química desta época, empreendida neste livro, revela-nos a impossibilidade de a história ocidental traçar a sonhada marcha da progressiva iluminação daquela mesma consciência histórica rumo à absolutização do espírito. A própria verdade em nome da qual se realiza tal crítica da história é um valor que se dissolve. Conhecer as coisas em si mesmas, afirmara Kant, é totalmente impossível. O conhecimento não passa de "uma série de metaforizações: da coisa à imagem mental, da imagem à palavra que exprime o estado de espírito do indivíduo, e desta à palavra imposta como palavra 'justa' pelas convenções sociais, e depois de novo, desta palavra canonizada à coisa, da qual percebemos só os traços mais facilmente metaforizáveis no vocabulário que herdamos..." (Vattimo, 1987, p.132)

Revela-se, desse modo, o fundamento sem fundo em que a "verdade", essa quimera humana, está condenada a deslizar, sempre outra, e espantosamente, sempre a mesma. Não há, portanto, verdade nem erro. Há apenas errância, devires, cuja única regra de continuidade histórica é a força daquela vontade impelida pelo obscuro desejo, tão

temido por Schopenhauer. Segundo Vattimo, *Humano, Demasiado Humano* não é somente análise crítica: "não se trata, de facto, de desmascarar e dissolver os erros, mas de os ver como a própria nascente da riqueza que nos constitui e que dá interesse, cor, ser ao mundo" (p.132). A obra de Nietzsche é assim toda ela uma profissão de fé no homem e no ser que ele inventa. É também um convite a que se viva a experiência do erro, abrindo-se, assim, ao eterno retorno da diferença histórica, graças ao querer, sempre renovado, deste novo homem que, tendo aberto mão da metafísica, sela uma nova aliança com o mais profundo de si mesmo, enquanto sonha com o vôo das águias. Transforma-se, então, no super-homem, o construtor de pontes sobre o abismo. Aprende, com Zaratustra, uma dança cujos compassos são fruto de passos nem sempre desenhados com firmeza e cujos saltos configuram risco e salvação, contidos simultaneamente num querer-viver como niilismo positivo.

A pós-modernidade, como fim da modernidade foi, portanto, anunciada por Nietzsche como a visão de um novo dia, de uma Aurora, onde o historicismo, com suas leis preestabelecidas perde sua razão de ser para dar lugar à redenção do homem num novo estilo, numa nova arte desenhada a partir dos fragmentos que restaram: "Eu caminho entre os homens como entre fragmentos do futuro: daquele futuro que descortino/ E isso é tudo a que aspira o meu poeta: juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso". (*Zaratustra*, II)

A pós-modernidade, não como o fim da história, mas do historicismo que se impôs no século XIX, anuncia-se, na obra de Nietzsche, especialmente no *Zaratustra*, livro que sela a nova aliança, como o tempo de transmutação de todo "foi assim" num "eu quis assim". A redenção do humano só poderá acontecer no âmbito dessa submissão do homem à força do devir, o que ele considera como *amor fati*. Isto pressupõe o nascimento de uma nova consciência histórica e de uma estética, próprias de um pequeno

criador de histórias e, no entanto, criador de um tecido coletivo que sempre revelará a História. Nietzsche não só nos convida à tarefa difícil, mas afirmativa de construir pontes e de reunir fragmentos dispersos, como nos ensina a postura a ser adotada por este que ele chama de super-homem, já que constrói sobre o nada. Estará o homem contemporâneo pondo mãos à obra? Será este assumir a criação, conforme a proposta de Nietzsche, a pós-modernidade do homem?

### Bibliografia

- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Friedrich Nietzsche à travers ses oeuvres*. Paris: Grasset, 1992.
- BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: A Outra Editora, 1991.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Brasiliense, 1977.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx, Theatrum Philosophicum*. Porto: Anagrama, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. Porto: Rés Editora, s/d.
- \_\_\_\_\_. *A origem da Tragédia*. São Paulo: Moraes Editores, s/d.a..
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.b.
- \_\_\_\_\_. *Humain, Trop Humain*. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Considerações Extemporâneas*. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: UNESP, 1996.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

\* Maria Nelida Sampaio Ferraz é Doutora em Comunicação e Cultura.