

Gilles Deleuze e o eterno retorno: rumo a um pluralismo radical

Gilles Deleuze and the eternal return: towards a radical pluralism

BRUNO FABRI¹

O problema das forças em jogo no palco do *Theatrum Philosophicum* de Gilles Deleuze, traz à baila aquilo que já foi denominado como uma “revolução copernicana”, que afirma o pluralismo, a diferença, mesmo no surgimento da repetição, marcadamente no âmbito de *Diferença e repetição* (1967), obra central do filósofo francês em nossa opinião. Tal revolução consiste numa espécie de “transvaloração” (ou “tresvaloração”) dos aspectos unos ou unitários que passam a ser sempre secundados, numa lógica de tipo *pluralista e radical*. O idêntico, o intransitivo, o singular, não somem, mas estão sempre à sombra do múltiplo: a este submetidos. O uno se afirma do múltiplo, ou seja, o ser se afirma a partir do chão comum do devir, jamais o contrário. Trocando em miúdos, a univocidade pode surgir, num contexto diferencial, plural, como uma “máscara do retorno” (melhor seria dizer *de* retorno) que mal mascara o devir, como num baile de carnaval à moda antiga: uma radical dança de máscaras que torna corpos e espíritos em metamorfose, verdadeiros enigmas, sendo essas mesmas máscaras – que escondem – portadoras de aspectos metamórficos em sua própria forma. Ou melhor: de máscaras que dizem da metamorfose ao mesmo tempo que obstam a visão da diferença nua, ao menos temporariamente. É uma forma inusitada de reprodução, uma “reprodução da diferença”, nunca do mesmo, como o retorno do sempre-igual na forma da identidade ou do modelo: é neste sentido que se pode falar numa irreducibilidade do devir em relação ao ser. Se o devir – em um contexto mais convencional – tivesse um termo, um *télos*, uma finalidade, ele já teria se tornado, ele já *teria sido* no sentido estrito, o que é absurdo. O mesmo ocorre com uma improbatilíssima origem do devir: até onde se pode recuar no tempo (eterno) o “grau zero” do devir não retornou (e nem retornará). É como o

¹ Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), desenvolve pesquisas multidisciplinares, é professor e escritor. E-mail: bfabri8o@gmail.com.

rio de Heráclito: de onde vêm as águas e para onde elas vão? Trata-se de uma pergunta que se *autoconsome*: ela só é válida no campo da retórica mais pura, ou dos mais radicais desvarios poéticos. Não interessa de onde a água vem, nem para onde ela vai; num contexto pluralista o que interessa é sentir a água correndo pelo nosso corpo, envolvendo nossas pernas, neste agora que ainda não passou e que já passou, eternamente.

No contexto do filósofo francês, o que voltaria seriam as “máscaras do mesmo”, a partir do devir (ou *Repetições* no sentido que aprendemos do livro do filósofo francês que veio a lume em 1968). Podemos comparar *partes* dessas máscaras, por exemplo, com sons (seja música, ruído, “paisagens sonoras”) ou com cores (que surgem em tudo à nossa volta, ou empregadas numa pintura ou num meio técnico como o cinema ou a fotografia). Uma nota sonora, como “ré”, ou uma cor, como “vermelho”, vão e voltam em contextos muito diferentes, a ponto de não as reconhecermos enquanto tais na maioria dos eventos.

As sensações de vermelho ou de ré dependeriam – exclusivamente – do fluxo em que estão inseridas: “*it-in-those-relations*” (isso-entre-essas-relações) como William James (1982, p. 227, vol. 1) deixa claro em sua grande obra, *The Principles of Psychology* (1890); “(...) *no state once gone can recur and be identical with what it was before*” (nenhum estado [de coisas] pode ocorrer novamente [ou “re-ocorrer”] e ser idêntico ao que ele já foi). Assim, o que sempre retorna são esses elementos, essas “generalizações da *Repetição*” (como o vermelho e o ré) que se afirmam do pluralismo mais radical, e não blocos inteiros de acontecimentos passados que retornariam em sua integridade: James, baseado em sua concepção psicológica de acontecimento, pode até admitir que eventos muito parecidos podem *re-ocorrer*, mas eles jamais seriam rigorosamente idênticos se tomados como um todo em momentos distintos e comparáveis, o que é possível apenas numa rememoração do que aconteceu. Mas isso, essa memória do que aconteceu, seria, necessariamente, uma forma de origem, um modelo mental, aspecto que é rechaçado tanto por James quanto por Deleuze e, marcadamente, por Friedrich Nietzsche antes de ambos. E o próprio esforço da memória só pode artificial, pois depende de ações no presente que reelaboram os signos do agora mais imediato para construirmos uma *imagem de passado*. E é daí

que temos para nós que o pluralismo radical de Deleuze certamente não vem apenas dos filósofos “heterodoxos” que ele interpretou fartamente (como Baruch de Espinosa e o próprio Nietzsche), mas também do Pragmatismo estadunidense que foi muito longe na investigação da distinção de tudo sem maiores pruridos filosóficos. O que temos aqui é uma ideia criadora, *produtiva*, de Repetição, que surgiu na década (anos 1890) em que Nietzsche foi tomado por uma doença mental que o incapacitou, após o incidente de ser testemunha de um cavalo que foi açoitado em Turim. E William James foi o mais ousado entre os pluralistas e empiristas radicais anglo-americanos (como C. S. Peirce e John Dewey). A heterodoxia é levada até as últimas consequências pelo empirismo radical.

Tendo isso mais ou menos bem delineado para nós é que o Eterno retorno passa a ser, também, plural e *sintético*: o que retorna não é só o que passou, mas também o que ainda vai acontecer, pois o tempo se torna multidimensional, muito além das três dimensões visíveis, mais a quarta que é a do tempo, mas do tempo linear, contado, contabilizado, de acordo com os “gonzos” (e não fora deles). O Eterno retorno deixa de ser ciclo para se tornar fluxo num contexto radicalmente pluralista. Um ciclo pressupõe estados finais (e começos), aspecto que é recusado pela heterogeneidade que compõe a(s) natureza(s).

Por isso, o eterno retorno deve ser pensado como uma síntese: síntese do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do afirmado do devir, síntese da dupla afirmação. O próprio eterno retorno depende, então, de um princípio que não é a identidade, mas que deve, em todos esses aspectos, preencher as exigências de uma verdadeira razão suficiente (Deleuze, 2018, p.66)².

² O volume *Nietzsche e a filosofia*, ao menos nos trechos dedicados à discussão do Eterno retorno, faz uso, predominantemente, de uma obra lançada postumamente a Friedrich Nietzsche, *A vontade de potência*. Esta obra, como muitos de nós sabemos, foi coligida por Elisabeth Förster-Nietzsche, uma nacional-socialista de primeira hora, que organizou os últimos manuscritos de seu irmão, associando a singular intempestividade nietzschiana ao nazismo. Na Europa, *A vontade de potência* foi “desnazificado” por esforço de editores, organizadores e tradutores; mas no Brasil ainda não há uma edição recomendável, posto que a edição brasileira (Editora Vozes, 2018) da polêmica obra é a tradução da edição organizada por Förster-Nietzsche, e que possui inclusive um prefácio da infame irmã do filósofo. Até onde temos pudemos verificar, Deleuze optou por não revisar o livro baseado em novas edições da obra nietzschiana: *Nietzsche e a filosofia* fica como um documento de extrema importância de uma um instante

Já a Vontade de potência, na interpretação que Deleuze oferece, é uma espécie de princípio, mas um princípio elástico que governa as forças postas em luta. Assim como Nietzsche (ao menos no que toca aos tipos), Deleuze apresenta as forças conforme elas se diferenciam. Em sua natureza, as forças se diferem entre forças maiores, mais potentes e por isso, *ativas*; e forças menores, menos potentes e que apenas reagem, pois, as forças ativas sempre subjuguam as forças menores, o que cumpre o destino destas de serem sempre *reativas*. É importante pontuar: não há força maior “reativa”, muito menos força menor “ativa.” Essa composição de forças diferentes ressaltam o “débito de força” ou diferencial que demanda ainda mais força ativa. Essas diferenças de potencial nos dizem, também, sobre as “origens” e as qualidades das forças: “menores ou reativas”, que resultam na reação e “maiores ou ativas” que resultam na ação. Da distinção quantitativa é que surge a distinção qualitativa, ou seja, as forças maiores nos dizem sobre sua qualidade ativa, superior, enquanto que as forças menores se manifestam baseadas na reatividade, quer dizer, só se manifestam quando provocadas pelas ações das forças maiores. A Vontade de potência é, portanto, a genealogia e, ao mesmo tempo, um tipo de “origem”, muito especial, das forças. É a Vontade de potência que organiza as forças dessa forma, sem a qual elas seriam indeterminadas, perderiam sentido.

736

A vontade de potência é, então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. A vontade de potência é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença da quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força. A vontade de potência revela aqui sua natureza: ela é princípio para a síntese das forças. É nesta síntese, que se relaciona com o tempo, que as forças passam de novo pelas mesmas diferenças ou o que o diverso produz (Deleuze, 2018, p. 68).

Eis, portanto, de volta, o Eterno retorno, agora como síntese de forças que produz o diverso, não apenas a síntese do tempo em si, com a eternidade temporal que se realiza aqui, não em outro mundo. Se o Eterno retorno se apresenta enquanto síntese de forças aplicadas ao tempo, por conseguinte, o seu

particularmente rico da obra do filósofo francês, afora que ele soube – e muito bem – separar o joio do trigo e nos proporcionar um Nietzsche radicalmente “anti-nazi”.

“princípio” é, também, a Vontade de potência. O Eterno retorno *sintético* é a realização continuada no tempo da Vontade de potência enquanto sentido ou princípio plástico das potências. Deleuze já não concebe (ou não precisaria mais conceber) o Eterno retorno enquanto uma ética implacável da afirmação da única coisa que importa, a vida, posto que o que sobraria – de acordo com a obra nietzschiana – seriam os “valores.” O que parece se expressar é o movimento transversal no interior do *Trágico* em nome da diferença absoluta.

Nietzsche compreendeu a síntese de forças como o eterno retorno; encontrou, portanto, no coração da síntese, a reprodução do diverso. Estabeleceu o princípio da síntese, a vontade de potência e determinou esta última como o elemento diferencial e genético das forças em presença (Deleuze, 2018, p. 70).

Uma tal distinção ou radicalidade, claro, não foi pronunciada ou prevista por Friedrich Nietzsche em seus escritos até onde sabemos. Para ele, a Vontade de potência e o conjunto das forças (ativas ou reativas) são a mesma coisa. Vontade de potência não é algo que “daria sentido” às forças como no contexto de Deleuze (ou no âmbito plural e radical). Vejamos um trecho do aforismo 39 de *Além do bem e do mal* (1886) em que o filósofo alemão descreve as forças enquanto causa de si e de tudo mais.

“Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” — e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo —): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade (...) então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como vontade de poder. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” — seria justamente “vontade de poder” e nada mais. — (Nietzsche, 1992, p. 43).³

Para nós fica cada vez mais claro que é sob a égide de um pluralismo radical que a obra nietzschiana é interpretada na lógica *aberrante* do Deleuze dos anos 1960 e de depois de *Mil Platôs* (1980), ou antes e depois de sua prolífica produção

³ O tradutor da edição que temos em mãos, Paulo César de Souza, optou pelo termo “vontade de poder”, ao invés de “vontade de potência” como temos usado neste trabalho, para o termo original alemão “*Wille zur Macht*.”

com Félix Guattari. O filósofo começa por sistematizar a sua pluralidade a partir da obra de Baruch de Espinosa (em particular a *Ética*, publicada em 1675): a “univocidade do ser” passa também a se afirmar a partir dos modos⁴ (de ser) da Substância, ou de Deus. Em Espinosa, a univocidade nos diz sobre o paroxismo da unidade, do ser único, “total” (como, certa feita, apontou Merleau-Ponty), mas que se manifesta de infinitas formas. Essa univocidade, que atingiu o ápice do uno, teria como consequência uma “implosão” no interior dela mesma, ao ser ultrapassada pela sua multiplicidade estonteante, que habita a Substância através dos modos, de acordo com o pluralismo radical de Deleuze, no qual o uno – é bom repetir – sempre se afirma do múltiplo. Ora, se tudo é, e isso só pode ser afirmado de formas tão diferentes, então a univocidade também gira em torno dos modos da Substância, ao mesmo tempo em que os modos se afirmam a partir da Substância *como em outra coisa* (ou seja: como se a Substância fosse diversa, “feita” de uma outra natureza [hipótese na qual René Descartes se escora] em relação aos modos, e isso ela não é). Abusando um pouco dos termos astronômicos, os modos e a univocidade do ser da Substância são como “estrelas duplas” ou “estrelas de duas faces” que giram em torno de um eixo que é comum a ambas. Mas são estrelas diferentes entre si, uma é maior do que a outra e o centro de gravidade de ambas é determinado pela força da estrela maior. E a “estrela maior” – na interpretação deleuziana – é a dos modos. A univocidade não precisa desaparecer, mas se torna um elemento coadjuvante. Estamos diante de uma questão de modos de ser (num sentido amplificado) afirmados a partir da Diferença, e não da natureza de que são feitas enquanto materialidade pura. O “problema” da natureza, em nós, é uma questão de *hábito*. Deleuze só complexificou um pouco mais as coisas ao relativizar a univocidade absoluta deste ser único com as mesmas ferramentas conceituais do filósofo holandês, apenas “apertando um pouco mais o parafuso”, criando um *turning point*, alargando indefinidamente o final dessa história.

Portanto, é sobre essa concepção radical de *Diferença* enquanto primazia, enquanto “chão comum” de tudo (inclusive da *Repetição*) que vai presidir a

⁴ Os modos podem ser: eu, quem lê este texto, uma pedra, uma lhama, uma brisa gelada na praia quando uma frente fria dá seus primeiros sinais...

recepção das noções nietzschianas de Vontade de potência e, com mais ênfase, de Eterno retorno na obra deleuziana. E só entenderemos esta transformação ao considerarmos que, diferentemente de outros filósofos, tanto contemporâneos quanto de um passado mais recuado (mais ou menos até o idealismo alemão), Deleuze reivindica para si um sistema. Certa feita, num seminário sobre a obra de Michel Foucault intitulado *As formações históricas*, de 1985, Deleuze se perguntou em que momento da história a noção de “sistema filosófico” mudou de sentido, que mudou de extrato histórico e porquê (DELEUZE, 2017, p. 12). Uma pista para compreendermos como se deu o “descrédito” das filosofias remonta ao começo do ápice modernidade filosófica imediatamente pós-Hegel. Hannah Arendt, em suas obras, propõe que os sistemas filosóficos não seriam mais possíveis porque eles deixaram de ser *verazes*. Cada sistema filosófico, mesmo que radicalmente diferentes uns dos outros, existem (ou existiam) para enunciar verdades. Mas a enunciação da verdade pela filosofia foi substituída pelos “regimes de veridicção” próprios da ciência: a verdade (e junto consigo a realidade) é obra de um corpo de “pares”, especialistas graduados, que produzem consenso, não mais a iniciativa de um indivíduo solitário que traça um mundo através de um conhecimento metafísico perfeitamente bem assentado a custa de uma vida dedicada a isso. Na virada dos séculos XVIII e XIX esse fenômeno foi tomando corpo até chegarmos a Nietzsche, que inaugurou o maior mal-estar pelo que o pensamento teve de suportar, cujas consequências são importantíssimas até hoje.

A Repetição enquanto Diferença aproxima passado e futuro, que “convivem” no que Gilles Deleuze chama de “relação sintética do instante consigo mesmo como presente, passado e por vir que funda sua relação com outros instantes” (DELEUZE, 2009, p. 66). É nesse “instante sintético” que se dá o Eterno retorno à moda deleuziana, não uma sucessão “cíclica” do mesmo, ou seja: o que acontece ou o que aconteceu – de acordo com a concepção original de Nietzsche – poderá voltar a acontecer integralmente na “eternidade temporal” (ou seja, na eternidade deste mundo), e inúmeras vezes. O desafio é: temos “saúde” para “topar” a vida do jeito que ela se conforma, ou seja, como uma sucessão de alegrias, mas também de fracassos retumbantes? De prazeres, mas também de dores

excruciantes? De ganhos, mas também de perdas insuportáveis? Numa palavra: temos saúde para afirmar o trágico? Não é nada simples como parece: basta fazermos um autoexame do que nos aconteceu e, como num experimento mental, voltar no tempo e ainda afirmar a vida diante de certas misérias que nos acometeram em nome da vida como o nosso único bem. É, no mínimo, uma postura muito difícil de se sustentar, mas, paradoxalmente, é a única possível, e, ao mesmo tempo, o *maior dos pesos*.

O maior dos pesos. — E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida como você está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem — e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente — e você com ela, partícula de poeira”. — Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (Nietzsche, 2009, p. 230, aforismo 341).

740

Num mundo em que Deus morreu e em que a ciência se apresenta como uma das faces do niilismo moderno – pois ela inaugurou uma outra abstração, a do “progresso” –, coube a Nietzsche buscar, analisar e “aferir” as origens dos valores e os valores das origens. Sobretudo: a quem (ou a que) as origens e os valores servem: para Nietzsche, à vida é que nunca foi. Sua genealogia (sua *tresvaloración de todos os valores*) deixa isso bem claro em toda a sua obra. Sob um tal contexto extremo, resta-nos afirmar a vida em qualquer circunstância, a única coisa a que sempre podemos dizer um sonoro “sim”, como num romance de Clarice Lispector que inicia com “Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula que disse sim à outra e nasceu a vida” (Lispector, 1986, p. 17). Um sim profundo, que beira o delírio. E a afirmação radical persiste até o fim da narrativa

opressiva, mas bela, de *A hora da estrela* (1977), última obra da nossa maior escritora. Após um acontecimento que acaba por colher a personagem principal do curto romance, acontece uma epifania: a pobre moça moribunda vê estrelas; o primeiro e derradeiro *sim* que veio coroar uma vida governada pelo *não*, mas que fez tudo valer a pena: uma vida inteira redimida pela visão de algo muito maior e que a *beatificou*. Dessa forma, o narrador arremata seu relato:

E agora – agora só me resta acender um cigarro e ir para casa. Meu Deus, só agora me lembrei que a gente morre. Mas – eu também?! Não esquecer que por enquanto é tempo de morangos. Sim. (Lispector, 1985, p. 98).

Temos aqui, mesmo que imperfeitamente delineada, uma ética implacável, a do Eterno Retorno original, de extração exclusivamente nietzschiana. Do “trágico” (dos gregos arcaicos, de Dionísio, do teatro como “visão de mundo” trágica) ao *Trágico* enquanto ética que surge da afirmação da vida efetivamente sentida e que, ao mesmo tempo, surge como antídoto da negação, mesmo que este surja sob o disfarce da “saúde”, do aparente “benfazejo”. Nietzsche foi bastante consequente: deu acabamento ao que intuía nas primeiras obras antes de enlouquecer, e que foram “enriquecidas” pelo sofrimento físico e existencial reais que teve de atravessar, além de seu *páthos* filosófico devorador (o pensamento como o maior dos afetos). Do “trágico” ao Eterno retorno enquanto afirmação apoteótica do *Trágico* (Ferraz, 2017).

Em nome de tudo isso é que não devemos ceder ao assédio do niilismo, da negação da vida, por mais que ela pareça “redentora.” O Eterno retorno é o retorno da vida, mil vezes vivida se necessário, com a mesma intensidade, com seus altos e baixos, e ainda dizermos *sim* a ela, a cada volta que ela dá, mesmo na degenerescência física e psíquica, do sofrimento prolongado. Diante de valores intra e extraterrenos, só a vida é digna de nosso apreço mais visceral, pois, ela é o nosso único bem – no sentido forte do termo. Por isso é que devemos desejar sua volta, e sofrermos de novo as dores, mas também fruirmos novamente das delícias (“Não esquecer que por enquanto é tempo de morangos”) que só a vida proporciona, e não os valores, que só nos aparta dela. Eis o “amor fati”, o “amor pelo que acontece”: é o tipo de amor que é pesado demais para aqueles que

negam a vida. Interpretes da obra de Friedrich Nietzsche, como Roberto Machado e Maria Cristina Franco Ferraz (como na citação a seguir), deixam claro a ética duríssima implicada nesta opção pela vida em detrimento dos demais “penduricalhos existenciais” representados pelos valores, origens *et caterva*.

“Forma mais elevada de afirmação” (*Ecce Homo*, p. 122), adesão radical ao que é, sem correção ou melhoria possível ou desejável, o eterno retorno remete ao ideal de um homem impetuoso e afirmativo que, diante do espetáculo do mundo, diante da peça da existência, sempre pede “bis”, exclamando no final “da capo!” (cf. *Além do bem e do mal*, aforismo 56). (Ferraz, 2017, p. 212).

Afirmação da vida como “força-vontade-de-potência” (Nietzsche) e a Vontade de potência enquanto “sentido” (Deleuze) é o que faz derivar o que chamamos de Eterno retorno sintético: a decomposição da força em Vontade de potência e as forças propriamente ditas, a genealogia enquanto síntese de forças e um outro tipo de origem que descende da diferença de potencial. Em suma: o diferencial e o original que surge da diferença.

E finalmente, Friedrich Nietzsche, até onde pudemos verificar, não se preocupou em nenhum instante em distinguir força de Vontade de potência, o que não o faz menos heterodoxo, e, ao mesmo tempo, não coloca Gilles Deleuze na berlinda em nossa opinião. A força ou vontade é, em Nietzsche, *causa sui* e causa de tudo, como nos é exposto no trecho que citamos logo acima. Já força e vontade são, em Deleuze, diferença de potencial e sentido, respectivamente. Ao fim e ao cabo, conforme o exposto, não cabe mais fazermos uma distinção tão peremptória entre as duas formas em que se apresenta o Eterno retorno. O professor Machado nos ajuda a arrematar a nossa hipótese, pois

[...] não creio que a leitura de Deleuze seja um “grave erro de decifração”, como já se disse, mas uma torção, como existem tantas não só em sua leitura de Nietzsche, mas em todas que realizou, por se tratar de um aspecto essencial de seu procedimento de colagem ou de seu teatro filosófico. [...] Deleuze não é propriamente um historiador da filosofia, mas um filósofo que repete o texto de outro pensador não para buscar sua identidade, mas para afirmar sua diferença ou falar em seu próprio nome usando o nome de outro. Perspectiva que faz o texto estudado sofrer pequenas ou grandes torções a fim de ser integrado à sua própria construção filosófica (Machado, 2013, p. 94).

Referências

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal, 2009.

DELEUZE, G. *Michel Foucault: as formações históricas* (aula 2). São Paulo: n-1 edições; Politeia, 2017. Disponível gratuitamente em PDF no seguinte endereço: https://editorapoliteia.com.br/arquivos/as_formacoes_historicas_2.pdf.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

FERRAZ, M. C. F. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

JAMES, W. *The Principles of Psychology*. Cambridge (USA): Harvard University Press, 1982. (2 vols.)

LISPECTOR, C. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

743

Submissão: 29. 06. 2025

/

Aceite: 15. 07. 2025