

# A PRESENÇA DE NIETZSCHE NO PROJETO LINGUÍSTICO DE DELEUZE E GUATTARI

<http://dx.doi.org/10.1590/1984-0292/909>

*Felipe Bó Huthmacher*<sup>\*</sup>, *Carlos Augusto Peixoto Jr.*

*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil*

## RESUMO

*O presente artigo busca fundamentar a presença da concepção de linguagem de Nietzsche no projeto linguístico de Gilles Deleuze e Félix Guattari. A genealogia nietzschiana propõe a superação das denominações morais afirmando o elemento dionisiaco da vida ao corporificar o devir trágico da linguagem através da figura de Zarathustra. Apropriando-se desse elogio de Nietzsche às metamorfoses do humano, Deleuze e Guattari combatem a dicotomia estrutural da linguística clássica aproximando a linguagem de uma máquina abstrata cujo funcionamento é devedor de um devir minoritário responsável pelos processos da língua.*

*Palavras-chave: moral; experiência trágica; linguagem; devir-menor.*

## THE NIETZSCHE'S PRESENCE IN THE LINGUISTIC PROJECT OF DELEUZE AND GUATTARI

### ABSTRACT

*This article seeks to substantiate the presence of Nietzsche's conception of language in the linguistic project of Gilles Deleuze and Felix Guattari. The nietzschian genealogy proposes the overcoming of moral denominations affirming the Dionysian element of life by the embodiment of the language's tragic becoming in the figure of Zarathustra. Appropriating Nietzsche's praise of the metamorphoses of the human, Deleuze and Guattari combat the structural dichotomy of the classic linguistic and approach the language of an abstract machine whose operation is debtor to a minority becoming responsible for their process.*

*Keywords: moral; tragic experience; language; minor-becoming.*

---

<sup>\*</sup>Endereço para correspondência: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rua Marquês de São Vicente, 225 – Gávea. 22453-900. Rio de Janeiro, RJ - Brasil.  
E-mail: [felipehuthmacher@hotmail.com](mailto:felipehuthmacher@hotmail.com), [cpeixotojr@terra.com.br](mailto:cpeixotojr@terra.com.br)

## DENOMINAÇÃO E MORAL ESCRAVA

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche (2005[1887]) se pergunta sobre as condições em que o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’, assim como sobre o seu real valor. Teriam eles obstruído ou promovido o crescimento do homem até então? Estes seriam alguns dos questionamentos que fundamentariam o método nietzschiano: a busca pelos afetos e pelos instintos que se traduziriam em linguagem moral, em valoração ou não da vida. Para além de uma mera pesquisa historiográfica, o método genealógico de Nietzsche parece buscar as formações volitivas, o querer que se acha em jogo quando do estabelecimento de um significado moral. Desta forma, no percurso da genealogia nietzschiana, a origem etimológica das palavras poderia ser entendida como um indicativo do contexto instintivo próprio à fundamentação dos valores. O empreendimento filológico de Nietzsche apresentaria, assim, uma precisão conceitual que ultrapassaria o simples jogo de palavras e encontraria no significado moral de um termo a origem da força que o estabeleceu.

A indicação do caminho *certo* me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ruim (NIETZSCHE, 2005[1887], p. 20-21, grifo do autor).

Como se pode notar, a filologia de Nietzsche nos oferece um diagnóstico: o significado de bom sempre esteve ligado a uma atitude nobre e aristocrática. Em contrapartida, o ruim diz respeito ao baixo, ao plebeu. O juízo a propósito do que seria “bom”, nestes termos, não proviria necessariamente daqueles aos quais se fez o “bem”. Na verdade, teriam sido os “bons”, entendidos como nobres, poderosos e superiores, em termos de sua posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons. Assim, a força nobre agiria e criaria valores, tomando para ela o direito de cunhar nomes para a realidade. Dizem os nobres: “isto é isto”. E, procedendo desta forma, marcariam cada coisa e cada acontecimento com um som, como que se apropriando deles. Nessa lógica afirmativa não haveria propriamente lugar para uma dialética. Originalmente, teríamos um agir afirmativo, o qual estabeleceria significados a partir da força de uma ação que, ao ser impedida de agir, fundaria valores negativos. Neste contexto semântico, estaríamos diante daquilo que o autor considerou como uma reatividade típica do ressentimento, combustível imaginário da revolução escrava na moral.

A revolução escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento

dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (NIETZSCHE, 2005[1887], p. 28-29, grifo do autor).

Tratar-se-ia em tal caso de duas maneiras distintas de inventar nomes e de atribuir algum significado para a existência; duas linguagens portanto – a linguagem das ovelhas e a linguagem das aves de rapina. De acordo com Nietzsche, a linguagem das ovelhas diria respeito à lógica do animal governado por um único instinto, o instinto de rebanho. Ovelhas monoteístas, dialéticas e escravas, as quais supõem que as aves de rapina seriam más. Estas, por sua vez, dado o seu estatuto nobre e aristocrático, afirmam nada ter contra as ovelhas. No entanto, ainda assim, as ovelhas parecem acreditar que aquelas aves poderiam, se quisessem, não atacar; supõem um “sujeito” atuando por trás do seu agir. Trata-se de uma alegoria da crença nas possibilidades da razão, transmutada em fé no livre-arbítrio. Entretanto, as aves de rapina simplesmente agem, e, na verdade, não têm outra opção senão agir; não se trata, no caso, de uma escolha, mas de um processo inconsciente em harmonia com as forças de uma *natura naturante*, tomada simplesmente como suporte e não como fundamento (cf. GIACOIA JUNIOR, 2001). A incapacidade do agir ovino criaria valores, empregando o termo “mal” para a força que ela não poderia capturar. Com isso, parece que só restaria às ovelhas a tentativa de enfraquecer aquela força mediante uma denominação moral; e é com essa mesma atitude negativa que elas criariam um valor para si: “quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?” (NIETZSCHE, 2005[1887], p. 36).

Dessa fábula nietzschiana extrai-se a lógica que coordena e determina a dinâmica da revolução escrava. Ela opera, antes de tudo, a partir de um sistema fundamentalmente positivo e pautado na negatividade; a negação da força que cria e diz sim, a negação do que não pode deixar de afirmar o seu agir (a fisiologia inconsciente da natureza, o espírito nobre, as aves de rapina) tem como efeito a cristalização dos modos de existência em uma realidade opositiva, a alienação da experiência da vida em um modelo dialético. O triunfo dos escravos, ao impregnar as diferentes formas do existir com sua lógica ovina, tenderia em última instância a colonizar a vitalidade dos modos de nomear, criando denominações reativas cujo significado se mostra acima de tudo como um signo de fraqueza.

Éric Blondel (1985[1972], p. 111-112, grifo do autor), seguindo o rastro da filologia nietzschiana, se pergunta: “E se a cultura *fosse*, para o Nietzsche filólogo, com efeito, exatamente um texto, um discurso determinado? E se, em particular, a ‘cultura’ decadente, a moral, *fosse* na verdade, literalmente, uma *maneira de*

falar?». Os valores morais inerentes à dialética escrava estariam assim circunscritos a um modo específico de falar. Tratar-se-ia então de um texto a ser interpretado pelo Nietzsche-filólogo com a finalidade de expor o seu caráter fictício, o seu falso significado. Neste sentido, a moral e a fé, em termos discursivos, tenderiam fortemente a falsificar os textos. Prescindindo de uma originalidade criativa na trilha do instinto de rebanho, o escravo não criaria propriamente uma realidade, um mundo; ele apenas se apropriaria do que acontece com a finalidade de negar, de falsificar. Assim, esse homem moral rebatizaria a realidade com o intuito de negá-la. Não detendo a primazia inventiva da marca sonora a ser imposta às avaliações da experiência vivida, a fraqueza dialética não criaria, não nomearia, mas apenas avaliaria moralmente a vida de acordo com a impossibilidade de ação que lhe é própria, ressentindo-se através de uma espécie de contralinguagem, a qual se estabelece como pura força reativa (DELEUZE, 1976[1962]). Diante da impossibilidade de se relacionar com os aspectos mais fundamentais da vida, com o agir necessário ao movimento do devir, o escravo avaliaria a existência invertendo o que acontece, simplesmente revirando a nomeação ativa e forte ao invés de criar uma nova linguagem, um novo mundo. No entanto, ele ainda a revira denominando, cunhando falsos nomes e criando realidades dialéticas, estabelecendo valorações decadentes que assumem o caráter aparente de verdades históricas.

Nestes termos, ao nomear moralmente e criar falsos nomes para a experiência vivida, a lógica escrava desvelaria uma vontade que deseja se apropriar, não de algo da vida, mas da vida enquanto tal em suas condições maiores, mais profundas e fundamentais. Apropriar-se do devir, enclausurar a fisiologia do mundo ao denominá-lo de forma negativa; eis o jogo dialético, a consequência niilista da fé metafísica. Nietzsche (2002[1881], p. 96, grifo do autor), em *Gaia Ciência*, é preciso na denúncia desse triunfo escravo ao problematizar a natureza das falsas denominações, a atitude de apropriar-se da essência de um acontecimento a partir de uma crença arbitrária:

A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência.

Do ponto de vista nietzschiano, a moral escrava, com sua tendência a denominar arbitrariamente, dada a sua impregnação por um querer reativo, faz com que o nome, a aparência inicial, torne-se a verdade da coisa. Inventando nomes reativos e criando coisas e lugares fictícios a realidade escrava se estabeleceria. Em tal procedimento, Nietzsche vê se desvelar o mais profundo monoteísmo inerente, segundo ele, ao modo dialético: a vontade de nada. Ao fundamentar-se em valores fictícios, o querer dialético parece ansiar decididamente pelo nada: nas

malhas da sua contralinguagem, nos mostra o autor, nome, nomeação e ideal, surgem como nomes-figuras do nada. Remetendo a denominação dialética às suas últimas consequências, portanto, somos levados a nos deparar com o nada como o único querer que parece operar na vontade escrava. Denominar negando a vida em seus pressupostos mais fundamentais indica de maneira explícita a sintomatologia própria a uma fala moral decadente. A idealização ascética do escravo, sua fraqueza, sua solução dialética no combate à fisiologia da natureza, assim como sua reatividade à inconsciência dos processos da vida são como figuras do niilismo transcritas em linguagem moral. Para o genealogista, o ideal ascético nasceria de um instinto de cura e proteção próprio a uma vida em processo de degeneração. O que também significa que o ideal ascético adviria do instinto de rebanho de uma vida impotente e escrava. Entretanto,

a tarefa do filólogo não termina aqui: a Nietzsche resta decifrar a relação da palavra ao instinto que ele nega, estabelecer os diferentes modos da [negação] moral. Em face das nomeações morais, Nietzsche filólogo se fará, no campo genealógico, tradutor da língua, incorreta e malfeita, da moral, em linguagem da realidade que reivindica o vir-a-ser, a necessidade, a vida, o instinto (BLONDEL, 1985[1972], p. 131).

A tarefa de Nietzsche, portanto, não se esgota na precisão do seu diagnóstico. Identificar nos modos da linguagem moral um conjunto de forças reativas que denomina a realidade criando perspectivas morais é apenas uma etapa do projeto nietzschiano de transvaloração das formas de vida. Para além da reversão transvalorativa, restaria ainda a criação de uma nova forma de falar: criação que se dará a partir de um retorno à linguagem da realidade trágica, aquela de que Zaratustra nos fala, para além das nomeações morais.

### ZARATUSTRAS E A LÍNGUA DA SUPERAÇÃO

Em *Gaia Ciência*, Nietzsche (2002[1881], p. 96) afirma: “Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’”. Criar novos nomes, criando novas realidades: trata-se da destruição ativa do niilismo das significações morais, seguida do estabelecimento de novos sons para a experiência da vida. Um retorno ao dionísio, à criação inconsciente, ao agir do corpo que se apropria da palavra. Ao final de sua trajetória, a filologia se abole e o corpo fala, como também o faz Dioniso.

O elogio ao poder criativo do corpo e da fisiologia dionísica constituiria um esforço no sentido de superar o enrijecimento metafísico da vontade de rebanho também no âmbito da linguagem. Como alternativa ao monoteísmo-dialético da vontade escrava, vontade de poder reativa que quer apropriar-se da vida, negando-a, Nietzsche receita a vitalidade da vontade de potência inerente ao agir artístico. Em *Vontade de Poder* (NIETZSCHE, 2008[1881-1888]), ele mostra como a religião, a moral e a metafísica clássica são formas de decadência demasiado

humanas, cujo “contramovimento” se encontra na arte, aqui entendida como força afirmativa diante da vida, vontade de potência que afirma o devir da fisiologia trágica ao seguir o fluxo inconsciente da natureza dionisíaca.

A arte e nada como a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o grande estimulante da vida [...] A arte como única força contrária superior, em oposição a toda vontade de negação da vida; anticristã e antiniilista *par excellence*. A arte como *redenção de quem conhece*, – daquele que vê e quer ver o caráter temível e problemático da existência, do conhecedor trágico. A arte como a *redenção do homem de ação*, – daquele que não apenas vê o caráter terrível e problemático da existência, mas antes o vive e quer vivê-lo, do homem que é guerreiro trágico, do herói (NIETZSCHE, 2008[1881-1888], p.427, grifo do autor).

A arte trágica, com a linguagem que lhe é própria, consistiria em uma possibilidade de relação com a existência que se encontraria para além das denominações dialéticas inerentes à lógica da moral escrava. Tomando-a com referência e buscando a simbolização dos instintos naturais ao reivindicar para si a fisiologia do devir, o pensamento nietzschiano se constitui enquanto superação da linguagem moral ao afirmar a multiplicidade das formas de vida. A embriaguez dionisíaca, ao despedaçar a individualidade do herói, afirmaria a dissolução do ser, a dissolução do único, do monoteísmo da vontade, e compactuaria com a própria natureza da vontade de potência: um acréscimo de força na multiplicidade, um movimento ascendente, uma vontade de vida até mesmo diante do caráter trágico da existência. Nestas condições, se o advento da denominação escrava está relacionado à negação dessa força, da vontade de potência afirmativa, Nietzsche se utilizará da linguagem dionisíaca para recitar os versos concernentes à superação do niilismo. A fala poética do protagonista de *Assim falou Zaratustra* (NIETZSCHE, 1981[1883]), detentor da palavra na tragédia nietzschiana, promove o retorno da musicalidade e do *pathos* aos modos de expressão linguísticos. Nesse retorno do elemento dionisíaco pode-se notar a criação de uma nova forma de nomear: o nome em harmonia com o corpo, a fala que acompanha o devir; a fisiologia do inconsciente que se transforma novamente em linguagem, trazida de volta à realidade.

No terreno pantanoso da *Genealogia da Moral*, o nome de Zaratustra surge enquanto possibilidade de novas formas de se relacionar com a vida:

Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia* [...] Mas que estou a dizer? Basta! Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais

jovem se consente, a um mais futuro, um mais forte do que eu – o que tão-só a Zaratustra se consente, *a Zaratustra, o ateu* [...] (NIETZSCHE, 2005[1887], p. 84-85, grifo do autor).

Forma de vida mais futura, Zaratustra é o nome do devir - no sentido dado a este termo por Deleuze e Guattari, tal como veremos adiante - enquanto expressão de um agir que se encontra para além da alienação da vontade no nada, trata-se de um modo de existência que anuncia a libertação da vida enclausurada pela prisão moral, pelo monoteísmo-dialético que a escraviza e lhe dá o seu sentido, ainda que negativo. Profeta, potência-falante cujas palavras ganham vida e anunciam a superação da escravidão niilista, Zaratustra tem os olhos e o coração no futuro. Ainda no prólogo, após dez anos de isolamento voluntário, ele fala para os homens na praça do mercado: “*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*” (NIETZSCHE, 1981[1883], p. 29, grifo do autor). Os homens da praça não entendem, riem de Zaratustra; colonizados por práticas niilistas, a fala da superação lhes causa estranheza. Mas Zaratustra continua falando:

O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar. O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*. Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado. Amo os grandes desprezadores, porque são os grandes veneradores e flechas do anseio pela outra margem. Amo aqueles que, para o seu ocaso e sacrifício, não procuram, primeiro, um motivo atrás das estrelas, mas sacrificam-se à terra, para que a terra, algum dia, se torne do além-do-homem. Amo aquele que vive para adquirir o conhecimento e quer o conhecimento para que, algum dia, o além-do-homem viva. E quer, assim, o seu próprio ocaso. Amo aquele que trabalha e faz inventos para construir a casa do além-do-homem e preparar para ele a terra, os animais e as plantas: porque, assim, quer o seu próprio ocaso (NIETZSCHE, 1981[1883], p. 31-32).

O além-do-homem é como uma alegoria da superação; ultrapassamento dos valores escravos a partir do retorno ao dionisíaco, à linguagem poética inerente ao saber do *pathos*. O homem niilista, a vontade alienada, seria entendido enquanto estágio a ser superado, enquanto modo de vida a ser ultrapassado. Nietzsche indica assim a fisiologia do devir: o homem, ele próprio, é puro devir, alegoria do presente que deve perecer e se transformar, o além-do-homem sendo entendido como orientação para um futuro afirmativo, múltiplo, dionisíaco.

A fábula nietzschiana do além-do-homem, dessa forma, abre para novas alternativas de denominação; ao elogiar o caráter trágico do seu advento, o próprio homem, enquanto nome, se torna uma ponte, uma transição. São as três metamorfoses do espírito criadas pela linguagem de Zaratustra: “como o espírito se torna camelo, e o camelo leão, e o leão, por fim, criança” (NIETZSCHE, 1981[1883], p. 43).

O camelo significa o modo escravo-dialético que, ao invés de nomear a realidade a partir dos seus próprios valores, carrega o peso de uma existência moral pelo deserto. O seu metamorfosear-se em leão é a expressão da força, da vitalidade da força, que não aceita mais nenhum senhor, nenhum deus, orientando-se na existência a partir do seu próprio querer. “Qual é o grande dragão, ao qual o espírito não quer mais chamar de senhor nem deus? ‘Tu deves’ chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz: ‘Eu quero’” (NIETZSCHE, 1981[1883], p. 44). Deixando de ser escravo, o leão afirma o seu querer combatendo o imperativo niilista. Entretanto, apesar da sua força e do seu ato de rapina, o leão ainda é reativo, não possui a leveza necessária à criação de novos nomes. Por isso, a última transformação: a metamorfose que gera a criança. “Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’” (NIETZSCHE, 1981[1883], p. 44).

A criança é a possibilidade de novas formas de nomear a experiência da vida. Da sua ingenuidade, do seu jogo, brotam as novas falas que se encontram para além da nomeação moral. A vontade de potência tem assim uma nova oportunidade de se afirmar; a vida, ainda puro devir e livre da alienação escrava, encontra meios de se expandir, de crescer e maturar conforme a fisiologia da natureza. O escravo, que participa da existência a partir da invenção dialética de uma realidade fictícia e reativa, encontra na figura da criança nietzschiana os meios necessários para a afirmação da sua própria vontade: “o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo encontra o *seu* mundo” (NIETZSCHE, 1981[1883], p. 45, grifo do autor). As metamorfoses do espírito são assim o mais puro elogio nietzschiano à linguagem trágica do mundo, à linguagem do devir, como dirão Deleuze e Guattari: metamorfose das estruturas dadas e criação de novos modos de subjetivação. Postulação estratégica de Nietzsche que entende o homem, a existência do homem-nome, enquanto eterno devir, sempre inacabado, nunca fechado, eternamente vindo a ser. Do camelo à criança, do escravo ao além-do-homem; da alienação da experiência da vida às novas formas de falar.

## O DEVIR DA LÍNGUA

Em Nietzsche, portanto, encontramos um devir trágico da linguagem que promove uma metamorfose nas formas de vida criando novos modos de se relacionar com a língua. Para além das denominações morais cuja finalidade está relacionada a homogeneização da experiência da vida, a criação de novos nomes pela força em devir da vontade de potência rompe com a rigidez cristalizada e oferece novos caminhos possíveis. Tal perspectiva influencia decisivamente o

projeto linguístico de Deleuze e Guattari, uma vez que as dicotomias morais diagnosticadas por Nietzsche constituem a base conceitual da linguística clássica, campo a ser problematizado pelos autores em questão.

Em “Postulados da Linguística” (DELEUZE; GUATTARI, 1995[1980]), um dos capítulos de *Mil Platôs*, os autores contrapõem o caráter homogeneizante de um pensamento linguístico voltado para o estudo das constantes da língua a uma pragmática da fala que valoriza os agenciamentos singulares, impedindo assim o estabelecimento definitivo de constantes e universais. Quando se atém excessivamente às constantes fonológicas, morfológicas ou sintáticas, a linguística articula o enunciado com um significante e a enunciação com um sujeito. Perdendo o agenciamento, ela acaba por remeter sempre às circunstâncias do exterior, fechando a língua sobre si mesma. O elogio de uma pragmática da língua, por outro lado, valoriza as variáveis, as transformações, alocando-as no interior do próprio sistema linguístico e mostrando com isso a impossibilidade de um enclausuramento da língua. De maneira diversa e contrária, portanto, a pragmática não recorre simplesmente às circunstâncias exteriores, pois sublinha as variáveis de expressão ou enunciação que constituem as razões internas suficientes para que a língua não se feche sobre si.

A pragmática é assim uma política da língua, uma estratégia capaz de fazer intervir no campo da linguística os diferentes devires ou forças ativas, no sentido nietzschiano, que, de dentro, atuam no sentido de desterritorializar as estruturas cristalizadas. E se nos objetarem que tais particularidades dizem respeito à política, mas não à linguística, lembrariamos a necessidade de se observar o quanto a política trabalha a língua de dentro, promovendo não apenas variações lexicais, mas também de estrutura, em todos os elementos das frases. Assim, a linguística estrutural e sua valorização das constantes são desterritorializadas pelas conexões em devir que maquinam as variações tanto da fala quanto da língua. Trata-se do jogo desejante que caracteriza os processos da vida. De acordo com Almeida,

Aqui a vida não assume nenhuma forma orgânica, mas é potência informal de inovação, é plano de variação que se engendra entre as formas, é, enfim, vida abstrata, se nos afastarmos do sentido ordinário da palavra ‘abstrata’ e o fizermos vibrar em ressonância com expressões tais como indeterminado, indiscernível, ilimitado, impessoal [...] Daí a importância que esta filosofia atribui aos processos de desterritorialização, de fuga, de colocação em variação. Eles atestam a mobilidade do criativo e a fluidez da vida. São estes os movimentos que devemos seguir para repensarmos o campo conceitual que trata das línguas e questionarmos o modelo científico que entende a língua como conjunto sincrônico de constantes, oposto à fala, lugar da variação e do individual. Introduzir esta problemática da língua nas dimensões de uma filosofia ‘variacionista’ é, primeiramente, reverter o modelo científico de língua que a isola de sua dimensão social e a idealiza homogênea e uniforme,

ignorando sua inserção em um agenciamento complexo necessariamente social e a variabilidade daí decorrente (ALMEIDA, 2003, p. 94-95).

O projeto linguístico de Deleuze e Guattari, portanto, busca abolir a separação entre língua e fala própria da linguística dita científica, estrutural, e fazer vir à luz os processos de variação que afetam a ilusória constância do sistema léxico-gramatical. “Antes de tudo, a distinção língua-fala foi feita para colocar fora da linguagem todos os tipos de variáveis que trabalham a expressão ou a enunciação” (DELEUZE; GUATTARI, 1995[1980], p. 39). É a busca pelo agramatical, pelo assintático, pela intervenção de uma força invisível e inclassificável por onde a língua escapa dos pontos de parada, das suas invariantes: o agramatical, nestes termos, é o devir da linguagem; processo pelo qual ela foge e escapa de suas “coerções”, dentre as quais destaca-se a do significante. Afirmar os processos da vida valorizando as variações da língua, tal como o fez Nietzsche, e combater esse estranho gosto pelas invariantes universais que dominam a linguística geral em nome do agramatical, é libertar o desejo das tendências territorializantes: para além das balizas do significante e da gramática, que comumente nos orientam, trabalha o agramatical.

A valorização das variantes da língua requer ainda uma abertura para o campo social a fim de que uma pragmática do acontecimento possa ser afirmada enquanto elemento linguístico. Nestes termos, poder-se-ia dizer que qualquer enunciação é sempre devedora de um agenciamento coletivo que transforma toda a produção de fala em um discurso indireto. Segundo Deleuze e Guattari, o valor exemplar do discurso indireto, principalmente quando livre, é o de não comportar contornos distintos nítidos. Não há, em tal caso, inserção de enunciados diferentemente individuados, nem encaixe de sujeitos de enunciação diversos, o que já indica a sua dimensão de coletividade. Partindo deste ponto de vista, aquele que fala está sempre inserido em um agenciamento coletivo de enunciação, um discurso múltiplo, formado por pedaços e fragmentos. É isto que os autores denominam de discurso indireto. Assim, o discurso de um sujeito individualizado, chamado de direto, seria sempre secundário. Como nos mostram os autores, toda a linguagem é, em última instância, um discurso indireto, do qual derivaria, como um extrato específico, o discurso direto. Este seria como que “um fragmento de massa destacado, e nasce do desmembramento do agenciamento coletivo” (DELEUZE; GUATTARI, 1995[1980], p. 23).

Dentro deste contexto semântico, o discurso de um sujeito, quando estruturado pela gramática, seria sempre um pedaço de enunciação coletiva que envolve devires históricos e trajetórias mundiais – um discurso indireto, sem sujeito, composto por múltiplos fragmentos. Trata-se, no caso, de uma espécie de glossolalia, nos dizem os autores, de um discurso molecular próprio ao inconsciente. Neste sentido, dependemos sempre de agenciamentos de enunciação moleculares, que não são dados à nossa consciência. Ao explodir com as relações linguísticas binárias, apoiadas em constantes estruturais, o agenciamento coletivo remeteria à variação dessas constantes, fazendo com que elas trabalhassem no interior da

própria língua. Ainda que uma língua pareça se definir apenas pelas constantes fonológicas, semânticas e sintáticas que coexistem em seus enunciados, ela sempre comporta um agenciamento coletivo, que, ao contrário, concerne ao uso dessas constantes em função das variáveis intrínsecas às enunciações possíveis. Não se trata, no caso, de uma dualidade simplista entre as constantes universais de uma língua e as variáveis que a atravessam; as variações sofridas por uma língua dizem respeito aos processos intrínsecos disparados pelos agenciamentos coletivos de enunciação, que são coextensivos à língua e à própria linguagem.

Assim, da mesma forma como a distinção língua-fala é desconsiderada em nome de um projeto linguístico onde as duas instâncias interferem mutuamente uma na outra, a estrutura dicotômica significante-significado, ou seja, a dualidade “expressão-conteúdo”, também é problematizada no sentido de uma pragmática diferencial. É exatamente porque o conteúdo e a expressão têm suas respectivas formas, que não se pode nunca atribuir à forma expressiva a simples função de representar, descrever ou atestar um conteúdo que lhe corresponda. Para além de uma lógica binária representacional, conteúdo e expressão tornam-se inseparáveis de um movimento de desterritorialização mútuo que os arrebatava. “É por conjugação de seus quanta de desterritorialização relativa que as formas de expressão e de conteúdo se comunicam, umas intervindo nas outras, estas intervindo naquelas” (DELEUZE; GUATTARI, 1995[1980], p. 29) – trata-se de uma relação diferencial ou de um devir, como querem os autores, que faz com que uma forma intervenha na outra.

Tanto a expressão quanto o conteúdo comportam um grau relativo de desterritorialização segundo o estado de sua forma e, nestes termos, todas as distinções dicotômicas da linguística estrutural seriam desterritorializadas pelos agenciamentos coletivos de enunciação e pelo o conjunto de variáveis que os caracteriza. Erige-se assim aquilo que Deleuze e Guattari chamam de máquina abstrata da língua: um processo maquínico onde tudo o que parece constante em uma língua dá lugar a variáveis de expressão intrínsecas à própria enunciação; com isso, as variáveis de expressão não podem mais ser separadas das variáveis de conteúdo, ambas em contínua interação. Como função primeira de tal máquina, temos a inclusão dos fatores ditos não linguísticos e a consequente inseparabilidade entre a linguística e uma pragmática interna que diz respeito aos seus próprios fatores. Trata-se de uma maquinação abstrata que determina a pragmática específica capaz de fazer variar as constates semânticas, sintáticas e fonológicas de uma língua, de tal forma que toda linguagem passaria a depender desse funcionamento maquínico.

A máquina abstrata da língua trabalha internamente o conjunto das variações na medida em que se articula com os agenciamentos coletivos de enunciação. Relacionando-se diretamente com o conjunto de um agenciamento, ela se define como seu diagrama. Enquanto processo que articula os agenciamentos, a máquina abstrata “traça as linhas de variação contínuas, ao passo que o agenciamento concreto trata das variáveis, organiza suas relações bastante diversas em função dessas linhas” (DELEUZE; GUATTARI, 1995[1980], p. 44). O agenciamento coletivo trabalha a língua no sentido da sua variação, determinando aquelas varia-

ções que estabelecerão relações constantes e aquelas que servirão de matéria fluida para a variação; a máquina abstrata, por sua vez, forma o conjunto de constantes por onde a variação produzida por um agenciamento deve necessariamente passar.

Segundo os autores de *Mil Platôs*, não se poderia distinguir uma língua coletiva e constante dos atos de fala variáveis e individuais. Não há como separar a variabilidade operada pelos agenciamentos coletivos da diagramação das constantes processada pela máquina abstrata da língua; mais uma vez, trata-se de uma relação diferencial de desterritorialização mútua. Assim como o agenciamento não funciona independentemente da máquina abstrata, esta também não existe independentemente do agenciamento. Ao contrário de uma distinção, é a relação de desterritorialização estabelecida entre os agenciamentos coletivos e a máquina abstrata que insere no sistema da língua a potência dos tensores linguísticos. Estes não se deixam reduzir nem a uma constante nem a uma variável, mas asseguram a variação da variável, subtraindo a cada vez o valor da constante. Os tensores não se enquadram em nenhuma categoria linguística, dado que constituem valores pragmáticos essenciais aos agenciamentos coletivos na sua relação com a máquina abstrata da língua.

A função do tensor linguístico neste contexto seria a de preparar a desagregação do princípio central em torno do qual a linguagem se articula, substituindo suas formas centrais pelo desenvolvimento contínuo de uma forma que não pára de se dissolver ou se transformar. Ele joga um jogo contínuo que exige a participação mútua das constantes e das variáveis de uma determinada língua. Assim, Deleuze e Guattari formulam um conceito que nos parece suficiente para dar conta dessa relação diferencial que encontramos desde as instâncias mais básicas da língua e da fala, passando pelo conteúdo e pela expressão, até chegar à interação desterritorializante que correlaciona os agenciamentos coletivos de enunciação com a máquina abstrata da língua: trata-se da “variável-palavra de ordem”, variável de enunciação que efetua a condição da língua e define o uso dos seus elementos:

Se o problema das funções da linguagem é geralmente mal formulado, é porque se deixa de lado essa variável-palavra de ordem, que subordina todas as funções possíveis [...] podemos partir da seguinte situação pragmática: a palavra de ordem é sentença de morte, implica sempre uma sentença como essa, mesmo muito atenuada, tornada simbólica, iniciática, temporária [...] *Mas a palavra de ordem é também outra coisa*, inseparavelmente ligada a essa: é como um grito de alarme ou uma mensagem de fuga. Seria simples demais dizer que a fuga é uma reação à palavra de ordem: encontre-se, antes, compreendida nesta, como sua outra face em um agenciamento complexo, seu outro componente (DELEUZE; GUATTARI, 1995[1980], p. 54, grifo do autor).

A palavra de ordem comporta, portanto, tanto a morte quanto a fuga, nos dizem os autores. A morte aqui entendida como pura transformação; condição iniciática, ou mesmo simbólica, pela qual se deve passar no intuito de mudar de forma ou estado. Já a fuga, refere-se ao movimento que faz com que a linguagem se estenda para além dos seus próprios limites. Enquanto agente de desterritorialização radical na sua manifestação mesma, a palavra de ordem – como uma espécie de unidade elementar da linguagem – traz com ela a potência de transformar a estrutura de uma língua a partir de um deslocamento que a leva para além dos seus limites. Nesse movimento, ela exige da vida um ato criativo. Na palavra de ordem, a vida deve responder à morte, não simplesmente fugindo, mas fazendo com que a fuga comporte nela mesma ação e criação. O ato criativo exigido pela dupla desterritorialização operada pela palavra de ordem é a criação de uma “língua menor” – momento em que os potenciais de variação, intervindo na estrutura de uma determinada língua, acabam por produzir um dialeto intensivo, uma língua intensiva “que se encontra afetada por uma zona de variação propriamente dialetal” (DELEUZE; GUATTARI, 1995[1980], p. 47). A variável-palavra de ordem transforma o modo padrão de uma língua, chamada pelos autores de “maior”, e a arrasta para além dos seus limites: morte e fuga, destruição do modo padrão e trajetória desterritorializada. Neste movimento, cria-se uma língua menor que comporta ao mesmo tempo um esgotamento e um empobrecimento: esgotamento das formalizações sintáticas, léxico-gramaticais; pobreza enquanto vazio que impossibilita o engajamento em uma constante; potência do agramatical que de tanto fazer a estrutura da língua padrão tremer, vacilar e gaguejar, acaba por criar um modo menor mais intensivo.

Deste ponto de vista, a criação de uma língua menor é a mais pura manifestação do desejo: fluxo desterritorializante que, a partir de um devir-minoritário, esquizofreniza a gramática e cria no interior da língua dominante uma espécie de língua estrangeira. Com isso, torna-se possível ser bilíngue ou multilíngue, mas em uma só e mesma língua, o que faz com que a linguagem se torne um puro contínuo de valores e intensidades. Novamente, não se trata de dois tipos de língua, uma composta apenas por constantes e outra por variáveis, mas de dois tratamentos possíveis dentro de uma mesma língua, os quais mantêm uma relação de desterritorialização recíproca. Nestas condições, podemos não apenas tratar as variáveis de modo a extrair delas constantes e relações constantes, como também colocá-las em estado de variação contínua. Afinal, as constantes são retiradas das variáveis assim como as variáveis estão referidas às constantes. “Maior” e “menor”, segundo Deleuze e Guattari, não qualificam propriamente duas línguas diferentes, mas dois usos ou funções de uma única e mesma língua.

O problema, na realidade, não é da distinção entre língua maior e língua menor, mas sim a de um devir-menor da língua. Falar em criação de uma língua menor no interior de uma língua padrão refere-se a uma espécie de sobriedade e a uma variação que são como que um tratamento menor desta língua padrão, o que constitui para os autores um “devir-menor da língua maior”. As línguas menores, portanto, não existem em si, mas apenas em sua relação com uma língua dominante, majoritária. Trata-se aqui de alguns investimentos específicos neste

tipo de língua para que ela se torne menor. Assim, eles diferenciam as línguas menores, a língua maior, e o devir-menor dessa língua maior – devir potencial, minoritário ainda que mundial; devir do mundo inteiro que traça uma linha desterritorializante no modelo majoritário e cria subsistemas de minorias linguísticas desterritorializadas. “Conquistar a língua maior para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas. Servir-se da língua menor para *por em fuga* a língua maior” (DELEUZE; GUATTARI, 1995[1980], p. 51, grifo do autor).

### POR UMA LÍNGUA MENOR

Para Deleuze e Guattari, a literatura de Franz Kafka nos dá uma boa amostra das variações específicas que corporificam um tratamento menor da língua. Judeu tcheco escrevendo em alemão, Kafka teria subvertido a língua alemã ao introduzir nela um “*continuum* intensivo” de variação criativa que o levou a tratá-la como uma língua menor. Em *Kafka por uma literatura menor* (DELEUZE; GUATTARI, 1977[1975]), os autores se esforçam no sentido de desedipianizar a obra kafkiana expondo o devir minoritário que atravessa o seu texto e o leva para regiões distantes de um Édipo majoritário. Trata-se de adentrar a obra de Kafka, tomando como princípio suas entradas múltiplas, buscando evitar a introdução do principal inimigo de uma leitura pautada pelo devir da língua: o Significante. A literatura de Kafka, que escreve em um alemão desterritorializado pelo tcheco, conforme dissemos anteriormente, pode então ser tratada como uma literatura menor: literatura que não necessariamente é de uma língua menor, mas que aponta para o que uma minoria desterritorializada faz com uma língua maior. E, neste caso, ocorre que a língua, contaminada por um alto grau de desterritorialização, acaba por contagiar um plano político.

A literatura menor [...] faz com que cada caso individual seja imediatamente ligado à política. O caso individual se torna então mais necessário, indispensável, aumentado ao microscópio, na medida em que uma outra história se agita nele. É nesse sentido que o triângulo familiar se conecta com outros triângulos, comerciais, econômicos, burocráticos, jurídicos, os quais determinam os valores do primeiro. Quando Kafka indica, entre as finalidades de uma literatura menor, ‘a depuração do conflito que opõe pais e filhos, e a possibilidade de discuti-lo’, não se trata de uma fantasia edipiana, mas de um programa político (DELEUZE; GUATTARI, 1977[1975], p. 26).

Em uma literatura menor, assim como em um agenciamento coletivo de enunciação, tudo é político e está relacionado a um devir mundial. A máquina abstrata da língua, em Kafka, toma a forma de uma máquina literária: o campo político contamina todo o enunciado. Segundo Deleuze e Guattari, esta máquina literária estaria basicamente determinada a preencher as condições de uma enunciação coletiva ausente por toda parte. O enunciado não remete mais a um sujeito de enunciação que seria sua causa, assim como não remete a um sujeito de enunciado que seria

seu efeito. Em tais condições, não há mais sujeito, apenas agenciamentos coletivos de enunciação – a língua está em devir e os tensores da máquina abstrata operam as suas variações, os agenciamentos coletivos processam o multilingüísmo.

A desterritorialização da língua majoritária pode ser exemplificada pela situação dos judeus que abandonam o tcheco para se reterritorializar no alemão, ao mesmo tempo em que abandonam o campo para se reterritorializar nas cidades. Trata-se, no caso, não apenas de escolher a língua germânica usada em Praga, em sua “pobreza”, mas, antes de tudo, de opor um uso estritamente intensivo da língua a qualquer tipo de uso simbólico, significativo, ou mesmo significante. O uso significante encontra-se assim do lado da língua maior, do uso padrão; no caso de Kafka e dos judeus de Praga, do alemão, da língua do Estado. Nestas condições, preencher uma função maior da linguagem na língua oficial do Estado seria edipianizar-se.

Kafka, no entanto, está para além dos processos de edipianização passíveis de serem operados através da gramática. Ele aniquila de maneira deliberada com qualquer metáfora, simbolismo ou significação, assim como com toda designação, fazendo da metamorfose o contrário da metáfora. Como indicam Deleuze e Guattari, em uma literatura dita menor, não há mais sentido figurado, as coisas não são mais que intensidades percorridas por sons esquizofrênicos e por palavras desterritorializadas. Trata-se então de um devir que compreende, ao contrário, o máximo de diferenças intensivas em termos de transposição de limiares; de um uso intensivo assignificante da língua que cria um circuito em devir no seio de uma multiplicidade necessariamente coletiva.

Tal uso da língua refere-se à desterritorialização primitiva sofrida por aquele que fala, além e aquém de Édipo. “A boca, a língua e os dentes encontram a sua territorialidade primitiva nos alimentos. Consagrando-se à articulação dos sons, a boca, a língua e os dentes se desterritorializam” (DELEUZE; GUATTARI, 1977[1975], p. 30). Haveria, nesse caso, uma disjunção entre comer e falar, entre conteúdo e expressão. Falar, e acima de tudo escrever, seria, fundamentalmente, jejuar. Assim, enquanto o som que saía da boca era um ruído desterritorializado que se reterritorializava no sentido, a partir do momento em que estamos no campo da literatura menor, fora do jugo de uma língua maior edipianizante, o som se embrenhará em uma linha de fuga para liberar uma matéria viva expressiva que fala por si mesma sem a necessidade de se reterritorializar em um sentido majoritário. O som e a palavra que perpassam essa nova desterritorialização não constituem exatamente uma linguagem com sentido, ainda que daí derivem.

Do sentido restará apenas aquilo com que traçar as linhas de fuga. Nestas condições, não haveria mais necessidade de designar algo de acordo com um sentido próprio, nem de atribuir metáforas em sentido figurado – as coisas, agora, formariam apenas uma trajetória de estados intensivos, um circuito de intensidades puras percorrido pelo desejo. Para Kafka, a forma como o iídiche – língua indo-européia adotada pelos judeus – opera no alemão é um exemplo dessa desterritorialização da língua levada à sua radicalidade: Kafka vê no iídiche não exatamente uma espécie de territorialidade linguística para os judeus, mas um movimento de desterritorialização nômade que trabalha o alemão por dentro.

Língua intensiva menor que desterritorializa o alemão maior, trata-se de uma língua quase sem gramática, que vive de vocábulos roubados, emigrados e tornados nômades, que interiorizam “relações de força”.

Enxertado no alemão médio, não é mais possível traduzir o iídiche para essa língua maior sem aboli-lo; só se pode compreendê-lo “sentindo-o com o coração”. Sabe-se que Kafka se fez mecenas e empresário de uma trupe ambulante de teatro popular que fazia uso do iídiche nos seus espetáculos. Ao apresentar uma nova peça, ele, então, anunciava: “Experimentarão o que é a verdadeira unidade do iídiche, e o experimentarão de modo tão violento que terão medo, não mais do iídiche, mas de vocês mesmos. Usufruam dele como puderem!” (DELEUZE; GUATTARI, 1977[1975], p. 39-40). Próprio a violentos usos minoritários que operam desterritorializações absolutas, o iídiche enquanto potência nômade, língua menor, língua do desejo, pois que encarnação agramatical, promoveria o arrebatamento radical de tudo o que é instituído, não apenas do alemão maior como língua dominante, como também da própria experiência do eu – o iídiche enquanto operação necessariamente desedipianizante.

Faremos o alemão correr em uma linha de fuga; nós nos encheremos de jejum; arrancaremos ao alemão de Praga todos os pontos de subdesenvolvimento que ele quer esconder, faremos com que ele grite como um grito bastante sóbrio e rigoroso. Dele extrairemos o ladrar do cão, a tosse do macaco e o zumbido do besouro. Faremos uma sintaxe do grito que desposará a sintaxe rígida desse alemão dissecado. Nós o empurraremos até uma desterritorialização que não será mais compensada pela cultura ou pelo mito, que será uma desterritorialização absoluta, ainda que lenta, colante, coagulada. Lentamente, progressivamente, levar a língua para o deserto. Servir-se da sintaxe para gritar, dar ao grito uma sintaxe. Grande e revolucionário, somente o menor. Odiar toda língua de mestres (DELEUZE; GUATTARI, 1977[1975], p. 41).

Mesmo maior, uma língua é sempre suscetível de um uso intensivo que a faz traçar linhas de fuga criadoras. Ainda que única, trata-se sempre de uma montagem, de uma bricolagem. Negativamente homogênea, é preciso positivar a sua heterogeneidade. Levar a língua até o deserto, estourar as paredes do significante a partir do transbordamento da produção desejante. Operar máquinas abstratas, acompanhar os desvios geográficos dos fluxos desterritorializados e afirmar a potência criativa do devir-minoritário da língua. Trata-se uma saída para a linguagem, para o desejo e para a vida, uma vez que o devir da língua está relacionado com o devir trágico da linguagem que, a partir dos discursos de Zarathustra, proclama o advento de novos modos de existir encarnados na figura do além-do-homem nietzschiano.

Dessa forma, a literatura de Kafka a partir do projeto linguístico de Deleuze e Guattari, que por sua vez encontra-se influenciado pela perspectiva nietzschiana, afirma a potência do devir trágico da linguagem. O alemão que é desterritorializado e transformado pelo devir-menor da língua, pelo tcheco dos judeus de Praga; o “Tu deves” majoritário do camelo que é transmutado pelo “Eu quero” menor e intensivo do leão. A literatura kafkiana que dá conta da multiplicidade inerente ao agenciamento coletivo de enunciação; a metamorfose da criança que, liberta da dicotomia linguística, cria novos nomes para se apropriar da realidade. O além-do-homem enquanto falante de uma língua menor e a criança nietzschiana enquanto encarnação do iídiche: figuras da desterritorialização do homem que o transformam em ponte, legitimam o seu desejo de perecer a partir do devir-menor da língua que o arrasta por uma linha de fuga e o coloca no caminho de uma criação singular.

### REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J. *Estudos deleuzeanos da linguagem*. Campinas: Unicamp, 2003.
- BLONDEL, E. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia (1972). In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche hoje?*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 110-139.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia* (1962). Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka: por uma literatura menor* (1975). Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 20 de Novembro de 1923 - Postulados da Linguística (1980). In: \_\_\_\_\_. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 2, p. 11-60.
- GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência* (1881). Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra* (1883). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral* (1887). Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *A vontade de poder* (1881-1888). Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

Recebido em: 27 de junho de 2012

Aceito em: 15 de maio de 2013

