

Do Logos ao Drama: a (des)obra rizomática de Fernando Pessoa, entre a filosofia e a literatura

Prof. Dr. Gabriel Cid de Garciaí (UERJ)

Resumo:

A partir da suspeita de que o pensamento e sua expressão não se limitam a uma única forma, o presente trabalho investiga de que modo podemos pensar, a partir de Fernando Pessoa, uma relação possível entre filosofia e literatura. Quais os pressupostos que permitem considerar o fenômeno heteronímico pessoano como um expediente trágico que diz respeito ao próprio pensamento, ou ainda, como entrever, no projeto pessoano, o lugar de embate – trágico, por excelência – entre aquilo que somos, enquanto sujeitos, e os processos que franqueiam à escrita a constituição de subjetividades outras? Desdobrada em heterônimos, a obra de Pessoa comportaria em si a justaposição de formas diversas de ver e compreender o mundo, mas o processo pelo qual este desdobramento se dá poderia ser tomado como anterior às formas constituídas das personalidades particulares, apresentando-se como uma disposição anti-dialética do pensamento.

Palavras-chave: Fernando Pessoa, Gilles Deleuze, Filosofia Contemporânea, heteronímia, teoria literária

Ao investigar elementos que colocam em tensão o filosófico e o literário em Fernando Pessoa, algumas coordenadas se apresentam como incontornáveis. Tendo em vista sua despersonalização em diversos heterônimos que se apresentam como personalidades distintas de si mesmo, diferentes do autor que as criou, o poeta se permite analisar segundo a poética própria de cada heterônimo particular, levando em consideração o estilo de cada autor. Interessam-nos, no entanto, menos as características específicas a cada heterônimo do que aquelas que podem ser entrevistas quando se busca a ressonância entre eles, capazes de suscitar questões que dizem respeito tanto ao domínio da literatura como da filosofia.

A partir da suspeita de que o pensamento e sua expressão não se limitam a uma única forma, convém analisar, por meio de um recorte específico, de que modo podemos pensar, a partir de Fernando Pessoa, uma relação possível entre literatura e filosofia. Quais os pressupostos que permitem considerar o fenômeno heteronímico pessoano como um expediente trágico que diz respeito ao próprio pensamento, ou ainda, como entrever, no projeto pessoano, o lugar de embate – trágico, por excelência – entre aquilo que somos, enquanto sujeitos, e os processos que franqueiam à escrita a constituição de outras subjetividades?

Privilegiamos aqui as idéias de seu heterônimo filósofo, António Mora. Este curioso heterônimo só faria parte de um lugar marginal da obra de Pessoa, se levássemos a sério apenas seus escritos mais difundidos e circulados. Além de ter tido sua assinatura vinculada à direção de publicação nos planos para a edição da revista **Athena – Cadernos de reconstrução pagã**, que conteria o núcleo da produção heteronímica de Pessoa, é interessante notar que Mora figurou pela primeira vez no universo pessoano como um personagem, um louco em um manicômio, no pequeno texto ficcional, que não se encontra datado no espólio, intitulado **Na Casa de Saúde de Cascaes**. Na condição de heterônimo, Mora se posiciona como um pensador que busca explicitar racionalmente (i.é, por meio de um estilo proposicional e silogístico) toda a filosofia expressa de forma poética por Alberto Caeiro, heterônimo que, por sua vez, é considerado o mestre de todos os outros. Talvez não seja fastidioso lembrar uma menção feita pelo heterônimo Álvaro de Campos a

Antônio Mora, justamente em um texto dedicado a Caeiro. A passagem que destacamos nos interessa especialmente por se tratar de um momento em que Campos procura definir o filósofo entre eles:

O Antonio Mora era uma sombra com veleidades especulativas. Passava a vida a mastigar Kant e tentar ver com o pensamento se a vida tinha sentido. Indeciso, como todos os fortes, não tinha encontrado a verdade, ou o que para elle fosse a verdade, o que para mim é o mesmo. Encontrou Caeiro e encontrou a verdade. O meu mestre Caeiro deu-lhe a alma que elle não tinha; poz dentro do Mora peripherico, que elle sempre tinha apenas sido, um Mora central. E o resultado foi a redução a systema e a verdade lógica dos pensamentos instinctivos de Caeiro. (PESSOA, 2002, p. 119).

O ponto de partida de Mora será, portanto, a partir da obra de Caeiro, construir seu sistema filosófico, e por isso nos interessarão, em ressonância com elementos da filosofia contemporânea, algumas teses em que o filósofo explicita o cerne de seus estudos sobre a metafísica, diferenciando-se da tradição do pensamento ocidental. Mas o que existiria de tão potente em Caeiro para justificar sua mestria, e este ímpeto assumido por Mora de traduzir em sistema sua mensagem poética?

Desdobrando-se em heterônimos, Pessoa comportaria em si a justaposição de formas de ver e compreender o mundo. Mas o processo pelo qual este desdobramento se dá poderia ser tomado como anterior às formas constituídas das personalidades particulares, apresentando-se como uma disposição – trágica – do próprio pensamento. Não teria sido gratuita, portanto, a mestria atribuída a Caeiro, único heterônimo que teria conseguido se acercar da impessoalidade com a qual os outros dialogaram de forma indireta.

Será Antônio Mora o sistematizador desta relação com uma dimensão impessoal, substrato da heteronímia, a que ele chamará de **Exterior**. Analisando, por meio da síntese desta potência entrevista em Caeiro, o mundo ocidental, Mora anseia pelo retorno da dimensão pagã, entendida como um atestado de saúde da humanidade, após um longo período de afastamento entre as sensações e o pensamento. Teórico de um suposto paganismo renovado, Antônio Mora afirmou ser um verso de Caeiro a enunciação poética perfeita da substância absoluta deste novo modo de se relacionar com o mundo e as coisas:

Para nos dar a substância absoluta do paganismo, tinha Caeiro que ser mais grego que os gregos, mais puramente objectivista que elles. É-o. Nenhum pagão poderia ter escripto aquelle verso culminante de Caeiro, e, para mim, o verso culminante de toda literatura:

A Natureza é partes sem um todo. (PESSOA, 2002, p. 224)

Esta observação, retirada de um livro de Mora destinado a ser uma introdução à obra de Alberto Caeiro, traduz e enfatiza a admiração que, não só ele, mas também outros heterônimos como Campos e Reis, nutrem pelo mestre. O verso citado por Mora, pertencente à obra magna de Caeiro, **O Guardador de Rebanhos**, encarna a constatação e a crítica de uma disposição detectável na história do pensamento ocidental, de subsumir as singularidades existentes no mundo, em seu estado livre, a uma totalidade illusória que passa a ser legitimadora, detentora de ordem, além de se configurar como ontologicamente superior àquelas. Este verso e esta ideia nos permitem introduzir a temática do trágico e sua relação com o pensamento, circunscrevendo o problema que nos propomos a analisar em Pessoa.

Foi o filósofo contemporâneo Clément Rosset quem escreveu que “a história da filosofia ocidental abre-se por uma constatação de luto: a desapareição das noções de acaso, de desordem, de caos.” (ROSSET, 1989, p. 13). Trata-se de um luto de que, anacronicamente, as palavras de Anaxágoras seriam testemunhas: “No começo era o caos; depois vem a inteligência, que arruma tudo” (apud ROSSET, 1989, p. 13). Estaria inaugurada, com Sócrates, Platão e todos os pensadores

posteriores tidos como sérios e reputáveis, a história da metafísica ocidental, com a associação da atividade do pensamento à revelação de uma certa ordem, ao desvelamento de uma inteligibilidade presente nas relações que se pode destacar e nomear a partir da desordem, dos aspectos casuais da realidade.

O mundo exterior, tal como se percebe, em suas partes que se oferecem à sensibilidade, estaria destarte condenado a ser percebido à luz de um conjunto, ignorando estas mesmas partes ao integrá-las em uma unidade inteligível, ilusória, destacada de sua realidade imediata, possibilitando ao homem se acreditar independente dos processos que o constituem, ao levar em conta como instância primária uma abstração construída sobre o caos. Nietzsche, com quem António Mora parece dialogar, já discernira os pródromos deste percurso do pensamento ocidental, quando referiu a Sócrates o pioneirismo na instalação de uma representação ilusória, atribuindo ao filósofo “aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser” (NIETZSCHE, 1999, p. 93), com o intuito não só de conhecê-lo, mas também de corrigi-lo. Deste modo, a ilusão proporcionada pela metafísica tinha como meta a assunção de uma realidade perfeita, gratificante, em detrimento das imperfeições que podem, então – e só então –, ser percebidas no mundo. O niilismo, enquanto desejo de negar a vida em nome de um além, aparece, em Nietzsche, como pressuposto da metafísica, assim como Álvaro de Campos posteriormente expressará, em verso, algumas décadas à frente, quando afirmará ser a metafísica uma consequência de estar mal disposto (PESSOA, 1951, p. 257). A história da filosofia referida ao *logos* clássico se atém à representação, operando pela fixação de identidades segundo critérios que englobam as singularidades do mundo em princípios universais que as representariam de forma ideal: o movimento ocupado em perceber, a partir das partes, um todo.

António Mora pensa que toda filosofia incorre em dois grandes erros, responsáveis por torná-la, de saída, um antropomorfismo: o erro de se atribuírem às coisas qualidades que provêm da nossa consciência, ou seja, de se analisar o exterior com categorias do nosso interior; e o erro – segundo ele, mais grave – que consiste em atribuir à consciência (como consciência absoluta, universal) qualidades particulares que seriam desdobradas de nossos corpos e psiquismos individuais, o que significa dizer: o erro de erigir o interior particular de cada um em uma ideia universal de interioridade.

Estas ideias são elencadas em um texto chamado **Introdução ao estudo da metaphysica** (PESSOA, 2002, p. 321-331), no qual ele busca apresentar quais seriam os seus princípios basilares. Interessa-nos, neste texto, a teorização do Exterior, que tornará possível, em relação com os pressupostos teóricos já traçados, pensar conceitualmente a relação que se estabelece na transposição do acaso, da sabedoria dionisíaca, silenciosa, impessoal, à ordem, à aparência, apolínea, pessoalizante.

Na argumentação de Mora, a suspensão de aspectos sensíveis associados ao conhecimento levaria a uma compreensão equivocada da Natureza. O equívoco residiria no fato de se operar uma redução na realidade, com a ilusão de querer encontrar, desta forma, seu funcionamento interno, a decifração de seu mistério. Sintetizando a ideia de uma tragicidade própria ao pensamento, Mora pode afirmar que “querer encontrar às cousas um íntimo sentido, uma ‘explicação’ qualquer é, no fundo, querer simplificar-as, querer por-las n’um nível em que caíam sob um sentido só.” (PESSOA, 2002, p. 322). Esta parece ser, em linhas alheias ao verso, o cerne da intuição de Alberto Caeiro.

O antropomorfismo que ele destacara como erro da filosofia tem relação direta com esta presunção de projetar uma totalidade particular – como aquela que nos acreditamos ser, enquanto indivíduos –, no mundo exterior e na realidade, passando a entendê-los como uma totalidade real, mas que não passaria, no fundo, de uma idealização. De acordo com Nietzsche, que já havia denunciado certos antropomorfismos no homem, o caráter geral do mundo “é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (NIETZSCHE,

2004, p. 136). Nietzsche remonta à noção de **ser** para denunciar a pretensão de poder que existe na naturalização da função predicativa da linguagem, afirmando que, “de fato, nada até agora teve mais ingênua força persuasiva do que o erro do ser, tal como foi, por exemplo, formulado pelos eleatas: pois esse erro tem a seu favor cada palavra, cada proposição que nós falamos!” (NIETZSCHE, 1974, p. 339). Também para Mora, “o mundo-exterior é real como nos é dado. As diferenças que há entre minha visão do mundo e a dos outros é uma diferença de *systemas nervosos*.”. (PESSOA, 2002, p. 321), ou ainda, segundo Mora, “Querer simplificar a Natureza é querer ter d’ella uma opinião de invertebrado” (PESSOA, 2002, p. 322). De acordo com ele, a consciência, ao se desenvolver, afasta-se de suas formas impessoais, presentes na criança e no instinto, para se tornar cada vez mais interiorizada, individualizada, capaz de criar pensamento do tipo especulativo que, por sua vez, possibilita a metafísica, e com ela a distinção entre conhecimento e vida.

Partindo de suas ideias, como extrair uma forma de pensar esta tensão que se projeta sobre o discurso filosófico e literário? Em uma carta a Adolfo Casais Monteiro, Pessoa havia escrito sobre a impossibilidade de se fixar uma explicação pontual para a heteronímia:

Que esta qualidade no escritor seja uma forma da histeria, ou da chamada dissociação da personalidade, o autor destes livros nem o contesta, nem o apoia. De nada lhe serviriam, escravo como é da multiplicidade de si próprio, que concordasse com esta, ou com aquela, teoria, sobre os resultados escritos dessa multiplicidade. (PESSOA, 2005, p. 82).

Na passagem acima, a multiplicidade aparece vinculada ao eu, como se fosse ele mesmo uma criação e assumisse, a partir da consciência da multiplicidade, a falta de garantias e certezas que estariam em jogo na constituição de um sujeito uno. Simultaneamente, a partir desta condição, Pessoa permite pensar não só a respeito de seus próprios aspectos localizados de escrita, mas uma questão geral: não estaria cada Eu particular se deparando a todo instante com sua condição *postiça*?

Com a anterioridade hierárquica dissolvida, tornam-se indefinidos os critérios a partir dos quais se pode situar origens e conclusões. É a lição empirista, lida por Gilles Deleuze: sempre já se está no meio, nas relações, e não nos seus termos. Para Deleuze e Guattari, a multiplicidade pode ser compreendida a partir de suas características rizomáticas, a saber, que não possuem relação com instâncias que a reenviariam à unidade – o sujeito, o objeto, a realidade, a imagem ou o mundo –, à permanência ou subordinação aos termos, em detrimento da relação.

Em se tratando da heteronímia, como o próprio Pessoa o confirmou, o autor é um escravo da “multiplicidade de si próprio”, é um efeito de superfície nas misturas que o deslocam e o definem como outro a cada instante em que escreve. O fato de o enunciador e o enunciado concordarem de nada serve ao autor, que possui preocupações alheias àquelas de suas criações. Referido pelo próprio Pessoa à multiplicidade, o dispositivo heteronímico, por extensão, possui em si um aspecto rizomático. O rizoma, diferentemente da raiz, não se institui hierarquicamente produzindo a unidade e pressupondo uma ordem ou direção imutável. De acordo com os autores, “a árvore ou a raiz inspiram uma triste imagem do pensamento que não pára de imitar o múltiplo a partir de uma unidade superior, de centro ou de segmento.” (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 26). Reportando a gênese das essências universais a um sentido e a um valor, retirando seu caráter eterno e imutável, Deleuze propõe, a partir de Nietzsche, um método trágico que atua pela dramatização, associando a atividade filosófica a uma componente estética, remetendo um conceito às relações de forças que o determinam. Esta noção se associa à de vontade de poder que, na ontologia de Nietzsche, designa o elemento diferencial das forças, a capacidade de relação das forças, em que uma força (uma vontade) age já sempre sobre outra, sem um objeto como alvo final. Assim, “o sentido de qualquer coisa é a relação dessa coisa com a força que dela se apodera, o valor de qualquer coisa está na hierarquia das forças que se exprimem na coisa enquanto fenómeno complexo.” (DELEUZE, [19--],

p. 15).

É neste sentido que, oferecendo uma tensão tanto à literatura como à filosofia, o universo intertextual pessoano produziria o que Maurice Blanchot denominou de **grande recusa** (BLANCHOT, 2001, p. 73), no que concerne à evasão radical dos regimes que reenviam à permanência, à integração à unidade, entendendo, por sua vez, a arte como instância cujo movimento opera fora dos critérios que estabelecem o falso e o verdadeiro. Enfrentar o Fora – este não-lugar que se define pela diferença intensiva de forças em relação, anteriores e constitutivas das formas –, tal seria a característica que define o pensamento, afastando-se da coerência que persegue a segurança do eterno e do estável, em detrimento do real e de seus elementos caóticos que a todo instante atestam o devir, a mudança, a instabilidade e a dissolução das formas. Nesta vertiginosa experiência trágica que marca a literatura moderna, qualquer interioridade é já lançada ao exterior, impedida de constituir-se em uma experiência que fosse definível, restrita à intimidade de um sujeito, quantificável e tributária das certezas de um **Eu**.

Tal experiência do Fora, franqueada pela arte, no lugar de representar o mundo e seus constituintes familiares, permite acesso ao que se encontra em seu exterior radical, neste “outro de todo o mundo” (BLANCHOT, 1987, p. 70), no mesmo movimento em que faz o mundo “verdadeiro” desaparecer pela palavra. O deslocamento opera da seguinte forma: no lugar de se procurar a verdade inalcançável do mundo, trata-se de investir eticamente na potência fabuladora que se ocupa de produzir mundos, onde a verdade não se descarna das perspectivas.

Em Blanchot, “a linguagem da literatura é a busca desse momento que a precede” (BLANCHOT, 1997, p. 315), lugar do impessoal, que envia as pretensões do Eu, da primeira pessoa, à exterioridade. O movimento de escrever é atraído por esta dimensão do Fora que faz com que a obra permaneça em um giro constante, em uma crise que a destitui de uma totalização ou centralização possível em um autor. É o que Blanchot chama de **inoperância** (em francês, *desouvrement*), ou ausência de obra. Trata-se do desvio inevitável a que está submetido aquele que busca algum objetivo ou resposta o no ato de escrever. Importa ainda destacar que, para Blanchot, a ausência de obra pode ser considerada um outro nome para a loucura. Esta constatação, assim como o fato de Blanchot também ser um escritor de literatura, além de ter escrito livros de filosofia que também tensionam os limites entre os dois domínios, apenas reforçam a relação com a própria (des)obra de Pessoa.

Antônio Mora, sendo este “personagem” que teoriza sobre o Exterior, se enquadra ao mesmo tempo **fora** da obra de Pessoa e **dentro** de projetos inacabados para uma obra completa. Enquanto exilado em um manicômio, ele reverbera a partir de seus escritos a multiplicidade da heteronímia. No pensamento blanchotiano, o exílio é associado à atividade do escritor, perfazendo uma das condições para a escrita: “o poema é exílio, e o poeta que lhe pertence, pertence à insatisfação do exílio, está sempre fora de si mesmo, fora de seu lugar natal, pertence ao estrangeiro, ao que é exterior, sem intimidade e sem limite [...]” (BLANCHOT, 1987, p. 238). Curiosamente, foi em seu exílio na Galícia que outro heterônimo pessoano, Alexander Search, tomou contato com a obra de Alberto Caeiro, enviada desde Portugal.

A partir de Michel Foucault, podemos entender a experiência do Fora como uma espécie de “abertura para uma linguagem da qual o sujeito está excluído, a revelação de uma incompatibilidade talvez irremediável entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade [...]” (FOUCAULT, 2005, p. 221). Deleuze situa de forma mais precisa esta dimensão do Fora em relação à problemática que nos é cara. Na trilha de Nietzsche, podemos entender, a partir da leitura deleuziana da obra de Foucault, o Fora como a dimensão impessoal que é caracterizada apenas por relações de forças. Teríamos, portanto, no caos, ou no acaso, outros nomes possíveis para designar tal dimensão do Fora. A partir desta conceituação, podemos relacionar, da mesma forma, o Fora à multiplicidade e à lição empirista evocada por Deleuze, já que, no lugar da unidade, de elementos transcendentais que viriam a reunir a diferença em conjuntos, o Fora alude apenas à

relação – puras relações de forças. Ao mesmo tempo um lugar e não-lugar, este Fora se relaciona com a ontologia que atravessa Spinoza e Nietzsche, em que as coisas se definem não por suas essências ou a partir da reconhecimento que pressuporia formas acabadas, mas apenas pela relação intensiva de forças que se afetam. Compreender a heteronímia a partir da multiplicidade pressupõe este espaço, heterotópico, lugar do infinito, do acaso, anterior ao surgimento das formas – o deserto.

Quando a literatura se coloca ao lado da errância, do exílio, é o momento em que suas expressões libertam, de acordo com Deleuze, “forças que vêm do Fora, e que apenas existem em estado de agitação, de mistura e de transformação, de mutação” (DELEUZE, 1998, p. 121). Em tal perspectiva, o Fora é essa dimensão impessoal que se confunde com a própria literatura, quando afastada de um Eu, exilada da interioridade. É por isto que a literatura pode se configurar, enquanto resistência da linguagem face aos sistemas que a subordinam à ordem e a limitam, em uma recusa à filosofia, recusa ao que é passível de significação acabada, racional, lógica, deste tipo de pensamento que se instaura a partir do esquecimento dessa dimensão impessoal que é sua condição de possibilidade.

Neste sentido, como se pode definir uma obra? Se um livro, de acordo com Deleuze e Guattari, “existe apenas pelo fora e no fora” (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 12), ele pode ser entendido como uma junção de intensidades puras que fazem vacilar a totalidade significativa que se lhe atribui. Logo, os escritos de Pessoa, postos em tensão, advogam o estatuto do múltiplo, o direito de ser outro e, portanto, de uma obra **completa em sua incompletude**, em que o gesto signatário funciona antes como uma estratégia para tornar imperceptíveis suas intenções. O inacabamento da obra – ou a obra sempre por vir – atestaria, no lugar de uma falta ou de uma teleologia, a condição pela qual uma potência impessoal se expressa de forma suficiente, caracterizada pela multiplicidade. Se a filosofia e a literatura, enquanto formas de pensamento distintas, podem estabelecer ressonâncias, é porque ambas permitem renunciar aos seus próprios domínios e às convenções que moldaram os seus limites.

O que seria, de fato, a heteronímia, se nos autorizarmos a ampliar esta teoria ao procedimento pessoano? Sabemos que a heteronímia designa uma multiplicidade de nomes, de definições. Mas não se caracteriza somente por esta propriedade. Ao referir-se ao uso de nomes para designar produções marcadas por diferenças próprias a cada um deles, o procedimento, como investigamos, perde suas características notadamente voltadas à teoria da literatura para se oferecer à compreensão filosófica e conceitual. Neste sentido, compreender a heteronímia a partir daquilo que ela não é, ou seja, em oposição à identidade do autor que teria domínio sobre este procedimento, seria manter-se no jogo dialético ao qual ela se furta. O antagonismo **eu x outro** é substituído pela dimensão que antecede e condiciona qualquer oposição, pela pura e exclusiva impessoalidade, ou enfim, pela própria heteronímia, considerada já como anterior e co-partícipe ao aparecimento dos nomes, e não apenas dos nomes daqueles heterônimos vinculados ao poeta, mas permitindo um pensamento acerca do próprio ato de nomear em geral. A heteronímia seria compreendida aqui enquanto potência impessoal, capaz de enviar a enunciação sempre a uma terceira pessoa, a uma voz delirante operando no fundo de cada discurso, evidenciando uma relação com o mundo anterior às significações e a modelos de representação entranhados na linguagem.

Regulando as diferenças em uma totalidade representativa, admitindo como definível uma identidade específica, geral, a nomeação é capaz de definir uma natureza e, portanto, ignorar o acaso, a dimensão impessoal que é indefinível e constitui aquilo que se tem por definido. É desta forma que Pessoa pode se colocar como um artista trágico, pois, no lugar de perceber-se como alguém que se desdobra em outros, percebe de fato, por meio do desdobramento, o caráter convencional de sua própria identidade. É por isso que ele mesmo, Fernando Pessoa, pôde considerar Alberto Caeiro como o mestre, pois o próprio Pessoa já se confunde com os caracteres daquele que o teria como súdito.

Se a “natureza é partes sem um todo”, isso ocorre porque o próprio nome (ou o nome

próprio) atribuído ao fenômeno estético Fernando Pessoa é já uma generalidade, uma convenção, separada da dimensão impessoal do real, com vias a se adequar ao mundo que possui suas regras e ordenações. Se compreendêssemos o mundo em seu caráter inapelável, cada heterônimo encarnaria, portanto, um modo diverso de senti-lo e expressá-lo.

Referências Bibliográficas

- BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I: a fala plural*. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2001.
- BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães. Porto: Editora Rés, [19--].
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2000. v.1.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo dos ídolos. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: _____. *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PESSOA, Fernando. *Obras de António Mora*. Edição crítica de Fernando Pessoa. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002. (Série Maior, v. VI)
- PESSOA, Fernando. *Poesias de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática, 1951.
- PESSOA, Fernando. *Obra em prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.
- ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Trad. Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

Gabriel Cid de GARCIA, Dr.

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

gcidgarcia@gmail.com