

Estatuto e Topologia do Sujeito em Nietzsche

Statute and Topology of the Subject in Nietzsche

Alexandre S. Barbosa¹

Resumo

Nietzsche apresenta uma concepção de sujeito do devir que estabelece a figura do eu como objeto imaginário que tem a função de anteparo da experiência do real. Esse sujeito apresenta um fundamento pulsional que define sua produção simbólica, por colocar restrições às possibilidades de inscrição imaginária da experiência do real. No registro simbólico, as representações seguem um trilhamento que produzem figuras autorreferenciadas, progressivamente mais distantes do objeto real. Nietzsche assim apresenta os determinantes da produção filosófica como construção involuntária de seu autor, na medida em que se afasta dos objetos reais. O objetivo do texto é analisar as implicações da questão do sujeito no limite e o alcance do projeto filosófico de Nietzsche.

Palavras chave: Nietzsche. Sujeito. Pulsão. Imaginário. Simbólico.

Abstract

Nietzsche presents a conception of the becoming subject that establishes the figure of the I as imaginary object with the function to a shieldscreen of the real experience. This subject presents a pulsional foundation that defines its symbolic production, by placing restrictions to the imaginary inscriptions of the real experience. In the symbolic register, representations follow a path producing self-referred figures, progressively more distant of the real objects. Nietzsche so presents the determinants of the philosophic production as an involuntary construction of the author, whereas takes distance from real objects. This text aims to analyze the implications of the subject's question on the limits and scope of Nietzsche's philosophic project.

Keywords: Nietzsche. Subject. Drive. Imaginary. Symbolic.

Objeto imaginário

Embora a filosofia moderna tenha seu marco inicial na formulação do sujeito do pensamento, conforme proposto por Descartes, Nietzsche coloca esse sujeito em questão, ao tomar o sujeito pressuposto na proposição cartesiana do “penso logo sou” apenas como sujeito gramatical, indistinto do eu e objeto imaginário do sujeito do devir (cf. FP 1881

¹ Doutor em Medicina e Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Integrante do Grupo Nietzsche e do Grupo de Estudos Hegel da UFMG. Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: alexandre.ofalmo@gmail.com

11[330]). O sujeito do pensamento é portanto destituído de sua posição de agente, para constituir seu efeito. O eu é necessário ao sujeito na experiência do devir, como superfície onde estão inscritas as impressões dos objetos e suas representações. Entretanto, o eu está descentrado do sujeito do devir (cf. LACAN, 2010, 349).

Nietzsche concebe a noção de um sujeito semelhante a si como ilusão necessária, embora tomada como primeira verdade metafísica e fundadora de todas as outras. O autor afirma que o eu adquire consistência ao se reconhecer nos objetos que ele cria à sua própria imagem. Como superfícies especulares, esses objetos apresentam ao eu seus próprios traços. Para Nietzsche, a filosofia é um desses objetos especulares. A crítica à tradição filosófica fundamentada na substancialidade do eu constitui um dos eixos do projeto filosófico de Nietzsche.

Relato de si

Nietzsche concebe a filosofia como confissão *involuntária* de seu autor (BM 6). Tal proposição sugere a existência de elementos para os quais o autor não tem consciência ou controle, mas que constituem a base da singularidade de sua elaboração, sinalizando a incidência de formações inconscientes na sua produção filosófica. A questão do sujeito na obra de Nietzsche assume duas perspectivas: o testemunho do próprio percurso como relato de si e elaboração de um estatuto para o sujeito. A questão do sujeito *emerge* do texto de Nietzsche a partir do relato de si, conforme verificado em Assim falava Zaratustra (ZA), nos prefácios de Humano Demasiado Humano (HH), Gaia Ciência (GC) e Além do Bem e do Mal (BM), assim como em Ecce Homo (EH).

Nietzsche sempre esteve envolvido com a experiência do relato de si, como demonstram as iniciativas de escrita de seus diários, correspondências e escritos póstumos. O relato de si de maior alcance filosófico se inicia com a ZA, considerada por Nietzsche um ato absoluto. ZA marca a radicalidade de dissidência de Nietzsche quanto à tradição filosófica, não apenas em termos formais, mas principalmente por apresentar um relato de si em terceira pessoa. Depois de ZA, Nietzsche dá continuidade ao seu relato, ao reescrever em primeira pessoa os prólogos de seus últimos livros. Nesses prólogos, assim como em EH, Nietzsche assume sua própria palavra como sujeito, relata sua experiência e confessa sua angústia (cf. HH I Prólogo 4)

Dentre os prólogos, o de HH 1 ocupa um lugar especial, pelo testemunho do percurso de Nietzsche em seu projeto filosófico singular. Ao comentar HH1 em EH, o autor se refere a esta obra como “monumento de uma crise”, para a qual diagnostica “falta de realidade” em

seu saber (EH Humano demasiado humano 3). A articulação entre saber e realidade indica a relevância filosófica de HH 1, como testemunho de uma experiência de confronto com o real, assim como um aprimoramento em sua elaboração.

O real impõe uma tarefa de decifração ao sujeito, exigindo do sujeito uma resposta para o qual o saber constituído pode se mostrar insuficiente. A angústia indica a falta de outro saber, necessário às múltiplas formas de apresentação do real. HH constitui o monumento da elaboração da experiência do real sob uma nova perspectiva, acontecimento que redefiniu a produção filosófica de Nietzsche na direção de um outro saber.

Deserto

Uma das figuras que Nietzsche se utiliza para descrever seu percurso em HH é o deserto (cf. HH I Prólogo 3, 4), tomado como metáfora do real. O deserto impede a reflexão do sujeito nos seus objetos particulares, enquanto produz miragens a partir da projeção de suas figuras imaginárias. O deserto coloca em evidência a própria sombra do sujeito, o lugar do não saber sobre si denunciado por Nietzsche (cf. HH II OS 810). No reconhecimento de suas figuras imaginárias e nos movimentos de sua sombra, o sujeito coloca seu saber à prova. O deserto para Nietzsche constitui a página branca do real, vazio pressuposto para a emergência da verdade na produção filosófica (cf. HH I Prólogo 8).

Segundo Nietzsche, os objetos não são necessários para a representação, porque esta toma por reais objetos imaginários (cf. FP 1881 11[330]), ao passo que o sujeito da representação não pode não se representar, não pode se excluir da representação (cf. FP 1873 26[11]). Entre o sujeito e seus objetos, a *sombra* se constitui tanto o lugar do não saber quanto o limite do saber. Embora denuncie o não saber sobre si, esse lugar é preservado e garantido por Nietzsche.

A questão fundamental da metáfora do deserto é a supressão do registro imaginário a partir dos objetos reais, e a produção de um novo saber como elaboração de uma nova realidade para o real. No percurso desse atravessamento imaginário e ameaçado por suas próprias miragens, emerge um sujeito. Esse acontecimento constitui a própria dissidência de Nietzsche, descrita como “ato necessário”, determinado pelo desejo de outro saber, um saber sobre si. HH é considerado pelo autor o monumento dessa dissidência, desse seu “exílio” (HH I Prólogo 3). Para seguir seu percurso o autor abandona com sofrimento a tradição filosófica que o acolheu, “o solo onde nasceu, a mão que o guiou, o santuário que aprendeu a adorar” (HH I Prólogo 3).

A produção do conceito

Nietzsche concebe o sonho como paradigma da produção de uma narrativa sobre o real, onde identifica o processo metafórico fundamental e seus determinantes inconscientes na formação da linguagem e na produção de conceito (cf. FP 1881 11[330]). Para Nietzsche, o sonho está na origem da metafísica, ao revelar um “segundo mundo real” (HH I 5). Entretanto, o autor diagnostica na metafísica moderna um afastamento do real e uma perda de seus pontos de ancoragem.

O conceito para Nietzsche não é produzido primariamente a partir dos objetos reais, e sim a partir dos traços desses objetos inscritos imaginariamente. Não há, na construção do conceito, uma lógica do real, e sim uma lógica do encadeamento simbólico (cf. FP 1885 35[35]). O conceito não é produzido pelo objeto, e sim pela narrativa estabelecida a partir do objeto. O conceito não tem compromisso com o real, e sim com a narrativa estabelecida a partir das representações do real. A verdade não tem compromisso com o saber, e nem este com o real (cf. NW Epílogo 2).

Nietzsche concebe a linguagem como representação da representação e metáfora da metáfora, o que implica numa produção de conceito determinada pelas figuras internas da representação, elementos simbólicos agenciados a partir das inscrições do objeto (cf. VM 1). Essa estrutura fundamental da linguagem na construção de conceitos, tal como revelada pelo sonho, implica numa relação frágil e contingente entre o conceito e os objetos reais.

A concepção de que a estrutura do sonho revela a estrutura fundamental da linguagem, conforme proposto por Nietzsche, foi extensamente sustentada por Freud e Lacan (cf. LACAN, 2010, p. 170). Para Lacan, a realidade é construída a partir dos ecos das percepções e representações do sujeito em sua experiência com o real, apreendida no registro imaginário e organizada no registro simbólico (cf. LACAN, 2010, p. 349). O próprio discurso filosófico, como efeito e produto da linguagem na investigação sobre o real, constitui uma construção simbólica elaborada a partir de figuras imaginárias.

O sonho também revela o real para além das verdades estabelecidas como conceitos. O sujeito do pensamento, sujeito capaz de produzir conceitos sobre si e sobre os objetos, constitui o próprio conceito fundante da filosofia moderna e a primeira verdade, fundadora de todas as outras. Essa primeira verdade constitui, segundo Nietzsche, uma “ilusão necessária” que ganha consistência nas figuras autorrefereciadas do eu que emergem na produção do conceito (HH I 32).

O sonho revela o real da estrutura do sujeito, distinto da substancialidade daquele sempre igual a si. No sonho o sujeito está fragmentado e se apresenta em elementos distintos

da cena, inclusive no lugar do outro. A supressão da função do eu como núcleo do sistema simbólico provoca a ruptura dos efeitos de sutura imaginária do sujeito. Como resultado, os trilhamentos e a produção de novas figuras adquirem maior liberdade.

Os determinantes inconscientes da produção do conceito foram apresentados por Freud em seus textos metapsicológicos (cf. FREUD, 2006, p. 13-17). Nessa carta, Freud descreve como a percepção do objeto faz inscrição e segue um encadeamento simbólico por meio das representações no estabelecimento do conceito. Essa mesma fisiologia alimentará a produção do eu como identidade sempre igual a si, capaz de organizar a experiência do real em seu devir (cf. FP 1881 11[7]).

Sujeito do devir

Ao enunciar a tarefa de “tornar-se a si mesmo”, Nietzsche afirma que o seu pressuposto é “não saber o que se é”, e aproxima a realização de si ao desconhecimento de si, antecipando a topologia do inconsciente freudiano e a noção da divisão do sujeito (*Ichspaltung*). O “tornar-se a si mesmo” como realização de si pressupõe uma destituição de si e das figuras de identidade do eu, supressão dos efeitos do eu a favor de um devir, no qual o “tornar-se a si mesmo” constitui um “tornar-se outro” (FP 1885 40[42]).

Nietzsche transforma o conhece-te a ti mesmo socrático como esquece-te de ti mesmo, ou ainda abandona-te a ti mesmo, como processo imanente de um identidade sempre reconstruída e fundamentada no devir. O trabalho sobre si representa um dos aspectos da divisão do sujeito, no qual ele constitui objeto para si mesmo, trabalho sobre si que culmina em “contar a mim mesmo a história da minha vida” (CONSTÂNCIO & BRANCO, 2012, p. 281-296)

Nietzsche elaborou as bases para um estatuto de sujeito em suas obras, especialmente nos escritos póstumos. A partir da concepção do sujeito distinto do eu, o autor investigou as determinações pulsionais do sujeito dentro de uma topologia da consciência. Sobretudo por sua elaboração quanto ao estatuto do sujeito, Nietzsche foi um precursor da investigação de Freud e Lacan.

Pulsão

Embora a legitimidade da pulsão na investigação filosófica já tivesse sido estabelecida com Kant, Fichte, Hegel e Schopenhauer, a posição de Nietzsche é radical, ao conceber a pulsão como a base da estrutura do sujeito. O autor propõe um sistema pulsional de base materialista, situada no corpo, no limite entre o instinto e a palavra, e constituído por

uma rede multinivelada que converge para determinadas vias preferenciais, se utilizando das representações simbólicas e julgamentos morais para sua satisfação (cf. FP 1881 11[122]). Toda a topologia do sujeito proposta por Nietzsche se fundamenta na estrutura e dinâmica desse rede pulsional.

Na descrição dessa rede, os termos *Instinkt* (instinto) e *Trieb* (pulsão) foram usados algumas vezes de forma indistinta por Nietzsche, sugerindo um conceito em construção. Enquanto o *Instinkt* se restringe ao domínio do biológico, basal e indiferenciado, o *Trieb* pressupõe a possibilidade de acoplamento à cadeia de representações do registro simbólico, com suas convergências e deslocamentos (cf. FP 1882 5[1], [185]). A pulsão conforme proposta por Nietzsche determina em grande parte as escolhas do sujeito, indiferente à sua vontade consciente. Esse vetor pulsional encontra nas representações do registro simbólico seu direcionamento e sua via de realização (cf. FP 1881 11[330])

A elaboração sobre o corpo é fundamental na investigação da topologia da consciência (cf. FP 1881 11[122]). Para Nietzsche, esta se desenvolveu por diferenciação a partir do corpo pulsional, pela necessidade da produção de linguagem direcionada a um outro. Por estarem conectados à produção da linguagem, os conteúdos pulsionais são passíveis de deslocamento no registro simbólico, segundo uma gramática primariamente inconsciente. A cada instante, o que chega à consciência são configurações de representações acopladas a elementos pulsionais. Essas configurações são transpostas em palavras, que, por meio de uma síntese, simplificam seu conteúdo. Apenas determinados elementos dessas configurações chegam à consciência (cf. FP 1888 15[90]). Para Nietzsche, uma das funções da palavra é materializar as chamadas formações do inconsciente (cf. FP 1888 15[90]).

Além de constituir um conceito fundamental na teoria psicanalítica (cf. FREUD, 2013, p. 23), a rede pulsional proposta por Nietzsche define as possibilidades de produção filosófica, por estabelecer restrições ao que é inscrito e incidir sobre as representações e seus trilhamentos, determinando e modulando a própria produção de conceito. A estrutura do conceito proposta por Nietzsche pressupõe conteúdos pulsionais que se dispõem em sua base, enquanto seu ápice é orientado pelos vetores dos encadeamentos simbólicos (cf. FP 1883 7[239]). A pulsão está na base da produção do conceito, como determinante dos momentos de inscrição e representação (cf. FP 1888 15[90]).

Linguagem e registros simbólico e imaginário

Nos escritos póstumos Nietzsche investiga a linguagem do inconsciente e propõe uma dialética do simbólico como discurso que se fundamenta na representação representada,

na memória da memória, e que progressivamente se afasta do real, na medida em que é sobredeterminado por elementos exteriores à experiência (cf. FP 1881 11[330]). A aquisição da linguagem implica em um aumento na espessura do domínio simbólico, a partir do qual as palavras que emergem na consciência sintetizam, moduladas pela rede pulsional, esses trilhamentos simbólicos inconscientes (cf. FP 1880 6[70]).

As palavras utilizadas pelo sujeito na produção de conceito seguem, portanto, uma lógica distinta daquela que ele próprio acredita constituir sua lógica imanente. Os trilhamentos que se estabelecem entre duas palavras que emergem na consciência permanecem desconhecidos ao sujeito. Cada palavra que emerge à consciência é o último elo de uma cadeia, uma conclusão (cf. FP 1886 1[61]). Um pensamento, conforme se apresenta na consciência, não determina outro pensamento. As representações ocorrem nesse intervalo em um domínio inconsciente, e resultam das configurações pulsionais atuantes nesse intervalo. Um pensamento posterior é o resultado da mudança nas configurações das representações inconscientes ocorrida no intervalo (cf. FP 1886 1[61]). Nietzsche afirma que todas as figuras um dia produzidas se repetem a partir de então, ao passo que novos trilhamentos percorre as mesmas imagens (cf. FP 1872 19[82]).

O sujeito diante do espelho

A questão do sujeito e a produção filosófica a partir de seu percurso são fundamentais na obra de Nietzsche, especialmente nos escritos póstumos. Os determinantes imaginários no discurso filosófico incidem sobre as construções simbólicas na produção do conceito, para além dos limites da consciência do sujeito. O eu como objeto imaginário é a base das construções simbólicas que estabelecem sua própria consistência, na medida em que se reconhece nos objetos que constrói à sua própria imagem. O sonho revela essas construções simbólicas do sujeito distinto do eu imaginário. No sonho o sujeito não se reconhece em uma única imagem especular, mas emerge como outro igual e distinto de si, por efeito *unheimlich* (cf. FREUD, 2010, p. 328-366).

Embora o sujeito da psicanálise seja o sujeito do inconsciente, Freud não chegou a elaborar seu estatuto, o que foi retomado por Lacan (cf. LACAN, 2010, p. 56) a partir das formulações de Nietzsche e Freud. A constituição imaginária do eu é descrita por Lacan no “estágio do espelho”, momento da apreensão, pela criança, da sua própria imagem especular, quando se percebe pela primeira vez distinta dos objetos que a cerca. Segundo Lacan, tal imagem especular opera uma sutura imaginária do sujeito, fragmentado por estrutura (cf. LACAN, 1994, p. 96-98). O eu atua como anteparo às múltiplas apresentações do real,

modulando suas inscrições, tornando-as compatíveis com a identidade do sujeito, e impedindo que este se revele em sua cisão estrutural (cf. LACAN, 2010, p. 73-77).

Objetos especulares

Segundo Nietzsche, a função do eu é determinante na modulação da experiência do sujeito com o real, por criar, a partir de sua própria imagem, objetos autorreferenciados (cf. HH I 608). Identificado com o eu imaginário, a relação do sujeito com seus objetos é considerada narcísica por Nietzsche. Nessa experiência do real, o sujeito cria uma realidade composta por objetos idênticos a si, e se reconhece nesses objetos (cf. FP 1880 6[349]).

Lacan afirma que o eu, como objeto imaginário, constitui a unidade imaginária do sujeito diante da experiência contingente e fragmentada do real (cf. LACAN, 2010, p. 73), o mesmo tempo que encobre a verdade do sujeito fragmentado (cf. LACAN, 2010, p. 56, 79). A estruturação do eu é feita na sutura imaginária desses fragmentos. A sutura imaginária é o princípio de toda a unidade que o sujeito percebe nos objetos, uma vez que o eu é a forma fundamental, imaginária, da constituição dos objetos (cf. LACAN, 2010, p. 330). O sujeito é ele mesmo seduzido e absorvido pela sua própria imagem especular. No registro imaginário, os objetos se apresentam em relações evanescentes (cf. LACAN, 2010, p. 230), em que “o objeto nunca é apreendido senão como miragem” (LACAN, 2010, p. 231). O simbólico faz mediação e a nomeação desses objetos por meio da nomeação, o que confere consistência ao objeto (cf. LACAN, 2010, p. 230).

Segundo Lacan, o sujeito adquire consistência na emergência do registro simbólico. Portanto, o eu, embora figura imaginária em seu fundamento, está preso à cadeia de símbolos (cf. LACAN, 2010, p. 284) e subsiste reconhecendo a si mesmo nos objetos produzidos à sua própria imagem. O real do sujeito é o vazio, o próprio deserto em torno do qual se estrutura o simbólico (cf. LACAN, 2010, p. 79).

A filosofia fez a ruptura entre aparência e essência, em que o real da aparência era negligenciado em função de uma essência obscura a ser desvendada por meio da investigação filosófica (cf. NW Epílogo 2). Nietzsche restabelece o valor da aparência dos objetos como formas distintas de apresentação do real, ao passo que denuncia a produção de essência com a qual o sujeito preenche os objetos à sua imagem, para então se reconhecer nela. Segundo Nietzsche, a produção de essência constitui a própria produção de conceito a partir do real da aparência, por meio de um saber autorreferenciado, tomado como a verdade dos objetos (cf. CI A “razão” na filosofia 5). A partir do real da aparência, tomada como ilusória, se estabelece uma verdade da essência como ilusão necessária.

Topologia e moral

O elemento mais tardio na topologia do sujeito é apresentado por Nietzsche na Genealogia da Moral (GM) e se fundamenta nas trocas simbólicas que esse estabelece com o outro. A não equivalência de valores entre os termos dessa troca estabelece a dívida simbólica e a culpa, ambas nomeadas pela mesma palavra, *Schuld* (cf. GM II 4)

Esse sentimento de culpa tem como efeito a supressão das pulsões de destituição e destruição do outro. Nietzsche concebe uma interiorização dessas pulsões, que adquirem profundidade na medida em que o sujeito suprime sua descarga antes direcionada ao outro e que agora se voltam para dentro (cf. GM II 16). Freud irá nomear essa função de supereu, instância que produz no sujeito a crueldade contra si, com o estabelecimento uma dívida impagável, castigo nunca proporcional à dívida e a culpa, e que conduz à própria devastação do sujeito (cf. GM II 22).

Seblant

Para além das trocas simbólicas na relação com o outro, se estabelece a dialética do reconhecimento, por meio da reflexão das figuras imaginárias do eu sobre o outro, tomado como objeto e superfície reflexiva privilegiada. Como produto dessa relação imaginária com o outro é produzido um *semblant*, máscara que recobre o eu e determina sua relação com o outro (cf. CHAMANA & VANDERMERSCH, 2007, p. 341, 342). Por meio do *semblant*, como máscara que oculta e revela o sujeito, este assume sua identidade como dupla reflexão frente ao outro, prova da consistência da sutura produzida pelo eu. Se no estágio do espelho o sujeito faz a captura imaginária de si, é a partir do *semblant* que passa a constituir objeto do olhar do outro e de si próprio por meio do olhar do outro. O *semblant* é a máscara que o sujeito exhibe ao outro e a si por reflexão no olhar do outro (cf. CHAMANA & VANDERMERSCH, 2007, p. 341, 342).

Segundo Nietzsche, o eu é o “nada vestido”, revestido por algo que é da ordem do público, do reconhecido publicamente, a própria máscara (FP 1888 15[90]; cf. HH II OS 325). Essa máscara exterioriza traços da verdade do sujeito, mediada pela relação imaginária com o outro. A máscara constitui o *semblant* que oculta e revela o vazio do sujeito para além de suas construções imaginárias.

A última verdade

A questão do sujeito e a verdade do eu como ilusão necessária marca a dissidência do projeto filosófico de Nietzsche em relação ao *corpus* da tradição filosófica. ZA, obra

inaugural na afirmação dessa dissidência foi, segundo o autor, concluída na “hora sagrada” da morte de Wagner. A importância de Wagner na obra de Nietzsche pode ser avaliada pelo último texto escrito pelo autor antes de seu colapso, dedicado à sua relação com Wagner e que apresenta suas últimas elaborações quanto à concepção da verdade. Em NW, o autor enfatiza a função do esquecimento e do “não saber”, em oposição à busca da verdade (cf. NW Epílogo 2). O autor afirma que a verdade não corresponde à elaboração do saber, mas constitui uma função lógica, como precipitação do discurso, e que não se mantém quando se lhe retira o véu (cf. NW Epílogo 2)

A estrutura do percurso de Nietzsche se assemelha àquela de uma análise que, ao ser levada às últimas consequências, implica na supressão das formações imaginárias do sujeito e na realização da utopia da produção de um sujeito sem eu, conforme proposto por Lacan (cf. LACAN, 1998, p. 333). A elaboração de uma topologia do sujeito constitui o fundamento para a elaboração de seu estatuto, distinto de suas formações imaginárias.

Referências bibliográficas

CHAMANA, Roland. & VANDERMERSCH, Bernard. *Dicionário de Psicanálise*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. *As the spider spins. Essays on Nietzsche's critique and use of language*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. 2012.

FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *O Inquietante*. Obras Completas de Sigmund Freud Volume 154. História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”). Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução e notas de Paulo César de Souza. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, p. 328-376, 2010

_____. *O Inconsciente*. Tradução de Luiz Alberto Hans. Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

LACAN Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *O Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *O Seminário, Livro II: O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 2ª ed.

_____. *O Caso Wagner/Nietzsche Contra Wagner*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: Como Alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, 2ª ed.

_____. *Fragmentos Póstumos. Volumen I (1869-1874)*. Tradução para o espanhol de Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, 2010, 2ª ed.

_____. *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882)*. Tradução para o espanhol de Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, 2010, 2ª ed.

_____. *Fragmentos Póstumos. Volumen III (1882-1885)*. Tradução para o espanhol de Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, 2010, 2ª ed.

_____. *Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1882-1889)*. Tradução para o espanhol de Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, 2010, 2ª ed.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

_____. *Humano Demasiado Humano. Volume II*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Companhia das Letras: 2008.

_____. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo, Hedra: 2008