

# CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O HOMEM E A HISTÓRIA EM FREUD E NIETZSCHE

Luciano Assis Mattuella<sup>1</sup>

Fitter, happier,  
more productive,  
comfortable, not drinking too much  
Regular exercise at the gym, 3 days a week  
Getting on better  
(...)  
Calm, fitter, healthier  
and more productive  
a pig in a cage  
on antibiotics<sup>2</sup>  
  
(Radiohead)

Que a humanidade tenha rompido com o passado é uma tese importante, já anunciada por Walter Benjamin em *Experiência e Pobreza*, texto de 1933. Neste breve artigo, o pensador se pergunta: “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” (Benjamin, 1933/1994, p. 115). Não que tenhamos ignorado completamente a nossa história, não se trata de um esquecimento em nível superficial; o que está em jogo é a aceitação da história meramente como um conjunto de eventos que justificariam o presente - a *história dos vencedores*, que relega as vivências singulares ao limbo, como que não-acontecidas: uma história violenta.

Imobilizar o passado em um sentido único é amordaçar-lhe a possibilidade de ainda dizer algo *novo* sobre o presente, é retirar dele este “índice misterioso, que o impele à redenção” (Benjamin, 1933/1994, p. 223).

---

<sup>1</sup> Psicólogo (UFRGS), Psicanalista, Especialista em Atendimento Clínico - Psicanálise (UFRGS), Mestre em Filosofia (PUCRS), Doutorando em Filosofia (PUCRS), integrante do LAPPAP (Laboratório de Pesquisa em Psicanálise, Arte e Política). E-mail para contato: [mattuella@gmail.com](mailto:mattuella@gmail.com).

<sup>2</sup> Trecho da música *Fitter, Happier*, do álbum *Ok Computer*, de 1997. Tradução: “Melhor adaptado, mais feliz / mais produtivo / confortável, não bebendo muito / Exercícios regulares na academia, 3 dias na semana / Cada vez melhor / (...) Calmo, melhor adaptado, mais saudável / e mais produtivo / um porco em uma jaula / sob efeito de antibióticos.

Desta forma, Benjamin nos ajuda a pensar em uma história que tenha se tornado tão-somente um mecanismo gerador de eventos de caráter necessário, de modo que o momento presente possa sempre ser diluído completamente em condições de possibilidade sustentadas pelo passado. Benjamin diagnostica, na verdade, algo que se move, ainda hoje, nos subterrâneos do contexto social: a *fantasia do mundo-máquina*, aquela crença de um mundo que possa ser totalmente esgotado em conceitos que operam de modo independente e à revelia do agir humano na realidade - a fantasia que sustenta uma história mecanicista. Nos termos de Emmanuel Levinas (cf. Levinas, 1961/1994, pp. 5-16), o momento em que todos os efeitos encontrassem sempre todas as causas que o explicassem, em que nada de *novo* pudesse acontecer no mundo, o momento da *totalização* completa da vida: o expurgo acabado de qualquer dimensão de alteridade que ainda restasse. A imobilização do tempo em sua verbalidade.

Esta fantasia de maquinização do mundo - e do homem, como parte deste mundo - está por detrás de todo o ideário moderno, que buscava matematizar o *humano* às medidas das lógicas científica e racional e é exposta a nu em diversas manifestações da cultura dos dias de hoje, como em diversas produções cinematográficas, a título de exemplo. É muito comum na estética da ficção-científica o cenário de um mundo maquinico, uma sociedade em que tudo está *em seu devido lugar*, em que as relações supostamente humanas se desenvolvem dentro de certos protocolos pré-estabelecidos, em que a cada indivíduo compete um lugar definido na sociedade.

Filmes como *THX1138* (1971), de George Lucas - para citar um clássico -, e o mais recente *A Ilha* (2005), de Michel Bay, são nítidos exemplos deste curioso subgênero dos *filmes de narrativa pós-apocalíptica*: aquele em que a catástrofe não ocorreu sob a forma de uma devastadora força natural ou extraterrestre, mas sim como uma lenta e insidiosa vitória da razão instrumental - da técnica. Trata-se de uma catástrofe domesticada. O elemento apocalíptico não sendo encontrado como uma desolação física - como em filmes como *Mad Max* (1979) - mas antes refletido como uma desertificação do *humano* no mundo. Nestas narrativas, a dimensão de futuro se encontra completamente obliterada, pois não há mais tempo, tudo já está decidido, a verbalidade do mundo reduziu-se a uma hipóstase cristalizada - trata-se do esquecimento completo

de que toda a cultura tem uma origem, de que toda a cultura é uma herança. A experiência não mais vincula o homem ao seu passado.

O interessante destes filmes é que eles podem nos ajudar a entender os alicerces sobre os quais estão erigidas as estruturas do contexto social em que vivemos, esta conjuntura que, pouco a pouco, eclipsa o *horizonte* enquanto possibilidade do *novo*. Em maior ou menor medida, a *fantasia* que encontramos por detrás dessas narrativas - a de que *o mundo assemelha-se a uma acéfala máquina que produz incessantemente fenômenos de natureza necessária* - é a própria *fantasia* que sustenta a idéia de progresso: estas sociedades “bem acabadas” trazem em si a marca da *completude*, da história terminada. Como alerta Benjamin: “A idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de uma marcha no interior do progresso de um tempo vazio e homogêneo.” (Benjamin, 1933/1994, p. 229). Impossível, neste contexto, não lembrarmos a frase inicial de *Idéia para uma história universal desde um ponto de vista cosmopolita*, de Kant:

Qualquer que seja a concepção de liberdade da vontade que se possa formar em termos metafísicos, as manifestações da vontade no mundo dos fenômenos, isto é, as ações humanas, estão determinadas de acordo com leis naturais, assim como todos os eventos naturais. (KANT, 1784/1991, p. 41)

Esta passagem demonstra de modo exemplar a fantasia que está presente, em maior ou menor medida, em diversos âmbitos de nosso mundo, seja na intenção de se fazer um experimento laboratorial sem a interferência das contingências humanas, seja nos intrincados caminhos burocráticos que devem ser trilhados para a realização de algumas tarefas simples. O *discurso científico* - tradicional - está amplamente identificado a esta idéia de um *mundo-máquina* que funcione a toda prova da interferência do elemento contingente. De origem iluminista, esta fantasia de matematização do incomensurável, de quantificação da qualidade (cf. Souza, 2008), serviu de base para muitos pensadores importantes, entre eles - e talvez até surpreendentemente - o próprio Sigmund Freud, ao menos em sua fase inicial.

Logo após terminar o seu *Projeto para uma psicologia científica*, em 1895, Freud escreve a seu amigo e colega Fliess, afirmando que, neste seu trabalho “tudo pareceu encaixar-se, as engrenagens se entrosaram e tive a impressão de que a coisa passara realmente a ser *uma máquina que logo funcionaria sozinha*” (Masson, 1986, p. 147). Ou seja, Freud acreditava ter encontrado no aparelho psíquico uma lógica de funcionamento maquinal, como se os processos mentais operassem com plena autonomia. Herdeiro de uma verve científicista e positivista muito acentuada - basta lembrarmos que seu grande mestre, Charcot, procurava encontrar a origem dos distúrbios mentais em má-formações cerebrais -, coube a Freud realizar um esforço muito grande para apropriar-se e, posteriormente, fazer uso crítico deste legado, superando-o. A possibilidade de elaboração desta *fantasia de base* passou, certamente, pelas horas a fio que Freud reservava para a escuta de seus pacientes, na singularidade do encontro entre a *teoria* de pretensão universalizante com o *singular* da vivência de cada um.

Por muitos anos, talvez mesmo até o final de sua vida, Freud teve de se sustentar entre dois pólos divergentes: por um lado, tinha de prestar satisfações a um *corpus* de estudiosos e cientistas deslumbrados com o rigor do método científico, entretanto, por outro lado, era constantemente convocado pela fala de seus pacientes a repensar e desfazer diversas certezas a que havia chegado sobre o funcionamento do aparelho psíquico. Esta tensa dupla filiação fez com que Freud tivesse que suportar o peso de um paradoxo complicado, uma vez que aos poucos foi-lhe sendo necessário perceber que a questão não poderia ser resumida nem a uma concepção - do universal da teoria - nem à outra - do particular da prática. E este é, na leitura do filósofo Slavoj Žižek, o grande espanto que a psicanálise ainda causa, pois, segundo ele:

O inconsciente freudiano causou tamanho escândalo não por afirmar que o self racional é subordinado ao muito mais vasto domínio dos instintos cegos irracionais, mas porque demonstrou como o próprio inconsciente obedece à sua própria gramática e lógica: o inconsciente fala e pensa. O inconsciente não é a preservação de impulsos selvagens que devem ser domados pelo ego, mas sim o lugar em que uma verdade traumática se diz. (ŽIZEK, 2003, p. 3)

Trata-se da chamada “ferida narcísica” que a teoria freudiana teria provocado nas certezas de onipotência do *eu racional* sobre o mundo, sustentáculo do projeto moderno. Freud destitui a consciência - logo, o intelecto - da posição de legislador último sobre o mundo e explicita a *spaltung*, a ruptura existente entre percepções conscientes e representações inconscientes. O assombro reside no fato de que possa haver uma outra lógica operando que não aquela do *logos*, aquela da visibilidade máxima. A contraparte desta “ferida narcísica”, por sua vez, é justamente a sustentação da fantasia de um inconsciente-máquina. Uma máquina, entretanto, “bem singular”, pois “funciona desfuncionando, repetindo os fracassos” (Vidal, 2008, 272), como os atos falhos, os sonhos e os chistes, por exemplo. O *ato falho* é, para a psicanálise, o mais bem sucedido dos atos, pois explicita algo desta obscura lógica subjacente a todo ato proposital.

Este modo de entender o inconsciente é bastante mais complexo e convergente com as idéias freudianas do que aquela forma ingênua que supõe o inconsciente como uma espécie de alçapão no qual se escondem os demônios da desrazão humana. É justamente com relação a esta dicotomia, já presente nos escritos de autores românticos, entre as luzes da razão e a escuridão das pulsões que Freud dá um passo adiante. Aquele que entende o inconsciente como um depósito de impulsos irracionais é ingênuo na medida em que não percebe que, ao atribuir a qualificação de *lógico* apenas aos pensamentos conscientes está justamente destituindo o inconsciente de sua capacidade de operar no mundo como um determinante de atos e escolhas.

Uma concepção forte da idéia de inconsciente leva em conta o *estranhamento* que um ato realizado pode gerar em seu agente, fazendo com que este não se reconheça em sua produção: um ato que ultrapassa a intenção. O estilo da relação do *eu* com a sua casa é o de *estranhamento*, o que quer dizer que a posição do *eu* com relação ao seu inconsciente é a de um estrangeiro em uma terra que lhe oferece asilo.

Ora, mas se o inconsciente também funciona sob uma lógica pré-estabelecida, mesmo que diferente daquela dos processos conscientes, como podemos afirmar que a teoria freudiana do aparato psíquico também não seja meramente mecanicista e universalizante? Não seria apenas uma questão de encontrar uma lógica inconsciente

mais refinada do que uma lógica consciente? A resposta é aparentemente simples: *ao mesmo tempo em que o indivíduo está submetido à lógica inconsciente ele também pode fazer-se autor desta lógica*, mas não de modo metafísico, como propunha Kant, mas sim no próprio mundo dos fenômenos. E esta hipótese está intimamente ligada ao modo como Freud entende a relação do homem com a sua história.

Na vigésima terceira de suas *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*, cujo tema é a formação dos sintomas e da neurose, Freud sustenta que um estado neurótico tem como causa uma *experiência casual* - logo, contingente - que precipita a operação de uma *pré-disposição*, sendo esta constituída pela pré-história do indivíduo bem como pela suas experiências de infância. Sobre estas *disposições*, Freud afirma que

são indubitavelmente efeitos secundários de experiências vividas pelos ancestrais no passado; também elas, em alguma ocasião, foram adquiridas. Sem essa aquisição, não haveria hereditariedade. E é concebível que uma aquisição dessa espécie, que conduz à herança, chegaria ao fim justamente na geração que estamos considerando? A importância das experiências infantis não deve ser totalmente negligenciada [...]; pelo contrário, as experiências infantis exigem uma consideração especial. Elas determinam as mais importantes conseqüências, porque ocorrem numa época de desenvolvimento incompleto e, por essa mesma razão, são capazes de ter efeitos traumáticos. (Freud, 1916/s/d, p. 422)

É esta *disposição* que atribui ao inconsciente a sua condição de “máquina”, mas é também porque se trata de uma história singular, de uma herança única, que podemos pensar que o inconsciente não se restringe a um funcionamento completamente alheio às particularidades históricas do indivíduo: são as histórias contadas pelos antepassados que sustentam para alguém um lugar na linhagem de uma família e que darão consistência à sua existência singular, a uma temporalidade da qual possa se apropriar. Ao inserir a criança em uma narrativa que lhe antecede, os pais permitem que o filho assuma genuinamente a posição de filho, ou seja, que seja também filho de um *cultura* que lhe servirá de referência e de espelho para sua socialização.

A pré-história de alguém, a vida dos antepassados, acaba por assumir, para Freud, a função de uma espécie de tesouro que pode ser procurado sempre que um ponto de não-saber surja no mundo, sempre que ocorra um ato cujos efeitos são diferentes daqueles intencionados - neste sentido, todo *ato falho* é, na verdade, um ato

que se liga a um passado esquecido ou, nos termos de Freud, recalçado. Mas um passado que retorna pela via inconsciente justamente porque ainda não encerrado, porque ainda potente. O recalque mantém uma representação, uma narrativa antiga, operante justamente ao impedir que esta entre na consciência. Pensar-se *desde dentro* de sua história é um modo de relacionar-se com o passado de modo subjetivo, reflexivamente, diacronicamente, pois implica responsabilizar-se criticamente por atos que pareçam *estrangeiros*. Responsabilizar-se por este eco do passado é um modo de *elaborá-lo*, ou seja, de dar a ele um novo sentido que não o da repetição sintomática.

Em Nietzsche também encontramos esta idéia de que uma ação verdadeira - ou seja, uma ação que crie algo novo - só é possível ao preço de um *esquecimento*, mesmo que a argumentação seja diferente da freudiana. Aquele indivíduo ou povo que não consegue distanciar-se minimamente de seu passado não usa a história para motivar a ação, ou seja, não relaciona-se com a história desde a sua potência de *causa* de movimento, mas sim como um peso que “mutila e degrada” (Nietzsche, 1873/1911, p. 3) a vida. É alguém - ou um povo - que não consegue *esquecer*.

Mas é importante que entendamos que *esquecer* não é simplesmente ignorar o passado, retirar-lhe sua potência, pelo contrário, poder esquecer é justamente poder perceber-se como herdeiro de um passado que valha a pena ser avaliado, ser pensado, ser criticado. Há uma espécie de condenação ao passado, como o próprio Nietzsche afirma, pois é “impossível nos desvencilharmos completamente da corrente” (Nietzsche, 1873/1911, p. 29) - não há como ignorar os efeitos do passado, entretanto, há como fazer deste passado uma dimensão potente e viva. Ou seja, estar preso a um passado é diferente de poder incorporar este passado e *elaborá-lo* como parte da vida - o esquecimento que permite *seguir adiante* não aniquila, não cria uma *vazio na história*, mas re-significa o passado, retira-lhe o peso da servidão; é um esquecimento que permite o distanciamento *crítico*.

O que está em jogo é um tipo de reflexão sobre o passado que não suprima a potência ativa do homem no presente ao fazer deste um mero objeto dos desígnios históricos. Como afirma Nietzsche,

De modo a determinar [...] os limites da memória do passado, se é desejado que ele não seja o coveiro do presente, devemos saber precisamente quão grande é a *força plástica* de uma pessoa, de uma comunidade, ou de uma cultura. Quero dizer aquela força de crescer em uma direção diferente para fora de si mesmo, de remodelar e incorporar o passado e o estrangeiro, de curar feridas, compensar pelo que foi perdido, reconstruir formas quebradas. (Nietzsche, 1873/1911, p. 9)

A idéia de uma “força plástica” remete, por alusão, à seguinte passagem: “nenhum artista pode pintar a sua figura, nenhum general ganhar a sua vitória, nenhum povo conquistar a sua liberdade, sem antes ter desejado e lutado por elas sob a forma de condição a-histórica” (Nietzsche, 1873/1911, p. 12). Ou seja: se o peso da história da arte, das derrotas passadas e da própria cultura for demasiado, não há espaço para que um evento ocorra de modo diferente, não há a possibilidade do novo na história.

No âmbito das artes esta questão é muito evidente: quando cada artista, em sua singularidade, se coloca a trabalhar, relaciona-se com todo um *corpus* teórico herdado da tradição; em outros termos, tem de decidir o quanto está próximo ou distante das decisões que outros, no passado, já tomaram. O vanguardista, neste caso, apesar de sua verve revolucionário, nada mais é do que aquele que aceita a tradição pela via da negação.

Uma das preocupações que sustenta a argumentação de Nietzsche é muito próxima daquela que mobilizou Freud durante seus anos de trabalho clínico: saber qual a relação o homem estabelece com a história - a sua própria e a dos seus antepassados. Se, para Freud, como visto antes, a questão é possibilitar que alguém se aproprie de sua história, ou seja, torne-se, pela via da narração do vivido, autor de seus determinismos, em Nietzsche encontramos a idéia de que a história da qual se é herdeiro precisa ser *criticamente* assimilada para que uma ação possa ser realizada em nome próprio. Há aqui uma aproximação entre os dois autores, mesmo que não tão explícita.

O que assusta Freud é a imobilidade da qual alguém pode vir a se tornar refém caso justifique toda a sua incapacidade de ação devido a determinismos externos - retornamos, aqui, à fantasia do homem-máquina. Freud chamava de “covardia moral” (cf. FREUD, 1893-1895/s/d) esta condição de alguém que atribua as suas falhas,



suas impossibilidades e sua situação corrente aos supostos males sofridos na infância ou pela vontade de alguma figura de autoridade. Era insuportável para Freud a idéia de que alguém pudesse abrir mão da autoria de sua própria vida, relegando o seu destino - e o seu futuro - aos caprichos de outros. É como se o passado fosse destituído de sua potência criativa, de sua multiplicidade de interpretações, para ser substituído por uma versão estática e sem vida. Como se a herança recebida através da cultura operasse não como força propulsora e organizadora, mas como um mandato ou mesmo uma maldição.

Este modo de resignar-se ao passado está muito próximo daquilo que Nietzsche chama de relação *monumental* do homem com a história, interpretação da história na qual “não se pode distinguir de forma alguma entre o passado monumental e um romance mítico” (Nietzsche, 1873/1911, p. 21). Isso quer dizer que o passado resta sob a forma muda do *monumento*, uma edificação rígida e sem arestas - porém, e isso é muito importante, sob forma *idealizada*. Aquilo que ocorreu no passado ganha tal matiz de perfeição que nada do que se faça no presente pode valer a pena, pois nunca uma ação no presente pode vir a tornar-se *monumental*. É praticamente obrigatória, aqui, a remissão à célebre frase de Benjamin: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamin, 1933/1994, p. 225). *Barbárie*, ou seja, uma história do presente que nunca será passado para um futuro, o presente como resultado da violência. Assim, não apenas o futuro resta interdito, como também o passado enferma, uma vez que estagnado em uma idéia de perfeição que lhe encerra para sempre.

Um segundo modo de relação com a história, também sustentado pela fantasia mecanicista de história, é um encontro com o passado ao modo do *antiquário*, como denomina Nietzsche, uma história que pertence ao homem

de natureza conservadora e reverente, que olha para a origem de sua existência com amor e confiança; assim, ele dá graças pela vida. É cuidadoso para manter o que resta dos dias antigos e reproduzirá as condições sob as quais surgiu para aqueles que vierem depois dele. (Nietzsche, 1873/1911, p. 24)

Há, já neste modo de relação com o passado, a preocupação com a manutenção do futuro, mas ainda assim se trata de um futuro que seja uma cópia do presente, ou, melhor dizendo, que mantenha as mesmas condições de existência do presente. Um mundo burocratizado (cf. Sousa, 2007), para melhor dizer. Aqui se pode perceber um entendimento do passado que vise perpetua-lo, não sob a forma do *monumento*, mas mantendo as suas estruturas ao longo do tempo, como *reliquia*, antiguidade. Não há mais a completa estagnação, ainda que o movimento consista tão-somente na tentativa de manter o passado vivo. É um passado sintomático, que não encontra lugar a não ser em sua própria repetição tal e qual. Tudo o que for novo e diferente não é visto ou não é levado em conta, uma vez que não encontra amparo no passado. A história como um antiquário, ou seja, como um lugar em que se preserva o que já foi pela via da reverência - mas também um lugar que impede a nostalgia e o luto, pois mantém o passado como presente que se eterniza.

Esta possibilidade do *novo* que permite a apropriação ao mesmo tempo que um distanciamento do passado só será encontrada no terceiro modo de o homem relacionar-se com a história: o modo *crítico*, pois

Aqui vemos claramente o quão necessário é para o homem um terceiro modo de olhar para o passado, além dos outros dois. Este é o modo “crítico”; que está também a serviço da vida. O homem tem de ter a força para romper com o passado e aplicá-lo também, de modo a viver. Deve trazer o passado para a corte do julgamento, interrogá-lo sem remorsos e, finalmente, condená-lo. (Nietzsche, 1873/1911, p. 28)

Romper com o passado para julgá-lo, diz Nietzsche. Em termos psicanalíticos, se está falando da possibilidade de realizar o *trabalho de luto* do passado, de dar uma outra forma à história que se foi, um modo de encontrar pequenas brechas por onde o passado pode deixar de consumir a si mesmo e passar a apontar na direção de um futuro como dimensão mesma do desconhecido, do que ainda está por vir. Falência - por elaboração - da *fantasia* de uma história maquinal, a “condenação do passado” é, na verdade, a possibilidade de abertura de um horizonte de futuro. É o deslocamento da posição de *ressentimento* (cf. Kehl, 2004), pois o ressentido é aquele para quem, devido

à sua impossibilidade de *esquecer*, o futuro e o passado estão confundidos: está suspenso na conjugação de um tempo fora do tempo, o tempo de uma vingança adiada que nunca poderá se realizar, uma vez que seu efeito teria de ser no âmbito de um passado que já não pode mais retornar.

A apropriação de seu passado permite ao homem - ou a um povo, se seguirmos a intuição de Nietzsche - restaurar algo do humano em sua história, algo da ordem da subjetividade. Em outras palavras, permite ao homem tornar-se autor de sua própria tragédia.

### **Referências Bibliográficas**

FREUD, Sigmund. **E.S.B. das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, vol. XII. RJ: Imago Editora LTDA., s/d: Tipos de desencadeamento da neurose (1912) pp. 287-299.

\_\_\_\_\_. **E.S.B. das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, vol. XII. RJ: Imago Editora LTDA., s/d: A disposição à neurose obsessiva (1913), pp. 391-397.

\_\_\_\_\_. **E.S.B. das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, vol. XVI. RJ: Imago Editora LTDA., s/d: Conferência XXIII - Os caminhos da formação dos sintomas (1916), pp. 419-439.

KANT, Immanuel. **Cambridge Texts in the History of Political Thought - Kant: Political Writings**, Cambridge: Cambridge University Press, 1991: Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose (1784), pp. 41-53.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004, 253 páginas.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini - Essai sur l'extériorité** (1961). Kluwer Academic, 1994, 348 páginas.

MASSON, Jeffrey Moussaieff (edit.). **A Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)**. Rio de Janeiro: Imago, 1986, 504 páginas.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Complete Works of Friedrich Nietzsche** (edited by Dr. Oscar Levy). v. 5. Great Britain: The Edinburgh Press, 1911: The Use and Abuse of History (1873), pp. 1-100.

SOUSA, Edson Luis André de. **A Invenção da utopia**. São Paulo: Lumme Editora, 2007, 49 páginas.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea**, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, 238 páginas.

VIDAL, Paulo Eduardo Viana. **Estudos de Psicologia [online]**. vol. 13(3), 2008: A máquina do psiquismo, disponível em <http://www.scielo.br/pdf/epsic/v13n3/a09v13n3.pdf> (acessado em 01.04.2010).

ZIZEK, Slavoj. **How to read Lacan**. New York: W.W. Norton & Company, 2006, 132 páginas.