

## DERRIDA E O *ECCE HOMO* DE NIETZSCHE

Elizabeth Muylaert Duque Estrada\*

**Abstract:** *The present article - a commentary on J. Derrida's reading of Nietzsche's Ecce Homo - discusses some of the questions the deconstructive thought poses to the theme of autobiography. The concepts of proper name and signature as well as the notion of différance propose a conception of autobiography that transcends its determination as a specific literary genre, to reinscribe it as a characteristic trait of every inscription of meaning.*

### I

Nos primeiros momentos da sua reflexão sobre o *Ecce Homo* de Nietzsche, Jacques Derrida aponta a sua estratégia de leitura, estratégia esta que parece celebrar o encontro do seu pensamento com o de Nietzsche. Descartando a oposição clássica que separa a vida e a obra do autor, Derrida aponta os problemas colocados pela visão que privilegia como única leitura legítima aquela que exclui a vida do autor, entendida apenas como um conjunto de acidentes empíricos irrelevantes para a compreensão do seu pensamento. Para ele, esta posição traz em si a vontade de controlar o texto, valendo-se de determinações metafísicas do que constitui os limites do texto escrito. Por outro lado, Derrida também rejeita as biografias dedicadas a 'situar', a 'contextualizar', o pensamento do autor, pois que elas estão sempre à procura de elementos e circunstâncias que possam justificar, elucidar e/ou explicar o seu pensamento. Sua compreensão do texto (autobiográfico ou não) situa-se, precisamente, na fronteira entre a vida e a obra de um autor - uma fronteira que não separa, mas que, antes, atravessa a sua vida e a sua obra, sem que se possa, no entanto, estabelecer sobre ela qualquer delimitação. Pois, como explica, qualquer tentativa de delimitar o que seja a vida ou a obra de um autor, isto é, qualquer determinação dos contornos do que seria "a vida" ou "a obra" de um autor, não se oferece naturalmente, como um dado inquestionável, mas deriva sempre de algum tipo de operação, de construção. A obra de Nietzsche testemunha precisamente isto. O único filósofo que, segundo Derrida, não buscou separar seu nome de seu pensamento e de sua vida, (correndo, por isto, todos os riscos que isto acarreta), combate e denuncia a vontade de domínio implícita a qualquer pensamento que se apresente como "puro" e

---

\* Doutoranda pela PUC-RJ

desinteressado. A separação entre a vida e o pensamento do filósofo não é, para ele, senão um artifício que busca ocultar a sua determinação autobiográfica, os seus impulsos mais prosaicos:

*Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. ... Portanto não creio que um "impulso ao conhecimento" seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha-se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento.<sup>1</sup>*

O caráter problemático da oposição vida/obra ao qual se referem Nietzsche e Derrida também foi amplamente discutido por Foucault, para quem as noções de autor, livro e obra<sup>2</sup>, quando tomadas em sua auto-evidência, agem como pontos de bloqueamento, aprisionamento, do pensamento. Para Foucault, tais noções, longe de habitarem um lugar estável, a partir do qual outras questões podem ser colocadas, é que devem ser questionadas:

*Trata-se, de fato, de arrancá-las de sua quase-evidência, de liberar os problemas que colocam; reconhecer que não são o lugar tranquilo a partir do qual outras questões podem ser levantadas (sobre sua estrutura, sua coerência, sua sistematicidade, suas transformações), mas que colocam por si mesmas todo um feixe de questões (Que são? Como defini-las ou limitá-las? A que tipos distintos de leis podem obedecer? De que articulação são suscetíveis? A que subconjuntos podem dar lugar? Que fenômenos específicos fazem aparecer no campo do discurso?). Trata-se de reconhecer que elas talvez não sejam, afinal de contas, o que se acreditava que fossem à primeira vista.<sup>3</sup>*

Do mesmo modo, adverte Foucault, não se pode pretender que o autor seja entendido como uma "pessoa física", apenas como um indivíduo que escreveu um texto; ele é, antes, uma função dentro de uma rede de discursos, que não atende nem pelo nome do escritor real nem do locutor fictício: ele se encontra exatamente na divisão e na distância entre um e outro.

Trata-se, tanto para Foucault quanto para Derrida, de desestabilizar todos os pressupostos e conceitos que prolongam, secretamente, como um luto prolongado, os modelos tradicionais de subjetividade e representação. Ao

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F. 2001b, p. 13

<sup>2</sup> Para a discussão de Foucault sobre as noções de autor e a obra, cf. *Arqueologia do Saber, O que é um autor?* e *A ordem do discurso*.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel, 2000, p. 29

apontar os pressupostos sobre os quais repousa a separação daquilo que seria a “obra” de um autor daquilo que seria a sua “vida”, Derrida indaga, ou melhor, coloca sob suspeita, os critérios mesmos que autorizam tal separação; no que diz respeito à vida de um autor, como determinar o que seria essencial ou mesmo transcendental e o que seria apenas um fato empírico? e, no tocante ao ‘interior’ da sua obra, como separar o que seria essencial à compreensão do texto daquilo que diria respeito apenas à “ocorrência inessencial” de um fato meramente empírico? O seu texto *Legs de Freud* é exemplar quanto a isto. Ali, Derrida deixa aparecer de que maneira elementos biográficos de Freud atuam na determinação da sua teoria do *fort/da*.<sup>4</sup>

A identidade binária, oposicional, da divisão vida/obra logo se dissolve, ficando claro que qualquer distinção entre aquilo que seria, de um lado, a vida de um autor, e, do que seria, de outro, a sua obra, só pode ser efetuada através de operações sintéticas do pensamento; de fato, tal delimitação só pode ser feita através de uma série de convenções que sustentam uma longa tradição acadêmica de critérios que, apesar de sua função operacional, não são nunca colocados em ação ‘sem alibi’. O pensamento na fronteira proposto por Derrida não se refere, portanto, a uma fronteira que separa mas, antes, que enfeixa vida e obra num espaço marcado por uma indecidibilidade:

*...o dynamis desta fronteira entre a “obra” e a “vida”, o sistema e o sujeito do sistema. Esta fronteira – eu a chamo de dynamis devido à sua força, ao seu poder,, bem como à sua potência virtual e móvel – não é ativa nem passiva, nem fora nem dentro. Não é especialmente nem uma linha tênue, nenhum traço invisível ou indivisível entre a clausura dos filosofemas, de um lado, e a vida de um autor já identificável atrás do nome, de outro. Esta fronteira divisível atravessa os dois “corpos”, o corpo da obra e o corpo do autor, de acordo com leis que estamos apenas começando a entrever.*<sup>5</sup>

E é neste espaço do indecidível que Derrida encontra o *Ecce Homo*, a autobiografia de Nietzsche. O crítico maior da subjetividade fundacional, longe de inscrever o seu nome na longa tradição das narrativas autobiográficas, intrinsecamente ligadas a todos os privilégios do sujeito auto-centrado e auto-identico, lança a sua própria autobiografia para um terreno desconhecido do sujeito autobiográfico tradicional que quer, através da sua narrativa, reencontrarse consigo mesmo. De fato, como lembra Monica Cragolini, Nietzsche, em *Ecce Homo*, mas não somente ali, usa o seu nome próprio para expropriá-lo, desapropriá-lo, lançá-lo em um jogo de paradoxos que impede a unidade reconciliadora da auto-identidade<sup>6</sup>, como a sua frase inicial já indica: “A fortuna

<sup>4</sup> DERRIDA, J. 1980, p. 313-341

<sup>5</sup> DERRIDA, Jacques, 1985, p. 5 (tradução minha)

<sup>6</sup> CRAGNOLINI, Monica, 1999, p. 2

de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço.<sup>7</sup> O filósofo/autobiógrafo, que escreve em seu próprio nome, se assina nem como Dionísio nem como o Crucificado, mas como *versus*, o “contranome” da “zona de combate que os dois nomes convocam”, e situa a sua origem *entre* a vida de sua mãe e a morte de seu pai, perfaz, de acordo com Derrida, um movimento de despersonalização que não se limita apenas a uma polissemia de nomes, mas a um deslocamento interminável que impossibilita a fixação de uma identidade doadora de sentido. Pois não há um “terceiro termo” que venha reconciliar tais paradoxos, que venha restituir Nietzsche a ele mesmo, mas o abismo de um enigma que não pede para ser resolvido, mas que alimenta e se alimenta daquilo que sempre retorna: vida / morte.

*...o princípio de contradição na minha vida que está entre os princípios de morte e vida, o fim e o começo, o alto e o baixo, degeneração e ascendência, etc. esta contradição é a minha fatalidade. E minha fatalidade deriva da minha genealogia, do meu pai e mãe, do fato de que eu declino, na forma de um enigma, como a identidade dos meus pais.<sup>8</sup>*

Como fica claro nesta passagem, para Derrida, o quinhão que cabe a Nietzsche, sua verdade dupla lançada pelo acaso, está entre o pai como o homem morto ou a morte e o “feminino que vive” ou a mãe : “eu sou meu pai minha mãe e eu, eu sou morte e vida”, ou nas próprias palavras de Nietzsche: “Pois eu sou tal e tal.”

Para Derrida, portanto, o nome, ou melhor, os nomes de Nietzsche a ninguém e a nada nomeam, apenas jogam-se uns contra os outros num jogo de dissimulação, de envios sem ponto de chegada, ligando-se à escritura que os constituem, isto é, ao jogo de diferenças e repetição que os atravessam na e pela linguagem e que fazem dele, Nietzsche, não um ponto de partida, mas um resultado sempre momentâneo, cambiante, impreciso, provisório num campo aberto de forças e deslocamentos. Aqui não há restituição, a clássica volta do sujeito autobiográfico àquilo que seria o seu próprio, mas o dever disseminativo de sua diferença consigo mesmo. Deste modo, o nome Nietzsche é sempre uma inscrição, uma re-marca, uma repetição, que se faz na escritura de *Ecce Homo*. Neste sentido, sem ser um termo ontológico, o autobiográfico nietzscheano não é um somatório de projeções de uma subjetividade e por isto, também não mais diz respeito ao que se poderia entender como a esfera da realidade objetiva da sua vida.

E, neste sentido, para além do texto de Nietzsche, a autobiografia, ou aquilo que entende-se tradicionalmente por autobiografia, reflui como um

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 23

<sup>8</sup> DERRIDA, Jacques, 1985, p.15

gênero literário entre outros, ao mesmo tempo em que o *autobiográfico* se projeta como o traço ou a fronteira divisível que atravessa *corpus* e corpo.

## II

Podemos, a partir desta reflexão de Derrida sobre o *Ecce Homo*, especular brevemente sobre a sua compreensão da autobiografia, entendida agora num sentido derridiano, ou, simplesmente, do autobiográfico. Na verdade, talvez o termo *auto(outro)biografia* mais se aproxime do modelo partido de auto-referência que ele propõe em lugar da concepção metafísica de auto-referência transparente e homogênea do sujeito consigo mesmo. Pois, para Derrida, a alteridade se inscreve no coração mesmo do sujeito. Deste modo, por exemplo, a afirmação de um sentido que um sujeito faz para si e para outros já implica uma estrutura de recepção. Isto pode ser entendido na medida em que a estrutura de significação usada pelo sujeito já é em si mesma uma repetição do sentido. Não que o sentido já existisse antes de sua repetição pela estrutura de significação. O que é primeiro, na verdade, não é nem um nem outro, ou seja, nem o sentido, nem a estrutura de significação que viria a repeti-lo num segundo momento. O que é primeiro é a repetitividade na qual toda a origem se mostra como já partida, isto é, já diferente de si mesma, por uma repetição. O sujeito que afirma um sentido está no mesmo ato reconhecendo, e portanto recebendo, o próprio que ele afirma. Dizer é sempre repetir, mesmo quando o sujeito diz para si mesmo - num gesto apressadamente considerado como auto-expressivo - "eu sou". Assim sendo, a idéia de uma referência a si, embutida na *auto* de autobiográfico, não poderá mais ser pensada nos termos da identidade do *eu* consigo mesmo. Trata-se aqui de um modelo de alteridade radical que precede toda alteridade do outro social, psicológico, político, etc, já que escapa inteiramente à clássica alternativa das determinações ideais ou empíricas do sujeito. E é precisamente esta alteridade que retoma ou re-situa o próprio lugar do sujeito. É ela que possibilita o falar sobre si mesmo.

Uma tal compreensão de subjetividade parece ecoar as palavras de Nietzsche na introdução de *Ecce Homo*: "*E assim me conto minha vida.*", pois é neste contar-se a si mesmo, neste endereçar-se a si mesmo, que, para Derrida, reside o *auto* da autobiografia, como explicita:

*Esta narrativa... não é auto-biográfica pela razão que comumente se compreende, ou seja, porque o signatário conta a história da sua vida ou o retorno da sua vida passada como vida e não morte. Antes, é porque ele conta "a si" a sua vida e ele é o primeiro, senão o único, destinatário - dentro do texto.<sup>9</sup>*

---

<sup>9</sup> DERRIDA, Jacques. 1985, p. 13 (minha tradução)

Tal privilégio concedido por Derrida ao gesto de auto-representação encenado por Nietzsche encerra um duplo gesto: o diálogo que mantém com a sua própria herança filosófica – a fenomenologia de Husserl – e o seu simultâneo rompimento com ela. Husserl concebia dois tipos de signos: a indicação e a expressão. Devido ao seu vínculo com o factual, a indicação impede qualquer possibilidade de certeza, e por isto, o sentido não pode ser expresso nos signos indicativos, mas somente na expressão, momento em que o sentido é dado imediatamente, o que só pode ocorrer na relação interior, solitária, do sujeito consigo mesmo, como explica G. Bennington:

*A voz interior, com a qual eu me expresso para mim mesmo na presença para si silenciosa de minha consciência, guarda o sentido na sua pureza, com relação à qual todas as formas de indicação devem ser consideradas como secundárias e derivadas. Na minha vida interior eu não me comunico comigo mesmo, mesmo se eu me represento as coisas assim: é preciso distinguir entre a comunicação efetiva (que implica sempre indicação) e a comunicação imaginária comigo mesmo no solilóquio, onde eu me falo com uma voz que não cai fora no espaço do mundo, que está distante ao máximo, por exemplo, da escritura.<sup>10</sup>*

Ou seja, no solilóquio, diferentemente da comunicação efetiva entre pessoas, aquele que fala é o mesmo que ouve, sendo esta a própria condição, ou estrutura, da presença a si do sentido na consciência do sujeito. Sarah Kofman assim explica esta forma ideal de auto-afecção do sujeito: “A voz privilegiada por Husserl não é a voz física, a substância sonora, mas a voz fenomenológica, transcendental, que continua a falar e a estar presente a si na ausência do mundo.”<sup>11</sup> Para falar desta ausência total de realidade no meio expressivo da comunicação, Husserl pretende, segundo Derrida, que no solilóquio, a comunicação do sujeito consigo mesmo dispensa a realidade da palavra. Neste sentido, não se trata de uma comunicação real, efetiva, mas uma comunicação imaginária. Derrida problematiza esta distinção entre uma comunicação real, mediada por signos reais, e uma comunicação imaginária, imediata, fornecedora da presença do sentido. Ele invalida esta distinção na medida em que a comunicação interior do sujeito consigo mesmo, tal como na comunicação entre os sujeitos, se faz por intermédio de uma estrutura de significação. Assim, tanto a mediação linguística na comunicação real quanto a voz interior, sem palavras, da expressão, representam aquilo que se quer dizer. O *re* da representação é o elo comum a ambas as formas de comunicação. Mas se há a necessidade de uma estrutura de significação, como afirma Bennington, “a diferença entre primeira vez e repetição, entre

---

<sup>10</sup> BENNINGTON, Geoffrey. 1996, p. 54

<sup>11</sup> KOFMAN, Sarah (lectures de Derrida, p. 27) Apud SMITH, Robert. 1995, p. 76 (minha tradução)

apresentação e representação, e portanto entre presença e não-presença, já começou a esbater-se. O signo (não) é (senão) sua própria representação.”<sup>12</sup> Dessa forma, é preciso que haja representação para que haja sentido e não o contrário, como queria Husserl. Para Derrida, é este caráter primeiro da representação, este *re* da representação que constitui a iterabilidade. Assim sendo, se consideramos o seu caráter primeiro, entende-se porque, para Derrida, a presença a si do sentido, antes mesmo da sua repetição na representação é uma ilusão. É deste modo que o *auto* da autobiografia não é, para Derrida, compreendido em termos de uma presença a si do eu consigo mesmo, mas sim como iterabilidade. Como então entender de que maneira o sujeito não sendo mais concebido como homogêneo, idêntico a si mesmo, mas como constituído por um sistema de iterabilidade, introduz uma alteridade constitutiva da própria auto-identidade do sujeito? Como diz Derrida, ser si mesmo é ser diferente de si mesmo.

Na sua reflexão sobre a autobiografia, dois conceitos-chave do pensamento derridiano – nome próprio e assinatura – se articulam estreitamente com a idéia de iterabilidade, que se confunde com a de um retorno infinito, que não é, nunca foi e nunca será retorno de algo presente. Neste sentido, pode-se afirmar que a iterabilidade guarda uma afinidade com a idéia nietzscheana de eterno retorno, como sugere a seguinte passagem:

*E como o “eu” desta narrativa [Ecce Homo] somente se constitui através do crédito do eterno retorno, ele não existe. Ele não assina antes da narrativa qua eterno retorno. Até lá, até agora, o fato de que eu estou vivendo pode ser um simples preconceito. É o eterno retorno que assina ou sela.*<sup>13</sup>

Ou seja, não existe nem o evento passado nem o sujeito presente que recorda tal evento. Ambos só existem no processo narrativo que já prolonga outras narrativas anteriores e assim sucessivamente *ad infinitum*. Neste quadro de um “eu” que não existe e que só se constitui através da iterabilidade da própria narrativa, é preciso compreender como os conceitos acima mencionados de nome próprio e assinatura explicitam a posição de Derrida quanto à questão do autobiográfico. No pensamento derridiano, o nome próprio não existe como algo em si mesmo, um argumento que Bennington nos ajuda a compreender:

*Mas não existe nome próprio. Isso a que denominamos através do nome comum genérico de ‘nome próprio’ deve de fato funcionar, ele também, em um sistema de diferenças: este ou aquele nome próprio de preferência a um outro designa este ou aquele indivíduo de preferência a um outro...*<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> idem, p. 55

<sup>13</sup> DERRIDA, Jacques. 1985, p. 13

<sup>14</sup> idem, p. 80

Deste modo, já nos encontramos, ainda de acordo com a exposição de Bennington sobre o nome próprio, não num sistema de presenças, mas de diferenças. Além disto, ainda seguindo Bennington,

*Para que houvesse um nome verdadeiramente próprio, seria preciso que não houvesse senão um único (nome) próprio, que não seria então nem mesmo um nome, mas pura convocação do outro puro, vocativo absoluto que nem mesmo chamaria, pois chamada implica distância e diferença, mas que se preferiria em presença do outro, que não seria então nem mesmo outro, etc.<sup>15</sup>*

Tentemos um exemplo. A um certo indivíduo dá-se o nome Carlos. O primeiro argumento de Bennington quer dizer que o indivíduo X e não todos os outros indivíduos que não X recebem o nome de Carlos e não de João, José, Antonio, etc. Isto significa que o indivíduo X e o nome próprio Carlos já carregam em "si" o rastro, ou traço, de todos os outros indivíduos e nomes próprios que não eles mesmos. Além disto, e este é o segundo argumento de Bennington, se o nome próprio Carlos só funcionasse enquanto nome próprio na presença de X, o nome Carlos sequer seria um nome próprio, já que para funcionar enquanto tal é preciso que ele continue a desempenhar a função de nome próprio mesmo na ausência de X, valendo o mesmo para outros indivíduos, e igualmente na ausência destes. É ainda Bennington quem diz:

*Nomear violenta a suposta unicidade que se espera que se respeite, dá existência e a retira ao mesmo tempo, o nome próprio apaga o próprio que promete, quebra-se ou destrói-se, ele é a oportunidade da língua, logo destruída: nomear denomina, o nome próprio despropria, desapropria, expropria, no que chamamos eventualmente abismo do próprio ou do único...<sup>16</sup>*

Esta contradição que se percebe no nome próprio vale também para o conceito derridiano de assinatura. Em tese, a assinatura vem como fator de compensação à ausência do autor. Ela seria, neste sentido, o selo de garantia de que em algum momento o autor ali esteve presente. Contudo, vimos que o sujeito não existe antes da narrativa e que esta, por sua vez, só existe num processo infinito de reenvios para outras narrativas. Portanto, nos deparamos com a pergunta: se o sujeito não pode deixar a marca da sua assinatura antes da sua narrativa e se esta se perde num sistema sem fim de reenvios a outras narrativas, onde então, ou em que momento, advém a assinatura? Somos então lançados, com Derrida a uma aporia: a assinatura é, usando mais uma vez um termo derridiano, um indecível. Sua condição de possibilidade é,

---

<sup>15</sup> idem, p.80-81

<sup>16</sup> idem, p. 81

antes, a sua condição de impossibilidade. Neste sentido, a assinatura do sujeito autobiográfico constitui algo como a abertura de uma linha de crédito, como Nietzsche já havia afirmado na abertura do prólogo de *Ecce Homo*:

*Prevendo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer quem sou. Na verdade já se deveria sabê-lo, pois não deixei de “dar testemunho” de mim. Mas a desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a pequenez de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram. Vivo de meu próprio crédito; seria um mero preconceito, que eu viva?...<sup>17</sup>*

Nietzsche, nos diz Derrida, abre uma linha de crédito, um tipo inédito de crédito, e nos insere nesta transação através da qual, devido à sua assinatura, permanece no seu próprio texto. Sem saber se o crédito que abre será ou não honrado, Nietzsche implica não somente o seu nome, mas também o nome do outro – o meu nome, o seu nome. Deste modo, se a vida que vive e conta a si mesmo não pode ser sua a não ser como o ‘efeito de um contrato secreto’, Nietzsche só pode dizer que a sua vida é um mero preconceito. Ela nunca será reconhecida depois que ele, o portador do nome, morrer. E a vida, se retornar, somente o fará para o seu nome: “ele tem a prova do fato de que ‘eu vivo’ é um preconceito... ligado ao portador do nome e à estrutura do nome e à estrutura de todos os nomes próprios.”<sup>18</sup> Neste sentido, a sua assinatura autobiográfica constitui “uma linha de crédito aberta à eternidade”, um crédito que vai “passando” através de leituras feitas por um outro ‘eu’, um outro ‘você’, outros ‘nós’, numa eterna recorrência da assinatura daquele (quem afinal?) que assina: “Até lá, até *agora*, eu estar vivo pode ser um mero preconceito. É o eterno retorno que assina ou sela.”<sup>19</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1996

BURKE, Seán. *The Death and Return of the Author. Criticism an Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh University Press, 1999.

CRAGNOLINI, Mónica B. *Nombre e identidad: filosofar en nombre propio*. Ponencia al X Congreso Nacional de Filosofía, Huerta Grande, noviembre de 1999.

---

<sup>17</sup> NIETZSCHE, F. 2001, p. 17

<sup>18</sup> DERRIDA, J. op. cit. p. 9

<sup>19</sup> idem, p. 13

CULLER, Jonathan. *Sobre a Desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.

DERRIDA, Jacques. *The Ear of the Other*. Schocken Books Inc. 1985.

\_\_\_\_\_. Legs de Freud. In: *La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.

\_\_\_\_\_. *Acts of Literature*; edited by Derek Attridge. Routledge, Chapman and Hall, Inc. 1992.

\_\_\_\_\_. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Vega, 1992

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b

SMITH, Robert. *Derrida and Autobiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.