

DA SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA

Sidi Askofaré

Psicanalista, Doutor em Letras e Ciências Humanas e em Psicologia, Professor e Diretor de Pesquisa da Université de Toulouse 2 – Le Mirail, Professor do Colégio Clínico do Sudeste (França), AME da École de Psychanalyse des Forums du Champ – France (EPFCL – France).
E-mail: s.askofare@wanadoo.fr

Resumo: Na teoria e na clínica psicanalítica, desde Lacan, o conceito de sujeito, importado do campo da filosofia, notadamente a cartesiana, suplantou todas as noções vizinhas: indivíduo, pessoa, etc. Ao mesmo tempo, prevaleceram sua determinação e sua definição a partir da estrutura de linguagem e das operações trans-históricas que ela impõe: recalque, forclusão, recusa, alienação, separação. No presente artigo, nós nos ativemos a reanimar uma outra perspectiva, aquela da subjetividade histórica, sustentada sobre as categorias de discurso e de saber, que indica em que a articulação do sujeito e do laço social requer a colocação em jogo de figuras da subjetividade – distintas da estrutura do sujeito – relativas aos tipos de saberes histórica e culturalmente determinados.

Palavras-chave: psicanálise; subjetividade; sujeito; indivíduo; individualismo; contemporaneidade; história.

Abstract: In the psychoanalytical theory and clinic, since Lacan, the concept of subject, which was imported from the field of philosophy, remarkably the Cartesian one, has supplanted all the neighboring notions: individual, person, etc. At the same time, it was determined and defined based on the structure of language and on the trans-historical operations that it imposes: repression, foreclosure, refusal, alienation, separation. In the present paper, we focused on recovering another perspective, that of historical subjectivity, sustained by the categories of discourse and knowledge, which indicates that the articulation between the subject and the social bond requires that subjectivity figures – distinct from the subject's structure – are put to function. These subjectivity figures are related to the types of knowledge that are historically and culturally determined.

Keywords: psychoanalysis; subjectivity; subject; individual; individualism; contemporariness; history.

A psicanálise – e em particular aquela que toma sua orientação do ensino de Lacan –, colocou no coração de sua doutrina e de sua prática uma noção estrangeira a Freud: aquela de sujeito. Essa noção pareceu tão de acordo àquilo de que se trata, tão homóloga à experiência, que ela suplantou – ao menos nos âmbitos latinos – os termos que a precederam e que serviam como ela para dar estatuto ao “falasser” sobre o qual a psicanálise opera: doente, paciente, indivíduo, pessoa, etc. Progressivamente, o termo sujeito veio a designar, de uma só vez, o indivíduo empírico que se submete à experiência e a instância que se deduz da mesma experiência, instância suposta ao saber inconsciente, ao inconsciente como saber.

Todo mundo sabe hoje, ao menos nessas linhas gerais, como Lacan aclimatou a categoria filosófica de sujeito no campo freudiano. Ninguém ignora mais a importância e a função do estruturalismo, notadamente lingüístico, na concepção do sujeito lacaniano. Uma das conseqüências ligadas a essa determinação da categoria de sujeito em psicanálise se apresenta sob a forma de uma dificuldade e mesmo de uma impossibilidade de articular esse sujeito à história como processo e como lugar das diferenças. E isso a um ponto tal que mesmo o sintagma “subjetividade contemporânea” que nós fizemos figurar no título deste texto pôde produzir questionamento. Porque “subjetividade contemporânea” e não simplesmente “sujeito contemporâneo”? Pode-se falar de um sujeito contemporâneo – o que evoca uma especificidade ligada ao tempo, à época e, portanto, à história – se o sujeito se define pelo seu assujeitamento à linguagem, e como o que um significante representa para um outro significante? Se sim, quais são as conseqüências a tirar daí, tanto no plano da doutrina quanto da clínica? Se não, como conceber as relações entre sujeito e subjetividade e, sobretudo, como tirar partido disso na prática clínica e na análise do laço social e dos fenômenos coletivos?

Tal é o problema que se coloca e que eu me proponho a considerar na presente contribuição. Para levar em conta, de saída, a dimensão do problema e para descartar qualquer tendência a reduzi-la a uma questão especulativa, tomei meu ponto de partida na famosa passagem de seu discurso de Roma, no qual Lacan articulou muito precisamente a questão da formação e da obra do analista e o problema que nos ocupa aqui:

Dentre todas as que se propõem neste século, a obra do psicanalista talvez seja a mais elevada, porque funciona como mediadora entre o homem da preocupação e o sujeito do saber absoluto. Isso também se dá porque ela exige uma longa ascese subjetiva, e que jamais

será interrompida, não sendo o fim da própria análise didática separável do engajamento do sujeito em sua prática. Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a *subjetividade de sua época*. Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico. Que ele conheça bem a espiral a que o arrasta sua época na obra contínua de Babel, e que conheça sua função de intérprete na discórdia das línguas. Quanto às trevas do *mundus* ao redor do qual se enrosca a imensa torre, que ele deixe à visão mística a tarefa de ver elevar-se ali, sobre um bosque eterno, a serpente putrefaciente da vida. (1953/1988, p. 322)¹

Meu propósito não é, evidentemente, nem de comentar, nem de discutir essas linhas de Lacan. Eu as evoco justamente para ressaltar – notadamente àqueles para quem apenas o que Lacan disse, escreveu ou pensou é digno de exame ou retomada – que o problema, bem como os termos em que ele está formulado, vêm, em linha direta, do ensino de Lacan. Eu me proponho mais modestamente a lembrar as coordenadas do problema, a destacar a opção que o embasa e a propor algumas pistas para introduzir uma discussão esclarecida e, eu espero, esclarecedora.

O que quer a *doxa*

Partamos dessa *doxa* tornada tão constante que se erigiu em dogma, em verdade suposta intangível do ensino de Lacan. O que ela diz? Essencialmente, isso: o sujeito em psicanálise, o sujeito para a psicanálise é o sujeito do significante. Ele é o efeito, sem dúvida ativo, mas o efeito do significante; dito de outro modo, da linguagem. Ora, a linguagem, que se define como o sistema material dos significantes ou como o poder de simbolização que faz passar o real ao ser, é o que especifica o humano. O homem, portanto, é um “falasser”, um ser que fala, alguém que sustenta seu ser da fala. Deduz-se daí, então, quase matematicamente, que todo ser que é tomado na linguagem e que exerce a eminente função da fala seria um sujeito.

Nessa perspectiva, se poderia dizer que há o sujeito desde sempre! A outra consequência é que haverá sempre o sujeito, e o mesmo, enquanto houver linguagem, enquanto os homens continuem a falar. Pode-se ir contra ou contestar tal afirmação? Talvez, mas é muito difícil e mesmo arriscado. Não somente é bem o que parece dizer Lacan, e em muitos lugares de seu ensino, mas é igualmente o que parece se deduzir

1 Citação original dos *Écrits* (Lacan, 1966) substituída pela correspondente tradução brasileira (N.T.).

do termo mesmo de sujeito se o remetemos a suas origens latina e grega. Com efeito, o termo *Subjectum*, do qual vem o do *sujeito*, traduz, sílaba por sílaba – segundo Desanti (2001) –, a palavra grega *hupokeimenon* que significa: “aquele que está tombado, por baixo, subjacente, o que se situa na parte inferior” (p. 13-26).

Seja na passagem de “A Física”, onde Aristóteles (1926) introduz, define e desenvolve o que ele chama *hupokeimenon*, seja nos “Primeiros Analíticos” (1936), tudo é referido à ordem da fala. No primeiro texto, ele chama *hupokeimenon* “o que é manifesto, positivamente designado num enunciado afirmativo” (apud Desanti, 2001, p. 13-26); e no segundo ele afirma: “Aquilo que desde seu recuo é exibido no uso designativo falado se chama *hupokeimenon*” (ibid.). O que se deve reter é que o *hupokeimenon*, o sujeito, portanto: supõe sempre um ato de fala recuado, relativamente ao que se manifesta também em seu recuo. O sujeito está, por assim dizer, na interface do que fala e do que é falado. Também o valor do termo do sujeito é cada vez dependente do campo de experiência e da significação na qual o pensamento tem a se mover (ibid.).

Linguagem e fala são, portanto, os espaços quase exclusivos de advento e de manifestação do sujeito enquanto que *hupokeimenon*. O problema é que a se contentar com uma definição tão minimalista do sujeito, torna-se difícil de conceber em que o sujeito do inconsciente que interessa à psicanálise se distingue do sujeito dos gramáticos ou dos lingüistas!

Por trás do que eu chamei a *doxa*, de maneira um pouco polêmica, há uma opção: a de reduzir o “sujeito humano” ao puro sujeito do significante e o Outro à estrita sincronia de significantes asemânticos. O que conduz, inevitavelmente, a fazer do sujeito o conceito de um homem abstrato, universal, sem cultura, sem história e sem diferença.

Multiplicidade do “sujeito lacaniano”

O termo sujeito em Lacan não pode se reduzir a essa única acepção. É uma noção não apenas complexa, mas múltipla. Poder-se-ia dizer, a respeito dela, a mesma coisa que Desanti (2001) enuncia a propósito de seu ancestral grego em Aristóteles: “Enquanto ele exerce esta função, seu sentido fica invariável, mas sua referência é a cada vez variável. É um termo cujo sentido é formalmente invariável, mas cujos referentes são múltiplos e não homogêneos” (p. 13).

Mais precisamente, o que o termo sujeito recobre, além disso, em Lacan? Eu não vou entrar aqui no detalhe e no refinamento de todos os estatutos possíveis e imagináveis do sujeito em Lacan – topológico: o sujeito como *corte*; dinâmico: o sujeito como *defesa*; tópico: o sujeito como *suposto*; econômico: o sujeito como *desejo*; ético: o sujeito como *responsável*. Eu me contentarei mais modestamente em evocar os elementos decisivos que, nesse ensino, contestam a não historicidade do sujeito e abrem para uma perspectiva de articulação da estrutura e da história. Eu me atei a apenas três pontos:

Primeiro ponto

Trata-se de algo que está presente desde os primórdios do ensino de Lacan e se refere a uma das faces ou a um dos estatutos do inconsciente. O inconsciente é estrutura, é certo, quer dizer, é lugar do Outro; mas ele é também saber, dito de outro modo, o que dessa estrutura se desenrola, se articula no discurso, no discurso do Outro. Esse Outro, do qual o inconsciente é o discurso, não se reduz aos pais; é o Outro do discurso universal que determina o inconsciente como transindividual. Ora, o Outro, entendido nesse sentido, ou seja, o simbólico, se ele é invariável em sua estrutura – aquela da linguagem –, é também submetido às mudanças, às mutações, às rupturas, às subversões. Quem pode contestar as mudanças induzidas no Outro pelo advento do monoteísmo, a invenção da escrita, a emergência da ciência moderna e, mais recentemente, das biotecnologias e da informática?!

Segundo ponto

O segundo ponto a se ater é relativo a isso que se tornou recorrente para mim, a saber, o sujeito da ciência. Não se pode falar de *sujeito da ciência* a não ser porque há ou houve também um *sujeito da magia* e um *sujeito da religião*; em outras palavras, é porque o sujeito se situa “por uma relação com o saber” (1960/1988, p. 808), que ele se deduz, enquanto que suposto, dessa cadeia significativa também chamada saber. Esse ponto permite precisar que, rigorosamente, a única coisa que não muda é a estrutura do sujeito (aquela que o “esquema L” modela). Em contrapartida, o Outro muda e suas mudanças repercutem sobre os outros termos da estrutura e, notadamente, sobre o Eu. Aliás, Lacan não diz outra coisa quando tenta situar, em 1953, o problema das

relações do sujeito da fala e da linguagem. Dos três paradoxos que ele ressalta em nosso campo, o terceiro nos interessa particularmente. Após os paradoxos que são a loucura (quer dizer a psicose) e as neuroses, Lacan prossegue:

O terceiro paradoxo da relação da linguagem com a fala é o do sujeito que perde seu sentido nas objetivações do discurso. Por mais metafísica que pareça, não podemos desconhecer sua presença no primeiro plano de nossa experiência. Pois nisso está a alienação mais profunda do sujeito da civilização científica, e é com ela que deparamos em primeiro lugar quando o sujeito começa a nos falar de si: do mesmo modo, para resolvê-la inteiramente, a análise deveria ser levada ao extremo da sabedoria. Para fornecer disso uma formulação exemplar, não poderíamos encontrar terreno mais pertinente do que o uso do discurso corrente, fazendo notar que o “isso sou” da época de Villon inverteu-se no “sou eu” do homem moderno. O eu do homem moderno adquiriu sua forma, como indicamos em outro ponto, no impasse dialético da bela alma que não reconhece a própria razão de seu ser na desordem que ela denuncia no mundo. Mas uma saída se oferece ao sujeito para a resolução desse impasse em que delira seu discurso. A comunicação pode se estabelecer para ele, validamente, na obra comum da ciência e nas utilizações que ela ordena na civilização universal; essa comunicação será efetivada no interior da enorme objetivação constituída por essa ciência e lhe permitirá esquecer sua subjetividade. Ele colaborará eficazmente com a obra comum em seu trabalho cotidiano e povoará seu lazer com todos os encantos de uma cultura profusa, que, do romance policial às memórias históricas, das conferências educativas à ortopedia das relações de grupo, dar-lhe-á meios de esquecer sua vida e sua morte, ao mesmo tempo que desconhecer numa falsa comunicação o sentido particular da vida. (1988 [1953], p. 282-283)

Vê-se bem que, mesmo se, principalmente, ele afirme e sublinhe a dimensão do narcisismo, o que Lacan descreve aqui não se reduz a isso. O que ele propõe são as coordenadas de uma verdadeira *subjetividade*, quer dizer, de uma forma histórica e determinada de traços, de posições e de valores que os sujeitos de uma época têm em comum, em suas relações com o Outro, como discurso; no presente caso, o discurso da ciência.

Terceiro ponto

O terceiro ponto a examinar e a explorar, eu o situo no ponto-chave do indivíduo e do individualismo. Essa opinião pode parecer paradoxal, a tal ponto nós tomamos como verdadeira, e pensamos como evidente uma oposição irreduzível entre indivíduo e sujeito. Algumas razões, entretanto, conduzem-me a convocar aqui as noções de indivíduo e de individualismo:

- a) A primeira é simples e mesmo trivial. Ela é relativa ao que eu chamarei a inter-definição do sujeito e do indivíduo no ensino de Lacan. Eu poderia desenvolvê-lo longamente, mas vou me contentar com fórmulas condensadas mais claras.
- “O indivíduo que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que faz isso que eu chamo o sujeito de um significante” (1972-1973/1985, p. 194). Todo mundo terá reconhecido o que Lacan apresentou no livro XX de seu Seminário como a fórmula da hipótese lacaniana.
 - “O indivíduo é o sujeito completado de seu mais-de-gozar”, o que retorna facilmente na proposição de que um sujeito, o sujeito como desejo, não é nada além do indivíduo falante, posto que des-completado do objeto *a*: da causa do desejo.
- b) A segunda razão já é mais consistente e mesmo decisiva. Ela se reporta ao fato de que o individualismo – quer dizer, a ideologia do *indivíduo* como “valor” – é uma das condições históricas da emergência do sujeito. Eu queria que se apreendesse isto: qualquer que seja o apoio encontrado por Lacan na lingüística ou na lógica para construir e formalizar seu conceito de sujeito, jamais essa referência obliterará que o sujeito tem coordenadas históricas e culturais muito precisas. Os trabalhos de certa sociologia – eu penso naquela de Louis Dumont em *Ensaio sobre o individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* (1983/1985) – são, neste caso, particularmente preciosos no que oferecem de referências sensíveis ao que outros autores, como Descartes, Hume ou Kant tematizaram no campo da filosofia.

A tese central dos *Ensaio sobre o individualismo* é que existe uma “ideologia moderna” que se caracteriza pela subordinação da totalidade social ao indivíduo enquanto ser moral, independente e autônomo. Essa ideologia, o “individualismo”, distingue as sociedades ocidentais das outras sociedades que, ao contrário, valorizam a totalidade social e a ela subordinam o indivíduo. O trabalho de Dumont visa também elucidar a gênese religiosa e política desse individualismo ocidental. Mas minha proposta visa justamente extrair o que ele destaca da noção de “indivíduo” e que nos suscita avançar sobre aquela de “sujeito”.

Quando nós falamos de “indivíduo”, designamos duas coisas de uma só vez: um objeto fora de nós, e um valor. A comparação nos obriga a distinguir analiticamente esses dois aspectos: de um lado, o sujeito *empírico* falante, pensante e desejante, ou seja, o representante individual da espécie humana, tal como o encontramos em todas as sociedades; de outro o

ser *moral* independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não social, que porta nossos valores supremos e se encontra em primeiro lugar na nossa ideologia moderna do homem e da sociedade. (1983a, p. 37)²

Mesmo que sempre tenha havido indivíduos falantes, pensantes e desejantes, antes do advento do individualismo – esse produto complexo do cristianismo, do Iluminismo, da Revolução Francesa e da democracia –, mesmo assim, convém distinguir severamente o sujeito como efeito da linguagem e da fala – que é apenas um outro nome para o homem enquanto ser que fala – do sujeito como forma histórica, figura moderna da subjetivação. As passagens em Lacan que o atestam são extensas e conhece-se muito precisamente seus fundamentos e suas referências, de Descartes a Heidegger, passando por Kojève e Koyré. Convém levar muito a sério o que Lacan sublinha em “A ciência e a verdade”: “[essa] mutação decisiva que, por intermédio da física, fundou A ciência no sentido moderno, sentido que se postula como absoluto” (1966/1988, p. 869). É a essa mutação que ele reporta o advento do sujeito da ciência, retomando uma tese desenvolvida por Heidegger em 1938 em A época das “concepções do mundo”.

O decisivo não é que o homem tenha se emancipado das antigas amarras para chegar a si mesmo, mas que a essência mesma do homem muda, na medida em que ele se torna sujeito. Essa palavra, *subjectum*, nós devemos na verdade compreendê-la como a tradução do grego *hupokeimenon* (...). Que o mundo se torne imagem concebida equivale ao acontecimento que faz do homem um *subjectum* no meio dos entes. (...) É apenas lá onde o homem já é, por essência, sujeito, que está dada a possibilidade da aberração no inessencial do subjetivismo no sentido do individualismo. Mas é igualmente apenas lá, e somente lá onde o homem se torna sujeito, que a luta expressa contra o individualismo e pela comunidade enquanto campo e alvo de todo esforço e de toda espécie de utilidade tem um sentido. (1938/1962, p. 121)³

Conclusão

O que nós aprendemos a soletrar com Lacan como o *sujeito da ciência* é o correlato estrito do Outro reduzido ao mínimo pela religião e pela ciência, portanto, um Outro historicamente determinado: o Outro dos tempos modernos. A questão de fundo que

2 Tradução livre do original francês: Dumont (1983a) (N.T.).

3 Tradução livre da edição francesa (N.T.).

se nos coloca doravante é a seguinte: é com esse Outro que nós continuamos a tratar? O Outro moderno é o nosso Outro contemporâneo? Dito de outro modo, ele é o Outro que determina a subjetividade de nossa época? Ou devemos considerar que o Outro está em plena mutação e que o Outro moderno e a civilização que ele irrigava estão em vias de ser suplantados por um Outro e uma civilização pós-moderna?

Sem usar essa expressão, sabe-se que as indicações de Lacan sobre o discurso da ciência – a “forma galopante de sua imiçção em nosso mundo, pelas reações em cadeia que caracterizam ao que podemos chamar de expansões de sua energética” (1966 [1988], p. 869-870), suas incidências sobre a reprodução humana e a diferença dos sexos, o status do saber e as vias e condições de sua transmissão –, o discurso capitalista e a relação particular com a castração que ele promove deixam conjecturar um Outro da “saída da religião” (Gauchet, 1985), ou seja, um Outro despojado do pai, da verdade, do amor e da crença. Em um campo completamente diferente e a partir de considerações completamente diferentes, o filósofo americano Stanley Cavell (1979 [1997]) coloca a mesma questão e chega a conclusões de uma radicalidade equivalente à das teses lacanianas. Partindo da tese hegeliana segundo a qual o ponto crítico e central da diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos é o advento do “direito da liberdade do sujeito a encontrar-se satisfeito” – direito egresso do cristianismo e que se torna o princípio universal real de uma forma nova de civilização –, Stanley Cavell prossegue:

[...] essa nova forma de civilização, da qual fala Hegel, estará sendo substituída por uma outra? Será ela substituída, em particular, por uma forma na qual nada do que chega constituirá mais, de maneira alguma, aos nossos olhos, a objetivação de uma subjetividade, o ato de um agente responsável? O que tem um começo pode ter um fim. Se esse futuro (essa civilização) se encontrar efetivamente empregado, aqueles que a ele pertencerem não estarão de modo algum insatisfeitos de seu estado. Eles terão perdido até o conceito de satisfação. Por conseguinte, nada será mais suscetível de lhes dar a idéia de que seres vivos, objetos humanos possam provar sensações. Eles não seriam (eles não seriam mais humanos). (...) Esse desaparecimento da humanidade, significaria o triunfo da *Weltanschauung* científica? Ela marcaria, sobretudo, do meu ponto de vista, o triunfo de uma representação da ciência e do conhecimento, na forma de um tipo de sujeição – não uma sujeição ao ser humano vitorioso da superstição e da magia, mas sim uma sujeição do próprio ser humano: a ciência recaindo, assim, ou caindo, na magia. (p. 669)⁴

4 Tradução livre da edição francesa. (N.T.).

Para a psicanálise, portanto, o sujeito não é e não seria uma essência eterna, o conceito vazio e a-histórico do ser falante. Que o sujeito sobre o qual ela opera seja o sujeito da ciência, segundo uma fórmula em vias de tornar-se um refrão, não quer dizer nada além de que a invenção da psicanálise, bem como seu exercício e sua transmissão, são determinadas pelas condições do discurso. Isso pôde ser verificado no fato de que foi o advento da ciência moderna que tornou possível a invenção da psicanálise, fazendo o inconsciente passar de seu status de “hieróglifo no deserto” àquele de texto decifrável e interpretável. Se o inconsciente ainda está consagrado pela tradição, e com ele o sujeito que lhe é suposto, isso decorre dele *ex-sistir* no discurso analítico. Ora, esse discurso só resiste graças a um tipo de subjetividade que a expansão galopante das neurociências e seu projeto de naturalização do espírito não ajudam a sobreviver e *a fortiori* se desenvolver. Psiquiatria biológica, neuropsicologia e terapias comportamentais estão prontas a investir e a dominar o campo, auxiliadas nisso não apenas pela economia hegemônica, o cientificismo e a tecnocracia, mas também pelos tropismos da subjetividade contemporânea. Pois, contrariamente ao que se enuncia aqui e ali, a ameaça não é tanto aquela da psicose ou de uma perversão generalizada, como a de uma canalhice generalizada. A questão fundamental é, com efeito, o lugar que esta “civilização” – que aloja todo o saber no real da natureza – deixa para a transferência, entendida como a suposição de um sujeito (não de um autor) ao saber e ao amor que o corteja. Decorre disso a única questão relevante: esse movimento, que parece tão irresistível, pode ser contrariado, abrandado e mesmo revertido? E, em caso afirmativo, como a psicanálise, enquanto prática e enquanto responsável pela presença do inconsciente no campo científico, pode contribuir para isso?

Tradução: Ana Laura Prates Pacheco

Psicanalista, AME da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, Docente das Formações Clínicas do Campo Lacaniano – SP. Coordenadora da Rede de Pesquisa de Psicanálise e Infância e da Rede Clínica do Fórum do Campo Lacaniano. Doutora em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo (USP).

Referências

- ARISTÓTELES. *La Physique*. Paris, Les Belles Lettres, 1926.
- . *Les Premiers Analytiques*, Paris, Vrin, 1936.
- CAVELL, Stanley (1979/1997). *Les voix de la raison: Wittgenstein le scepticisme, la moralité et la tragédie*. Paris, Seuil, 1997.
- DESANTI, Jean-Toussaint. Le hupokeimenon chez Aristote. *Corrélat: Revue du Collectif de Recherche Analytique*, n. 0, p. 13-26, 2001.
- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*. Paris, Seuil, 1983.
- (1983/1985). *Ensaio sobre o individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- HEIDEGGER, Martin (1938/1962). L'Époque des 'conceptions du monde'. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard, 1962, p. 99-146.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris, Gallimard, 1985.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- (1972-1973/1985). *O Seminário – Livro 20: Mais, ainda*. 2. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
- (1953/1988). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 238-324.
- (1960/1988). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 807-842.
- (1966/1988). A ciência e verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 869-892

Recebido em 9/12/2008; Aprovado em 5/1/2009.

