

ENTRE A SUJEIÇÃO E O DOMÍNIO, VIBRA A POSIÇÃO SUJEITO: REVERBERAÇÕES ÉTICAS DE UMA CONCEPÇÃO DO SUJEITO COMO LUGAR ENUNCIATIVO

Simone Moschen Rickes

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil

RESUMO: O artigo propõe pensar as condições de possibilidade que sustentam a emergência do lugar sujeito. Para tanto, reflete sobre as posições enunciativas, sobre os lugares sujeito produzidos pelas diferentes articulações sociais estabelecidas nos modos orais e letrados de produção, acúmulo e transmissão dos saberes, desdobrando a tese freudiana (Freud, 1920/1974), retomada por Lacan (1954-1955/1987), de que é impossível pensar o singular alijado das condições do laço social que o determina.

PALAVRAS-CHAVE: psicanálise; linguagem; escrita; sujeito; ética psicanalítica.

BETWEEN SUBJECTION AND DOMINANCE, VIBRATES THE POSITION OF SUBJECT: ETHICAL REVERBERATIONS OF A CONCEPTION OF THE SUBJECT AS A PLACE OF ENUNCIATION

ABSTRACT: The article intends to ponder the conditions of possibility that support the emergence of the subject-place. For that, it reflects upon the enunciative positions and upon the subject-places produced by the different social articulations established on the oral and literate forms of production, accumulation and transmission of knowledge, expanding the Freudian thesis (Freud, 1920/1974), redeveloped by Lacan (1954-1955/1987), that it is impossible to think the particular when disconnected from the conditions of the social lace by which it is determined.

KEYWORDS: psychoanalysis; language; writing; subject; psychoanalytical ethics.

Palavras de abertura

O uso cotidiano e disseminado do termo sujeito pode nos levar a concepções que valem ser interrogadas. Primeiro, a perspectiva de interioridade, de intimidade, de profundidade que pode adjetivar o substantivo sujeito – suposta sede daquilo que de mais “interno” o ser humano possui. Segundo, a noção de domínio, de ação, de volição que a palavra sujeito arrasta consigo. Terceiro, certa aura de imanência, de transcendência, que o termo sujeito pode evocar.

Este trabalho, tramado com os fios conceituais do campo psicanalítico, objetivará problematizar estas perspectivas, estabelecendo o lugar sujeito como uma posição que só se desenvolve, aprofunda-se e se difunde em laços sociais que guardam determinadas características, ressaltando que a posição sujeito implica, inelutavelmente, a dimensão do assujeitamento. Quer-se romper com a noção de que o lugar sujeito corresponderia ao centro de uma esfera de onde emanaria aquilo que há de mais verdadeiro e em nome do que o ser agiria.

Interessar-nos-á, sobremaneira, articular nossa reflexão de forma a fazer ver que o recurso à Psicanálise, e aos saberes *psi* em geral, pode não ser suficiente para nos distanciar de uma perspectiva do sujeito como sede de uma intimidade que se gesta no isolamento de uma privacidade. Pois se supomos que há uma verdade do sujeito a ser desvelada em seus atos – certos ou falhos – indicamos, com isso, uma certa substancialização do lugar su-

jeito. Ele estaria lá e poderia ser desvendado. Ele estaria lá e se manifestaria nas diversas práticas que alguém empreende em sua vida. Nesta perspectiva, o sujeito pré-existiria aos atos. É precisamente essa proposição que este artigo quer interrogar, tomando como referência para suas reflexões o pensamento lacaniano, na medida em que suas contribuições propiciaram descentrar radicalmente o lugar sujeito, rompendo com qualquer estatuto ôntico que essa posição pudesse ensejar e estabelecendo a perspectiva de que não é possível, ao abordar o sujeito, separá-lo do Outro¹ na medida em que não é possível pensar o singular sem uma referência ao coletivo onde ele emerge.

Para encerrar essas palavras de abertura, vale retomar duas passagens que têm a função de epígrafe para esta reflexão. A primeira, de Lacan. Provocadora, como sói acontecer com seu pensamento.

“Aí, discussão confusíssima sobre esta oposição do superficial e do profundo, da qual sempre lhes suplico que se livrem. Como diz Gide *Moedeiros falsos, não há nada mais profundo do que o superficial*, por que não há profundo algum” (1954-1955/1987, p. 195).

A segunda passagem é de Freud que constituiu, ironicamente, após estas palavras de Lacan, um campo denominado, por muitos, de Psicologia Profunda. Trata-se de um fragmento extremamente conhecido do texto *Psicologias das Massas e Análise do Eu* (1920/1974) – muito conhecido, mas, por vezes, pouco levado adiante em suas conseqüências, tanto pelo pensamento analítico quanto pelos campos do saber que dele se servem. Diz ele:

o contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo que a primeira vista pode permanecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social [grifo nosso] (Freud, 1920/1974, p. 91).

Encontramos nessas duas passagens a quebra de dicotomias às quais recorreremos, com frequência, em nosso pensamento cotidiano: a superfície e a profundidade; o individual e o social. Nosso desafio será estabelecer o sujeito a partir da quebra dessas dicotomias. Com este intuito, percorreremos diferentes caminhos, desenrolando diversos fios do pensamento que pretendem tramar-se para, ao final da linha, fazer avançar o debate sobre o sujeito no campo da Educação.

Algumas das condições para a emergência do lugar sujeito

Retornemos à noção de sujeito como aquele ou aquilo que age. Quando, ainda crianças, aprendemos, nos bancos escolares, os atributos da frase, certamente fomos levados por nossos mestres a este raciocínio: o sujeito é aquele que age. Mas, antes mesmo de nos ocuparmos com as derivações conceituais desta noção, prestemos um pouco de atenção aos desdobramentos semânticos da palavra sujeito. Sujeito constitui-se ao mesmo tempo em aquele que é agente de uma ação, sujeito de algo, e aquele que é objeto de uma ação, sujeito a algo.

Na teoria lacaniana 'sujeito' tem uma acepção polisêmica. Significa tanto o eu, quanto assujeitamento... Numa só palavra fica representado o drama da divisão do sujeito moderno... entre o domínio e controle da técnica e do instrumento e a impossibilidade de subtrair-se à submissão a seu destino mortal (Costa, 1998, p. 60).

Não se trata, para Lacan, de uma tomada dicotômica do lugar sujeito, não se trata de pensá-lo desde a passividade ou desde a atividade, trata-se, sim, de concebê-lo como um lugar que conjuga, de forma paradoxal, estas duas dimensões da relação ao Outro. Conjuga-as em um só ato.

Emparelhar o termo constituição ao de sujeito² permite desenhar com maior precisão este espaço de tensão em que pendula o lugar sujeito: um espaço que vibra entre o domínio e o assujeitamento. Pensar um sujeito que se constitui é também pensar numa posição que se estabelece de diferentes formas ao longo do tempo de uma vida e, para além disso, ao longo dos tempos que o humano atravessou.

O sujeito, tal como a psicanálise o concebe, só faz sentido numa sociedade que se laicizou, que é marcada pelo urbano, pela democracia, pela economia industrial. "Sociedades em que se produz um sujeito diferente daquele nascido no mundo antigo ou no mundo medieval: um sujeito a um só tempo centrado no eu e carente de ser" (Kehl, 2002, p. 39) Nas sociedades tradicionais, onde as estruturas sociais eram/são extremamente estáveis, onde a filiação conferia um lugar, um nome e um destino reconhecidos e legitimados pela comunidade, e, ainda mais importante do que isso, onde a filiação constituía para aquele que nascia um lugar na trama social que tinha a permanência de sua vida, nessas organizações sociais, a divisão que caracteriza a posição sujeito não se configurava. Se sujeito vem tensionar a perspectiva do indivíduo – ser monádico, não perturbado pela dúvida de qual seja seu lugar no mundo, capaz de agir em sintonia com sua vontade –, essa experiência psíquica só pode se estabelecer quando as estruturas que respondem ao homem sobre qual seu lugar na trama social perdem a consistência e estabelecem, no lugar da resposta, a indicação da provisoriedade.

A perda de um destino traçado no nascimento não se faz sem o trabalho de luto impulsionado pela ausência do amparo que um destino decidido na origem propicia – destino decidido pela filiação, ou ainda, ditado pelos desígnios do tirano. O indivíduo, ocupante de uma posição social estável, está amparado no traçado de uma trajetória de vida que não lhe reserva surpresas e que depende muito pouco de sua ação uma vez que já está escrita nas tramas do tecido que ele habita. Seu nome responde por seu lugar na trama social, sobre o que dele se espera e sobre o que, vindo dele, pode ganhar ou não legitimidade entre os que co-habitam seu tempo e seu espaço. O sujeito, dividido, desamparado de uma origem que lhe antecipe seu trajeto no mundo, tenta fundar os argumentos que respondem por suas escolhas no eu. Este sujeito experimenta a cada passo a precariedade de seu ser, não encontrando nas organizações sociais a estabilidade que poderia conduzir-lhe às respostas sobre os caminhos que deve ou quer percorrer em vida.

Se o desamparo é parte da condição humana, as grandes formações da cultura têm como função proporcionar, num mundo feito de linguagem, algumas estruturas razoavelmente sólidas de apoio para esses seres por definição desgarrados da ordem da natu-

reza. A tradição, de certa forma situa as pessoas na sociedade em que vivem, explicitando o que é esperado de cada um com base no lugar que ocupam desde o nascimento. A religião produz sentidos para a vida e para a morte, e orienta as escolhas morais; os mitos explicam por que as coisas são como são e fundamentam as interdições necessárias à manutenção do laço social. Os antepassados detêm um saber a ser transmitido de geração a geração, garantindo a perpetuação do sentido da existência individual ao longo dos tempos (Kehl, 2002, p. 53-54).

Ao situarmos – de forma estanque – o indivíduo como posição em que o humano se constitui nas sociedades tradicionais e o sujeito como lugar em que o humano se estrutura nas sociedades onde a filiação não se inscreve como destino, não estamos querendo dizer que nas primeiras formações sociais não encontramos conflitos. Queremos dizer, sim, que os conflitos, nestas formações, *não eram experienciados como sendo da ordem do intrapsíquico*, mas como zonas de tensão entre os homens e as regras estabelecidas pelos grupos onde viviam. A privatização do conflito ou, na expressão de Figueiredo (2002), a privatização a que a subjetividade foi paulatinamente submetida, estabeleceu-se no decurso de um tempo histórico, os últimos quatro séculos, tempo que corresponde ao adensamento das questões com que a psicologia veio a se ocupar – assim como a psicanálise –, tempo em que floresceram indagações que, por sua insistência, constituíram as bases do campo epistêmico onde nasceram os saberes *psi*.

A passagem de uma organização calcada de forma privilegiada no coletivo a uma organização social que produziu a privatização dos conflitos, onde o argumento passou a ser buscado na intimidade do ser e, mais do que isso, onde essa busca foi acompanhada da tentativa constante de estabelecer um apagamento das determinações simbólicas do sujeito, teve como efeito – e paradoxalmente como causa – um processo de individualização que se realizou por obra de múltiplas descobertas, discursos e práticas cotidianas que, de tão corriqueiras que se tornaram, hoje as temos como “naturais”. Tomaremos em especial uma perspectiva que vai nos interessar em alguns de seus desdobramentos: a relação individualizada que o mundo ocidental passou a ter com o saber, possibilitada pela difusão da imprensa e autorizada pelos desdobramentos que a Reforma inscreveu no seio do catolicismo, qual seja, uma relação individual dos homens com a verdade, relação esta estabelecida de forma direta e não mediada pela Instituição Igreja (Kehl, 2002). Não é irrelevante que a primeira publicação de Gutenberg, produzida entre os anos de 1450 e 1455, tenha sido uma Bíblia cuja tiragem rondou os 170 exemplares. A Bíblia era o Livro a ser lido.

Línguas quietas, homens sós

A leitura silenciosa, prática a qual os leitores deste texto devem se entregar com uma frequência que não vale

a pena computar, constitui-se em uma experiência, hoje cotidiana, singela e corriqueira, a figurar em muitos dos textos que vão se interrogar sobre as condições do estabelecimento de uma subjetividade privatizada.

Se não nos chama atenção que alguém se sente com um livro na mão e, distraído do mundo, mergulhe silenciosamente – e por que não dizer, egoistamente – nas páginas de um texto, a um passante como Santo Agostinho esta cena seria de tal forma intrigante que faria por merecer registro em suas *Confissões*. Diz ele acerca de Ambrósio – bispo da cidade de Milão:

Quando lia, seus olhos percorriam as páginas e seu espírito penetrava-lhes o sentido, mas sua voz e sua língua repousavam. Muitas vezes, estando eu presente... vi-o ler em silêncio, e nunca de outra maneira... Em todo caso, qualquer que fosse a sua intenção, só poderia ser boa em um homem como ele (Santo Agostinho, 2002, p. 12).

A atitude de Ambrósio, digna de registro, constituía-se em hábito extremamente incomum para a época. Somente um homem, cujo coração fosse tão limpo como o seu, poderia se entregar a uma leitura silenciosa sem correr o risco de cair em devaneios que poderiam distanciar-lo de Deus.

A leitura esteve, por muito tempo, associada, até mesmo colada, à voz. Era pelo prazer que os sons proporcionavam que muitos dos leitores eruditos de séc. V liam – sempre em voz alta. Vale observar que as “línguas primordiais da Bíblia – aramaico e hebreu – não fazem diferença entre o ato de ler e o ato de falar; dão a ambos o mesmo nome” (Manguel, 1997, p. 62).

Os escritos, por muito tempo abordados com a voz, foram sofrendo uma transformação em sua interface com o leitor. Transformação essa que, por obra do repouso das línguas, permitiu o estabelecimento de uma relação direta com o texto, sem as restrições que a pronúncia das palavras em voz alta implicava. Restrições essas, antes de mais nada, de ordem temporal, pois, ao ler em silêncio, era possível percorrer as idéias expostas pelo texto, detendo-se ali onde o leitor se via mais afetado, retornando para melhor compreender uma passagem, fazendo uma breve pausa para relacionar um trecho a outros antes lidos e retidos na memória. Com essa nova forma de percorrer o texto, o trânsito por ele passaria a ser ditado pelo tempo do leitor. Porém, “alguns dogmatistas ficaram desconfiados da nova moda; em suas mentes, a leitura silenciosa abria espaço para sonhar acordado, para o pecado da preguiça” (Manguel, 1997, p. 68). Os que alardearam os perigos da leitura silenciosa estavam por intuir uma revolução que batia em suas portas: a relação individualizada com o texto que a leitura silenciosa propiciava não era um fenômeno isolado, mas tecia-se à nascente emergência de uma nova relação dos homens com a verdade e, por conseguinte, de uma nova forma de se humanizar.

Manguel (1997), ao escrever *Uma história da leitura*, estabelece uma articulação entre os efeitos dessa nova forma de abordar o saber, observada por Agostinho naquela tarde de 384, e a experiência de individualização da relação com a verdade, experiência esta, que teve seu ponto de adensamento no movimento que a história nomeou de Reforma.

Mais de dez séculos se passaram entre um evento e outro, muita água rolou sob a ponte que possibilitou a travessia de uma organização social calcada na tradição, em que as respostas às questões que a vida colocava encontravam-se na sabedoria acumulada no passado, para uma sociedade dita moderna – ou até mesmo denominada de alta modernidade ou pós-modernidade – regida pelo desafio de colonizar o futuro.

Agostinho dificilmente poderia saber o que estava diante dele. Pensou estar vendo um leitor tentando evitar visitantes intrusos, economizando a voz para o ensino. Na verdade, ele estava vendo uma multidão de leitores silenciosos que ao longo dos séculos seguintes iria incluir Lutero, Calvino, Emerson e nós, que o lemos hoje (Manguel, 1997, p. 71).

Em 1519, Lutero, leitor silencioso, insurgiu-se contra a compra de indulgências. De forma alguma tentou colocar em dúvida a existência de Deus ou a verdade dos textos sagrados. Sua denúncia incidia sobre a Igreja Católica, suposta detentora exclusiva da verdade divina e dos caminhos que levariam à salvação. "...as palavras das autoridades da Igreja foram, durante séculos, critério confiável de verdade – e Lutero as recusava, propondo que a *consciência individual* [grifo nosso] é que deveria se responsabilizar pelo caminho cristão" (Kehl, 2004, p. 107). Sublinhemos a perspectiva aberta por ele: uma *consciência individual* que deve escolher o caminho a seguir. Se até então o dogma e a palavra de autoridade decidiam os percursos a serem traçados, a proposição de Lutero veio introduzir definitivamente a escolha – e com ela a dúvida – no seio da experiência do homem com a verdade.

A perspectiva de uma relação individual com a verdade, relação constituída pela possibilidade de escolha aberta no mundo cristão – uma vez que Lutero tenha aceitado com um outro caminho em direção a Deus –, está contida nesta afirmação, presente na carta de desagravo ao imperador romano Carlos V que destituiu os direitos dos seguidores de Lutero: "em questões que concernem à honra de Deus, à salvação e à vida eterna de nossas almas, cada um deve se apresentar e prestar contas diante de Deus por si mesmo" (Manguel, 1997, p. 70). Uma fé cultivada a partir de um contato pessoal com a mensagem divina redimensionou a importância do Livro, tornado nesse momento mais acessível, seja pela invenção da imprensa, seja pelo movimento de alfabetização que, muito embriõariamente, começava a se expandir. O Livro tinha a inte-

ressante prerrogativa de ser um suporte ao mesmo tempo compartilhado e individual de uma fé colocada em posição de escolha. "A passagem da transmissão oral à letra escrita corresponde, assim, à passagem de uma espiritualidade (ou seja, em termos medievais, de uma subjetividade) totalmente sustentada sobre uma palavra de autoridade a uma subjetividade feita a cargo do próprio indivíduo" (Kehl, 2002, p. 56).

Tomar a constituição do sujeito, desde a perspectiva histórica de sua relação com os modos de transmissão do saber e com as práticas das letras, interessa-nos, também, na medida em que a instituição escolar tem se estabelecido, ao longo dos tempos, como guardiã e legítima transmissora dos saberes letrados.

Quando abordamos a leitura silenciosa fizemos menção acerca da nova experiência do tempo que se abria ao leitor: com ela, passara a ser possível parar, deter-se, retornar, pular, antecipar... O leitor abriria suas picadas no texto, abandonando, ao seu bel prazer, a via principal proposta pelo escritor. Tomaremos, na seqüência, o fio do tempo para compor a trama que sustenta o surgimento do lugar sujeito. Fá-lo-emos inspirados nesta nova experiência do tempo que se converteu também numa nova relação com o espaço textual, uma vez que leitores renascentistas puderam operar como editores de textos modernos, recortando e colando as letras.

Modos de experimentar o tempo, modos de ser

Há muito deixamos, os ocidentais, de ser uma cultura oral primária. Poucos são os povos que mantêm essa forma de articular e transmitir o conhecimento, onde a palavra dita tem a função de gerir a memória social. Muito embora tomemos a palavra pronunciada como veículo de transmissão do conhecimento que queremos perpetuar, os dizeres "que voam" nas culturas escritas "destacam-se sobre um imenso corpus de textos" (Levy, 1996, p. 77) e têm, em relação a ele, um papel complementar. Quando muito somos subjetivados em uma cultura oral secundária em que o "estatuto da palavra é complementar ao da escrita" (Levy, p. 77).

Imaginemos, por um momento, um grupo de pessoas para quem a acumulação e a transmissão do conhecimento opera-se oralmente. Como vivem estes sujeitos sua relação com o tempo? Como experienciam o tempo se, como grupo, necessitam, de "tempos em tempos", retomar em alto e bom tom as proposições que querem manter? Como vivem a relação com o tempo se necessitam sustentar um incessante movimento de recomeço, de reiteração?

Como lembra Ong (1998):

uma vez que numa cultura oral o conhecimento conceitual que não é produzido em voz alta logo desaparece, é preciso despender uma grande energia em dizer repetidas vezes o que foi aprendido arduamente

através dos tempos. Essa necessidade estabelece uma conformação mental altamente tradicionalista ou conservadora, que, compreensivelmente inibe o experimento intelectual. O conhecimento exige um grande esforço e é valioso, e a sociedade tem em alta conta aqueles anciãos e anciãs sábios que se especializam em conservá-lo, que conhecem e podem contar as histórias dos tempos remotos. Pelo fato de armazenar o conhecimento fora da mente, a escrita – e mais ainda a impressão tipográfica – deprecia as figuras do sábio ancião, repetidor do passado em favor de descobridores mais jovens de algo novo (p. 52).

Podemos supor que a experiência do tempo, em uma cultura onde a transmissão oral situa, como horizonte a ser perseguido, a (re)produção do mesmo, poderia ser metaforizada por um círculo: uma tentativa reiterada de reencontrar o ponto de origem, mesmo que, a cada vez que uma história seja (re)contada, não se faça possível reproduzi-la como quando narrada pela voz de outro narrador.

O tempo da oralidade primária é o tempo do devir, devir sem marcas nem vestígios. As coisas mudam, as técnicas transformam-se insensivelmente, as narrativas se alteram ao sabor das circunstâncias, pois a transmissão também é recriação, mas ninguém sabe medir essas derivas, por falta de um ponto fixo (Levy, 1996, p. 84).

Vale sublinhar que as culturas orais não são, por sua tentativa de manter intacta uma sabedoria, carentes de originalidade. Esta, porém, não recai necessariamente sobre a construção de novas histórias, mas sobre o modo como um narrador é capaz de transmiti-la numa comunidade, propiciando uma interação significativa com a audiência. “Na tradição oral, haverá tantas variantes menores de um mito quantas forem as repetições dele...” (Ong, 1998, p. 53).

Walter Benjamin, num conhecido ensaio de 1936, intitulado *O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, discorre sobre o que antevê como a extinção da arte de narrar. Ele vai associar a rarefação das narrativas ao surgimento do:

romance no início do período moderno. O que separa o romance da narrativa é que ele está essencialmente vinculado ao livro. A difusão do romance se torna possível com a invenção da imprensa. . . O que distingue o romance de todas as outras formas de prosa – contos de fada, lendas, e mesmo novelas – é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta... O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada por outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. O romancista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado [grifo nosso] o romance anuncia a profunda perplexidade de quem vive (1936/1994, p. 201).

Ao abordar as narrativas, Benjamin (1936/1994) não está simplesmente referindo-se às histórias contadas exclusivamente de forma oral – muito embora creia que as narrativas de tradição oral, como as lendas e os mitos guardem uma potência não comparável às que foram tecidas pelos fios da escrita –, mas está se reportando a um modo de construir as ficções que dão ao mundo determinados contornos e nas quais se configuram lugares desde onde é possível falar e se reconhecer na relação com os semelhantes. Ao contrário da informação ou do relatório, interessados em transmitir “o ‘puro em si’ da coisa narrada” e cuja produção se ampliou em demasia no início do século passado, a narrativa “mergulha a coisa na vida do narrador para, em seguida, retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila” (Benjamin, p. 205).

É também atravessado por uma reflexão sobre o tempo, mais particularmente sobre sua aceleração, que Benjamin (1936/1994) vê a organização social em curso no início do século XIX se aproximar do limiar das narrativas. Ele vai relacionar a rarefação das narrativas, como modalidade de transmissão do saber, à dilatação da importância dada à informação. Dilatação esta, em íntima relação com o aumento da geração e da disseminação de sua produção. No início do século, Benjamin assistia a um processo em que cada vez maior número de informações eram geradas e publicizadas em uma velocidade que se incrementava – e se incrementa – a cada dia. A reflexão sobre este processo lhe permitiu afirmar que “a informação só tem valor no momento em que é nova. *Ela vive nesse momento*,³ precisa entregar-se inteiramente a ele e *sem perda de tempo* [grifo nosso] tem que se explicar nele” (Benjamin, p. 204). A urgência de que a informação é revestida não nos é estranha se examinamos nosso modo de vida organizado a partir de uma vivência do tempo cada vez mais veloz – as coisas são “pra ontem”, pois não podemos perder tempo.

Na passagem de uma cultura oral secundária, para uma organização articulada pela processualidade que a escrita inaugura, assistimos a uma aceleração do tempo que lança o vetor de transmissão para o futuro, para aquilo que ainda está por vir, para aquilo que ainda está por se fazer, para a novidade que espreita em cada esquina – não nos deve espantar que tenhamos tanta dificuldade de envelhecer. Mas um tempo que se acelera e desenha o futuro como seu horizonte, já não é mais um tempo que se ordena como a um círculo. Já não é um tempo em circuito. De que tempo se trata então?

Se o tempo da oralidade desenha-se como a um círculo, o tempo da escrita assemelha-se a uma reta, pois, ao introduzir um intervalo entre a emissão do texto e sua recepção, os homens distenderam sua experiência do tempo e passaram a contabilizar a sua passagem. Mergulhados em Benjamin (1936/1994), poderíamos dizer que, mais

do que uma reta, o tempo converteu-se em uma reta com uma seta em uma das extremidades. Tal como uma flecha, o tempo acelera, aponta para o futuro e sugere a idéia de movimento. Não nos soa absolutamente estranho o enunciado: "o mundo moderno é um mundo em disparada".

"Todas as culturas, é claro, tiveram ou têm que lidar com o tempo, de alguma forma ou de outra... Não há sociedade em que os indivíduos não tenham sentido de futuro, presente e passado" (Giddens, 2002, p. 22). A escrita, porém, como tecnologia prioritária de transmissão e acumulação do saber, estabelecerá as condições de um adensamento da experiência da distensão do tempo e de sua aceleração.

Como efeito de um tempo que se distendeu, de um intervalo que não pára de se alongar entre a emissão dos textos e sua leitura, os homens são introduzidos na arte da interpretação.⁴ Através dela, procuram estabelecer formas de minimizar as distâncias semânticas entre um tempo e outro, querem diminuir os erros, os lapsos, as "más interpretações" que podem surgir como fruto deste intervalo.

A leitura leva a conflitos, funda escolas rivais [como o sabemos os que nos formamos nas chamadas ciências humanas] fornece sua autoridade a pretensos retornos à origem... Apesar de visar diminuir a distância entre o momento da redação e o da leitura, a interpretação produz essas diferenças, este tempo, esta história que ela desejava anular (Giddens, 2002, p. 90).

Paradoxalmente, ao ler, o sujeito procura recalcar a distância que ele não faz mais do que recriar. Isso por que, para nós, ler quase equivale ao trabalho de reconstituição de um contexto em que o texto foi escrito, uma interrogação sobre os interlocutores que lhe foram contemporâneos, uma tomada de cada trecho a partir da semântica que é própria ao autor ou à época em que foi produzido. Ler é interpretar, construir um sentido a partir de um conjunto de caracteres dispostos numa determinada sequência, levando em consideração o intervalo transcorrido entre sua produção e sua recepção. É nessa medida que podemos dizer que a escrita – e seu outro, a leitura – apostam na distensão do tempo, (re)fundando-o, enquanto uma reta, a cada passo em que elas se fazem ato.

Assim como o par escrita/leitura atualiza de forma paradoxal o tempo, produzindo a distância que quer anular, também este par tensiona de modo paradoxal a própria relação dos sujeitos com o saber. Com a escrita, a memória pode se separar dos indivíduos e das comunidades como um todo. Uma vez escrito, podemos nos esquecer daquilo que queríamos guardar, pois, se quisermos recuperá-lo, basta consultar nossos alfarrábios.

O saber está lá, disponível, estocado, consultável, comparável. Esse tipo de memória objetiva, morta, impessoal, favorece uma preocupação que, decerto,

não é totalmente nova, mas que a partir de agora irá tomar os especialistas do saber com uma acuidade peculiar: a de uma verdade independente dos sujeitos que a comunicam. A objetivação da memória separa o conhecimento da identidade pessoal ou coletiva (Levy, 1996, p. 95).

Separa, de um lado, e estabelece um laço indissolúvel, de outro, pois o gesto de leitura, de recuperação e interpretação do escrito, será sempre um gesto de produção constrangido pelas condições de enunciação do sujeito que o empreende. Assim, ler Freud depois de Klein ou de Lacan não mais poderá ser como lê-lo antes destes eventos históricos. Ler Freud depois de fazer uma análise não mais poderá ser como lê-lo antes deste evento biográfico. As condições singulares e coletivas de uma leitura delimitam as possibilidades de interpretação que dela emergem. Se o saber está estocado, está enquanto letra morta. Torná-lo vivo é sempre imprimir "a mão do oleiro no vaso de argila" – ainda quando não se trate de narrativas ou de cultura oral.

Se a escrita pode nos dar a ilusão de um saber que se acumula sem que os sujeitos metam aí o dedo, se ela pode nos dar a ilusão de um saber desencarnado, o seu outro, a leitura, está aí para ruir com qualquer possibilidade de sustentação desta ilusão. E como ambas, escrita e leitura, não se mantêm uma sem a outra, escrever / ler é, num mesmo gesto, manter e desfazer a proposição de uma verdade que poderia se estabelecer de forma alijada das suas condições de produção. Isso nos interessa sobremaneira, pois se a cultura escrita permite o cultivo da produção de um saber sem sujeito, ela só o permite enquanto uma ilusão que pode amainar os espíritos frente à responsabilidade em que se viram jogados quando as condições de seu percurso na comunidade em que vivem não estão mais garantidas por um destino decidido na origem, mas precisam ser construídas na relação com os outros. Diante do desassossego que tamanha "liberdade" pode gerar, com muita frequência, respondemos tentando costurar todas as brechas que a queda da tradição abriu em nossa experiência do mundo. Fazemo-lo com o intuito de colocar algo no lugar de um Deus morto, como anunciou Nietzsche, sejam as letras, também mortas, dos textos, seja a ciência em relação à qual podemos manter uma relação de fé, sejam os autores que não nos permitimos questionar.

Para Giddens (2002):

A modernidade é inseparável de sua 'própria' mídia: os textos impressos e, em seguida, o sinal eletrônico... a imprensa foi uma das principais influências no surgimento do estado moderno e de outras instituições da modernidade, mas quando olhamos para as origens da alta modernidade o que é importante é o desenvolvimento cada vez mais entrelaçado da mídia impressa e da comunicação eletrônica (p. 30).

Seguindo a trilha que estamos abrindo, vale colocar a pergunta sobre que experiência do tempo compõe-se numa cultura que se organiza de forma cada vez mais midiática?

Se a oralidade estava interessada em conservar, ao longo das gerações, a estabilidade de um saber constituído coletivamente; se a cultura escrita via-se (vê-se) interrogada pela possibilidade de acessar/produzir a verdade contida nas letras mortas de um texto através da interpretação; a cultura midiática, por seu turno, quer implementar a velocidade e a pertinência da execução como horizontes a serem perseguidos – seu pendor é fortemente pragmático. A memória, como reservatório, virtualiza-se nas mídias eletrônicas, criando a possibilidade de uma experiência de simultaneidade na relação do homem com os objetos e consigo mesmo. Não é à toa que a imagem tem mostrado sua pregnância em nossas produções atuais – falamos até mesmo em cultura da imagem – pois com ela podemos estabelecer o mundo de modo a atualizar vários traços em simultaneidade. Diferente da escrita, onde a sucessão, a linearidade das palavras é o modo de produção dos objetos – textos – e do lugar sujeito que o enuncia, as produções midiáticas são compostas por operadores de simultaneidade.

No espaço simultâneo e virtual das mídias eletrônicas, produzidas numa velocidade que se acelera à vertigem, podemos:

falar de uma espécie de implosão cronológica, de um tempo pontual. O devir da oralidade parecia ser imóvel, o da informática deixa crer que vai muito depressa, ainda que não queira saber de onde vem e para onde vai. Ele é a velocidade (Levy, 1996, p. 115).

Muito embora haja diferenças significativas entre o lugar sujeito estruturado pela escrita e o lugar sujeito produzido pelas mídias eletrônicas, tomaremos a relação com o tempo em ambas as organizações como sendo relações de desencaixe em que o espaço de uma produção se separou do tempo de seu acesso. “Como modalidades de reorganização do tempo e do espaço, as semelhanças entre os meios impressos e eletrônicos são mais importantes que suas diferenças na constituição das instituições modernas” (Giddens, 2002, p. 31).

Não é demais recordar que “os *pólos* da oralidade, da escrita e da informática não são *eras*: não correspondem de forma simples a épocas determinadas. A cada instante e a cada lugar os *três pólos estão sempre presentes*, mas com intensidade variável” (Levy, 1996, p. 126).

Esse breve percorrido histórico pelos modos de produção, acumulação e transmissão do saber permite-nos fazer operar a proposição freudiana de que uma psicologia individual é sempre, e desde o princípio, uma psicologia social. A reflexão sobre nossa relação, hoje, com o saber, sobre nossos modos de viver e ser produzido na relação

com as origens, com o tempo e com o espaço, permitir-nos-á levar adiante esta elaboração, introduzindo nela um outro viés, a saber, a experiência de desencaixe entre as palavras e as coisas, ou, dito de outro modo, os efeitos de responsabilização que recaem sobre o sujeito, quando a tradição não mais lhe sustenta e a nomeação passa a ser constituinte, não só do mundo, mas dele mesmo. Abre-se um campo ao qual a psicanálise, depois de Lacan, deu os matizes de uma reflexão ética, desdobrando as diferentes possibilidades que o humano encontra de se relacionar com a experiência da falta que está articulada ao desamparo de que falávamos.

De ética e de nomeação

O poder de nomear os objetos estrutura a própria percepção... É pela nomeação que o homem faz subsistir os objetos numa certa consistência. Se estivessem apenas numa relação narcísica com o sujeito, os objetos não seriam nunca percebidos senão de maneira instantânea. A palavra, a palavra que nomeia, é o idêntico... O nome é o tempo do objeto [grifo nosso]. A nomeação constitui um pacto, pelo qual dois sujeitos ao mesmo tempo concordam em reconhecer o mesmo objeto... se os sujeitos não se entenderem sobre este reconhecimento, não haverá mundo algum, nem mesmo perceptivo, que se possa manter por mais de um instante [grifo nosso] (Lacan, 1954-1955/1987, p. 215).

Esse precioso trecho do seminário no qual Lacan discorre sobre a constituição do eu e sua relação inextrincável com o simbólico, materializado na linguagem, aponta para o caminho aberto por um mundo onde o sujeito se vê convocado a construir respostas para os impasses que seu tempo e sua vida inscrevem, um mundo onde os argumentos se estruturam vetorizados por uma seta que aponta para um porvir. Ali onde a conservação buscada pela tradição oral não tem a pregnância de outrora, onde a velocidade aumenta e as certezas deflacionam, o nome passa a ter o estatuto de “tempo do objeto”.

Pela nomeação, o mundo ganha permanência e consistência. A realidade dos objetos – e do sujeito –, posta em questão a todo momento, é assegurada pelo nome, princípio do idêntico em tempos de mudanças vertiginosas. Um nome, porém, que não se sustenta por um ato isolado, mas depende de um acordo, de um contrato, de um entendimento entre os que operam a nomeação. Ele só tem a permanência que a comunidade lhe outorga.

Toda nomeação, assim como tudo que reconhecemos como participando da seara humana, só se consoma quando encontra o endereço de uma escuta que a reconhece como legítima no sistema simbólico compartilhado pelos habitantes de uma organização social. A perda de um garante transcendental, – como Deus – que poderia revelar ao homem contemplativo a verdade do mundo, deu partida a um movimento de intervenção e produção do mundo

que não tem nenhuma garantia de viabilidade ou permanência a não ser o contrato, sempre retomado, entre os pares que compartilham a produção dos sentidos que lhes estruturam.

O trabalho de criação / nomeação do mundo, porém, não permite transpor o abismo existente entre as palavras e as coisas que elas querem nomear. Mesmo que o nome seja um princípio da permanência, ele o é enquanto uma ilusão apaziguadora, pois de nenhuma forma ele teria como equivaler à coisa nomeada. Estamos diante de uma heterogeneidade intransponível que nos põe a trabalhar, que nos faz construir, na relação com os outros, um lugar desde onde falar. É por que não é possível representar o mundo pelas palavras que seguimos nosso movimento de tentar capturar a vida que resiste em cada nomeação. É por que não podemos dizer completamente do mundo que falamos sem cessar.

Bem, e de que modo pode nos interessar a proposição de que o nome é o tempo do objeto por ele designado cuja permanência se sustenta de um contrato social e não da coincidência, sem restos, com o mundo nomeado? Interessa-nos a partir dos desdobramentos éticos que isso pode ter.

No seminário *A ética da Psicanálise (1959-1960)*, Lacan vai fazer uma reflexão importante sobre a criação. Não é de passar despercebida a articulação que ele vai propor entre uma reflexão sobre a criação e um trabalho sobre a Ética. Criação/Ética: há aí um ponto de articulação. Neste texto ele vai retomar algo que denomina de colecionismo. Refere-se ao que ele viu na casa de um amigo: uma coleção de caixas de fósforos que apresentavam a peculiaridade de tratar-se de inúmeras caixinhas, todas iguais e vazias, aproximadas uma da outra por um deslocamento da gaveta interior que fazia com que se unissem em uma fita que "corria sobre o rebordo da lareira, subia na murada, passava de ponta a ponta pelas cimalthas e descia de novo ao longo de uma porta." (Lacan, 1959-60/1997, p. 143). Lacan chama a atenção para o fato de as caixas serem as mesmas e mesmo assim terem o estatuto de uma coleção, assim como para o fato de elas estarem vazias, ponto de crucial importância naquilo que ele vai propor ao longo do seminário: uma atitude ética não vai poder se calcar num referente transcendente, seja ele lógico – como se as atitudes pudessem ser esquadrihadas em uma normatização que se alçasse a um universal – seja ele religioso – como se as atitudes pudessem encontrar seu ponto de garante no sancionamento de uma lei divina. A caixa está vazia. A posição ética é algo a ser criado a partir do fato de que estamos desamparados de uma ordem transcendente que nos garanta a consistência dos argumentos que embasam nossas escolhas. Ela precisa ser criada no compartilhamento com os outros, com aqueles que nos são semelhantes na condição humana do desam-

paro e que nos são diferentes pela singularidade das soluções que encontram para seus impasses. Assim, toda a produção que possa atualizar o vazio em que se sustenta o ato humano é bem vinda. Toda produção que possa abordar este vazio, sem tamponá-lo, é bem vinda.

A novidade do efeito realizado por esse ajuntamento de caixas de fósforos vazias – esse ponto é essencial – era de fazer aparecer isto... é que uma caixa de fósforos não é de modo algum simplesmente um objeto, mas pode, sob a forma em que estava proposta em sua multiplicidade verdadeiramente imponente (Lacan, 1959-1960/1997, p. 143).

Atualizar o vazio de sentido inerente aos objetos, atualizar este vazio de forma a convidar quem a contempla a produzir, criar, inventar o sentido sem recuar da responsabilidade por sua criação. Se o modo como as coisas são articuladas na ordem da linguagem tem implicações nas experiências que temos do mundo e de nós mesmo, devemos certamente fazer recair sobre cada um de nós o sentido de responsabilidade pela nomeação compartilhada.

Se o objeto nunca é apreensível senão como miragem, miragem de uma unidade que nunca pode ser reaprendida no plano imaginário, toda a relação objetual só pode ficar como que paralisada por uma incerteza fundamental. É justamente isto que se reencontra num monte de experiências, as quais, chamá-las de psicopatológicas, não quer dizer nada já que elas estão em contigüidade com múltiplas experiências que são qualificadas de normais... (Lacan, 1954-1955/1987, p. 215).

A atitude frente ao vazio de significação que nos organiza e nos põe a produzir um sentido que insiste em escapar pode inscrever-se desde diversas posições. Aquilo que de mais nefasto podemos fazer situa-se numa reação, por vezes desesperada, de buscar restituir as certezas, equivalentes as palavras ao mundo das coisas, tomando-as como passível de transpor, sem perdas, para o registro simbólico, a vida que pulsa rebelde. Desde esta perspectiva, tomamos os sentidos constituídos no laço social que nos organiza como sendo imanentes aos objetos que eles estruturam – e não produto de um acordo entre pares datado temporalmente e enraizado territorialmente. Por outro lado, podemos nos deixar afetar pelo mundo construído de forma compartilhada saboreando o desenho a que chegamos como um fruto possível de uma composição atual de forças que nos escapam e às quais estamos sujeitos. Somos sujeitos e assujeitados às nomeações que inscrevemos. Por elas devemos nos responsabilizar, mesmo quando escapamos aos quadrantes que supomos controlar e vazamos dos territórios inconscientes; mesmo quando atualizam uma configuração possível para o mundo nomeado, não equivalendo, como nomeação, à verdade última das coisas e de nós mesmos.

As palavras não têm nosso número

Se a nomeação constitui o objeto, todo discurso, toda forma, “guarda os traços do recorte que lhe deu nascimento. Nosso esquecimento apaga, contudo, com a esponja da clareza, o entorno que deu nascimento à forma” (Sousa, 2000, p. 18). A naturalização do recorte que a tesoura significante opera no Real é posta em relevo pela intervenção da artista Tula Agnostopoulos intitulada *Small Size*, realizada em junho de 1998 no Torreão, espaço de investigação e produção de arte contemporânea, situado em Porto Alegre. Tula mandou baixar o teto da sala na exata dimensão de sua altura.

O mundo daquele espaço de exposição se conformava à medida de sua estatura. O narcisismo de 1 metro e 53 centímetros organizando o espaço. O visitante, conseqüentemente tinha que se curvar à altura da artista. Acredito que, assim, conseguia dar visibilidade a uma construção que fazemos quotidianamente, sem necessariamente nos darmos conta (Sousa, 2000, p. 19).

Como esse, muitos outros recortes ordenam a numeração do mundo que devemos vestir sem reclamar pela presença da costureira para os ajustes necessários. A “esponja da clareza”, por vezes, protege-nos da responsabilidade por esta ordenação, faz com que sejamos mergulhados nas brumas de um esquecimento que turva os olhos e que nos impede de enxergar a responsabilidade que deveríamos assumir. Aliás, assim como diante do breu intenso, também em presença de luz total ficamos cegos para as formas do mundo. Não se quer dizer, contudo, que poderíamos prescindir dos recortes que estabelecem fronteiras e deixam cair aquilo que fica fora da operação de simbolização. É tão nefasto não reconhecer a mão do homem que segura a tesoura quanto propagar a desejabilidade de que não se operasse corte algum. É também esta operação que nos humaniza ao inscrever a experiência da falta. Não podemos, sim, é esquecer que os contornos que o simbólico produz no Real são sustentados, como refere Lacan, por um acordo entre pares. Uma vez que se alterem as normas do contrato se alteram as conformações daquilo que é legitimado ou não pelo acordo.

É nesse sentido que Lacan nos lembra que o dito psicopatológico está “em contigüidade com múltiplas experiências que são qualificadas de normais”. Aquilo que faz com que uma conduta seja distônica a uma formação social é o contrato que esta formação estabelece e que inscreve fronteiras por obra de um simbólico que, por suas características, não poderia tudo abarcar.

Vivemos hoje em meio a uma “epidemia”. De um lado, os inúmeros quadros de depressão, cada vez mais precocemente diagnosticados e medicados; por outro, a hiperatividade que tomou conta das instituições escolares e hoje se “alastra” para o mundo dos adultos. Como pode tamanha

inflação destas formas de sofrimento psíquico? Será que sofremos uma mutação genética nas últimas gerações?

Dado o que elaboramos até então, não precisamos ir muito longe para supor que uma organização social que se individualizou e tem se tornado cada vez mais pragmática, uma cultura na qual a produção é moeda de valor do ser, não tem mesmo condições para lidar com a tristeza e a introversão da energia que esta implica. Introversão da qual só podemos ser deslocados se encontrarmos o ponto de laço com o outro, ponto que como a alavanca de Arquimedes pode nos tirar para fora dessa experiência, restabelecendo o sentido como efeito do operar em uma zona de intersecção entre o singular e o coletivo. Numa conformação social como a nossa, toda tristeza é doença, todo luto que durar mais do que 24 horas precisará ser medicado – urgente. Há tempos já não ficamos mais tristes. Nomeamos a tristeza de depressão e, ao fazê-lo, a instalamos no âmbito do psicopatológico.

Por outro lado, a aceleração da vida não é algo desconectado da onda crescente de diagnósticos de hiperatividade. Num mundo que só reconhece aquele que produz, e que produz numa certa velocidade, manter-se ativo, acelerado, não parar, é completamente sintônico com as demandas atuais. Adultos que não param não têm tempo para suas crianças. Portanto, quando pensamos em transtorno de hiperatividade com déficit de atenção – nomeação que prolifera nas instituições escolares, e não somente nelas –, devemos nos perguntar: de quem é a falta de atenção? Adultos em alta velocidade, crianças inquietas tentando de toda forma que o olhar incida e, mais importante, mantenha-se sobre elas. Crianças que querem atenção, adultos que têm que parar para olhar para elas e que, por isso, por parar, sofrem.

É claro que as coisas não são tão esquemáticas assim, mas essa apresentação irônica, caricatural, pode nos fazer sair da “hiperatividade” e parar para pensar sobre a inextrincável relação entre o laço social – que constituímos e que nos constitui – e aquilo que este laço não suporta e denomina de patológico. Como dissemos ao início, retomando mais uma vez Freud, “desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (1920/1974, p. 91).

O tecido social põe em cena os fios dos quais irá se tecer o lugar do sujeito. As configurações que a trama destes fios tomarão não estão contidas nos fios mesmos. Tanto é assim que, com os mesmos fios, temos acontecimentos de sujeito completamente singulares. Nessa medida o lugar sujeito é, paradoxalmente, ao mesmo tempo, singular e coletivo: fazemos-nos com as palavras de todos ordenadas por cada um de nós. De qualquer sorte, vale não negligenciar que a vida narrada é sempre uma versão que, quando dita, deixa escapar a potência que animou a voz que a proclama.

Notas

- ¹ "Lugar onde a psicanálise situa, além do parceiro imaginário, aquilo que anterior e exterior ao sujeito, não obstante o determina... O que se tenta indicar com essa convenção escrita é que, além das representações do eu e também além das identificações imaginárias, especulares, o sujeito é tomado por uma ordem radicalmente anterior e exterior a ele, da qual depende, mesmo que pretenda dominá-la." (Chemama, 1995, p. 157).
- ² Este trabalho foi apresentado em uma Mesa Redonda cujo título foi: *Sujeito e Diversidade: Contribuições e diferentes olhares*.
- ³ Viver o momento, sem perda de tempo, sem dúvida, é um hino de nosso tempo.
- ⁴ Vale a indagação: se o livro inaugural da psicanálise é a *Interpretação dos Sonhos*, de 1900, não seria o sujeito freudiano um sujeito da escrita!

Referências

- Benjamin, W. (1994). O narrador. Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política* (pp. 197-221) São Paulo, SP: Brasiliense. (Original publicado em 1936).
- Chemama, R. (1995). *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre, RS: Artes Médicas.
- Costa, A. M. (1998). *A ficção do si mesmo*. Rio de Janeiro, RJ: Companhia de Freud.
- Figueiredo, L. C. (2002). *A invenção do psicológico* (6. ed.) São Paulo, SP: Escuta.
- Freud, S. (1974). Psicologias das massas e análise do eu. In *Edição Standart Brasileira da Obras Completas de Sigmund Freud* (2. ed., pp. 89-179). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Original publicado em 1920)
- Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

- Lacan, J. (1987). *O eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Original publicado em 1954-1955)
- Lacan, J. (1997). *A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Original publicado em 1959-1960)
- Lévy, P. (1996). *As tecnologias da inteligência*. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34.
- Manguel, A. (1997). *Uma história da leitura*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Ong, W. (1998). *Oralidade e cultura escrita*. São Paulo, SP: Papirus.
- Santo Agostinho. (2002). *Confissões*. São Paulo, SP: Martin Claret.
- Sousa, E. L. A. (2000, jun.). A vida entre parênteses. *Correio da APPOA – Falas da Clínica*, 80, 13-23.

Simone Moschen Rickes é Psicanalista, membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, RS. Doutora em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FACED/UFRGS). Professora da Pós-Graduação da FACED/UFRGS. Endereço para correspondência: Rua Parque dos Nativos, 121, Vila Ipiranga, Porto Alegre, RS, 91360-370. simone.m.r@via-rs.net

Entre a sujeição e o domínio, vibra a posição sujeito: reverberações éticas de uma concepção do sujeito como lugar enunciativo

Simone Moschen Rickes
Recebido: 18/09/2006
1ª revisão: 22/01/2007
Aceite final: 06/03/2007