

A subjetivação e as relações de poder

Subjectivation and power relations

MARCOS PAULO GALVÃO DA SILVA *

Resumo: Se o sujeito não é instância formal, e tampouco é a instância fundadora do saber, e sim objeto do discurso científico, o presente artigo, tendo em vista a crítica que Louis Althusser faz a Michel Foucault, tem por objetivo considerar de que modo as práticas e os modos responsáveis por determinar a criação de um sujeito que, segundo Foucault não pode ser pensado como uma autoridade transcendental na qual o conhecimento seria constituído através de formas *a priori* e desvinculadas de aparatos heterônomos; ou seja, a constituição de um sujeito que se forma e é modificado conforme sua relação com o objeto, e vice-versa, a despeito de uma pretensa autonomia às realidades externas.

Palavras-chave: Subjetivação. Instituições. Interpelação. Poder. Liberdade.

Abstract: If the subject is neither a formal instance or a founding instance of knowledge, but an object of scientific discourse, our article, in view of Louis Althusser's criticism of Foucault, aims to consider the practices as well as the responsible ways to determine the creation of a subject that, according to Foucault, cannot be thought of as a transcendental authority in which knowledge would be constituted by means of *a priori* forms which are disconnected from heteronomous apparatuses, in other words, the constitution of a subject that is formed and is modified according to their relationship with the object, and vice versa, despite a pretense autonomy from external realities.

Keywords: Subjectivation. Institutions. Interpellation. Power. Freedom.

* Marcos Paulo Galvão da Silva é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana Professor do Departamento de Teologia – PUC-RJ.
Contato: fmarcospaulo@puc-rio.br

Embora a análise dos discursos estivesse vinculada à perspectiva histórica segundo o *a priori* epistemológico e ordenador próprio de determinada época, a reflexão genealógica proposta por Foucault se afasta do estruturalismo enquanto modelo de interpretação baseado em grandes quadros de pensamento, como se eles fossem uma espécie de código fundamental e primário equivalente a uma ordem muda ou rede secreta, assumindo como origem dos discursos epistemológicos um formalismo de caráter funcional – isto é, a necessidade de se verificar na interpretação dos enunciados discursivos o rigor ou as limitações que são impostas pela ocorrência singular de determinados eventos¹. O discurso é visto como oriundo de práticas sociais que lhes são externas, proporcionando um novo posicionamento em que a linguagem não pode ser considerada como representação do real com base numa estrutura interna que caso lhe apresente como primária e ordenadora, antes se dá que por meio da ação ela passa a constituir e não somente a representar o que é o real². O discurso é, assim, considerado como oriundo de um empreendimento realizado por práticas exteriores, permitindo assumir a posição na qual sujeito e objeto de um enunciado discursivo são estabelecidos não anteriormente ao uso da linguagem, mas, inversamente, mediante a análise da utilização que foi dada à própria linguagem, tendo por fim estabelecer determinadas teorias segundo diretrizes que não se encontram estruturadas numa aparente forma interna e lógica. Ao referir-se ao empirismo como ciência da observação, Foucault desvia-se da noção de um sujeito neutro, aquele que perante o que acontece é invariavelmente capaz de apreender e comparar, o que serve de ponto de confluência para o mundo empírico não pode ser tomado como apenas natural.

O problema da subjetivação: Althusser *versus* Foucault

Ao analisar as práticas motivadoras dos modos de subjetivação responsáveis pela constituição da noção de sujeito, percebe-se que a objetivação do homem, tomado ele mesmo como objeto que deve ser transformado em um discurso científico a fim de garantir a sua realização enquanto indivíduo esclarecido, se identifica com o próprio processo de subjetivação, pois se cria, em primeiro lugar, a figura de um sujeito ideal e, posteriormente, todos os que não se enquadrem em tal perspectiva, como sejam os loucos ou delinquentes, são considerados alvos de saberes

1 Cf. T. PRADO, *Foucault e a linguagem do espaço*, 126-128.

2 Cf. M. FOUCAULT, “La volonté de savoir», *Dits et Écrits I*: 1954-1975, 1109.

científicos que visam a normalização e, ao mesmo tempo, o ordenamento da sociedade segundo o parâmetro do sujeito que, por meio da razão, afirma a sua liberdade e o seu domínio sobre a natureza. É, pois, evidente que a constituição do sujeito moderno, segundo Foucault, nasce de uma manifesta estratégia de poder³. Por isso, torna-se necessário adotar uma posição que abra mão de uma noção de saber tão somente a partir de um conceito ou teoria dado a um objeto – no presente caso, o sujeito como fonte e alvo de tal conceitualização, pois se assume que o objeto a ser conceituado não possa ser condição e critério único, antes são as circunstâncias históricas a operar como critério na formação do conceito, isto é, o conhecimento não pode ser tomado como fruto de um processo de racionalização separado das relações de poder⁴.

Via de regra, o poder é pensado como uma realidade a exercer um domínio que se dá por meio de uma instância externa ao indivíduo, lhe subordinando e conferindo certo ordenamento, estabelecendo, assim, uma evidente relação de oposição. Contudo, a subjetivação permite vislumbrar o poder não somente a partir do prisma de uma contraposição entre forças, mas também como responsável por um processo de internalização capaz de formar a consciência da existência, ressaltando que o indivíduo só se pode compreender, isto é, ter uma experiência de si, mediante o exercício de uma força estranha a si próprio⁵.

Esse embate entre o indivíduo e as relações de poder faz com que o próprio indivíduo, transformado em sujeito, venha a agir de acordo com a força que o interpela. Porém, nas relações de poder observa-se não a expressão das condições reais da existência, mas o seu modo específico de se relacionar com a existência, que, por sua vez, é tomado por Louis Althusser – professor de Foucault que muito o influenciou a respeito da questão sobre a constituição do sujeito – como algo que se dá através do aparelho ideológico do Estado. Sendo o sujeito algo formado pelas relações de poder provenientes do aparelho ideológico estatal, concluir-se-á que ele não expressa uma autonomia epistemológica ante a história, antes marca o fundamento da autoridade que o constitui.

Essas relações de poder, expressas por meio do aparelho ideológico, como sejam a escola, a Igreja, a família, a cultura, a política, entre outras, funcionam tendo em vista a manutenção das relações

3 Cf. M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, 159-160.

4 Cf. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *Dits et Écrits II : 1976-1988*, 1041-1042.

5 Cf. M. FOUCAULT, «Le sujet et le pouvoir», *Dits et Écrits II : 1976-1988*, 1046.

de produção, que, por sua vez, conformam a realidade. Constitui-se, assim, o que Althusser considera ser a ideologia, cuja função principal visa garantir as condições necessárias a fim de proporcionar a coesão social bem como favorecer a regulamentação e a normatização das práticas sociais e das atividades dos indivíduos. Através dessas práticas, as ideologias são materializadas pelas instituições sociais que compõem o aparelho ideológico estatal, promovendo o que pode ser identificado como um movimento de passagem de um nível espiritual para um material⁶.

Tome-se como exemplo a interpelação de caráter policial. Quando alguém sofre uma abordagem de um agente policial, como uma palavra de ordem, esse indivíduo reconhece a si mesmo como objeto de uma interpelação e, nesta condição, tem a experiência de si enquanto eu, isto é, como alguém que foi interpelado e, por isso, é capaz de possuir a consciência de uma existência diversa de outro que não foi o interpelado. Contudo, tal processo só pôde ocorrer devido a uma interpelação externa. Ao identificar que é chamado ele e não outro, o indivíduo se reconhece como alguém específico portador de uma identidade. Tal consciência evidencia uma passagem do indivíduo para a condição de sujeito⁷.

Com a sua noção relativa à formação do sujeito, Althusser apresenta uma novidade em relação ao pensamento de Marx: a autonomia da produção ideológica em relação às formações sociais. Opera-se, assim, uma inversão: não é a superestrutura, tampouco as realidades que a compõe⁸ um simples derivado da infraestrutura enquanto fundamento econômico da sociedade, mas ela possui a sua própria estrutura. Segundo Althusser, não se pode pensar a superestrutura como se ela fosse um andar de um prédio cuja base seria a infraestrutura, isto é, o conjunto de forças materiais produtivas. Não há, com isso, uma relação de dependência a

6 Cf. A. T. CHAGAS, “O sujeito ideológico na percepção de Louis Althusser – O assujeitamento”, 4.

7 Cf. L. ALTHUSSER, *Ídeologia e Aparelhos ideológicos de Estado*, 93.

8 Segundo Marx, valendo-se da metáfora de um edifício, a infraestrutura e a superestrutura podem ser entendidas como instâncias fundamentais no que concerne à formação da sociedade capitalista e, conseqüentemente, na exposição do seu materialismo histórico. A infraestrutura, tal como o alicerce de uma edificação, seria as relações de produção de uma sociedade, ou seja, as relações das classes presentes na formação social. Dessa base, depende a superestrutura, isto é, o Estado, a ciência, a religião, a arte e outros bem como as formas de consciência geral ou modos específicos de pensar a realidade. A superestrutura surge do embate entre as classes presentes na infraestrutura, com a finalidade de conservar as relações de produção econômica tendo em vista os interesses da classe dominante. Na superestrutura, portanto, encontramos o modo específico de pensar a realidade, ou seja, a ideologia, próprio da classe dominante.

ditar que a existência da superestrutura só possa ser entendida a partir do seu vínculo com a infraestrutura.

Embora a ideologia possa ser pensada como uma teoria que se efetiva nas formações sociais próprias da infraestrutura, ela não pode ser tomada como resultado do conflito das classes que coexistem na citada infraestrutura, mas, por ser autônoma, não é fruto de um processo dialético que tem por fundamento a base econômica. Rompe-se, assim, com a noção de que a economia possui um papel dominante na determinação de uma estrutura posterior à infraestrutura. O que se percebe é justamente o oposto: a economia e, conseqüentemente, a infraestrutura são determinadas por todo o aparato teórico-ideológico pertencente às instituições que compõe a superestrutura. Com isso, em Althusser, a noção de produção pode ser pensada por meio de estruturas que não estão necessariamente vinculadas, mas sendo autônomas, e tendo a produção ideológica por objetivo o conhecimento, já que a ciência é uma das instâncias a compor o aparelho ideológico, a superestrutura determinará a construção do sujeito social enquanto ser cuja identidade lhe é conferida por um interesse fundado em uma realidade que lhe é externa. Althusser confere uma reflexão de cunho teórico e epistemológico às práticas presentes no materialismo histórico marxista, ou seja, afirma a necessidade de se reconhecer a natureza teórica do materialismo dialético marxista⁹.

A noção de sujeito apresentada por Althusser é, pois, dependente de uma impositação que lhe é dada de modo histórico pelo aparelho ideológico de Estado, pois sendo a ideologia uma realidade inerente às instituições, é por meio dela que o indivíduo é transformado em sujeito, já que mediante as práticas e costumes adotados por uma ideologia sustentada pelo Estado, se cria um aparato absoluto – no caso, o sujeito – com a finalidade de se garantir a veracidade do ordenamento social prevalente. Não há ideologia sem sujeito, nem sujeito sem ideologia, tanto mais que é através dessa relação que se cria a representação imaginária dos indivíduos, agora tomados como sujeitos, com as suas reais condições de existência¹⁰. O sujeito seria a consequência de uma série de práticas ideológicas – daí Althusser falar sobre a ideologia enquanto materialidade – que ao interpelarem o indivíduo fazem com que ele adote a convicção de que pode ser um sujeito livre e autonomamente responsável pelos seus atos e pensamentos; isto é, um ser que tem a sua liberdade pelo fato de não ser empiricamente

9 CF. P. RAYMOND, *Althusser philosophe*, 33.

10 CF. L. ALTHUSSER, *Aparelhos ideológicos de Estado*, 93-94.

determinado nem epistemológica nem moralmente. Essa liberdade é fundamental para que o ser humano se possa entender enquanto ser autônomo e, ao mesmo tempo, encontrar em si mesmo uma instância universal responsável pelos ordenamentos social, político e econômico da sociedade. Escreve Althusser:

Em todo este esquema verificamos [...] que a representação ideológica é obrigada a reconhecer que todo o “sujeito”, dotado de uma “consciência” e crendo nas “ideias” que a sua “consciência” lhe inspira e que aceita livremente, deve agir segundo as suas ideias, deve inscrever nos atos da sua prática material as suas próprias ideias de sujeito livre. Se não o faz, “as coisas não estão bem”.¹¹

O problema é que, ao ser pensado como instância responsável pela ordem universal, o sujeito não se reconhece como consequência de um procedimento ideológico. Para Althusser, a história deve ser entendida como uma realidade marcada pela ausência do sujeito, ou seja, a existência é pensada a partir de uma estrutura cuja função consiste em conectar um conjunto de representações do mundo e as reais condições de existência como maneira de que haja, por meio dessas representações ideológicas, a criação e a manutenção de determinadas condições sociais, econômicas e políticas. É por meio da ideologia que tais condições serão originadas, moldando um aparato sistemático sobre os procedimentos materiais, como a força de trabalho, por exemplo, a fim de produzir uma subjetivação que se justifica em subordinar o indivíduo a uma dimensão discursiva que está configurada a um âmbito espaço-temporal de caráter particular¹².

Para Althusser, o indivíduo deixa de ser origem de si próprio para ser determinado e modelado segundo padrões de uma classe na qual é inserido a partir de um assujeitamento que lhe fora dado, agindo e procedendo de acordo com a configuração imposta pelos aparelhos ideológicos do Estado, reproduzindo as disposições do ordenamento compulsório que recebeu nos mais variados modos de agir em sociedade:

As ideias desaparecem enquanto tais (enquanto dotadas de uma existência ideal, espiritual), na medida em que ficou claro que a existência destas se inscrevia nos atos das práticas reguladas pelos rituais definidos em última instância por um aparelho

11 L. ALTHUSSER, *Aparelhos ideológicos de Estado*, 86-87.

12 Cf. L. ALTHUSSER, *Aparelhos ideológicos de Estado*, 71-72.

ideológico. Surge assim que o sujeito age enquanto é agido pelo seguinte sistema (enunciado na sua ordem de determinação real): ideologia existindo em um aparelho ideológico material, prescrevendo práticas materiais, reguladas por um ritual material, as quais (práticas) existem nos atos materiais de um sujeito agindo em consciência segundo as suas crenças¹³.

A noção de sujeito e, conseqüentemente, a autonomia que daí advém, indicam que o homem é livre a partir do exercício da liberdade enquanto ação que tem caráter incondicionado e serve para forjar um conceito de economia cuja fundamentação se sustenta na visão de que o próprio homem é agente, por meio de sua força de trabalho, sem estar coagido por uma força que lhe seja externa, estatal ou privada, no que concerne à produção dos meios para a sua subsistência¹⁴.

O modelo baseado na autonomia do sujeito, porém, acentua a divisão de classes no corpo social, isto é, na sociedade civil, favorecendo, desse modo, a lógica de mercado. Observa-se, na prática, que na sociedade civil – para Althusser, no lugar das reais condições de existência, como mencionado mais acima – não se verifica a presença de uma liberdade capaz de expressar a autonomia, isto é, a aparição de uma realidade que não seja influenciada por interesses particulares, se afastando, assim, da pretensão de tomar a ação como modo oposto ao particular, ou seja, como dotada de um caráter de universalidade. Na lógica de mercado, reproduzida na sociedade civil, invariavelmente constata-se que o interesse de uma classe não se identifica com os de outras. Daí “a limitada condição *racional e livre* que um valor abstrato como o livre arbítrio pode exercer tomando o lugar da liberdade concreta no interior de um momento como o da sociedade civil marcado pelo predomínio do interesse individual, na lógica da convivência»¹⁵.

A manutenção de uma noção na qual o sujeito é o protagonista e a origem de um conhecimento que possui nele o seu marco fundante, mesmo dada às idiossincrasias observadas, faz com que o próprio indivíduo enquanto sujeito compreenda a si próprio como alguém responsável pelo progresso, possibilitando a configuração de uma sociedade idealizada pelo Estado, a partir das suas instituições, sobretudo as de caráter científico – daí a importância dos Aparelhos Ideológicos de Estado para Althusser –, segundo o qual, para manter

13 L. ALTHUSSER, *Aparelhos ideológicos de Estado*, 90.

14 Cf. L. ALTHUSSER, *Aparelhos ideológicos de Estado*, 20-23.

15 A. F. DRUMMOND, “Liberdade e economia na filosofia do direito de Hegel», 415.

uma ordem de subjugação entre as classes, algo que lhe é interessante, pois somente através da lógica de mercado é que o capital é produzido, é preciso favorecer, dentre outros acontecimentos, o alto índice de industrialização e a atividade econômica de natureza privada, estabelecendo a classe burguesa, responsável, por sua vez, pela promoção do crescimento da riqueza. A subjetivação exercida pelos Aparelhos ideológicos de Estado torna-se responsável pela condição do homem moderno.

Não podem passar despercebidas ao menos três dificuldades acerca da noção de subjetivação proposta por Althusser¹⁶.

Primeiramente, no que concerne à teoria da *interpelação* de Althusser, seria ingênuo assumir a hipótese de subordinação e, conseqüentemente, de formação do sujeito pelo fato dele ser “dito”¹⁷. Embora nos pareça plausível a ideia de a linguagem ser capaz de desempenhar uma função de destaque no processo de formação do sujeito, por outro lado, tal procedimento não pode ser considerado exclusivo, conferindo à linguagem falada um poder discursivo de caráter performativo hábil em excluir outros tipos de discurso, tais como a escrita ou outros métodos discursivos nos quais se observa a ausência do elemento sonoro. Segundo J. Butler,

O modelo de poder na descrição de Althusser atribui poder performativo à voz da autoridade, à voz da sanção, e, desse modo, a uma noção de linguagem entendida como discurso. Como podemos explicar o poder do discurso escrito, ou do discurso burocrático, que circula sem voz ou assinatura?¹⁸.

Em segundo lugar, o sujeito que se vira dada a interpelação, o faz mediante a ordem de uma autoridade policial, identificada por Althusser como uma das instâncias do Aparelho Ideológico do Estado, que exerce um “poder que a princípio aparece como externo, imposto ao sujeito, que o pressiona à subordinação, assume uma forma psíquica que constitui a identidade pessoal do sujeito”¹⁹. Em Althusser, a constituição da subjetividade é um expediente restrito a um poder soberano e ideológico de caráter estatal. Procede J. Butler:

16 CF. J. BUTLER *A vida psíquica do poder: Teorias de sujeição*, 13-15.

17 Cf. J. BUTLER *A vida psíquica do poder: Teorias de sujeição*, 13-14.

18 J. BUTLER *A vida psíquica do poder: Teorias de sujeição*, 14.

19 J. BUTLER, *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*, 11.

A concepção de Althusser, por mais útil que seja, continua implicitamente limitada pela noção de um aparelho de Estado centralizado, modelado na autoridade divina e cuja palavra é ato. Foucault desenvolve sua noção de discurso em parte para refutar o modelo soberano do discurso interpelativo em teorias como a de Althusser, mas também para ter em conta a eficácia do discurso em outras instâncias que não sejam a palavra falada²⁰.

Por fim, em terceiro lugar, considerando ainda o modelo de interpelação, a atitude do indivíduo ao virar-se mediante o chamado policial que lhe é feito suscita um questionamento, a saber: ao atender o chamado, não seria errôneo afirmar que algum tipo de consciência de si já se faça presente no indivíduo anteriormente à interpelação, pois o gesto de atender a convocação, no mínimo, possibilita presumir que ele, e não um outro, está sendo chamado:

A interpelação do sujeito através do chamado inaugurador feito pela autoridade estatal pressupõe não só que a consciência já tenha sido inculcada, mas que também a consciência, entendida como a operação de uma norma reguladora, constitui um trabalho especificamente psíquico e social de poder do qual a interpelação depende, mas que não consegue explicar²¹.

Encontramos, no pensamento de Foucault, posições divergentes à teoria althusseriana. Em *L'ordre du discours*²², mesmo dando certa razão a Althusser, Foucault afirma que o discurso mesmo em sua materialidade nunca deixa de ser linguístico enquanto realidade falada ou pronunciada. E acrescenta que ele é, ainda, portador de uma dimensão escrita caracterizada, antes de mais, pelos textos rituais possibilitadores da formação do sujeito a partir dos procedimentos de inclusão e exclusão, de interdição ou concessão presentes nas práticas sociais, evidenciando uma transição de uma realidade simbólica para uma realidade de tipo paradigmático. Escreve o autor:

A troca e a comunicação são figuras positivas que atuam no interior de sistemas complexos de restrição; e sem dúvida não poderiam funcionar sem estes. A forma mais superficial e mais visível desses sistemas de restrição é constituída pelo que se

20 J. BUTLER, *A vida psíquica do poder: Teorias de sujeição*, 14-15.

21 J. BUTLER, *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*, 14.

22 Cf. M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 10.

pode agrupar sob o nome de ritual; o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, da interrogação, da recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção. Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte, políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos²³.

Essa dimensão escrita de vertente ritualista é indissociável das considerações sugeridas pelo estruturalismo em relação à reconstrução de um determinado objeto, no caso, o próprio sujeito tomado enquanto tal, demonstrando como as regras e as normas responsáveis pela formação do sujeito, ao contrário do que propunha Althusser, não obedecem exclusivamente a uma linguagem falada de caráter performativo, antes passam pela observação dos fatos sociais enquanto referências retiradas da experiência e no processo se transformam em modelos estruturais no tocante à formação do sujeito²⁴. O que se observa não é nem tanto a discussão sobre as teorias acerca da identidade do sujeito, mas, opostamente, os modos processados de subjetivação que são analisados mediante o exame das estruturas formadoras do próprio sujeito. Logo, a tarefa de conceituar ou dizer o que seja o sujeito, não está centrada em um único termo ou como sendo exclusiva a uma única ciência ou ideologia, uma vez que a linguagem falada, a ciência e a ideologia não podem ser assumidas como instâncias únicas de subjetivação, incentivando, dessarte, que “os pesquisadores preocupem-se mais em analisar as relações entre as partes do que o conteúdo»²⁵. Foucault clarifica:

[...] por volta do século XVI (na Inglaterra sobretudo) apareceu uma vontade de saber que, antecipando-se a seus conteúdos atuais, desenhava planos de objetos possíveis, observáveis, mensuráveis, classificáveis; uma vontade de saber que impunha

23 M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 38-39.

24 Cf. A. RYDER, “Foucault and Althusser: Epistemological Differences with Political Effects», 134-135.

25 A. F. ESPINDOLA, “Estruturalismo: O sujeito e o signo como estrutura sem referente», 150.

ao sujeito cognoscente (e de certa forma antes de qualquer experiência) certa posição, certo olhar e certa função (ver, ao invés de ler, verificar, ao invés de comentar); uma vontade de saber que prescrevia (e de um modo mais geral do que qualquer instrumento determinado) o nível técnico do qual deveriam investir-se os conhecimentos para serem verificáveis e úteis. Tudo se passa como se, a partir da grande divisão platônica, a vontade de verdade tivesse sua própria história, que não é a das verdades que constroem: história dos planos de objetos a conhecer, história das funções e posições do sujeito cognoscente, história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento²⁶.

Sobre essa vontade de verdade cujo aparecimento nos escreve Foucault, é importante destacar o seu caráter não discursivo, ou seja, a sua dimensão institucional:

Ora, essa vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, apoia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reproduzida por toda uma espessura de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema de livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios de outrora, os laboratórios hoje. Mas ela também é reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído²⁷.

Tendo em conta a segunda posição derivada sobre a formação do sujeito defendida por Althusser, na qual a subjetividade é dada a partir de um procedimento exclusivamente configurado pelos aparelhos ideológicos de Estado, no qual se observa, sobretudo, o agir promovido pela autoridade estatal, Foucault estende o raio de ampliação dos processos de subjetivação, não os reduzindo somente ao Estado, mas considerando-os como produtos de um sistema desarmônico que se afasta de um fundamento a desempenhar um papel central na formação do sujeito. As relações de poder que formam o sujeito obedecem não a uma instância que se identifica com uma substância, segundo uma perspectiva metafísica, mas uma microfísica, oposta à dimensão macrofísica representada pelo Estado, e que se define por

26 M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 16.

27 M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 17.

meio de interações entre um sem número de forças incessantemente organizadas e conciliadas²⁸.

Subjetivação e poder estatal

A princípio, entender o poder como não oriundo de uma autoridade central, como o rei ou o Estado, pode parecer uma pretensão hercúlea, pois, normalmente, só o compreendemos como próprio das autoridades e, ao mesmo tempo, como algo a subordinar quem não o possui, influenciando a sua ação. Neste caso, observa-se claramente uma relação de simetria, isto é, uma posição relativa de conformidade entre determinadas instâncias²⁹. Logo, levando em conta a concepção de poder no pensamento político moderno, não é possível pensá-lo sem a existência de uma figura central e de autoridade a exercê-lo. José Guilhaon Albuquerque esclarece:

Façamos um exercício para pensar num poder sem o rei, isto é, sem pressupor que o poder emana de uma fonte que o detém e pode deixá-lo fluir. Tentemos pensar no poder sem uma pessoa, autoridade, ou instituição que não apenas o possui mas determina sua natureza, seus limites e seu modo de funcionamento. Inútil: tudo o que podemos pensar é em recursos de poder, que só são considerados como tais quando podem ser utilizados por pessoas, grupos, entidades, instituições; tudo o que podemos pensar é em prerrogativas atribuídas a autoridades ou entidades; tudo o que podemos pensar é em coisas possuídas por uns e das quais outros são despossuídos, é impossível pensar o poder sem o rei – ou sem súditos, o que vem a dar no mesmo – na nossa concepção corrente, que Foucault chama de concepção do poder-soberania³⁰.

Precisamos retomar a noção foucaultiana segundo a qual o poder enquanto elemento indutor de subjetivação é algo desarmônico, dispensando a simetria entre quem detém o poder e o subordinado – ou, melhor, o assujeitado. Antes de mais, notamos que para compreender essa proposta assimétrica acerca do poder sustentada por Foucault, é importante notar a passagem do poder soberano presente nas monarquias clássicas ou, em configuração similar, o Estado, para as monarquias absolutistas ou, posteriormente, as ditaduras.

28 Cf. M. FOUCAULT, *Microfísica do poder*, 192.

29 Cf. J. G. ALBUQUERQUE, “Michel Foucault e a teoria do poder», 107.

30 J. G. ALBUQUERQUE, “Michel Foucault e a teoria do poder», 106.

Nas monarquias clássicas ou no Estado democrático, a figura soberana do rei que detém o poder ou do governante, seja porque a ele foi conferido o poder mediante o acordo entre os homens, tendo como objetivo a salvaguarda de suas próprias existências e a satisfação de suas necessidades, seja por direito de sucessão hereditária, as respectivas figuras são compreendidas como o fulcro do qual se exerce o poder tendo em vista o ordenamento dos súditos ou da população por meio de um aparato material necessário, tal como um conjunto de leis ou regras, a fim de que houvesse um sistema disciplinar coordenado. Porém, no presente caso, isto é, na monarquia clássica e no Estado democrático, o poder estava lá, só não estava concentrado; o rei ou os governantes lá estavam, porém, não concentravam o poder; o alvo estava lá, mas não estava subjugado à tirania ou opressão³¹.

Com as monarquias absolutistas e com as ditaduras, foi possível observar o surgimento de novas figuras que até então não existiam ou, na pior das hipóteses, não tinham grande evidência. Se, antes, o poder não estava concentrado unicamente nas mãos do chefe de Estado, seja ele o rei ou o governante, a partir de então, ele se verifica de modo absoluto e tirânico. A mesma analogia pode ser pensada em relação ao súdito ou à população, que é tiranizada e oprimida por uma força material que se transforma em castigo, tortura e morte. Ou seja, o poder existe antes da monarquia clássica e do Estado democrático, bem como antes do absolutismo ou da ditadura. Corrobora-se, assim, a posição de Foucault sobre a assimetria do poder, pois este não se origina e irradia de uma instância central em direção a um fim a ser sujeitado, mas, inversamente, é o próprio poder que sujeita tanto aquele que o exerce, quanto aquele a quem se destina, gerando, conseqüentemente, as forças materiais que se julgam necessárias para tal relação. É possível conceber o poder como assimétrico pelo fato dele não depender da relação entre rei e súdito, governo e população, absolutistas e vassalos, ditadores e tiranizados, entre outras, para existir. O poder “em vez de se exercer de forma intermitente, ele se exerce permanentemente; em vez de agir de cima para baixo, submetendo, ele se irradia de baixo para cima, sustentando as instâncias de autoridade; em vez de esmagar e confiscar, ele incentiva e faz produzir”³².

31 Cf. J. G. ALBUQUERQUE, “Michel Foucault e a teoria do poder», 108.

32 J. G. ALBUQUERQUE, “Michel Foucault e a teoria do poder», 109.

A posição de Foucault ao defender o poder enquanto produtor de subjetividades é capaz de permitir um paralelo entre a noção de vontade de poder nietzschiana e a criação de valores que esta possibilita³³.

A noção de vontade de poder apresentada por Nietzsche situa a reflexão sobre a verdade não a partir do que ela seja em si mesma, mas se afastando dos determinismos modernos como o do universalismo da razão proposto por Kant. Nietzsche redimensiona a questão da verdade a partir de uma indagação que não se identifica com a pretensão de defini-la, mas, opostamente, considera-a a partir do seu valor ou, em última instância, a quem serve o seu valor. Segundo P. Gori:

A vontade de poder não justifica o tipo de moral afirmadora que tradicionalmente se atribui ao pensamento nietzscheano. Ser criadores de valores não significa impor as suas avaliações sobre as outras sem tomar em conta as perspectivas alternativas, igualmente viáveis e apenas em contraposição com as quais o nosso ponto de vista ganha sentido. Segundo Nietzsche, o processo avaliativo é um jogo dinâmico no qual o momento negador (a crítica do valor absoluto das avaliações tradicionais) contém também um princípio afirmador (os valores não são eliminados, mas sim reavaliados como produtos de uma história contínua). Por isto, o “martelo” com o qual Nietzsche se arma na sua guerra contra a tradição filosófica é uma ferramenta que não pretende destruir o edifício cultural, mas apenas mostrar a aleatoriedade dos seus fundamentos e a necessidade de os reconstruir com base em princípios supostamente mais adequados³⁴.

Em Nietzsche, encontramos a posição radical relativa à inexistência de fatos, ou seja, de realidades em si. Inversamente, tudo não passa de interpretações. O sujeito não pode ser considerado como algo dado nem como fundamento da verdade enquanto instância transcendente, pois ambos são invenções. Em outros termos, não há um sentido por detrás do que existe. Não sendo a verdade uma realidade dada, Nietzsche a considera a partir da noção de perspectiva, uma questão de interpretação. Isso não é definido por um ser superior e transcendente, ou por uma razão autônoma e pura, mas pela vontade de poder, pelos superiores, nobres e senhores, fazendo uso de um

33 Cf. M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, *Dits et Écrits I : 1954-1975*, 1109-1111.

34 P. GORI, “Vontade de poder”, 87.

esquema de avaliação fundamentado na superioridade, intitulada por Nietzsche de *o pathos da distância*³⁵. Tudo isto é atestado pelo fato de o método genealógico encontrar uma dimensão utilitarista na análise da verdade e dos valores, investigando, como já foi mencionado, não o que eles vêm a ser, mas as suas utilidades, ou seja, para o que eles servem e a quem servem, demonstrando “uma pluralidade de forças, necessidades, desejos e, ao mesmo tempo, vontade de simplificar e igualar que impõe unidades fictícias: categorias gramaticais, lógicas, psicológicas e, por fim, metafísicas e morais»³⁶.

Sobre tal pluralidade de forças, destacamos o modo pelo qual, segundo Nietzsche, os valores são criados, observação que será de importância ímpar para que se possa referendar a posição de Foucault relativa aos modos em que o poder se apresenta como produtor de subjetivação.

Ao criticar a investigação empreendida pelos psicólogos ingleses acerca dos valores³⁷, discordando da postulação a-histórica, ou seja, da ausência do *espírito histórico* a conduzir a averiguação, Nietzsche afirma que um conceito como *bom* não provém de alguém que tem a sua ação orientada segundo a noção de *bem*, amplamente difundida na teoria platônica sobre os dois mundos mas, inversamente, tem como princípio de ação alguém que age segundo a sua imanência, caracterizando-se como nobre e superior em posição e pensamento pelo fato de ser forte e, por isso, criar valores a partir das necessidades impostas pela vontade de satisfazer a própria natureza. Segundo o autor,

Foram os “bons” mesmos, isto é, nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores³⁸.

É a vontade de poder que faz com que os superiores, por serem os mais fortes, exerçam a sua força por meio de um movimento de saída de si, que não tem nada de introspectivo, dominando as realidades que

35 Cf. F. NIETZSCHE, *A Genealogia da Moral: Uma polêmica*, 18-19.

36 J. LEFRANC, “Nietzsche», 730.

37 Cf. F. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral: uma polêmica*, 18.

38 F. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral: uma polêmica*, 19.

estão ao seu redor. Em *Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche fala não apenas sobre a relação entre o forte, transformado em senhor, e a linguagem, mas também, da transformação ocorrida no modo de compreendê-la, ocasionado pela revolução escrava. Escreve Nietzsche:

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da crença na verdade encontrada fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso³⁹.

A mudança ocorrida na compreensão da linguagem, na qual ela passa a ser vinculada como uma realidade hábil em expressar o *supremo saber*, isto é, uma realidade que se põe acima do próprio homem, verificou-se geralmente no entendimento dos valores. Com efeito, Nietzsche identifica na classe senhoril, além dos nobres, os sacerdotes. Estes sacerdotes eram considerados puros e, diferentemente dos nobres, não fortes. Porém, essa pureza não era tomada como uma condição de caráter, e sim pelo fato deles não praticarem uma série de atos. Por sua vez, também não gostavam da guerra. Tal oposição, dada meramente por condições inerentes à natureza, favoreceu o surgimento de uma sociedade de caráter não estamental, isto é, na qual não mais a posição social do indivíduo era determinada pelo seu nascimento, pela sua origem familiar, ou pela sua força.

É possível ver, na ação do sacerdote, tal como na do senhor, uma expressa vontade de poder. Contudo, por não ser forte e, com isso, não podendo superar o senhor através da força, a vontade de poder nos escravos se dá pelo ressentimento, responsável por uma verdadeira

39 F. NIETZSCHE, *Humano, demasiadamente humano: um livro para espíritos livres*, 13-14.

transformação dos valores. Não podendo superar os fortes por meio de suas condições naturais, a vontade de poder dos sacerdotes (domínio) é canalizada por meio do ressentimento. A casta sacerdotal mobiliza os escravos (os débeis e enfermos) contra os guerreiros, que pertencem à classe dominante. Esta mobilização é possível pela inversão dos valores aristocráticos, criando uma moral escrava, que tem início com o povo judeu, e é herdada e assumida pelo cristianismo. Desta maneira, o sacerdote consegue triunfar sobre o guerreiro. Os nobres estabelecem um valor que está no homem forte, e não na sua ação. Não sendo fortes, os sacerdotes não podem superá-los. Por isso, como maneira de vencê-los, introduzem um novo esquema de valoração, que visa enquadrar a ação, e não o homem. Por outras palavras, o valor não está mais no homem, na vida, ou na sua força, mas naquilo que o homem faz. O ressentido, por sua vez, inverte a ordem: primeiro avalia as ações, e depois julga o homem⁴⁰.

Em oposição ao esquema de avaliação dos senhores, está o de avaliação do escravo que, não tendo como obter a superioridade dos senhores, interioriza sua própria vontade, gerando o ódio, o ressentimento e o rancor. Nietzsche situa, em meio a esse panorama, a origem da moral e de sua consciência, não as fundamentando em um princípio inato, mas a partir da dor infligida por superiores:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação⁴¹.

Em tal processo, o autor indica uma reviravolta: o início da relação entre conhecimento e ética como posse da verdade, que reside no fato da vitória da moral escrava. A partir de então, ocorre uma espécie de esquecimento da origem da moral escrava, apresentando-se tal fato

40 Cf. F. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral: uma polêmica*, 29.

41 F. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral: uma polêmica*, 28-29.

como verdade para garantir sua própria perspectiva sobre o fundamento de um valor absoluto, assegurando, com isso, a sobrevivência. A crença na verdade é vital para o homem, mas desprovida de roupagem transcendente e absoluta, originada no esquecimento e na necessidade de organização social para a garantia da vida⁴².

O ressentido quer, ainda, transformar a própria fraqueza em virtude. Para tanto, cria a ideia de um outro mundo. Encara, a partir disso, essa vida como falsa e provisória e nega a vida em nome de valores pretensamente superiores. O *verdadeiro*, o *belo* e o *bem* seriam valores de criação socrática. O que era ruim (escravo) se torna bom, mas não no sentido anterior, pois o bom não é mais uma característica que faz referência à força e ao guerreiro. Alguém é bom porque a sua ação é de acordo com um princípio transcendente que é o Bem. Nesse sentido, o bom de outrora não se torna ruim, mas mau, porque aqueles que afirmam a própria vida e criam os seus próprios valores não são apenas uma espécie de contraponto àqueles que agora são bons, e sim uma antítese⁴³.

A posição de Nietzsche sobre a transformação dos valores só pode ser entendida por meio do poder, no presente caso, da vontade de poder. O poder transforma os que outrora eram fortes e senhores em sujeitos moralmente maus, e os ruins, até então, apenas num contraponto aos fortes, justamente por serem desprovidos de virilidade e passam, assim, a serem tomados como moralmente bons, por pautarem suas ações segundo um princípio abstrato denominado bem. Logo, em Nietzsche, tal como depois em Foucault, o poder surge como produtor das classes e da subjetividade, e não como artifício oriundo de uma específica classe. É o poder que possibilita a revolução escrava por meio de uma estratégia, conferindo aos outrora fracos uma nova configuração capaz de proporcionar-lhes uma nova identidade, a saber: o homem bom não é mais o forte e o viril, mas aquele que conhece, tendo em vista o agir bem⁴⁴.

A despeito da posição de Althusser, na qual o poder é exercido exclusivamente pelo aparelho ideológico do Estado, em Nietzsche, principalmente levando em conta a criação de valores ocasionada pela revolução escrava, podemos encontrar elementos suficientes que

42 Cf. F. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral: uma polêmica*, 47-48.

43 Cf. F. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral: uma polêmica*, 31.

44 Cf. F. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral: uma polêmica*, 25-26.

influenciaram a posição de Foucault contra a macrofísica do poder; isto é, um poder que se impõe de cima para baixo, criando a identidade por meio da subordinação estatal, fazendo com que esta seja tomada como plausível e aceitável.

Tal como vimos, a noção de biopolítica adotada pelo aparato estatal não está necessariamente relacionada à violência e à morte, pois tais expedientes podem ser assumidos em oposição aos mais variados processos de subjetivação presentes nas mais diversas instâncias da estrutura social, ou seja, nas microrrelações entre os indivíduos, e não somente no Estado, as quais também são capazes de produzir hegemonia e dominação. Contra a subjetivação promovida por essa rede assimétrica de poder, segundo Foucault, é lícito que os processos de resistência se oponham ao controle pretendido pelos recursos e técnicas impostos por aqueles que almejam o poder, a fim de que sejam criadas pelos indivíduos formas e maneiras em que eles mesmos sejam artífices e protagonistas do próprio regime de subjetivação, isto é, para que o próprio indivíduo estabeleça o seu ser-no-mundo.

O objetivo de Foucault de analisar o poder não se encerra na reflexão sobre o próprio poder, antes o considera como elemento primordial sem o qual a identidade do sujeito não pode ser construída:

[...] não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa. É verdade que me envolvi bastante com a questão do poder. Pareceu-me que, enquanto o sujeito humano é colocado em relações de produção e de significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas. Ora, pareceu-me que a história e a teoria econômica forneciam um bom instrumento para as relações de produção e que a linguística e a semiótica ofereciam instrumentos para estudar as relações de significação; porém, para as relações de poder, não temos instrumentos de trabalho. O único recurso que temos são os modos de pensar o poder com base nos modelos legais, isto é: o que legitima o poder? Ou então, modos de pensar o poder de acordo com um modelo institucional, isto é: o que é o Estado?⁴⁵.

Este posicionamento, um que assevera o poder como elemento ímpar na formação da subjetividade, seja aquela que se tem como princípio a insistência em um princípio externo ao indivíduo seja

45 M. FOUCAULT, *Ditos e Escritos IX*, 119.

aquela que tem como princípio o próprio indivíduo, remete para um problema subsequente, a saber: o poder como elemento sem o qual não se pode dispor na formação do sujeito, precederia ele próprio; sendo assim, uma realidade necessária ao processo de subjetivação e, sendo necessário, poder-se-ia afirmá-lo, enquanto possuidor de um caráter substancial, colocando em contradição toda a argumentação de Foucault na qual não existe uma base objetiva a sustentar o conhecimento e as relações que dele derivam.

Segundo o filósofo, o poder não se pode identificar como realidade anteriormente possuída por alguém, mas antes como um processo de execução presente nas relações entre indivíduos. Não é ele um exercício a se realizar sobre as coisas, mas uma ação em relação à outra. Logo, o poder não pode ser analisado como uma realidade existente antes da ação, mas nasce enquanto resposta a uma ação:

[...] o que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta ou imediatamente sobre os outros, mas que age sobre a sua ação própria. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes. Uma ação de violência age sobre um corpo, sobre coisas: ela força, ela dobra, ela quebra, ela destrói: ela fecha todas as possibilidades; ela não tem, então, junto a ela, outro polo senão o da passividade; e se ela encontra uma resistência, não tem outra escolha senão empreender reduzi-la. Uma relação de poder, em compensação, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis para ser justamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja bem reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos e invenções possíveis⁴⁶.

Postulando o poder não como uma realidade que se possui, mas antes como uma ação que se exerce sobre outra ação, verificamos que tais ações mediadas pelo poder não se esquivam ao processo de resistência de uma ação que se impõe sobre outra. A reação pode, assim, ser vista como uma espécie de resistência a se constituir enquanto estratégia de luta a uma subjetivação qualquer que se pretenda impor. Escreve o autor:

46 M. FOUCAULT, *Ditos e Escritos IX*, 119.

Toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir. Elas constituem reciprocamente uma espécie de limite permanente, de ponto de inversão possível. Uma relação de confronto encontra seu termo, seu momento final (e a vitória de um dos dois adversários) quando o jogo das reações antagônicas é substituído por mecanismos estáveis pelos quais um dentre eles pode conduzir de maneira bastante constante e com suficiente certeza a conduta dos outros⁴⁷.

Para realçar que o poder não é uma substância, antes uma ação sobre outra possível, isto é, que ele exige algum tipo de relação entre os indivíduos bem como entre ele e as instituições, sejam elas estatais ou não, é necessário compreender que a sua existência está vinculada a graus de diferenciação a possibilitar a ação sobre o outro, pois “toda relação de poder coloca em operação diferenciações que são para ela, ao mesmo tempo, condições e efeitos”⁴⁸.

Como maneira de evidenciar tais diferenças, Foucault indica ao menos três tipos de distinção: a econômica, entre pobres e ricos; a de estado de saúde, entre doentes e sadios; e a cultural e linguística. Tais distinções visam a constituição de lucros e de bens, a possibilidade de execução da autoridade institucional e à manutenção de um regime que se impõe ao indivíduo, subjetivando-o a partir de uma função ou profissão, tendo, por fim, a criação de classes e o sistema de diferenciações favoráveis para que o poder seja mantido⁴⁹.

Como anteriormente referido, a noção de sujeito proposta por Althusser instaura um problema no que diz respeito à consciência. Ao ser interpelado pela autoridade policial, virando-se, imediatamente, o indivíduo ao responder tal chamado parece demonstrar possuir uma consciência, inclusive de si mesmo, pois se reconhece como alguém que é chamado, e não outra pessoa, corroborando, talvez, com o *cogito* de Descartes – isto é, a consciência inata do eu em detrimento ao processo de subjetivação sustentado tanto pelo próprio Althusser quanto por Foucault. A relação de poder como início da interpelação é fundamental para que se possa colocar em discussão o problema

47 M. FOUCAULT, *Ditos e Escritos IX*, 138.

48 M. FOUCAULT, *Ditos e Escritos IX*, 136.

49 Cf. M. FOUCAULT, «Le sujet et le pouvoir», *Dits et Écrits II : 1976-1988*, 1058.

da consciência como uma realidade que já é dada, e não depende da interpelação, isto é, tendo uma identidade ontológica em si ou, pelo contrário, negando essa posição, sendo ela mesma fruto de um processo de subjetivação.

A noção de poder defendida por Foucault enquanto ação sobre outra ação possível é necessária a fim de que se possa entender a resposta do indivíduo que é chamado, sim, como verificação de uma consciência. Contudo, trata-se não de uma consciência inata, mas de uma consciência que depende de uma ação primeira, aproximando-se daquilo que Nietzsche escrevia sobre a consciência, isto é, a consciência como comunicação acima de tudo. Segundo Nietzsche,

A consciência só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicar, que a princípio só era necessária e útil nas relações de homem para homem (sobretudo nas relações entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem) e que só se desenvolveu em função de seu grau de utilidade. A consciência é apenas uma rede de comunicação entre os homens – somente enquanto tal é que foi forçada a se desenvolver: o homem que vivia solitário e o animal de presa poderiam passar sem ela. Se nossos atos, pensamentos, sentimentos e movimentos chegam à nossa consciência – pelo menos em parte – é o resultado de uma terrível necessidade que durante muito tempo dominou o homem: uma vez que era o mais ameaçado dos animais, tinha necessidade de ajuda e proteção, tinha necessidade de seus semelhantes, era obrigado a saber exprimir a sua aflição, a saber tornar-se inteligível – e para isso era necessário, em primeiro lugar, a “consciência”, para “saber” ele próprio o que lhe faltava, “saber” qual era a sua disposição de espírito, “saber” o que pensava⁵⁰.

Seria, porém, ingênuo admitir que o homem não pensa. De fato, a atividade pensante é incessante; contudo, o homem posterga-a, pois “o pensamento que se torna consciente representa a parte mais ínfima, digamos, a mais medíocre e a mais superficial – pois é somente esse pensamento consciente que *se realiza em palavras, isto é, em sinais de comunicação*, pelo qual a própria origem da consciência se revela”⁵¹.

50 F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, 220-221.

51 F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, 221.

Mas, se a consciência brota de uma necessidade vital de comunicação entre os homens com o intuito de sobrevivência, a primeira coisa a ser observada é que ela não possui uma identidade ontológica, como já mencionado. Por meio de conexões intralinguísticas, a consciência é desenvolvida enquanto instrumento operacional, no qual acentua-se o seu caráter pragmático e utilitário, sendo esta sua essência, a saber: uma realidade que se dá a partir da existência de um elemento externo a ela, sem o qual não haveria comunicação tampouco, conseqüentemente, a consciência de si mesma. Em outros termos, a fragilidade impôs a necessidade de criação de uma instância inteligível enquanto comunicação necessária para a defesa própria em relação aos mais fortes. Daí, por exemplo, a noção de memória em Nietzsche, que se avizinha e se relaciona com a consciência: não podendo responder à ação e aos castigos impostos pelos mais fortes, aqueles que os recebem, ou seja, os mais fracos, assimilam o sofrimento. Por sua vez, não podendo a ação ser respondida à altura, é gerado o ressentimento e, assim, o surgimento lembrança do castigo sofrido, constituindo, deste modo, a memória⁵².

Seja como for, fica claro que a relação interpessoal constitui fator decisivo para o desenvolvimento da consciência. Nesse sentido, Gilles Deleuze apresenta uma interpretação que muito se aproxima da noção de poder enquanto ação sobre outra sustentada por Foucault.

Ao comentar a filosofia de Nietzsche, Deleuze nota que sem o conceito de uma força que se relaciona com outra, não se dá a possibilidade de se conceber a consciência, pois somente desta forma alcança-se a conclusão e o propósito do homem enquanto ser consciente, isto é, alguém adaptado ao convívio social tendo em vista a própria sobrevivência, desempenhando a linguagem o papel de organizar, ou subjetivar, os indivíduos para que tais funções possam ser realizadas⁵³. A linguagem não é um recurso que se presta a uma relação com a verdade, mas sim um instrumento que se presta à obediência. Daí os possíveis argumentos que se prestam à tentativa de sustentar que a consciência não seja uma realidade ontológica; isto é, existente em si mesma, sem a ação de outrem, mas que só pode ser entendida enquanto consequência de uma relação de forças bem como fruto de uma relação de poder, de uma ação sobre outra.

Mas se a consciência constitui uma realidade vinculada a outra, emerge, ainda, a dificuldade de se entender a liberdade enquanto instância autônoma. De fato, a dificuldade que se coloca é a da ética,

52 Cf. C. NIEMEYER, ed., *Léxico de Nietzsche*, 109.

53 Cf. G. DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, 6.

como tal, seguindo a constituição da noção de subjetividade, não se pode entender que ela esteja fundada em um imperativo categórico imposto por uma noção de dever que não esteja influenciada por qualquer evento ou força exterior. A consciência, sendo criação, juntamente com a razão, não pode ser vista como realidade fundantes de ações que sejam autônomas e, conseqüentemente, classificadas como morais. A liberdade não pode ser considerada como realidade que escapa ao âmbito empírico, incapaz de se sustentar em uma máxima universal anterior aos dados da empiria.

Conclusão

A definição de poder que encontramos em Michel Foucault, ou seja, aquela realidade desprovida de caráter substancial, mas que pode ser explicada a partir de uma ação que a antecede, sendo, com isso, denotada como uma ação em resposta a outra que a precede⁵⁴, indica que o poder, não se identificando como algo que subsiste em si, assume, necessariamente, a forma de uma interpelação. Segundo o autor:

Quando se fala de poder, as pessoas pensam imediatamente em uma estrutura política, em um governo, em uma classe social dominante, no senhor diante do escravo, etc. Não é absolutamente o que penso quando falo das relações de poder. Quero dizer que, nas relações humanas, quaisquer que sejam elas – quer se trate de comunicar verbalmente, como o fazemos agora, ou se trate de relações amorosas, institucionais ou econômicas –, o poder está sempre presente: quero dizer, a relação em que cada um procura dirigir a conduta de um outro. São, portanto, relações que se podem encontrar em diversos níveis, sob diferentes formas; essas relações de poder são móveis, ou seja, podem se modificar, não são dadas de uma vez por todas⁵⁵.

A *interpelação*, já antes aqui referenciada, tendo em vista a noção de consciência desenvolvida tanto por Althusser como por Foucault, mostra-nos de que forma se dá, mediante o poder, o processo de subjetivação. Escreve Louis Althusser:

Direi numa primeira fórmula: toda a ideologia interpela os indivíduos concretos como sujeitos concretos, pelo funcionamento da categoria de sujeito. Aqui está uma proposição

54 Cf. M. FOUCAULT, «Le sujet et le pouvoir», *Dits et Écrits II : 1976-1988*, 1052.

55 M. FOUCAULT, *Ditos e escritos V*, 270.

que implica que distingamos, por agora, os indivíduos concretos por um lado, e os sujeitos concretos por outro, embora a este nível o sujeito concreto só possa existir assente num indivíduo concreto. Sugerimos então que a ideologia age ou funciona de tal forma que recruta sujeitos entre indivíduos (recruta-os a todos), ou transforma os indivíduos em sujeito (transforma-os a todos) por esta operação muito precisa a que chamamos a *interpelação*, que podemos representar-nos com base no tipo da mais banal interpelação policial (ou não) de todos os dias: “Eh! você»⁵⁶.

O conceito de interpelação possibilita ainda a conclusão de que o poder só pode ser entendido em termos relacionais e que se explicam por meio das exigências históricas de cada período, marcadas, notadamente, por um número razoável de variações, assim como pelos dispositivos que, segundo essas exigências históricas, a elas se ajustam enquanto estratégias e táticas que se prestam ao processo de subjetivação promovido pelo próprio poder enquanto processo estratégico⁵⁷.

Referências

ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon, “Michel Foucault e a teoria do poder”. *Tempo Social*, São Paulo, v. 7, n.1/2, p. 105-110, Out. 1995. DOI. <https://doi.org/10.1590/ts.v7i1/2.85209> Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/85209>

ALTHUSSER, Louis, *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

_____. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. São Paulo: Paz e terra, 2022.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica 1997.

CHAGAS, Arnaldo Toni, “O sujeito ideológico na percepção de Louis Althusser – O assujeitamento”. *Psicologia.pt*, p. 1-11, Nov. 2013. DOI. <https://www.psicologia.pt/artigos/textos/A0675.pdf> Disponível em: www.psicologia.pt

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N 1-Edições, 2018.

DRUMMOND, Arnaldo Fortes. “Liberdade e economia na filosofia do direito de Hegel”. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 33, n. 107, p. 413-434, 2006. DOI. <http://dx.doi.org/10.20911/21769389v33n107p413-434/2006> Disponível

56 L. ALTHUSSER, *Ideologia e Aparelhos ideológicos de Estado*, 98-99.

57 Cf. M. FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et Écrits II: 1976-1988*, 1044.

- em: faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/235
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. *Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France 1975-1976*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.
- _____. “La volonté de savoir”, 1108-1112. *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971.
- _____. “Le sujet et le pouvoir”, 1041-1062. *Dits et Écrits II. 1976-1988, 1041-1062*. Paris: Gallimard, 2001.
- GORI, Pietro. “Vontade de poder». *Dicionário de filosofia moral e política*, Lisboa, p. 83-92, 2019. DOI. <http://doi.org/10.34619/87yn-zf67> Disponível em: https://www.academia.edu/40233214/Vontade_de_poder
- NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche*. São Paulo : Loyola, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo : Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Humano, demasiado humano : um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PRADO, Tomás. *Foucault e a linguagem do tempo*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- RAYMOND, Pierre. *Althusser philosophe*. Paris: PUF, 1997.
- RYDER, Andrew, “Foucault and Althusser: Epistemological Differences with Political Effects”. *Foucault Studies*, Pittsburgh, n. 16, p. 134-153, 2013. DOI. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i16.4121> Disponível em: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/4121>

Artigo recebido em 11/09/2022 e aprovado para publicação em 17/10/2022

Como citar:

SILVA, Marcos Paulo Galvão da. A subjetivação e as relações de poder. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 21, n. 42, p. 441-466, jul./dez. 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v21i42-2022-6> Disponível em: www.revistacoletanea.com.br