

REFLEXÕES SOBRE A NOÇÃO DE SUJEITO

RÉFLEXIONS SUR LA NOTION DE SUJET

Alan Oliveira Machado¹
Guilherme Figueira Borges²

Resumo: A prática de pensar o sujeito, conforme afirma Descombre (2004), fez emergir inquietações que têm movimentado o campo da filosofia, assim como o da linguística, na modernidade. Este trabalho busca estabelecer uma reflexão da noção de “sujeito” a partir dos postulados de Descartes (1984, 1982), Nietzsche (1973, 1983, 2000), Foucault (1995, 2004, 2008), Lacan (1998), Deleuze e Guattari (1995) e Althusser (1985). Evidencia-se que, se em Descartes há uma noção de indivíduo centrado na razão, os estudos desses outros autores buscaram dar relevo a um descentramento do sujeito nas práticas sociais e a afirmação de um imbricamento entre o sujeito e a exterioridade no fio da história.

Palavras chave: Sujeito, Foucault, Nietzsche, Althusser, Análise do Discurso.

Résumé: La pratique de penser le sujet a fait, comme indique Descombre (2004), apparaître des inquiétudes qui ont déplacé le domaine de la philosophie ainsi que la linguistique dans la modernité. Le but de cet article est d’établir une réflexion de la notion de “sujet” chez Descartes (1984, 1982), chez Nietzsche (1973, 1983, 2000), chez Foucault (1995, 2004, 2008), chez Lacan (1998), chez Deleuze et Guattari (1995) et chez Althusser (1985). On analyse chez Descartes une notion d’individu centré dans la raison alors que les autres auteurs cherchent à établir un décentrement du sujet dans les pratiques sociales, menant à l’affirmation d’une relation constitutive entre le sujet et l’extériorité dans l’histoire.

Mots Clés: Sujet, Foucault, Nietzsche, Althusser, Analyse du Discours.

Introdução

Meu papel – mas até este é um termo demasiado pomposo – é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que imaginam, que elas têm por verdadeiros, por evidentes, certos termos que foram fabricados num momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser

¹ Professor do Curso de Letras da Universidade Estadual de Goiás – UEG, Unidade de Iporá. Mestre em Estudos de Linguagem. Coordenador do “Grupo de Estudos em Linguagem e Psicanálise”.

² Professor do Curso de Letras da Universidade Estadual de Goiás – UEG, Unidade de Iporá. Doutorando em Linguística do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal de Uberlândia – PPGE. Coordenador do “Grupo de Estudos Discursivos e de Nietzsche” – GEDIN/UEG. fborges.guilherme@gmail.com

MACHADO, Alan Oliveira; BORGES, Guilherme Figueira. Reflexões sobre a noção de sujeito. *Cadernos Discursivos*, Catalão-GO, v.1, n. 1, p. 70-83, ago./dez. 2013. (ISSN 2317-1006 – online).

criticada e destruída. Mudar alguma coisa no espírito das pessoas, é o papel do intelectual. (FOUCAULT, 2004, p. 295).

Foucault nos chama a atenção para o fato de que os sujeitos se constituem enquanto sujeitos a partir de conceitos que são tomados como verdade nas práticas sociais. Desse modo, a interpelação desse autor é mostrar aos sujeitos que esses conceitos (morais) não são naturais ou divinos, eles são, pelo contrário, construções históricas e devem ser tratados como tais. Essa citação se torna relevante a esse trabalho, pois consideramos que, se os conceitos que atravessam o sujeito são construções de um “dado momento particular da história”, a própria constituição do sujeito deve ser considerada também forjada na história a partir de dinâmicas relações sociais.

Não só o sujeito apresenta uma face forjada, mas também a própria noção de “sujeito” deslizou sentidos singulares – remarcando características dispares – nos desdobramentos da história. O que objetivamos com este estudo é realizar um sobrevoo à noção de “sujeito”, apresentando algumas reflexões a partir da triangulação entre Foucault (1995, 2004, 2008), com a noção de subjetividade, Lacan (1998), com a constitutividade do inconsciente, e Nietzsche (1973, 1983, 2000), com a noção de impulso e de força. Contudo, consideramos relevante mencionar que trabalhos de outros autores serão evocados como, por exemplo, Descartes (1984, 1982), com a noção de sujeito racional, Deleuze & Guattari (1995), com o desejo enquanto uma vontade que se direciona não à afirmação de uma ausência, e Althusser (1985), com o funcionamento da ideologia na interpelação dos indivíduos em sujeitos.

Nesse sentido, consideramos fortuito lançar o nosso olhar para as práticas teóricas desses autores, haja vista que os seus estudos orbitaram em torno da noção de sujeito. Como nos chama a atenção Descombres (2004), as inquietações dos autores que mencionamos (assim como as de outros) em relação ao sujeito buscavam responder questões que tocam a filosofia na modernidade – e ainda tocam na contemporaneidade. Desse modo, pode-se dizer que a “[q]uerela francesa do sujeito – convém que a designamos por essa denominação – era ela-mesma o eco e a exacerbação de uma dificuldade de toda a filosofia do século XX, de modo que se pode falar também de uma

querela europeia³” (DESCOMBES, 2004, p. 7-8). Dificuldade essa que, consideramos relevante evidenciar, ainda persiste nos estudos filosóficos e linguísticos.

Propor uma reflexão sobre a noção de sujeito torna-se cada vez mais relevante na contemporaneidade, uma vez que o processo de abertura global, via comunicação de alta tecnologia, parece irreversível, de forma a ressaltar a emergência de necessidades e relações múltiplas que afirmam cada vez mais um mundo heterogêneo.

Nietzsche e uma crítica a Descartes

A modernidade frutificou sobre uma base filosófica que afirma o primado do homem e, em consequência, do indivíduo e do sujeito, surgida como contraponto ao mundo feudal teocêntrico. Esse deslocamento do teocentrismo para o antropocentrismo culminou, a partir de Descartes (1984, 1992), com o surgimento do homem moderno. O cartesianismo instaurou o indivíduo como fonte do dizer, centro gerador da razão, unidade de onde flui o pensamento. Remarquemos que a partir do cartesianismo emerge uma noção de indivíduo e não ainda de sujeito. O *cogito ergo sum*⁴ de Descartes fundou as noções modernas de ciência e fez prosperar uma configuração de indivíduo baseada nessa unidade racional do ser. Essa perspectiva pode ser vislumbrada por alguns dizeres presentes em *Meditação Segunda*, de Descartes (1992), da qual gostaríamos de destacar, a título de ilustração: “Falando de maneira precisa, eu não sou, portanto, senão uma coisa que pensa; quer dizer, um espírito, um entendimento ou uma razão⁵” (DESCARTES, 1992, p. 77). Essa visão cartesiana se mostra relevante ao nosso olhar, na medida em que ela funda uma noção de indivíduo a partir do desenvolvimento da razão. Nesse sentido, o indivíduo emerge, nas práticas sociais, a partir da racionalidade.

Essa visão foi (in) tensamente criticada por Nietzsche (1983) sob, ao menos, dois pontos: i) por um imbricamento construído entre o “eu” e “pensar” a partir de um medo da morte; ii) através da “consciência” enquanto um elemento resultante do crivo do

³ Nossa tradução: “Querelle française du sujet – convenons de la désigner par cette dénomination – était ele-même l’écho et l’exacerbation d’une difficulté de toute la philosophie du XX^e siècle, de sorte qu’on peut parler aussi d’une Querelle européenne”.

⁴ “Penso, logo existo”.

⁵ Nossa tradução: “je ne suis donc, précisément parlant, qu’une chose qui pense, c’est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison”.

imbricamento entre o “eu” e o “pensar”. Nesse sentido, Nietzsche evidencia que o processo que sustenta a prática de “eu penso” emerge por um conjunto de “afirmações temerárias” a partir das quais se constrói a imagem de que há um “eu” pensante, precisamente de “que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – eu sei o que é pensar” (NIETZSCHE, 1983, p. 271). No que diz respeito à consciência, Nietzsche menciona que ela é a “última fase da evolução do sistema orgânico” e, por isso, seria também dotada de um inacabamento. Acreditar em uma *prática consciente* está na “origem de uma multidão de enganos que fazem com que um animal, um homem pereçam mais cedo do que seria necessário, “apesar do destino”, como dizia Homero” (NIETZSCHE, 1976, p. 46). Haja vista a linha analítica de que,

[s]e o laço dos instintos, este laço conservador, não fosse tão mais poderoso do que a consciência, se não desempenhasse, no conjunto, um papel de regulador, a humanidade sucumbiria fatalmente sob o peso dos seus juízos absurdos, das suas divagações, da sua frivolidade, da sua credulidade, isto é, do seu consciente: ou melhor, há muito tempo que teria deixado de existir sem ele! (NIETZSCHE, 1976, p. 47).

Numa perspectiva nietzschiana, a consciência tem um papel escamoteador na constituição do sujeito, na medida em que ela camufla redes de lutas entre forças. Pode-se considerar a consciência enquanto um resto de lutas anteriores, enquanto uma centelha de força dominadora. Desse modo, ao darmos prioridade à consciência trazemos à tona um produto, perdendo, sem sombra de dúvida, o complexo de forças que almejam a dominação. Segundo Nietzsche, compreender esse processo anterior à constituição da consciência é a chave para compreender o sujeito e, assim, entendê-lo enquanto uma extensão do mundo. Um dos grandes males do sujeito, segundo Nietzsche, foi estabelecer, por meio também da razão, uma cisão entre homem e mundo. Nos dizeres do próprio Nietzsche, há “‘homem e mundo’ colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha ‘e’!” (NIETZSCHE, 1983, p. 199). Consideramos relevante apresentar essa visão porque ela incide na noção de sujeito nietzschiana que se constitui a partir de uma relação, nada harmônica, de unidade-pluralidade com o mundo. Unidade pensada numa indissociação entre o sujeito e o

mundo, e pluralidade que emerge de um complexo jogo de forças que movimenta o mundo e, por conseguinte, o sujeito, evidenciando assim um eterno *criar-a-si-próprio* e *destruir-a-si próprio* (NIETZSCHE, 1983). Nesse sentido, o “*mundo é a vontade de potência – e nada além disso!*” E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!” (destaques do autor) (NIETZSCHE, 1983, p. 450)

O que Nietzsche evidencia, em sua *démarche* teórica, é que Descartes construiu um aparato lógico (via linguagem, ou, conforme Lacan, por meio do Simbólico) capaz de sustentar a ilusão de que o indivíduo é fonte do saber. Criou uma estrutura lógico-linguística, questionável, que uma vez abonada foi capaz de produzir todo um modo de agir e proceder perante a natureza e ao próprio ser humano e que, no fundo, se adequava à necessidade moderna de garantir o lugar privilegiado do homem na construção de si mesmo. Sem o Deus dos moldes feudais, o homem buscava, ilusoriamente, afirmar-se dentro de um controle do seu próprio corpo e de suas ações, tomando como base de autolegitimação o “pensar” e o “querer”. Nietzsche (2000) se posicionava contra esse ponto de vista, mencionando que “em todo querer, há primeiramente uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado do qual se parte, o sentimento do estado em direção ao qual se vai, o sentimento desse ‘do qual se parte’ e desse ‘ao qual se vai’ e ainda um sentimento muscular⁶” (NIETZSCHE, 2000, p. 641). A partir dessa complexa rede de sentimentos e sensações é que o corpo, ancorado em um suposto “querer”, adquire vida e se movimenta nas práticas sociais.

O descentramento do sujeito

A reflexão estabelecida por Nietzsche ganhou contribuições importantes, como as de Freud, que lançaram as bases da *epistémê*⁷ contemporânea. Na base dessa

⁶ Nossa tradução: “dans tout vouloir, il y a d’abord une pluralité de sentiments, à savoir le sentiment de l’état dont on part, le sentiment de l’état vers lequel on va, le sentiment de ce ‘dont on part’ et de ce ‘vers lequel on va’ eux-mêmes, et encore un sentiment musculaire”.

⁷ Empregamos a noção de “epistémê” no sentido foucaultiano. Segundo Revel (2001), a noção de “episteme”, nos estudos iniciais de Foucault, “designa, na verdade, um conjunto de relações que ligam diferentes modelos de discursos e correspondem a uma dada época histórica” (REVEL, 2011, p. 48). Contudo, conforme a autora mesma evidencia, a noção de episteme foucaultiana gerou um impasse na medida em que ela poderia ser tomada enquanto um espaço fechado, hermético, coerente. Desse modo, a questão da descontinuidade histórica que possibilita a inversão e a ruptura na emergência de epistemes outras ficou em descoberto. Nesse sentido, Foucault se viu interpelado a rever sua própria teoria e propor

epistémê está exatamente a crítica ao centramento do sujeito, ao sujeito como fonte do dizer. Ao se deslegitimar a unidade do sujeito, sua autoridade como origem do dizer, opera-se não só um redirecionamento radical da compreensão da realidade, como também do sujeito e da identidade. Foucault (1995) um dos representantes desses novos ventos, assim expressa o descredenciamento do homem moderno em função de um devir:

De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras – em suma, em meio a todos episódios dessa profunda história do *Mesmo* – somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. (destaque do autor) (FOUCAULT, 1995, p. 403-404)

Se a ideia de sujeito como essência preconizava na relação com a realidade um movimento de dentro para fora, ou seja, uma essência que se projeta para fora, um saber imanente que brota no indivíduo e se dirige ao mundo para entendê-lo, para explicá-lo, o rumo da nova compreensão, baseada no descentramento, é inverso. O sujeito e, por consequência, a identidade passam a ser determinações móveis, instituídas dentro do acontecimento histórico e com base nas relações que o sujeito estabelece com o espaço. Nesse sentido, Foucault evidencia o fato de que atrás das coisas, assim como do sujeito, “há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 2008, p. 18). E ainda acrescenta a problematização de que a própria “Razão” não teria uma essência, na medida em que “ela nasceu de uma maneira inteiramente ‘desrazoável’ – do acaso” (*Op. Cit.*). Nesse sentido, “[o] que se encontra no começo histórico das coisas”, conclui Foucault, “não é

a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia das coisas, é o disparate” (*Op. Cit.*).

Fonseca (1995), a partir da perspectiva foucaultiana, menciona também que o “sujeito não é dado definitivamente na história, mas constitui-se no interior dela. Não pode mais ser visto como núcleo de todo conhecimento e a fonte de manifestação da liberdade e de eclosão da verdade” (FONSECA, 1995, p. 75). Nesse sentido, pode-se dizer que “antes de origem e fonte, o sujeito é produto e efeito. [...] as práticas sociais e as relações de poder formam domínios de saber, que, por sua vez, fazem nascer novas formas de sujeitos” (*Op. Cit.*).

Nesse sentido, vemos que o sujeito, nos estudos foucaultianos, encontra-se imbricado com a exterioridade. Imbricamento esse que determina a sua constituição historicamente e através da própria história. Vemos, assim, emergir um descentramento do sujeito a partir do qual ele não pode mais ser visto enquanto uma essência, enquanto um sujeito de razão e dominante de suas práticas. Emerge, em contrapartida, um sujeito fragmentado, movente e construído historicamente, posto que somente por se imbricar com a exterioridade pode ser considerado sujeito.

Lacan (1992), no âmbito da Psicanálise, faz relevante reflexão a respeito do descentramento do sujeito. Ao empreender a releitura de Freud, desperta o interesse pela problemática do sujeito, seu lugar na sociedade e, acima de tudo, sua relação com a linguagem. Para esse pensador francês, o inconsciente se estrutura como linguagem, isso não apenas porque funciona por metáforas e metonímias, mas também porque é composto menos de signos, significações estáveis, do que de significantes. O inconsciente é apenas um movimento e uma atividade constante de significantes, cujos significados nos são muitas vezes inacessíveis, por serem reprimidos. Portanto, Lacan (1992, p. 263) fala do inconsciente como um “deslizar do significado sob o significante”, como um desaparecimento e evaporação constantes do sentido.

Essa compreensão forjada por Lacan reforça as especulações de Nietzsche e Freud, sob um ângulo que privilegia a linguagem. Em Lacan, o outro aparece como determinante do “eu”, quebrando a ideia de uma essência determinante, com origem no indivíduo.

A partir da descoberta da “Fase do espelho” (*idem*, p. 156-160), o psicanalista francês formula o que vem a ser sua contribuição mais importante não só para o processo de renovação da Psicanálise senão também para a reformulação da ideia de sujeito e de identidade. Essa contribuição é a explicação da personalidade, partindo da composição de três registros básicos: Imaginário, Simbólico e Real, sendo que o Imaginário, em síntese, é o estágio em que não há nem rudimentos de unidade, ainda não há um “eu”. No processo de superação da fase do espelho é que a criança constitui uma ilusão de unidade: o “eu”. Mesmo ainda não estando separada do objeto real, a mãe. O trânsito do Imaginário para o Simbólico, que é a ordem da linguagem, da cultura portanto, se efetiva pela intervenção do pai. A quebra da harmonia ilusória e simbiótica entre a criança e a mãe, perpetrada pelo pai, provoca a entrada do infante na crise, que mais tarde se configurará como edipiana, característica da ordem simbólica. A partir dessa fase (do Simbólico) a criança jamais terá acesso ao Real. Qualquer relação com o Real só será possível por meio da linguagem. No conflito entre Real e Imaginário, no conflito com o fora, com o exterior é que o sujeito vai constituindo sua interioridade. A linguagem vem de fora, os cheiros, os gostos, os gestos. Esse fora, interiorizado constituirá o dentro, o “eu”, a identidade.

A subjetividade, vista por esse ângulo, não é então propriedade do sujeito, mas sim, uma manifestação contextual, situacional e histórica que não está necessariamente nele mesmo, mas que o tem como porta-voz. O sujeito, aliás, é uma primeiridade caótica, um fluxo de desejos sem lugar fixo que, para se tornar coletividade, para não ser totalmente esmagado pela massa, para não se tornar um suicida, necessita de uma forma de expressão para a qual canalizará boa parte do seu fluxo. Essa forma de expressão é certamente a subjetividade.

O sujeito e as práticas sociais

O Estado, se assim podemos dizer, é o gerador e administrador de subjetividades. Aqui nos apropriamos de Althusser não para falar do Estado como centralizador do poder, mas como campo que investe em regulamentações e normalização de sentidos, de modo a sustentar modelos de subjetividade. Como

podemos constatar nos seguintes aparelhos: a televisão e demais meios de comunicação, a escola, a polícia, o direito, a família, a religião, as ciências, esforçam-se ao máximo para abrandar e mesmo represar os impulsos cegos, naturalmente originais e genuínos que atravessam o sujeito e se instauram em práticas subjetivas. Empenham-se em controlar a multiplicidade, em vestir a camisa de força da igualdade no sujeito que é por natureza heterogêneo e singular. A individualidade é uma força nômade e bruta. A socialização/controle de tal força bruta se instaura, primeiramente, pela subjetivação. A subjetividade é, sob uma perspectiva nietzschiana, uma espécie de roupa que cobre nos homens seus sinais mais nômades. É o fosso onde deságua o fluxo bruto dos desejos. É a tela que opera a inversão de indivíduos em sujeito sociais. Subjetividade não é o oposto de objetividade, como nos faz crer a simples observação etimológica. A subjetividade pode ser considerada uma própria objetividade na qual o sujeito se constitui enquanto um anular de forças. Quase todo o caos que constitui o sujeito desemboca no teatro da subjetividade.

Ter subjetividade é crer que se é algo perante os outros e mais, é acreditar (via esquecimento) que não se precisa de outros para ser-si-mesmo. É construir neuroticamente um dentro a partir de um fora e viver esse fora como se fosse um dentro. A socialização é, dessa maneira, a fixação da subjetividade e, por extensão, a repressão da individualidade, o desvio do desejo para a construção de uma autoimagem em princípio alheia, externa, a qual involuntariamente o sujeito é induzido a vivê-la como se fosse ele mesmo. Nessa instância, não podemos incluir o “voluntariamente” porque o próprio voluntarismo já representa um condicionamento moral e o desejo não é moral, o fluxo não é moral. Cabe esclarecer que aqui desejo não significa falta, mas sim impulso afirmativo. De acordo mais com Deleuze & Guattari (1995) do que com Lacan: o desejo não é uma vontade dirigida ao suprimento de uma ausência, nesse sentido “ao desejo não falta nada, não lhe falta o seu objeto. É antes o sujeito que falta ao desejo, ou o desejo que não tem sujeito fixo; é sempre a representação que cria o objeto fixo” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 31).

Não é sem razão que dizemos ser a subjetividade uma exterioridade que o sujeito experiencia, ilusoriamente, como se ela tivesse nele a sua origem. E consideramos relevante encaminhar esse estudo sobre a noção de “sujeito” apresentando um outro

elemento que, segundo Althusser (1985), encontra-se na exterioridade e determina a constituição do sujeito, a saber, a “ideologia”. Trazer essa discussão se torna relevante, haja vista partilharmos da visão althusseriana de que “só há ideologia pelo sujeito e para os sujeitos” (ALTHUSSER, 1985, 93), de modo a se pensar que só há sujeito porque há ideologia que o estrutura enquanto tal. Portanto, podemos dizer que, na perspectiva althusseriana, há uma noção de “sujeito” que se encontra visceralmente relacionada a uma noção mais capital que é a de “ideologia”. Para Althusser,

a categoria de sujeito é constitutiva de toda ideologia, mas, ao mesmo tempo, e imediatamente, acrescentamos que a categoria de *sujeito não é constitutiva de toda ideologia, uma vez que toda ideologia tem por função (é o que a define) ‘constituir’ indivíduos concretos em sujeitos*. É neste jogo de dupla constituição que se localiza o funcionamento de toda ideologia, não sendo a ideologia mais do que o seu funcionamento nas formas materiais de existência deste mesmo funcionamento (destaques do autor) (ALTHUSSER, 1985, 93-94).

A partir desse duplo jogo contraditório da ideologia na constituição dos sujeitos, vemos a própria ideologia escamoteando o seu funcionamento nas práticas materiais nas quais os “indivíduos concretos” tornam-se “sujeitos concretos”. Segundo Althusser (1985), “toda ideologia interpela os indivíduos concretos enquanto sujeitos concretos, através do funcionamento da categoria de sujeito” (*Op. Cit.*, p. 96). Convém demarcar então a espessura disso que o autor caracteriza como interpelação para compreendermos a face do sujeito na ideologia. Conforme nos chama a atenção o próprio autor, a interpelação ocorre nas manifestações mais corriqueiras e cotidianas como, por exemplo, quando um sujeito evoca o outro pelo enunciado “Eeeeei, José!”. Esse enunciado escamoteia a ideologia de modo a acreditarmos que ele não seja ideológico, que ele seja, pelo contrário, algo evidente e natural nas práticas languageiras. Contudo, um sujeito somente responde aquela evocação na medida em que ele se encontrar inserido na categoria sujeito de uma ideologia, caso contrário ele permaneceria indiferente ao enunciado proferido. Em um supostamente despretenso ato de virar-se em relação à evocação que mencionamos, “[n]esse simples movimento físico de 180°, ele [o indivíduo] se torna sujeito. Por quê? Porque ele reconheceu que a interpelação se dirigia ‘certamente a ele’, e que ‘certamente era ele o interpelado’ (e não outro)” (*Op. Cit.*, p. 97).

Com efeito, o que corriqueiramente acreditamos estar fora da ideologia, é a mais pulsante manifestação dela, interpelando os indivíduos a se constituírem sujeitos. Desse modo, podemos dizer que não há sujeito fora da ideologia o que leva a concluir que a própria noção de “indivíduo” é, segundo Althusser (1985, p. 98), uma “abstração”, ou mais especificamente, uma criação ideológica. Só temos acesso ao indivíduo ilusoriamente, na medida em que somos “sempre/já sujeitos” mesmo antes de nascermos. Nesse sentido, Althusser (1985) destaca alguns pontos relevantes no imbricamento entre ideologia e sujeito:

- 1) a interpelação dos ‘indivíduos’ como sujeitos,
- 2) sua submissão ao Sujeito,
- 3) o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito, e entre os próprios sujeitos, e finalmente o reconhecimento de cada sujeito por si mesmo,
- 4) a garantia absoluta de que tudo está bem assim e sob a condição de que se os sujeitos reconhecerem o que são e se conduzirem de acordo tudo irá bem: ‘assim seja’. (ALTHUSSER, 1985, p. 102-103)

Consideramos relevante mencionar, nesse momento, que esse “Sujeito” com o “S” maiúsculo diz respeito a um sujeito único e absoluto, a partir do qual os sujeitos se desdobram ou a partir do qual os sujeitos almejam se constituir. Um exemplo clássico que Althusser (1985) menciona de Sujeito é a própria noção de “Deus” que se ancora na ideologia judaico-cristã. Desse modo, vemos que a noção de sujeito, nessa perspectiva, não é estática, mas sim dinâmica e envolve desdobramentos do sujeito em outros sujeitos a partir da interpelação ideológica. Nessa dinâmica, convém ressaltar que “o indivíduo é interpelado como sujeito (livre) para livremente submeter-se às ordens do Sujeito, para aceitar, portanto (livremente) sua submissão, para que ele ‘realize por si mesmo’ os gestos e atos de sua submissão” (ALTHUSSER, 1985, p. 104). Essa contradição move o sujeito no funcionamento dos Aparelhos Ideológicos. Vivemos e agimos nas mais variadas situações em nome dessa crença. Condicionamos a nossa existência a esses discursos e aos dos demais aparelhos. Segundo Althusser (1985), os “Aparelhos Ideológicos do Estado funcionam principalmente através da ideologia, e secundariamente através da repressão seja ela bastante atenuada, dissimulada, ou mesmo simbólica. (Não existe aparelho puramente ideológico)” (ALTHUSSER, 1985, p. 70). Consideramos relevante mencionar que os sujeitos, comumente, não questionam

o funcionamento da ideologia no interior dos aparelhos, na medida em que eles tomam determinadas práticas como sendo “evidentes” e “naturais”. Desse modo, a ideologia controla e determina as práticas dos sujeitos e as práticas que destoam do funcionamento do aparelho são punidas e repreendidas como, por exemplo, a prática do aborto que fere o funcionamento da religião enquanto um Aparelho Ideológico de Estado que controla ao estabelecer regras e práticas para o corpo feminino. Gregolin ao analisar os Aparelhos Ideológicos de Estado acrescenta que eles são “entidades disseminadas por todo o tecido social, que veiculam a mensagem da ordem estabelecida, funcionando predominantemente pela persuasão, embora acessoriamente pela coerção” (GREGOLIN, 2004, p.43). Vivemos a vida por essa ótica construída que nos une e por essa intermitente subjetivação que aparentemente nos protege na medida em que nos esconde de nós mesmos.

Considerações finais

Estabelecer uma reflexão sobre a noção de “sujeito”, como vimos, é uma tarefa desafiadora por dois motivos que convém destacar: podemos ter concepções de sujeito similares, por um lado, em campos teóricos diferentes como, por exemplo, entre a psicanálise, com os trabalhos de Lacan (1998) (em ressonâncias freudianas), e a filosofia, com os trabalhos de Nietzsche (1976, 1983, 2000); como também, por outro lado, assimetria em incidência que instauram o sujeito num mesmo campo teórico como, por exemplo, nos casos de Althusser (1985) e Foucault (1995, 2004, 2008), inscritos na filosofia. Entretanto, percebemos que os autores trabalhados nesse estudo caminham na direção de evidenciar o descentramento do sujeito e de afirmar a singularidade dele nas práticas sociais.

É necessário, segundo Grigoletto (2006), questionar constantemente a fixidez e imutabilidade do lugar de sujeito, dando-lhe um relevo dinâmico na contemporaneidade. É preciso entender que a constituição do sujeito é uma resultante de “tecnologias, técnicas, disciplinas, aparatos e, se elas assumem formas mais ou menos estabilizadas e semelhantes de um indivíduo para o outro” (GRIGOLETTO, 2006, p. 20), continua a autora, “deve[-se] às tecnologias de subjetivação que, em cada momento histórico e em

cada sociedade, configuram-se com determinada tônica, como a tônica sobre o eu/realização da contemporaneidade” (*Op. Cit.*). Entender os jogos de poder, de domínio e as tecnologias que exercitam essa fabricação implica disposição para movimentos contínuos, reconfiguração do modo de ver e agir diante da alteridade que se imbrica ao sujeito no fio da história.

Reinaugurar o olhar sobre o que está exterior ao sujeito, mas que lhe incide produzindo sentidos, certamente nos levará a uma recomposição da exterioridade e a descobertas que reorientarão o desvelar do lugar de sujeito, fazendo ruir ou relegando ao ostracismo práticas de objetificação que operam no encobrimento da exterioridade em favor de um “eu” centrado, ilusoriamente, sobre a base do “pensar” e do “querer”. Portanto, consideramos que uma problematização da noção de sujeito é relevante no campo da linguística, e nos estudos da linguagem em geral, na medida em que essa noção dá relevo a uma opacidade fundante que não cessa de produzir efeitos singulares em práticas sócio-histórico-ideológicas na contemporaneidade.

Referências

ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos de Estado: nota sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

DESCARTES, R. *Discurso do Método e as Paixões da Alma*. Lisboa: Sá da Costa, 1984.

_____. “Meditation seconde”. In: *Méditations Métaphisiques*. Paris: Flammarion, 1992, p. 70-91.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995.

DESCOMBRES, V. *Le Complément de Sujet: Enquête sur le fait d’agir de soi-même*. Paris: Galimard, 2004.

FONSECA, M. A. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: Educ, 1995.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. “Verdade, Poder e Si Mesmo”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

MACHADO, Alan Oliveira; BORGES, Guilherme Figueira. Reflexões sobre a noção de sujeito. *Cadernos Discursivos*, Catalão-GO, v.1, n. 1, p. 70-83, ago./dez. 2013. (ISSN 2317-1006 – online).

_____. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2008.

GREGOLIN, M. do R. *Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso: diálogos e duelos*. São Carlos: Claraluz, 2004.

GRIGOLETTO, M. *et al.* (orgs). *Práticas identitárias: língua e discurso*. São Carlos: Claraluz, 2006.

LACAN, J. *Escritos*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Hemus, 1976.

_____. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril, 1983.

_____. “Par-Delà Bien et Mal”. In: *Oeuvres*. Paris: Flammarion, 2000, p. 619-841.

REVEL, J. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

Recebido em outubro de 2013.
Aceito em novembro de 2013.