

# Freud, Lévi-Strauss e a filosofia do sujeito

Rodrigo do Prado Bittencourt<sup>1</sup>

Resumo: Buscando investigar as relações entre subjetividade e sociedade, este artigo analisa as dificuldades causadas pelas tentativas de separação radical entre as ciências humanas e seus principais temas de estudo. A partir deste objetivo, liga Psicanálise, Antropologia e Filosofia para abordar a complexidade humana e a necessidade de pensá-la de modo multifacetado.

Palavras-chave: psicanálise, antropologia, filosofia, sociedade, individualidade

Quando se trata de seres humanos fica difícil fazer uma separação radical entre realidades que se conectam e estão interligadas. Afinal, é impossível pensar o homem coerentemente sem pensá-lo enquanto ser múltiplo. Assim a fronteira entre ciências que abordam o homem e sua vida deve sempre ser tênue e permitir a comunicação entre os diversos saberes para contribuir para a compreensão deste que, segundo Auguste Comte, é o objeto de pesquisa mais complexo dentre todos que a ciência aborda.

Este texto busca mostrar as contribuições deste e de outros pensadores para um estudo do homem enquanto ser multifacetado. Para isso, se debruça, sobretudo, na crítica às radicais divisões entre “indivíduo” e “sociedade”, “razão” e “emoção”, “natureza” e “cultura”, feitas pelo discurso dominante em nossa sociedade.

Tais divisões devem ser sempre vistas com cautela, uma vez que compõem um único e complexo objeto de pesquisa e não se pode pensar em cada uma delas de modo separado, como se fossem realidades totalmente distintas. Visão essa que remonta a um Positivismo não de todo erradicado da ciência contemporânea.

Dividir o homem e suas realidades coletivas entre diversas ciências pode ser vantajoso do ponto de vista metodológico, mas também o

<sup>1</sup> Doutor em “Literatura de língua portuguesa: investigação e ensino” pela Universidade de Coimbra.

é, e sempre será, lembrar que essas divisões não podem impedir que as diversas ciências se comuniquem e trabalhem em conjunto. Uma análise ampla e rica acerca do homem não prescinde da ligação entre todas as áreas do conhecimento que possam ser úteis para tanto.

Muito contribuiu para esse respeito à complexidade imanente ao objeto das ciências humanas, Lévi-Strauss. É de se lastimar, contudo, que a mídia, com raras e louváveis exceções, tenha deixado de lado tão grande contribuição para a ciência do século xx para abordar assuntos pitorescos sobre sua passagem pelo Brasil.

Foi realmente uma pena que pouco se tenha falado, por exemplo, sobre sua abordagem em relação ao incesto e à “fronteira” entre cultura e natureza. Sendo o sexo o único instinto humano que demanda a participação do outro para sua plena realização, ele é o instinto social por excelência. Lévi-Strauss aponta que foi justamente o sexo que “empurrou” o homem do domínio da natureza para o da cultura. Para ele, a proibição do incesto é universal: apesar de variar quanto à forma em que opera, ela está presente em todas as culturas e sempre foi assim. Por meio dele, o homem sai de si e se volta para o outro e na necessidade de lidar com esse outro surge a cultura, articulação do meu “Eu” com outros “Eus”, do presente, do passado e do futuro. A cultura usa do símbolo para levar a subjetividade pessoal a um espaço coletivo, se dando, necessariamente, no interstício entre os agentes que a operam.

A proibição que veda o acesso do homem às mulheres que lhe pertencem, as mulheres de sua família, faz com que ele seja obrigado a fazer aliança com outros homens e estabeleça uma troca de mulheres. Segundo o antropólogo, a partir dessa troca de fêmeas ocorrerá a troca de bens materiais e símbolos e a união de todos os grupos familiares numa mesma sociedade, formando assim a cultura. Isto tem consequências para além da antropologia, uma vez que nos leva a questionar a imbricação entre a vida individual e a coletividade; a relação entre as necessidades mais íntimas, como as ligadas ao afeto e à sexualidade, e a sociedade.

Não há dúvidas de que a teoria de Lévi-Strauss sobre o incesto tem ligação com as discussões de Sigmund Freud sobre a psique e a cultura. Em “Totem e tabu” (1912-1914/2012), Freud aponta a proibição

do incesto como um dos tabus erigidos após a morte do pai tirano, que passará a ser lembrado como totem e, assim, se tornará a gênese dos princípios organizadores das relações sociais (os tabus). Essa morte se dá a partir de uma revolta dos filhos contra o poder paterno, numa linha de ação edípica que busca o acesso às mulheres que são monopolizadas pela figura paterna. Sua destruição, entretanto, os joga à beira do caos, uma vez que cada um destes filhos poderia se tornar um novo tirano. Por conseguinte, os tabus surgem como forma de impedir esta restauração do passado e evitar uma luta fratricida interminável.

Os tabus acabam por ser uma espécie de reverência à memória do tirano que, apesar de seu despotismo, a todos protegia, provia e lhes deu origem. Assim, ele é uma espécie de continuação desta tirania e por isso a sanção dirigida a quem quebra os tabus deve ser severa. Por outro lado, eles permitem uma abstração da autoridade, tornando-a impessoal e imemorial. A consequência imediata é que a autoridade pode ser máxima, sem que isso impeça a realização da sexualidade dos membros da sociedade. Sexualidade regulada, sem dúvida, mas vivida em concreto; diferentemente do desejo obrigatoriamente sublimado que deveria por força existir sob o jugo do tirano. Agora, com a morte do pai, o incesto é proibido; enquanto ele vivia, a sexualidade era proibida para todo os homens, à exceção dele próprio.

Em “O mal-estar na civilização” (Freud, 1930/2006), o pai da psicanálise apontou a insatisfação psíquica causada pela repressão engendrada pela cultura. Ora, a proibição do incesto é antes de mais nada, repressão. Assim, esse homem que aceita regras e limites para viver em sociedade acaba por sofrer com as restrições a que está submetido, sofrendo as dores de se civilizar. Há sempre alguma perda no processo civilizacional.

Seguindo esta linha de análise, Oscar Calavia Sáez descreverá o mal-estar provocado pela vida em sociedade e o saudosismo de uma vida ainda plenamente ligada ao domínio da natureza dentre os membros da etnia Pano. Em seu artigo “O inca pano: mito, história e modelos etnológicos” (Sáez, 2000), o etnólogo tratará do desejo de isolamento e vida autossuficiente, que há entre os povos dessa etnia, que até hoje habitam a Amazônia Peruana e parte da Brasileira.

Ele afirma que os sintomas de desintegração social lá presentes apontam para o desejo de se afastar do Outro e de se desligar da vida social. O Outro, porém, como afirmaram Freud e Lacan, não é apenas o companheiro que divide conosco as tribulações da vida em sociedade, mas é o motor necessário para nossa formação. Em outras palavras, é pelo Outro que nos constituímos. Assim, esse desejo de se afastar do Outro pode ser visto como uma tentativa de fugir à própria existência do Eu, à sua própria constituição de sujeito. O sujeito é necessariamente social, como mostrou Pacheco Filho (1997). O que é o Complexo de Édipo se não a marca do Outro na nossa sexualidade-afetividade? Marca tão necessária para nosso desenvolvimento libidinal e social.

Sem a interdição do pai, representante da lei, nos afogaríamos num amor destrutivo e avassalador pela mãe fálica, invencível e plena. A proibição paterna rompe essa unidade total entre a figura fálica materna e a criança, marcando a mãe enquanto Outro, com desejos distintos e independentes, e mostrando que não apenas ela, mas também os demais membros do corpo social devem ter papel na vida da criança e nela interferir, pois a mãe não pode ser tudo para ela o tempo todo.

Não seria essa a primeira lei importante efetivamente interiorizada pela criança? Ela não nos lembra a proibição do incesto estudada por Lévi-Strauss? Evidentemente, vemos aí uma confluência da antropologia e da psicanálise a nos remeter ao ponto da lei que rege a aliança social e a sexualidade como marca do relacionamento com o Outro e da formação do sujeito frente à coletividade.

Para Freud, o processo civilizatório implica em renúncia pulsional em nome do pacto com a “Lei do pai” a fim de possibilitar a convivência entre os homens e o desenvolvimento da sociedade.

O destino desta força pulsional vai se articulando a conceitos tais como repressão primária e narcisismo, convergindo no drama edípico como condição para que o sujeito ocupe um lugar na ordem social, ou seja, para a entrada do sujeito no mundo simbólico (Melman, 2003).

A relação nossa com o mundo e com nós mesmos é determinada pela falta, renúncia ao objeto desejado, amado (no caso edípico, a figura da mãe). Em compensação, a partir da perda o sujeito deverá ter acesso a um mundo de representações.

Quando se estabelece o pacto social, a criança recebe do pacto de Édipo as ferramentas necessárias para se construir como sujeito humano. Assim, a criança respeita o pacto estabelecido com a “Lei da Cultura” e vai se identificar com valores e ideais culturais da sociedade na qual está inserida.

A renúncia ao objeto amado, a inserção na “Lei da Cultura”, deve se sustentar através de uma via de mão dupla. Ao renunciar a seus impulsos, a criança (futuro adulto) se torna sócia da sociedade, aceita suas regras e de alguma forma se beneficia deste pacto, tem acesso à ordem do simbólico e se liberta da dependência da mãe (Pellegrino, 1987).

A subjetividade é constituída através da relação entre o campo pulsional e o campo simbólico. Emblemas e valores de ordem social são fundamentais no processo de subjetivação.

A pulsão, enquanto um “espaço virtual” entre os registros somáticos e psíquicos, é uma força que necessita de exercício do aparelho psíquico para que seja representada. Para que ocorra uma passagem das excitações corporais para o universo coletivo, esta força deve ser de alguma maneira, organizada em representações. Para a constituição do campo psíquico enquanto tal é fundamental que esta força seja ordenada através de seus representantes-representações. E, para tanto, é preciso destacar o papel do Outro: é ele quem acolhe esta força e, através de operações interpretativas, permite a inscrição desta no campo simbólico.

No entanto, esta articulação entre força pulsional e a capacidade simbólica não acontece de forma plena e harmônica. A relação conflituosa entre a pulsão e a civilização é de ordem estrutural, isto é, o conflito nunca será ultrapassado. Haverá sempre desarranjos e limitações entre essas esferas e conseqüentemente o eterno desamparo do ser humano e a angústia de viver.

O homem não está preparado para lidar profundamente com estas questões. Busca a todo momento fugir e se desresponsabilizar diante destes desacordos. Muitas vezes destina às competências médicas formas químicas de aplacar as inquietações e dores que o afetam ao invés de indagar seu sentido. A crescente medicalização de sintomas psíquicos (depressão, agitação, medo...) apontam para uma demanda que nem sempre é bem direcionada: muitas vezes, as pessoas

são medicamentadas sem terem nenhum distúrbio fisiológico; o que poderia e deveria ser tratado pela palavra e a terapia psicológica tem seus sintomas mascarados por medicamentos cada vez mais fortes.

Para Kehl (2002), a produção de sentido da vida não é individual e sim coletiva. É um papel cultural e simbólico onde os indivíduos têm sua participação na produção de discursos e narrativas explicativas. Porém, nos últimos tempos a produção destes discursos vem apresentando um empobrecimento na medida em que razões de mercado fechadas em si mesmas são privilégios em detrimento de razões filosóficas que buscam transcender a banalidade humana.

Deste modo, vivendo sob a crescente mercantilização de todos os domínios da experiência humana, o corpo e a “alma” são tomados por apelos de consumo. O homem aprisionado a inúmeros objetos acaba por não exercer seu desejo que, “paralisado e perdido, coloca-o no lugar de não-ser” (Homem, 2003, p. 4). Os valores da denominada “Cultura Pós-Moderna” são pautados pelo individualismo exacerbado e o consumo enquanto imperativo de gozo imediato. O desejo se transforma em necessidade de possuir o objeto, não podendo haver espaços para angústias e frustrações. O Outro também se torna objeto de satisfação, posse ou eliminação.

Para Lasch (1983), o consumismo é principalmente consumo de signos. Os signos como felicidade, sucesso, prazer, exotismo, belezas e fantasias são transferidos aos bens de consumo cotidianos remetendo a um mundo de sonhos sendo cada vez mais difícil decifrar seu uso original ou funcional.

Outro ponto a se levantar é o fato de na contemporaneidade “imagem ser tudo”. “Ser” significa “parecer”. Além do fetiche da mercadoria sinalizado por Marx (2011), há o fetiche da imagem. O Eu se realiza como objeto de admiração no campo social na medida em que o sujeito é reconhecido pelo que parece ser, sempre armado por máscaras de satisfação total. Vivemos a “sociedade do espetáculo”.

A consideração a-histórica e esquizofrênica da sociedade, promovida pelo discurso neoliberal, difunde o senso comum da livre concorrência e da meritocracia, como se todos os homens partissem das mesmas possibilidades. A criminalidade e delinquência são reflexos e consequências de

uma patologia social grave, de uma estrutura social perversa (Pellegrino, 1987). Assim, o ato delinquente vêm para dar significado simbólico e deste modo marcar território para o grupo ou sujeito que o comete. Se por muito tempo foram invisíveis e insignificantes à sociedade, através do ato infracional estes sujeitos incomodam, chamam atenção, abalam as estruturas do sistema do qual foram excluídos.

Semelhante a este ponto, Jerusalinsky (1998) aborda o fenômeno da predação como sintoma social onde grupos sinalizam o ódio ao objeto de dominação/subordinação destruindo (mesmo que inconscientemente) símbolos representantes destes. Ele apresenta, como exemplos, atos de vandalismo de torcidas organizadas e alvos de atentados terroristas cujo o objeto de predação é relacionado ao consumismo e símbolo de poder econômico.

Para o autor, a relação entre o indivíduo e o objeto representa a relação entre escravo e amo e os predadores podem ser vistos como representantes de uma guerra ainda não declarada em busca do rompimento da escravidão do sujeito diante do objeto.

Esta situação reflete a questão de que o sintoma não é individual e sim social, ou seja, o outro está sempre falando em nós e o inconsciente é simplesmente o Outro, tendo sua consistência na estruturação subjetiva através do sintoma e sua afirmação presentificada na figura da Lei. Lei que não passa de um Outro internalizado de modo supremo. Lei que nos dita o que fazer e como fazer.

A Lei, porém, não pode ser tudo que compõe a vida social. Em *Pacto Edípico e Pacto Social*, Hélio Pellegrino (1987), nos lembra que essa Lei deve compensar a proibição que produz com a possibilidade real de um gozo socialmente aceito. O psicanalista mineiro afirmava que, no Brasil da segunda metade do século xx, a proibição coletiva engendrada pelo Estado e pelo Capital não se acompanhava de uma possibilidade real de gozo, pelo menos para a grande maioria da população, gerando assim graves distúrbios sociais e violências desintegradoras. Neste texto, o autor bem mostra o quanto vida social e subjetividade estão intrinsecamente unidas: há patologias que podem ser impingidas ao sujeito pelos problemas sociais e tais problemas podem ser categorizados em formato psicanalítico para mostrar os efeitos na subjetividade

das realidades sociais. O que é confirmado pela afirmação de Calligaris (1991) de que gozos e patologias devem ser situados historicamente para que os entendamos.

Não basta apenas sabermos que as realidades psíquicas e sociais estão unidas, é preciso saber como essa união se dá. Já no século IV antes de Cristo, o filósofo macedônio Aristóteles (2000) afirmava que existia uma intrínseca ligação entre as esferas privada e pública da vida humana. Para ele, a segunda só poderia ser livre se a primeira fosse um espaço de dominação, é o dominador da primeira que se apresenta como homem livre na segunda. Dizia o Estagirita que a vida privada era o espaço da força da natureza sobre o homem, força que deveria ser domada, vencida, dominada. É na vida privada que o homem se vê dominado pelas necessidades de seu corpo (fome, frio, sede...) e pela afetividade (amor aos filhos e à mulher). É necessário a ele que vença esses fatores que o dominam para que possa se preocupar com a vida pública, para que possa ser livre para pensar no bem comum. Assim, o homem deveria se assenhorear de seu corpo pela exploração do corpo de outrem, se tornar sujeito pela objetivação de outro.

É o domínio sobre os escravos que permite se esquecer das necessidades de seu corpo para pensar na vida pública; agora, é o escravo quem cuidará do corpo de seu senhor, evitando que ele sofra com a fome, a sede, o frio... É o escravo quem trabalhará em seu lugar. Também é necessário que o homem livre domine seus filhos e sua mulher e os trate como objetos por ele possuídos, dispondo deles do modo como achar melhor, pois só assim será livre para julgar tudo segundo os critérios da razão e não da emoção. Quem cede aos filhos, à mulher ou aos escravos, perdeu a razão e se deixou levar pelas emoções, sempre obscuras e perigosas ao julgamento, segundo Aristóteles (2000).

Este vê a vida pública como superior à vida privada, pois só nela o homem é livre e igual aos demais, pois aí ele usará da razão para argumentar com seus iguais e livremente tentar convencê-los do que pensa ser o melhor para todos, enquanto na vida privada não resta outra opção que o uso da força, uma vez que está lidando aí com seres inferiores, desprovidos de plena razão. Assim como ele usa da força para domesticar os animais, deve usar dela para dominar as forças da natureza presente

em sua vida privada. Dar voz a essas forças da natureza é se perder, se deixar escravizar, perder a liberdade.

Não é dessa maneira, porém, que a Psicanálise vê a relação entre esfera privada e pública da vida humana. Freud já nos alertava de que “o eu não é senhor na sua própria casa», rompendo com toda a Filosofia do Sujeito, aflorada de forma marcante com o *Cogito, ergo Sum* (Penso, logo existo) de Descartes (2001); plenificada no empirismo radical e antimaterialista de Berkeley (2000); mas já renunciada com a doutrina política de Aristóteles (2000) e o governo dos filósofos (leia-se: governo dos detentores da razão) de *A república*, de Platão.

Descartes (2001) tenta abordar o problema de como se chegar a um conhecimento epistemologicamente válido. Ele baseia tal conhecimento na razão (“Cogito”) e faz dela pressuposto ontológico da existência (“ergo sum”) do homem. Em outras palavras, para ele, só existimos e podemos provar que existimos porque pensamos. A única certeza que podemos ter é que pensamos, portanto essa é a fonte de nosso existir e é no pensamento que devemos baseá-lo.

Outros levarão essa análise da realidade segundo o ponto de vista do observador ainda mais adiante. Berkeley (2000) chega a afirmar que a matéria não existe, que o que chamamos de “matéria” é apenas a linguagem por meio da qual Deus fala com o homem. Assim, nossas sensações são produtos da fala divina e não fruto do contato com a realidade material. Somos consciência e Deus também o é. A matéria existe apenas porque acreditamos nisso e não somos capazes de perceber a imaterialidade e abstração da realidade.

Ora, essa filosofia do sujeito, que coloca a razão acima de tudo e a elege como essência do ser humano, não nasceu do nada. Ela tem seus antecedentes, como foi dito, na Grécia antiga. Sócrates deseja o governo dos filósofos, em que a razão imperaria como único meio de levar o homem à plena felicidade. A Razão, a Verdade, o Belo e o Bom, para Sócrates, são realidades metafísicas intrinsecamente ligadas entre si. Podemos dizer até que elas quase se confundem num todo perfeito e inalcançável.

Após Sócrates, vemos Aristóteles (2000) com seu programa de domínio dos sentimentos como condição *sine qua non* para a liberdade

e a felicidade do homem. Aos sentimentos cabe o controle da razão e esta pode e deve emergir como senhora absoluta da vida do homem. Essa proposta, todavia, é criticada por Freud, para quem os sentimentos não podem ser relegados a segundo plano a não ser a custo de muito sofrimento, a custo do surgimento do sintoma. Eles também fazem parte do homem e não podem ser suprimidos totalmente por todo o tempo.

“O eu não é o senhor de sua própria casa” porque a consciência, domínio característico do eu, não pode dominar os estados inconscientes. As forças da natureza supostamente domesticadas na doutrina político-filosófica de Aristóteles (2000) emergem com vigor ao menor descuido; está aí o ato falho, o chiste e o sintoma. Pelo menos é que afirmou Freud em suas “Cinco lições de psicanálise” (1910/2006a). As divindades ctônicas emergem e afrontam os deuses olímpicos, a ira de Aquiles abala os céus e coloca os olímpicos em guerra entre si, as profecias de Prometeu atemorizam Zeus<sup>2</sup> e colocam a ordem estabelecida em crise, abalando seus alicerces e fazendo-a descobrir coisas que a constituem e que ela não queria conhecer. As pulsões e a falta, enfim, emergem e a razão já não pode se dizer suficiente para guiar o homem à felicidade.

Se a psique emerge e a razão já não pode mais ser vista como fim último da vida humana, cabe o questionamento de como lidamos com essa emersão. O discurso dominante a vê como característica individual e única de cada indivíduo e, por isso, impossível de ser influenciada cultural e socialmente. Assim, a continuidade entre sujeito e sociedade e entre psique, natureza e cultura (continuidade defendida por Lévi-Strauss, Freud, Marx e outros autores, que a seu modo e em sua área, tentaram ver o homem como um ser complexo e mostrar a relação entre realidades antes pensadas de modo separado) se vê quebrada e o indivíduo, apresentado como único e independente, aparece como distante de qualquer encontro com realidades íntimas comuns a seus pares.

2 A mitologia grega aborda de forma alegórica essa luta entre o inconsciente e o consciente. Não foi por acaso que Jung sempre a mencionou em suas obras. Assim, as divindades olímpicas (símbolo da razão) lutam para suprimir as divindades ctônicas (sentimentos e o inconsciente); a ira irracional de Aquiles abala a harmonia entre os próprios deuses, gerando conflitos entre eles, subvertendo a ordem e a fachada de equilíbrio do *ego*; Prometeu, já vencido, atemoriza Zeus, anunciando a volta de forças suprimidas e profecias de destruição do poder olímpico se ele não se conformar aos desígnios do destino.

O discurso dominante, porém, falha e falha em forma de sintoma, surto, patologia... Pois a realidade íntima (que, como já dissemos, se forma a partir do Outro) não pode se separar da realidade coletiva. A alienação produzida pela marca do Outro em mim constitui-me. Essa alienação não deve ser vista como um ato de domínio político intencional. Muitas vezes ela é inevitável. Afinal, os limites que dizem o que se quer ou quem se é, limitam não para oprimir, mas oprimem justamente porque limitam. É impossível querer tudo; esse limite tem de existir para que possa haver a formação do sujeito. Se meu nome é Paulo, por exemplo, excluem-se todas as outras possibilidades de me nomear (não ser João, Ricardo, Pedro...), todavia essa alienação me constitui, pois o nome faz parte de minha identidade, de minha diferenciação frente os demais.

O limite, porém, não significa que não tenhamos saudade de um tempo áureo em que a falta não houvesse e limites não fossem necessários. Saudade que vemos em “O mal-estar na civilização”, mas que não se limita aos modernos, como mostra o saudosismo Pano do tempo mítico pré-social e totalmente integrado à natureza e a Teoria das Idades de Ouro, Prata e Bronze, formulada por Hesíodo, no século VIII a.C.

É impossível pensar nessas realidades como separadas e é justamente a tentativa de fazê-lo, engendrada pelo discurso dominante, que agrava a dor humana em relação ao Outro, que o contesta pelo simples fato de existir, e ao Símbolo, que não o traduz de modo pleno. Freud mesmo disse que essa “Falta” nunca acabará e, conseqüentemente a dor não cessará, mas que romper com a repressão que a nega e nega a realidade psíquica do homem já seria um avanço e uma atenuação do sofrer e do sintoma.

Assim, o social e a psique, a cultura e a subjetividade se entrelaçam, sim, mas sem que um domine o outro. Não há aqui a preponderância de uma realidade sobre a outra, distinta, mas a convivência, quase nunca harmoniosa, de dois lados da mesma moeda. De modo que a desintegração social, o mal-estar na civilização, a anomia, para usar uma categoria sociológica, enfim, os problemas na articulação entre subjetividade e cultura, são da ordem da própria constituição do sujeito enquanto tal, enquanto ser desejante em sua relação com os objetos de desejo. Objetos transformados em insígnias fálicas, em símbolos.

Não apenas isso, esses sintomas sociais, se é que os podemos chamar assim, são da própria ordem da constituição da cultura, da coletividade. São inerentes ao sujeito e à cultura e não apenas falhas ocasionais ou crises esporádicas.

Se estivéssemos falando de realidades intermitentes, superficiais ou aleatórias, as repercussões não seriam tão intensas e ao mesmo tempo amplas, difundidas e constantes. Ao contrário, falamos que esses sintomas sociais são a melhor prova da dinâmica existente na relação entre o domínio do eu e o coletivo, entre subjetividade e sociedade. Sua existência apenas nos confirma o papel fundamental do Outro na constituição do Eu, realçando o caráter social da psique humana.

Se o discurso dominante acerca desta, porém, induz as pessoas a se pensarem enquanto indivíduos autônomos e particularmente diferentes dos demais, singulares e únicos, esta busca por individuação não deixa de ser um caráter social. A Psicanálise critica esse postulado de busca de individualidade da Modernidade ao ressaltar que o Eu seria impossível sem o Outro. Patologias psíquicas e problemas sociais são realidades contínuas e interdependentes, ao contrário do que afirma o discurso dominante. Kehl (2002) mostra como esse discurso falha ao afirmar que o indivíduo se forma por si só e que sua subjetividade é algo tão íntimo que é único e que não tem relação com nada a não ser com sua vontade. Tal afirmação não passa de uma falácia, uma vez que o sujeito não pode se formar fora de sua relação com o outro. O Eu e o Outro são inseparáveis, bem como a psique e o social.

A realidade do sujeito é uma realidade dinâmica e mutável, onde os vários Outros com quem ele se encontra podem mudá-lo e por ele serem mudados. Por isso é preciso ter em mente a sua relação com outros sujeitos e objetos que se lhe apresentam e as patologias e os gozos provocados por estes contatos. Patologias e gozos que estão presentes na dinâmica do social, influenciando-a e sendo por ela influenciados, numa continuidade que não permite a dicotomia entre razão e vida pública (homens livres) e não-razão e vida privada (mulheres, crianças e bárbaros escravizados), apresentada por Aristóteles (2000).

Essa continuidade entre indivíduo e sociedade, psique e cultura, pode ser pensada de um modo mais maduro por meio da obra de

Lévi-Strauss, Freud, Marx e outros que postulam uma maneira de ver o homem enquanto ser complexo e singular, descartando visões que privilegiam uma de suas faculdades e descrevendo-o enquanto um conjunto em que várias realidades se entrecruzam: o social, a natureza, a subjetividade, a história, a cultura... É esse homem complexo que nos cobra uma visão complexa e um estudo de suas múltiplas facetas, uma vez que ele não pode ser explicado por apenas uma delas sem com isso cair numa simplificação desumana e objetificante.

Diante do exposto, a Psicanálise apresenta o papel de contribuir para o desvelamento e compreensão dos fenômenos subjetivos que interferem diretamente na esfera social e ao mesmo tempo a influência do social na singularidade dos indivíduos. Somente através do pensamento não dicotomizado entre a esfera da sociedade e a esfera da subjetividade poderemos chegar a uma visão mais ampla do ser humano e de suas relações sociais.

## Conclusão

Se o Outro me aliena, também me constitui e é impossível pensar um indivíduo formado sem intervenção de outra pessoa. O próprio conceito de “indivíduo” já encerra em si um erro, pois não se pode pensar o homem como indivisível, uno e independente, como este termo sugere.

A dicotomia entre sociedade e indivíduo esquece da complexidade da vida social e subjetiva do homem e da impossibilidade de categorizar os elementos aí presentes e separá-los por espécie, como fazemos na Biologia.

Para se pensar a realidade da psique humana e sua interação com o Outro, uma relação dinâmica de trocas que transformam aos dois lados do diálogo (sujeito e coletividade) seria muito mais útil que qualquer dicotomia simplista e positivista. Destaca-se aí o pensamento freudiano e suas ressalvas quanto ao poder do ego como rei da vida psíquica.

Cabe lembrar que, assim como Lévi-Strauss mostrou a infantilidade da dicotomia entre Natureza e Cultura, apontando uma continuidade entre elas e uma interação dinâmica entre seus elementos, Freud mostrou que a Subjetividade e a Sociedade não podem ser pensadas enquanto

categorias estanques, sem prejuízo do entendimento acerca da complexidade da vida humana, cabendo a nós uma crítica ao Positivismo ainda fortemente presente em alguns profissionais das Ciências Médicas e da Psicologia e o desejo de pensarmos uma Ciência que veja o homem como ele é, em vez de se basear em abstrações e conceitos vazios.

Assim como a obra de Freud é banalizada pelo vulgo como se fosse um conjunto de pervertidas teorias sexuais, a cobertura jornalística sobre a morte de Lévi-Strauss mostrou uma análise infantil e pobre, visando destacar apenas o exotismo das tribos ameríndias por ele estudadas e o seu próprio exotismo, enquanto estrangeiro na São Paulo dos anos 30. É uma pena que se tenha deixado de lado, mais uma vez, simplesmente o mais importante, em prol de afirmações simplistas e até errôneas. O discurso dominante mais uma vez preponderou e o recalque falou mais alto, calando a voz que emerge da obra de Lévi-Strauss, alertando-nos para rever nossos conceitos e preconceitos e perceber a complexidade do homem; ainda que tenha que se reconhecer exceções, como o texto de Cardoso (2009).

Enquanto isso não acontecer, enquanto o discurso dominante dar o tom nas relações sociais, mascarando o modo como os sujeitos interagem entre si, veremos sintomas e crises que revelam a fragilidade de uma subjetividade voltada apenas para si. Do mesmo modo como as divindades ctônicas emergiam da escuridão, aparecendo diante da soberania olímpica de forma ameaçadora, assim o recalque destrói a fachada de estabilidade do discurso dominante acerca do ego. Enquanto isso se fazer valer, necessitaremos da máxima socrática: “Conhece-te a ti mesmo!” É preciso, porém, que esse conhecimento parta do pressuposto de que o ser humano não é só razão, mas um conjunto de elementos que envolve também o instinto, os sentimentos, a materialidade histórica... Esse conhecer deve se amparar sobre o ser humano em sua totalidade. Só assim, este será capaz de contribuir para a formação de uma sociedade mais madura e consciente. Afinal, não é nossa razão que é falha a ponto de termos que recorrer a outras coisas para viver; é nossa vida que é rica a ponto de não precisarmos, e nem podermos, nos restringir só à razão. Como diria Hamlet: “Há muito mais entre o céu e terra que pressupõe nossa vã filosofia.” Que bom!

## Freud, Lévi-Strauss y la filosofía del sujeto

Resumen: Tratando de investigar la relación entre la subjetividad y la sociedad, este artículo analiza las dificultades causadas por los intentos de separación radical entre las ciencias humanas y sus principales temas de estudio. A partir de este objetivo, ligase Psicoanálisis, Antropología y Filosofía para hacer frente a la complejidad humana y la necesidad de pensar a su manera multifacética.

Palabras clave: psicoanálisis, antropología, filosofía, sociedad, individualidad

## Freud, Lévi-Strauss and the philosophy of subject

Abstract: Seeking to investigate the relationship between subjectivity and society, this article analyzes the difficulties caused by the attempts of radical separation between the human sciences and its main subjects of study. From this goal, linking Psychoanalysis, Anthropology and Philosophy to address the human complexity and the need of thinking it in multifaceted way.

Keywords: psychoanalysis, anthropology, philosophy, society, individuality

## Referências

- Arendt, H. (2005). *A condição humana* (R. Raposo, Trad.) Forense Universitária.
- Aristóteles. (2000) *A política* (R. L. Ferreira, Trad.). Martins Fontes.
- Berkeley, G. (2000). *Tratado do conhecimento humano* (V. Almeida e A. Sérgio, Trans.). Imprensa Nacional.
- Birman, J. (1999). *Mal-estar na atualidade. A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Civilização Brasileira.
- Calligaris, C. (1991). A sedução totalitária. In L. T. Aragão, et. al. (Orgs.), *Clínica do social: ensaios* (pp. 105-118). Escuta.
- Calligaris, C. (1997). Sociedade e indivíduo. In M. Fleig (Org.), *Psicanálise e sintoma social*. UNISINOS.
- Cardoso, C. (4/11/2009). Antropólogo Lévi-Strauss morre aos 100. *Folha de São Paulo, Mundo* (p. A16).
- Descartes, R. (2001). *Discurso do método* (M. E. Galvão, Trad.). Martins Fontes.
- Engels, F., Marx, K. (2007). *A ideologia alemã* (R. Enderle, N. Schneider e L. Martorano, Trans.). Boitempo.
- Freud, S. (2006a). Cinco lições de psicanálise. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 15-73, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1910)

- Freud, S. (2006b). A dissolução do complexo de Édipo. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 189-199, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1924)
- Freud, S. (2006c). O mal-estar na civilização. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 75-174, J. Salomão, Trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1929/1930).
- Freud, S. (2012). Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 11, pp. 13-244, P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912-1914)
- Hesíodo (2008). *Teogonia/Trabajos y dias* (A. M. Sánchez, M. A. M. Sánchez, Trans.). Alianza.
- Homem, M. L. (2003). Entre próteses e prozacs. O sujeito contemporâneo imerso na descartabilidade da sociedade de consumo. *Estados Gerais da Psicanálise – Segundo Encontro Mundial*. Rio de Janeiro.
- Homero (2019). *Iliada* (F. Lourenço, Trad.). Quetzal.
- Jerusalinsk, A. (1998). O social é um sintoma. In M. Fleig (Org.). *Psicanálise e sintoma social* (Livro 2). UNISINOS.
- Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. Cia das Letras.
- Lasch, C. (1983). *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio* (E. Pavareli, Trad.). Imago.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *As estruturas elementares do parentesco* (M. Ferreira, Trad.). Vozes.
- Lévi-Strauss, C. (2017). *Antropologia estrutural*. (B. Perrone-Moisés, Trad.). Ubu.
- Marx, K. (2011). *O capital* (Livro I, R. Enderle, Trad.). Boitempo.
- Melman, C. (2003). *O homem sem gravidade. Gozar a qualquer preço*. Cia. de Freud.
- Pacheco Filho, R. A. (1997). Psicanálise, psicologia e ciência: continuação de uma polêmica. *Estudos de Psicologia*, 2(1), 68-85.
- Pacheco Filho, R. A. (1997). O conhecimento da sociedade e da cultura: a contribuição da psicanálise. *Psicologia e Sociedade*, 9(1/2), 124-138.
- Platão (2010). *A república* (J. Guinsburg Trad.). Perspectiva.
- Pellegrino, H. (1987). Pacto edípico e pacto social. In L. A. Py, (Org.). *Grupo sobre grupo*. Rocco.
- Sáez, O. C. (2000). O inca pano: mito, história e modelos etnológicos. *Mana*, 6(2), 7-35.
- Shakespeare, W. (2011). *Hamlet, príncipe da Dinamarca* (C. A. Nunes, Trad.). Nova Fronteira.