

ELEMENTOS PARA UMA PSICOLOGIA DO SUJEITO CATIVO¹

Conrado Ramos²

Faculdade de Psicologia

Instituto de Ciências Humanas da UNIP - São Paulo

Este artigo reflete sobre a autodestruição do esclarecimento e as relações entre sociologia e psicologia a partir da teoria crítica. Aponta a necessidade do estudo da sociedade para a compreensão do indivíduo contemporâneo. Defende também a importância da investigação da subjetividade para a crítica das mediações sociais.

Descritores: Teoria crítica. Sociologia. Psicologia. Psicanálise. Subjetividade. Adorno, Theodor Wiesengrund. Lacan, Jacques.

1. A autodestruição do esclarecimento

Tendo o avanço dos meios de produção e a acentuação de suas contradições criado todas as condições para a revolução, o seu não-acontecimento fez com que se questionasse o poder de emancipação do proletariado e se redirecionasse a investigação do movimento histórico

¹ Este artigo é uma adaptação da introdução e do primeiro capítulo da dissertação de mestrado: *A autodestruição da crítica e o gozo inconsciente na dialética do esclarecimento: uma articulação entre os pensamentos de Adorno e Lacan*, apresentada ao Instituto de Psicologia da USP em 1997.

² Endereço para correspondência: Rua Wilson Dupont, 102 – São Paulo-SP – CEP 02019-040. E-mail: psiconrado@dialdata.com.br

para fontes novas, julgadas capazes de satisfazer à inteligência de um mundo humano que se mostrava diferente daquele vivido por Marx. Novas alternativas históricas deveriam ser pensadas e, para tanto, novos campos teóricos buscavam a consistência empírica necessária para a realização de seus conceitos. Mas, pela dificuldade de tais teorias vislumbra-rem no capitalismo tardio um agente de transformação social, o esforço crítico que as atravessava terminou por se elevar a altos níveis de abstração, sendo o desencontro entre pensamento e prática social, ou entre teoria e ação histórica, um argumento que muitas vezes reduziu tais teorias a meras descrições especulativas ou utopias distantes. Com o crescimento do domínio da sociedade industrial, o poder da crítica foi como que se rarefazendo e surgiu daí a necessidade de se problematizar não só a emancipação social, mas principalmente a própria dificuldade de problematizá-la. Esta tentativa de recuperação da crítica, esgotada por tais teorias, provocou um redirecionamento do pensamento para a Filosofia e um afrouxamento de suas relações com categorias sociológicas e econômicas, acentuando ainda mais o nível de abstração que, dadas as condições de obstrução da ação social, insurgiu como prática política e ação histórica possível (Marcuse, 1967). Aqui, é indispensável considerar o legado marxista em muitas teorias pelos efeitos que conceitos como reificação (de Lukács) ou racionalização (de Weber) tiveram ao colocar como pontos de partida ou em seu *telos* categorias como o cotidiano ou como o indivíduo (enquanto realização da subjetividade como um potencial humano). Outros autores - como Agnes Heller ou Jurgen Habermas - se dispuseram a abraçar positivamente o desenvolvimento do capitalismo e concentraram suas atenções no desenvolvimento da sociedade civil (Heller, 1984, 1985; Offe, 1989).

Para localizar dentro deste contexto a teoria crítica é necessário partir da interrogação feita pelos primeiros pensadores freudo-marxistas (Reich e Fromm), qual seja: “como é possível que a classe operária pense e aja contra os seus próprios interesses?” (Rouanet, 1989, p. 70). Esta questão parecia propor uma dicotomia entre realidade operária, representada por seus verdadeiros “*interesses*,” e alienação ideológica, que

apoiada por obstáculos libidinais ganhava o peso e o valor de uma certa “irracionalidade” inconsciente. Aqui, a razão crítica se aliava aos “*interesses*” da classe e combatia a “*libido operária*” que a predispunha à alienação. A transformação do momento histórico, após a segunda guerra mundial, do capitalismo liberal para o monopolista e o aprimoramento das vias e formas de dominação, entretanto, pareciam sugerir uma dificuldade que ia além das dicotomias entre realidade e alienação e entre consciência crítica e irracionalidade inconsciente. Diante desta dificuldade a teoria crítica e, mais precisamente, Adorno e Horkheimer, promoveram uma inversão na interrogação freudo-marxista: ao invés de questionarem o porquê da população agir contrariamente a seus interesses, perguntavam-se por que ela age favoravelmente ao sistema que a oprime (Rouanet, 1989). Aqui já não se pode mais medir uma oposição entre interesse e ideologia, ou entre realidade e alienação, ou ainda entre razão/consciência e afetividade/irracionalidade inconsciente.³ Sob este novo prisma, os interesses da população coincidem com a ideologia dominante, assim como já se pode propor a existência de uma alienação *na* realidade e não *da* realidade. Esta, inclusive, estereotipada, já não pode mais servir como referência a uma pretensiosa “conscientização,” como queriam os freudo-marxistas. Aliás, a própria consciência e a razão, reificadas, perdem a conotação crítica que lhes dava um poder de questionamento e transformação e passam apenas a se multiplicar e reproduzir, tão apáticas e fungíveis quanto quaisquer produtos para o consumo. O senso ético, crítico e negativo da razão perde terreno ao império da metodologia, da técnica e do automatismo do pensamento. Neste novo contexto, não só libido e irracionalidade inconsciente, mas também a consciência, a realidade e a razão tornam-se “fontes” de alienação. Assim, se para os freudo-marxistas tratava-se de “alimentar” o pensamento crítico, para os teóricos críticos impõe-se a tarefa de compreender por que todas as ten-

3 Este novo âmbito de questionamento permite até que a interrogação dos primeiros pensadores freudomarxistas possa ser dirigida a outras classes e não só à classe operária.

tativas de “alimentação” acabam por contribuir, em alguma medida, com o “envenenamento” da razão superadora e com o fortalecimento do *status quo*. Além disso, os freudo-marxistas geralmente se dirigiam ao proletariado, respeitando o destinatário próprio do discurso marxista que sustentavam, enquanto que a teoria crítica se referia à humanidade, propondo diferentes vias de transformação que não passavam, necessariamente, pela luta de classes. Ao invés de destacar e justificar o conflito de classes a teoria crítica questionava o porquê do não acontecimento da revolução socialista ou das transformações a que este conflito levaria segundo os teóricos marxistas. Para a teoria crítica a resposta a essa questão deveria ser buscada no homem como um particular e não numa classe específica. Numa frase do *Dialética do esclarecimento*, pode-se exemplificar em que direção a teoria crítica, ou principalmente Adorno e Horkheimer (1991), encaminham esta tarefa: “O medo que o bom filho da civilização moderna tem de afastar-se dos fatos é exatamente o mesmo medo do desvio social” (p. 14).

Com esta frase, os autores parecem ter chegado ao ponto de articulação entre o social e o individual. Este “medo”, com o qual os autores buscam justificar a recusa e o esquecimento da imanência crítica por parte do indivíduo vivente no mundo atual, possibilita que suas questões possam ser formuladas e endereçadas ao particular. Esta especificidade metodológica da busca da totalidade no particular (que vem desde, pelo menos, Leibniz) que a teoria crítica desenvolve quando suas questões alcançam o particular do sujeito no (e ao) corpo social, propõe à crítica maior aproximação da Filosofia, abrindo espaço, ainda, à Psicologia e à Psicanálise.

Neste espírito de crítica e resgate do particular vale tentar entender o problema abordado por Adorno e Horkheimer (1991) no prefácio do *Dialética do esclarecimento*:

Mas quanto mais nos aprofundávamos em nossa tarefa, mais claramente percebíamos a desproporção entre ela e nossas forças. O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie. (p. 11)

O problema que este parágrafo propõe, qual seja, o de descobrir os motivos da humanidade caminhar para a barbárie e não a um estado do qual poder-se-ia dizer ser “*mais humano*,” deveria se impor ao trabalho do pensamento e de toda pesquisa como um imperativo moral, haja vista os exemplos trágicos que a história pôde dar e que ainda não foram levados suficientemente em consideração. É com esse espírito, e pautados pelo compromisso ético e pelas dificuldades empíricas implicadas na complexidade do próprio objeto, que os teóricos críticos trataram deste problema. Mas, continuando no prefácio do *Dialética do esclarecimento*, localiza-se um trecho que pode representar a hipótese fundamental de Adorno e Horkheimer (1991): “Não alimentamos dúvida nenhuma - e nisso reside nossa *petitio principii* - de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” (p. 13).

A teoria crítica, enquanto corpo teórico coerente, em suas conclusões é capaz de dar conta com segurança da correlação - aparentemente óbvia, mas que exigiu a construção de um campo de saber específico - entre a liberdade na sociedade e o pensamento esclarecedor. Desta perspectiva a correlação seria uma hipótese, mas levando-se em conta a afirmação dos autores de que aí residiria sua petição de princípio, pode-se tomar tal correlação como um postulado: é preciso liberdade na sociedade para haver um pensamento esclarecedor porque é preciso um pensamento esclarecedor para haver liberdade na sociedade, ou seja, são “*inseparáveis*,” ou seja, na relação entre eles reside a própria essência da crítica imanente. Somente o trabalho teórico, a crítica do conceito, capaz de apontar para as origens objetivas e para as condições concretas da reificação do pensamento, pode sustentar a dupla causalidade entre liberdade social e esclarecimento. É nesse contexto que Adorno (1973) atribui à filosofia um papel essencial na investigação social empírica, sem a qual o existente - a falta de liberdade e a alienação: ou seja, o sujeito cativo - é reforçado.

Tendo, pois, um problema de máxima relevância - o fortalecimento da barbárie - e a crítica imanente como indispensável para o trabalho do pesquisador, cabe perguntar qual seria, enfim, o objeto de investigação de Adorno e Horkheimer (1991): “A aporia com que nos defrontamos em

nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: *a autodestruição do esclarecimento*” [grifo nosso] (p. 13).

Sobre isso, Matos (1989) esclarece que uma questão da teoria crítica foi identificar se a crítica à razão dizia respeito a uma forma de razão ou se deveria ser direcionada à razão em si. Ou seja, se a razão criticada é uma forma histórica de razão, cabe ser otimista e resguardar certa ortodoxia marxista que visa a emancipação do período histórico. No entanto, todas as possibilidades históricas apontadas pela crítica à razão burguesa levam a um mundo não menos - e, por vezes, até mais - administrado. Diante disso os teóricos críticos passaram a considerar o totalitarismo como algo - um “germe” - presente na própria essência da razão.

Pois bem, pode-se voltar agora à petição de princípio para verificar que, seja hipótese ou postulado a correlação citada, tais considerações não são exclusivas e, mais que isso, possibilitam a articulação entre a questão dos autores há pouco considerada e o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento.

Por um lado, enquanto hipótese, ela tenta responder à questão de Adorno e Horkheimer como um elemento a ela faltante, ou seja, à falta de liberdade na sociedade e do pensamento esclarecedor, a humanidade ao invés de entrar em um estado verdadeiramente humano está se afundando numa nova espécie de barbárie.

Por outro lado, enquanto postulado, ao se tornarem, liberdade e esclarecimento, fatores determinantes da “*entrada em um estado verdadeiramente humano,*” eles colocam a autodestruição do esclarecimento no centro mesmo da investigação, justificando enfim seu objeto.

Até o momento tentou-se articular as idéias da seguinte forma: partindo da constatação de que o colapso da atual civilização burguesa deixa em suspenso o sentido do esclarecimento, chega-se a uma questão cujo elemento faltante permite delimitar como objeto outro fato constatado: o esclarecimento se autodestrói. Eis aí um vasto campo de pesquisa cuja urgência não pode ser negada, mas cujo interesse demonstra-se escasso pela própria conseqüência desta autodestruição.

Penetrando este novo campo surge nova questão e nova hipótese. Como e por que o esclarecimento se autodestrói? Ao que é proposto no mesmo prefácio de Adorno e Horkheimer (1991):

Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito deste pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda a parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. (p. 13)

E, um pouco adiante:

Acreditamos contribuir com estes fragmentos para essa compreensão, mostrando que a causa da recaída do esclarecimento na mitologia não deve ser buscada tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista dessa recaída, mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade. (p. 13)

Estes dois trechos revelam como os autores abordam a autodestruição do esclarecimento a partir de dois pontos internos ao próprio pensamento, ou seja, pela crítica imanente: primeiro - há um pensamento que contém o germe da sua própria destruição e, superá-lo, não significa esquecê-lo ou recusá-lo, mas acolhê-lo num processo de distanciamento que permita a autoreflexão crítica, ou seja, o pensar o pensamento. Aliás, este é o próprio movimento da verdade, “que não significa meramente a consciência racional mas, do mesmo modo, a figura que esta assume na realidade efetiva” (Adorno & Horkheimer, 1991, p. 14).

Segundo - há um temor da verdade que impede o pensamento crítico que, por sua vez, desconhece o germe que leva o próprio pensamento a se autodestruir.

Pois bem, talvez aqui seja interessante promover um debate entre teoria crítica e psicanálise e, sugere-se, a de orientação lacaniana que buscou as bases filosóficas que demarcaram o sujeito do inconsciente na

subversão do sujeito cartesiano, uma vez que este serviu de base à ideologia científica e à moral burguesa que sustentam uma autonomia e uma auto-suficiência da consciência que, ao menos, ainda não existem. Além disso, com a estruturação do *Estágio do espelho*, Lacan (1989b) possibilitou, por intermédio do conceito de imaginário e suas implicações com a realidade, que se introduzisse na psicanálise o conceito de alienação. Este conceito, tal como foi desenvolvido por esta psicanálise pode, talvez, permitir uma nova articulação entre teoria crítica e psicanálise. Além disso, vale lembrar o quanto no capitalismo tardio a totalidade impõe a socialização aos indivíduos sem a mediação das instâncias metapsicológicas, tornando cada vez menos possível o “homem” freudiano na atual sociedade.⁴ Acredita-se que a crítica à teoria psicanalítica lacaniana permita revelar, nas suas concepções de sujeito e subjetividade derivadas do estruturalismo, um particular submetido, talvez mais do que em Freud, ao poder repressor do capitalismo tardio, revelando o caráter ideológico desta psicanálise ao espelhar, no mais íntimo do homem que propõe, as condições objetivas de sua existência.⁵ Para exemplificar isso, basta lembrar que em Lacan o *ego* é destacado por sua face imaginária de falsidade e ilusão; o sujeito obtém satisfação identificando-se à posição de objeto e submetendo-se ao desejo do Outro; o sujeito do inconsciente, talvez mais do que em Freud, goza com o sofrimento - e não com uma hedonista “procura de prazer;” o *superego*, que já em Freud (1981a/1930, 1981b/1923) apresenta uma face voltada à moral social e à autoconservação e outra à pulsão de morte e à autodestruição é, aqui, concebido menos como instância responsável pela sustentação de normas e valores morais, do que pela sua face de irracionalidade como imperativo categórico (“-Goza!”) que o aproxima do *id* e o vincula diretamente à pulsão de morte, tornando-o responsável, também, pela introjeção de conteúdos irracionais e pela conservação da rigidez irrefletida diante da irracionalidade assim sustentada (Lacan, 1989d).

4 Sobre isso, Marcuse (s.d., 1998) é referência obrigatória.

5 Uma tentativa de crítica à psicanálise lacaniana buscando as mediações sociais da sua concepção de sujeito já foi feita em Ramos (1998).

Enfim, propõe-se que a crítica à psicanálise lacaniana revele as condições de um sujeito cativo, adequado ao capitalismo tardio, sendo, pois, um sujeito historicamente diferente daquele liberal que Adorno (1986) encontrou em Freud. Noutras palavras, em seu esforço de “retornar” a Freud, Lacan parece ter “atualizado” o sujeito freudiano às novas condições de dominação social. Alguns elementos deste “retorno,” no entanto, como o conceito de gozo, estabelecido por Lacan ao longo de sua obra, revelam-se críticos e esclarecedores.

Cabe alertar que nem Lacan, nem Adorno ou Horkheimer fizeram da psicanálise instrumento de análise do social. O que Lacan propõe, de modo muito resumido, é uma “retificação das relações do sujeito com o real” (1989c, p. 578); enquanto que Adorno e Horkheimer se apropriam da psicanálise freudiana com o intuito de investigar, através do particular, a mediação do todo e com isso desenvolver uma teoria da sociedade.

Investigando as tensões e relações entre estes dois campos - teoria crítica e psicanálise -, talvez seja possível enriquecer a compreensão e a resposta da questão “*por que o pensamento se autodestrói?*” formulada ao particular na sua relação com a totalidade.

Dando aqui um pequeno salto, propõe-se destacar da questão inicial de Adorno e Horkheimer (“*por que o indivíduo age favoravelmente ao sistema que o oprime?*”) a seguinte questão nela implicada: “*qual é o ganho do sujeito ao alienar-se na massa?*” A teoria crítica parece explicar muito bem a eficácia da dominação pela indústria cultural e a maneira como o *status quo* e a alienação são impostos ao indivíduo, mas não deixa bem claro, e isto é o que o debate com a psicanálise pode aprofundar, em que medida o sujeito “busca” a alienação e por que o faz. Como já foi mencionado, se Adorno e Horkheimer iniciam o questionamento da submissão do indivíduo à massa a partir de um medo ou um temor da verdade, o fazem a um indivíduo que, de dentro, recusa-se ao afastamento crítico talvez por sentir ou saber do “peso” da verdade. Em outras palavras, não se afasta para nada acontecer ou para nada perder. Mas, aqui, cabe

inverter a afirmação para perguntar se, afinal, ao não se afastar, estaria este indivíduo ganhando algo?

Segundo Lacan (1989a):

Del mismo modo que la opresión insensata del *superyó* permanece en la raíz de los imperativos motivados de la conciencia moral, la furiosa pasión, que especifica al hombre, de imprimir en la realidad su imagen es el fundamento oscuro de las mediaciones racionales de la voluntad. (p. 109)⁶

É para abarcar este “outro lado”, o da paixão, que se deve aprofundar o conceito de gozo em sua acepção psicanalítica lacaniana e, se possível, articulá-lo no espaço teórico da teoria crítica. Segundo Miller (1989):

Há uma diferença entre o que é ressentido como prazer ao nível do *moi*, conscientemente, e o que satisfaz qualquer coisa no nível do inconsciente. O que satisfaz o sujeito no nível do inconsciente tem todas as chances de ser ressentido como desprazer pelo *moi* ... Freud acrescentará aliás em nota, alguns anos mais tarde, que prazer e desprazer, sendo sentimentos conscientes, ficam ligados ao *moi*. Em outras palavras, são termos inadequados para o inconsciente. Tese que Lacan retomará, valorizando o termo gozo. (p. 66)

Considerando-se o conceito de gozo, não se pode mais aceitar que a coesão da sociedade totalitária advenha apenas do medo ou de uma ameaça, seja ela externa inicialmente ou interna (introjetada) mais tarde na forma do “sacrifício.”

São as tentativas de Lacan de trazer à luz da consciência e da razão a compreensão das relações entre satisfação, sofrimento e violência que permitem em seus trabalhos, ao lado dos de Freud, a possibilidade de um momento esclarecedor e subversivo que se perdeu na grande maioria dos revisionistas - inclusive no próprio Lacan, por seus vínculos com o

6 Do mesmo modo que a opressão insensata do superego permanece na raiz dos imperativos motivados da consciência moral, a furiosa paixão, que especifica o homem, de imprimir na realidade sua imagem, é o fundamento obscuro das mediações racionais da vontade. (Os trechos que aparecerem em espanhol, serão acompanhados, em nota de rodapé, de uma tradução livre.)

estruturalismo - que submeteram a psicanálise a um crivo sociológico conformista e perpetuador do *status quo* (Adorno & Horkheimer, 1971). É possível que tenha sido esta preocupação de Lacan de trazer à luz as relações entre a barbárie e a satisfação que justifique o seguinte parágrafo de sua biógrafa:

Se efetuei uma volta atrás, não foi para reconstruir a biografia de um mestre, que seria reconhecido como o criador de uma doutrina na qual viria se refletir o impulso de uma subjetividade, mas para compreender de que maneira, através da história intelectual de uma época, um homem se quis, em plena consciência, o fundador de um sistema de pensamento cuja particularidade foi considerar que o mundo moderno posterior a Auschwitz havia recalçado, recoberto e rompido a essência da revolução freudiana. (Roudinesco, 1994, p. 11)

A proposta deste trabalho, por fim, é a de que o “germe” do pensamento que, segundo Adorno e Horkheimer (1991), é responsável pela autodestruição do esclarecimento, pode ser investigado com a ajuda do conceito de gozo, segundo o teoriza Lacan. Além disso, acredita-se que a barbárie comum aos movimentos totalitários de massa deve ao menos parte de sua força e coesão a um processo de socialização deste gozo como resultado da invasão da esfera privada pela esfera social, ou, quiçá, de sua própria origem histórica e sedimentação como “segunda natureza” na realidade subjetiva.

2. Relações entre sociologia e psicologia

Quem se propõe a relacionar teoria crítica e psicanálise, no que isto implica uma relação tão complexa como é a do gozo inconsciente com a autodestruição do esclarecimento, enfrenta uma dificuldade, inicial mas não pequena, em tecer objetivamente as vias de abordagem da questão. Acrescenta-se a esta tarefa o esforço em manter uma postura crítica e, muitas vezes, autocrítica, no que o percurso de aproximação do objeto expõe, necessariamente, sua fragilidade, o que não o invalida, mas o incita a novas questões e aponta os limites de sua insuficiência. O desafio

proposto, enfim, é o de abordar questões que remetem ora ao sócio-cultural, ora à subjetividade, sem tentar, no entanto, reduzir um ao outro, mas recusando, simultaneamente, a rígida separação metodológica que, geralmente, a sociologia e a psicologia operam entre campos realmente diferentes como são o da sociedade e o do indivíduo. Para abordar esta questão, é imprescindível considerar o trabalho de Adorno (1986): *Acerca de la relación entre sociología y psicología*.

Inicia-se aqui a discussão dos problemas apontados por Adorno neste texto com uma citação onde o fortalecimento da barbárie é novamente questionado na tendência das massas em se entregar ao que chamou de “políticas de catástrofe”:

És cierto que se les prometen beneficios, pero al mismo tiempo, la idea de su felicidad es sustituida enérgicamente por amenaza y violencia, se les imponen sacrificios inmoderados, su existencia es puesta en peligro directamente y se apela a latentes deseos de muerte. Mucho de ello es tan patente para los sujetos afectados que a quien se esfuerza por comprender le cuesta mucho contentarse con lo decisivo, con la demostración de las condiciones objetivas de los movimientos de masas, y no sucumbir a la sugestión de que no rigen ya ningunas leyes objetivas. (p. 36)⁷

Este trecho de Adorno aponta uma tendência a se depositar no particular, mais precisamente em seus desejos de morte, a explicação para movimentos de massa, dada a evidência cada vez maior deste impulso nos indivíduos. No entanto, isto não exclui as leis objetivas que regem tais movimentos, embora estas leis estejam cada vez menos evidentes.⁸

7 É verdade que são prometidos benefícios [às massas], mas, ao mesmo tempo, a representação de sua felicidade é substituída energicamente por ameaça e violência, sacrifícios insensatos lhes são impostos, sua existência é posta em perigo diretamente e se apela a latentes desejos de morte. Muito disso é tão evidente para os sujeitos afetados que quem se esforça por compreender lhe custa muito contentar-se com o decisivo, com a demonstração das condições objetivas dos movimentos de massas, e não sucumbir à sugestão de que já não regem quaisquer leis objetivas.

8 Cabe lembrar aqui o que escrevem sobre isto Adorno e Horkheimer (1973) em *Temas básicos de sociologia*: “Convém recordar hoje esta virtude da sociologia, quando a sociedade passou a exercer uma tremenda pressão sobre o indivíduo e as

Disto surge a possibilidade da “ideologização” das correntes teóricas que apontam apenas as tendências do particular (como o “desejo de morte”) e negligenciam e mascaram as tendências da totalidade. Talvez o “desejo de morte,” quando buscado na tensão entre particular e totalidade, contenha um pouco mais de verdade acerca dos fenômenos isolados que ele vem explicar. Mas o afastamento do mesmo, como elemento esclarecedor, do âmbito desta tensão, pode significar, na medida em que concebe seus fenômenos isolados de forma pura e reificada, a queda de seu potencial crítico e a inclusão de sua argumentação explicativa, enquanto ideologia, no conjunto dos próprios fenômenos que explica.

Focalizar o âmbito da tensão entre particular e totalidade pode implicar, ainda, necessariamente, a confrontação das condições subjetivas com as condições objetivas, pois o fenômeno apontado por Adorno, de as primeiras se tornarem patentes e as segundas obscuras, já é o resultado da negligência da tensão mencionada e da ignorância do quanto as condições objetivas podem elevar substancialmente o papel dos fatores subjetivos e o quanto que estes, por sua vez e ao mesmo tempo, sustentam condições objetivas atroz. Toda esta importante articulação corre o risco, no entanto, dada a separação já estabelecida pelo discurso científico entre teorias sociais e teorias psicológicas, de reduzir a tensão entre particular e totalidade a um problema metodológico. Ou seja, ao invés de buscar a diferença que radica no objeto, os distintos modelos conceituais se reservam o direito de optar, arbitrariamente, por uma ou outra “visão,” transformando diferentes representações de um objeto em meros “pontos de vista.” Isto tem por consequência a própria negação do objeto, pois ao destacarem o referente da representação, tomando o “ponto de vista” como justificativa de uma opção teórica, afastam-se de um referente da realidade; os objetos tornam-se então os próprios pensamentos sociológicos e psicológicos e as confrontações perdem o sentido na medida em

relações individuais são contidas em limites muito reduzidos, sendo as considerações sociológicas freqüentemente preteridas pelas de ordem psicológica. Quanto menos são os indivíduos, tanto maior é o individualismo” (p. 53).

que ambos inibem suas capacidades de retornar ao objeto. Quando as questões metodológicas se apoiam na “escolha” de “pontos de vista” e na articulação destes a contradição presente no próprio objeto é negada e atribuída a diferenças teóricas. Que o objeto possa ser visto de diferentes ângulos, isto não faz dele dois objetos, mas há dois pensamentos que devem se contrapor na procura de uma melhor aproximação ao objeto - até porque é nesta confrontação que pensamentos diferentes se refletem, e nesta reflexão agem sobre o objeto, quer modificando-o, quer percebendo suas transformações históricas. Esta confrontação, no entanto, deve ter por base o próprio objeto, sem o que ela perde o sentido ou gera o afastamento ideológico. A busca da aproximação ao objeto não deve, no entanto, significar a necessária anulação ou solução das contradições encontradas. Não se trata da unificação das teorias, mas da aproximação a um objeto que pode ser, em si, contraditório, como a tensão entre o particular e o todo. Portanto, se a psicologia se debruça sobre o particular e a sociologia sobre a totalidade, sozinhas, ambas se arriscam a se afastar da vertente do esclarecimento - afinal, se o indivíduo inserido num mundo sócio-cultural é, em grande parte, determinado por este mundo, o que faz das teorias de um indivíduo isolado um desconhecimento sobre seu objeto, por outro lado, as explicações sociológicas que apontam a ideologia dominante apenas como imposição da classe mais poderosa, sendo os elementos desta ideologia muitas vezes contrários aos interesses manifestados pelas classes dos dominados, sem buscar da parte dos indivíduos aquilo que sustenta e reproduz o que lhes é desfavorável, tais explicações sociológicas dificilmente resultam em práticas de intervenção social, por não absorverem no seu pensamento o que obstaculiza sua ação, colaborando com a reificação do “indivíduo” tal como é, assim, assumido pela mediação unilateral da totalidade. Os limites destes campos podem ser exemplificados por Adorno (1986):

La psicología, por el contrario, percibe el interés del sujeto, pero de manera igualmente aislada, ‘abstracta’ Prescinde del proceso de producción social y, por

su parte, plantea también como absoluto algo que es producido, el individuo en su forma burguesa. (p. 50)⁹

Em relação à sociologia, com o advento do fascismo:

La vieja explicación de que los interesados controlan todos los medios de la opinión pública no es suficiente por sí sola, porque las masas apenas se dejarían atrapar por una propaganda torpe, parpadeante y falsa si algo en ellas mismas no acogiera los llamados al sacrificio y la vida peligrosa. (p. 36)¹⁰

Pois bem, Adorno critica a “psicologização” da cultura e a “sociologização” do indivíduo, mas por outro lado o potencial crítico da psicologia não sobrevive sem que ela questione o indivíduo a partir de sua relação com a totalidade e o potencial crítico da sociologia também não sobrevive, por sua vez, sem que ela questione a sociedade levando em conta as determinações do particular ou, caso ela exclua o sujeito de seu domínio teórico, excluindo, com isso, sua possibilidade de autonomia e de liberdade. A separação entre indivíduo e sociedade é real e não metodológica. Da mesma forma, são problemas reais e não meramente metodológicos a separação e as diferenças entre a psicologia e as teorias sociais. Se o que faz a psicologia e a sociologia recaírem nos domínios de um discurso acrítico é a negação da tensão entre indivíduo e sociedade, a busca do objeto destas ciências deve ser guiada por esta tensão. Somente pela mediação desta tensão estas ciências podem resgatar seus potenciais críticos. Afinal:

Individuo y sociedad se tornan uno en la medida en que la sociedad irrumpe en los hombres por debajo de su individuación y así la impide. Que esta unidad, sin embargo, no es una forma superior de los sujetos, sino que los devuelve a un es-

9 A psicologia, pelo contrário, percebe o interesse do sujeito, mas de maneira isolada, ‘abstrata’ Prescinde do processo de produção social e, por sua parte, põe também como absoluto algo que é produzido, o indivíduo em sua forma burguesa.

10 A velha explicação de que os interessados controlam todos os meios da opinião pública não é suficiente por si só, porque as massas apenas se deixariam enganar por uma propaganda torpe, sonolenta e falsa se algo nelas mesmas não acolhesse os chamados ao sacrifício e à vida perigosa.

tadio arcaico, se manifiesta en la bárbara represión que en esto se ejerce. La nascente identidade no es reconciliación de lo general y lo particular, sino lo general como absoluto donde desaparece lo particular.¹¹ (Adorno, 1986, p. 81)

Parsons (Adorno, 1986) concebe as diferenças entre a sociologia e a psicologia como uma insuficiência teórica que pode ser superada, com a formação de uma “ciência unitária.” Este autor não é capaz, segundo Adorno (1986), de ver nestas diferenças um antagonismo real entre o particular e o geral e rejeita as contradições objetivas como erros do pensamento ou insuficiências teóricas: “El ideal de la unificación conceptual extraído de las ciencias naturales no vale, sin embargo, sin más ni más, ante una sociedad que obtiene su unidad del hecho de no ser unitaria” (p. 38). Afinal: “Los hombres no consiguen reconocerse a sí mismos en la sociedad, ni ésta tampoco en ellos, porque se encuentran alienados entre ellos y frente al todo”¹² (p. 38).

No entanto, Adorno aponta que a separação entre sociedade e *psique* - na medida em que eterniza a cisão entre o sujeito vivente e a objetividade que o governa, mas dele provém - é falsa consciência. Assim, a unificação teórica peca por negar a cisão entre *psique* e sociedade; enquanto que sustentar radicalmente esta separação peca por negar a relação que há entre elas. É na confrontação de suas diferenças que se deve buscar a expressão de suas relações.

Desta forma, a partir de uma observada relação unilateral, de caráter fundamental, pode-se iniciar a confrontação. Esta relação é aquela que

11 Indivíduo e sociedade se tornam um na medida em que a sociedade irrompe nos homens por baixo de sua individuação e, assim, a impede. Que esta unidade, sem dúvida, não é uma forma superior dos sujeitos, senão que os devolve a um estágio arcaico, se manifesta na bárbara repressão que, para isso, se exerce. A nascente identidade não é reconciliação do geral e do particular, mas o geral como absoluto, onde desaparece o particular.

12 O ideal da unificação conceitual extraído das ciências naturais não vale, assim, sem mais, ante uma sociedade que obtém sua unidade do fato de não ser unitária. Afinal: Os homens não conseguem se reconhecer a si mesmos na sociedade, nem esta tampouco neles, porque se encontram alienados entre eles e diante do todo.

coloca os objetivos gerais dos indivíduos, enquanto fins racionais mediados pela sociedade, como primazia em relação às tendências subjetivas, ou seja, na relação entre sociedade e indivíduo, entre todo e particular, prevalece o todo. A primazia da racionalidade objetiva - presente, aliás, em todo processo educacional e socializador - gera questões acerca das funções e da direção das motivações subjetivas das quais surgem respostas que giram em torno de conceitos como adaptação, desenvolvimento ou de uma “natural ambição de lucro” (Adorno, 1986). Respostas como estas assumem uma postura de unificação das tendências objetivas e subjetivas, *a priori*, resultando no mascaramento do poder opressivo da sociedade e da impotência do indivíduo diante dela. Adorno (1986) propõe outra resposta a esta questão, evitando negar a violência imanente ao processo socializador tal como está constituído e, mais que isto, revelando o verdadeiro caráter de sacrifício e de autoconservação que implica a coincidência entre a motivação subjetiva e a ação objetiva racional mediada pelo social. Para Adorno (1986), o que mantém o comportamento econômico dos indivíduos é menos a ambição de lucro ou a necessidade da sobrevivência do que a angústia diante da expulsão social. Assim, aquilo que inicialmente correspondeu ao esforço pela sobrevivência, acaba se convertendo hoje em um preceito moral, como internalização particular de uma demanda da totalidade:

El superyó, la instancia de la conciencia moral, no sólo le pone delante al individuo lo socialmente prohibido como lo malo-en-sí, sino que fusiona irracionalmente la vieja angustia ante la aniquilación física con la más posterior de dejar de pertenecer a la unidad social que abarca a los hombres en lugar de la naturaleza.¹³ (p. 41)

Este trecho aponta a origem social do superego na transformação do medo da destruição física em medo do abandono social e na sedimentação deste como segunda natureza, na forma da angústia, do sofrimento

13 O superego, a instância da consciência moral, não somente coloca diante do indivíduo o socialmente proibido como o mau-em-si, mas também fusiona irracionalmente a velha angústia perante a aniquilação física com a mais posterior de deixar de pertencer à unidade social que abarca aos homens no lugar da natureza.

psíquico, considerado, a partir disto, somente no âmbito particular. Com tais observações, o que diante da sociologia poderia muito bem considerar-se racional e de acordo com a moral aceita - o comportamento econômico ativo naturalizado, dada a observação de condições eficientes de adaptação “harmônica” dos indivíduos à sua realidade social - diante da psicologia pode, muitas vezes, se manifestar como irracional, ou seja, movido por um sofrimento psíquico sem causa aparente, como é a angústia. O que não se pode, no entanto, deixar escapar tanto à sociologia quanto à psicologia, é que o sofrimento psíquico que ameaça o desvio social do indivíduo é, na sua origem, consequência da adaptação harmônica deste ao social. Assim considerado esse exemplo levanta questões sobre o particular, a totalidade e as relações entre eles. Mas a sua principal consequência é apontada por Adorno (1986): em vista da desproporção entre o poder das instituições e a impotência do indivíduo, cada vez que este se engaja no desenvolvimento e na perpetuação do social, mais reduz as forças de sua resistência. Quanto mais “objetivamente racional,” nos termos aqui colocados, mais irracional é o comportamento do indivíduo.

Se a relação entre sociedade e indivíduo, tomada a partir da coerção que a primeira exerce sobre o segundo, revela cada vez mais a configuração de um mundo cada vez menos humano, isto possibilita pensar ao menos duas conclusões. Por um lado, a separação entre sociedade e indivíduo parece ser sustentada e reproduzida socialmente; por outro lado, a humanização da sociedade supõe um retorno ao indivíduo como única forma de combater e resistir à irracional reprodução da coerção pela sociedade.¹⁴ Este movimento resulta, necessariamente, na busca dos efeitos desta coerção no indivíduo e de como e porque ele a reproduz. Trata-se, em última instância, de se buscar a totalidade a partir do particular.

Observa-se aqui o quanto este retorno ao indivíduo reflete o trágico e o desesperador: o trágico na constatação da reprodução da barbárie pela atual sociedade e o desesperador na saída possível a partir de um indivi-

¹⁴ Isto não significa, no entanto, cair num subjetivismo, uma vez que a liberdade só é possível com a transformação das condições objetivas.

duo cada vez menos existente, dada a coerção por ele sofrida e a tendência a ter suas forças de resistência reduzidas. Desespero ainda maior quando se descobre que tal posição deve assumir necessariamente sua própria impotência ao fazer frente à opressão social dando as mãos a um indivíduo moribundo. Mas negar a reprodução da barbárie e abandonar a possível resistência do indivíduo não é mais do que contribuir com a tendência social, engajando-se no processo de autodestruição. Quando o silêncio destrói e a palavra aponta a impossibilidade da salvação, o ato de desespero, mais do que se justifica, se torna necessário, salvo que este “desespero” seja racional, configurando-se não pela precipitação irracional da violência, mas pela sublimação desta, através da dramática tentativa de emersão à lucidez de quem se afoga no oceano dos automatismos do pensamento.

A separação entre sujeito e coletividade, que resultou nos pensamentos psicológico e sociológico, surgiu, segundo Adorno e Horkheimer (1991), com a destituição do poder dos mitos. Em *Ulisses ou mito e esclarecimento*, estes autores analisam o surgimento do indivíduo burguês, do sujeito moderno propriamente dito. Com a queda dos mitos, a “consciência” torna-se o principal guia de um indivíduo nascente e perdido num mundo novo e obscuro. A consciência e o esclarecimento se constituem neste contexto como meios fundamentais e necessários para dominar a natureza ameaçadora e a angústia do eu abandonado diante do desconhecido. A separação indivíduo-sociedade, correlata ao surgimento mesmo do indivíduo, leva ao esclarecimento e provém, ao mesmo tempo, do esclarecimento - seja por ele se apresentar como recurso do indivíduo surgido para se guiar num mundo sem as antigas referências, sem a antiga “ordem mítica”, seja por ele ser o instrumento mesmo da destruição e enfraquecimento dos mitos, pelo qual o campo existencial denominado indivíduo se viabilizou.

Com a dialética do esclarecimento, se viu novamente a tentativa de ordenar miticamente o mundo. A reificação do método, a idealização do projeto científico e a fetichização da lógica formal, promovida pelo positivismo, atestaram e atestam ainda hoje um mundo razoavelmente har-

mônico, sem contradições, e um sujeito epistêmico radicalmente consciente e controlado. Certamente, esta paralisação, fruto paradoxal do movimento da dialética do esclarecimento, revela o teor do progresso, cuja transformação não deve transgredir a ordem e visa conservá-la, pois tem suas bases econômicas vinculadas à perpetuação e desenvolvimento do ideal de mundo capitalista. Neste contexto, é muito provável que a educação, inserida neste “progresso ordenado” - genitor de lema tão caro aos positivistas e revelador de seu espírito - vise a preparação de um indivíduo funcional ao ideal de mundo capitalista. Desta forma, talvez à educação caiba a produção de uma consciência própria ao racionalismo tecnológico, que tende a imperar no campo do pensamento (e com ele, no da existência). Assim talvez, como objetivo de parte do projeto de formação do indivíduo atual, encontra-se a produção de corpos e mentes tolerantes à exploração e de consciências homogeneizadas pela identificação a um “sujeito epistêmico pleno,” separado de tudo aquilo que possa comprometer a confiabilidade e a garantia de sua consciência supostamente autônoma. Sobre isto vale citar Figueiredo (1996):

Contudo, para converter o mundo num estoque de objetos representáveis, previsíveis, manipuláveis e exploráveis enquanto ‘recursos naturais’ o sujeito da modernidade devia começar por impor a si mesmo a autodisciplina do método. De fato, é próprio da modernidade que o homem se descubra não apenas senhor de direito de todas as coisas, mas que também se reconheça como fonte primordial de seus próprios erros e desatinos. Daí a necessidade de uma autodisciplina. Desta disciplina esperava uma espécie de ascese: ao método caberia a tarefa de expurgar de cada sujeito tudo aquilo que o torna suspeito, não confiável, irregular e idiossincrático de forma a constituir uma subjetividade purificada e elevada (ou reduzida) ao exercício da razão e da experiência na sua invariância e na sua universalidade. Do método, em outras palavras, espera-se a construção de um sujeito epistêmico pleno, sede, fundamento e fiador de todas as certezas. (pp. 16-17)

E segue-se a conclusão: “... o lugar *do excluído* ou *do expurgável* pelo método, que se constituía como o negativo do sujeito pleno, veio a ser precisamente o território de eleição de todas as psicologias” (p. 19).

Pois bem, se no âmbito da totalidade se observa ainda hoje a tendência de se sustentar um sujeito plenamente consciente de si como ideal

a ser seguido, o que supõe à sociedade uma estabilidade da moral vigente e o exercício seguro de uma racionalidade que só visa o progresso do bem-estar social e individual, o que dizer dos movimentos de massa que “*se entregam à política de catástrofe?*” Se esta lógica é mantida, certamente que tais movimentos devam ser imputados unicamente às “*más tendências pessoais,*” reduzindo o problema à sua causa **no** particular. Mas se, como foi visto pela conclusão de Figueiredo, a reificação totalitária do método expurga o negativo de seu sujeito idealizado, restando às psicologias este território do irracional, por que não se buscar na constituição mesma deste território, não só o irracional do indivíduo, mas a irracionalidade de um sistema de dominação que exclui o irracional? Aliás, até que ponto as próprias psicologias não recusaram o território do irracional, ao supor o desenvolvimento e o comportamento humanos pautados, respectivamente, por uma estruturante racionalidade interna (como em Piaget) ou por uma metódica e previsível coerência externa (como em Skinner)? Até que ponto as próprias psicologias, ao embarcarem no ideal de domínio de seu objeto, não reificaram, por sua vez, o método, e não excluíram, novamente, o irracional como seu objeto? A exclusão do irracional é o irracional em si - a irracionalidade se afirma e se manifesta por sua auto-exclusão, ou seja, ela evolui tanto mais quanto mais consegue se convencer de sua aparente involução. Cabe ressaltar que, talvez, como aponta Adorno (1986), somente a psicanálise se preocupe com o irracional, ainda que seja com o esforço de trazer à luz a “*racionalidade do inconsciente.*” Mas para Adorno, contudo: “*La irracionalidad del sistema racional se manifiesta en la psicología del sujeto cautivo*”¹⁵ (1986, p. 42).

É por esta dinâmica que se pode dizer que a totalidade contribui com a irracionalidade do particular e que a irracionalidade do particular sustenta a totalidade que a produz. Mais que isto, é por esta dinâmica que se pode vislumbrar o quanto que a verdade sobre a irracionalidade da totalidade pode ser buscada a partir do particular, nos efeitos que aquela produz neste ao cindi-lo entre o submeter-se ao ideal de “*sujeito epistê-*

15 A irracionalidade do sistema racional se manifesta na psicologia do sujeito cativo.

mico pleno” e o conformar-se com a exploração e opressão que lhe pesa, na convivência entre a ilusória identificação com um sujeito autônomo e consciente de si e a negação da experiência de um indivíduo massacrado, sem espaços e sem recursos para resistir. Por estas relações, é imprescindível buscar nas “*psicologias*” - mais propriamente, pelas observações anteriores, na psicanálise - um campo no qual a cisão imposta pela totalidade possa encontrar reflexos na cisão do particular ou, de outro modo, a cisão do particular possa refletir a cisão da totalidade. A hipótese que aqui se pode sustentar é que, por um lado, a cisão do particular é, em parte, efeito do fortalecimento do todo e, por outro lado e ao mesmo tempo, o fortalecimento do todo é, em parte, sustentado e reproduzido graças à cisão do particular. Com isto, visa-se justificar e explicar a expressão de Adorno (1986) de que o mecanismo de adaptação às duras condições objetivas impostas pelo capitalismo tardio é ao mesmo tempo um mecanismo de enrijecimento do sujeito em si. Isto mais triste se torna quando se depara com o fato de aí mesmo, neste “mecanismo de adaptação,” se apoiar a realidade absurda da razão autoconservadora desenvolvida pela “história da renúncia” (Adorno & Horkheimer, 1991), que é a história da civilização: a sobrevivência do indivíduo implica em sua derrota e furtar-se ao sacrifício implica em sacrificar-se. A consideração dessas condições objetivas irracionais do indivíduo são necessárias, pois, a qualquer pesquisa compromissada com a crítica que se queira fazer em psicologia, uma vez que a própria psicologia individual, enquanto objeto, é social e historicamente mediada. Por outro lado, a própria investigação da psicologia do indivíduo contemporâneo é necessária para o esclarecimento da irracionalidade de suas condições objetivas, na medida em que este esforço permite trazer à luz a mediação mencionada e, com ela, o conhecimento da totalidade que se quer mudar. Em síntese, uma psicologia crítica deve, pois, necessariamente, abraçar e questionar a não-liberdade hoje vigente de seu objeto.

Ramos, C. (1999). Elements for a Psychology of the Captive Subject. *Psicologia USP*, 10 (2), 11-34.

Abstract: This article reflects upon the enlightenment self-destruction and the relations between Sociology and Psychology according to the critical theory. It indicates the need of the society study in order to promote the understanding of the contemporary individual. It also defends the importance of the subjective investigation to the criticism of the social mediations.

Index terms: Critical theory. Sociology. Psychology. Psychoanalysis. Subjectivity. Adorno, Theodor Wiesengrund. Lacan, Jacques.

Referências Bibliográficas

- Adorno, T. W (1973). Sociologia e investigación empírica. In T. W. Adorno et al., *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (pp.81-99). Barcelona, España: Grijalbo.
- Adorno, T. W. (1986). Acerca de la relación entre sociología y psicología. In: *Teoría crítica del sujeto* (pp. 36-83). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1971). A revision del psicoanálisis. In: *Sociológica* (2a ed., pp. 133-156). Madrid, España: Taurus.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1973). Individuo. In: *Temas básicos de sociología*. São Paulo: Cultrix.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1991). *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Figueiredo, L. C. (1996). *Revisitando as psicologias: Da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos* (2a ed.). São Paulo: Educ; Petrópolis, RJ: Vozes.
- Freud, S. (1981a). El malestar en la cultura. In *Obras completas* (pp. 3017-3067). Madrid, España: Biblioteca Nueva. (Originalmente publicado em 1930)
- Freud, S. (1981b). El yo y el ello. In *Obras completas* (pp. 2701-2728). Madrid, España: Biblioteca Nueva. (Originalmente publicado em 1923)
- Heller, A. (1984). Habermas y el Marxismo. In *Crítica de la Ilustración las antinomias morales de la razón* (pp. 285-318). Barcelona, España: Península.

- Heller, A. (1985). *The power of Shame*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lacan, J. (1989a). La agresividad en psicoanálisis. In *Escritos I* (pp. 94-116). México: Ed. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1989b). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. In *Escritos I* (pp. 86-93). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1989c). La dirección de la cura y los principios de su poder. In *Escritos II* (pp. 565-626). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1989d). Kant con Sade. In *Escritos II* (pp. 744-770). México: Siglo XXI.
- Marcuse, H. (s.d.). *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- Marcuse, H. (1967). *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Marcuse, H. (1998). A obsolescência da psicanálise. In *Cultura e sociedade* (Vol. 2, pp. 91-111). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Matos, O. C. F. (1989). *Os arcanos do inteiramente outro: A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense.
- Miller, G. (1989). O ato falho por excelência é o ato sexual. In G. Miller (Org.), *Lacan* (pp. 58-67). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Offe, C. (1989). Trabalho como categoria sociológica fundamental?. In *Trabalho e sociedade: Problemas estruturais e perspectivas* (pp. 13-41). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Ramos, C. (1997). *A autodestruição da crítica e o gozo inconsciente na dialética do esclarecimento uma articulação entre Adorno e Lacan*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Ramos, C. (1998). Uma pessoa curada numa sociedade doente?. In I. Carone, *Psicanálise fim de século* (pp. 119-150). São Paulo: Hacker.
- Rouanet, S. P. (1989). *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Roudinesco, E. (1994). *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.