



APROXIMAÇÃO POSSÍVEL E AFASTAMENTO NECESSÁRIO ENTRE A TEORIA CRÍTICA FRANKFURTEANA E A PSICANÁLISE DE ENRIQUEZ

Elcemir Paço-Cunha*
Renata de Almeida Bicalho**

Resumo

O objetivo do presente artigo é produzir uma reflexão sobre a relação entre teoria crítica frankfurtiana (Adorno, Horkheimer e Marcuse) e a psicanálise de Enriquez. O artigo evidencia a aproximação entre aquela teoria e Enriquez a partir do vínculo ao freudismo como questionamento da razão iluminista. Evidencia, por outro lado, o afastamento em função das diferenças no que se refere ao estatuto do freudismo e ao posicionamento frente à condição sócio-histórica da relação entre sujeito e objeto. O artigo conclui sobre a problemática aproximação entre a teoria crítica frankfurtiana e a "psicanalítica" de Enriquez.

Palavras-chave: Teoria crítica. Freudismo. Enriquez.

Possible Approximation and Necessary Distance between Frankfurtian Critical Theory and Psychoanalysis of Enriquez

Abstract

The aim of this paper is to reflect on the relationship between frankfurtian critical theory (Adorno, Horkheimer and Marcuse) and the psychoanalysis of Enriquez. The article shows the approximation between the frankfurtian critical theory and Enriquez from the bond with freudism as opposed to the Enlightenment. The article also shows on the other hand the distance between them as a result of the differences in reference to the status of freudism and the theoretical position given the socio-historical condition of the relationship between subject and object. The article concludes on the problematic approximation between the frankfurtian critical theory and the "psychoanalytic" of Enriquez.

Keywords: Critical theory. Freudism. Enriquez.

* *Doutorando do Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração da Universidade Federal de Minas Gerais – CEPEAD/UFMG. Professor do Departamento de Ciências Administrativas da Universidade Federal de Juiz de Fora – CAD/UFJF. Endereço: R. José Joaquim Sobreira, 194, Filgueiras. Juiz de Fora/MG. CEP: 36048-664. E-mail: paco.cunha@yahoo.com.br*

** *Doutoranda do CEPEAD/UFMG. E-mail: rabicalho@yahoo.com.br*

O presente artigo foi motivado pela leitura da descrição das orientações da subárea *Teoria crítica em estudos organizacionais* (EOR-C) do EnANPAD 2008. Destacou-se nas orientações a aceitação de textos com base na teoria crítica frankfurteana e em outras opções críticas, tal como a psicanálise – sob fortes influências de Enriquez. Entendemos que estas orientações sugerem certa “similitude” ou confluência entre aquela teoria e a psicanálise.

Com efeito, o objetivo do presente artigo é produzir uma reflexão sobre a relação entre teoria crítica frankfurteana e a psicanálise. Desde já esclarecemos que a teoria crítica frankfurteana será abordada a partir de Adorno, Horkheimer e Marcuse e a psicanálise, de Enriquez. No que se refere ao último, optamos por trabalhar com um texto específico que consagra certa generalidade das idéias do autor. Enriquez escreveu em *A organização em análise* (1997. p. 7), no “esclarecimento ao leitor”, que o “essencial das idéias” contido nesse livro teve a “oportunidade, no decorrer de dez anos”, de ser exposto em cursos e palestras ministrados pelo autor. Isto indica um amadurecimento das questões apresentadas nesse livro em particular, e que estarão presentes no conjunto das preocupações do autor até livros mais recentes, como *As figuras do poder* (2007).

Partimos da determinação de dois grandes elementos presentes nos textos de Adorno, Horkheimer, Marcuse e Enriquez, malgrado a distinção entre eles: o freudismo e a relação indivíduo-sociedade; elementos de mútua implicação cuja exposição em separado requererá certa redundância, e a compreensão de que tais elementos não são assim apresentados nos textos dos autores. A partir desses elementos, tentaremos analisar as ligações ou a falta delas em relação às idéias e argumentações de Enriquez. A escolha desse autor em particular deve ser situada em função do que Paes de Paula e Klechen (2007) apontaram, isto é, a presença expressiva das citações de Enriquez em trabalhos publicados em congressos e revistas brasileiras até o ano de 2004. Por conta própria, identificamos que, no ENEO e no EnANPAD, entre os anos de 2004 e 2007, Enriquez foi citado em 43 artigos, com predominância da área de Gestão de Pessoas e Recursos Humanos, no que se refere ao segundo congresso.

A reflexão proposta se justifica pela associação, ao menos no Brasil, de Enriquez às idéias de inclinação frankfurteana. Faria (1985), por exemplo, demonstrou claramente sua “filiação” a autores como Braverman, Tragtenberg, Poulantzas, Harnecker e Marx propriamente, mas também a Enriquez por, talvez, ter visto nele a possibilidade de colocar em pauta a “outra cena”, isto é, uma função imaginária, subjetiva, mas também repressiva, como um contraponto à proeminência da “objetividade” tipicamente identificada em muitas leituras dos textos de Marx¹. Anos mais tarde, também Faria (2007a) organiza uma série de textos importantes para uma análise crítica das teorias e práticas nas organizações, especialmente em relação ao poder e ao controle em seus aspectos objetivos e subjetivos. Na introdução desse importante livro, Faria (2007c) aponta os fundamentos da teoria crítica a partir, novamente, de autores de inclinação marxista, mais especialmente Adorno e Horkheimer, ambos ausentes no texto 1985. Nesse mesmo texto (2007c), entretanto, Enriquez aparece apenas implicitamente. Já nos textos subsequentes do conjunto da obra organizada, Enriquez é extensamente explorado. A ausência

¹ Esta questão é muito importante, mas será impossível tratar dela neste texto. Em geral, existe uma tendência em identificar as idéias de Marx com inclinação para a “objetividade”, para a materialidade, sem, contudo, a adequada compreensão da função ontológica que o termo “objetividade” cumpre no interior do pensamento de Marx. Isso é equivalente às leituras que tomam Marx filósofo, dos manuscritos de 1844, com ênfase na subjetividade, em contraponto ao Marx científico, dos volumes de *O Capital*, com ênfase na objetividade. Sugerimos a leitura de Mézsáros (2006) e Chasin (2009) para uma exposição dessa problemática. No que nos diz respeito, partimos da tese de Chasin de que nunca se tratou de uma guinada da subjetividade para a objetividade, já que estes dois momentos do ser social formam uma unidade, apesar de serem diferentes, transmigrando-se um no outro por mediação da atividade humana, isto é, a onto-prática para a qual o argumento de Chasin apontou.

das idéias desse autor, ao menos diretamente, no texto que especifica as orientações da teoria crítica é um indicativo importante: *o não esclarecimento da conjunção da teoria crítica frankfurteana com as idéias de Enriquez em seus respectivos registros filosóficos*².

Julgamos importante salientar que nosso argumento não é indicativo de uma ortodoxia cega que nega aquilo que não pode ver. Não estamos interessados nas classificações rasas sobre o grau em que um autor ou outro é mais ou menos "crítico". Consideramos essa questão absolutamente secundária e que não serve como ponto de partida. Queremos ser enfáticos na idéia de que não assumimos uma posição que recusa qualquer tipo de síntese entre diferentes idéias. Nossa posição é a de que essas sínteses podem ser feitas – mas apenas quando forem possíveis – a partir de uma reflexão que coloque em evidência as problemáticas filosóficas envolvidas, ao invés de tomá-las como já resolvidas ou como se os registros fossem precisamente os mesmos sem a devida inspeção. Em adição, não se trata neste texto de fazer uma defesa dos frankfurteanos a partir da ruína de outros. Um dos autores do presente texto, por exemplo, possui muitas restrições em relação a eles. Não é intencionado mostrar o quão certo ou errado é um ou outro autor, mas a coerência de alguns argumentos e a confluência dos registros circunscritos sob tais argumentos. A questão é, pois, mostrar em que momento se aproximam e se afastam os citados registros, a partir da inspeção daquilo que os autores realmente disseram. Não significa, porém, uma posição de neutralidade: expusemos nossas críticas abertamente quando constatamos pontos obscuros.

É importante, também, salientar, que o presente texto é um exercício de aprofundamento sobre as bases teórico-filosóficas que fundamentam a chamada *Teoria crítica em estudos organizacionais*. Isto traz implicações, sobretudo a de que a inspeção dos registros exige um distanciamento em relação aos estudos organizacionais propriamente ditos. Isto é, o leitor não encontrará nestas linhas que seguem reflexões sobre os estudos organizacionais ou seus teóricos internacionais e brasileiros, porquanto tratam da relação entre registros que são constantemente trazidos para o estudo das organizações; porém, não das organizações propriamente nem dos estudos que se fazem sobre elas. É preciso suspendê-los – a organização e seus estudos – para inspecionar os fundamentos aqui em pauta.

Para tanto, este artigo está estruturado em três partes. Na primeira, indicamos o freudismo como um possível elemento articulador entre a teoria crítica frankfurteana e a "psicanalítica" de Enriquez, tentando evidenciar o estatuto do freudismo nas linhas dos autores. Na parte seguinte, o esforço foi o de refletir sobre a relação entre indivíduo e sociedade por meio da problemática relação sujeito-objeto em Freud e, igualmente, nas linhas dos mesmos autores. Esse trajecto apontará a problemática aproximação entre a teoria crítica e a "psicanalítica" de Enriquez. Por fim, apresentamos nossas conclusões a este respeito.

A Questão do Freudismo

Partimos de um fato: *o freudismo é um elemento de ligação entre a teoria crítica frankfurteana e Enriquez*. Não que todos esses autores sejam freudianos no sentido específico do termo, mas os elementos freudianos explícitos nas obras dos autores parecem servir de ponte entre eles, ao menos à primeira vista. O esforço neste tópico é o de precisar o estatuto do freudismo nos textos dos autores.

Se, em *Teoria tradicional e teoria crítica*, Horkheimer (1983) apresentou muito timidamente o elemento freudiano "identificação" em relação à predominância de um marxismo, em *Dialética do esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), a timidez em relação aos elementos freudianos é, em muitos aspectos, superada. Mas essa gradativa emergência de elementos freudianos não foi necessariamente feita

² Veja em Godoi (2005) uma não conjunção semelhante, já que não mostra a relação entre os registros.

em detrimento do marxismo. Tanto o marxismo quanto o freudismo foram nucleares para a *Ideologiekritik* (crítica da ideologia) como *Kulturkritik* (crítica da cultura).

De igual forma, Marcuse (1968) empreendeu uma crítica à sociedade por meio de categorias freudianas, a partir de uma interpretação filosófica do pensamento de Freud, que terminou por demarcar uma avaliação da direção que fora dada à teoria psicanalítica com mera pretensão terapêutica. Neste esteio, o autor argumentou que a teoria freudiana da forma como foi originalmente concebida, enquanto teoria da civilização, apresentava categorias pelas quais a análise da vida na sociedade vigente também significaria uma crítica à vida nessa mesma sociedade. Coisa que os revisionistas não tardaram em abandonar pela deturpação das idéias freudianas em favor da adaptabilidade do homem à ordem social dada. A ênfase desse revisionismo foi, segundo Marcuse, precisamente a prática terapêutica que, em conjunção necessária com a desconsideração de elementos críticos, colocava em evidência o conformismo subjacente à prática terapêutica. Em oposição à terapêutica, diz Marcuse (1968, p. 209) que “o conteúdo social da teoria freudiana torna-se manifesto: o apuramento dos conceitos psicanalíticos significa o apuramento de sua função crítica, sua oposição à forma vigente de sociedade”, isto é, a “metapsicologia” (MARCUSE, 1968, p. 212) de Freud como um dos elementos que evidenciam a dificuldade de conciliação entre a teoria freudiana da sociedade e a prática da terapia (ainda que seja aquela concebida por Freud). Assim, o “freudismo pode ser verdadeiro, mesmo quando é falso”, nos termos de Rouanet (2001), “porque essa falsidade não é índice de inconsistência teórica, mas da falsidade objetiva do real”. Em outras palavras:

O freudismo é falso, enquanto objetivação a-histórica de um particular gerado pela história, e verdadeiro, na medida em que recusa a dissolução desse particular em falsas totalizações. É falso, quando toma como eixo de sua reflexão um indivíduo visto como uma objetividade sem história, ignorando sua gênese e sua inserção nas relações de produção capitalistas, e verdadeiro, na medida em que defende a especificidade desse indivíduo, contrariando a praxis desindividualizante do fascismo e do socialismo burocrático. É falso, quando hipostasia, sob a forma de invariantes antropológicos instâncias socialmente determinadas, como Id, sedimentação das frustrações impostas pela realidade, o Superego, introjeção do poder, o Ego, ponto terminal de uma socialização regida por interesses de classe, e verdadeiro, quando aponta para a realidade de uma ordem que efetivamente dá a processos históricos a rigidez de processos naturais, e quando denuncia, no âmago desse aparelho psíquico objetivado, a presença da repressão (ROUANET, 2001, p. 355-6).

Por este motivo, os frankfurteanos sem a teoria freudiana da sociedade não seriam frankfurteanos, mas precisamente outra coisa. E o fato de que essa teoria seja apurada para uma crítica da civilização não deve ser confundido com a busca por uma “cura”, no sentido da adaptação dos desajustados. Essa é uma das dificuldades em relação aos revisionistas que, além de situarem o “mal-estar” no homem ao invés de situá-lo em relação ao mundo invertido, falsificado, “é falso não somente por eliminar idealisticamente a contradição, mas por excluir, a partir das categorias psicanalíticas, qualquer possibilidade de reflexão sobre a utopia” (ROUANET, 2001, p. 356). (A questão da utopia em Marcuse é um ponto de “distinção” em relação a Adorno e Horkheimer. Voltaremos a esse ponto mais adiante).

Como bem se vê, não há um freudismo ou um marxismo nos textos de Adorno, Horkheimer e Marcuse em um sentido puro. Inclinar os autores para um dos lados sem a devida reflexão seria um desmerecimento em relação à originalidade das provocações contidas em seus textos. Da forma como colocou Rouanet (2001), tratou-se de um Marx contra Freud e de um Freud contra Marx, mas também contra Marx e Freud. Deste segundo, erigiram-se determinadas categorias específicas como identificação, projeção, repressão etc., mas que ganharam conotações distintas das fornecidas originariamente por Freud. O complexo categorial formado a partir da *teoria da personalidade* constituiu-se em uma *mediação para a análise da relação entre indivíduo e sociedade*, apesar de que o elemento trabalho foi mais importante nas reflexões de Marcuse do que nas de Adorno e Horkheimer, no conjunto da obra.

Em Enriquez (1997), o tratamento das idéias de Freud foi no mínimo diferente. Desconsiderando por hora o fato de que o freudismo em Enriquez é operacionalizado para fins de análise e intervenção em “conjuntos organizados”, ou melhor, que as idéias contidas na obra em questão “são fruto [de sua] atividade de intervenção em diferentes tipos de organização” (ENRIQUEZ, 1997, p. 9), a *Weltanschauung* (visão de mundo) freudiana é tomada em sua integralidade relativa. A integralidade se manifesta na incapacidade de Enriquez em indicar a falsidade do freudismo, conforme exposto na passagem anterior. Relativa porque, por um lado, (1) leva a “abstração civilização” (FREUD, 1978a, p. 189) mais longe do que a cautela de Freud permitiria e, por outro, (2) reduz a vida social aos conjuntos organizados (organizações de muitos tipos), elevando-os a um estatuto que eles não possuem.

Em relação à primeira questão, é verdade que Freud (1978a) fez inúmeras referências ao “amor com a civilização” (p. 161), ao “superego cultural” (p. 191-2), dando subsídios ao seu argumento de que a psicologia individual é ao mesmo tempo psicologia social (1974). Mas é verdade também que, a este respeito, Freud deixa clara a sua preocupação em relação aos perigos de se levar ao último limite a inversão da idéia de que a vida psíquica é social, isto é, de que a vida social seria plenamente psíquica.

Eu não diria que uma tentativa desse tipo, de transportar a psicanálise para a comunidade cultural, seja absurda ou que esteja fadada a ser infrutífera. Mas, teríamos de ser muito cautelosos e não esquecer que, em suma, estamos lidando apenas com analogias, e que é perigoso, não somente para os homens, mas também para os conceitos, arrancá-los da esfera em que se originaram e se desenvolveram (FREUD, 1978a, p. 193).

Por outro lado, Enriquez (1997, p. 15-7) argumenta sobre a relação da psicanálise com o campo social. Ele indica que não há problemas de se abordar o campo social a partir da psicanálise, porque muitos dos seus conceitos (identificação, por exemplo) são oriundos desse campo. Enriquez, então, utiliza uma passagem de *Psicologia de grupo e análise do ego* para substanciar seu argumento. Nessa passagem, Freud (1974) indicou que o contraste entre a psicologia social e a individual perde nitidez se examinado com mais atenção. Contudo, Enriquez (1997) *omitiu* a passagem seguinte que esclarece a quais objetos sociais Freud se referia:

As relações de um indivíduo com os pais, com os irmãos e irmãs, com o objeto de seu amor e com seu médico, na realidade, todas as relações que até o presente constituíram o principal tema da pesquisa psicanalítica, podem reivindicar serem consideradas como fenômenos sociais (FREUD, 1974, p. 89).

Embora Freud também tenha apontado, mais adiante nesse mesmo texto, a aproximação entre o exército e a igreja, de um lado – entendidos como grupos artificiais, com fortes pressões externas para a sua manutenção e com fortes laços grupais oriundos, inclusive, da ilusão do amor do “chefe” em relação a todos igualmente –, e a horda primeva, de outro, não é um critério muito sensato para colocar a constituição dos “conjuntos organizados” sobre a ansiedade humana. Não é absolutamente equivocada a idéia teórica, diga-se de passagem, de Freud de que a civilização forneceu proteção – em relação à ansiedade – ante a natureza, mas torna-se problemático não reconhecer que a forma como a atividade humana se apresenta nos “conjuntos organizados”; atividade que, em geral, está associada à luta e à dominação concretas e materiais entre os homens, e não necessariamente à ansiedade levada a uma posição de invariante histórica³. Nessa direção, a indicação de Freud e de Enriquez, por exemplo, sobre a necessidade de um líder, de um chefe de um “conjunto organizado” – o que se apresenta, portanto, como um esboço de divisão do trabalho –, frente à culpabilidade oriunda

³ Essa desconsideração permite determinar que a “formação da organização é a formação do inconsciente” (GODOI, 2005, P. 119), bem como reduzir a vida humana à intersubjetividade. Mas a intersubjetividade descolada da práxis não é mais que idealidade.

da horda primeva, é uma manifestação da a-historicidade que também se expressa na tomada de determinações sociais enquanto invariantes antropológicas.

Desprezando isso, Enriquez (1997, p. 22) consegue fazer corresponder a "organização social" à "angústia humana, ela própria derivada da angústia infantil", constituindo "entes fora do comum", revestindo-se "da forma de um Deus, estado ou de uma organização", o que garante a "ilusão de ser criada, protegida e amada". Dessa forma, o estatuto de "Deus", do "estado" e de uma "organização" podem ser precisamente o mesmo. O problema aqui é a causalidade entre angústia infantil e organização social. Ora, os homens poderiam ter feito qualquer coisa diferente, mesmo na presença da angústia infantil. Poderiam ter se auto-eliminado, desagregado uns dos outros ou se agregado de maneira absolutamente diferente daquela feita, por exemplo, por meio do estado, da empresa capitalista. Reduzir a vida social à angústia infantil é desprezar toda a luta humana que ergueu essas edificações sociais, as quais precisamente são constitutivas das relações de produção na sociedade capitalista.

A este respeito, uma outra questão pode ser aqui apontada. Em uma parte do livro, em que Enriquez (1997) pretende mostrar a relação entre as pulsões e a estrutura organizacional, aparece uma pequena passagem, mas muito esclarecedora. Diz o autor que:

Uma organização fortemente ligada pode construir estruturas tais que ela se porá a funcionar como um sistema "fechado" submetido à lei do aumento da entropia, recalando as paixões não integrais e reprimindo os desejos dos participantes. A desordem criadora não encontra aí seu lugar, pelo contrário, o conjunto é preso num processo de homogeneização e de mumificação. A pulsão de vida, em tais condições, está a serviço da pulsão de morte (ENRIQUEZ, 1997, p. 130).

Isso equivale a dizer: numa organização burocrática, funcionando rigidamente de maneira burocrática, as necessidades humanas não são atendidas, o que diminui as chances de mudança, criação, inovação, enfim, de adaptação. Numa organização em que a pulsão de morte estivesse a serviço da pulsão de vida, a desordem criadora, o caos criativo, configuraria uma entropia negativa que põe o sistema a funcionar como se fosse aberto, isto é, bem adaptado. Ora, a única diferença real entre Enriquez e a teoria contingencial é que esta última possui preferências não ideográficas. Por tudo isso, é possível argumentar que a idéia de Freud, segundo a qual a vida psíquica é social, recebeu certo decréscimo por parte de Enriquez ao fazer a vida social ser psíquica. Toda a cautela freudiana em relação ao extravasamento de suas idéias para a análise da vida social recebeu em Enriquez uma desconsideração radical ao tomar a relação entre a vida psíquica e a vida social como já pronta, acabada, resolvida. A esperança de Freud (1978a, p. 193), segundo a qual "podemos esperar que, um dia, alguém se aventure a se empenhar na elaboração de uma patologia das comunidades culturais", ainda aguarda um desfecho não gerencialista.

Por tudo isso, vale dizer que o estatuto do freudismo nos frankfurteanos e em Enriquez é bastante divergente. Enquanto, nos primeiros, o freudismo exerceu de maneira nuclear a constituição da própria teoria crítica para uma crítica da cultura enquanto crítica à ideologia, considerando a relação dialógica entre Marx e Freud, no segundo, ele é tomado em sua "inteireza relativa", ao ser desconsiderada a "falsidade objetiva do real", o que, por conseguinte, transformou-se em índice de inconsistência teórica ao colocar a ansiedade no epicentro do "conjunto organizado", desprezando a efetividade da vida dos homens e, inclusive, a cautela freudiana a este respeito. O estatuto do freudismo em Enriquez, uma *psicanalítica*, pode permitir duas consequências questionáveis. A primeira é tomar os "conjuntos organizados" como sendo, entre outras coisas, "aparelhos psíquicos grupais" (FARIA, 2007b, p. xix), equiparando, dessa forma, organização e sujeito, isto é, organização como sujeito e predicado de si mesma. A segunda é a utilização de um conjunto léxico de cunho psicanalítico que encobre intenções intervencionistas de inclinação gerencial. Essas duas questões, mais uma vez, afastam Enriquez da

teoria crítica frankfurteana, principalmente, pela perda (ou pelo exagero) do uso das categorias psicanalíticas para a análise das organizações como mediações entre o indivíduo e a sociedade.

Entretanto, é importante observar que as distinções entre Adorno, Horkheimer e Marcuse em relação a Enriquez não devem ser atribuídas ao fato de que os primeiros não tiveram os “conjuntos organizados” como objetos de análise privilegiados. Esta é uma questão meramente secundária. As distinções estão incrustadas precisamente no tratamento filosófico das idéias freudianas. Isso, também, não significa que não possam convergir. Significa antes que essas convergências ainda não foram feitas, especialmente nos estudos organizacionais brasileiros.

Indivíduo e Sociedade

Há poucas dúvidas de que o pilar das análises freudianas coincide com a problemática relação do homem com a sociedade. Se a vida psíquica é social, esta vida só pode ser erigida em vida social que, evidentemente, é afetada por aquela. Essa relação não é harmoniosa, paradisíaca e já pronta ou linear. É antes confusa, nebulosa e quase anedótica. A questão freudiana da relação entre indivíduo e sociedade está profundamente implicada nos textos de Adorno, Horkheimer e Marcuse, mas existem pontos que merecem esclarecimentos. Essa questão, entretanto, é mais problemática do que aparente, e coloca a relação entre sujeito e objeto no cerne dessa problemática. Relação esta que permitiu, inclusive, a apreciação e posicionamento por parte dos frankfurteanos a respeito da condição social da vida dos homens. Há, portanto, duas questões fundamentais para este tópico: a relação sujeito-objeto e a posição em relação ao real, tanto nos frankfurteanos quanto em Enriquez, a partir das idéias freudianas (e marxianas).

A questão da relação entre sujeito e objeto, por ser alvo de uma ampla discussão filosófica, pode assumir muitas formas específicas. Todavia, nossa preocupação aqui é apontar o caráter angular da filosofia marxiana e freudiana como um tipo particular de filosofia que ajudou a questionar a razão iluminista, não no plano gnosiológico meramente, mas ontológico. É amplamente sabido que parte considerável da tradição filosófica ocidental enfatizou a “razão” humana como atributo, como categoria, como elemento supra-humano etc., o que apresentou a razão com um caráter imaculado. A consciência, ou melhor, “aquilo que é pensado”, passou muitos séculos como se estivesse sob o controle do homem. As ciências naturais se desenvolveram, basicamente, nesta vereda. Mas mesmo o pensamento social enfatizou a plenitude da capacidade humana de pensar aquilo que existe. No idealismo alemão de Hegel, entretanto, já estava contido o germe da crítica a esse respeito.

Tanto em Marx quanto em Freud (se bem que em Nietzsche também) esta “crítica” ganhou uma forma mais completa, evidentemente por meio de sistemas teóricos muito distintos. Por um lado, Marx (1974) apontou que os objetos do mundo aparecem de maneira estranha ao homem, dada a condição alienada da atividade humana, por mediação do capital, da propriedade privada, da divisão do trabalho no interior da indústria, do trabalho assalariado. O mundo se apresenta, então, encantado, mas é, ao mesmo tempo, invertido, porque os objetos aparecem ao homem de maneira diferente daquilo que eles são. Essa condição, explica o autor,

aparece tanto no fato de que meu meio de vida é de outro, que meu desejo é a posse inacessível de outro, como no fato de que cada coisa é outra que ela mesma, que minha atividade é outra coisa, que, finalmente (e isto é válido também para o capitalista), domina em geral o poder desumano (MARX, 1974, p. 28).

Por outro lado, Freud mostrou, no conjunto de sua obra, que o homem não era senhor nem de si mesmo. Mostrou, também, a problemática da vida social, cuja constituição exigiu a troca de liberdade, de felicidade, por proteção, por segu-

rança. Porém, mostrou, sobretudo, que o não pensado é tão relevante quanto aquilo que se pensa, para uma reflexão sobre a condição de vida dos homens.

As idéias de Marx serviram, por exemplo, para a constituição da “consciência reificada” de Lukács (1974) que, apesar das considerações críticas, foi nuclear para os textos de Adorno, Horkheimer e Marcuse. De igual forma, as considerações de Freud sobre o “amor à civilização”, sobre a problemática da identificação, da projeção, da repressão etc., serviram de maneira fundamental para a crítica aos sistemas totalitários, para a crítica ao princípio do desempenho na sociedade industrial. De toda forma, os frankfurtianos colocaram em evidência, novamente e ao seu modo, a condição maculada da “razão”. O que, por conseguinte, serviu para atribuir a primazia do mundo dado, da civilização, do objeto, em relação ao homem. A partir de Adorno (2005) e de Horkheimer (2002), no que se refere a não identidade, é possível apreender que esta primazia não se derivou de uma determinação ontológica anterior sobre a prevalência do objeto sobre o sujeito ou do sujeito sobre o objeto, conforme as tradições filosóficas, *mas da apreciação da condição da vida dos homens, isto é, da forma pela qual a relação sujeito-objeto se apresentava no mundo efetivamente dado*, que aí está. Isto também significa dizer que esta condição não está inexoravelmente determinada, dada a própria dialética do real.

No que se refere às idéias de Freud, as passagens mais explícitas em *O futuro de uma ilusão* e em *O mal-estar na civilização* são, por vezes, *ambíguas* e parecem ter servido, inclusive, para a distinção entre Adorno e Horkheimer, de um lado, e Marcuse, de outro. Na oposição “religião-ciência”, por exemplo, Freud se mostrou otimista em relação à segunda parte da oposição como um meio possível de se pensar a condição humana se comparada à primeira, tida como uma ilusão das mais frugais, este delírio coletivo. Por meio da “razão”, seria possível desvelar o não pensado e analisar a condição do indivíduo em relação à sociedade. A relação entre sujeito e objeto aparece como um campo de “disputa” no plano libidinal que está sendo vencida pelo objeto, pela sociedade. Afirma o autor que:

Essa luta entre o indivíduo e a sociedade não constitui um derivado da contradição – provavelmente irreconciliável – entre os instintos primevos de Eros e da morte. Trata-se de uma luta dentro da economia da libido, comparável àquela referente à distribuição da libido entre o ego e os objetos, admitindo uma acomodação final no indivíduo, tal como pode-se esperar, também o fará no futuro da civilização, por mais que atualmente essa civilização possa oprimir a vida do indivíduo (FREUD, 1978a, p. 190).

O otimismo de Freud (1978b, p. 110), um tanto tímido, sugere “aplicar o pensamento à crítica dele próprio”. Em relação à religião, esta ilusão que traz mais sofrimento que “salvação”, a “razão”, a “voz do intelecto” do próprio sujeito é frágil, mas insistente em colocar em evidência a condição secundária do sujeito em relação à sociedade:

A voz do intelecto é suave, mas não descansa enquanto não consegue uma audiência. Finalmente, após uma incontável sucessão de reveses, obtém êxito. Esse é um dos poucos pontos sobre o qual se pode ser otimista a respeito do futuro da humanidade, e, em si mesmo, é de não pequena importância. E dele se podem derivar outras esperanças ainda. A primazia do intelecto jaz, é verdade, num futuro muito distante, mas, provavelmente, não num futuro *infinitamente* distante. (...) a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e a contradição que a religião oferece a ambos é palpável demais (FREUD, 1978b, p. 126, grifo no original).

Essas questões freudianas são, ao mesmo tempo, *ponto de partida* para Adorno e Horkheimer e *ponto de ambigüidade* em Freud no que se refere à relação entre sujeito e objeto. Por um lado, Adorno e Horkheimer (2006) enfatizaram a condição secundária do sujeito em relação ao objeto como algo obliterado em razão da realização da primazia da razão subjetiva, formalizada, sobre a objetiva, aquela associada à reflexão sobre a humanidade. A timidez do otimismo de Freud é, nesse sentido, alavanca para o pessimismo de Adorno e Horkheimer. Marcuse (1968), por outro lado, também aponta esta obliteração em razão do silenciamento

de Eros em favor de uma racionalidade administrativa, de um ideal de desempenho. A utopia desse autor, que o distingue de Adorno e Horkheimer, pode ser substanciada pela idéia de Freud (1978a, p. 194) de que "agora só nos resta esperar que o outro dos dois 'Poderes Celestes', o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário".

Entretanto, a "razão", a "voz do intelecto" se aproxima, nos termos de Freud (1978b), à reconciliação entre o indivíduo e a sociedade, de tal forma que sugere certa identidade requerida entre sujeito e objeto. Se, por um lado, o autor viu a contradição entre Eros e a morte como irreconciliável, viu também na primazia do intelecto a possibilidade da superação do objeto pelo sujeito, por outro. Nesse sentido, Freud argumenta que:

Podemos prever, mas dificilmente lamentar, que tal processo de remodelamento não se deterá na renúncia à transfiguração solene dos preceitos culturais, mas que sua revisão geral resultará em que muitos deles sejam eliminados. Desse modo, nossa tarefa de reconciliar os homens com a civilização estará até um grande ponto, realizada. Não precisaremos deplorar a renúncia à verdade histórica quando apresentamos fundamentos racionais para os preceitos da civilização (FREUD, 1978b, p. 118).

Em Adorno e Horkheimer (2006) a contradição entre pulsão de vida e de morte é tão irreconciliável quanto em Freud. Mas, para eles, a plena identidade entre sujeito e objeto aparece como uma ficção filosófica. Em Marcuse (1968), ao contrário, esta identidade, esta *utopia objetiva e necessária*, se aproxima dos momentos de timidez otimista de Freud (1978b) e, em particular, da idéia de Lukács (1974, p. 227) de que a "identidade [entre pensar e ser] consiste em serem momentos de um único processo dialético, real e histórico", o que permitiu ao último considerar a possibilidade da classe operária tornar-se sujeito-objeto de si mesmo. Nesse sentido, foi permitido a Marcuse (1968) apregoar a constituição de uma sociedade não repressiva no período histórico em que se erigiu seu pensamento, dadas as condições materiais produzidas pela sociedade industrial.

Ao contrário de nós, Rouanet (2001, p. 110-15) não viu essa ambigüidade que apontamos em Freud ao atestar que o princípio da não identidade entre sujeito e objeto, em Adorno e Horkheimer, é precisamente o mesmo em Freud. Rouanet (2001, p. 112) concilia Adorno, Horkheimer e Freud por meio do elemento "futuro", isto é, de que a "identidade entre sujeito e objeto, entre desejo e realização, impossível no presente, não está excluída, em tese, como possibilidade futura". É a isto que o autor chama de "identidade tendencial" (ROUANET, 2001, p. 115). Mas, dessa forma, a ambigüidade freudiana desaparece pelo componente "futuro", o que parece não ser adequado. Rouanet (2001), ainda, argumentou que Adorno entendia a relação entre sujeito e objeto como um "campo de forças", o que, como vimos, está associado à idéia freudiana da "luta dentro da economia da libido, comparável àquela referente à distribuição da libido entre o ego e os objetos" (FREUD, 1978a, p. 190). Mas, mesmo diante desse campo de forças, dessa luta, Rouanet considerou que Freud e os frankfurteanos aguardavam o fim dessa mesma luta, a realização da utopia objetiva, da identidade entre sujeito e objeto.

Este problema da relação sujeito-objeto no plano que colocamos evidencia a dúvida em relação à afirmação de que o *princípio da não identidade seja um princípio freudiano*. Se avaliarmos tal situação do ponto de vista marxiano, outro pilar frankfurteano, poderemos perguntar se tal princípio não é menos ligado a Freud do que a Marx. Isso poderia ficar mais evidente quando temos em mente que o segundo sugeriu a superação das "mediações de segunda ordem" e não todo tipo de alienação (MÉZSÁROS, 2006), o que, por conseguinte, leva ao questionamento sobre a possibilidade da plena identidade entre sujeito e objeto, mesmo ligado ao componente "futuro", porquanto esta plenitude seja uma mistificação derivada do idealismo alemão frente ao qual Marx tinha, como é bem sabido, inúmeras restrições. Esse dilema se dissolve caso aceitemos que o Marx dos frankfurteanos é um tipo de marxismo neo-hegeliano trilhado, inicialmente, por Lukács (1974) em juventude – o que merece um estudo dedicado.

Em Enriquez (1997), entretanto, a problemática da relação sujeito-objeto é menos ambígua que a freudiana propriamente dita. O autor orientou-se para elucidar a "outra cena", o não dito, e, portanto, o não pensado, da mesma forma que os frankfurteanos. Ele mantém a contradição irreconciliável entre as pulsões, e denota como os homens estão presos, por assim dizer, em uma espécie de *illusio*, já que a "totalidade vive, sob a égide de um imaginário ardiloso, num estado de alienação na organização" (p. 130). Isto implica no reconhecimento de que a relação sujeito-objeto se apresenta da mesma forma que tanto Freud quanto os frankfurteanos indicaram. Este é, portanto, o principal ponto de interseção entre as suas idéias, apesar de que a alienação em Enriquez é bastante distinta da presente nos textos frankfurteanos.

Ocorre, entretanto, um outro ponto de ambigüidade freudiana da qual podemos derivar e apreciar a distinção entre os frankfurteanos e Enriquez em relação à posição ante o real, ou melhor, em relação à condição sócio-histórica da relação sujeito-objeto.

A indicação de Enriquez (1997) sobre a existência de um "imaginário ardiloso" pode ser um ponto de partida. Em mais de um lugar, o autor argumentou que a organização se coloca como "superprotetora e de uma extrema fragilidade, ela visa a ocupar a totalidade do espaço psíquico das pessoas" (ENRIQUEZ, 1997, p. 35). Segundo ele, "a organização tem tendência a desenvolver de preferência um imaginário enganoso" (p. 36) em contraposição a um imaginário do tipo motor. Este imaginário motor se apresenta na "medida em que a organização permite às pessoas se deixarem levar pela sua imaginação criativa em seu trabalho sem se sentirem reprimidas pelas regras imperativas" (ENRIQUEZ, 1997, p. 35). Um dos principais significados desse imaginário motor é no sentido de:

criador da ruptura: ruptura na linguagem que leva as pessoas a falarem da vida organizacional de outro modo e portanto a percebê-la sob uma nova face; ruptura nos atos; [sic] ele se apresenta como a expressão da espontaneidade criativa da invenção técnica e social; ruptura no tempo: ele é o que permite escapar à cotidianidade, estabelecer um novo ritmo de vida e uma nova dinâmica de trabalho e de relações sociais. [...] Assim sendo, ele oferece às pessoas a possibilidade de poderem criar uma fantasmática comum que autoriza uma experiência com os outros, continuamente reavaliada e refletida e não caindo jamais no inerte e no compacto. Ele preserva pois a parte do sonho e a possibilidade de mudança e mesmo mutação (ENRIQUEZ, 1997, p. 36) ⁴.

Nessa passagem de Enriquez, torna-se evidente sua ingenuidade romântica e como ele se posiciona frente à relação sujeito-objeto. Como dissemos antes, ele compartilha com Freud e com os frankfurteanos a idéia de que a condição sócio-histórica (e organizacional) representa a vitória do objeto sobre o sujeito. Entretanto, a posição de Enriquez sugere certa reconciliação dos homens com a organização a partir do evitamento da repressão imperativa por meio da "espontaneidade criativa, da invenção técnica e social", evitando cair no "inerte e no compacto". Favorecer o imaginário motor é provocar uma ruptura na linguagem, nos atos, no tempo e, portanto, um tipo de "desalienação" à *enriqueziana*. Isso fica muito claro numa outra passagem em que Enriquez descreve que tipo de "ciência" se constitui a psicanálise que ele propõe, com a qual dificilmente a "teoria crítica" (HORKHEIMER, 1983) coincide. A "psicanalítica", diz Enriquez (1997):

não avalia nem os fenômenos irracionais (fascinação, sedução, mimetismo) nem as capacidades racionais dos homens e dos grupos (argumentação). Ela pretende ser ao mesmo tempo ciência compreensiva (fazer despontar o sentido das ações), interpretativa (permitir sair do confuso, do amálgama, dar a cada um a possibilidade de se situar no seu sexo, na sua geração, no seu grupo social e de querer responder por sua própria vida), e em certos casos (nisso ela se aproxima da ciência dita objetiva) explicativa, ao se empenhar em desembaraçar-se

⁴ Vemos aqui, não obstante, elementos da filosofia habermasiana sobre a teoria da ação comunicativa "por trás" das linhas de Enriquez, apesar de não serem citados, o que merece um estudo futuro.

das regras. O interventor, ao tentar compreender os atos de expressão da linguagem e as ações efetivas, ao permitir naqueles com os quais trabalha concordar consigo mesmos e com os outros, favorece a possibilidade de uma mudança desejada e não suportada (ENRIQUEZ, 1997, p. 300).

Estas colocações de Enriquez são representativas de um debate deixado de lado nas ciências humanas em geral sobre a posição que Freud mantinha em relação à condição da humanidade. Marcuse (1968), como afirmamos na primeira parte deste texto, enfatizou as perdas que as categorias freudianas sofreram nas mãos dos revisionistas. Ele também enfatizou a potencialidade crítica das categorias freudianas em seu aspecto teórico e não terapêutico. Mas mesmo Freud era ambíguo em relação à sua própria posição. Inúmeras passagens de *O futuro de uma ilusão* e *O mal-estar na civilização* denotam essa ambigüidade que, por um lado, se apresenta como uma crítica contundente à sociedade e, por outro, como constatação muito próxima à neutralidade axiológica weberiana, embora epistemologicamente diferente.

Freud (1978b, p. 112) argumentou, por exemplo, que a "psicanálise se constitui um método de pesquisa, um instrumento imparcial, tal como o cálculo infinitesimal, por assim dizer". Claro que a ciência positiva já dispunha de grande audiência à época de Freud e, assim como Durkheim fez em relação à sociologia (a física social), propor uma ciência psicanalítica como um método imparcial era uma forma de receber crédito e audiência (e nunca é demais lembrar que Freud era médico). Mas, ainda assim, se nos apegarmos à letra veremos que Freud não pretendeu fazer uma crítica da sociedade, já que:

Por uma ampla gama de razões, está muito longe de minha intenção exprimir uma opinião sobre o valor da civilização humana. [...] Minha imparcialidade se torna mais fácil para mim na medida em que conheço muito pouco a respeito dessas coisas. Sei que apenas uma delas é certa: é que os juízos de valor do homem acompanham diretamente os seus desejos de felicidade, e que, por conseguinte, constituem uma tentativa de apoiar com argumentos as suas ilusões (FREUD, 1978a, p. 193).

Mesmo em *O futuro de uma ilusão*, num momento profundamente *normativo e reformista*, Freud (1978b) proferiu que se abandonássemos as explicações religiosas e se entendêssemos que as regulamentações e preceitos da civilização possuem origem "puramente humana", as leis e mandamentos "perderiam também sua rigidez e imutabilidade". Na continuidade da frase, o autor explica que, procedendo dessa maneira,

As pessoas compreenderiam que [os preceitos da civilização] são elaborados, não tanto para dominá-las, mas, pelo contrário, para servir a seus interesses, e adotariam uma atitude mais amistosa para com eles e, em vez de visarem à sua abolição, visariam unicamente à sua melhoria. Isso constituiria um importante avanço no caminho que leva à reconciliação com o fardo da civilização (FREUD, 1978b, p. 116, grifos nossos).

Em outros momentos, entretanto, Freud (1978a, p. 150) aponta para os "prazeres baratos" constitutivos da civilização e se pergunta sobre o valor da vida, já que "ela se revela difícil e estéril em alegrias, e tão cheia de desgraças que só a morte é por nós recebida como uma libertação" (idem). Em outros ainda, como já adiantamos anteriormente, Freud aponta para a possibilidade da "razão", do sujeito se colocar melhor em relação aos objetos do mundo.

Diante dessa ambigüidade freudiana, é que podemos apreciar a posição dos frankfurteanos ante à condição sócio-histórica da relação sujeito-objeto, indivíduo e sociedade. Adorno, Horkheimer e Marcuse utilizaram categorias freudianas para indicar a falsidade do real e isso evidencia o afastamento deles em relação à ambigüidade freudiana, porquanto a posição deles é claramente a de uma transformação do real, malgrado o dilema do pessimismo-otimismo. Nessa direção, Adorno e Horkheimer tomaram, por exemplo, as categorias falsas projeção e identificação para indicar uma personalidade de um sujeito subsumido ao objeto, enquanto Marcuse (1968; 1979) reinterpreta as categorias freudianas repressão e sublimação por meio da mais-repressão e da dessublimação repressiva, a fim de caracterizar a realidade

de a que o sujeito se encontra em uma sociedade regida pelo princípio do desempenho, a sociedade industrial.

Com efeito, a falsa projeção é entendida por Adorno e Horkheimer (2006) como uma degeneração da projeção verdadeira, que impossibilita ao sujeito distinguir entre aquilo que lhe é próprio e o que é alheio, obscurecendo a reflexão e estereotipando os esquemas de pensamento e realidade. O pensamento fundado na falsa projeção é incapaz de analisar criticamente a realidade além daquilo que lhe é apresentado como consolidado; assim, aceita a realidade como é dada, o pensamento se torna incoerente e o juízo inalterável. Ocorre que "a irracionalidade da adaptação dócil e aplicada à realidade torna-se, para o indivíduo, mais racional que a razão", daí "a aparência [se tornar] tão espessa que a possibilidade de devassá-la assumiu o caráter de alucinação" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 168-169). O conceito e as implicações da falsa projeção possuem íntima analogia com aqueles que caracterizam a falsa identificação ou mimeses. Em síntese, a falsa identificação pode ser entendida como decorrência da restrição das etapas de socialização do sujeito que, para Freud, eram várias, e sujeita a apenas uma, à identificação direta com o todo social. Destarte, durante a socialização só se mantém uma identificação, aquela com o mundo tal como é, de maneira acrítica. Esta falsidade descamba em um conformismo estrito e na adaptação necessária do sujeito à realidade dada na forma de uma mimese (HORKHEIMER, 2002). Rouanet (2001), assim, sintetiza tais categorias e seu impacto sobre a vida social da seguinte maneira:

A falsa identificação impede a formação do sujeito autônomo, e a falsa projeção, a percepção das estruturas latentes do real. A personalidade, reificada, deixa de ser autônoma, e a realidade, interpretada segundo categorias alheias a sua verdade profunda, torna-se paranóica: as estruturas da interioridade e da exterioridade se interpenetram, a subjetividade se coisifica e a realidade se desrealiza. Os dois processos - a pseudoprojeção e a pseudo-identificação - repousam, em última análise, no mesmo mecanismo, que é o confisco da psicologia individual. O indivíduo passa, diretamente, à jurisdição do Todo. O Ego, debilitado, não tem mais forças para realizar o trabalho de reflexão exigido pela projeção normal, assim como o Superego, virtualmente abolido, deixa de funcionar como anteparo entre o individual e o social, perdendo a capacidade de supervisionar as identificações do sujeito. A força motriz dos dois processos vem agora diretamente do social, e o indivíduo massificado identifica-se diretamente com o poder ou com seus representantes personalizados, e projeta no real, infinitamente sob o império da *Wiederholungszwang* [compulsão de repetição], os fantasmas subjetivos que lhe são sugeridos pelo próprio poder (ROUANET, 2001, p. 149, grifo no original).

Em adição, as categorias propostas por Marcuse (1968; 1979), mais-repressão e dessublimação repressiva, bem como as propostas por Adorno e Horkheimer (2006) e Horkheimer (2002), falsas projeção e identificação, abordam a relação do sujeito com a sociedade em via dupla, uma vez que reportam às deliberações socialmente construídas e impostas aos sujeitos e à interação destes com a realidade estabelecida. A seu turno, Marcuse (1968) trata a questão da mais-repressão como uma decorrência histórica da intensificação dos controles sociais impostos aos indivíduos pela sociedade industrial, além daqueles tidos como necessários para a conservação da civilização humana, em decorrência do interesse de dominação. Tal intensificação militava a favor do trabalho esforçado e penoso e afastava o homem progressivamente do princípio do prazer, buscando adequá-lo e resigná-lo à realidade circunscrita pelo princípio do desempenho. Por acréscimo, a dessublimação remete, basicamente, à substituição da satisfação *mediata* pela satisfação imediata. Marcuse (1979) utiliza tal conceito e acrescenta a condição repressiva para caracterizar o estabelecimento deste processo na sociedade industrial. Assim, a dessublimação repressiva é descrita como o pré-condicionamento do sujeito para a aceitação irrefletida daquilo que lhe é ofertado, amplia-se a liberdade enquanto intensifica-se a dominação.

A aparente, porém ilusória contradição presente nos conceitos desenvolvidos por Marcuse (1968; 1979) pode ser resolvida ao entendermos que a

dessublimação repressiva não se opõe à mais-repressão, na medida em que a liberdade apregoada na sociedade industrial é ilusória e galgada em uma falsa consciência, ou consciência feliz como denomina o autor, que impossibilita a percepção da realidade mais-repressiva disfarçada de agente de dessublimação e ofusca a necessidade de libertação. "Este é o milagre propriamente dito da cultura afirmativa. Os homens podem se sentir felizes inclusive quando efetivamente não o são" (MARCUSE, 2001, p. 55).

Por outro lado, Enriquez (1997) utilizou categorias freudianas tais como a repressão, para evidenciar o enclausuramento do imaginário motor; a identificação, evidenciando os vínculos afetivos intragrúpicos e aqueles ligados ao ideal organizacional, o que no conjunto favorece uma "pobreza intelectual do grupo", isto é, falta de inventividade; e a projeção, para indicar a relação negativa que os membros de uma organização alimentam em relação aos membros de outras organizações. Se tomarmos aquela descrição anterior de Enriquez sobre o que ele entende pela "ciência" psicanalítica, veremos uma distinção fundamental em relação aos frankfurteanos no que diz respeito ao papel que as categorias operam.

Essa distinção mais efetiva entre as idéias de Adorno, Horkheimer e Marcuse em relação a Enriquez no tratamento dessas categorias é a preocupação deste último com a minoração do sofrimento dos "homens nos conjuntos organizados" pela reconciliação entre eles e a organização, evitando, em seus próprios termos, a "entropia organizacional", conforme indicado antes. Os primeiros, ao contrário e com toda a segurança, jamais quiseram ou propuseram tornar o funcionamento da sociedade "melhorado", senão mostrar a falsidade da relação do indivíduo com a sociedade. O "aperfeiçoamento" da civilização, entretanto, estava presente em Freud, como mostramos, tanto quanto esteve presente em Enriquez, no que se refere ao conjunto organizado. Dito de forma mais direta, Enriquez em seu esteio freudiano permite uma crítica às organizações do ponto de vista das próprias organizações. Ele não se propõe a coisa diferente. Assim, fica evidente que não se deve tomar o autor por aquilo que ele não é.

É por tudo isso que podemos agora nos arriscar na afirmação de que o *freudismo*, originalmente e no conjunto, é *constatação*, apesar da ambigüidade. Se nos apegarmos à letra, veremos que Freud constata mais do que estabelece uma posição de crítica no sentido frankfurteano propriamente dito. Por isso, vemos uma equidade entre as analíticas weberianas – segundo a qual onde mais estiver desenvolvida a forma plenamente burocrática, menor será a espiritualidade humana; a freudiana – em que quanto mais repressiva for uma dada civilização, maior será a agressividade humana em relação a ela; e a de Enriquez – segundo a qual quanto mais repressiva for uma organização, mais dificuldade ela terá em inovar. A equidade entre tais análises, num esforço de imparcialidade, é uma *constatação* mais do que uma crítica. Daí que o freudismo enquanto teoria psicanalítica não terapêutica tomou outro rumo nas mãos dos frankfurteanos, o que, em seguida, indica que as idéias de Marx preponderaram em relação ao real nos textos dos frankfurteanos, embora o conjunto analítico seja um freudismo modificado que serviu para o enfraquecimento das influências diretamente marxianas (veja em MÉSZÁROS, 2004 uma crítica a este último ponto em particular). Enriquez é, dessa forma, mais freudiano que Adorno, Horkheimer e Marcuse. Por este motivo, também, é possível apreender que a "clínica armada" de Enriquez (1997, p. 292) parece estar sem munição, por assim dizer, ao evidenciar, entre outras coisas, que a "desalienação" é uma questão de mera reconciliação dos homens com a organização, quando na verdade a desalienação é a superação da organização enquanto tal, no plano da efetividade e não somente no plano da intersubjetividade.

Conclusões

O percurso deste artigo apresenta pontos em que a teoria crítica frankfurteana e a "psicanálítica" de Enriquez se encontram e também se distanciam. Se é verdade que ambas as linhas se aproximam, por conta da tradição filosófica que interro-

ga o não pensado, é verdade também que elas se afastam em relação ao estatuto do freudismo e à questão sujeito-objeto sob as condições sócio-históricas. O afastamento necessário entre esses importantes elementos do pensamento organizacional não traduz evidentemente a impossibilidade de uma aproximação. Mas este caminho deve ser trilhado e não tomado como suposto.

Por outro lado, se considerarmos que a aproximação entre Enriquez e a teoria crítica frankfurteana é ao menos problemática, devemos também interrogar o uso de determinadas categorias de Enriquez para uma análise das organizações. Se as categorias identificação e projeção foram bastante trabalhadas por Adorno e Horkheimer, como a repressão o fora por Marcuse, por que trabalhos alinhados à teoria crítica frankfurteana publicados no Brasil vão buscar essas categorias em outro lugar? Se há algum descontentamento em relação ao tratamento dado às categorias por parte dos frankfurteanos, por que não retomar a Freud, ao invés de tomar Enriquez por aquilo que ele não é?

Temos dúvidas sobre a nossa capacidade de fornecer alguma explicação razoável. Mas podemos ao menos sugerir que existe um déficit na área de estudos organizacionais no Brasil. Este déficit é representado pelas operações mais comuns, quando muitos autores dessa dita área se esforçam por apresentar as linhas gerais dos trabalhos a partir de citações e idéias de outros autores. É muito comum, por exemplo, tomar as impressões ou conclusões de um autor para negar outro, ou tomar ambos ou mais, considerando já resolvidos os inúmeros problemas entre os registros intelectuais muito diferentes. Por que esse estado de coisas nos estudos organizacionais brasileiros?

Não sabemos afirmar com plenitude, mas acreditamos que um motivo razoável é que tal déficit se deve à *empiricofrenia*, por assim dizer, que assola as ciências sociais aplicadas e, por conseguinte, os estudos organizacionais, dado ao vínculo formal entre os últimos e a administração. Em geral, os trabalhos nesta área do conhecimento são orientados para a pesquisa de campo propriamente dita, o que gerou historicamente uma baixa produção de dissertações e teses de cunho teórico. Nos trabalhos teórico-empíricos, a proeminência é dos *resultados da pesquisa*, cuja discussão anterior é mero *referencial teórico*: o reinado ainda é o da constatação, da averiguação empírica. Acreditamos que é preciso dar um passo atrás e reconhecer a importância nuclear da reflexão, e estender essa atividade dos artigos às dissertações e teses da área. Faltam estudos que esclareçam as relações entre registros diferentes. Não queremos com isso menosprezar a pesquisa de campo. Longe disso, estamos enfileirados junto àqueles que acreditam que o amadurecimento intelectual não se vincula à repetição de trabalhos empíricos até a *normalidade* e nem à dependência do tempo, mas ao entendimento sobre a forma pela qual lidamos com os textos, com as idéias, com a reflexão.

Referências

- ADORNO, T.W. *Negative dialectics*. New York: Continuum, 2005.
- _____; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- CHASIN, J. *Marx – Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ENRIQUEZ, E. *A organização em análise*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- _____. *As figuras do poder*. São Paulo: Via Lettera, 2007.
- FARIA, J. H. *O autoritarismo nas organizações*. Curitiba: Criar, 1985.
- _____. (Org.) *Análise crítica das teorias e práticas organizacionais*. São Paulo: Atlas, 2007a.
- _____. Considerações iniciais. In: FARIA, J.H. (Org.). *Análise crítica das teorias e práticas organizacionais*. São Paulo: Atlas, 2007b. p. xvii-xx.

_____. Os fundamentos da teoria crítica: uma introdução. In: FARIA, J.H. (Org.) *Análise crítica das teorias e práticas organizacionais*. São Paulo: Atlas, 2007c. p. 1-20.

FREUD, S. Psicologia de grupo e análise do ego. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 89-179. V. XVIII.

_____. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. p. 131-194.

_____. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. p. 87-128.

GODOI, C.K. *Psicanálise das organizações: contribuições da teoria psicanalítica aos estudos organizacionais*. Santa Catarina: Universidade do Vale do Itajaí, 2005.

HORKHEIMER, M. *Teoria tradicional e teoria crítica*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 117-161.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. 5ª ed. São Paulo: Centauro, 2002.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

MARCUSE, H. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. *Cultura e psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 9-54.

MÉSZÁROS, I. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

PAES DE PAULA, A; KLECHEN, C.F. A tradição autônoma dos estudos críticos em administração no Brasil: um estudo da produção científica de 1980 a 2004. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPAD, ANPAD, 31, 2007, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: ANPAD, 2007. 1 CD ROM.

ROUANET, S.P. *Teoria crítica e psicanálise*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

Artigo recebido em 04/11/2008.

Artigo aprovado, na sua versão final, em 02/06/2010.