José Leon Crochík

A Ideologia da Racionalidade Tecnológica
e a
Personalidade Narcisista

Tese apresentada ao
Instituto de Psicologia
da Universidade de
São Paulo, como parte
dos requisitos para o
curso de Livre-
Docência.

-IPUSP-

1999

Banca Examinadora

by by mil
D. [unclear] / [unclear] [unclear]
[unclear] [unclear]
[unclear] [unclear]
[unclear] [unclear]

Resumo

Este trabalho refletiu sobre a relação entre ideologia e personalidade, dando ênfase à que possa existir entre a ideologia da racionalidade tecnológica e as características narcisistas de personalidade. Essa relação foi pensada através dos escritos de alguns dos pensadores da Teoria Crítica da Sociedade, entre eles Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Jurgen Habermas, e à luz do pensamento freudiano.

A ideologia que examinamos e os traços narcisistas da personalidade são apresentados pelos frankfurtianos, ao menos desde a década de 40, no trabalho realizado por Adorno e col. sobre a personalidade autoritária e na Dialética do Esclarecimento, de Horkheimer e Adorno. Sem deixar de estar presente nos textos de Adorno das duas décadas seguintes, apareceram também nos escritos de Marcuse, quando esse passa a se utilizar dos conceitos freudianos para fazer a crítica à cultura.

A ênfase na razão instrumental, na tecnologia, no pensamento e na linguagem operacionais, e a transfiguração da técnica de meio para um fim em si mesmo compõem a ideologia da racionalidade tecnológica. O que ela auxilia a ocultar é a possibilidade da eliminação da miséria, possibilidade essa relacionada ao avanço da riqueza material e técnico da humanidade. A sua imagem de neutralidade dificulta a percepção das relações de produção capitalistas que aprisionam as forças produtivas.

O narcisismo, em conformidade com a teoria psicanalítica, deve ser uma das possíveis bases psíquicas dessa ideologia, uma vez que retrata uma forma de relacionamento do indivíduo com a sociedade que tenta evitar qualquer conflito que coloque o ego em questão, e, assim, dificulta a percepção do sofrimento existente. Como

a ideologia e a constituição da personalidade são produtos da sociedade, a questão da sobrevivência, da adaptação da espécie e do indivíduo está presente. Neste sentido, comparamos o personagem Narciso, tal como descrito por Ovídeo, com o personagem Ulisses da Odisséia de Homero, para refletir a relação entre indivíduo e cultura, e concluímos que há indícios para supor que o narcisismo é mais próximo desse último. A astúcia, a frieza, a tentativa de fortalecer o eu em detrimento dos outros que marcam Ulisses são mais adequados para a sobrevivência na sociedade administrada, do que as características de Narciso que recusava a reciprocidade da lei do equivalente.

O objetivo da pesquisa empírica que desenvolvemos foi o de verificar a relação entre características narcisistas de personalidade e a adesão à ideologia da racionalidade tecnológica. Para isso foram construídas escalas de tipo Likert para avaliar a adesão à ideologia da racionalidade tecnológica (Escala 1) e as características narcisistas da personalidade (Escala 2). Elas foram aplicadas a 144 estudantes de primeiro ano de Enfermagem e de Psicologia de uma Universidade de São Paulo. A precisão obtida pelo método das metades variou de 0,83 a 0,87 para a escala 1 e de 0,78 a 0,89 para a escala 2; a precisão temporal da escala 1 foi de 0,90 e a da escala 2 de 0,94, num intervalo de três semanas entre as duas aplicações.

A validade foi testada através da análise de itens e da correlação entre as escalas deste estudo e a escala F, desenvolvida por Adorno e col., no seu estudo sobre a personalidade autoritária. A análise de itens mostrou que, para a escala 1, dos 46 itens, 40 podem ser considerados adequados, segundo os critérios estabelecidos, e, para a escala 2, dos 42 itens, 40 são satisfatórios. As correlações entre a escala 1 e a escala F variaram de

0,64 a 0,66 e as correlações entre a escala 2 e a escala F, de 0,56 a 0,58, sendo que todas elas foram consideradas significantes ao nível de 0,01.

As correlações entre os resultados obtidos na aplicação da Escala da Ideologia da Racionalidade Tecnológica e os resultados da Escala das Características Narcisistas, também significantes ao nível de 0,01, variaram de 0,45 a 0,55.

Esses resultados mostram, portanto, haver relação significativa entre a adesão ou não à ideologia da racionalidade tecnológica e as características narcisistas da personalidade, ou seja, quanto maior a adesão àquela ideologia, maior é o número de características narcisistas e vice-versa. A percepção do mundo de forma sistemática, técnica, visando à eficiência e à perfeição de diversas esferas da realidade é, em certa medida, o contraponto do desvio da atenção por parte do indivíduo do mundo para si mesmo, possibilitando a hipótese de que a visão tecnológica da realidade auxilia a evitar a percepção do sofrimento existente, tal como o descreveu Freud em *Mal-estar na civilização*. A técnica, e suas características, tomada como fim e não como prolongamento das capacidades humanas, isto é, como meio, permitiria se desconhecer que os objetos aos quais ela se aplica não se identificam com ela. Mais do que isso, o apego a si mesmo e a quase ausência de afetos dirigidos aos outros se coadunam com a catexização da técnica, tal como Adorno alegou em *Personalidade Autoritária* a respeito do tipo descrito por ele como Manipulador. Se esse autor dizia que a tendência era a de que esse tipo fosse cada vez mais freqüente devido à racionalização técnica das diversas esferas da vida, os dados obtidos nesta pesquisa confirmam a sua previsão. Mais do que isso, como a escala F, que mensura tendências sadomasoquistas de personalidade,

correlacionou-se com a escala 1, podemos inferir que subjacente ao uso da técnica estão presentes pulsões destrutivas.

Por fim, devemos ressaltar que devido: 1- à limitação de nossa amostra: ser composta de alunos universitários das áreas de ciências humanas e biológicas; 2- às correlações obtidas, apesar de significantes, serem de magnitude medianas; e 3- a não termos utilizado técnicas que permitiriam aprofundar o sentido das respostas dos sujeitos, novos estudos devem ser realizados para confirmar os resultados encontrados nesta pesquisa.

Agradecimentos

Esta pesquisa teve início em 1992 e contou, desde então, com diversos colaboradores, que se sucederam. Alunos da graduação do Instituto de Psicologia da USP: Sérgio, Daniela, Yara, Alexandre, Maurício; alunos da graduação do curso de Ciências Sociais da USP: Marcelo e Paulo; uma aluna do doutorado em Educação da Universidade Estadual de Campinas: Maria de Fátima; e uma técnica do Instituto de Psicologia: Heloysa, participaram diretamente e intensamente de diversas atividades. As professoras doutoras Iray Carone e Yvete Piha discutiram questões teóricas da pesquisa e influíram decisivamente no seu curso.

A partir de 1994, pude contar com uma bolsa de pesquisa do CNPq, que me permitiu trabalhar com maior tranqüilidade. Ao mesmo tempo, os pareceres que os seus consultores emitiram continham sugestões importantes que foram absorvidas.

A todos eles sou sinceramente grato.

Por fim, sou particularmente agradecido à Helena, à Nicole e à Amanda, que me estimularam e tiveram a paciência necessária para suportar o meu isolamento, devido ao tempo que tive de dedicar a este trabalho.

Sumário

Apresentação.....	I
Capítulo 1: O desencanto sedutor: a ideologia da racionalidade tecnológica.1	
Capítulo 2: Ulisses e Narciso: o abandono de si mesmo e o abandono a si mesmo.....	32
Capítulo 3: Sobre o conceito de narcisismo.....	73
Capítulo 4: Novas medidas para um novo objeto? A construção das escalas.....	119
Capítulo 5: A pesquisa empírica: relação entre adesão à ideologia da racionalidade tecnológica e características narcisistas de personalidade.....	224
Considerações Finais	261
Referências Bibliográficas.....	269
Anexos.....	272

Apresentação

Neste trabalho, refletimos sobre a relação entre ideologia e personalidade, dando ênfase à que possa existir entre a ideologia da racionalidade tecnológica e as características narcisistas de personalidade. Essa relação foi pensada à luz dos escritos de alguns dos pensadores da Teoria Crítica da Sociedade, entre eles Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Jurgen Habermas, e do pensamento freudiano.

Na pesquisa de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford sobre a personalidade autoritária, foram estabelecidas algumas relações entre tipos de personalidade e os ideários políticos e econômicos aos quais os indivíduos, configurados por aqueles tipos, aderiam, sendo que os indivíduos considerados autoritários tenderam a defender a ideologia conservadora e os não autoritários, a ideologia liberal; além dessa, outras relações também foram encontradas entre essas duas variáveis. Essa pesquisa, assim, mostrou haver relação entre a constituição da personalidade e a adesão a determinado tipo de ideologia. Sem darmos maiores detalhes desse estudo, é importante ressaltar que ele teve de se voltar para mais do que uma área de saber, o que também ocorreu neste trabalho.

A sociedade medeia as relações entre ideologia e personalidade, e como essas relações são históricas, é necessário dar atenção às suas transformações e ao que são

devidas. Contudo, dentro dessa perspectiva, as diferenças deste estudo e o estudo da personalidade autoritária significam continuidade, não porque a sociedade não tenha se alterado no tempo que separa as duas pesquisas, mas porque nas suas modificações, nota-se o aprofundamento daquilo que aqueles autores criticaram.

A ideologia da racionalidade tecnológica, já apontada naquele estudo, embora oculta nas ideologias examinadas: a conservadora e a liberal, não deixa de se compor com elas. Ela se apresenta em ambas. A distinção entre a ideologia da racionalidade tecnológica e essas outras reside no mascaramento que a primeira impõe a qualquer propósito político presente no desenvolvimento social, possibilitado pela aplicação da tecnologia. Assim, quer a perspectiva que defende uma sociedade mais justa, quer aquela que insiste em manter a atual, não refletem sobre a não neutralidade da tecnologia. A idéia de progresso passa a ser inquestionável, não importando que esse progresso não esteja voltado predominantemente para interesses universais. O progresso e a tecnologia tornam-se fins em si mesmos.

Como na ideologia da racionalidade tecnológica apresenta-se a naturalização do mundo humano, as outras ideologias, mediadas por ela, têm os seus fins também naturalizados. A perspectiva que vê a história determinada unicamente pela estrutura social e não também pelo que a nega, que se converte em dogmática, e a perspectiva que não considera a história importante para balizar os valores, que

se nutre do relativismo, auxiliam a perpetuar, na consciência humana, a petrificação do indivíduo e da sociedade.

Essa ideologia não é independente do conceito de esclarecimento, discutido por Horkheimer e Adorno (1986), antes é produto desse conceito e já é anunciada por eles. Significa a vitória, talvez temporária, da razão autoconservadora sobre a emancipatória, ou melhor, a distinção entre elas com o predomínio da primeira. Se a autoconservação é necessária para a manutenção do indivíduo e da sociedade, quando ela se esgota em si mesma retira a possibilidade de uma vida que não se calque em sacrifícios.

A ideologia liberal, que combate qualquer intervenção na conduta individual nos domínios econômico e político e prega a igualdade de oportunidades, pede a intervenção do Estado quando a propriedade privada corre riscos, passando, neste século, a apoiar o Estado do bem-estar social, que também serviu de resposta à "ameaça" comunista. A liberdade, nesse Estado, é controlada, o que define uma sociedade que se encaminha para a administração completa, sob a qual continuam se ocultando os interesses da classe social que detém o poder político e econômico¹. Os problemas políticos e econômicos são reduzidos a questões técnicas.

Neste sentido, pressupõe-se que a ideologia da racionalidade tecnológica esteja subjacente às ideologias

¹ O declínio do Estado do bem-estar social em diversos países não parece ter alterado a influência da ideologia calcada na tecnologia.

políticas estudadas por Adorno et al., e que no presente as substitui parcialmente. Não é casual, assim, que na atual discussão política se apresente a tentativa de deslocar o conflito entre ideários de "esquerda" e de "direita", para o de "progressistas" e "conservadores".

A ideologia da racionalidade tecnológica, porém, é mais do que um conjunto de idéias, crenças e valores, e se configura como uma tendência a analisar todos os fenômenos através da razão instrumental, não se atendo às suas especificidades; o predomínio é a lógica do sujeito e não a do objeto, o que significa que a realidade não é entendida em seus próprios termos, mas nos do sujeito. Na sua pretensa neutralidade não se dá conta da natureza não conquistada que a acompanha: a necessidade da dominação.

Contudo, a racionalidade tecnológica não é só ideologia, contém a base do progresso atrelado à emancipação. A crítica romântica a ela lhe serve de complemento, pois se nela se apresenta a compulsão a classificar e analisar todos os fenômenos pelo mesmo método, valorizando o universal em detrimento do particular, a ideologia romântica faz o contrário, critica o universal e, assim, o próprio pensamento. Enquanto uma anula a experiência, algo próprio da "premonição" dos preconceituosos, a outra anula a reflexão, que é a ação necessária para que o indivíduo possa se diferenciar; se a ideologia romântica tem um ímpeto libertador, encaminha-se no sentido contrário.

Se a ideologia básica se modificou, a configuração de personalidade que lhe dá sustentação individual também deve ter se alterado, e é hipótese deste trabalho que se calca em características narcisistas, mais fortemente do que no passado. Esse tipo de personalidade corresponde à tendência regressiva à qual alguns indivíduos se encaminham para poder sobreviver. Contrariando o ideal de indivíduo autônomo, defendido pelo liberalismo, o narcisista deixa de ser dono de seu destino, embora à sua consciência lhe pareça o contrário. Caracteriza-se pelo abandono de investimento libidinal sobre os objetos, voltando-o para o próprio eu. Os outros indivíduos e ele próprio tendem a se tornar coisas entre as outras coisas, que devem servir ao seu desejo de se afastar de qualquer tipo de sofrimento real ou psíquico. A sua frieza, contudo, não deixa de ser uma forma de resistência ao sofrimento existente. Como, segundo Adorno (1986), em cada época, a sociedade produz os homens que necessita, o afastamento da realidade, proporcionado pelo narcisismo, parece combinar bem com uma ideologia que torna as contradições da realidade em contradições do pensamento, pressupondo poder dominar, com a técnica, o que foge à lógica humana. À necessidade de dominação social sobre os indivíduos corresponde a necessidade de dominação do indivíduo sobre si mesmo e sobre os outros. O que parece estar em questão é a autoconservação do indivíduo e da sociedade, que será discutida ao longo deste trabalho.

No primeiro capítulo, faremos alguns apontamentos sobre as formas que a ideologia tem assumido no período contemporâneo, dando ênfase especial à ideologia da racionalidade tecnológica. No capítulo seguinte, analisaremos o mito de Narciso e a *Odisséia* de Homero, com a hipótese de que o narcisismo, a que a Psicanálise se refere, tem uma proximidade maior do personagem Ulisses da *Odisséia* do que de Narciso; discutiremos, também, nessa parte, a ideologia presente em ambos os relatos, para associá-los com as exigências atuais de nossa cultura sobre o indivíduo.

No terceiro capítulo, discutiremos o conceito de narcisismo presente em alguns textos de Freud e algumas contribuições dadas ao tema por outros autores, tais como Adorno, Green, Lasch e Costa.

A exposição da pesquisa empírica deste trabalho, que tem como hipótese que há relação entre a ideologia da racionalidade tecnológica e características narcisistas da personalidade, será feita nos capítulos quatro e cinco. A construção das escalas de Ideologia da racionalidade tecnológica e de Características narcisistas de personalidade e os resultados das primeiras aplicações serão apresentados no quarto capítulo. No capítulo cinco, os resultados de novas aplicações das escalas serão analisados e discutidos tendo em vista dois objetivos: verificar os índices psicométricos das escalas e testar a hipótese experimental.

Por fim, cabe uma última observação. Ainda que seja importante fixarmos o contexto no qual a pesquisa se realizou - a sociedade brasileira dos anos 90-, consideramos que as variáveis estudadas têm caráter universal, no que se refere à geografia e à história, uma vez que o intercâmbio cultural e econômico é cada vez maior e que o narcisismo é um fenômeno mundial.

Capítulo 1: O desencanto sedutor: a ideologia da racionalidade tecnológica¹

O conceito de ideologia da racionalidade tecnológica refere-se ao mundo desencantado, analisado por Horkheimer e Adorno (1986), e à sociedade industrial, descrita por Marcuse (1982). Como esse conceito não pode ser compreendido sem a análise da sociedade que o configura, deve-se sempre ter presente a estrutura social que lhe dá origem e se oculta sob ela.

Como, segundo aqueles autores, a sociedade se alterou do século passado para este, a ideologia também se modificou. Conforme veremos, a ideologia não tende mais a defender a liberdade e a felicidade individuais em uma sociedade justa, mas a justiça, a felicidade e a liberdade permitidas na sociedade atual. No passado, encobria as contradições sociais, no presente tenta ajustá-las ao sistema existente. Antes se compunha de um ideário que guardava alguma racionalidade, produto da racionalidade do mundo existente, cuja crítica podia ser feita tendo como base a não possibilidade de sua realização em um mundo contraditório. A atual perdeu a sua racionalidade por não visar mais ao que seria possível e porque a sociedade da qual é produto, em que pese a sua aparente racionalidade, é irracional. E isso porque as presentes condições sociais, no que se refere à necessidade do trabalho alienado, são anacrônicas, tornando reprodutivas as forças que permitiriam modificá-las, conforme veremos mais à frente.

A ideologia contemporânea, contudo, não se contrapõe totalmente à anterior, é também o seu prosseguimento. Os ideais de liberdade, justiça, propriedade e indivíduo continuam a ser defendidos, e tal como outrora ocultam o que impede a sua realização. Mas se no passado a escassez da produção servia como a sua legitimação frente à exploração

¹ Como o conceito da "ideologia da racionalidade tecnológica" já foi desenvolvido por nós em outros trabalhos (Crochík, 1990, Crochík, 1998), e voltará a ser discutido na parte empírica deste trabalho, não foi

capitalista, a atual perdeu a legitimidade. Em outras palavras, as relações de produção permitiam, no passado, um desenvolvimento das forças produtivas que, no limite, as modificaria; como esse desenvolvimento ocorreu e as relações de produção não se alteraram, essas últimas não têm mais justificativas objetivas para permanecerem como estão.

Com as transformações sociais, as relações entre a cultura e o indivíduo não permaneceram as mesmas. Se antes o indivíduo podia aderir à ideologia pela sua racionalidade, atualmente a adesão deve envolver mecanismos psicológicos que impeçam de perceber a sua irracionalidade, ou então que permitam a sua convivência com ela, uma vez que passa a defender idéias contrárias à autoconservação individual.

A autoconservação da espécie e dos indivíduos é o objetivo de nossa cultura, que ela tenha se dado pela dominação de parcela de homens sobre outros não deve ser atribuído, em princípio, à natureza humana, mas a uma possibilidade histórica que se tornou real, e, dessa forma, a ideologia, que sempre serviu de justificativa para a dominação, relaciona-se à autoconservação. Assim, para entender a ideologia é necessário pensar a constelação entre natureza, sociedade e indivíduo.

A noção de indivíduo deve entrar nessa constelação, posto que deve ser através de seu objeto que a distinção da sociedade frente à natureza pode ser mantida. Argumentando contra a idéia da existência do indivíduo independente e anterior à sociedade, nos diz Adorno (1995):

aprofundado neste breve capítulo, no qual só serão apresentados alguns apontamentos.

"A espécie talvez se tenha individuado por mutação para, logo, através de individuação, reproduzir-se em indivíduos, apoiando-se no biologicamente singular. O homem é resultado, não 'Eidos'..." (p.200)

O desenvolvimento do indivíduo é marca do avanço social. Esse pode ser aferido pelo quanto aquele consegue se diferenciar pela introjeção da cultura. Que o indivíduo tenha regredido, no que se refere à sua relativa autonomia possível no século passado, mostra que o progresso social levou à regressão individual.

Entre outras questões, pode surgir, inicialmente, a de saber se a ideologia dos nossos dias – que denominamos de ideologia da racionalidade tecnológica – diferencia-se da fascista. Se uma não pode ser reduzida à outra, não se pode deixar de pensar que a última é o exagero da primeira. Assim é que Horkheimer e Adorno (1986) escreveram em 1944:

"Nas condições atuais, os próprios bens da fortuna convertem-se em elementos do infortúnio. Enquanto no período passado a massa desses bens, na falta de um sujeito social, resultava na chamada superprodução, em meio às crises da economia interna, hoje ela produz, com a entronização dos grupos que detêm o poder no lugar desse sujeito social, a ameaça internacional do fascismo: o progresso converte-se em regressão. O fato de que o espaço higiênico da fábrica e tudo o que acompanha isso, o Volkswagen e o Palácio dos Esportes, levem a uma liquidação estúpida da metafísica, ainda seria indiferente, mas que eles próprios se tornem, no interior do todo social, a metafísica, a cortina ideológica atrás da qual se concentra a desgraça real não é indiferente." (p.15)

Nesse longo trecho, compreende-se que o mercado – a ausência de um sujeito social – foi substituído por grupos que impõem os seus interesses aos demais. Quanto a isso,

devemos lembrar que: 1- Marx insistiu na distinção entre capital e trabalho, de um lado, e capitalista e trabalhador, de outro²; 2- Horkheimer e Adorno, nesse mesmo livro, indicam que a (ir)racionalidade social atinge a todos³. Assim aqueles grupos não são menos mediados pela totalidade social do que os que são dominados, o que parece ocorrer é que as bases objetivas do capital deixam de contribuir – real ou potencialmente - com o progresso de todos, servindo mais aos interesses reificados de alguns do que aos da maioria. Como a legitimidade do capital se perdeu, ele deve ser imposto diretamente. E isso é feito convertendo a necessidade da produção material em metafísica, ou seja, em ideologia. Essa produção que perdeu a sua necessidade objetiva é base do fascismo moderno. Em outras palavras, como a superprodução de bens já é possível, mas não deve se contrapor ao poder constituído pelo capital, que, por suas próprias leis, modificou-se, não se deve mais deixar para o mercado a resolução da distribuição dos bens produzidos. Essa decisão, que envolve o que produzir, como produzir, para quem produzir, deve passar para camarilhas representantes do capital; o movimento que trazia algo de universal, mas que também atendia a interesses particulares, tende cada vez mais a perder aquela universalidade, convertendo-se em ideologia.

Já no fascismo, portanto, Horkheimer e Adorno apontam para a ideologia da racionalidade tecnológica, ou seja, a conversão de todas as esferas da vida à racionalidade da produção, ou seja, à tecnologia. Em outro trecho talvez isso fique mais evidente:

² Nas palavras de Marx (1984): “Não foi rósco o colorido que dei às figuras do capitalista e do proprietário de terras. Mas, aqui, as pessoas só interessam na medida em que representam categorias econômicas, em que simbolizam relações de classe e interesses de classe. Minha concepção do desenvolvimento da formação econômico-social como um processo histórico-natural exclui, mais do que qualquer outra, a responsabilidade do indivíduo por relações, das quais ele continua sendo, socialmente, criatura, por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas.”(p.6)

³ “O absurdo desta situação, em que o poder do sistema sobre os homens cresce na mesma medida em que os subtrai ao poder da natureza, denuncia como obsoleta a razão da sociedade racional. Sua necessidade não é

"A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranóia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual." (Horkheimer e Adorno, 1986, p.13)

Como a tecnologia converteu-se num fim em si mesmo, deixando de lado os interesses dos indivíduos, esses, carentes de reflexão, voltam-se contra aqueles que não se submetem à mesma adaptação que eles. Além disso, como uma das características da visão tecnológica é a naturalização de tudo que existe, não é difícil atribuir as mazelas sociais àqueles que são considerados deformados por natureza e que usurpam, ilusoriamente, o lugar daqueles que, por natureza, deveriam ocupar o poder. Mesmo esse conteúdo, no entanto, é segundo esses autores mentira manifesta:

"Mas, se o ticket progressista tende para algo pior do que seu conteúdo, o conteúdo do ticket fascista é tão vazio, que ele só pode ser mantido de pé – como um sucedâneo do melhor – graças aos esforços desesperados dos logrados. O que ele contém de horrível é a mentira manifesta e, no entanto, persistente. Ao mesmo tempo que não admite nenhuma verdade com a qual possa ser confrontado, a verdade aparece negativamente, mas de maneira tangível, em toda a extensão das contradições desse ticket; dessa verdade, os destituídos do poder de julgar só podem ser separados pela perda total do pensamento" (p.193-194)

Como o esclarecimento perdeu o elemento de auto-reflexão ao se reduzir à realidade existente, os indivíduos também não podem mais refletir sobre o que os faz sofrer. Como não podem perceber na sociedade a origem dos seus sofrimentos, esforçam-se para buscar menos aparente do que a liberdade dos empresários, que acaba por revelar sua natureza compulsiva nas lutas e

no cotidiano alvos para a sua hostilidade, resultante do sofrimento. Assim a frieza da técnica e a angústia persecutória se unem. Como a subjetividade é expulsa do conhecimento objetivo, ela tenta preencher as lacunas deixadas por aquele conhecimento, mas esse complemento se faz tendo em vista o que foi deixado de fora que, por isso mesmo, se sente ameaçado. Subjetividade e objetividade são separadas, contudo a razão subjetiva opera na objetividade e a objetividade irracional medeia a constituição individual.

O conhecimento se dá, de acordo com Horkheimer e Adorno (1986), pela ação conjunta da projeção e do controle da projeção. A projeção permite a apreensão individual do mundo, o controle da projeção permite a distinção entre o eu e o mundo:

"Na sociedade humana, porém, na qual tanto a vida intelectual quanto a vida afetiva se diferenciam com a formação do indivíduo, o indivíduo precisa de um controle crescente da projeção; ele tem que aprender ao mesmo tempo a aprimorá-la e a inibi-la. Aprendendo a distinguir, compelido por motivos econômicos, entre pensamentos e sentimentos próprios e alheios, surge a distinção do exterior e do interior, a possibilidade de distanciamento e identificação, a consciência de si e a consciência moral." (p. 175)

Já a falsa projeção, nas suas duas formas – paranóia e positivismo –, rompe aquela ação conjunta. A paranóia porque não tem controle sobre a projeção, tornando o mundo presa de seus desejos; o positivismo porque anula a projeção, limitando-se a reproduzir o que existe:

"Quando ele se esgota, no registro positivista de dados, sem nada dar ele próprio, se reduz a um simples ponto; e se ele, idealisticamente, projeta o mundo a partir da origem insondável de si mesmo, se esgota numa obstinada repetição. Nos dois casos, ele sacrifica o espírito." (p.176)

Como o conhecimento não se distingue dos interesses humanos, o sacrifício desses últimos não os elimina e faz com que se apossam do que foi estabelecido sob a forma do saber. A racionalidade extremada, dissociada do sujeito, oculta desejos perversos. É o que nos mostram os autores da *Dialética do Esclarecimento*, ao analisarem a personagem Juliette de Sade. Essa, e seus amigos, utilizam a violência para realizar o prazer contido no exercício do controle da racionalidade. A racionalidade e o conhecimento mais puros não se dissociam do prazer da dominação, última parcela da natureza que não foi dominada⁴. E não foi conquistada porque o sacrifício, que a justifica, ainda é reivindicado, mesmo que não seja mais necessário na medida em que é exigido.

Dessa forma, pode-se pensar que não há distinção, a não ser talvez de grau, entre a ideologia fascista e a ideologia atual. De outro lado, a ideologia quase sempre apresentou o seu caráter de mentira manifesta, só deixou de evidenciá-lo quando a sociedade tornou-se complexa, conforme veremos mais adiante.

Segundo Horkheimer e Adorno (1986), a ideologia já se apresentava nos mitos da antiguidade:

⁴⁴ A esse respeito dizem Horkheimer e Adorno (1986): "Hoje, quando a utopia baconiana de 'imperar na prática sobre a natureza' se realizou numa escala telúrica, tornou-se manifesta a essência da coação que ele atribuía à natureza não dominada. Era a própria dominação. É à sua dissolução que pode agora proceder o saber em que Bacon vê a 'superioridade dos homens'. Mas, em face dessa possibilidade, o esclarecimento se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas." (p.52).

"A interpretação mágica e coletiva do sacrifício, que nega totalmente sua racionalidade, é a sua racionalização; mas a hipótese esclarecida e linear de que o que hoje seria ideologia poderia ter sido outrora verdade é ingênua demais: as ideologias mais recentes são apenas reprises das mais antigas, que se estendem tanto mais aquém das ideologias anteriormente conhecidas quanto mais o desenvolvimento da sociedade de classes desmente as ideologias anteriormente sancionadas. A irracionalidade tão invocada do sacrifício sobreviveu à sua própria necessidade racional, que já constituía uma inverdade, isto é, já era particular." (p. 59-60)

Os autores estão analisando a *Odisséia* de Homero para pensar o conceito de sacrifício utilizado no fascismo. Como reprise das ideologias mais antigas e sem a presença da racionalidade que o legitime, o sacrifício presente na ideologia fascista é mentira manifesta, prosseguindo a anterior. Como justificativa de dominação, como verdade particular que se pretende universal, auxilia a manter a dominação de poucos sobre muitos.

Ao buscar a origem do capitalismo e do pensamento burguês na antigüidade, os autores propõem que esses sejam analisados à luz da necessidade de autoconservação. Em outras palavras: a dominação sobre a natureza externa ao homem, para que esse se constituísse e se mantivesse, é correlata da dominação dos homens sobre si mesmos e sobre os outros homens. A divisão do trabalho e a propriedade são expressões dessa dominação. Quanto à primeira alegam:

"Nas primeiras fases do nomadismo, os membros da tribo têm ainda uma parte autônoma nas ações destinadas a influenciar o curso da natureza. Os homens rastreiam a caça, as mulheres cuidam do trabalho que pode ser feito sem um comando rígido. Quanta violência foi necessária antes que as pessoas se acostumassem a uma coordenação tão simples como essa é impossível determinar." (p.34)

A divisão das tarefas ainda não separaram rigidamente comando e trabalho como acontecerá através da propriedade fixa: *"Com o fim do nomadismo, a ordem social foi instaurada sobre a base da propriedade fixa. Dominação e trabalho separam-se"* (p.28). A unidade dos deuses no deus único, o estabelecimento do conceito unitário, têm como contrapartida a unidade do comando e a fixação dos trabalhadores à terra. Assim, esses autores dizem que a dominação da lógica do conhecimento se eleva, mas se funda, na dominação real.

A dominação presente no esclarecimento, contudo, guarda as sementes da liberdade:

"Os instrumentos da dominação destinados a alcançar a todos – a linguagem, as armas e por fim as máquinas – devem se deixar alcançar por todos. É assim que o aspecto da racionalidade se impõe na dominação como um aspecto que é também distinto dela. A objetividade do meio, que o torna universalmente disponível, sua 'objetividade' para todos, já implica a crítica da dominação da qual o pensamento surgiu, como um de seus meios."
(p.48)

A dominação da natureza, se é necessária para o afastamento do homem daquela, para que pudesse se constituir, não se justifica como inerente à natureza humana. É justamente essa dominação que os autores entendem que deveria se superada e não continuamente justificada através de sua naturalização. A percepção de que a história seja permeada pela violência, não permite hipostasiá-la.

A lógica da ideologia da dominação, que se esconde através da administração racional, e que se justificava pela escassez, perdeu o seu fundamento objetivo e, assim, não é inevitável. Se são as condições concretas do trabalho que produzem a impotência dos

trabalhadores, por perderem a sua justificativa racional – a escassez – só continuam a vigorar para perpetuar o poder existente.

Dessa forma, o mundo desencantado, analisado por Horkheimer e Adorno (1986), traz como prisioneira do encanto a necessidade de dominação. Essa necessidade é produto do esclarecimento, processo destinado a nos livrar das trevas e do medo, que, na sua iluminação excessiva, oculta a dor do sacrifício contínuo. Como algo foi perdido no tempo mais remoto - quando a própria noção de tempo não poderia ter sido formulada -, o fechamento do universo através das categorias do pensamento, que uniformizam dentro de um sistema a multiplicidade da vida, busca incessantemente liquidar o que não se compõe com aquelas categorias: a história, a natureza, a subjetividade que não se submete e nem pretende ser senhor.

A má consciência dessa renúncia busca em um futuro aprisionado o que abandonou no passado. O que está na base dessa procura é a nostalgia da felicidade sem ameaças. Marcada pela separação entre o mundo da matéria e o do espírito, a felicidade contida traz como limite o mal menor: a cultura não consegue cultivar o que é sem limites, o que é imprevisível, mas assim torna-se tão repetitiva quanto a natureza que quer dominar e substituir.

A divisão entre o trabalho manual e o trabalho intelectual é o que permite o surgimento da práxis que só tem sentido quando voltada para a libertação do trabalho alheio ao homem, que o despossui de sua humanidade. Mas aquela divisão também é a gênese da ideologia que a perpetua. A ideologia presente entre o senhor – que administra o trabalho – e o trabalhador, que por se pôr entre o senhor e o produto não o permite usufruí-lo, impede a felicidade de ambos. A insígnia dessa relação se apresenta, segundo Horkheimer e Adorno (1986), na *Odisséia* de Homero, nas duas possibilidades que Ulisses – o senhor –

desenvolve para quebrar o contrato previsto para aqueles que ousassem passar pelas sereias: tapar os ouvidos dos remadores, para que esses sequer saibam da existência do prazer do canto das sereias, e prender a si próprio no mastro da embarcação, ouvindo o apelo das sereias mas não se entregando a ele. A automutilação de Ulisses marca a condenação do indivíduo burguês a não poder realizar as promessas de felicidade contidas no passado. O mito destrói o esquema de partição do tempo linear que separa passado, presente e futuro. Ulisses para se manter vivo deve romper consigo mesmo, cindir-se, negando a felicidade atemporal, na qual o reencontro é sempre possível.

Para Ulisses se diferenciar da natureza e dominá-la, deve dominar a própria natureza, os próprios desejos. A sua astúcia, base da razão moderna, separa a coisa do nome, tornando-se senhor da coisa nesse mesmo ato. A palavra, por pertencer ao sujeito e designar a coisa, garante a liberdade do primeiro, mas o aprisiona a ela. Se alguém pode se denominar ninguém, ninguém pode ser alguém. Doravante o que o sujeito é depende da nomeação que pretende sobreviver à coisa nomeada.

A ocultação de si mesmo, a partir de um nome que pode ser atribuído a qualquer um, é a aparência que define a essência do indivíduo burguês: ele é o que aparece, mas o que deixa de ser com isso – natureza desejante – permanece no passado mítico, e continua a existir e a se manifestar de forma encoberta. Com o endurecimento da astúcia na razão subjetiva, aquela passa a se manifestar no inconsciente, conforme Freud pôde verificar. Caminhando entre a autoconservação e a autodestruição, o indivíduo se embriaga de sua aparência. O desespero gerado no primitivo frente às forças de Mana se mantém naquele que as domina.

Em Horkheimer e Adorno (1986) e em Freud(1986), o progresso da cultura traz a marca da ilusão da vitória sobre o passado, pois não se direciona para a felicidade dos

homens, mas para a sua ruína constante, na medida em que cada vez mais nega a eles aquela felicidade. Por trás da dominação contínua, a promessa de felicidade continua a se alimentar dos despojos. O mito do progresso infinito traz consigo o encantamento do desencantado, cortina de fumaça do desejo negado.

A ideologia como negação da dominação existente é a dominação da consciência. Essa que se constitui na relação com o outro, relação essa mediada pela sociedade, é presa da palavra. O nominalismo que combate a universalidade humana, possível através da diferenciação dos homens, afirma o sujeito absoluto no seu relativismo. Tornando a linguagem um conjunto de signos neutros intercambiáveis entre si nas fórmulas do entendimento, o esclarecimento apresenta uma segunda prisão: a do que não pode ser nomeado:

"O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. Juntamente com a magia mimética, ele tornou tabu o conhecimento que atinge efetivamente o objeto."

(Horkheimer e Adorno, 1986, p.28)

A liberdade da palavra frente à coisa nomeada, no entanto, permite também a liberdade da repetição, desde que não se caía em outra repetição. Assim, o espírito que se julga independente da autoconservação é também verdadeiro. A palavra é materialidade humana; com ela é possível dar outros sentidos à repetição, libertando-a desse destino. Mas a relação que permite ter com o objeto nomeado não deve ser restrito ao para si humano, pois isso torna esse natural. Quando o sujeito não pode ser pensado também como objeto,

mutila-se, desconhecendo as suas determinações, e assim impede-se também de conhecer o objeto.

A tentativa, porém, de golpear a palavra, na sua possibilidade de libertar o objeto, a serviço de uma visão objetivista da realidade, torna essa última prisioneira de si mesma. A objetividade humana é a subjetividade humana. É assim que o que aparece como supérfluo, dependente, determinado, é o que é negado como essencial, independente e indeterminado: o sujeito humano.

A práxis, ligada desde a origem ao trabalho, traz a promessa da liberdade desse sujeito:

"A práxis nasceu do trabalho. Alcançou seu conceito quando o trabalho não mais se reduziu a reproduzir diretamente a vida, mas sim pretendeu produzir as condições desta: isto colidiu com as condições então existentes. O fato de se originar do trabalho pesa muito sobre toda práxis. Até hoje acompanha-a o momento de não-liberdade que arrastou consigo: que um dia foi preciso agir contra o princípio do prazer a fim de conservar a própria existência; embora o trabalho, reduzido a um mínimo, entretanto não mais precisasse continuar acoplado à renúncia." (Adorno, 1995, p. 206)

O prazer e a autoconservação são contrapostos, assim como a liberdade e o trabalho. Adorno aponta, nesse trecho, para a falsidade existente na ideologia da necessidade do trabalho, conforme discutimos anteriormente. O sujeito preso ao mundo da autoconservação, ou seja, à necessidade de trabalhar, mantém-se na prisão, a liberdade reside fora do mundo do trabalho:

"A ideologia da escassez, da produtividade do esforço de trabalho, dominação e renúncia é desalojada de suas bases instintivas e racionais. A teoria de alienação demonstrou o fato de que o homem não se realiza em seu trabalho, que a sua vida se tornou um instrumento de trabalho, que o seu trabalho e os respectivos produtos assumiram uma forma e um poder independentes dele como indivíduo. Mas a emancipação desse estado parece requerer não que se impeça a alienação, mas que esta se consuma; não a reativação da personalidade reprimida e produtiva, mas a sua abolição. A eliminação das potencialidades humanas do mundo de trabalho (alienado) cria as precondições para a eliminação do trabalho do mundo das potencialidades humanas." (Marcuse, 1981, p.103)

A realização efetiva do homem, a possibilidade de viver a vida como um fim em si mesmo, depende de sua retirada do mundo do trabalho alienado. Esse, contudo, tem sido a base da constituição do indivíduo desde a antiguidade, aparentado que foi à idéia de sacrifício em nome da coletividade. Isso significa que o que conhecemos como indivíduo, nos dias de hoje, é a sua negação. Assim é que Adorno (1986) afirma que todo ideal de homem é ideologia, a não ser aquele que é negado. Mas é ideologia em um sentido próximo àquele dado à ideologia liberal. Nessa, o que era falso residia na sua tentativa de realizar o seu conteúdo, independentemente das condições objetivas que impediam essa realização. A sua veracidade encontrava-se quer em seu conteúdo – indivíduo, liberdade, felicidade, propriedade – quer em sua tentativa de ir além de seus condicionantes.

Essa ideologia, segundo Horkheimer e Adorno (1973), corresponde a uma sociedade complexa, não mais à atual:

"A ideologia contemporânea é o estado de conscientização e de não-conscientização das massas como espírito objetivo, e não os mesquinhos produtos que imitam esse estado e o repetem, para pior, com a finalidade de assegurar a sua reprodução. A ideologia, em sentido estrito, dá-se onde regem relações de poder que não são intrinsecamente transparentes, mediatas e, nesse sentido, até atenuadas. Mas, por tudo isso, a sociedade atual, erroneamente acusada de excessiva complexidade, tornou-se demasiado transparente." (p.193)

Segundo esses autores, como dito antes, a ideologia se transformou devido a mudanças sociais, perdendo a sua relativa autonomia, ou seja, o que tinha de verdadeiro: a possibilidade de pensar além do existente. Com essa modificação da ideologia, a crítica ideológica também deve se alterar, pois essa só é possível quando algo de racional persiste na ideologia:

"Por isso, a crítica ideológica, como confronto da ideologia com a sua verdade íntima, só é possível na medida em que a ideologia contiver um elemento de racionalidade, com a qual a crítica se esgote. Assim acontece com idéias tais como as de liberalismo, individualismo, identidade entre espírito e a realidade. Entretanto, quem se dispusesse a criticar desta maneira a chamada ideologia do nacional-socialismo, acabaria sendo vítima da sua desapontadora ingenuidade." (p. 191)

Esses autores alegam que, atualmente, mais do que criticar o conteúdo da ideologia, dever-se-ia entender o que leva os indivíduos a aderirem a algo manifestamente falso:

"A crítica da ideologia totalitária não se reduz a refutar teses que não pretendem, absolutamente, ou que só pretendem como ficções do pensamento, possuir uma autonomia e uma consistência internas. Será preferível analisar a que configurações psicológicas querem se referir, para servirem-se delas; que disposições desejam incutir nos homens com suas especulações, que são uma coisa inteiramente distinta do que se apresenta nas declamações oficiais. Existe depois a questão de apurar por que e como a sociedade moderna produz homens capazes de reagir a esses estímulos, dos quais, inclusive, sentem necessidade, e cujos intérpretes são, depois, os líderes e demagogos da massa." (p. 192)

Poderíamos pensar que os autores se referem à ideologia presente no nacional-socialismo, conforme analisamos no início deste capítulo, e que as que a substituíram estariam livres da característica de mentira manifesta, contudo, ao fim do texto, que contém o trecho acima citado, dizem:

"Os indivíduos sentem-se, desde o começo, peças de um jogo e ficam tranqüilos. Mas, como a ideologia já não garante coisa alguma, salvo que as coisas são o que são, até a sua inverdade específica se reduz ao pobre axioma de que não poderiam ser diferentes do que são. Os homens adaptam-se a essa mentira mas, ao mesmo tempo, enxergam através de seu manto. A celebração do poder e a irresistibilidade do mero existir são as condições que levam ao desencanto. A ideologia já não é um envoltório mas a própria imagem ameaçadora do mundo. Não só pelas suas interligações com a propaganda mas também pela sua própria configuração, converte-se em terror." (p. 203)

Se a redução da explicação de todos os fenômenos humanos ao existente é característica da ideologia da racionalidade tecnológica, qualquer movimento de transformação deve ser entendido como utopia, no seu significado de lugar nenhum, ou

ilusão. O pensamento que interessa é aquele que se destina ao cumprimento de tarefas e à solução de problemas, que não podem ser compreendidos à luz das contradições existentes, mas como falhas sistemáticas do sistema existente. Certo que essa tendência esteve presente mesmo na obra de Homero, e não é à toa que Adorno e Horkheimer vão buscar nessa elementos que se apresentaram no fascismo moderno, contudo a sociedade moderna se organiza de forma a poder prescindir de todos os homens, inclusive dos heróis, que para serem críveis não podem mais ser humanos.

Assim, a ideologia contemporânea corresponde a uma sociedade mais fechada, mais orgânica, que a do século passado, mas o aperfeiçoamento da sociedade, que afasta os homens de si, leva à regressão desses, por isso Adorno (1986) alega que a vitória da sociedade sobre o indivíduo implica a vitória do id sobre o ego. A ideologia da adaptação dificulta o surgimento de um eu autônomo.

No século passado, ainda era possível alguma distância da realidade que permitia uma constituição individual que contrastava com ela. O indivíduo estudado por Freud, apesar dos sofrimentos, possuía alguma autonomia:

"As zonas de atrito são grandes e as neuroses, os 'faux fraix' dessa economia pulsional, são inevitáveis. Não obstante, a complicada aparelhagem psíquica possibilitou a cooperação relativamente livre dos sujeitos em que se apoiava a economia do mercado. Mas na era das grandes corporações e das guerras mundiais, a mediação do processo social através das inúmeras mônadas mostra-se retrógrada. Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade." (Adorno e Horkheimer, 1986, p.189)

Os obstáculos para a separação do indivíduo da sociedade⁵, que permite a constituição do primeiro, são frutos da passagem do capitalismo de mercado para o de monopólios e do crescente processo de racionalização social que acompanha essa passagem. A diminuição da distância entre o indivíduo e a sociedade é também apontada por Marcuse:

"Este ensaio emprega categorias psicológicas porque elas se converteram em categorias políticas. A fronteira tradicional entre a Psicologia, de um lado, a Política e a Filosofia Social, do outro, tornou-se obsoleta em virtude da condição do homem na era presente: os processos psíquicos anteriormente autônomos e identificáveis estão sendo absorvidos pela função do indivíduo no Estado – pela sua existência pública. Portanto, os problemas psicológicos tornam-se problemas políticos: a perturbação particular reflete mais diretamente do que antes a perturbação do todo, e a cura dos distúrbios pessoais depende mais diretamente do que antes da cura de uma desordem geral.." (p.25)

Não se trata, portanto, do declínio do homem público, mas, antes, da invasão da esfera privada pela esfera pública (não é casual que Adorno ressalte a frase de Mandeville, que diz que os vícios privados tornam-se virtudes públicas). Adorno (1986) aponta para alguma liberdade possível existente na mônada psicológica, ainda que essa devesse ser implodida para que a determinação social se tornasse consciente. O que persiste atualmente no indivíduo, como característica monodológica, é a falta dessa consciência, mas quase não mais a reflexão que não pode prescindir da separação entre indivíduo e sociedade, posto

⁵ Essa separação não deve indicar, contudo, que não haja relação entre o indivíduo e a sociedade, quando, ao contrário, é somente nessa relação que o indivíduo pode se constituir. O processo de socialização implica a individualização.

que o primeiro é simultaneamente, como defende Adorno (1986), produto e antítese da última.

A diminuição da distância entre a sociedade e o indivíduo e a crescente racionalização das instâncias sociais permitem que a socialização se dê de forma mais direta:

"..., sob o domínio dos monopólios econômicos, políticos e culturais, a formação do superego maduro parece, agora, saltar por cima do estágio de individualização: o átomo genérico torna-se diretamente um átomo social. A organização repressiva dos instintos parece ser coletiva, e o ego parece ser prematuramente socializado por todo um sistema de agentes e agências extrafamiliares." (Marcuse, 1981, p. 97)

Assim, a ideologia é mais diretamente apropriada pelos desejos individuais, que têm dificuldades de ser elaborados, obstando a percepção da falsidade existente naquela. A crítica da ideologia, prejudicada pela quase ausência de racionalidade da ideologia, não pode contar com o auxílio de um ego que perceba os limites entre os desejos e a possibilidade de sua realização.

Segundo Adorno (1986), a apropriação da ideologia para justificar os atos individuais não se confunde com o mecanismo da racionalização, descrito pela psicanálise, pois o disfarce das contradições sociais não se reduz ao disfarce dos desejos individuais, ainda que se relacionem.

Mostrar essa relação foi, ao que parece, um dos objetivos do estudo sobre a personalidade autoritária, que foi mal compreendido por diversos pesquisadores. Uns desconsideraram o conteúdo político da elaboração das escalas preparadas nesse estudo e se

limitaram a criticar as falhas experimentais e a validade da escala F para mensurar o autoritarismo (ver Carone (s/d) e Vagostello, 1997); outros consideraram-no um estudo sobre personalidade e não sobre a relação dessa com a ideologia:

"Its basic hypothesis was simple. It was that an individual's political and social attitudes cohere together and are 'an expression of deep lying trends in personality' (Adorno et al., 1950, p.1). Prejudiced people are those whose personalities render them susceptible to those racist or fascist ideas prevalent in a society at a given time. The theory did not try to explain the origins of those ideas at a societal level; this, asserted its authors, was a problem for sociological or political analysis. Rather, they were concerned to account for individual differences in the receptivity to those ideas." (Brown, 1995, p. 19)

Tal não é, no entanto, o entendimento de Rouanet (1989). Para esse autor, The Authoritarian Personality é um:

"... , livro em que os autores procuram examinar, concretamente, ao nível da consciência individual, a forma pela qual se dá a interseção entre a ideologia e a estrutura da personalidade." (p. 162)

A constituição da consciência individual, permeada pela ideologia da racionalidade tecnológica, é um fato político e não restrito à psicologia, ainda que essa possa contribuir para o entendimento de como o indivíduo está podendo se constituir. Conforme foi visto, para os pensadores da escola de Frankfurt, para se entender a ideologia contemporânea, não se pode prescindir da análise da constituição individual.

A relação entre desejos psíquicos e ideologia não deixou de ser apontada por Freud (1986). Certo que ele utilizava a expressão “conteúdos ideacionais” e não ideologia, mas isso não nos impede de perceber em seu ensaio a explicação de como conteúdos ilusórios são apropriados pelos indivíduos, devido aos seus desejos. O conteúdo ideacional da religião foi associado à nostalgia do pai na criança. Dessa forma, a criança introjetaria esse conteúdo para suprir a necessidade da presença de um pai protetor, que atenuaria o seu sentimento de desamparo.

Adorno et al (1965) trazem uma hipótese semelhante. Para eles as necessidades psíquicas medeiam a percepção da realidade, levando os indivíduos a aderir ou não à ideologia, dependendo da estruturação do ego. Em outros textos, Adorno (1986, 1995) vai além e diz que, conforme explicitamos antes, em cada época, a sociedade leva os indivíduos a se configurarem de acordo com o que ela necessita. Assim, a obsessão, a relação compulsiva com a tecnologia, ainda que levem a sofrimentos individuais, serviriam a propósitos sociais relacionados à produção. Dessa forma, se de um lado a ideologia é incorporada para responder necessidades individuais, de outro, a configuração do indivíduo também se dá em conformidade com necessidades sociais. Mas se a sociedade leva a sofrimentos individuais, quando deveria proporcionar a felicidade, então não é só a ideologia que é falsa.

O século passado caracterizou-se pela primazia das leis do mercado. O crescimento da sociedade dependia do aumento da produção material. Neste século, com a passagem do capitalismo concorrencial para o de oligopólios e monopólios, a produção se racionalizou a tal ponto, com o auxílio da ciência e da tecnologia, que os trabalhadores já não têm a mesma importância para a produção que tinham no século anterior. A consciência de que a produção material é abundante e que portanto as leis básicas da economia já não são

necessárias para que a sociedade possa se emancipar do estado de miséria abundante já se apresentava na década de 40:

"Hoje, com a metamorfose que transformou o mundo em indústria, a perspectiva do universal, a realização social do pensamento, abriu-se tão amplamente que, por causa dela, o pensamento é negado pelos próprios dominadores como mera ideologia (...) Os próprios dominadores não acreditam em nenhuma necessidade objetiva, mesmo que às vezes dêem esse nome a suas maquinações. Eles se arvoram em engenheiros da história universal. Só os dominados aceitam como necessidade intangível o processo que, a cada decreto elevando o nível de vida, aumenta o grau de sua impotência. Agora que uma parte mínima do tempo de trabalho à disposição dos donos da sociedade é suficiente para assegurar a subsistência daqueles que ainda se fazem necessários para o manejo das máquinas, o resto supérfluo, a massa imensa da população, é adestrado como uma guarda suplementar do sistema, a serviço de seus planos grandiosos para o presente e o futuro. Eles são sustentados como um exército dos desempregados." (Horkheimer e Adorno, 1986, p.48-49)

Esse longo trecho, publicado em 1947, aborda, ao menos, os seguintes pontos que contêm atualidade: 1- A questão de que os problemas sociais de nossa época não dizem respeito, principalmente, à produção material, mas a questões políticas⁶; e 2- A presença da automação na esfera da produção, que dispensa gradativamente o uso de mão-de-obra humana. Claro, os autores escreveram o texto nos Estados Unidos da América, um país do primeiro mundo, que desenvolveu as bases do Estado de Bem-Estar Social, tão almejado pelos países do terceiro mundo, mas Marcuse (1981) aponta, após as críticas à miséria,

⁶ Isto não significa que a economia não seja preponderante, mas que não mais precisaria ser.

principalmente psíquica, existente nos países que desenvolveram aquele tipo de Estado, que:

"A vantagem histórica das nações mais novas, do seu atraso técnico, talvez seja a de poderem saltar o estágio de sociedade afliente. Os povos atrasados, por sua pobreza e fraqueza, poderão ser forçados a renunciar ao uso agressivo e supérfluo da ciência e da tecnologia, para manterem a engrenagem produtiva 'à la mesure de l'homme', sob o seu controle, para satisfação e desenvolvimento das necessidades vitais, tanto individuais como coletivas." (1981, p. 18)

Esse trecho encontra-se no prefácio político escrito por Marcuse em 1966 à sua obra *Eros e Civilização*. Após mais de três décadas, pode-se observar que: 1- O Estado do Bem-Estar Social, que não era o melhor dos mundos possível, está deixando de existir nos países desenvolvidos, devido, também, à ação de governos neoliberais; 2- Os países do terceiro mundo continuam a seguir a tendência dos países do primeiro mundo, pressionados pelo processo de globalização; 3- A automação continua o seu avanço não só nos processos de produção material⁷; 4- A produção ainda não se volta predominantemente para as necessidades vitais, mas para as necessidades do capital. Cabe mencionar que os autores citados são favoráveis à automação dos processos de produção para que o homem possa se constituir fora do mundo do trabalho alienado, mas resta pensar sobre a ideologia vigente que reforça a necessidade do trabalho material.

Nos dias de hoje, o desemprego aumenta cada vez mais, e poderíamos pensar que haveria a compensação do desemprego causado pela automação com a criação de novos empregos em outras áreas da economia, como a de serviços por exemplo. E, de fato, o

⁷ Esse avanço ainda é limitado, posto que depende de pressões sociais.

estudo de Lessa e col.(1997) mostra que, na década de 90, isso ocorreu no Brasil, mas trazendo consigo outros problemas. Dizem os autores:

"De fato, os empregos criados em comércio e serviços entre 1991 e 1996 superaram em número os empregos destruídos pela indústria. Entretanto, se observarmos as características dos empregos criados, em face dos empregos perdidos, veremos que não cabe falar em "compensação". Também é verdade que o nível educacional dos postos criados é superior ao dos postos eliminados, mas pela natureza das novas ocupações, percebe-se que as diferenças em educação têm menos a ver com requisitos impostos por novas tecnologias e mais com o fato de serem ocupados por contingentes mais jovens e, por isso, com maior escolaridade." (p.73)

Ou seja, a qualificação exigida nos novos empregos não ocorre em função das necessidades do trabalho (que é um dado importante para pensar a ênfase dada atualmente à educação no que diz respeito a uma maior qualificação profissional), os salários são mais baixos e a escolaridade requerida é maior. Em outras palavras, a modernização da economia tem criado cargos não necessariamente mais qualificados que os anteriores e de menores salários, ainda que possa contar com trabalhadores de maior nível escolar. Assim, a divisão de renda, nesta década, tende a uma concentração ainda maior.

Análises recentes reforçam as que foram feitas décadas atrás por Horkheimer, Adorno e Marcuse, servindo de crítica à predominância dos interesses econômicos sobre os políticos. A possibilidade de uma vida digna para todos é acentuada por Marini (1997):

"En efecto, es propio del capitalismo privilegiar la masa de trabajo impago, independientemente de sus portadores reales, es decir, de los trabajadores que la proporcionan; su tendencia natural, pues, es la de buscar la maximización de dicha masa al menor custo que pueda representar. Para ello se vale tanto del aumento de la jornada laboral y de la intensificación del trabajo como, de manera más burda, de la rebaja de salarios sin respetar el valor real de la fuerza de trabajo. De este modo se generaliza a todo el sistema, incluso los centros avanzados, lo que era un rasgo distintivo (aunque no privativo) de la economía dependiente: la superexplotación generalizada del trabajo. Su consecuencia (que era su causa) es la de hacer crecer la masa de trabajadores excedentes y agudizar su pauperización, en el momento mismo que el desarrollo de las fuerzas productivas abre perspectivas ilimitadas de bienestar material y espiritual a los pueblos."

(p.104)

Uma das contribuições dessa citação de Marini para este trabalho é a de mostrar que se antes a exploração do trabalho se deslocava dos grandes centros para a periferia do capitalismo, hoje a superexploração, que combina contraditoriamente desemprego e necessidade de trabalho, é mundial. Mesmo nos grandes centros há o desemprego e a apologia do trabalho, quando se evidencia a possibilidade da libertação da necessidade de trabalhar.

Outro dado que contribui para o pensamento que a ideologia que defende a produção alienada perdeu a sua racionalidade é o descrito por Singer (1998) que mostra que, se a crise do desemprego aumentou, não houve compensação à altura, com a criação de novos empregos. Nas palavras de Singer (1998):

"É claro que a quase estagnação da atividade industrial combinada com um aumento da produtividade do trabalho só poderia se traduzir num declínio muito forte do nível de emprego industrial, não compensado pelo aumento do emprego em serviços. Ou seja, a crise do desemprego se deve quase inteiramente à falta de crescimento da economia como um todo e do setor industrial em particular, que no passado recente sempre foi o motor da economia como um todo." (p.3)

Claro que cabe perguntar se 'a falta de crescimento da economia' não é devida aos problemas do crescimento do capital sem que haja melhor divisão de renda. Contudo, ainda que a produção de riquezas fosse melhor dividida, restaria, entre outras, a questão sobre a decisão do que e como produzir. Se a atividade industrial diminui, o capital financeiro se desenvolve no mundo inteiro; poderíamos pensar que essa questão fosse inerente às crises do capital, no que se refere à acumulação, contudo, não parece ser esse o problema, mas, sim, o de que a automação, por fazer a indústria prescindir do trabalho humano, impele à divisão da riqueza, que é combatida pelos representantes do capital, através da ideologia. Mais do que isso, como insistimos desde o começo deste capítulo, deixar de enfatizar a necessidade do trabalho no capitalismo é contribuir com o seu desmoronamento.

O fenômeno da "mundialização do capital", como o denominou Chesnais (1998), não é novo, faz parte da tendência de expansão do capital para além das fronteiras nacionais. O que parece ser novo é a predominância do capital financeiro sobre o capital produtivo, o que acarreta a diminuição da produção de mercadorias e conseqüentemente de empregos. Além disso, como o capital não pode se reproduzir a si mesmo - precisa do lucro obtido na exploração do trabalho -, causa distúrbios na economia, aumentando artificialmente o valor das mercadorias existentes.

O neoliberalismo é a doutrina política e econômica que prepara o terreno para que o capital financeiro possa adentrar nas nações. Os sindicatos dos trabalhadores precisam ser enfraquecidos para segurança dos investidores estrangeiros. Assim, não é casual que vários governos neoliberais combatam ostensivamente, no início de sua atuação, todo movimento reivindicatório dos trabalhadores. A recessão econômica prepara o terreno para enfraquecer o poder dos sindicatos. Mas o capital financeiro precisa de uma base produtiva para se sustentar, mesmo que ele inflacione essa base. Dessa maneira, a produção e o trabalho ainda são necessários para manter o capitalismo (ainda que do trabalhador venha sendo retirada a sua única mercadoria: a sua força de trabalho), mas quase não mais para a constituição de uma sociedade justa.

A tecnologia que deveria servir à libertação da miséria material e psíquica, contraditoriamente, preserva as relações de produção existentes. Através de sua fachada de neutralidade, traz a imagem de que com o seu desenvolvimento pode-se alcançar um mundo melhor. Como as relações de produção, que já não se justificam objetivamente, se mantêm reproduzindo o capital, a tecnologia traz o encanto do desencanto, ou seja, a ilusão de que a frieza existente é natural aos homens, dificultando o surgimento da pergunta se poderia ser de outra forma.

Assim, o mundo gira em falso. O trabalho alienado, do qual já se poderia prescindir, torna-se imprescindível; a tecnologia que deveria libertar, aprisiona, e como a contradição é cada vez mais visível, a descrença é inevitável, contudo, quanto menos há fé, mais ela se torna necessária, e o indivíduo subjugase ao que é contrário aos seus interesses mais racionais. E dessa forma:

O neoliberalismo é a doutrina política e econômica que prepara o terreno para que o capital financeiro possa adentrar nas nações. Os sindicatos dos trabalhadores precisam ser enfraquecidos para segurança dos investidores estrangeiros. Assim, não é casual que vários governos neoliberais combatam ostensivamente, no início de sua atuação, todo movimento reivindicatório dos trabalhadores. A recessão econômica prepara o terreno para enfraquecer o poder dos sindicatos. Mas o capital financeiro precisa de uma base produtiva para se sustentar, mesmo que ele inflacione essa base. Dessa maneira, a produção e o trabalho ainda são necessários para manter o capitalismo (ainda que do trabalhador venha sendo retirada a sua única mercadoria: a sua força de trabalho), mas quase não mais para a constituição de uma sociedade justa.

A tecnologia que deveria servir à libertação da miséria material e psíquica, contraditoriamente, preserva as relações de produção existentes. Através de sua fachada de neutralidade, traz a imagem de que com o seu desenvolvimento pode-se alcançar um mundo melhor. Como as relações de produção, que já não se justificam objetivamente, se mantêm reproduzindo o capital, a tecnologia traz o encanto do desencanto, ou seja, a ilusão de que a frieza existente é natural aos homens, dificultando o surgimento da pergunta se poderia ser de outra forma.

Assim, o mundo gira em falso. O trabalho alienado, do qual já se poderia prescindir, torna-se imprescindível; a tecnologia que deveria libertar, aprisiona, e como a contradição é cada vez mais visível, a descrença é inevitável, contudo, quanto menos há fé, mais ela se torna necessária, e o indivíduo subjugase ao que é contrário aos seus interesses mais racionais. E dessa forma:

"..., precisamente porque a ideologia e a realidade correm uma para a outra; porque a realidade dada, à falta de outra ideologia mais convincente, converte-se em ideologia de si mesma, bastaria ao espírito um pequeno esforço para se livrar do manto dessa aparência onipotente, quase sem sacrifício algum. Mas esse esforço parece ser o mais custoso de todos." (Horkheimer e Adorno, 1973, p. 203)

A ideologia da racionalidade tecnológica, no entanto, é contraditória. Segundo Marcuse (1982), essa racionalidade poderia servir à liberdade desde que auxiliasse a automação do setor produtivo, o que efetivamente faz, contrapondo-se ao planejamento obsoleto, que impede as condições para a sua plena efetivação. Serve, ainda segundo esse autor, à dominação quando auxilia a perpetuar a necessidade do trabalho alienado.

Nesse sentido, Habermas (1983) alega ser essa ideologia, simultaneamente, mais verdadeira e mais falsa que a anterior. Mais verdadeira, uma vez que continuamente produz as condições para a liberdade, mais falsa, quando substitui as questões políticas por questões técnicas.

Para Adorno (1975), é a inversão entre meios e fins que torna a tecnologia uma ideologia:

"El estadio actualmente alcanzado por la fetichización tecnológica de los medios como fines denota la victoria de esa tendencia hasta el absurdo manifiesto: comportamientos ya superados, aunque en outro tiempo racionales, son invocados tal como fueron por una lógica de la historia, que há dejado de ser lógica." (p.347-348)

A tecnologia não é neutra, tendo em vista que a transformação da natureza, proporcionada por ela, direciona-se a propósitos humanos; ou seja, o olhar humano, enquanto voltado para a sobrevivência, só percebe na natureza os seus próprios fins:

"Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado. Somente então o conceito de comunicação encontraria seu lugar de direito como algo objetivo. O atual é tão vergonhoso porque trai o melhor, o potencial de um entendimento entre homens e coisas, para entregá-lo à comunicação entre sujeitos, conforme os requerimentos da razão subjetiva. Em seu lugar de direito estaria, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como entre eles, e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado. (Adorno, 1995, p.184)

Como a tecnologia serve à dominação, não é intrinsecamente neutra, o que não a invalida, mas os seus objetivos deveriam estar sempre presentes, para evitar a sua inversão em fim.

Se no século passado, era possível pensar a contradição entre relações de produção e forças produtivas, na defesa da tese que o avanço dessas últimas transformaria aquelas relações, neste século, tornou-se visível que esse avanço reproduz as contradições sociais, tornando-as invisíveis. A pergunta se atualmente existe o capitalismo tardio ou a sociedade industrial é respondida por Adorno (1986b), que diz que a atual sociedade não é menos capitalista que aquela examinada por Marx no século passado, ou seja, as classes sociais mantêm o seu antagonismo interno, contudo, a produção industrial, que permite um ar de semelhança a tudo, não é menos notável:

"...a atual sociedade é, de acordo com o estágio de suas forças produtivas, plenamente, uma sociedade industrial. Por toda parte e para além de todas as fronteiras dos sistemas políticos, o trabalho industrial tornou-se o modelo de sociedade. Evolui para uma totalidade, porque modos de procedimento que se assemelham ao modo industrial necessariamente se expandem, por exigência econômica, também para setores da produção material, para a administração, para a esfera da distribuição e para aquela que se denomina cultura. Por outro lado, a sociedade é capitalismo em suas relações de produção." (p. 67-68)

Nessa citação, apresentam-se dois fatores explicitados anteriormente: o avanço do processo de racionalização social e a reprodução das relações de produção. O capitalismo modificou-se e no entanto manteve-se. Quando uma parte da totalidade muda, contudo, toda ela se altera, e é por isso que se pode falar de mudança social. Mas, apesar das diferenças em relação ao século passado, continuamos a viver em uma sociedade capitalista:

"Através de remendos e medidas particulares, as relações de produção, apenas para a sua autoconservação, continuaram a submeter a si as forças produtivas deixadas à solta. Característica marcante de nossa época é a preponderância das relações de produção sobre as forças produtivas, que, porém, há muito desdenham as relações. Que o braço estendido da humanidade alcance planetas distantes e vazios, mas que ela, em seu próprio planeta, não seja capaz de fundar uma paz duradoura, manifesta o absurdo na direção do qual se movimenta a dialética social." (p. 70)

As forças produtivas, entre elas a tecnologia, reproduzem as relações de produção também servindo como um 'véu tecnológico', na expressão de Adorno e Horkheimer. Reduzindo a percepção do mundo através da expansão de sua racionalidade, a visão

tecnológica tende, nas diversas esferas da vida em que se apresenta, a dotar essas esferas daquela racionalidade. Como o saber técnico utiliza procedimentos operacionais na resolução de tarefas, tudo deve ser alvo da operacionalização. A política, a educação, a comunicação, a sexualidade, a família, o trabalho, são entendidos através de uma única dimensão: a da realidade existente.

A crítica ideológica, contudo, não deve recair em uma visão romântica e restauradora, tampouco os elementos que dão base à ideologia da racionalidade tecnológica – o pensamento e a linguagem técnicos – devem ser pensados na sua falsidade, mas, sim, no seu caráter totalitário⁸. O conteúdo que emana desse caráter – ‘os homens e o mundo em que vivem não podem ser de outra forma’ –, que evoca o conformismo, é manifestamente falso. Assim, em concordância com Horkheimer e Adorno (1973), deve-se buscar que tipo de configuração psíquica e que necessidades individuais se associam a essa ideologia, que é o que tentaremos fazer nos próximos capítulos.

⁸ O que não significa que a verdade deva ser relativa, mesmo porque a separação entre fatos e valores presente nessa ideologia retira do pensamento o julgamento de valores. Dessa forma, o dogmatismo e o relativismo se unem: não há nada que possa ser alterado segundo a sua verdade imanente, mas, tampouco, há algo a ser defendido segundo essa verdade: todas as possibilidades se equivalem, mas nenhuma delas tem valor.

Capítulo 2: Ulisses e Narciso: o abandono de si mesmo e o abandono a si mesmo

1. Introdução

Dos quatro mitos sobre Narciso analisados por Canevacci (1991), dois deles apontam para a afirmação da escolha de um objeto de amor do mesmo sexo do sujeito e dois deles negam a sexualidade voltada quer para si próprio - o auto-erotismo -, quer para um objeto do sexo oposto. O autor conclui a sua análise apontando para a ênfase dada na Grécia Clássica para o amor homossexual e para a lógica da identidade, aproximando ambos; a lógica da identidade pressupõe uma sociedade de iguais quanto ao corpo e quanto à forma de pensar, excluindo a alteridade. O auto-erotismo excluído é desprezado por remeter à infância, a heterossexualidade, porque precisa da união a um ser considerado desprezível: a mulher. O ideal social provinha do homem adulto. Nessa análise, ressalta-se o caráter ideológico do mito, dado o ideal de relações que ele contém; ele aponta para os comportamentos almejados pela cultura que os elabora e os difunde. O mito é um produto cultural que remete à socialização.

A Psicanálise, por sua vez, associa o narcisismo, como sofrimento psíquico, à melancolia (Cf. Freud, 1974), cujo significado expressa-se pela modificação do ego em função de um objeto perdido. O sujeito desenvolve a melancolia face a algo perdido, embora não saiba exatamente que objeto é esse. Matos (1993) relaciona Ulisses, personagem central da *Odisséia* de Homero, à melancolia; essa associação é estabelecida pela autora não só tendo em vista os subsídios da psicanálise, mas também os da filosofia e os da arte.

Quer os mitos, quer a *Odisséia*, que se aproxima do romance, embora como sublinham Horkheimer e Adorno (1986) seja mais do que isso, pedem por uma análise que aponte para a sua configuração ideológica, naquilo a que se refere à socialização do indivíduo.

Grimal (1965) inclui a Odisséia e os ciclos heróicos na categoria dos mitos e mostra a sua função socializadora:

"O mito - sob a forma de relatos épicos - torna-se o instrumento por excelência da educação moral. Nas escolas da Grécia clássica, as crianças desde a mais tenra idade, aprendem de cor os poemas homéricos, e o mestre tira daí máximas e preceitos da conduta." (p.103)

Mas nem por isso esse autor deixa de mostrar que essas narrativas não se resumem aos seus aspectos morais, abrangem também aspectos religiosos e tentativas de explicação do mundo. Se Ulisses é elogiado por suas trapaças, que valem tanto quanto os seus atos guerreiros, a sua moralidade só será julgada, segundo Grimal (1965), no século VI A.C. . Contudo, desde já, é importante frisarmos que a astúcia de Ulisses, representada também por sua eloquência, parece estar a meio caminho entre a virtude guerreira, à qual é contraposta na disputa com Ajax pelas armas de Aquiles (Cf. Ovídio, 1983), e a razão platônica que negava as palavras dos poetas porque essas fazem apelo às paixões.

Na Odisséia, não é possível afirmar a existência de um indivíduo tal como é configurado a partir do Iluminismo, ou seja, dotado de uma esfera de intimidade e de autonomia, mas isso não impede de buscar naqueles relatos vestígios desse indivíduo, desde que possamos pressupor que é um objeto construído historicamente, cujo conceito ultrapassa a efemeridade daquele. Nos ciclos heróicos, algumas características individuais eram ressaltadas: a astúcia de Ulisses, a inveja e o desejo de vingança de Ajax, a bravura de Aquiles etc. Se eles foram considerados como modelos morais, não deve ser desprezada a sua representação simbólica.

Grimal (1965) inclui a Odisséia e os ciclos heróicos na categoria dos mitos e mostra a sua função socializadora:

"O mito - sob a forma de relatos épicos - torna-se o instrumento por excelência da educação moral. Nas escolas da Grécia clássica, as crianças desde a mais tenra idade, aprendem de cor os poemas homéricos, e o mestre tira daí máximas e preceitos da conduta." (p.103)

Mas nem por isso esse autor deixa de mostrar que essas narrativas não se resumem aos seus aspectos morais, abrangem também aspectos religiosos e tentativas de explicação do mundo. Se Ulisses é elogiado por suas trapaças, que valem tanto quanto os seus atos guerreiros, a sua moralidade só será julgada, segundo Grimal (1965), no século VI A.C. . Contudo, desde já, é importante frisarmos que a astúcia de Ulisses, representada também por sua eloquência, parece estar a meio caminho entre a virtude guerreira, à qual é contraposta na disputa com Ajax pelas armas de Aquiles (Cf. Ovídio, 1983), e a razão platônica que negava as palavras dos poetas porque essas fazem apelo às paixões.

Na Odisséia, não é possível afirmar a existência de um indivíduo tal como é configurado a partir do Iluminismo, ou seja, dotado de uma esfera de intimidade e de autonomia, mas isso não impede de buscar naqueles relatos vestígios desse indivíduo, desde que possamos pressupor que é um objeto construído historicamente, cujo conceito ultrapassa a efemeridade daquele. Nos ciclos heróicos, algumas características individuais eram ressaltadas: a astúcia de Ulisses, a inveja e o desejo de vingança de Ajax, a bravura de Aquiles etc. Se eles foram considerados como modelos morais, não deve ser desprezada a sua representação simbólica.

Essa é uma posição teórica que se coloca contrária tanto àquela que defende a constituição do indivíduo como tendo uma verdade ontológica independente da cultura a que pertence, quanto àquela que defende a completa dependência de sua constituição dos conceitos que temporariamente remetem ao que deve ser aquele objeto. O objeto é mais do que o conceito pode falar sobre ele, ao mesmo tempo que depende dele para se constituir. Assim, a história da cultura inscreve as suas marcas no indivíduo, sem que as suas potencialidades sejam esgotadas por isso. O homem traz como natureza a construção da cultura que lhe permite a flexibilização de suas formas de ser.

A configuração do indivíduo burguês, tal como é concebido atualmente, continha alguma visibilidade na época de Homero, que traz também vestígios do atual sistema socioeconômico que determina as suas características. Segundo Horkheimer e Adorno (1986):

"De fato, as linhas da razão, da liberalidade, da civilidade burguesa se estendem incomparavelmente mais longe do que supõem os historiadores que datam o conceito do burguês a partir tão somente do fim do feudalismo medieval." (p.54)

Dessa forma, quando elementos psíquicos são procurados em narrativas da antigüidade, já está sendo pensada a constituição do indivíduo burguês, sem que a história seja reduzida à psique, ou seja, não é utilizada a atual conceituação psicanalítica para compreender o indivíduo, mas a gênese de tal objeto que proporciona essa conceituação. O indivíduo representado por Ulisses ou por Narciso se aponta para a particularidade das épocas em que foram criados, indica também a história da relação entre o indivíduo e a cultura.

Horkheimer e Adorno (1986), como foi assinalado no capítulo anterior, mostram o caráter ideológico do mito, ou seja, a sua justificativa para a dominação, e mesmo a idéia de que o que hoje é considerado como ideologia, no passado poderia ter tido certa racionalidade, é colocada em questão por eles.

A análise do conteúdo ideológico do mito e do romance, de qualquer forma, é distinta da aproximação entre a mitologia e a psicanálise realizada por Freud, que se utiliza do mito de Narciso, entre outros, como analogia, isto é, aponta para as semelhanças entre o mito e o fenômeno psíquico em questão, para iluminar esse último. Assim, o mito que é produto da realidade e fala sobre ela pode trazer elementos comuns entre o imaginário social e o psíquico. Contudo, quando os aspectos culturais representados pela visão de realidade dos mitos são associados à dimensão psíquica, a relação estabelecida não é só temporal, mas espacial. Coincidentemente, no entendimento psíquico sobre o fenômeno do narcisismo, são características desse último: a anulação do tempo - Narciso vive fora do tempo - e a indistinção eu-outro, e, dessa forma, deve-se cuidar para que a apropriação dos mitos não reproduza essas características, dando-se atenção ao tempo e ao espaço.

A discussão sobre o tempo e o espaço está presente na Mitologia Grega, na *Odisséia* de Homero, e é também por isso que Horkheimer e Adorno (1986) vão entendê-la como um entrelaçamento entre mito e esclarecimento, mostrando que o mito já é esclarecimento quando propõe uma explicação sobre a realidade e a necessidade de romper com a sua repetição, enquanto que o esclarecimento retorna ao mito quando não possibilita a saída dessa repetição.

A apropriação que Horkheimer e Adorno (1986) fazem da *Odisséia* não é analógica, tal como o é a apropriação do mito de Narciso por Freud. Se para Freud, o mito ilumina a esfera psíquica, para Horkheimer e Adorno, ele pode informar sobre conflitos existentes na

antigüidade entre a cultura e a natureza, entre o indivíduo e a cultura. O caráter fantástico do mito é utilizado por Freud para a compreensão dos fantasmas psíquicos; o caráter ideológico é empregado por Adorno e Horkheimer para a compreensão da realidade.

Para o presente trabalho, ambas as análises - a da fantasia e a da ideologia - são necessárias, tendo em vista que pretendemos estudar as relações entre indivíduo e sociedade. As interpretações a serem efetuadas sobre os mitos, tal como em uma composição, só ganham o seu caráter de verdade na sua totalidade.

Não pretendemos dar a entender com a escolha de Ulisses e de Narciso que outros personagens lendários ou trágicos não tenham elementos importantes para o tema, e nem que eles se reduzam àquilo que é apropriado por este trabalho, mas demonstrar que a análise ideológica e psicológica desses personagens pode trazer elementos importantes para compreender a atual relação entre personalidade e ideologia. Assim, a seguir serão apresentadas a análise de conteúdo da *Odisséia*, calcada em Horkheimer e Adorno (1986), e a análise do conteúdo do Mito de Narciso, tendo como comparação a anterior.

2- Análise do conteúdo da Odisséia

Segundo Horkheimer e Adorno (1986), Ulisses é o protótipo do indivíduo burguês, cuja trajetória aponta para a constituição do eu e da razão idêntica. Para se tornar homem, dono de seu próprio destino, Ulisses teve de se defrontar com os mitos sobre a natureza e, para isso, teve de controlar os seus desejos. A sua identidade é fundada na negação do si mesmo, para que pudesse se autoconservar:

"Na história das classes, a hostilidade do eu ao sacrifício incluía um sacrifício do eu, porque seu preço era a negação da natureza no homem. em vista da dominação sobre a natureza humana e sobre os outros homens. Exatamente essa negação, núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica. Com a negação da natureza no homem, não apenas o telos da dominação externa da natureza, mas também o telos da própria vida se torna confuso e opaco." (p.60-61)

Ou seja, a fuga do homem da natureza é necessária para a construção da cultura, como abrigo que substitui a natureza, mas o preço cobrado é a anulação daquilo que deveria ser preservado e em nome do que aquele sacrifício se dava. Aquilo que se perdeu, como objeto de nostalgia, marca a melancolia do protótipo burguês do indivíduo. Se aquilo que foi negado não pode ser conservado, ao menos, na representação, também o sentido da vida se perde. O eu burguês, retratado em Ulisses, recai numa busca compulsiva de algo que desconhece e no qual não pode se reconhecer, a não ser como um estágio primitivo do espírito a ser superado.

Como o abandono de si mesmo se deu através do pensamento ordenador, todas as qualidades pertencentes à natureza e aos homens são identificadas pelas leis do equivalente, quer do Capital, quer da lógica da identidade; em contrapartida, o eu se configura em uma identidade idêntica às demais:

"Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com maior segurança se tornar igual...A unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo...A horda, cujo nome sem dúvida está presente na organização da Juventude Hitlerista, não é nenhuma recaída na antiga barbárie, mas o triunfo da igualdade repressiva, a realização pelos iguais da igualdade do direito à injustiça." (Horkheimer e Adorno, 1985, p.27)

A autoconservação traz consigo a necessidade da dominação, que se volta contra si mesma quando o sacrifício é realizado. A busca da identidade, dessa forma, já é falaciosa desde o princípio, uma vez que ela surge de sua própria negação. O processo do esclarecimento, como dominação de toda a diferença, de toda qualidade, e portanto, de toda identidade, é o processo de seu esquecimento. A relação apontada no estudo de Adorno et al. (1965) entre as condições sociais presentes no fascismo e a configuração psíquica da personalidade autoritária é derivada daquele processo. Antes de prosseguirmos na análise, é importante tecermos algumas considerações sobre essa relação.

Adorno (1986) pontua que não há uma relação direta entre a configuração da sociedade e a configuração do indivíduo:

"En verdad, son movilizados selectivamente aquellos mecanismos de defensa infantiles que, según la situación histórica, mejor encajan en el esquema de los conflictos sociales del yo. Esto, y no la tan citada realización de deseos, explica el imperio de la cultura de masas sobre la gente. No existe una 'personalidad neurótica de nuestro tiempo' - el mero nombre es una maniobra de distracción -, sino que la situación objetiva encamina las regresiones."
(p.66)

Dizer que existem neuroses específicas para caracterizar cada época significa ou 'patologizar' a sociedade que expressa as neuroses, o que carece de sentido, ou apontar para uma contraposição entre indivíduo e sociedade que tem origem no indivíduo; segundo aquele autor não se trata disso, mas do ingresso, ainda na infância, das exigências sociais que pedem por um tipo de adaptação específica. Dessa forma, nem a sociedade irracional criticada por Adorno, nem o indivíduo que abdica da consciência, ao abandonar as relações com os objetos, isto é o tipo narcisista, podem ser reduzidos à nosografia psicanalítica,

antes deve se buscar nas exigências sociais as reações individuais a elas. Certamente, a relação entre as duas esferas não é direta e não pode ser entendida nem por uma só especialidade, a psicologia ou a sociologia, e nem pela sobreposição das duas, como Adorno (1986) acentua amplamente nesse texto, e como pode ser inferido do trecho citado, pois a explicação de que os indivíduos são infantilizados pela realização de desejos, ou por uma gratificação imediata, desconhece que essa infantilização já é uma forma de adaptação regredida, que portanto é defesa psíquica, e por isso essa interpretação é criticada.

Tal regressão ocorre, segundo Adorno (1986), em função do enfraquecimento das funções do ego, principalmente a de teste da realidade e, assim, a instância mediadora do conflito entre desejos e realidade tende a desaparecer, facilitando uma "comunicação direta", entre o inconsciente e a sociedade:

"La brutalidad de lo exterior, la igualadora sociedad total, detiene la diferenciación y se aprovecha del núcleo primitivo del inconsciente. Ambas concuerdan en la aniquilación de la instancia mediadora; los triunfales impulsos arcaicos, la victoria del ello sobre el yo, armonizan con el triunfo de la sociedad sobre el individuo." (p.74)

A renúncia à relação com os objetos do mundo externo, substituída pelas relações do ego consigo próprio, é o enfraquecimento desse último; tal como ocorre com o paranóico, a indistinção dos objetos aos quais se dirigem os seus desejos significa o seu esvaziamento.

Cabe ressaltarmos ainda da última citação que se a relação entre o indivíduo, ou o que resta dele, e a sociedade parece ser imediata, essa relação é, como a citação deixa entrever, a mais mediada de todas, pois se a distinção entre o indivíduo e a sociedade é, na origem, social, a sua indistinção não é menos. A promessa do esclarecimento, dessa forma, não é

antes deve se buscar nas exigências sociais as reações individuais a elas. Certamente, a relação entre as duas esferas não é direta e não pode ser entendida nem por uma só especialidade, a psicologia ou a sociologia, e nem pela sobreposição das duas, como Adorno (1986) acentua amplamente nesse texto, e como pode ser inferido do trecho citado, pois a explicação de que os indivíduos são infantilizados pela realização de desejos, ou por uma gratificação imediata, desconhece que essa infantilização já é uma forma de adaptação regredida, que portanto é defesa psíquica, e por isso essa interpretação é criticada.

Tal regressão ocorre, segundo Adorno (1986), em função do enfraquecimento das funções do ego, principalmente a de teste da realidade e, assim, a instância mediadora do conflito entre desejos e realidade tende a desaparecer, facilitando uma "comunicação direta", entre o inconsciente e a sociedade:

"La brutalidad de lo exterior, la igualadora sociedad total, detiene la diferenciación y se aprovecha del núcleo primitivo del inconsciente. Ambas concuerdan en la aniquilación de la instancia mediadora; los triunfales impulsos arcaicos, la victoria del ello sobre el yo, armonizan con el triunfo de la sociedad sobre el individuo." (p.74)

A renúncia à relação com os objetos do mundo externo, substituída pelas relações do ego consigo próprio, é o enfraquecimento desse último; tal como ocorre com o paranóico, a indistinção dos objetos aos quais se dirigem os seus desejos significa o seu esvaziamento.

Cabe ressaltarmos ainda da última citação que se a relação entre o indivíduo, ou o que resta dele, e a sociedade parece ser imediata, essa relação é, como a citação deixa entrever, a mais mediada de todas, pois se a distinção entre o indivíduo e a sociedade é, na origem, social, a sua indistinção não é menos. A promessa do esclarecimento, dessa forma, não é

cumprida. Os sacrifícios exigidos desde o tempo de Homero culminam no maior de todos, segundo Adorno: o sacrifício da consciência. A identidade forjada pela ideologia da igualdade, com base na dominação e na violência, já continha na base a sua negação.

Dessa maneira, a análise de conteúdos psicológicos e ideológicos não deve ser feita seguindo os mesmos parâmetros, para que não se cometa o engano de supor que se trata de um mesmo objeto, com uma mesma lógica. Mas tampouco deve-se julgar que são domínios que não se relacionem, ou que o domínio psíquico seja autônomo e que a autonomia atual da esfera social seja eterna. A relação entre ambas as esferas, na atualidade, se dá de forma imperceptível para o indivíduo, no momento mesmo que o indivíduo volta-se para si, buscando a identidade no vazio psíquico, cuja expropriação é social.

Como o narcisismo é apontado pela psicanálise como uma regressão psíquica, um abandono da consciência desenvolvida na relação com os objetos, é necessário pensar na configuração do eu ao qual aquele reage. A constituição do eu é apresentada na *Odisséia* de Homero que relata a luta de Ulisses contra os mitos que encantavam a natureza; não é, conforme dissemos, um eu tal como o concebemos atualmente, mas o seu protótipo, e tal como hoje se marcava pelo sacrifício:

"Apenas por meio da repressão dos instintos e de sacrifício contínuo Ulisses sobrevive. A passagem da natureza para a cultura se faz pela prática da renúncia. Deste ponto de vista, Odisseu é interpretado como a grandiosa tentativa de dar forma e conteúdo preciso ao sujeito no momento crucial de sua constituição histórica. Segundo Horkheimer e Adorno, o sujeito homérico é em sua estrutura lógica mais íntima o mesmo que dará, mutatis mutandis, Lutero. Os artifícios de Ulisses são o protótipo da renúncia burguesa".
(Matos, 1993 ,p.159)

Os artifícios apresentados por Ulisses constituem a sua astúcia que, entre outros elementos, consiste em fingir-se de fraco, em submeter-se às regras do contrato representadas pelos mitos para derrotá-los. É a aparência, a essência de seus ardis. Mas essa aparência não deixa de ser, de certa forma, a mimese daquilo mesmo que percebia em seus adversários. A aparente felicidade de seus homens sob os efeitos da flor de Lótus, a doce sedução de Circe, encobriam a destruição da vontade humana, a resignação à natureza; a força esmagadora de Polifemo encobria a sua fragilidade de pensar. Representando, Ulisses vence os seus adversários, mas faz com que a aparência torne-se a sua segunda natureza.

O fortalecimento dessa segunda natureza provoca a ruptura da cultura com a natureza e dos homens com os seus desejos e gera o esquecimento do gozo, constantemente adiado, nunca alcançado em sua plenitude:

"A natureza não conhece propriamente o gozo: ela não o prolonga além do que é preciso para a satisfação da necessidade. Todo prazer é social, quer nas emoções não sublimadas quer nas sublimadas, e tem origem na alienação. Mesmo quando o gozo ignora a proibição que transgride, ele tem sempre por origem a civilização, a ordem fixa, a partir da qual aspira retornar à natureza, da qual aquela o protege." (Horkheimer e Adorno, 1986,p.100)

Contudo, aquele esquecimento faz com que os apelos da natureza entrem sorrateiramente e, assim, Narciso parece ser a vingança contra a felicidade negada por Ulisses. Narciso abandona o mundo pela atração por sua imagem. O reflexo toma o lugar daquilo ou daquele que reflete. Numa mesma direção, os sacrifícios exigidos pela autoconservação se perpetuam como se fossem aquilo pelo qual se produziram: a liberdade

frente à natureza, isto é, tornaram-se tão naturais quanto aquilo que combatiam. Nesse sentido, a inerência do narcisismo na constituição do eu não responde a uma configuração inexorável, mas à luta pela sobrevivência, que a cada avanço obriga a um retrocesso. Ulisses, ao se denominar 'Ninguém' para o ciclope e depois de o ter vencido revelar a sua identidade, ilustra essa regressão: a vitória sobre as coisas obtida pela liberdade das palavras frente a elas transforma-se em risco de destruição assim que Ulisses se aferra à sua identidade original, sem perceber que ela vale tanto quanto a outra; é também aparência e representação de um eu que para vencer tem de se perder e em cujo reencontro arrisca a própria vida. Mas, o desafio ao ciclope é o escárnio daquele que se julga superior e traz consigo o signo do vencedor: o enaltecimento da pátria, de quem é filho. O herói, ainda que solitário, luta por uma coletividade da qual extrai o seu sentido. Que o herói seja rei mostra a propriedade privada mediando a identidade de seu dono. Mas a pátria, como construção humana que se coloca no lugar da natureza, é também a representante de algo que foi estruturado com sacrifícios: os que se referem aos mesmos desejos que são evocados na viagem de regresso de Ulisses.

A análise que Horkheimer e Adorno fazem da Odisseia de Homero permite ver a origem do eu burguês e de sua racionalidade. Nele localizam os sinais do esclarecimento entrelaçado com os mitos, dos quais não consegue se libertar, pois a própria autoconservação, em nome da qual se origina, torna-se a perpetuadora da angústia que é a sua base.

As características narcisistas presentes no personagem homérico expressam a identidade como defesa à ameaça de destruição. Assim como Green (1988) aponta o narcisismo positivo como sendo o eu idêntico a si mesmo e sinônimo de um ego que aponta para a vida, sentindo a ameaça da alteridade, Ulisses busca o fortalecimento de seu eu, para

enfrentar a angústia. Nesse sentido, é importante pensar com algum cuidado a constituição do homem burguês, para se verificar contra o que luta e o que tem de abandonar para se constituir.

A idéia de regressão, de volta, de fuga para estágios anteriores, que Horkheimer e Adorno atribuem ao homem moderno, mas não só a ele, pode ser vislumbrada em Ulisses, que retorna de Tróia para Ítaca, como representante da cultura contra a dominação da natureza presente nos mitos. Ele já era astuto antes da guerra de Tróia, como comprovam quer o ardil utilizado para não acompanhar os outros reis nessa empreitada: fingir-se de louco, quer os estratagemas empregados na própria guerra. O reencontro com etapas anteriores da evolução do eu serve, mais uma vez, para reafirmar a superioridade da cultura sobre a natureza. Como dizem Horkheimer e Adorno, a aventura a que se propôs Ulisses não fora casual, mas necessária para a consolidação da identidade frente à diversidade presente nos mitos. As qualidades dos objetos devem ser subsumidas à unidade do conceito e do eu; esse último deve reconhecer no mundo os elementos apropriados para a sua sobrevivência; converte o mundo através da dominação. Só vê no mundo a sua imagem; e é essa imagem que deve ser preservada, ocultando tudo que a nega: a natureza da qual quer se desvencilhar.

Mas as imagens da água não são estáticas e se modificam com o movimento daquele que se olha, ao mesmo tempo que outros movimentos intrínsecos à própria água também as alteram. A ambivalência dos sentimentos parece se apresentar em Narciso: não se sabe se ama aquilo que vê, que lembra a sua fixidez, ou se ama o movimento da imagem; se nega a sua imobilidade ao amar o movimento, ou se nega o movimento ao amar a sua fixidez; de qualquer forma parece que Narciso não agüenta a tensão de ser ambos ao mesmo tempo e se 'atira' nos braços da imagem que ama; não se sabe também se é para cessar o

movimento da imagem ou a sua imobilidade. A flor que nasce em seu lugar aponta a impotência da paralisia; a autonomia, ainda presente na tensão entre Narciso e sua imagem, converte-se em sua impossibilidade: a flor é fixa como Narciso, mas movimenta-se ao sabor de forças alheias. Já Ulisses tenta se fixar no mar, no qual se arremessa e é arremessado, lutando contra as forças alheias.

No entanto, o representante do esclarecimento, que pretende vencer os mitos, através do logro, da astúcia, presentes nos sacrifícios efetuados, torna-se mito, assim que esses deixem de ser racionais, por não pretenderem conservar aquilo em nome do que se dão: a vida, a pátria, o particular, mas, sim, o próprio sacrifício. A criação do eu idêntico não deixa de ser o maior mito de todos e, no entanto, o mais verdadeiro, por tentar livrá-lo de todos os outros.

O eu fixo não busca o saber, mas os instrumentos que permitem a sobrevivência. O que Ulisses busca é a própria fuga do encantamento da natureza, ao lográ-la, engana-se a si mesmo. Não busca conhecê-la através da imediatez que significaria a morte de seu eu, mas de uma falsa imediatez : a astúcia.

A astúcia, presente nos sacrifícios aos deuses, consiste em dissolver o poder do mais forte através da sedução que ocorre no falso reconhecimento da força superior: fingir-se de fraco. No entanto, esse fingimento não é só o que pretende ser, mas reconhecimento de uma força primitiva que deve vencer. No embate, se apresenta a anulação enunciada no reconhecimento. O primitivo não vive sem o perpétuo repetir, que é quebrado quando a repetição é realizada com o intento de mostrar que a sua falta de intenção é aparente. O contrato é seguido para ser rompido. É assim que Ulisses mostra-se agradecido por poder ser devorado pelo mais forte - Polifemo, o ciclope -, seguindo a lei da natureza representada pelos deuses ctônicos; e a sua retribuição da hospitalidade guarda alguns sentidos. É, em

primeiro lugar, o sacrifício que tenta sensibilizar o adversário, que não sabe ser adversário, que é a polidez e a lisonja com que a classe despossuída é, no discurso oficial, tratada atualmente. Há a subsunção do reconhecimento do destino e também a 'falsa gratidão' de que ele se cumpra. Em segundo lugar, a retribuição da hospitalidade também se coloca como outra hospitalidade: a daquele que erra, que viaja, não tem ponto fixo nem nome; é o cidadão sem cidade, o natural sem natureza. Ulisses, ao negar o seu nome e a sua pátria, nega qualquer vínculo e torna-se o espelho do ciclope, pois esse não apresenta uma ordenação de seu pensamento, embora pertença a uma ordem fixa, enquanto o navegante condenado a errar apresenta-se como a ordem do senhor da natureza; frente a essa, não tem nome e tampouco lugar. A hospitalidade de Ulisses é a do comerciante. A hospitalidade visa a fins futuros com base em obrigações passadas; é parte da tradição e contém a intenção, com a qual presenteia para obter favores confessos ou não. A boa intenção daquele que hospeda é a aparente falta de intenção. Assim, a racionalidade da troca já se estabelece nos costumes de cortesia.

A confirmação do desejo do mais forte é também a confirmação da astúcia do mais fraco; é o desafio a base da astúcia: *"O recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para se conservar, é a astúcia."* (p.57)

O eu se constitui nesse desafio que coloca a luz contra as sombras. O ciclope que não tem visão de profundidade, ou seja, espacial, deve-se tornar cego para que a visão de Ulisses vença: o olhar do predador é paralisante. A cegueira do ciclope é anunciada pela cegueira do ódio. Se, antes, havia um prenúncio de razão em Polifemo que escolheu comer Ulisses por último, pois esse era "ninguém", essa razão se perde na dor e na cegueira quando ele pôde "ver" a traição - a quebra do contrato - , embora não o suficiente para poder sair do artil de Ulisses. 'Ninguém' passa a ser 'alguém', mas confundido com o

objeto, que o ódio não permite enxergar. À não distinção entre palavra e coisa, adiciona-se no primitivo ciclope o desconhecimento do espaço e, portanto, da distância entre os seres. Mas alguma diferenciação já está presente nele quando a sua fúria pode ser evitada pela ordem fixa e pelo cumprimento do ritual; quando esse é quebrado, as paixões são ressuscitadas. Quando ele se enfurece, perde o controle que tinha sobre o ritual e não pode exercê-lo sobre Ulisses. Esse para se salvar teve de reconhecer a pouca racionalidade presente no ciclope e eliminá-la. De forma contrária aos antigos costumes antropofágicos, que eram justificados com a apropriação das qualidades daqueles que eram devorados, Ulisses nessa vitória introjeta a negação das qualidades do derrotado. Para o ciclope, a ausência da visão gera maior não diferenciação, para o homem a sabedoria; a razão vai além dos olhos. E é assim que Tirésias pôde prever o fim de Narciso, caso esse viesse a se conhecer, ou melhor se ver.

A visão e a palavra permitem o espaço da mediação, do indivíduo, mas os oráculos, os adivinhos, são cegos e podem prever o futuro, e assim ver além do que aqueles que têm olhos. A visão não só permite ver o objeto, mas ofusca aquele que vê, impedindo-o de ver mais além. É na ausência da visão que a sabedoria pode ser alcançada e sobretudo a previsão do futuro que remete ao destino. O esclarecimento é a fuga da cegueira; vê a universalidade do destino humano.

Assim como o melancólico busca um objeto, que aponta para a alteridade – um outro eu -, a civilização, a pátria, são os objetos de nostalgia de Ulisses, o que indica, que na nostalgia não se busca um objeto originário, mas um que fora estabelecido como substituto de outro. A civilização como substituta da natureza é a sua negação, mas guarda as marcas do que foi negado:

"Se é na ordem fixa da propriedade dada com a vida sedentária, que se origina a alienação dos homens, de onde nasce a nostalgia e a saudade do estado originário perdido, é também na vida sedentária, em compensação, e na propriedade fixa apenas que se forma o conceito da pátria, objeto de toda nostalgia e saudade." (Horkheimer e Adorno, 1986, p.78)

Ulisses é o representante da civilização. Não é então a construção do eu que está em questão, conforme foi mencionado, mas a sua reafirmação, o seu reconhecimento: o objeto perdido marca a cisão, que por sua vez nega a não diferenciação.

O tempo na Odisséia é colocado em suspenso, e quando Ulisses volta a Ítaca demora a reconhecê-la, o que é uma demonstração do não reconhecimento de sua própria mudança. Mas essa mudança é aparente. A luta de Ulisses é contra a alteração, ele se altera para se conservar e para a conservação de suas posses. A construção do manto de Penélope é o seu emblema, aquilo que é feito à luz do dia, é desfeito à noite. A Odisséia é a noite em que se preserva aquilo que se construiu: a identidade; é luta contra a regressão, não é a construção originária.

Se a civilização só pôde ocorrer com a vida sedentária, Ulisses erra ao sabor da vingança do deus do mar. Os lugares para os quais é arremessado são destroços da terra (ilhas). Em cada um reencontra um pedaço daquilo que foi negado: nos lotófagos, a embriaguez na qual se torna indistinto do mundo, ou melhor da natureza; não é a morte que está presente, mas uma vida de ócio, à qual o anseio pela manutenção do eu não pode aceitar - não se deve descansar até que a natureza seja totalmente conquistada. As flores de lótus não fazem mal, só acarretam o esquecimento e a perda da vontade, trazendo consigo a ausência da consciência da infelicidade; é por isso que os autores aludem à queixa do herói

sobre a falsa reconciliação que elas apresentam, pois é necessário o trabalho para que a verdadeira reconciliação se dê:

Esse idílio é na verdade a mera aparência da felicidade, um estado apático e vegetativo, pobre como a vida dos animais e no melhor dos casos a ausência da consciência da infelicidade. Mas a felicidade encerra a verdade. Ela é essencialmente um resultado e se desenvolve na superação do sofrimento." (Horkheimer e Adorno, p.67)

No episódio do ciclope, apresenta-se o estágio dos pastores, no qual o cálculo do excedente da produção ainda não está presente para permitir a troca, mas somente o sacrifício, através do qual é possível uma vida regada por um contrato já sem sentido. Nesse contrato primitivo, a palavra e a coisa não são dissociadas, o que permite a Ulisses rompê-lo ao seguir as suas regras, quando se nomeia de ninguém.

O ritual pertence ao ciclope, mas a linhagem e a virtude de Ulisses não podem ser esquecidas, e a palavra que o permitiu livrar-se daquele o coloca em risco: ele necessita dizer quem venceu, não para associar a vitória à vingança dos homens devorados, mas para expressar o eu vitorioso. A dominação ainda não é fria e racional, pois se o desafio faz parte da astúcia, é o combate que está em questão, a virtude se prende ao guerreiro. Mas ao associar a palavra a si recai no primitivismo do mito que venceu: *"A astúcia, que para o inteligente consiste em assumir a aparência da estupidez, converte-se em estupidez tão pronto ele renuncie a essa aparência. Eis aí a dialética da eloquência."* (p.71).

A aparência que é a possibilidade de libertação do homem de si mesmo, da mesma forma que a palavra que se liberta da coisa e permite o seu domínio, deve ser negada para a afirmação de um eu ainda frágil, incapaz de se entregar completamente, quer aos seus

desejos, quer às suas façanhas; o poder do nome é retirado da coisa para posse exclusiva do senhor: Ulisses se torna ninguém, para que ninguém mais possa ser Ulisses.

Já a feiticeira Circe, que pede pelo prazer sensual animalizado, embora já domesticado, representa o amor, mas, como protótipo da hetaira, cobra um preço: a dissolução do eu. Da mesma forma que os lotófagos, a felicidade que permite é a da aparente reconciliação. Como o protótipo da hetaira, ela divide com Penélope a figura da mulher moderna, que cinde o homem entre o seu prazer sensual e o prazer inibido em sua finalidade. Na recusa da entrega completa a Ulisses, ela lhe nega o prazer, que só pode ser comprado; transforma-se também em objeto de dominação. Penélope, por sua vez, que é a guardiã de suas propriedades, ou melhor, faz parte delas, guarda a frieza do contrato social. Não é somente a sua beleza que é desejada pelos pretendentes, mas o poder e a continuidade da linhagem. A propriedade faz a mediação da relação com as mulheres nos dois casos:

"A prostituta e a esposa são elementos complementares da auto-alienação da mulher no mundo patriarcal: a esposa deixa transparecer prazer com a ordem fixa da vida e da propriedade, enquanto a prostituta toma o que os direitos de posse da esposa deixam livre e, como sua secreta aliada, de novo o submete às relações de posse, vendendo o prazer."
(Horkheimer e Adorno, 1985, p.75)

De forma similar a Freud, os autores não deixam de se guiar pelo fato de que a civilização se funda sobre a repressão dos instintos, mas é para a pulsão original que eles apontam: o amor como um fim em si mesmo e não a serviço da autoconservação, ou seja, da reprodução. A figura da mulher, no entanto, associada com a fragilidade e com a tentação, encarna a natureza a ser negada, e, ao negar a si mesma a possibilidade de

reconciliação, auxilia Ulisses a configurar o seu eu. O poder de Circe, ligado à magia, de transformar aqueles que tenta em animais selvagens mas domesticados contém os elementos básicos da dominação, mas da natureza, que aponta também para a dominação do homem civilizado. A fragilidade que ostenta esconde o seu poder; o instinto para se realizar cobra o preço da animalização, ela representa a dominação contrária a de Ulisses. Esse reprime a natureza para se tornar homem, aquela 'libera' a natureza para destruir a natureza humana. A sua sedução envolve também a astúcia, presente tanto na aparência, como no logro envolvido.

As sereias anulam o tempo em troca do prazer. Paga-se com a vida a entrega ao passado. Elas remetem à própria regressão; o canto reporta à natureza indivisa. A beleza física e de sua voz prometem o prazer indiviso, através da mais extrema brutalidade. O canto enuncia a supremacia da natureza, à qual, se Ulisses não se submete, não consegue resistir à tentação de ouvi-lo.

Ulisses aprende que tem de andar em linha reta para evitar os perigos do mar, representados pelo primitivismo de Poseidon e pela monstruosidade de Cila. A natureza é aniquiladora. E Ulisses se sacrifica para que nenhum sacrifício mais seja necessário:

"No entanto, ele é ao mesmo tempo uma vítima que se sacrifica pela abolição do sacrifício. Sua renúncia senhoril é, enquanto luta com o mito, representativa de uma sociedade que não precisa mais de renúncia e da dominação: que se tornou senhora de si, não para fazer violência a si mesma e aos outros, mas para a reconciliação." (p.61)

Todos os desafios, contudo, representam um passado que ameaça e um contrato antigo que não deve ter mais validade para Ulisses, que demonstra que a sua base não deve mais