

O GRUPO E A POLÍTICA: A MEDIAÇÃO GRUPAL E A DIMENSÃO DA POLÍTICA

Mauro Luís Iasi*

“O grupo é uma maneira de viver a universalidade”

Jean-Paul Sartre

A relação entre o fenômeno grupal e política é bastante antiga, remontando aos primórdios do pensamento ocidental. Já em Aristóteles (1998) podemos ver esta relação quando o clássico pensador grego procura estabelecer os fundamentos da vida política na incompletude natural dos seres que os levaria a associação, ou, ainda, nas reflexões de Le Bon (1855), fundadas nos acontecimentos da Revolução Francesa, que serviram de base para o estudo de Freud (1976 [1921]) sobre os grupos.

Há, no entanto, uma distância muito grande entre estas formas de compreender o fenômeno grupal. Aristóteles observa a associação com as lentes de sua época, naturalizando as relações de mando e submissão, ao mesmo tempo em que enfatizava a determinação do todo sobre a parte. Para ele a idéia de um “indivíduo” como parte abstraída do todo é absurda como uma mão fora do corpo¹. As formas da associação, desde as mais elementares até a sua expressão superior na *polis*, seriam não apenas naturais, mas a condição da vida virtuosa e da possibilidade da condição desejada de basta-se, de forma que, o ser fora da associação, nas palavras de Aristóteles, seria um deus ou um bárbaro, colocando-se muito acima ou muito abaixo da condição humana².

Já Le Bon, assim como Freud, percebem no indivíduo a virtude da civilização enquanto atribuem ao grupo a propriedade de provocar uma regressão no estágio de civilização, identificando o comportamento no grupo como selvagem, bárbaro, primitivo ou

* Mestre e Doutor em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). Professor Titular de Ciência Política e Teoria do Estado da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo. Texto apresentado ao Concurso de Professor Adjunto de Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina em julho de 2005.

¹ “O todo existe necessariamente antes da parte. As sociedades domésticas e os indivíduos não são senão as partes integrantes da Cidade, todas subordinadas ao corpo inteiro, todas distintas por seus poderes e suas funções, e todas inúteis quando desarticuladas, semelhantes às mãos e aos pés que, uma vez separados do corpo, só conservam o nome e a aparência, sem a realidade, como mão de pedra. O mesmo ocorre com os membros da Cidade: nenhum pode basta-se a si mesmo. Aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus, ou um bruto” (Aristóteles, 1998:5).

² “Assim como o homem civilizado é o melhor de todos os animais, aquele que não conhece nem justiça nem leis é o pior de todos” (idem:6).

infantil. Esta inversão de juízo parece ser indicativa das diferentes concepções de mundo e das formas de auto-imagem (Elias, 1994) que serviram em diferentes épocas aos seres humanos, da mesma forma que implicam alterações na maneira de compreender o fenômeno político. Em uma, a associação política é incompreensível na mediação individual, na outra a política é impossível sem o fundamento no indivíduo.

Nossa afirmação é que existe uma clara vinculação entre os fundamentos da visão sobre o fenômeno grupal em Freud e os alicerces do pensamento político, como, por exemplo, em Hobbes e Rousseau, o que implicaria uma particular visão da relação entre indivíduo e sociedade, assim como do Estado. Como o grupo é uma mediação que concretiza esta fronteira entre o espaço de ação imediata dos indivíduos e suas expressões mais gerais, através de seu estudo podemos contemplar as diferentes maneiras através das quais os pensadores constroem as relações de determinação e os valores fundamentais de cada visão de mundo.

Vejamos inicialmente como Freud, a partir de Le Bon, apresenta o fenômeno grupal, para em seguida buscar estabelecer as conexões entre esta forma particular de compreender os grupos e algumas das afirmações que fundamentam o pensamento político.

O ponto de partida de Freud é um certo espanto quando se depara com o fato de que o indivíduo na situação grupal agiria de forma “inteiramente diferente daquela que seria esperada” (Freud, 1976 [1921]: 95). Le Bon (1855: 29, apud Freud, 1976: 96) havia expressado o mesmo espanto diante do que denominou de uma certa “mente coletiva” que faria os seres humanos agirem de forma muito diferente daquela como agiriam isoladamente, completando seu raciocínio afirmando que se é muito evidente esta mudança no comportamento dos homens, “não é nada fácil descobrir suas causas”.

O grupo liberaria fatores inconscientes que relativizariam o controle sobre os instintos, levando, nas palavras de Le Bon, a “um sentimento de poder invencível que lhe permitiria render-se a instintos que, se estivesse sozinho, teria compulsoriamente mantido sob coerção” (Le Bon: 33, apud Freud: 98). Ainda que discorde de seu antecessor sobre a natureza deste inconsciente, uma vez que Le Bon coloca uma certa ênfase exagerada naquilo que chama de “herança racial”, e, mesmo não desconsiderando tal aspecto³, Freud assume como válida a assertiva de Le Bon quanto ao julgamento valorativo desta carga instintiva liberada na situação grupal. Haveria uma certa perda daquilo que Freud chamará de “sentido de responsabilidade” pela preponderância “desse inconsciente, no qual tudo o que é mau na mente humana está contido como predisposição” (Freud, 1976: 98). O relaxamento dos mecanismos que, em uma “situação normal”, manteriam esta carga instintiva sob controle provocaria a seguinte conduta, nas palavras de Le Bon:

³ “Há uma certa diferença entre a opinião de Le Bon e a nossa, devido ao fato de que o conceito de inconsciente não coincide inteiramente com o adotado pela psicanálise. O inconsciente de Le Bon contém, mais especialmente, os aspectos mais profundamente enterrados da mente racial (...). Não deixamos de reconhecer, é fato, que o núcleo do ego, que compreende a ‘herança arcaica’ da mente humana, é inconsciente, além disso, porém, distinguimos o ‘reprimido inconsciente’ que surgiu de um parte desta herança” (Freud, *op.cit.* : 98, nota 1).

“Num grupo, todo sentimento e todo ato são contagiosos, e contagiosos, em tal grau que o indivíduo prontamente sacrifica seu interesse pessoal ao interesse coletivo. Trata-se de aptidão bastante contrária à sua natureza e da qual o homem dificilmente é capaz, exceto quando faz parte de um grupo (...) Além disso, pelo simples fato de fazer parte de um grupo organizado um homem desce vários degraus na escada da civilização. Isolado, pode ser um indivíduo culto; numa multidão, é um bárbaro, ou seja, uma criatura que age pelo instinto. Possui a espontaneidade, a violência, a ferocidade e também o entusiasmo e o heroísmo dos seres primitivos”.⁴

Interessante notar que o autor supõe uma “natureza” que seria contrariada pela situação de grupo. Perguntaríamos nós: qual natureza? Se Aristóteles supõe a natural associação dos seres em si mesmo incompletos, Le Bon parece supor um ser em si mesmo individualizado cuja natureza seria corrompida pela situação grupal. O indivíduo é civilizado enquanto os instintos que emergiriam lá do fundo de uma suposta herança arcaica seriam “selvagens”.

Tanto Le Bon como Freud farão este curioso paralelo que atribui as virtudes civilizadas ao indivíduo enquanto guardam para a conduta no grupo os termos tais como: primitivo, bárbaro, infantil e outros. Freud infantizará a analogia com as situações infantis de onipotência e do desaparecimento da “noção de impossibilidade”, perdendo-se no grupo a “faculdade crítica”. Isto leva o psicanalista vienense a concluir que a “capacidade intelectual de um grupo está sempre muito abaixo da de um indivíduo”, levando a um paralelo com a “vida mental inconsciente dos indivíduos, das crianças e dos neuróticos” (Freud, 1976: 103).

Há também aqui, como se vê, o contraponto entre o racional e o irracional, o lógico e o ilógico, o consciente e o inconsciente. No inconsciente, segundo Freud ([1938]: 89) em outra de suas obras, as regras decisivas da lógica não atuam, afirmando que o inconsciente é o “domínio do ilógico”. Desta maneira, no grupo, assim como no inconsciente, existiriam tendências opostas sem que houvesse necessidade de concilia-las levando a uma “relação necessariamente absurda” uma vez que “compreende elementos mutuamente inconciliáveis”. No inconsciente, ainda segundo Freud, “as contradições não são separadas, mas sim tratadas como se fossem idênticas, de modo que no sonho manifesto todo elemento pode representar também seu contrário” (idem, *ibidem*)⁵.

Os termos que Freud usa para descrever o conteúdo inconsciente, esclarecem o que exatamente ele quer dizer ao atribuir a preponderância de fatores inconscientes na

⁴ LE BOM, *op.cit.* p. 33 e 36, apud Freud (1976): 98 e 100.

⁵ “(...) os grupos nunca anseiam pela verdade. Exigem ilusões e não podem passar sem elas. Constantemente dão ao que é irreal precedência sobre o real; são quase tão intensamente influenciados pelo que é falso quanto pelo que é verdadeiro. Possuem tendência evidente a não distinguir entre as duas coisas” (Freud, 1976: 104).

situação do grupo e o motivo pelo qual considera que nesta situação os seres humanos desceriam alguns degraus da civilização em direção a barbárie. Não é novidade que para Freud não há civilização sem repressão, portanto, o grupo permitiria desarmar momentaneamente mecanismos “civilizatórios” permitindo a emergência de uma “criatura governada pelo instinto”.

O que nos chama a atenção é a relação entre o suposto recuo em direção à barbárie na situação grupal e a virtude civilizada do indivíduo que resiste em “diluir-se” no grupo, uma vez que poderia parecer um juízo que ao valorizar o indivíduo nega a associação. Ora, um dos pressupostos essenciais do mito contratualista sobre a fundação da sociedade parece indicar o oposto, ou seja, a impossibilidade da permanência dos indivíduos isolados em um suposto Estado de Natureza. Hobbes (s/d [1642]:27), por exemplo, buscando aquilo que denomina de “leis fundamentais da natureza”, tentará encontrar as faculdades que fariam os seres humanos “aptos para a sociedade e para se preservarem da violência recíproca” (idem, *ibidem*).

O autor contratualista não acredita que a associação seja o objetivo direto da natureza humana, constatando que: “não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente” (idem:28). Por isso conclui que “toda associação, portanto, ou é para ganho ou para a glória – isso é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos” (idem: 31). No entanto, se o estado primário, para usar o termo de Hobbes, é o egoísmo que busca para si mesmo, o que leva a busca do bem secundário que é viver em conjunto, associar-se? A resposta do autor é significativa: “o medo recíproco”.

Diz Hobbes:

A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem – do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem prometer a nós mesmos, a menor segurança (...). No estado de natureza, todos os homens têm o desejo e a vontade de ferir (...).⁶

A razão para este desejo, ainda segundo o autor inglês, pode ser encontrada no argumento que segue:

A razão mais freqüente por que os homens desejam ferir-se uns aos outros vem do fato de que muitos, ao mesmo tempo, têm um apetite pela mesma coisa; que, contudo, com muita freqüência eles não podem nem desfrutar em comum, nem dividir; do que se segue que o mais forte há de tê-la, e necessariamente se decide pela espada quem é o mais forte.⁷

⁶ HOBBS, THOMAS. *Do Cidadão*. São Paulo, Martins Fontes: 19__ [1642], p. 33.

⁷ Idem, p. 35.

O desejo “natural” de ferir viria, então, do fato de que muitos desejam aquilo que poucos podem ter, o que em Rousseau aparecerá mais claramente como a idéia de propriedade. Entretanto, analisando um pouco mais profundamente, existe o desejo de ter aquilo que não pode ser “desfrutado em comum” e a resolução pelo uso da força. Freud se deleitaria com a interpretação da frase, fundamentalmente com o uso da “espada” para determinar quem é mais forte⁸. Nos atendo, entretanto, ao movimento ainda aparente, poderíamos afirmar que para Hobbes é o medo recíproco do uso da força entre os homens que os levaria a se associar naquilo que denomina de sociedade civil em contraposição a sociedade natural marcada pela guerra de todos contra todos.

Eis que se forma então o paradoxo: como um coletivo de seres em guerra, trazendo naturalmente o desejo de se ferir para desfrutar aquilo que não pode ser partilhado, chegam a formar a associação? Em verdade trata-se do mesmo paradoxo que aparecerá invertido na análise de Freud sobre os grupos, ou seja, se é a civilização que barra os instintos, não seria a vivência no grupo que fortaleceria as barreiras que impedem a barbárie e não o contrário?

Podemos começar a entender melhor este paradoxo de mão dupla deslocando nossa reflexão até um outro autor: Kant (1986). Para o filósofo do esclarecimento trata-se de uma “sociabilidade insociável”, ou seja, a associação não elimina o antagonismo dos seres individuais, pelo contrário, o supõe. Vejamos em suas palavras.

O meio pelo qual a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade.⁹

Ocorre que há um campo comum entre Hobbes, Kant e Freud que os conduz, por caminhos distintos ao mesmo paradoxo: para todos trata-se de uma sociedade de indivíduos. Em Hobbes o mito fundador da sociedade civil se funda em uma suposta situação de indivíduos iguais entre si e, por isso mesmo, em luta de todos contra todos, até criarem a sociedade como forma de conter o uso da força; o que em Kant aparece como insociável sociabilidade de uma “ordem regulada por leis”. Até este ponto parece haver uma contraposição em dois pólos: de um lado indivíduos isolados e de outro a

⁸ De maneira ainda mais explícita, Rousseau estabelecerá em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*, a relação entre estas paixões que levam a disputa entre os seres humanos e a pulsão sexual quando afirma que: “em meios às paixões que agitam o coração do homem, uma há, impetuosa, ardente, que arrosta todos os perigos, transpõe todos os obstáculos e, em seus furores, parece capaz de destruir o gênero humano, quando está destinada a conserva-lo. Em que se transformarão os homens, presas desta cólera desenfreada, brutal, desconhecida e impudica, disputando dia a dia seus amores ao preço de sangue?” (Rousseau, 1971: 169)

⁹ KANT, Immanuel. *A idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Brasiliense: 1986, p. 13 (grifos e negritos meus).

sociedade. Como Freud desloca seu olhar para o grupo, verá o mesmo dilema, mas através de uma mediação um pouco mais precisa, qual seja, o momento em que as cargas instintivas são, por assim dizer, liberadas na situação grupal levando à suposição que o pensador vienense não partilha dos pressupostos que levarão ao registro liberal da centralidade do indivíduo. No entanto não é o que ocorre.

Fixados ao referencial apresentado por Le Bon teríamos que concluir que o grupo produz uma regressão ao universo instintivo, quebrando aquilo que nos indivíduos civilizados manifestava-se quando isolados. Entretanto, Freud vai buscar em seu auxílio um outro pensador – Mac Dougall (1920) – para incluir uma oportuna diferenciação entre os grupos não organizados (na verdade ações de massa) e os grupos organizados. Enquanto os grupos não organizados são apresentados por Mac Dougall da mesma forma que vimos em Le Bon, ou seja, emocional, impulsivo, violento, desprovido de auto-consciência, irresponsável, em suas palavras, assemelhando-se ao “comportamento da criança indisciplinada ou do selvagem passional”, ou ainda, “mais semelhante a um animal selvagem que a seres humanos” (Mac Dougall [1920]: 45, apud Freud, 1976: 111); os chamados grupos organizados apresentariam uma realidade muito distinta desta. Para Mac Dougall as características dos grupos organizados seriam: a) um certo grau de continuidade, levando ao estabelecimento de posições fixas ocupadas por indivíduos; b) a definição de uma idéia de finalidade, natureza e definição de funções do grupo que seja partilhada por seus componentes; c) formação de uma rivalidade externa ao grupo; d) estabelecimento de tradições, costumes e hábitos no grupo que passam a “determinar a relação de seus membros uns com os outros”; d) a definição de uma estrutura definida através da especialização e diferenciação das funções (Freud, op.cit: 111-112).

Salta à vista que se operou uma transformação de qualidade naquilo que até então chamava “grupo”. Na verdade a primeira descrição refere-se à ações de massa nas quais as “conquistas” do grupo organizado se perdem, por analogia, um recuo da “sociedade civil” ao “estado de natureza”. O que não se torna tão visível são as bases nas quais se alicerçam os fundamentos do chamado grupo organizado. A perenidade de “posições fixas”, a finalidade do todo em contraste com os desejos de cada um, o deslocamento da rivalidade para um objeto externo permitindo a unidade do próprio grupo, a reprodução do grupo, portanto, destes papéis, posições, inimigos e finalidade através da “tradição, costumes e hábitos” e, por fim, a institucionalização de sua estrutura. Trata-se de uma divisão social do trabalho, na verdade de uma particular divisão social do trabalho, que tem por produto a fragmentação do ser social em indivíduos isolados e autônomos que encontram em algo fora deles um ponto através do qual volta a ser uma associação. O ser social fragmentado, para utilizar o termo de Elias (1994), o ser encapsulado na forma de “indivíduo”, se torna social através de uma mediação: o grupo. No entanto, esta forma social não nega o indivíduo, trata-se de uma organização que pressupõe o indivíduo como seu fundamento.

Aquilo que se perdia no grupo não organizado era exatamente o que determinava os limites definidos do indivíduo, da mesma forma que no grupo organizado é o que devolve tais limites. Isto leva Freud a afirmar que:

“O problema consiste em saber como conseguir para o grupo exatamente aqueles aspectos que eram característicos do indivíduo e nele se extinguiram pela formação do grupo, pois o indivíduo, fora do grupo primitivo, possui sua própria continuidade, sua autoconsciência, suas tradições e seus costumes, suas próprias e particulares funções e posições, e mantinha-se apartado de seus rivais. Devido a sua entrada no grupo “inorganizado”, perdeu essa distintividade por certo tempo. Se assim reconhecemos que o objetivo e aparelhar o grupo com atributos do indivíduo, lembrar-nos-emos de uma valiosa observação de Trotter, no sentido de que a tendência para a formação de grupos é, biologicamente, uma continuação do caráter multicelular de todos os organismos superiores”.¹⁰

Aparelhar o grupo com os atributos do indivíduo! Ainda mais que isso, com atributos que este indivíduo já possui antes e fora do grupo! Para Freud a distintividade do indivíduo, perdida na situação do grupo primitivo, inorganizado, é recuperada no grupo organizado pelos atributos descritos por Mac Dougall. A descuidada metáfora biológica de Trotter, segundo a qual os seres humanos são levados ao grupo como continuação de seus organismos multicelulares é útil a Freud menos pelo impulso natural à associação no organismo e mais pela imagem das “células” que o compõe.

O criador da psicanálise resistiu muito em incluir entre os instintos aquilo que se chama de “instinto gregário”, daí soar ainda mais estranho sua aceitação da infeliz analogia de Trotter. Neste ponto a aproximação é muito mais com o mito contratualista. O instinto é irracional, a cultura é racional; as paixões são irracionais, o pacto social é racional; o inconsciente é ilógico, o consciente é lógico. O real é o racional, como em Hegel, no entanto este racional é a cultura como mecanismo de defesa contra a ordem pulsional em si mesma irracional.

Esta racionalidade da cultura, da civilização, pressupõe o indivíduo e sua distintividade, sua própria continuidade, sua autoconsciência, suas tradições e costumes. Se o mito contratualista supõe um poder soberano que se distingue dos indivíduos em luta, colocando-se acima deles como uma força externa, Freud supõe a condição da civilização como a transformação desta “ordem regida por leis” em autocontrole, em interiorização da realidade normativa, o que inclui seu caráter punitivo, como superego. Daí, supor Freud que podemos derivar a compreensão do comportamento dos seres humanos no grupo da compreensão de suas determinações individuais. Não é por acaso que seu estudo carrega o nome de *psicologia de grupo e análise do ego*, pois para Freud a referência principal segue sendo a psicologia individual e como esta age na situação de grupo, ou como, inversamente, o grupo age na psicologia individual.

¹⁰ FREUD, Sigmund. *Psicologia de grupo e análise do Ego* [1921]. Obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 18 (1921- 1929), p. 112.

A famosa afirmação segundo a qual toda a psicologia é uma psicologia social deve ser compreendida neste registro. Afirmando inicialmente que “a psicologia dos grupos é a mais antiga psicologia humana” e que poderíamos supor que desta foi sendo possível isolar uma psicologia individual, Freud rapidamente se corrige argumentando que “a psicologia individual, pelo contrário, deve ser tão antiga quanto a psicologia do grupo, porque desde o princípio, houve dois tipos de psicologia, a dos membros individuais do grupo e a do pai, chefe ou líder” (Freud, 1976: 91). Desta maneira, a sociedade, ou a cultura nos termos de Freud, é concebida como a tensão permanente entre a necessidade de viver juntos e a “natureza” individual dos seres humanos. Tal como aparece em outra obra (*Totem e Tabu*) a existência do pai, chefe ou líder é o que garante a possibilidade do grupo, assim como sua morte deflagra a guerra entre os “filhos” que por serem iguais e ninguém se impor sobre o outro, entregam-se aos seus instintos primitivos sem nenhuma restrição inviabilizando os laços associativos.

O que é isto senão a versão psicológica da guerra de todos contra todos que exige a formação de um poder que se coloque soberanamente acima dos indivíduos em luta para garantir a “sociedade civil”, o que é isto senão a justificativa da idéia do Estado. Mesmo na versão que encontra o antagonismo na divisão da sociedade em classes sociais como produto da sociedade numa certa fase de seu desenvolvimento e não como princípio moral imposto desde fora até a sociedade, não como “imagem e realidade da Razão, como pretende Hegel”, nas palavras de Engels (1979), este movimento se reapresenta. Diz Engels:

“Mas para que estes antagonismos, essas classes com interesses econômicos colidentes não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da “ordem”. Este poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela se distanciando cada vez mais, é o Estado”.¹¹

Pelo fato de Engels, diferente dos contratualistas, não crer que foi o Estado que criou a sociedade, mas o contrário, pode supor a possibilidade de sua superação. Já Hobbes, Kant ou Freud, devem supor um elo indissolúvel entre a necessidade do Estado e a existência da sociedade. Esta diferença não impede que estes autores, de campos teóricos opostos, localizem a emergência da sociabilidade política no antagonismo. A sociabilidade aparece, no caso do registro liberal, como um artifício que torna possível a convivência entre indivíduos naturalmente impelidos à disputa e à concorrência. Desta forma, tanto a luta, quanto a possibilidade da sociedade estariam inscritas na natureza dos seres humanos, tornando possível o aparente paradoxo de uma sociedade de indivíduos. Diz Kant:

¹¹ ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 191.

“Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza”.¹²

Na continuidade o argumento de Kant torna-se ainda mais revelador quando afirma que o homem que vive em sociedade tem a “necessidade de um senhor (...) que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida” (idem, ibidem), obrigando o selvagem a “abdicar de sua liberdade brutal e buscar tranquilidade e segurança numa constituição conforme leis” (idem: 17). Mais uma vez se apresenta a dualidade entre o que seria uma suposta manifestação pulsional e a vida em sociedade possível por um “artifício imposto”.¹³

A própria definição mais elementar do contrato social de Rousseau é a expressão evidente do princípio exposto:

“Cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua autoridade, sob o supremo comando da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo”.¹⁴

A diferença entre os dois tipos de situação grupal (inorganizada e organizada) marcaria, portanto, a distancia entre estes dois momentos, em um através da predominância do impulso instintivo, da “liberdade brutal”, enquanto o outro é o meio, o artifício imposto, através do qual a cultura, a arte e as mais “belas ordens sociais” são possíveis uma vez que disciplinam o instinto insociável. Também para Freud a relação entre os homens é sempre precedida de resíduos de sentimentos de “aversão e hostilidade” que não são percebidos conscientemente pela repressão que a associação impõe (Freud, 1976: 128). Não por outro motivo o pai da psicanálise vê com certo espanto a situação grupal manter por certo tempo os seres humanos como se não fossem “rivais”¹⁵, apresentando, surpreendentemente para ele, um comportamento “contrário à sua natureza”. Diz Freud:

“Quando um grupo se forma, a totalidade dessa intolerância se desvanece, temporária ou perpetuamente, dentro do grupo. Enquanto uma formação de grupo persiste ou até onde ela se estende, os indivíduos do grupo comportam-se como se fossem uniformes, toleram as peculiaridades de seus outros membros, igualam-se a eles e não sentem aversão por eles”.¹⁶

¹² KANT, I. *op.cit.* p. 15.

¹³ Segundo a visão de Durkheim o ser humano “não pode escapar da natureza senão criando outro mundo, do qual a domina, e esse mundo é a sociedade” (Durkheim, 1995: 406).

¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Cultrix, 1971, p. 31.

¹⁵ Freud recorda neste ponto de sua análise, nada menos que a metáfora de Shopenhauer sobre os porcos-espinhos que devido ao frio necessitam se aproximar, mas acabam por se espetar uns aos outros até que encontram “uma distância intermediária, na qual podiam mais toleravelmente coexistir” (Freud, 1976: 128, nota 1).

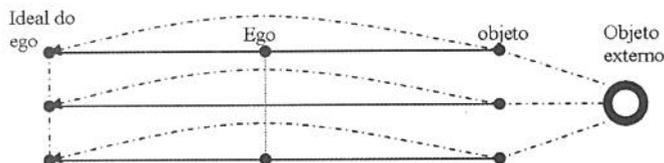
¹⁶ FREUD, S. *Psicologia de grupo...op. cit.*, p. 129-130.

O que produziria este estágio estranho no qual os indivíduos se associam sem sentir “aversão” é uma das principais questões que Freud tenta resolver. O que o autor sente falta na descrição das contribuições de Le Bon ou Mac Dougall são as razões, as causas do comportamento dos indivíduos na situação do grupo e, segundo ele, isto se deve ao fato de que seus antecessores deram pouca atenção ao fenômeno da liderança e seu papel no grupo. Para Freud ocorre no contexto grupal uma espécie de “contágio” que leva a perda dos atributos distintivos do indivíduo, algo semelhante ao que ocorre na hipnose (que chega a chamar de grupo de dois), ou ainda na situação de se estar amando. Haveria uma relação direta entre aquilo que ocorre no grupo e o conceito de libido, assim como com o processo pelo qual se produzem as chamadas “identificações” por meio de “instintos amorosos que foram desviados de seus objetivos originais” (Freud, 1976: 131). Quando a energia libidinal flui para um objeto externo estabelecendo uma unidade com ele, uma catexia, prevalece o sentido do **ter**, mas a direção do fluxo pode ser também no sentido do **ser** produzindo assim uma identificação projetiva e introjetiva.

Na psicologia do indivíduo isto pode ser visto no chamado complexo de Édipo, no qual a criança estabelece uma catexia com um dos objetos e uma identificação com o outro. Diante da impossibilidade de realizar plenamente os laços afetivos e o vínculo do **ter**, ocorre uma identificação, mais precisamente, uma “introjeção do objeto no ego” levando a formação daquilo que Freud irá chamar de “ideal do ego”. No grupo se produz uma situação onde as pessoas colocam um mesmo objeto externo como “ideal do ego” e ao se identificarem como, nos termos de Freud, ao “colocar o mesmo objeto no lugar do ideal do ego” ocorre no grupo a possibilidade desta identificação vertical com o líder converter-se em uma identificação horizontal entre os membros do grupo. Desta forma, conclui Freud:

“Um grupo primário desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego”.¹⁷

Graficamente Freud apresenta desta maneira este movimento:



¹⁷ FREUD, S. *Psicologia de grupo...* op. cit., p. 147.

Percebam que ocorre no grupo o mesmo mecanismo descrito na psicologia individual, a única diferença é que no grupo ocorreria uma situação onde seus membros poderiam introjetar o mesmo objeto de identificação produzindo a identidade entre os membros do grupo. Entretanto, nós poderíamos supor, sem que se altere na essência o movimento descrito, que não é o movimento grupal que deriva do individual, mas o contrário, que aquilo que ocorre no indivíduo nada mais é que a fragmentação do movimento que é em si mesmo inevitavelmente coletivo. Como afirmamos em outro trabalho:

“O ser humano passa toda sua vida no interior de relações grupais, dentro das quais são possíveis relações interindividuais e não o contrário. Nesta forma de ver as coisas, o grupo não é uma reunião de indivíduos, mas o indivíduo é que é uma fragmentação de relações coletivas; o grupo não é um produto dos indivíduos, é o indivíduo que é um produto do grupo”.¹⁸

Como para Freud é impossível superar o substrato individual anterior ao grupo, acaba por se impedido de tirar todas as conclusões sobre o fenômeno grupal que seu próprio estudo havia possibilitado. O grupo é uma possibilidade do ser social se ver como ser social e não como cápsula individual, como *homo clausus* nos termos de Norbert Elias. Uma “maneira de viver a universalidade” como disse Sartre (1979: 105). O que faz com que os seres humanos se apresentem como indivíduos não é nenhuma essência humana, ou determinação biológica pelo fato de nosso organismo ser composto por células e estas por moléculas e assim por diante; o processo que produz o grau de individualização só pode ser produzido por uma certa forma de socialização. Como afirma Norbert Elias:

“Por paradoxal que pareça, no estágio atual do desenvolvimento dos hábitos mentais, não apenas a individualidade e a inter-relação social das pessoas não são antitéticas como também a moldagem e a diferenciação especiais das funções mentais a que nos referimos como “individualidade” só são possíveis para a pessoa que cresce num grupo, numa sociedade”.¹⁹

De certa maneira, podemos dizer que a difícil questão que a teoria política tenta equacionar entre as medições grupais e individuais foi criada pela própria auto-imagem que predomina nas sociedades contemporâneas, na qual a uma separação dicotômica entre a sociedade como algo externo aos indivíduos. Na verdade a pressuposição da centralidade do indivíduo como fundamento da sociedade. A sociedade como uma coleção de indivíduos. Mesmo as expressões que assentam sua ênfase na vontade geral, como no caso de Rousseau, esta tenção permanece insolúvel. Como o pensador francês concebe a sociedade como concurso de diversos indivíduos, iguais e livres, de que maneira seria

¹⁸ IASI, Mauro. *A mediação particular e genérica da consciência de classe*. Tese de doutorado apresentada ao departamento de Sociologia da FFLCH da USP, sob a orientação do professor Sedi Hirano em dezembro de 2004.

¹⁹ ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p.27.

possível a própria existência da sociedade. Esta “dificuldade”, segundo suas próprias palavras poderia ser enunciada nos seguintes termos:

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente. Tal é o problema fundamental cuja solução é o contrato social”.²⁰

Entretanto para que o indivíduo fosse o substrato último que fundamenta a sociedade o ser social teve que ser produzido como indivíduo, encapsulado. A transição para a era moderna marca o processo pelo qual ocorre a inversão daquilo que Elias (1994) chama da “balança nós-eu” em favor do eu. Nas palavras de Marx (1993: 61) “a sociedade feudal foi dissolvida no seu elemento básico, *o homem*, mas no homem que constituía o seu real fundamento, no homem egoísta”. Continua Marx ao analisar os direitos fundamentais afirmados no processo de transição que inaugura o moderno domínio burguês:

“Nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem enquanto membro da sociedade civil; quer dizer, enquanto indivíduo separado da comunidade confinado em si próprio, ao seu interesse privado e ao seu capricho pessoal. O homem está longe de ser considerado, nos direitos do homem, como ser genérico; pelo contrário, a própria vida genérica – a sociedade – surge como sistema que é externo ao indivíduo, como limitação de sua independência original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação da sua propriedade de das suas pessoas egoístas”.²¹

Em outra parte, completa o autor:

“Importa, acima de tudo, evitar que a “sociedade” se considere novamente como uma abstração em confronto com o indivíduo. O indivíduo é o ser social”.²²

Nesta aproximação o grupo é uma das mediações do ser social. Se há uma dicotomia entre o momento individual e a forma genérica é por que de alguma maneira a produção humana se apresenta estranhada diante daqueles que a produziram. O ser social não se reconhece em seu próprio produto (a sociedade) que se lhe apresenta como uma força estranha que o domina. O grupo seria o momento em que o ser social age em sua imediaticidade cotidiana e tem a dupla possibilidade de reproduzir o real estranhado ou

²⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato social*. São Paulo: Cultrix, 1971, p. 30.

²¹ MARX, Karl. *A questão judaica*. In *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 61.

²² MARX, Karl. *Manuscritos...*, op. cit. p. 195.

altera-lo abrindo aquilo que Sartre (1979) denomina de espaço livre da práxis. A “realidade” se apresenta na forma daquilo que está instituído, como um campo prático inerte, nos termos sartreanos, via de regra como uma interdição, uma impossibilidade que tolhe ou molda a ação dos seres humanos.

Como indivíduos serializados, imersos no campo prático inerte, os seres humanos sucumbem ao amoldamento, à mera reprodução do que está instituído como real. É através do grupo que abriria um espaço de questionamento do que está instituído, um espaço de liberdade, o espaço da práxis. Nesta aproximação os mecanismos grupais descritos por Freud segundo os quais o grupo produz uma perda do princípio da realidade, uma prevalência do desejo e uma relativização de um certo senso de impossibilidade, passam a ser entendidos por meio de juízos valorativos opostos. A reprodução inercial do instituído como real, como impossibilidade, seria uma espécie de “anti-práxis”, enquanto seu questionamento, tornado possível pela situação de fusão grupal, a possibilidade de abrir-se ao não instituído, ao novo, tornar-se projeto.

Wilhem Reich irá propor uma curiosa inversão na afirmação freudiana sobre a relação entre o real e o racional. Para o psicanalista e marxista alemão, não parece evidente a relação entre o racional e o real, enquanto os instintos e pulsões seriam identificados com o irracional. Pelo contrário, é a intromissão da cultura que seria responsável pela irracionalidade. Em suas palavras:

“(...) toda ação pulsional infantil responde à tendência para o prazer, se torna irracional a partir do momento em que sofre um recalçamento ou um destino análogo. O elemento primitivo é, portanto, o racional”.²³

Ocorre aqui uma aproximação evidente em relação a lógica do real como estranhamento evitando-se a mera afirmação do princípio da realidade. Para Reich:

“A definição do princípio da realidade como exigência da sociedade permanece formal se não acrescentarmos concretamente que o princípio da realidade, sob a forma que reveste para nós atualmente, é o princípio da sociedade capitalista”.²⁴

Quando na situação do grupo percebemos uma prevalência do desejo sobre o que é real, quando este real se apresenta como uma impossibilidade estranhada que se choca com a produção da existência, torna-se possível que o ser humano reencontre o caminho para a realização de sua necessidade através do questionamento do campo prático inerte onde age. Entretanto o grupo não é sempre o espaço livre da práxis, podendo

²³ REICH, Wilhem. *Materialismo dialético e psicanálise*. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1977, p. 103.

²⁴ Idem, p. 47.

ser a mediação concreta pela qual o instituído se reproduz. Lapassade (1983) irá propor, baseado na teoria dos grupos de Sartre, uma classificação que distingue entre grupos, organizações e instituições.

Para Lapassade o grupo seria o momento da vida “cotidiana”, no qual ocorrem as relações presenciais, na família, no trabalho, no lazer, na escola ou nas relações afetivas. Entretanto este nível cotidiano já ocorreria marcado por relações “regidas por instituições”, conforme pode ser visto nesta passagem:

“Todo sistema institucional já existe, entre nós, aqui e agora. Ele existe na disposição material dos lugares e dos instrumentos de trabalho; nos horários, nos programas, nos sistemas de autoridade. O poder de Estado está presente, embora encoberto, na oficina e na sala de aula. É neste mesmo nível de base que cabe situar a família, a instituição da afetividade e da sexualidade(...)”.²⁵

Entre o nível de base, o próprio grupo e o das instituições, operaria o nível das organizações. Seria o nível das “ligações, da transmissão de ordens, nível da organização burocrática” (Lapassade, 1983: 15). Os níveis, como é possível perceber, interligam-se mutuamente, de forma que as instituições agem no grupo através de organizações. Nesta visão os grupos são mediações da reprodução do instituído, cabendo seu questionamento aos momentos de crise nos quais emergiria o que o autor chama de “criatividade coletiva”. Nestes momentos o grupo deixa de ser reproduzido para assumir a forma de uma força instituinte. Toda a formulação de Lapassade funda-se no estudo de Sartre e tem como pano de fundo os acontecimentos de maio de 1968 na França.

A dialética grupal em Sartre é algo muito mais complexo. Para o existencialista francês o grupo é a mediação de um processo de totalizações, momento no qual se instituem totalidades a partir de totalidades instituídas, portanto, momento subjetivo entre duas objetividades, momento de liberdade entre duas alienações. O movimento descrito pelos grupos é uma paródia da existência humana. Inicia-se pela serialidade, estado no qual os seres humanos isolados conformam coletivos que não são propriamente grupos, ocupam o mesmo espaço, por vezes, fazem a mesma coisa, mas numa estrutura aleatória, indeterminada e alienada, como uma fila de ônibus. Podemos mudar um, ou até todos os membros da fila, que ela continua sendo uma fila a espera do ônibus. A serialidade seria o “tipo fundamental da sociedade” (Sartre, 1979, v. 2: p. 12), nela os indivíduos agem e reproduzem o real estranhado como parte de um todo instituído e que reproduzem, um campo prático inerte que encontram e no qual agem.

A superação da situação serial se dá a partir de uma contradição que se choca com este campo que está instituído como realidade, pois, segundo Sartre (idem, p. 14),

²⁵ LAPASSADE, Georges. *Grupos, Organizações e Instituições*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, p. 15.

“aquilo que chamam de sentido de realidade significa exatamente: sentido daquilo que, por princípio, está proibido”. Eu devo acordar pela manhã, dirigir-me ao trabalho, não quebrar o ônibus, aceitar me salário, voltar até minha moradia, dormir e repetir o ciclo na manhã seguinte. A ruptura que provoca a possibilidade do surgimento do grupo ocorre, nas palavras do pensador francês, na seguinte circunstância:

“A transformação tem, pois, lugar quando a impossibilidade é ela mesma impossível, ou, se preferirem, quando um acontecimento sintético revela a impossibilidade de mudar como impossibilidade de viver”.²⁶

Quando a realidade assume a forma de impossibilidade da impossibilidade, os seres são levados à ação, rompendo a inércia da serialidade. Não posso mais aceitar este salário, não tenho como ir ao trabalho, não tenho trabalho para onde ir, não tenho casa para onde voltar, mas terei que acordar amanhã. É na ação que o coletivo “verifica com surpresa como em um momento de sua atividade passiva foi um grupo” (Sartre, 1979: 20, v. 2). Neste sentido o grupo não é visto propriamente como um “ser”, mas como um “ato”. É na ação que se sobrepõe tanto a superação da serialidade como o momento de fusão do grupo. O grupo fusão torna possível a práxis aberta à totalização, o espaço livre da práxis. Como o grupo em fusão está, a todo momento, ameaçado de diluir-se novamente na serialidade, sua continuidade exige uma espécie de reciprocidade mediada que o impulsiona até uma meta, um projeto que une os membros do grupo em fusão. Neste momento o grupo se torna um grupo juramento.

O juramento acaba por determinar uma “insuperabilidade do ser-no-grupo como uma exigência” (idem, 91), ou seja, que a identidade de cada um já é uma identidade de grupo o que implica na reciprocidade e na impossibilidade de se ver além dos limites do grupo. Até este ponto o que mantém a unidade do grupo é a ameaça externa, uma impossibilidade que em algum ponto ameaça a vida, no entanto esta ameaça não se mantém em intensidade e no tempo a mesma. Este movimento pode provocar um descolamento da ameaça para dentro do grupo, para forças que ameçam lançar o grupo de volta a serialidade.

Abre-se o período em que o grupo cobra violentamente de cada um seu juramento, uma vez que a reciprocidade mediada entre os membros do grupo é ameaçada pelo não juramento de um entre eles. Esta ameaça, agora interna, produz no grupo uma intensificação da solidariedade entre aqueles que partilham o juramento. Dois elementos se misturam para produzir como síntese um novo momento no movimento do grupo: de um lado o terror, pelo qual o grupo assume o direito de “matar o traidor”, seja diretamente dependendo da temperatura histórica, seja expulsando-o para fora do grupo, como vimos, além dos limites do espaço no qual a vida é possível; de outro a intensificação da unidade grupal pela solidariedade daqueles que reafirmam o juramento

²⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Crítica a la Razón Dialéctica... op. cit.*, p. 14, v. 2.

contra suas traições. A síntese é o momento que Sartre chamou de “fraternidade-terror”. O dissidente cumpre um papel no grupo, por isso, via de regra ele não pode ser imediatamente eliminado, se o for deve ser substituído.

Existe um vínculo entre estes dois pólos, de forma que o terror é a base para a fraternidade, ao mesmo tempo em que a fraternidade é a condição para o terror. Diz Sartre:

“Fraternizamos porque fizemos o mesmo juramento, porque cada indivíduo limitou sua liberdade pelo outro; e o limite desta fraternidade (que ao mesmo tempo determina sua intensidade) é o direito de violência que cada um tem sobre o outro”.²⁷

A fraternidade-terror conduz ao reforço da fusão grupal e do seu juramento, permitindo uma administração da ameaça externa/interna como condição de unidade do grupo, agora sob um controle maior do próprio grupo, ou seja, menos dependente do acaso ou da aleatoriedade dos movimentos do real. O grupo se recria a si mesmo, como “irmãos”, diz Sartre, mas como somos irmãos “depois do ato criador do juramento, somos nossos próprios filhos, nosso invento comum” (idem: 130).

A manutenção do invento comum que é o grupo desencadeia a fraternidade-terror. Neste sentido a equação política da chamada “luta interna” não é possível, pois se é verdade que ela ameaça o grupo, de scerta forma, é ela que o mantém. Vejamos esta reflexão nos termos em que o autor francês a apresenta:

“(…) como ainda se vê hoje em dia nos partidos autoritários, a fraternidade é a forma mais imediata e constante de terror: os traidores, de fato, são sempre a minoria, por definição. (...) Nenhum meio é mais caloroso que um partido autoritário e ameaçado sem cessar desde o exterior (autoritário porque ameaçado). Mas, seja qual for a fraternidade, não pode – em caso de desvio, de heresia, de traição – sobreviver à violência (...), nem opor-se a ela. Não, como se tem falado tanto, porque seria débil e ineficaz contra o Terror, senão simplesmente porque é a violência mesma vivida como violência-amizade (como força violenta nas relações de amizade)”.²⁸

Entretanto, se o direito de cada membro do grupo à violência constitui a liga da fraternidade que une o grupo contra as ameaças de dissolução, a violência interna numa certa intensidade pode igualmente destruí-lo. O grupo passa, então, de um “poder difuso de jurisdição” para o exercício de normatização estatutária do uso da “vio-

²⁷ Idem, p. 106

²⁸ idem, p. 106, v. 2.

lência”, ao mesmo tempo em que busca dar forma permanente à fusão, ao juramento e ao projeto do grupo. Busca isto tanto através da normatização das relações internas ao grupo, como na definição mais precisa de papéis e funções de seus membros. O grupo caminha para a organização.

Poderíamos dizer que este ainda é um momento livre da práxis, uma vez que o grupo se institui como grupo, recria suas normas, estabelece papéis, define projetos e juramentos, no entanto a ação do grupo já assume a forma de uma “práxis organizada” na medida em que o próprio grupo passa ser o objeto da ação do grupo, nas palavras de Sartre: “ação do grupo sobre si mesmo, como ação de seus membros sobre o objeto” (idem: 114). Ocorre, entretanto, que aquilo que era ação livre da práxis instituidora apresenta-se agora como um objeto, distanciado, embora ainda não estranho. As ações, agora normatizadas, vão se convertendo em “processo”. O que caracteriza a passagem da práxis ao processo é que os meios anteriormente utilizados se tornam os fins da ação do grupo (o próprio grupo que era um meio para ação, torna-se o objeto sobre qual os agentes dirigem sua prática).

A ação instituidora, se instituiu, e o grupo tornou-se uma instituição. Uma breve olhada na passagem do chamado grupo primário inorganizado para o grupo organizado de Mac Dougall pode nos oferecer uma clara representação da transição para o grupo instituição. A práxis se torna processo, o juramento converte-se em programa, a fraternidade-terror em sistemas jurídicos, a liderança em instâncias decisórias, o desejo metamorfoseia-se em civilização, a rebeldia aprisiona-se em tradições e costumes.

Há aqui um paralelo evidente entre o movimento do grupo e o processo de racionalização que levará à disciplina racional, nos termos de Max Weber (1979). Para o pai da sociologia compreensiva:

“É destino do carisma, sempre que chaga às instituições permanentes de uma comunidade, dar lugar aos poderes da tradição ou da socialização racional. Este desaparecimento do carisma indica, geralmente, a decrescente importância da ação individual”.²⁹

O grupo-instituição assume uma espécie de “inércia-jurada”, a organização chega ao seu ponto maior de divisão do trabalho, da definição de funções fixas para quais as pessoas devem ser treinadas tecnicamente para eficiência da “operação comum” que leva a execução das metas do grupo, cada vez mais distantes dos objetivos jurados originalmente que se virtualiza. Cada função ganha uma importância relativa diante da organização-instituição, no interior da qual o indivíduo se torna uma função da função, convertendo-se de sujeito em objeto, mero meio. Diz Sartre:

²⁹ WEBER, Max. *O significado da disciplina*. In *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 292.

“(...) cada função tem precisamente uma importância relativa, logo o indivíduo comum é inessencial ou relativamente essencial; mas, em relação com o cumprimento desta tarefa social, o organismo prático é a mediação essencial”.³⁰

No campo livre da práxis, os seres humanos reassumiram seu status de sujeitos diante do campo prático inerte, mas, agora, um novo campo prático os devolveu à condição de objetos inessenciais³¹. O grupo encontra-se novamente inserido em um campo prático inerte instituído, o “indivíduo comum se transforma por sua vez em indivíduo institucional” (Sartre, 1979: 260). A instituição torna-se burocracia e dilui-se novamente na serialidade.

O paralelo com Weber vai um pouco mais além da noção de burocracia. Para Sartre a inteligibilidade do processo grupal só pode ser encontrada na ação de indivíduos, mesmo quando estes se apresentam inessenciais submetidos a racionalização instrumental. Para Sartre “a ação individual é o molde sintético de onde tem que verter-se a ação comum” (Sartre, 1979: 219). É por este aspecto que podemos compreender o ciclo da negação-danegação que conduz o movimento do grupo numa aparente circularidade entre duas alienações. Os indivíduos serializados encontram-se diante de um campo prático inerte e ao se fundir no grupo abrem a possibilidade do campo livre da práxis para ao final instituir seu ato em nova objetividade que deles se distanciam, objetivam-se e acabam por se estranhar.

Parece ficar evidente que para o existencialista francês o espaço da ação política é uma mediação subjetiva entre duas objetividades alienadas. Uma inicial, herdada como objetividade da ação de outros seres humanos, outra ao final produzidas pela prática dos indivíduos em grupo mas que deles se distanciam em novo campo instituído, totalizado. Por isso a virtualidade da liberdade e da possibilidade da emancipação e a centralidade da existência como único campo possível da ação humana.

Neste ponto há uma distância e uma aproximação entre o olhar existencialista de Sartre e a concepção de Marx (1976) sobre a possibilidade da emancipação. A dialética da ação humana sobre um campo prático inerte guarda uma assumida homologia com a famosa frase de Marx segundo a qual são os seres humanos que fazem sua própria história, mas não a fazem como querem e sim sob circunstâncias que não são de sua escolha, mas que lhe chegam legadas pelo passado, produzidas por outros seres humanos. O produto da ação humana passou por uma **objetivação** (*Vergegenständigung*) e o que era intenção da ação subjetiva dos seres humanos se **externalizou** (*Entäusserung*) em um objeto. O **distanciamento** (*Distanzierung*) entre a ação objetiva de certos seres humanos e os novos seres que a encontram já instituída não deveria gerar mais espanto do que comer o alimento

³⁰ SARTRE, J. *Crítica de La Razón... op. cit.*, p. 253.

³¹ Há aqui uma clara relação, como de resto em todo o fundamento da obra de Sartre, com o pensamento hegeliano, principalmente com a *Fenomenologia do Espírito*. Diz Hegel: “O Objeto que deveria ser o essencial agora é o inessencial da certeza sensível: pois agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era inessencial” (Hegel, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 77).

que sabemos que outros plantaram, ou vestir as roupas que outros produziram. No entanto, em certas condições, o produto da ação humana aparece muito mais do que simplesmente distanciado, ou externado em um objeto, mas aparece como algo que domina os produtores, como uma força estranha que os controla, como **estranhamento** (*Entfremdung*).

Isto significa que aquilo que a tradução latina reuniu em uma única palavra – alienação – pode guardar significações muito distintas. É inevitável que a práxis humana se objete em uma materialidade externada, assim como é inevitável que o produto instituído da ação de uma geração seja distanciado de uma nova que a encontra como objetividade, no entanto, as condições que produzem o estranhamento não são, em absoluto, naturais ou inevitáveis. Neste sentido a emancipação humana assume para Marx a forma de uma possibilidade e não uma virtualidade.

A ação política, que encontra sua mediação no movimento particular do grupo, pode em certas circunstâncias produzir uma fusão de classe. A dimensão da práxis neste âmbito sofre um salto de qualidade, exatamente porque trás a possibilidade de instituir um novo campo prático, qualitativamente distinto daquele que inicialmente negou, no qual as determinações do estranhamento sejam alteradas radicalmente. O corte do movimento do grupo pela inteligibilidade do processo centrada no indivíduo conduz a uma armadilha de circularidade insuperável. Enquanto que em Marx o dilema da práxis é deslocado para uma dimensão histórica instituinte de alternativas societárias que podem quebrar esta circularidade que condena a práxis a ficar refém de duas alienações.

É verdade, entretanto, que uma vez que não há nenhuma essência que anteceda e determine a existência, os seres humanos que têm a capacidade de instituir o novo, podem reproduzir o velho, reinstituí-lo e assim reproduzir as condições que levam à continuidade do estranhamento. No entanto, a ação política mediada no grupo é o espaço possível da práxis e, uma vez que são os seres humanos que produziram seu estranhamento podem produzir sua emancipação. O espaço imediato da ação grupal, desde a superação da serialidade, a fusão, o juramento, a organização, a instituição, até a dissolução em nova serialidade burocrática, é onde se joga estas possibilidades em aberto. Não como uma sina inevitável, mas como terreno aberto às possibilidades, tanto de reprodução do real estranhado, como de sua superação em direção a uma emancipação humana. Porque, como disse Brecht: “nada deve parecer natural, porque nada deve parecer impossível de ser mudado”.

Bibliografia

ARISTÓTELES *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIAS, Norbert. *Envolvimento e alienação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FREUD, Sigmund. *Compendio del psicoanalysis*. In Obras completas, v. 5. Buenos Aires: Santiago Rueda Nueva, 1955.

_____. *Psicologia de grupo e análise do ego* [1921]. In Obras Psicológicas completas, v. 8 (1921-1929). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 19_ [1642].

IASI, Mauro. *A mediação particular e genérica da consciência de classe: o Partido dos Trabalhadores entre a negação e o consentimento*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia da FFLCH da USP. Dezembro de 2005.

KANT, Immanuel. *A idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Brasiliense: 1986.

LAPASSADE, Georges. *Grupos, Organizações e Instituições*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Lisboa: Martins Fontes/Presença, 1976.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993.

REICH, Wilhem. *Materialismo dialético e psicanálise*. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1977.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social e outros escritos*. São Paulo: Cultrix, 1971.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1979.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.