

El Grupo y la Política: La mediación grupal Y la dimensión de la política

de

Mauro Luis Iasi¹

Resumen: Análisis de la mediación grupal de la acción política a través de las reflexiones de autores que estudiaron el fenómeno grupal bajo diferentes ángulos, desde la aproximación psicoanalítica de Freud hasta la dialéctica existencialista de Sartre. El texto busca establecer un paralelo entre los fundamentos de la visión sobre los grupos en Freud y algunos de los elementos que fundamentan la auto-imagen asumida por algunos pensadores clásicos de la Ciencia Política, como Hobbes o Kant, principalmente sobre la centralidad del individuo y la necesidad del Estado. Finalmente, se estudia el movimiento del grupo como mediación de la acción política a través de una breve mirada sobre la dialéctica del grupo propuesta por Sartre en su Crítica de la Razón Dialéctica.

Palabras claves: grupo, mediación política, individuo, auto-imagen, sociedad de los individuos, procesos grupales.

¹ Mauro Luis Iasi es doctor en Sociología por la USP, profesor titular de Ciencia Política de la Facultad de Derecho de São Bernardo do Campo, profesor de Sociología de la UMESP, educador popular del NEP 13 de Maio y miembro de la dirección estadual del Partido Comunista Brasileiro (PCB)

El Grupo y la Política: la mediación grupal y la dimensión de la política².

“El grupo es una manera de vivir la universalidad”

Jean-Paul Sartre

La relación entre el fenómeno grupal y la política es bastante antigua, remontándonos a los primordios del pensamiento occidental. En Aristóteles (1998) ya podemos ver esta relación cuando el clásico pensador griego busca establecer los fundamentos de la vida política en la incompletud natural de los seres que los llevaría a la asociación, o, incluso, en las reflexiones de Le Bon (1855), fundadas en los acontecimientos de la Revolución Francesa, que servirán de base para el estudio de Freud (1976 [1921]) sobre los grupos.

Existe, sin embargo, una distancia muy grande entre estas formas de comprender el fenómeno grupal. Aristóteles observa la asociación con los lentes de su época, naturalizando las relaciones de mando y sumisión, al mismo tiempo en que enfatizaba la determinación del todo sobre la parte. Para él, la idea de un “individuo” como parte abstraída del todo es absurda como una mano fuera del cuerpo³. Las formas de asociación, desde las más elementales hasta su expresión superior en la Polis, serían no solamente naturales, sino la condición de la vida virtuosa y de la posibilidad de la condición deseada de bastarse, de forma que, el ser fuera de la asociación, en las palabras de Aristóteles, sería un dios o un bárbaro, colocándose muy por encima o muy por debajo de la condición humana⁴.

Ya Le Bon, así como Freud, perciben en el individuo la virtud de la civilización en cuanto atribuyen al grupo la propiedad de provocar una regresión al estadio de civilización, identificando el comportamiento en el grupo como salvaje, bárbaro, primitivo o infantil. Esta inversión de juicio parece ser indicativa de las diferentes concepciones de mundo y de las formas de auto-imagen (Elias, 1994) que sirvieron en diferentes épocas a los seres humanos, de la misma forma que implican alteraciones en la manera de comprender el fenómeno político. En una, la asociación política es incomprensible en la mediación individual, en la otra la política es imposible sin el fundamento en el individuo.

² Texto presentado al Concurso de Profesor Adjunto de Ciencia Política de la Universidad Federal de Santa Catarina en julio de 2005.

³ “El todo existe necesariamente antes que la parte. Las sociedades domésticas y los individuos no son sino las partes integrantes de la Ciudad, todas subordinadas al cuerpo entero, todas distintas por sus poderes y sus funciones, y todas inútiles cuando están desarticuladas, semejantes a las manos y a los pies que, una vez separados del cuerpo, sólo conservan el nombre y la apariencia, sin la realidad, como mano de piedra. Lo mismo ocurre con los miembros de la Ciudad: ninguno puede bastarse a sí mismo. Aquél que no precisa de los otros hombres, o no puede resolver quedarse con ellos, o es un dios, o un bruto” (Aristóteles, 1998:5).

⁴ “Así como el hombre civilizado es el mejor de todos los animales, aquél que no conoce ni justicia ni leyes es el peor de todos” (ídem: 6).

Nuestra afirmación es que existe una clara vinculación entre los fundamentos de la visión sobre Hobbes y Rousseau, lo que implicaría una visión particular de la relación entre el individuo y sociedad, así como del Estado. Como el grupo es una mediación que concretiza esta frontera entre el espacio de acción inmediato de los individuos y sus expresiones más generales, a través de su estudio podemos contemplar las diferentes maneras a través de las cuales los pensadores construyen las relaciones de determinación y los valores fundamentales de cada visión de mundo.

Veamos inicialmente cómo Freud, a partir de Le Bon, presenta el fenómeno grupal, para buscar seguidamente establecer las conexiones entre esta forma particular de comprender los grupos y algunas de las afirmaciones que fundamentan el pensamiento político.

El punto de partida de Freud es un cierto espanto cuando se depara con el hecho que el individuo en la situación grupal actuaría de forma “totalmente diferente de aquella que se esperaría” (Freud, 1976 [1921]: 95). Le Bon (1855: 29, apud Freud, 1976: 96) había expresado el mismo espanto delante de lo que denominó una cierta “mente colectiva” que haría que los seres humanos actúen de forma muy diferente de aquella en que actuarían aisladamente, completando su raciocinio afirmando que si es muy evidente este cambio en el comportamiento de los hombres, “no es nada fácil descubrir sus causas”.

El grupo liberaría factores inconscientes que relativizarían el control sobre los instintos, llevando, en palabras de Le Bon, a “un sentimiento de poder invencible que le permitiría rendirse a instintos que, si estuviese solo, compulsivamente habría mantenido bajo coerción” (Le Bon: 33, apud, Freud: 98). Aunque discorde de su antecesor sobre la naturaleza de este inconsciente, ya que Le Bon coloca un cierto énfasis exagerado en aquello que llama “herencia racial”, e, incluso no desconsiderando tal aspecto⁵, Freud asume como válida la afirmación de Le Bon en cuanto al juicio valorativo de esta carga instintiva liberada en la situación grupal. Habría una cierta pérdida de aquello que Freud llamará “sentido de responsabilidad” por la preponderancia “de ese inconsciente, en el cual todo lo que es malo en la mente humana está contenido como predisposición” (Freud, 1976: 98). El relajamiento de los mecanismos que, en una “situación normal”, mantendrían esta carga instintiva bajo control provocaría la siguiente conducta, en palabras de Le Bon:

En un grupo, todo sentimiento y todo acto son contagiosos, y contagiosos, en tal grado que el individuo rápidamente sacrifica su interés personal al interés colectivo. Se trata de una aptitud bastante contraria a su naturaleza y de la cual el hombre difícilmente es capaz, excepto cuando hace parte de un grupo (...) Además de eso, por el simple hecho de hacer parte de un grupo organizado un hombre baja varios escalones en la escalera de la civilización. Aislado, puede ser un individuo culto; en una multitud, es un bárbaro, es decir, una criatura que

⁵ “Hay una cierta diferencia entre la opinión de Le Bon y la nuestra, debido al hecho que el concepto de inconsciente no coincide enteramente con el adoptado por el psicoanálisis. El inconsciente de Le Bon contiene, especialmente, los aspectos más profundamente enterrados de la mente racial (...). No dejamos de reconocer, de hecho, que el núcleo del ego, que comprende la ‘herencia arcaica’ de la mente humana, es inconsciente, además de esto, sin embargo, distinguimos el ‘inconsciente reprimido’ que surgió de una parte de esta herencia” (Freud, ob.cit.: 98, nota 1).

actúa por el instinto. Posee la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también el entusiasmo y el heroísmo de los seres primitivos⁶.

Es interesante notar que el autor supone una “naturaleza” que sería controlada por la situación de grupo. Preguntaríamos nosotros: ¿cuál es esta naturaleza? Si Aristóteles supone la asociación natural de los seres en sí mismos incompletos, Le Bon parece suponer un ser en sí mismo individualizado cuya naturaleza sería corrompida por la situación grupal. El individuo es civilizado mientras que los instintos que emergerían allá del fondo de una supuesta herencia arcaica serían “salvajes”.

Tanto Le Bon como Freud harán este curioso paralelo que atribuyó las virtudes civilizadas al individuo en cuanto guardan, para la conducta en el grupo, términos como: primitivo, bárbaro, infantil y otros. Freud enfatizará la analogía con las situaciones infantiles de omnipotencia y del desaparecimiento de la “noción de imposibilidad”, perdiéndose en el grupo la “facultad crítica”. Esto lleva al psicoanalista vienense a concluir que la “capacidad intelectual de un grupo siempre está muy por debajo de la de un individuo”, llevando a un paralelo con la “vida mental inconsciente de los individuos, de los niños y de los neuróticos” (Freud, 1976: 103).

Aquí también existe, como se ve, el contrapunto entre lo racional y lo irracional, lo lógico y lo ilógico, lo consciente y lo inconsciente. En el inconsciente, según Freud ([1938]: 89) en otra de sus obras, las reglas decisivas de la lógica no actúan, afirmando que el inconsciente es el “dominio de lo ilógico”. De esta manera, en el grupo, así como en el inconsciente, existirían tendencias opuestas sin que hubiera necesidad de conciliarlas llevando a una “relación necesariamente absurda” ya que “comprende elementos mutuamente irreconciliables”. En el inconsciente, según Freud, “las contradicciones no son separadas, y sí tratadas como si fueran idénticas, de modo que en el sueño manifiesto todo elemento puede representar también su contrario” (ídem, *ibidem*)⁷.

Los términos que Freud usa para describir el contenido inconsciente, esclarecen lo que él quiere decir exactamente al atribuir la preponderancia de factores inconscientes en la situación del grupo y el motivo por el cual considera que en esta situación los seres humanos bajarían algunos escalones de la civilización en dirección a la barbarie. No es novedad que para Freud no hay civilización sin represión, por lo tanto, el grupo permitiría desarmar momentáneamente mecanismos “civilizatorios” permitiendo la emergencia de una “criatura gobernada por el instinto”.

Lo que nos llama la atención es la relación entre el supuesto retroceso en dirección a la barbarie en la situación grupal y la virtud civilizada del individuo que se resiste a “diluirse” en el grupo, ya que podría parecer un juicio que al valorizar el individuo, niega la asociación. Ora, uno de los presupuestos esenciales del mito contractualista sobre la fundación de la sociedad parece indicar lo opuesto, es decir, la imposibilidad de

⁶ LE BOM, ob.cit. p. 33 y 36, apud Freud (1976): 98 e 100.

⁷ “(...) los grupos nunca ansían la verdad. Exigen ilusiones y no pueden pasar sin ellas. Constantemente dan a lo que es irreal precedencia sobre lo real; son casi tan intensamente influenciados por lo que es falso cuanto por lo que es verdadero. Poseen tendencia evidente a no distinguir entre las dos cosas” (Freud, 1976: 104).

la permanencia de los individuos aislados en un supuesto Estado de Naturaleza. Hobbes (s/d [1642]:27), por ejemplo, buscando aquello que denomina “leyes fundamentales de la naturaleza”, intentará encontrar las facultades que harían aptos a los seres humanos “para la sociedad y para preservarse de la violencia recíproca” (ídem, ibídem).

El autor contractualista no cree que la asociación sea el objetivo directo de la naturaleza humana, constatando que: “no buscamos compañía naturalmente y sólo por sí misma, sino para recibir de ella alguna honra o provecho; nosotros deseamos esto primariamente, aquella sólo secundariamente” (ídem: 28). Por eso concluye que “toda asociación, por lo tanto, o es para ganar o para la gloria – eso es: no tanto para el amor de nuestros prójimos, como cuanto por el amor a nosotros mismos” (ídem: 31). Sin embargo, si el estado primario, para usar el término de Hobbes, es el egoísmo que busca para sí mismo, ¿qué lleva a la búsqueda del bien secundario que es vivir en conjunto, asociarse? La respuesta del autor es significativa: “el miedo recíproco”.

Dice Hobbes:

La causa del miedo recíproco consiste, en parte, en la igualdad natural de los hombres, en parte en su mutua voluntad de herirse – de lo que resulta que no podemos esperar de los otros, ni prometernos a nosotros mismos, la menor seguridad (...) En el estado de naturaleza, todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de herir (...) ⁸.

La razón para este deseo, aún según el autor inglés, puede encontrarse en el argumento que sigue:

La razón más frecuente por la que los hombres desean herirse unos a otros viene del hecho que muchos, al mismo tiempo, tienen un apetito por la misma cosa; que, con todo, con mucha frecuencia ellos no pueden ni disfrutar en común, ni dividir; de lo que se sigue que el más fuerte ha de tenerla, y necesariamente se decide por la espada quién es más fuerte ⁹.

El deseo “natural” de herir vendría, entonces, del hecho que muchos desean aquello que pocos pueden tener, lo que en Rousseau aparecerá más claramente como la idea de propiedad. Mientras, analizando un poco más en profundidad, existe el deseo de tener aquello que no puede ser “disfrutado en común” y la resolución por el uso de la fuerza. Freud se deleitaría con la interpretación de la frase, fundamentalmente con el uso de la “espada” para determinar quién es más fuerte ¹⁰. Ateniéndonos, no obstante, al movimiento todavía aparente, podríamos afirmar que para Hobbes es el miedo recíproco del uso de la fuerza entre los hombres lo que los llevaría a asociarse en aquello que

⁸ HOBBS, THOMAS. Do Cidadão. São Paulo, Martins Fontes: 19__ [1642], p. 33.

⁹ Ídem, p. 35.

¹⁰ De manera incluso más explícita, Rousseau establecerá en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, la relación entre estas pasiones que llevan a la disputa entre los seres humanos y la pulsión sexual cuando afirma que: “en medio a las pasiones que agitan el corazón del hombre, hay una, impetuosa, ardiente, que arrastra a todos los peregrinos, traspasa todos los obstáculos y, en sus furores, parece capaz de destruir el género humano, cuando está destinada a conservarlo. ¿En qué se transformarán los hombres, presas de esta cólera desenfrenada, brutal, desconocida e impúdica, disputando día a día sus amores a precio de sangre?” (Rousseau, 1971: 169)

denomina sociedad civil en contraposición a sociedad natural marcada por la guerra de todos contra todos.

He ahí que se forma entonces la paradoja: ¿cómo un colectivo de seres en guerra, trayendo naturalmente el deseo de herirse para disfrutar de aquello que no puede ser compartido, llega a formar la asociación? En verdad, se trata de la misma paradoja que aparecerá invertida en el análisis de Freud sobre los grupos, es decir, si es la civilización la que frena los instintos, ¿no sería la vivencia en el grupo lo que fortalecería las barreras que impiden la barbarie y no al contrario?

Podemos comenzar a entender mejor esta paradoja de doble mano dislocando nuestra reflexión hasta otro autor: Kant (1986). Para el filósofo del esclarecimiento se trata de una “sociabilidad insociable”, es decir, la asociación no elimina el antagonismo de los seres individuales, por el contrario, lo supone. Veamos en sus palabras.

El medio por el cual la naturaleza se sirve para realizar el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en la sociedad, en la medida en que se vuelve, finalmente, la causa de un orden regulado por leyes de esta sociedad. Entiendo aquí por antagonismo la **insociable sociabilidad** de los hombres, es decir, la tendencia de los mismos a entrar en sociedad que está ligada a una oposición general que amenaza constantemente con disolver esa sociedad.¹¹

Sucede que hay un campo común entre Hobbes, Kant y Freud que los conduce, por caminos distintos a la misma paradoja: para todos se trata de una sociedad de individuos. En Hobbes el mito fundador de la sociedad civil se funda en una supuesta situación de individuos iguales entre sí y, por eso mismo, en una lucha de todos contra todos, hasta crear la sociedad como forma de contener el uso de la fuerza; lo que en Kant aparece como insociable sociabilidad de un “orden regulado por leyes”. Hasta este punto parece que hay una contraposición en dos polos: por un lado individuos aislados y por el otro la sociedad. Como Freud disloca su mirada hacia el grupo, verá el mismo dilema, pero a través de una mediación un poco más precisa, cual sea, el momento en que las cargas instintivas son, por decir así, liberadas en la situación grupal llevando a la suposición que el pensador vienense no comparte los presupuestos que llevarán al registro liberal de la centralidad del individuo. Sin embargo, no es lo que sucede.

Fijos al referencial presentado por Le Bon, tendríamos que concluir que el grupo produce una regresión al universo instintivo, quebrando aquello que en los individuos civilizados se manifestaba cuando estaban aislados. Mientras, Freud va a buscar en su auxilio a otro pensador – Mac Dougall (1920) – para incluir una oportuna diferenciación entre los grupos no organizados (en verdad acciones de masa) y los grupos organizados. En cuanto a los grupos no organizados son presentados por Mac Dougall de la misma manera que vimos en Le Bon, es decir, emocional, impulsivo, violento, desprovisto de auto-conciencia, irresponsable, en sus palabras, pareciéndose al “comportamiento del niño indisciplinado o del salvaje pasional”, o incluso, “más semejante a un animal salvaje que a los seres humanos” (Mac Dougall [1920]: 45, apud Freud, 1976: 111); los

¹¹ KANT, IMMANUEL. A idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. São Paulo, Brasiliense: 1986, p. 13 (subrayado y negritas míos).

llamados grupos organizados presentarían una realidad muy distinta a ésta. Para Mac Dougall las características de los grupos organizados serían: a) un cierto grado de continuidad, llevando al establecimiento de posiciones fijas ocupadas por individuos; b) la definición de una idea de finalidad, naturaleza y definición de funciones del grupo que sea compartida por sus componentes; c) formación de una rivalidad externa al grupo; d) establecimiento de tradiciones, costumbres y hábitos en el grupo que pasan “determinar la relación de sus miembros unos con otros”; d) la definición de una estructura definida a través de la especialización y diferenciación de las funciones (Freud, op. Cit: 111-112).

Salta a la vista que se operó una transformación de cualidad en aquello que hasta entonces llamaba “grupo”. En verdad, la primera descripción se refiere a las acciones de masa en las cuales las “conquistas” del grupo organizado se pierden, por analogía, un retroceso de la “sociedad civil” al “estado de naturaleza”. Lo que no se vuelve tan visible son las bases en las cuales se cimientan los fundamentos del llamado grupo organizado. La perennidad de “posiciones fijas”, la finalidad del todo en contraste con los deseos de cada uno, el dislocamiento de la rivalidad hacia un objeto externo permitiendo la unidad del propio grupo, la reproducción del grupo, por lo tanto, de estos papeles, posiciones, enemigos y finalidad a través de la “tradición, costumbres y hábitos” y, finalmente, la institucionalización de su estructura. Se trata de una división social del trabajo, en verdad de una particular división social del trabajo, que tiene por producto la fragmentación del ser social en individuos aislados y autónomos que encuentran en algo fuera de ellos un punto a través del cual vuelve a ser una asociación. El ser social fragmentado, para utilizar el término de Elias (1994), el ser encapsulado en la forma “individuo”, se vuelve social a través de una mediación: el grupo. Sin embargo, esta forma social no niega al individuo, se trata de una organización que presupone el individuo como su fundamento.

Aquello que se perdía en el grupo no organizado era exactamente lo que determinaba los límites definidos del individuo, de la misma forma que en el grupo organizado es lo que devuelve tales límites. Esto lleva a Freud a afirmar que:

El problema consiste en saber cómo conseguir para el grupo exactamente aquellos aspectos que eran característicos del individuo y en él se extinguieron por la formación del grupo, pues el individuo, fuera del grupo primitivo, posee su propia continuidad, su autoconciencia, sus tradiciones y sus costumbres, sus propias y particulares funciones y posiciones, y se mantenía apartado de sus rivales. Debido a su entrada en el grupo “desorganizado”, perdió esa marca distintiva por cierto tiempo. Si así reconocemos que el objetivo es emparejar al grupo con atributos del individuo, nos acordaremos de una valiosa observación de Trotter, en el sentido que la tendencia para la formación de grupos es, biológicamente, una continuación del carácter multicelular de todos los organismos superiores.¹²

¡Emparejar al grupo con los atributos del individuo! Incluso más que eso, ¡con atributos que este individuo ya posee antes y fuera del grupo! Para Freud la marca distintiva del

¹² FREUD, SIGMUND. Psicología de grupo e análise do Ego [1921]. Obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. 18 (1921- 1929), p. 112.

individuo, perdida en la situación del grupo primitivo, desorganizado, es recuperada en el grupo organizado por los atributos descritos por Mac Dougall. La descuidada metáfora biológica de Trotter, según la cual los seres humanos son llevados al grupo como continuación de sus organismos multicelulares es útil a Freud menos por el impulso natural a la asociación en el organismo y más por la imagen de las “células” que lo componen.

El creador del psicoanálisis se resistió mucho a incluir entre los instintos aquel que se llama “instinto gregario”, por eso suena aún más extraño su aceptación de la infeliz analogía de Trotter. En este punto la aproximación es mucho más con el mito contractualista. El instinto es irracional, la cultura es racional; las pasiones son irracionales, el pacto social es racional; el inconsciente es ilógico, el consciente es lógico. Lo real es lo racional, como en Hegel, sin embargo este racional es la cultura como mecanismo de defensa contra el orden pulsional en sí mismo irracional.

Esta racionalidad de la cultura, de la civilización, presupone el individuo y su marca distintiva, su propia continuidad, su autoconciencia, sus tradiciones y costumbres. Si el mito contractualista supone un poder soberano que se distingue de los individuos en lucha, colocándose encima de ellos como una fuerza externa, Freud supone la condición de la civilización como la transformación de este “orden regido por leyes” en autocontrol, en interiorización de la realidad normativa, lo que incluye su carácter punitivo, como superyó. Por eso, supone Freud que podemos derivar la comprensión del comportamiento de los seres humanos en el grupo de la comprensión de sus determinaciones individuales. No es por acaso que su estudio carga con el nombre de *psicología de grupo y análisis del yo*, pues para Freud la referencia principal sigue siendo la psicología individual y cómo ésta actúa en la situación de grupo, o cómo, inversamente, el grupo actúa en la psicología individual.

La famosa afirmación según la cual toda la psicología es una psicología social debe ser comprendida en este registro. Afirmando inicialmente que “la psicología de los grupos es la más antigua psicología humana” y que podríamos suponer que fue siendo posible de ésta aislar una psicología individual, Freud rápidamente se corrige argumentando que “la psicología individual, por el contrario, debe ser tan antigua cuanto la psicología del grupo, porque desde el principio, hubo dos tipos de psicología, la de los miembros individuales del grupo y la del padre, jefe o líder” (Freud, 1976: 91). De esta manera, la sociedad, o la cultura en los términos de Freud, es concebida como la tensión permanente entre la necesidad de vivir juntos y la “naturaleza” individual de los seres humanos. Tal como aparece en otra obra (*Tótem y Tabú*) la existencia del padre, jefe o líder es lo que garantiza la posibilidad del grupo, así como su muerte deflagra la guerra entre los “hijos” que por ser iguales y no imponerse sobre el otro, se entregan a sus instintos primitivos sin ninguna restricción inviabilizando los lazos asociativos.

Qué es esto sino la versión psicológica de la guerra de todos contra todos que exige la formación de un poder que se coloque soberanamente encima de los individuos en lucha para garantizar la “sociedad civil”, qué es esto sino la justificativa de la idea del Estado. Incluso en la versión que encuentra antagonismo en la división de la sociedad en clases sociales como producto de la sociedad en una cierta fase de su desarrollo y no como principio moral impuesto desde fuera hasta la sociedad, no como “imagen y realidad de

la Razón, como pretende Hegel”, en las palabras de Engels (1979), este movimiento vuelve a presentarse. Dice Engels:

Pero para que estos antagonismos, esas clases con intereses económicos contradictorios no se devoren y no consuman la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder colocado aparentemente por encima de la sociedad, llamado a amortiguar el choque y a mantenerlo dentro de los límites del “orden”. Este poder, nacido de la sociedad, pero puesto encima de ella distanciándose cada vez más, es el Estado.¹³

Por el hecho que Engels, diferente de los contractualistas, no cree que fue el Estado que creó la sociedad, sino al contrario, puede suponer la posibilidad de su superación. Ya Hobbes, Kant o Freud, deben suponer un eje insoluble entre la necesidad del Estado y la existencia de la sociedad. Esta diferencia no impide que estos autores, de campos teóricos opuestos, localicen la emergencia de la sociabilidad política en el antagonismo. La sociabilidad aparece, en el caso del registro liberal, como un artificio que vuelve posible la convivencia entre individuos naturalmente empujados a la disputa y a la competencia. De esta forma, tanto la lucha, como la posibilidad de la sociedad estarían inscritas en la naturaleza de los seres humanos, volviendo posible la aparente paradoja de una sociedad de individuos. Dice Kant:

Toda cultura y todo arte que ornamentan a la humanidad, el más bello orden social son frutos de la insociabilidad, que por sí misma es obligada a disciplinarse y, así, por medio de un artificio impuesto, a desarrollar completamente los gérmenes de la naturaleza.¹⁴

A continuación, el argumento de Kant se vuelve incluso más revelador cuando afirma que el hombre que vive en sociedad tiene la “necesidad de un señor (...) que quiebre su voluntad particular y lo obligue a obedecer la voluntad universalmente válida” (ídem, íbidem), obligando al salvaje a “abdicar de su libertad brutal y buscar tranquilidad y seguridad en una constitución conforme a las leyes” (ídem: 17). Se presenta una vez más la dualidad entre lo que sería una supuesta manifestación pulsional y la vida en sociedad posible por un “artificio impuesto”.¹⁵

La propia definición más elemental del contrato social de Rousseau es la expresión evidente del principio expuesto:

Cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su autoridad, bajo el supremo comando de la voluntad general, y recibimos en conjunto a cada miembro como parte indivisible del todo.¹⁶

La diferencia entre los dos tipos de situación grupal (desorganizada y organizada) marcaría, por lo tanto, la distancia entre estos dos momentos, en uno a través de la

¹³ ENGELS, FRIEDRICH. A origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 191.

¹⁴ KANT, I. op.cit. p. 15.

¹⁵ Según la visión de Durkheim, el ser humano “no puede escapar de la naturaleza sino creando otro mundo, del cual la domina, y ese mundo es la sociedad” (Durkheim, 1995: 406).

¹⁶ ROUSSEAU, JEAN-JAQUES. O contrato social. São Paulo: Cultrix, 1971, p. 31.

predominancia del impulso instintivo, de la “libertad brutal”, en cuanto el otro es el medio, el artificio impuesto, a través del cual la cultura, el arte y los más “bellos órdenes sociales” son posibles ya que disciplinan el instinto insociable. También para Freud la relación entre los hombres siempre es percibida conscientemente por la represión que la asociación impone (Freud, 1976: 128). No por otro motivo el padre del psicoanálisis ve con cierto espanto que la situación grupal mantenga por cierto tiempo a los seres humanos como si fueran “rivales”¹⁷, presentando, sorprendentemente para él, un comportamiento “contrario a su naturaleza”. Dice Freud:

Cuando un grupo se forma, la totalidad de esa intolerancia se desvanece, temporaria o perpetuamente, dentro del grupo. En cuanto una formación de grupo persiste o hasta donde ella se extiende, los individuos del grupo se comportan como si fueran uniformes, toleran las peculiaridades de sus otros miembros, se igualan a ellos y no sienten aversión por ellos.¹⁸

Lo que produciría este estadio extraño en el cual los individuos se asocian sin sentir “aversión” es una de las principales cuestiones que Freud intenta resolver. Lo que el autor siente falta en la descripción de las contribuciones de Le Bon o Mac Dougall son las razones, las causas del comportamiento de los individuos en la situación de grupo y, según él, esto se debe al hecho que sus antecesores dieron poca atención al fenómeno de liderazgo y su papel en el grupo. Para Freud ocurre en el contexto grupal una especie de “contagio” que lleva a la pérdida de los atributos distintivos del individuo, algo semejante a lo que ocurre en la hipnosis (que llega a llamar grupo de dos), o incluso en la situación de estar amando. Habría una relación directa entre aquello que sucede en el grupo y el concepto de libido, así como con el proceso por el cual se producen las llamadas “identificaciones” por medio de “instintos amorosos que fueron desviados de sus objetivos originales” (Freud, 1976: 131). Cuando la energía libidinal fluye hacia un objeto externo estableciendo una unidad con él, una catexia, prevalece el sentido del **tener**, pero la dirección del flujo puede ser también en el sentido del **ser** produciendo así una identificación proyectiva e introyectiva.

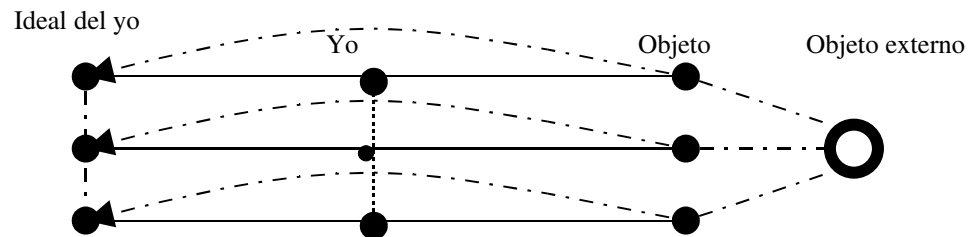
En la psicología del individuo esto puede ser visto en el llamado complejo de Edipo, en el cual el niño establece una catexia con uno de los objetos y una identificación con el otro. Delante de la imposibilidad de realizar plenamente los lazos afectivos y el vínculo del **tener**, ocurre una identificación, más precisamente, una “introyección del objeto en el yo” llevando a la formación de aquello que Freud llamará “ideal del yo”. En el grupo se produce una situación donde las personas colocan un mismo objeto externo como “ideal del yo” y al identificarse como, en términos de Freud, al “colocar el mismo objeto en el lugar del ideal del yo” ocurre en el grupo la posibilidad de esta identificación vertical con el líder se convierte en una identificación horizontal entre los miembros del grupo. De esta forma, concluye Freud:

¹⁷ Freud recuerda en este punto de su análisis, nada menos que la metáfora de Shopenhauer sobre los puerco espines que debido al frío necesitan aproximarse, pero terminan pinchándose unos a los otros hasta que encuentran “una distancia intermediaria, en la cual podían coexistir más tolerablemente” (Freud, 1976: 128, nota 1).

¹⁸ FREUD, S. Psicología de grupo... op. cit., p. 129-130.

Un grupo primario de ese tipo es un cierto número de individuos que colocaron uno y mismo objeto en el lugar de su ideal de ego y, consecuentemente, se identifican unos con otros en su ego.¹⁹

Gráficamente Freud presenta de esta manera este movimiento:



Perciban que sucede en el grupo el mismo mecanismo descrito en la psicología individual, la única diferencia es que en el grupo se daría una situación donde sus miembros podrían introyectar el mismo objeto de identificación produciendo la identidad entre los miembros del grupo. Mientras, podríamos suponer, sin que se altere en la esencia el movimiento descrito, que no es el movimiento grupal que deriva de lo individual, sino al contrario, que aquello que ocurre en el individuo no es nada más que la fragmentación del movimiento que es en sí mismo inevitablemente colectivo. Como afirmamos en otro trabajo:

El ser humano pasa toda su vida al interior de relaciones grupales, dentro de las cuales son posibles relaciones interindividuales y no el contrario. En esta forma de ver las cosas, el grupo no es una reunión de individuos, sino el individuo es el que es una fragmentación de relaciones colectivas; el grupo no es un producto de los individuos, es el individuo que es un producto del grupo.²⁰

Como para Freud es imposible superar el sustrato individual anterior al grupo, acaba impedido de sacar todas las conclusiones sobre el fenómeno grupal que si propio estudio había posibilitado. El grupo es una posibilidad para que el ser social se vea como ser social y no como cápsula individual, como *homo clausus* en los términos de Norbert Elias. Una “manera de vivir la universalidad” como dice Sartre (1979: 105). Lo que hace que los seres humanos se presenten como individuos no es ninguna esencia humana, o determinación biológica por el hecho que nuestro organismo esté compuesto por células y éstas por moléculas y así sucesivamente; el proceso que produce el grado de individualización sólo puede ser producido por una cierta forma de socialización. Como afirma Norbert Elias:

Por paradójico que parezca, en el estadio actual del desarrollo de los hábitos mentales, no solamente la individualidad y la interrelación social de las personas

¹⁹ FREUD, S. Psicología de grupo... op. cit., p. 147.

²⁰ IASI, MAURO. A mediação particular e genérica da consciência de classe. Tesis de doctorado presentada al departamento de Sociología de la FFLCH de la USP, bajo la orientación del profesor Sedi Hirano en diciembre de 2004.

no son antitéticas como también el amoldarse y la diferenciación especiales de las funciones mentales a las que nos referimos como “individualidad” sólo son posibles para la persona que crece en un grupo, en una sociedad.²¹

De cierta manera, podemos decir que la difícil cuestión que la teoría política intenta ecuacionar entre las mediciones grupales e individuales fue creada por la propia auto-imagen que predomina en las sociedades contemporáneas, en la cual hay una separación dicotómica entre la sociedad como algo externo a los individuos. En verdad, la presuposición de la centralidad del individuo como fundamento de la sociedad. La sociedad como una colección de individuos. Incluso las expresiones que asientan su énfasis en la voluntad general, como en el caso de Rousseau, esta tensión permanece insoluble. Como el pensador francés concibe la sociedad como concurso de diversos individuos, iguales y libres, de qué manera sería posible la propia existencia de la sociedad. Esta “dificultad”, según sus propias palabras podría ser enunciada en los siguientes términos:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo, y permanezca tan libre como anteriormente. Tal es el problema fundamental cuya solución es el contrato social.²²

Mientras tanto, para que el individuo fuera el sustrato último que fundamenta la sociedad, el ser social tuvo que ser producido como individuo, encapsulado. La transición para la era moderna marca el proceso por el cual ocurre la inversión de aquello que Elias (1994) llama “balanza nosotros-yo” a favor del yo. En palabras de Marx (1993: 61) “la sociedad feudal fue disuelta en su elemento básico, *el hombre*, pero en el hombre que constituía su real fundamento, en el hombre egoísta”. Al analizar los derechos fundamentales afirmados en el proceso de transición que inaugura el moderno dominio burgués, continúa Marx:

Ninguno de los supuestos derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre en cuanto miembro de la sociedad civil; es decir, en cuanto individuo separado de la comunidad, confinado a sí mismo, a su interés privado y a su capricho personal. El hombre está lejos de ser considerado, en los derechos del hombre, como ser genérico; por el contrario, la propia vida genérica – la sociedad – surge como sistema que es externo al individuo, como limitación de su independencia original. El único lazo que los une es la necesidad natural, la carencia y el interés privado, la preservación de su propiedad y de sus personas egoístas.²³

En otra parte, completa el autor:

²¹ ELIAS, NORBERT. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p.27.

²² ROUSSEAU, JEAN-JAQUES. O Contrato social. São Paulo: Cultrix, 1971, p. 30.

²³ MARX, KARL. A questão judaica. In _ Manuscritos Econômicos e Filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 61.

Importa, antes que nada, evitar que la “sociedad” se considere nuevamente como una abstracción en confrontación con el individuo. El individuo es el ser social.²⁴

En esta aproximación el grupo es una de las mediaciones del ser social. Si hay una dicotomía entre el movimiento individual y la forma genérica es porque de alguna manera la producción humana se presenta extraña delante de aquellos que la produjeron. El ser social no se reconoce en su propio producto (la sociedad) que se le presenta como una fuerza extraña que lo domina. El grupo sería el momento en que el ser social actúa en su inmediatez cotidiana y tiene doble posibilidad de reproducir lo real extraño o alterarlo abriendo aquello que Sartre (1979) denomina espacio libre de la praxis. La “realidad” se presenta en la forma de aquello que está instituido, como un campo práctico inerte, en los términos sartreanos, siempre como una interdicción, una imposibilidad que dificulta o moldea la acción de los seres humanos.

Como individuos serializados, inmersos en el campo práctico inerte, los seres humanos sucumben al amoldamiento, a la mera reproducción de lo que está instituido como real. Es a través del grupo que abriría un espacio de cuestionamiento de lo que está instituido, un espacio de libertad, el espacio de la praxis. En esta aproximación los mecanismos grupales descritos por Freud según los cuales el grupo produce una pérdida del principio de realidad, una prevalencia del deseo y una relativización de un cierto sentido de imposibilidad, pasan a ser entendidos por medio de juicios valorativos opuestos. La reproducción inercial de lo instituido como real, como imposibilidad, sería una especie de “anti-praxis”, en cuanto su cuestionamiento, vuelto posible por la situación de fusión grupal, la posibilidad de abrirse a lo no instituido, a lo nuevo, volverse proyecto.

Wilhem Reich propondrá una curiosa inversión en la afirmación freudiana sobre la relación entre lo racional y lo real, en cuanto los instintos y pulsiones serían identificados con lo irracional. Por el contrario, es la intromisión de la cultura la que sería responsable por la irracionalidad. En sus palabras:

(...) toda acción pulsional infantil responde a la tendencia hacia el placer, se vuelve irracional a partir del momento en que sufre un recalcamiento o un destino análogo. El elemento primitivo es, por lo tanto, lo racional.²⁵

Aquí se da una aproximación evidente en relación a la lógica de lo real como extrañamiento evitándose la mera afirmación del principio de la realidad. Para Reich:

La definición del principio de realidad como exigencia de la sociedad permanece formal si no acrecentamos concretamente que el principio de realidad, bajo la forma que reviste para nosotros actualmente, es el principio de la sociedad capitalista.²⁶

Cuando en la situación del grupo percibimos una prevalescencia del deseo sobre lo que es real, cuando este real se presenta como una imposibilidad extrañada que se choca con

²⁴ Marx, KARL. Manuscritos..., op. cit. p. 195.

²⁵ REICH, WILHEM. Materialismo dialéctico e psicanálise. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1977, p. 103.

²⁶ Idem, p. 47.

la producción de la existencia, se vuelve posible que el ser humano reencuentre el camino para la realización de su necesidad a través del cuestionamiento del campo práctico inerte donde actúa. Mientras tanto, el grupo no es siempre el espacio libre de la praxis, pudiendo ser la mediación concreta por la cual lo instituido se reproduce. Lapassade (1983) propondrá, basado en la teoría de los grupos de Sartre, una clasificación que distingue entre grupos, organizaciones e instituciones.

Para Lapassade el grupo sería el momento de la vida “cotidiana”, en el cual ocurren las relaciones presenciales, en la familia, en el trabajo, en el esparcimiento, en la escuela o en las relaciones afectivas. Sin embargo, este nivel cotidiano ya se daría marcado por relaciones “regidas por instituciones”, conforme puede ser visto en este pasaje:

Todo sistema institucional ya existe, entre nosotros, aquí y ahora, él existe en la disposición material de los lugares y de los instrumentos de trabajo; en los horarios, en los programas, en los sistemas de autoridad. El poder de Estado está presente, aunque encubierto, en la oficina y en la sala de clases. Es en este mismo nivel de base que cabe situar la familia, la institución de la afectividad y de la sexualidad (...).²⁷

Entre el nivel de base, el propio grupo y el de las instituciones, operaría el nivel de las organizaciones. Sería el nivel de las “conexiones, de la transmisión de órdenes, nivel de la organización burocrática” (Lapassade, 1983: 15). Los niveles, como es posible percibir, se interdigitan mutuamente, de forma que las instituciones actúan en el grupo a través de organizaciones. En esta visión los grupos son mediaciones de la reproducción de lo instituido, cabiendo su cuestionamiento a los momentos de crisis en los cuales emergería lo que el autor llama “creatividad colectiva”. En estos momentos el grupo deja de ser reproductor para asumir la forma de una fuerza instituyente. Toda la formulación de Lapassade se funda en el estudio de Sartre y tiene como telón de fondo los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia.

La dialéctica grupal en Sartre es algo mucho más complejo. Para el existencialista francés el grupo es la mediación de un proceso de totalizaciones, momento en el cual se instituyen totalidades a partir de totalidades instituidas, por lo tanto, momento subjetivo entre dos objetividades, momento de libertad entre dos alienaciones. El movimiento descrito por los grupos es una parodia de la existencia humana. Se inicia por la serialidad, estado en el cual los seres humanos aislados conforman colectivos que no son propiamente grupos, ocupan el mismo espacio, a veces, hacen la misma cosa, pero en una estructura aleatoria, indeterminada y alienada, como una fila de colectivo. Podemos cambiar uno, o hasta todos los miembros de la fila, que ella va a continuar siendo una fila a la espera del colectivo. La serialidad sería el “tipo fundamental de la sociedad” (Sartre, 1979, v. 2: p. 12), en ella los individuos actúan y reproducen lo real extrañado como parte de un todo instituido y que reproducen, un campo práctico inerte que encuentran y en el cual actúan.

La superación de la situación serial se da a partir de una contradicción que se choca con este campo que está instituido como realidad, pues, según Sartre (ídem, p. 14), “aquellos

²⁷ LAPASSADE, GEORGES. Grupos, Organizações e Instituições. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, p. 15.

que llaman sentido de realidad significa exactamente: sentido de aquello que, por principio, está prohibido”. Debo despertar por la mañana, dirigirme al trabajo, no romper el colectivo, aceptar mi salario, volver hasta mi casa, dormir y repetir el ciclo la mañana siguiente. La ruptura que provoca la posibilidad del surgimiento del grupo se da, en palabras del pensador francés, en la siguiente circunstancia:

La transformación tiene, pues, lugar cuando la imposibilidad es ella misma imposible, o, si prefieren, cuando un acontecimiento sintético rebela la imposibilidad de cambiar como imposibilidad de vivir.²⁸

Cuando la realidad asume la forma de imposibilidad de la imposibilidad, los seres son llevados a la acción, rompiendo la inercia de la serialidad. No puedo aceptar más este salario, no tengo cómo ir al trabajo, no tengo trabajo para donde ir, no tengo casa para donde regresar, pero tendré que despertarme mañana. Es en la acción que el colectivo “verifica con sorpresa cómo en un momento de su actividad pasiva fue un grupo” (Sartre, 1979: 20, v. 2). En este sentido el grupo no es visto propiamente como un “ser”, sino como un “acto”. Es en la acción que se sobrepone tanto la superación de la serialidad como un momento de fusión del grupo. El grupo fusión vuelve posible la praxis abierta a la totalización, el espacio libre de la praxis. Como el grupo en fusión está, en todo momento, amenazado con diluirse nuevamente en la serialidad, su continuidad exige una especie de reciprocidad mediada que lo impulsa hasta una meta, un proyecto que une a los miembros del grupo en fusión. En este momento el grupo se vuelve un grupo juramento.

El juramento termina por determinar una “insuperabilidad del ser-en-el-grupo como una exigencia” (ídem, 91), es decir, que la identidad de cada uno ya es una identidad de grupo lo que implica la reciprocidad y la imposibilidad de verse más allá de los límites del grupo. Hasta este punto lo que mantiene la unidad del grupo es la amenaza externa, una imposibilidad que en algún punto amenaza la vida, sin embargo esta amenaza no se mantiene en intensidad y en el tiempo la misma. Este movimiento puede provocar un desplazamiento de la amenaza hacia dentro del grupo, hacia fuerzas que amenazan lanzar el grupo de regreso a la serialidad.

Se abre el periodo en que el grupo cobra violentamente de cada uno su juramento, ya que la reciprocidad mediada entre los miembros del grupo es amenazada por el no juramento de uno entre ellos. Esta amenaza, ahora interna, produce en el grupo una intensificación de la solidaridad entre aquellos que comparten el juramento. Dos elementos se mezclan para producir como síntesis un nuevo momento en el movimiento del grupo: de un lado el terror, por el cual el grupo asume el derecho de “matar al traidor”, sea directamente dependiendo de la temperatura histórica, sea expulsándolo hacia fuera del grupo, como vimos, más allá de los límites del espacio en el cual la vida es posible; por otro lado la intensificación de la unidad grupal por la solidaridad de aquellos que reafirman el juramento contra sus traiciones. La síntesis es el momento que Sartre llamó “fraternidad-terror”. El disidente cumple un papel en el grupo, por eso, él no puede ser eliminado inmediatamente, si lo fuera, debe ser substituido.

²⁸ SARTRE, JEAN-PAUL. Crítica a la Razón Dialéctica... op. cit, p. 14, v. 2.

Existe un vínculo entre estos dos polos, de manera que el terror es la base para la fraternidad, al mismo tiempo en que la fraternidad es la condición para el terror. Dice Sartre:

Fraternizamos porque hicimos el mismo juramento, porque cada individuo limitó su libertad por el otro; y el límite de esta fraternidad (que al mismo tiempo determina su intensidad) es el derecho de violencia que cada uno tiene sobre el otro.²⁹

La fraternidad-terror conduce al refuerzo de la fusión grupal y de su juramento, permitiendo una administración de la amenaza externa/interna como condición de unidad del grupo, ahora bajo un control mayor del propio grupo, es decir, menos dependiente del acaso o de la aleatoriedad de los movimientos de lo real. El grupo se recrea a sí mismo, como “hermanos”, dice Sartre, pero como somos hermanos “después del acto creador del juramento, somos nuestros propios hijos, nuestro invento común” (ídem: 130).

La manutención del invento común que es el grupo desencadena la fraternidad-terror. En este sentido la ecuación política de la llamada “lucha interna” no es posible, pues es verdad que ella amenaza al grupo, de cierta forma, es ella la que lo mantiene. Veamos esta reflexión en los términos en que el autor francés la presenta:

(...) como todavía se ve hoy en día en los partidos autoritarios, la fraternidad es la forma más inmediata y constante de terror: los traidores, de hecho, son siempre la minoría, por definición. (...) Ningún medio es más caluroso que un partido autoritario y amenazado sin cesar desde el exterior (autoritario porque es amenazado). Pero, sea cual sea la fraternidad. No puede – en caso de desvío, de herejía, de traición – sobrevivir a la violencia (...), ni oponerse a ella. No, como se ha hablado tanto, porque sería débil e ineficaz contra el Terror, sino simplemente porque es la violencia misma vivida como violencia-amistad (como fuerza violenta en las relaciones de amistad).³⁰

Mientras, si el derecho de cada miembro del grupo a la violencia constituye la liga de la fraternidad que une al grupo contra las amenazas de disolución, la violencia interna en una cierta intensidad puede igualmente destruirlo. El grupo pasa, entonces, de un “poder difuso de jurisdicción” para el ejercicio de normalización estatutaria del uso de la “violencia”, al mismo tiempo en que busca dar forma permanente a la fusión, al juramento y al proyecto del grupo. Busca esto tanto a través de la normalización de las relaciones internas al grupo, como en la definición más precisa de papeles y funciones de sus miembros. El grupo camina hacia la organización.

Podríamos decir que éste todavía es un momento libre de la praxis, ya que el grupo se instituye como grupo, recrea sus normas, establece papeles, define proyectos y juramentos, sin embargo la acción del grupo ya asume la forma de una “praxis organizada” en la medida en que el propio grupo pasa a ser el objeto de la acción del grupo, en palabras de Sartre: “acción del grupo sobre sí mismo, como acción de sus

²⁹ Ídem, p. 106

³⁰ ídem, p. 106, v. 2.

miembros sobre el objeto” (ídem: 114). Sucede, entre tanto, que aquello que era acción libre de la praxis instituidora se presenta ahora como un objeto, distanciado, aunque, todavía no extraño. Las acciones, ahora normalizadas, van convirtiéndose en “proceso”. Lo que caracteriza el pasaje de la praxis al proceso es que los medios anteriormente utilizados se vuelven los fines de la acción del grupo (el propio grupo que era un medio para la acción, se vuelve el objeto sobre el cual dirigen su práctica los agentes).

La acción instituidora, se instituyó, y el grupo se volvió una institución. Una breve mirada en el pasaje del llamado grupo primario inorganizado para el grupo organizado de Mac Dougall puede ofrecernos una clara representación de la transición para el grupo institución. La praxis se vuelve proceso, el juramento se convierte en programa, la fraternidad-terror en sistemas jurídicos, el liderazgo en instancias decisivas, el deseo se metamorfosea en civilización, la rebeldía se aprisiona en tradiciones y costumbres.

Aquí hay un paralelo evidente entre el movimiento del grupo y el proceso de racionalización que llevará a la disciplina racional, en los términos de Max Weber (1979). Para el padre de la sociología comprensiva:

Es destino del carisma, siempre que llega a las instituciones permanentes de una comunidad, dar lugar a los poderes de la tradición o de la socialización racional. Este desaparecimiento del carisma indica, generalmente, la decreciente importancia de la acción individual.³¹

El grupo-institución asume una especie de “inercia-jurada”, la organización llega a su mayor punto de división del trabajo, de la definición de funciones fijas para las cuales las personas deben ser entrenadas técnicamente para eficiencia de la “operación común” que lleva a la exclusión de las metas del grupo, cada más distantes de los objetivos jurados originalmente que se virtualiza. Cada función gana una importancia relativa delante de la organización-institución, al interior de la cual el individuo se vuelve una función de la función, convirtiéndose de sujeto en objeto, mero medio. Dice Sartre:

(...) cada función tiene precisamente una importancia relativa, luego el individuo común es inesencial o relativamente esencial; pero, en relación con el cumplimiento de esta tarea social, el organismo práctico es la mediación esencial.³²

En el campo libre de la praxis, los seres humanos reasumieron su estatus de sujetos delante del campo práctico inerte, pero, ahora, un nuevo campo práctico los devolvió a la condición de objetos inesenciales³³. El grupo se encuentra nuevamente inserto en un campo práctico inerte instituido, el “individuo común se transforma a su vez en individuo institucional” (Sartre, 1979: 260). La institución se vuelve burocracia y se diluye nuevamente en la serialidad.

³¹ WEBER, MAX. O significado da disciplina. In_ Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 292.

³² SARTRE, J. Crítica de La Razón... op. cit., p. 253.

³³ Aquí hay una clara relación, como en el resto de todo el fundamento de la obra de Sartre, con el pensamiento hegeliano, principalmente con la *Fenomenología del Espíritu*. Dice Hegel: “El Objeto que debería ser lo esencial ahora es lo inesencial de la certeza sensible; pues ahora se encuentra en lo opuesto, es decir, en el saber que antes era inesencial” (Hegel, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 77).

El paralelo con Weber va un poco más allá de la noción de burocracia. Para Sartre la inteligibilidad del proceso grupal sólo puede ser encontrada en la acción de individuos, incluso cuando estos se presentan inesenciales sometidos a la racionalización instrumental. Para Sartre “la acción individual es el molde sintético de donde tiene que verterse la acción común” (Sartre, 1979: 219). Es por este aspecto que podemos comprender el ciclo de la negación-de la –negación que conduce el movimiento del grupo en una aparente circularidad entre dos alienaciones. Los individuos serializados se encuentran delante de un campo práctico inerte y al fundirse en el grupo abren la posibilidad del campo libre de la praxis para finalmente instituir su acto en nueva objetividad que se distancia de ellos, se objetivan y acaban por extrañarse.

Parece que queda evidente que para el existencialista francés el espacio de la acción política es una mediación subjetiva entre dos objetividades alienadas. Una inicial, heredada como objetividad de la acción de otros seres humanos, otra al final producidas por la práctica de los individuos en grupo pero que se distancian de ellos en un nuevo campo instituido, totalizado. Por eso la virtualidad de la libertad y de la posibilidad de la emancipación y la centralidad de la existencia como único campo posible de la acción humana.

En este punto hay una distancia y una aproximación entre la mirada existencialista de Sartre y la concepción de Marx (1976) sobre la posibilidad de la emancipación. La dialéctica de la acción humana sobre un campo práctico inerte guarda una asumida homología con la famosa frase de Marx según la cual son los seres humanos los que hacen su propia historia, pero no la hacen como quieren y sí bajo circunstancias que no son de su elección, sino que le son legadas por el pasado, producidas por otros seres humanos. El producto de la acción humana pasó por una **objetivación** (*Vergegenständigung*) y lo que era intención de la acción subjetiva de los seres humanos se **externalizó** (*Entäusserung*) en un objeto. El **distanciamiento** (*Distanzierung*) entre la acción objetiva de ciertos seres humanos y los nuevos seres que la encuentran ya instituida no debería generar más espanto que el comer el alimento que sabemos que otros plantaron, o vestir las ropas que otros produjeron. Sin embargo, en ciertas condiciones, el producto de la acción humana aparece mucho más que simplemente distanciado, o externalizado en un objeto, sino que aparece como algo que domina a los productores, como una fuerza extraña que los controla, como **extrañamiento** (*Entfremdung*).

Esto significa que aquello que la traducción latina reunió en una única palabra – alienación – puede guardar significaciones muy distintas. Es inevitable que la praxis humana se objete en una materialidad externalizada, así como es inevitable que el producto instituido de la acción de una generación sea distanciado de una nueva que la encuentra como objetividad, sin embargo, las condiciones que producen el extrañamiento no son, en absoluto, naturales o inevitables. En este sentido la emancipación humana asume para Marx la forma de una posibilidad y no una virtualidad.

La acción política, que encuentra su mediación en el movimiento particular del grupo, puede en ciertas circunstancias producir una fusión de clase. La dimensión de la praxis

en este ámbito sufre un salto de cualidad, exactamente porque trae la posibilidad de instituir un nuevo campo práctico, cualitativamente distinto de aquel que inicialmente negó, en el cual las determinaciones del extrañamiento sean alteradas radicalmente. El corte del movimiento del grupo por la inteligibilidad del proceso centrada en el individuo conduce a una trampa de circularidad insuperable. En cuanto que en Marx el dilema de la praxis es dislocado hacia una dimensión histórica instituyente de alternativas societarias que pueden quebrar esta circularidad que condena a la praxis a quedarse rehén de dos alienaciones.

Es verdad, entre tanto, que ya que no hay ninguna esencia que anteceda y determine la existencia, los seres humanos que tienen la capacidad de instituir lo nuevo, pueden reproducir lo viejo, reinstituyéndolo y así reproducir las condiciones que llevan a la continuidad del extrañamiento. Sin embargo, la acción política mediada en el grupo es el espacio posible de la praxis y, ya que son los seres humanos los que produjeron su extrañamiento pueden producir su emancipación. El espacio inmediato de la acción grupal, desde la superación de la serialidad, la fusión, el juramento, la organización, la institución, hasta la disolución en nueva serialidad burocrática, es donde se juega estas posibilidades en abierto. No como una marca inevitable, sino como terreno abierto a las posibilidades, tanto de reproducción de lo real extrañado, como de su superación en dirección a una emancipación humana. Porque, como dice Brecht: “nada debe parecer natural, porque nada debe parecer imposible de cambiar”.

Referencias bibliográficas:

- | | |
|-------------------|---|
| 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 psicoanálisis. En_ 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 | As metamorfoses da consciência de classe: o Pt entre a negação e o consentimento. São Paulo: Expressão Popular, 2006. |
| 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-Jaques 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.