



CAPÍTULO IV - PSICOLOGIA DAS CLASSES SOCIAIS*

Henri Lefebvre, Professor da Universidade de Strasbourg**

Os métodos empíricos, ou que partem do estudo descritivo e analítico de um fragmento da prática social (por exemplo, o dos militantes sindicais), não são, aqui, suficientes.

Para cercar nosso objeto, busquemos, primeiramente, as hipóteses de pesquisa empírica. Podemos supor que as classes sociais se caracterizam diferencialmente pelas *necessidades*, e que uma psicologia coletiva satisfatória se estabelecerá a partir de seu estudo. Infelizmente, a noção de *necessidade*, longe de ser clara, não passa de uma elaboração conceitual. Além disso, a experiência e a prática, hoje, mostram (salvo prova em contrário) um processo da mais alta importância: a generalização das necessidades. Necessidades análogas surgem em escala mundial, independentemente das diferenças de país, raça, classe, regime político. Esta uniformização não se realiza no curso de um nivelamento por baixo, mas por um crescimento quantitativo e qualitativo. Hoje, para todos os seres humanos, ela certamente não significa satisfações idênticas; mas, assim, o problema se desloca; as noções negativas - de insatisfação, falta, privação, frustração, aspiração mais ou menos irrealizada - passam ao primeiro plano; elas resultam de uma crítica geral da vida cotidiana. É possível que esta pesquisa estabeleça que as necessidades e as aspirações da classe operária sejam qualitativamente distintas daquelas de outras classes, acarretando a exigência de solidariedade, liberdade, dignidade,

fraternidade; as necessidades do proletariado teriam deixado de ser mais pobres, mais reduzidas, do que as da burguesia. Infelizmente, ainda, as distinções entre necessidades profundas e necessidades artificiais, necessidades elementares e superiores, necessidades materiais e necessidades coletivas, espirituais, culturais, ou morais, não são nem elaboradas, nem suficientemente relacionadas à análise crítica da prática social.

Eis, ainda, uma hipótese de pesquisa empírica, sugerida por observações feitas, durante vários anos, em algumas empresas da região parisiense. Nestas empresas, de porte médio, duas organizações sindicais, a C.G.T (Confederação Geral dos Trabalhadores) e a F. O. (Força Operária), tiveram e ainda têm uma influência. Em toda parte, o grupo F. O. era, numericamente, inferior ao grupo C.G.T., e nada autorizava a chamá-lo de "representativo". Mas, sua influência revelou-se desproporcional à sua realidade qualitativa e quantitativa. Ela se exercia negativamente e positivamente. A própria existência desse grupo bastava para dificultar, senão impossibilitar, certas manifestações ou ações, para as quais a maioria do conjunto dos operários teria, eventualmente, se pronunciado, na ausência dessa oposição, todavia minoritária (tratava-se, particularmente, de greves políticas). No que se refere a questões capitais concernentes à produtividade, aceitação de mudanças técnicas e horas suplementares, a opinião dessa minoria foi seguida, senão

* O capítulo *Psychologie des Classes Sociales* foi extraído da obra coletiva *Traité de Sociologie II*, sob a direção de Georges Gurvitch, publicada pela PUF: Paris, 1968.

** Tradução feita por Ana Cristina Nasser - Professora Doutora em Sociologia pela FFLCH-USP





aprovada pela maioria, em conhecimento de causa. Entretanto, tratando-se de reivindicações coletivas adotadas pelo conjunto do pessoal operário e, conseqüentemente, de ação, a confiança remetia aos dirigentes da C.G.T.

Tomando a terminologia da sociologia empírica, tais observações se formulam, como segue:

a) Nos casos observados, o *leader*¹ de opinião e o *leader* de ação se distinguem; havendo, inclusive, tensão entre os dois;

b) A *leadership* de opinião é detida por elementos marginais, pouco representativos, mas em contato com outros grupos sociais e em relação com a sociedade global existente;

c) A *leadership* de ação pertence a representantes típicos do grupo e fortemente vinculados a ele, estruturando-o em relação às outras classes sociais.

Seguindo esse fio condutor, poderíamos buscar onde, quando, como e em quais condições o *leader* de ação e o de opinião se separam, e em quais condições eles se reúnem. Quando os grupos camponeses chegam a resolver um problema prático importante (adoção de uma nova técnica, constituição de uma cooperativa, etc.), é porque a *leadership* de ação e a de opinião se fundiram, geralmente, em um elemento jovem, ativo, bem informado e capaz de iniciativas. Em um certo número de aldeias francesas, a observação demonstrou tal processo de recente constituição de uma nova "elite" camponesa.

Entretanto, não faltam objeções, e tão fortes, que essa hipótese não mais dispõe de argumentos suficientes. No que diz respeito à classe operária, pode-se notar que a separação entre a *leadership* de ação e a de opinião resulta de circunstâncias históricas, econômicas e sociológicas determinadas: ruptura sindical, correntes políticas opostas, pressão da sociedade global (capitalista), era de revitalização econômica, diferenciações no interior da classe, mudanças técnicas, etc. Ela não tem, portanto, nada de característico, psicologicamente. Quanto à reunião das duas

leaderships, ela também surge de circunstâncias determinadas: vitória de uma das duas correntes políticas, a reformista ou a revolucionária.

Abordemos a questão, de outro modo. Uma distinção bem conhecida pode fornecer um ponto de partida. Enquanto os *níveis de vida* concernem ao economista, o sociólogo estudará os *gêneros de vida*. Hoje, estes gêneros de vida são bastante diferenciados; orçamentos quantitativamente iguais são empregados de diferentes modos segundo os grupos e as classes; as opções resultam de atitudes, emoções, estereótipos. Generalizemos esta idéia. *Os mesmos atos sociais (comer, trabalhar, sair, vestir-se, etc.) não têm o mesmo sentido nas diversas camadas, frações de classes e classes da sociedade.* Basta evocar um ato simples, a refeição, para compreender isso. O sociólogo vai, portanto, inventariar esses atos sociais; ele enumerará os conteúdos, os contextos, os significados; ele estabelecerá, assim, uma espécie de quadro para decifrar a complexidade dos fenômenos. Estudando os conteúdos dos atos sociais, ele não esquecerá de distinguir o ato efetivo e a parte de ritos e símbolos que ele pode conter. Ritos e símbolos têm um duplo sentido: eles comunicam (o ato, o sentido) e limitam a comunicação; eles revelam e dissimulam; eles reúnem e opõem; em resumo, eles constituem os *critérios* de pertencimento a uma classe, e também de exclusão a ela.

Infelizmente, para dispor desse quadro, será preciso ter levado bem avante os estudos sobre a vida cotidiana dos diferentes grupos sociais. Aliás, conseguiríamos atingir em profundidade o psiquismo de classe, ou apenas os fatos secundários?

Seria interessante apreender e reter não apenas o contexto sociológico de um fato (até tão importante quanto o ato sexual, ou a morte e os funerais), mas o *vivido* em uma *situação*. Em nossa investigação, justifica-se a introdução do termo *vivido*, relacionado aos termos *psiquismo* e *psicologia de classe*. Se existe psiquismo, existe "vivido", mergulhado em um "viver" maior, pouco ou mal expresso,





escapando das consciências. Ilustremos nossa hipótese com um conjunto de fatos muito bem determinados, ainda que mal conhecidos. Provavelmente, existe um "vivido" malthusiano, um "vivido" não-malthusiano, ou anti-malthusiano. Esse "vivido" tem uma relação com a vida fisiológica (sexualidade, fecundidade), com a vida familiar, com a economia (herança, transmissão da propriedade, da função, do papel e do nível social), com a ideologia e a política, com a moral e a religião, etc. Ele é, portanto, extremamente profundo. E é, ao mesmo tempo, íntimo e social, privado e público, oculto e manifesto de diferentes maneiras. Ele muda, segundo as classes, e tem diferentes repercussões. De onde vem a fecundidade bem conhecida (e que, aliás, diminui quando o nível social se eleva) das classes populares? Vem de uma vitalidade espontânea, ou da ausência dos controles elaborados em certas tradições morais ou religiosas? De onde vem o crescimento demográfico, hoje observado em uma escala considerável? Os demógrafos deixam ocultos vários aspectos da questão. É possível que fatos muito simples desempenhem um papel (redução do período no qual a mãe alimenta a criança). E também é possível que fenômenos muito mais obscuros e profundos entrem em jogo. Seja o que for, pressentimos "vivididos" característicos, ligados a situações (históricas, sociológicas). Podemos apreendê-los, certamente sob a condição de não considerar, como pré-fabricadas, nem as situações, nem as soluções dos problemas levantados pela economia política ou a história - sob a condição, portanto, de tomar uma parte da opção e da auto-determinação dos indivíduos, grupos, classes. Seria preciso, então, acrescentar que, em tal estudo, nós ainda não ultrapassamos a etapa dos pressentimentos, das sondagens parciais, dos conhecimentos esporádicos?

I- Preliminares

Partiremos de uma elaboração teórica, buscando alcançar, por meio dos conceitos, a prática social da qual eles se originam. Implicitamente, já aceitamos essa posição. Já

admitimos e continuamos admitindo a existência das classes sociais, sem voltar ao conceito e à definição, contentando-nos em remeter às obras clássicas e ao primeiro tomo do *Tratado de Sociologia*. Postulamos, aqui, a realidade econômica, social, ideológica das classes, sendo a interrogação concernente apenas à sua realidade psíquica (coletiva).

De imediato, indiquemos que essa colocação do problema elimina a tese de uma realidade psíquica - e somente, ou principalmente, psíquica - da classe como tal, o que autorizaria a substituição da sociologia, da história e da economia política, por um estudo psicológico dos grupos. Esta atitude, preconizada por um grande número de sociólogos americanos (a partir das distinções entre *classe* e *status*, extraídas de Weber) leva a uma sociologia de uma extrema trivialidade (cf. especialmente *Centers, The Psychology of social classes*, p. 27 e seguintes). Deixemos em aberto o vasto problema das relações entre as ciências. O psiquismo das classes é apenas um aspecto, ou um nível, dessa realidade, a qual não exclui outros aspectos ou outros níveis. Ele não basta. Elimina-se a determinação dos grupos sociais e das classes por atributos e qualidades unicamente psíquicas.

A coincidência entre o psiquismo de classe e a consciência de classe só tem sentido em uma teoria que privilegia *uma* consciência de classe. Assim, para Georg Lukacs, em seu livro bem conhecido *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), a consciência de classe do proletariado possui um caráter singularmente privilegiado. Ela contém uma realidade total e detém uma verdade igualmente total. De fato, segundo esse autor, somente essa consciência de classe permite perceber, em sua totalidade e como totalidade, a sociedade existente, seu passado e seu futuro (socialista), e, portanto, a história. O conhecimento não se situa no plano do conceito, ou do julgamento, mas no da consciência (coletiva). Simultaneamente, crítica e atuante (revolucionária), negativa e criadora, subjetiva e objetiva, teórica e prática, unindo o fato e o valor, dissolvendo as "coisas" sociais aparentes





e abrindo perspectivas, essa consciência de classe coincide com a realidade da classe, superando as determinações parciais (econômicas, históricas, sociológicas, psicológicas).

Infelizmente, para essa visão majestosa e de estilo filosoficamente clássico, a consciência de classe assim determinada não pode jamais existir a não ser no pensamento do filósofo que reflete sobre o proletariado e acredita atingir a concepção proletária do mundo. A consciência de classe, na concepção de Lukacs, representa um modelo teórico interessante para buscar em quê, como e por quê a realidade se distingue dela. Em seu livro notável e poderosamente arquitetado, Lukacs inaugurou uma operação incontestável: o proletariado delegaria sua realidade e mesmo sua consciência a representantes que não se contentariam em falar em seu nome no plano político, mas até encarnariam sua "concepção do mundo". Por isso, em lugar de realizar a filosofia, superando-a segundo o pensamento de Marx, Georg Lukacs restituiu a ela um papel inquietante. Na realidade (como a história contemporânea o demonstra), a consciência de classe do proletariado não tem esse caráter privilegiado, unitário, permanente, e também fortemente estruturado. Ela muda com a conjuntura. Ela estanca, pára, retoma, oscila entre a recusa (revolucionária ou anarquizante) da sociedade burguesa e a sua aceitação (reformismo, conformismo). Ela se modifica, segundo as camadas e frações de uma classe diferenciada. Ela recebe matizes diferentes, segundo o país, as tradições, os níveis de vida. Enfim, pode-se falar (ainda que com reservas, já que se trata de consciência coletiva) em correntes psíquicas, medo, temor, esperança e desespero, espera ou ira de classe, ódio, ou indiferença, ou atração. E isso, tanto nas relações internas da classe operária (entre suas frações e suas camadas), quanto em suas relações com as outras classes e com a sociedade (global) existente.

E não é exatamente isso que constatava LÊNIN, ao distinguir os níveis de consciência: o

espontâneo, o político (este último contendo o conhecimento da sociedade em sua totalidade)?

Quanto à consciência de classe da burguesia, pode-se repetir – *mutatis mutandis* – o que acabamos de dizer. Ela só existe fragmentariamente, de modo instável, e conforme a conjuntura. Ela se distende ou se amplia; enfraquece-se ou se reforça; colore-se de tonalidades diversas, segundo os países e as ideologias. Aqueles que a exprimem não são os que agem em seu nome; ocorrendo, então, fenômenos suplementares de distorção, de descompasso, de interpretações e ilusões (ou, dito em termos marxistas: em nome da divisão do trabalho, os ideólogos raramente são homens de ação – os políticos –; e, por outro lado, eles constituem um grupo que tem seus interesses e suas aspirações na classe, ou parcialmente fora dela. Em termos de sociologia **empírica**, os *leaders* de ação e os *leaders* de opinião diferem freqüentemente, mas nem sempre...).

Porém, na medida em que cada classe contenha um todo (parcial) em uma totalidade, a sociedade global, e se reconheça em tal obra, ou tal símbolo, ou tal acontecimento, poderemos reencontrar os matizes psíquicos e os desdobramentos destes matizes, nos quais as classes refratam, simultaneamente, sua especificidade, seu pertencimento a uma mesma sociedade, e suas relações nesta sociedade. Ou seja, o termo "consciência de classe" não é desprovido de sentido, mas convém não atribuir a ele um privilégio sociológico ou filosófico; a consciência de classe não pode nem se substantivar como uma entidade puramente objetiva, nem se "subjetivar" como uma entidade puramente psíquica. Ela se situa em um determinado nível. Representada de modo flexível e concreto, como produção de imagens, símbolos, idéias ou obras culturais, e reconhecendo-se nestes produtos específicos, a realidade das classes inclui uma determinação psíquica: uma consciência – e esta engloba os traços gerais da classe considerada. O psiquismo de classe compreende as particularidades momentâneas locais. Poder-se-ia, então, falar em conflitos entre *consciência de classe* e





psiquismos de classe? Nas conjunturas determinadas, tais conflitos são tanto possíveis, como mesmo inevitáveis.

Continuemos eliminando diversas teses e hipóteses, isto é, *tudo o que não é* a sócio-psicologia das classes. Ela tem uma relação com as ideologias, e estas fazem parte das obras e produtos específicos nos quais as classes se reconhecem e pelos quais elas também se recusam reciprocamente. O psiquismo de classe se definirá pelas ideologias, como o aspecto subjetivo delas, ou como a atividade que as produz, mas que elas superam, enquanto obras eficazes?

As ideologias (atribuindo-se a este termo um sentido vago e amplo) mudam. Não está provado se os psiquismos de classe mudam simultaneamente, ou antes, ou depois, dos fenômenos ideológicos - comportando tal correlação uma regularidade. Lembremos um fato importante: as ideologias (que não devem ser confundidas com os símbolos ou os valores) são, geralmente, experimentadas, elaboradas, formuladas, lançadas por grupos e indivíduos marginais em relação às classes. Em nossa sociedade contemporânea, sabemos que a *intelligentsia* constitui um tal grupo marginal, tanto em relação à classe dominante, quanto em relação ao proletariado (no que diz respeito à fração da *intelligentsia* que tende para a classe operária ou opta abertamente por ela). Os elementos especializados que se ocupam da ideologia - escritores, filósofos, jornalistas, ou, ainda, editores, diretores de publicações, etc. - são, pois, muitas vezes, atípicos em relação às classes; os elementos típicos se calam, escrevem pouco, mesmo e principalmente se são atuantes. Essa situação determina uma tendência aos conflitos entre as ideologias e os psiquismos de classe, mais do que a um acordo permanente. A classe intervém, sobretudo, no sucesso das ideologias e das obras. As ideologias correspondem às condições momentâneas da *comunicação* entre os grupos e as classes, e, mais precisamente, da *comunicação eficaz*; isto é, visando e atingindo tal objetivo, segundo os interesses dos grupos considerados e suas relações de força. Hoje,

cada vez mais, a ideologia consiste em um vocabulário convencional e oficial, do qual se utilizam os porta-vozes dos grupos e das classes, para significar o que têm a dizer, o que devem dizer, e o que querem obter.

As ideologias têm, portanto, um substrato, uma eficiência e um conteúdo psíquicos (não apenas os interesses, mas as opiniões referentes a estes interesses). Elas só revelam esse psiquismo indiretamente. Assim como as obras, as ideologias informam, então, sobre o psiquismo de classe, mas somente após uma análise de conteúdo, que separa os elementos (práticos e afetivos) da forma e da aparência ideológicas.

Essas observações valem pela relação entre o psiquismo de classe e a cultura. É mais prudente e mais justo falar de obras culturais do que de cultura. Uma cultura - ao menos no sentido em que tomamos aqui a palavra - é apreendida, comparando-se as obras. As atividades são estudadas a partir dos produtos e das obras, principalmente nesse campo. O exame revela uma multiplicidade de correntes e de tendências que o termo unitário "cultura" arrisca mascarar. Na França, ao lado de uma cultura oficial, refletindo, textualmente ou quase, a ideologia oficializada em determinado momento (podendo, por outro lado, suplantá-la), debate-se uma cultura de recusa e de protesto, que se diferencia, na análise, em correntes diversas. Constatamos, ainda, outras tendências que variam, misturam-se ou divergem, enfrentam-se ou se neutralizam: cultura e temas culturais de origem camponesa; cultura de origem revolucionária e proletária; cultura propriamente burguesa, clássica, ao menos em aparência; cultura técnica; cultura dita de massas - isto é, em nosso país segregada, sob predomínio burguês, por organismos especializados, e divulgada para o uso das massas pelos meios modernos (rádio, televisão, cinema, revistas e jornais).

As obras, os temas e as correntes culturais, tomadas em sua diversidade, informam sobre a psicologia das classes. Elas não a divulgam de imediato; elas não a refletem. Do





psiquismo de classe às obras culturais, assim como às ideologias, opera-se uma transposição. As obras dizem o que se acredita ser preciso dizer, e escondem o que se acredita ser preciso esconder. A ambigüidade – ou seja, as contradições despercebidas, embotadas ou dissimuladas – reina nesse domínio: interpretação e apresentação hábil dos fatos ou das emoções, tratamento de temas dados e investigação do efeito, comunicação na transposição, deixando uma grande margem aos autores individuais das obras. Enquanto comunicação intencional (não-espontânea, elaborada, determinada), a obra cultural visa, por meio de uma comunicação, a um objetivo junto ao “público”: prestígio, sucesso, poder, exaltação ou depreciação disto ou daquilo. Essa comunicação eficiente se serve da ideologia aceita, da terminologia em voga. O psiquismo de determinado grupo – o do autor, o daqueles que ele quer alcançar – entra apenas no conteúdo dos temas e das palavras, conteúdo que sua estruturação modifica e transforma.

Faz parte de nossos postulados que seja impossível conceber um psiquismo de classe, a partir de psiquismos individuais preexistentes. Ao se propor psiquismos individuais, comportamentos ou atitudes, como unidades ou entidades separadas, nega-se não somente o psiquismo de classe, como também as classes, a realidade social e a sociologia.

Há um século e meio, os melhores filósofos e sociólogos submeteram a uma crítica radical a teoria (tenaz e sempre renovada) da consciência cartesiana, individual e fechada. Essa crítica vai contra o culturalismo, o estruturalismo e o formalismo abstratos, pois eles sobrepõem os elementos ditos coletivos – papéis, valores, modelos, estruturas, tipos, culturas – às consciências individuais dadas como tais. Se há um psiquismo de classe, o sociólogo o descobre no mais profundo do “me”² nos membros desta classe, eliminando a imagem abstrata de um “eu” isolável e de um *ego* transcendente.

Retomando a terminologia de Georges Gurvitch - a mais elaborada, atualmente, e a

mais apta a apreender os fenômenos vislumbrados - diríamos que há implicação recíproca entre *três* séries de termos que aparecem e interferem em vários níveis. Temos, assim: o individual, o interpessoal, o coletivo - o “nós” em escala micro, o grupo restrito e o grupo amplo; isto é, a classe, a sociedade global, enfim, em escala macro -; o “me” superficial, o “me” profundo, os símbolos e modelos captados e adotados pelo “me”, que lhe permitem comunicar-se; o “me”, o outro, o nós, etc. Sobre a idéia capital de *tridimensionalidade*, voltaremos em breve.

As diferenças provêm, portanto, de polarizações no interior de um campo complexo (tridimensional), e não de substâncias distintas, justapostas ou opostas, o individual e o social, o pessoal e o coletivo, a sociedade e o homem. Conforme uma lei ou uma hipótese, cuja formulação remonta a Hegel, o mais interno é também o mais exterior, e vice-versa. O mais obscuro, o mais oculto, o mais profundo e o mais próximo, é também, e precisamente, o que vem de fora, de mais longe, de mais brilhante. O “me” mais pessoalizado será aquele da comunicação. Inversamente, na comunicação mais espontânea, mais direta e mais intensa, a pressão de fora – do grupo, classe, consciência coletiva – sobre o “me” individual tenderá ao mínimo. Portanto, seria um erro avaliar a consciência de classe ou o psiquismo de classe ao nível dessa pressão. O “me”, que percebe como tal a pressão de sua classe, escapa dela ou luta para dela escapar. Sem dúvida, será na afetividade mais espontânea, nas imagens mais carregadas de intimidade, que reencontraremos o psiquismo de classe (e não mais tanto na ideologia ou na cultura elaboradas, nas idéias ou símbolos percebidos abstratamente).

A sociedade considerada como um todo intervém igualmente; como parte interessada, ela faz parte integrante, juntamente com os grupos restritos ou intermediários – a família, o grupo territorial local, a vila ou a cidade, a nação -, daquilo que penetra até no foro íntimo do indivíduo. Todo o individual é já social, mas em níveis sucessivos, de modo que a interioridade reproduz e contribui, assim, para produzir as





profundidades da vida social. Há correspondência recíproca, simbolização mútua, e, mais ainda, interação produtora (criadora). Situando-se em um certo nível da totalidade social, o psiquismo de classe só será encontrado em um certo nível da totalidade individual, no microcosmo do "me", com suas expressões e seus suportes (sentimentos, valores, símbolos inclusivos ou exclusivos, etc.).

Admitir esse fato elimina toda a dificuldade? Não. Se não há separação, justaposição ou exterioridade entre o individual e o social, significa que não há conflitos entre eles? Consideremos a distinção corrente entre o *privado* e o *público*. A vida dita privada se baseia nos bens possuídos a título de propriedade privada, nos laços familiares e de amizade; ela não só consiste em uma vida social, como também supõe as leis mais gerais de nossa sociedade, nos sentidos sociológico e jurídico: aquelas que regulam a devolução e o uso dos bens, os contratos entre membros da família, os usos e costumes da vida cotidiana e dos laços de amizade. É o que já foi constatado. E, no entanto, a "vida privada" busca fugir ao controle e mesmo à observação do exterior. Assim, o indivíduo se cinde aos seus próprios olhos (mas não se trata apenas de uma questão de olhar e de consciência, como também de uma realidade efetiva, um aspecto da prática), em *privado* e *público*. Ele é tanto um quanto outro. A justaposição para e pela consciência encobre uma unidade, mas esta, por sua vez, contém contradições e conflitos. Uma consciência aguda poderá conter uma inconsciência singular. O indivíduo que se debruçar sobre sua intimidade privada, e que falar "enquanto indivíduo...", ignorará que, neste instante, e precisamente nele, o que emerge são as idéias, os valores, as normas e modelos de sua classe.

É tal a relação "indivíduo-sociedade", que nem se concebe sua dissociação. Contudo, essa relação acarretou e ainda acarreta problema para muitos. Como isto é possível? Pode-se responder – e esta resposta parece coerente – que esse problema é um fato sociológico. Quando o indivíduo se opõe efetivamente à sociedade, ou simplesmente se

distingue dela, numa determinada prática, o conflito entre o individual e o social se torna um fenômeno social. O conflito supõe uma unidade (dialética), mas a consideração da unidade não pode eliminar o conflito. Se o indivíduo se opõe à sociedade, é porque a sociedade se opõe a si mesma, e o indivíduo se opõe a si mesmo. Daí resultando, então, uma interrogação: será que a oposição entre o individual e o social, a ignorância do indivíduo por sua realidade social, sua inconsciência de classe, não constituiriam fenômenos psíquicos de classe?

No prefácio da primeira edição alemã de *O Capital* (1867), Marx escreve: *Eu não pinte de rosa o capitalista e o proprietário fundiário; mas não se trata aqui de pessoas, uma vez que eles são a personificação de categorias econômicas, as bases de interesses e de relações de classes determinadas.*

A concepção marxista de desenvolvimento econômico-social *pode menos que qualquer outra tornar o indivíduo responsável por relações das quais ele permanece socialmente a criatura, seja lá o que faça para disso se libertar.*

Assim, para Marx, existe no burguês individual uma parte – relativamente grande e consciente – de "personificação" das categorias econômicas, das relações de classe. Mas há ainda outra coisa. O quê? Nesse texto, Marx não o diz. Ele apenas indica um outro aspecto: o indivíduo ignora aquilo de que é o resultado e o produto; essa enorme lacuna faz parte de sua realidade individual. Podemos supor que as consciências individuais, segundo Marx, refletem, ou melhor, refratam o conjunto da realidade social, com suas categorias e suas relações de classe, ao nível alcançado pelo desenvolvimento da formação econômico-social: forças produtivas, conhecimento, cultura, etc. Entretanto, Marx chama logo nossa atenção para fatos importantes. Há "categorias" econômicas, incluindo o próprio capital, que são dominantes na sociedade burguesa e, ao mesmo tempo, fetichizadas (reificadas) e personificadas no burguês enquanto tal. Elas detêm um privilégio que constitui um fato de classe na sociedade global; elas gozam de uma





"positividade" singular. E elementos negativos – ignorâncias, lacunas, oposições, conflitos – contrariam essa positividade. O pensamento dialético e crítico oriundo de Marx trará, portanto, importantes correções à teoria da "personalidade de base" - reflexão ou refração individual da estrutura social global -; ou ainda, à teoria dos "papéis sociais" considerados sobre o mesmo plano. Ao dogmatismo que determinava o psiquismo (do indivíduo e da classe) unicamente pelas categorias econômicas, bem como ao sectarismo da "essência de classe" do indivíduo, evitaremos substituir as teorias sem contorno, escamoteando as descontinuidades, os emaranhados de fatos positivos e de elementos negativos, as ausências e as lacunas, e, finalmente, os conflitos internos.

Em um outro fragmento de *O Capital*, Marx evoca o conflito lancinante, que, em sua opinião, caracteriza a consciência burguesa (a do indivíduo e a da classe, uma na outra). Ela é dilacerada, seja pela necessidade de acumular, seja pelo desejo de fruição. A necessidade de acumular tem uma "base" econômica; é ela que encarna a categoria econômica, o imperativo do capital. O desejo de fruição é individual, "privado"; ele provém do fundamento vital, natural, da consciência humana. O conflito entre essas duas aspirações constitui o "pecado original" da burguesia, experimentado por ela no mais alto grau, quando de seus fundamentos históricos (cf. principalmente *O Capital*, livro VII, 23, p. 33 do Tomo III da trad. Roy, Ed. Sociales, 1953).

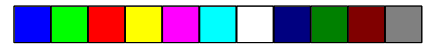
Ao confrontarmos esses textos a outros igualmente importantes, do mesmo autor, chegamos a uma idéia interessante, a das dimensões da consciência e do "ser humano". Na *Crítica à filosofia hegeliana do Estado*, Marx examina três aspectos da individualidade não-mutilada, no seio de uma totalidade social também não-mutilada por um pensamento e uma ação unilaterais; esses três aspectos são: a necessidade, o trabalho, a fruição. O psiquismo normal possui estes três atributos, estas três dimensões. Cada uma delas tem uma realidade própria, que, entretanto, remete às duas outras,

aparecendo, assim, como mediação (e não como substância ou coisa) após sua imediatidade: a necessidade remete ao trabalho, que cria e permite a fruição do objeto produzido ou da obra criada; por sua vez, estimulado pela necessidade, o trabalho produz novas necessidades, confirmadas pela fruição; e, assim, sucessivamente, em um movimento perpétuo, que não tem nada de círculo vicioso, mas que avança, lentamente ou aos saltos, seguindo uma espiral ascendente. Tratar-se-ia, então, de uma realidade psíquica fundamental e de um fenômeno humano total, e não de uma realidade econômica unicamente econômica, ou de uma realidade histórica unicamente histórica? Essa realidade psíquica tem uma relação com o econômico, o histórico e o social, sem se reduzir a eles.

Por que essa indicação se encontra em Marx, na crítica do Estado - noção, filosofia e prática? Porque esta crítica restitui a tridimensionalidade do devir humano.

A verdadeira crítica aponta a gênese interna da Santíssima Trindade. Ela descreve seu nascimento - escreveu Marx, numa forma irônica, que concerne ao nosso assunto, mas o ultrapassa (*Op. cit.*, p. 119 da trad. Ed. Costes). Assim, o Estado é primeiramente uma mediação entre o individual e o social, entre o privado (os interesses privados) e o público (interesse geral). Essa mediação se revela e se fetichiza, torna-se um absoluto, e isto em uma sociedade na qual os intermediários podem conquistar e manter privilégios. Em uma tal sociedade, a fetichização reage sobre aquilo de que procede. Trata-se de um processo contínuo, que se manifesta por múltiplas alienações; no nível econômico, ocorre uma alienação particularmente forte e bem definida, a reificação ou fetichização da mercadoria, do dinheiro e do capital. Mas, na profundidade da sociedade e das classes consideradas psiquicamente, ocorre um processo de "unilateralização" (para arriscar um neologismo), sob o manto do Estado no qual as classes se representam. Os três aspectos fundamentais do psiquismo humano se dissociam (ainda que na realidade total da sociedade, eles permaneçam





vinculados). Separados, eles se impõem a classes e indivíduos diferentes, que são "representados" como tais no Estado, e se "representam" assim na consciência e nas idéias. Tal classe e tais indivíduos se determinam e se definem como "trabalhadores". A outros compete a fruição; outros, ainda, os mais desfavorecidos, representam a necessidade em estado puro, a falta. Notemos que a burguesia começou por reduzir as dimensões do homem à necessidade, durante o período primitivo em que dominavam o ascetismo, a abstinência, a "economia", isto é, a acumulação. Ela assim se mutilava e mutilava a realidade humana; ela perseguia e rechaçava o desejo de fruição, e, depois disso, lançava-se à fruição "pura" - que, aliás, não pode ser alcançada -, mutilando, assim, de uma outra maneira, a realidade humana.

As mediações reais se atenuam e desaparecem, na representação e na realidade. Não há mais mediações recíprocas, quando *uma* mediação (o Estado) absorve os termos que religava. Assim, tanto na realidade, como na consciência e na representação, a tridimensionalidade humana se perde, se reduz e se fixa.

Trata-se de indicar o perigo das teorias ditas de "integração" social, em todos os seus níveis e em todas as suas formulações. Elas arriscam sancionar e consagrar as unilateralidades existentes à prática e à representação. Elas podem levar a "superfetichizar" os fetichismos reinantes, simplesmente porque eles são reais, e, portanto, constatáveis. Entre uma sociologia puramente empírica e o pensamento dialético há muitas diferenças, principalmente aquela: *para o pensamento dialético, não há conhecimento sem crítica, não há ciência social sem crítica radical do existente.*

Quando um sociólogo puramente empírico fala em "papel social", ele toma (ou parece tomar) esta denominação muito seriamente. Falta a dimensão crítica ao seu pensamento; ele situa os fatos em uma espécie

de positividade que os nivela, enquanto fatos sociológicos. Entretanto, para um homem de cultura européia, sociológica ou não, essas palavras evocam a idéia de comédia, seja a interior, seja a representada diante de um público (família, grupo restrito ou amplo). Um papel se representa para nós; então, ninguém se identifica com seu papel e nem se define por ele. Não há coincidência entre o ser humano e o papel social, entre a pessoa e a personagem. Se é verdade que as pessoas recebem de fora os modelos (pelo que nós as lamentamos discretamente, pois elas não sabem ser elas mesmas e se alienam), nós também pensamos que elas nunca os adotam completamente. Procuramos uma relação entre um "ser" e seu papel, entre a sinceridade, a autenticidade e o jogo, a mímica interior. Nós *também* queríamos detectar a dramaturgia íntima, a liturgia secreta para as quais a pessoa adota sua personagem - sua máscara - e torna-a sua, amplia sua voz e seus gestos, exagera sua importância, dramatiza e representa seu "papel social" em sua classe, em função de sua classe e das relações de sua classe com outras classes. É assim que na França - na linha de nossa cultura, e mesmo (curioso paradoxo) para a burguesia - , o burguês e a burguesia são as personagens mais cômicas. Por quê? Por muitas razões históricas. Por causa do romantismo. Por causa de uma longa tradição de pensamento crítico. Porque nós sabemos (por literatura, romances) como a burguesia imita a aristocracia e continua a imitar, não sem pavonear-se diante das classes inferiores. Por causa de uma certa má consciência da burguesia como tal, em nosso país, etc. Portanto, lá onde os sociólogos americanos falam com toda a simplicidade em "modelos", "*patterns*", "papéis", nós introduzimos não só a historicidade, como também a crítica que a acompanha. Nós tomamos distância para melhor analisar; distanciamos-nos do fato sociológico. Assim, nós o restituímos em uma totalidade e em uma problemática. Falamos de mitos, de sobrevivências, de ilusões de classe, de margem entre o modelo, o papel, a vida, etc.





II- Psicologia coletiva da burguesia

A burguesia é a classe que nega as classes e isto faz parte de sua definição como classe. Este fato é ainda mais notável, já que a burguesia alcançou o poder econômico e político, *enquanto classe*, pela primeira vez na história (fim dos séculos XVIII e XIX). Portanto, ela tornou evidente e, digamos, sensível, tanto a existência das classes quanto a luta de classes. Depois disso, a ideologia e a prática ocultaram essa realidade histórica: individualismo, nacionalismo. Aqui, não vamos nos deter sobre essas idéias e críticas já conhecidas, mas sim, explicitar o contexto psíquico.

O burguês individual age e vale, aos seus próprios olhos e aos olhos dos outros, como indivíduo livre e como homem privado (no quadro econômico-social da livre empresa). Ele ignora a sociedade global em que vive; ele a conhece por ter ouvido falar, ou ainda, como uma seqüência puramente empírica de fatos sem ligação. Grande, médio, ou pequeno, pertencendo à burguesia financeira, comercial, ou industrial, o burguês raramente pode dizer: "eu, um burguês"; ou "nós, os burgueses...". Ele não mais exclamará: "eu, que não sou um burguês...", quando quiser estabelecer um paradoxo, ou então, quando se disser artista, ou um pouco aberrante. Se ele exclamar: "eu, um burguês... nós, os burgueses", será como uma espécie de desafio, opondo-se seja à aristocracia, seja aos pequeno-burgueses, ou aos proletários, aos desclassificados, ou aos revolucionários (cf. as observações de Proust, *A la recherche du temps perdu*, t.IV, pp.152 e seguintes). Desse modo, o papel social representado se torna cômico quando o burguês, no mesmo momento em que se proclama como tal, finge não sê-lo, superando a burguesia à custa de muita sinceridade, não sendo esta sinceridade burguesa.

Somente os maus literatos e caricaturistas mostram os burgueses que dão ares de o saber. Mesmo se o burguês é muito orgulhoso, ele retira seu orgulho e sua confiança mais de outros lugares do que de sua classe: de sua moralidade ou de seu cinismo, de seu

saber ou de suas iniciativas, de sua esposa ou de sua amante; mas jamais – ou muito raramente – de seu pertencimento à sua classe. Não parece que o tempo tenha abolido essas características, depois de alguns anos, ainda que os acontecimentos tenham podido modificá-las entre um determinado número de indivíduos.

Portanto, o sociólogo pode considerar não encontrar a burguesia no burguês, mas sim, ter de descobri-la. O burguês aparece tal qual se dá: um indivíduo sólido, livre e bem assentado, tendo as bases na realidade, apesar dos riscos dos negócios e ainda que a vida seja uma eterna aposta, uma corrida contra o relógio. Esse indivíduo não é desprovido de qualidades, nem de propriedades diversas. Ele é daqueles para quem o *leader* de ação e o *leader* de opinião diferem, salvo caso grave. Ele tem seus guias de consciência e delega a ação social a homens públicos que ele desdenha, salvo quando os adora. Ele não tem clareza nem sobre o conceito de sociedade global, nem sobre o de classe, sendo que a falta de um leva à do outro. Entretanto, essa não-consciência de classe não é senão uma aparência (real, até certo ponto, como toda aparência). Ela é só uma ilusão ideológica, uma representação superficial. O sociólogo logo apreende comportamentos, normas, símbolos, modelos, opiniões e atitudes, que chegam ao burguês por meio de sua classe, que constituem a classe, e que se cristalizam como tais e, entretanto, não são percebidos como tais (por exemplo, as regras, ritos e convenções de polidez, na "boa sociedade"). A classe aparece como a soma desses sintomas, mesmo que, na essência, ela seja sua origem e sua fonte.

O psiquismo de classe da burguesia revela, desde já, *uma alienação da e na classe* (que se nega a conhecer-se como tal – e cujo saber difere do conhecimento e da ideologia da realidade -; que se dispersa em indivíduos, dispersando também as outras classes e a sociedade global; e que fetichiza uma realidade, a nação, etc.); *além de uma alienação do indivíduo e no indivíduo* (que não se vê como é; que é como não se vê; que define seus limites por suas "propriedades", e vice-versa; e que toma a





privação de sua vida "privada" por sua realização, etc.). Ocorre uma dupla projeção: da classe fora de seus membros, dos membros fora da classe (e fora deles mesmos).

A burguesia, como classe, ignora, portanto, a comunicação e, mais ainda, a comunidade e a comunhão. Ela só se aproxima delas em condições ou momentos excepcionais, e contra uma classe contrária - outrora, a feudal; hoje, a classe operária. Normalmente, os membros dessa classe constituem grupos restritos, especializados, intencionais (como os *clubs*, círculos ou sociedades diversas). Mesmo sendo a burguesia a classe dominante na sociedade dita burguesa (ou capitalista), pode-se prever que a sociabilidade espontânea seja aí reduzida ao mínimo. As "relações" burguesas, as redes de negócios, ou de amizade, ou de interesses não têm grande coisa em comum com a sociabilidade espontânea. Por que essa ausência? Apontemos algumas razões. A nosso ver, basta a falta de uma dimensão humana, para que a comunicação seja comprometida, para que a sociabilidade espontânea esteja ausente e seja substituída por uma sociabilidade intencional (com suas características: ritos, cerimonial, vocabulário, jargões, trejeitos). No momento em que o fenômeno humano total é truncado, que uma das dimensões desapareceu e deixou de existir - mesmo virtualmente -, a comunicação apenas ocorre por meio de convenções e símbolos, que não podem deixar de representar também a mutilação. Para comunicar intencionalmente, é preciso exagerar. Em segundo lugar, a burguesia desempenha seu papel de classe (dominante) na pessoa de seus membros, aos olhos das outras classes, o que inibe a espontaneidade social. O papel individual deve mascarar o papel social e político, e, ao mesmo tempo, ordenar-se e estilizar-se em função do papel social e político, acarretando, assim, uma série de contradições. Além disso, e finalmente, a burguesia seguiu modelos que não saíram dela, mas da classe que ela combateu: a aristocracia. De onde uma considerável importância da imitação e do esnobismo, fenômenos de classe. Paradoxalmente, os traços de classe da

burguesia parecem, ao mesmo tempo, grandes e impalpáveis, visíveis a olho nu e fugazes.

Duas "almas", e apenas duas, habitam o burguês. Falta-lhe uma dimensão: o trabalho, conhecido e reconhecido na prática social, como atividade produtiva, criadora do mundo humano. O capitalista pode se comportar como homem enérgico e ativo; ele pode atribuir à iniciativa um valor eminente, prático, moral e mesmo metafísico; nos tempos áureos, ele conseguiu valorizar o trabalho como tarefa, labor, castigo; ele não o reconhece na práxis, como dimensão. Duas "almas", e apenas duas, habitam-no. Como Hércules, ele precisou e ainda precisa escolher entre a virtude e a volúpia, a abstinência (a economia) e a fruição, a moralidade e a imoralidade (uma complementar à outra). Ele tem essa sorte e esse azar: escolher, optar, incessantemente. Assim, ele experimenta perpetuamente a liberdade - a sua -, e o destino na liberdade. Tanto uma alma quanto a outra o arrebatam, após um cálculo mais ou menos preciso e afinado. Tanto *enquanto* pai de família querendo dar um dote às suas filhas, como *enquanto* querendo aumentar sua empresa, o burguês quer "economizar"; e a economia política, ciência da abstinência, é, *enquanto tal*, a sua ciência. Por outro lado, *enquanto* homem, esposo feliz ou amante, *enquanto* admirador dos objetos de arte ou de paisagens, o capitalista quer gastar, consumir, usufruir. A necessidade e a fruição se repartem nesses "*enquanto...*"; elas se confrontam neles, e aí lutam ou encontram o apaziguamento dos compromissos.

Na história, houve vários ascetismos ou austeridades de classe. O ascetismo camponês, aquele das revoltas e das tentativas comunitárias, nada teve em comum com aquele da acumulação capitalista, e tampouco com o ascetismo proletário revolucionário. O ascetismo burguês, desaparecido da prática, deixa marcas na ideologia e na moral oficiais (sobretudo nos países anglo-saxões). Os traços históricos particulares da burguesia francesa (seu ingresso no aparelho de Estado da monarquia; a rivalidade, no interior deste aparelho, com os feudais - rivalidade esta que obrigava os burgueses franceses tanto a opor suas virtudes





aos vícios de seus senhores, quanto a rivalizar com eles em luxo, fruição e imoralidade) foram necessários para que os gastos luxuosos tivessem partidários burgueses "progressistas", desde o século XVIII. O materialismo burguês foi uma filosofia da fruição (La Mettrie, Helvetius, etc.). Antes de Veblen, ainda que com menos detalhes precisos, Marx anunciou a inevitável passagem de uma economia burguesa - fundada sobre a acumulação na austeridade, e pela abstinência - para uma economia de desperdício e de despesas suntuosas, sem que, para tanto, determinadas necessidades essenciais da maioria das pessoas tivessem sido satisfeitas.

A análise marxista nos parece mais penetrante que a de Max Weber. Desde a "*belle époque*", falta ao homem da burguesia uma dimensão humana. A plenitude virtual foi substituída por um conflito entre as duas partes contraditórias desse homem mutilado, suas duas "almas" (a palavra convém). Uma vez que este conflito o corrói, e ele experimenta uma liberdade em sua mutilação, a da escolha, ele necessita uma solução ilusória; ele busca uma regra que o ajude a submeter o velho Adão à necessidade livremente consentida; ele se dá uma compensação, uma recompensa. De Calvino a Kant, filósofos e moralistas expuseram o drama dessa consciência e buscaram dar-lhe o que ela reclama imperativamente. A ideologia não é o conflito, nem a expressão lúcida do conflito; ela traz uma solução fictícia, facilitando as escolhas e os sacrifícios, dissimulando as mutilações. Max Weber viu a ideologia melhor do que a prática, e melhor do que o drama da consciência burguesa; em seus célebres estudos, ele reduziu a "alma" a uma única dimensão - a necessidade mantida enquanto necessidade, abstinência e privação -, em lugar de enfatizar o conflito. Portanto, ele embotou a contradição, atenuou o drama, e também a comédia burguesa. Ele ratificou a unilateralidade, em vez de apreender o dinamismo das três dimensões, porque ele manejava ideologicamente o método sociológico e histórico, superestimando o elemento cultural.

Há quatro séculos, o conflito duradouro entre as duas almas, com sua resolução final

unicamente na fruição (ou na busca da fruição "pura"), não repercute tão somente em escala histórica e individual, na epopéia tragicômica da classe burguesa. Ele reaparece em diferentes níveis e patamares. No nível da família, poderíamos esboçar uma classificação ou uma "tipificação", não sem ironia, distinguindo as famílias (burguesas) ascéticas e as famílias desfrutadoras, as famílias avarentas e as pródigas; assim como há famílias tagarelas e famílias mudas, famílias empoladas e famílias agitadas, fechadas e abertas, famílias sem lendas e famílias com seu folclore, etc. Esses tipos são associados e complementares, assim como os tipos individuais, o asceta e o desfrutador, o moralista e o imoral, o paternal e o cínico, etc. Certamente, as polarizações não ocorrem sem nuances intermediárias, podendo-se também passar de um tipo ao outro; os tipos mudam segundo as frações da burguesia, os países e regiões, as localidades. O mesmo conflito reaparece, no interior do grupo familiar, entre os membros: pais e filhos, filhos homens e filhas mulheres, primogênitos e caçulas. Tanto uns quanto os outros (ou tal outro) representam o pólo da fruição ou o pólo da abstenção. Enfim, no interior mesmo do indivíduo, o "me" e a consciência do outro, o "eu", o "me", o nós, confrontam-se, aliam-se, combatem entre si, encarnando o tema fundamental do conflito. Um "eu" abstinente, econômico, até austero - um "me" pródigo e desfrutador - e eis o conflito geral que repercute na escala do psiquismo individual, tornando-se "moral". Em toda parte, dois "papéis", dois "modelos" se enfrentam. A ética familiar, assim como a ética social ou individual da burguesia, oscila entre esses pólos, e busca tanto romper quanto estabelecer um compromisso. O mundo burguês, considerado como tal, ou seja, o do desdém de todos por todos, é também aquele em que o dever, a família, a paternidade, a maternidade, a fraternidade, o amor absoluto, apresentam-se como valores supremos. Isso sem contar a liberdade. E não é, como se costuma pensar, uma hipocrisia. É a "estrutura" de um mundo social ambíguo, a ambivalência se definindo sempre como conjunto de contradições





embotadas, mergulhadas nos compromissos, ou repartidas em projetos diferentes, segundo a casuística dos "enquanto...".

O dever, transposição moral do interesse do grupo familiar, tem como divisa: *manter* (marco feudal de origem). Ele se determina em função da perenidade familiar, da empresa familiar, do futuro familiar. Ele determina a dignidade, a função, o papel, o lugar de cada partícula no átomo familiar. O dever constitui o princípio sólido, o princípio de necessidade e de estabilidade, experimentado e aceito (ou recusado), como tal, por cada um. Quanto ao prazer, ele afrouxa os laços; a fruição e o desejo dela enredam as situações esclarecidas pelo outro princípio. É o elemento do indeterminismo (moral). O interesse tende a conciliar as divergências, a impor compromissos.

A situação conflitante, que, segundo essa análise, constitui o essencial do psiquismo da burguesia como classe, manifesta-se no psiquismo individual da mulher (no seio da família burguesa, ou aceitando as normas e modelos da burguesia). Toma-se, aqui, o processo já assinalado, que não consiste nem na interiorização de fatos sociais outrora externos à consciência individual, nem na socialização de fatos individuais antes puramente subjetivos; mas sim, em uma interpenetração constitutiva – que não é examinada como um fenômeno estático, mas como um processo simultaneamente dinâmico e estrutural, produto e produtor de conflitos, criando realidades, e dissolvendo ou causando ausências (lacunas, mutilações, privações e frustrações). O "papel" da mulher na família burguesa não é predeterminado; ele é tanto uma fraqueza da teoria dos papéis sociais, quanto da dita teoria da "personalidade de base": ambas pré-fabricam, ao que parece, papéis e modelos de personalidade oferecidos aos indivíduos. Cada mulher resolve seus problemas livremente; ela opta; e é a escolha que determina o contorno e o perfil de seu "papel". De um lado, virtude e continuidade na vida familiar, permanência, fidelidade, sacrifícios (não sem compensações econômicas e morais,

ao menos virtualmente); de outro lado, trapaça com os imperativos, as ambições, a busca de luxo e de prazer, o apetite de fruição, que, uma vez desencadeado, não há nada que possa moderar e regularizar. A opção leva ao papel; ela o determina e o cria.

Se a situação conflitante geral, própria dessa classe, pesa com todo o seu potencial sobre a mulher, o homem, na burguesia, não o pode evitar, mas apenas dissimular. Ele goza de uma liberdade máxima: a de perseguir, ao máximo, a fruição. E nós já sabemos em que consiste essa liberdade: no sofisma e na casuística (espontânea ou refletida) dos "enquanto...". O burguês qualificado vive e pensa em suas qualidades: jamais enquanto burguês, mas enquanto homem, enquanto patrão, enquanto pai, enquanto cidadão, etc. O seu "ser" não é senão uma soma. Ele só aparece para si mesmo como "ser" em um "eu" inacessível, transcendente ao "me", ou seja, à soma dos "enquanto...". Por outro lado, ele foge e evade para a fruição, que não é felicidade, pois, a fruição "pura", absoluta, escapa-lhe.

Assim, o burguês se atribui a si mesmo a divisão do trabalho social na sociedade burguesa, como também as regras da análise efetiva, de separação e segregação, que são aquelas do pensamento, como também da sociedade e da história burguesas. Uma vez reduzido a uma coleção de "enquantos...", repartidos em diversos níveis, ele é tão somente uma totalidade concebida, concebível e consciente. Isto o dispensa de ter de se conceber. Ele pode apenas se projetar (sobre um plano moral, ou estético, ou religioso). Ele evita a lucidez e o julgamento, pois considera-se muito complexo para poder julgar-se. Por falta de conceber seu pertencimento à classe e à sociedade de classes, por meio de sua classe, ele se dissolve enquanto ser; seu psiquismo é *também* a história dessa dissolução no inapreensível, que passa por mistério e abismo. Para apreender a "alma burguesa", necessita-se, cada vez mais, de uma metafísica (de uma ontologia) que lhe designe seu ser especulativo.

Quando um burguês se exalta, com um





pseudo-romantismo, pela liberdade, pela evasão, pela natureza, pela arte, pela paixão e o amor absoluto, ele não finge. Ele não representa uma comédia. Não só o burguês se esconde enquanto burguês, como ele deve colocar entre parênteses o burguesismo, para ser completamente burguês. Assim, ele se libera completamente; ele se move nos "enquanto...", com uma casuística cuidadosamente consciente. Essa fragmentação, retida em uma unidade fictícia de um "eu" (com jogo de palavras sobre o "eu") corresponde à estrutura da sociedade global: divisão excessiva do trabalho, separação das funções, segregação dos grupos e atividades, não obstante a extrema e dura unidade do conjunto estaticamente controlado. De modo que a consciência burguesa "reflete" o conjunto da sociedade burguesa, ao mesmo tempo em que o ignora e não estabelece com ele nenhum vínculo racional. Ela contribui para produzir e reproduzir este conjunto; ela se produz e se reproduz a si mesma. (O termo "reflete", empregado mais acima, não exprime bem essa interação; a consciência reflete e não reflete - porém, não temos uma melhor palavra, neste momento).

A ambigüidade e a dualidade inerentes ao psiquismo de classe da burguesia são reconhecidas nas relações entre o artificial e o natural. Desde suas origens, o burguês se apresenta sob as aparências do *natural* (leis naturais da economia, independentes da historicidade, análogas às leis de harmonia da natureza material, família burguesa conforme a natureza humana, etc.). Há quatro séculos, a história concreta da noção de *natureza* teria, certamente, muito mais importância e interesse, do que as banalidades sobre o materialismo da burguesia ascendente e seu idealismo no declínio. Essa história conteria informações numerosas, diretas e indiretas, sobre o psiquismo de classe. A burguesia não parou de vincular seu estilo de vida à natureza e ao natural. Efetiva e paradoxalmente, a burguesia tem mais contatos com a "natureza" (por meio do esporte, viagens, lazeres prolongados) do que as outras classes. Sob o matiz da natureza e do natural, a burguesia conseguiu

desenvolver, com extraordinária confusão, a mais surpreendente artificialidade (necessidades artificiais, atitudes artificiais, papéis artificiais). Juntamente com essa unidade mistificadora entre o natural e a artificialidade na "mundanidade" burguesa, ela realizou uma unidade não menos mistificadora entre o sério e o frívolo. O burguês sério é feito de honorabilidade, gravidade, e uma dignidade que não é inevitavelmente cômica. Senhora dos valores supremamente "sérios" na sociedade que domina, a burguesia pode se permitir à frivolidade extrema. Fruição - "puramente" separada de qualquer outro aspecto - e frivolidade caminham juntas. O psiquismo de classe da burguesia passa de uma à outra, confundindo-as facilmente. O patrocínio da grande seriedade moral permite o não-sério da moda, do jornalismo, do teatro, da literatura, dos costumes. O sério e o não-sério transformam-se um no outro, do mesmo modo que a moral e a imoralidade. A mulher, na sociedade burguesa, encarna essa dialética. Ela é, simultaneamente, o natural e o artificial extremos, a seriedade (do dever e do sentimento, e até da paixão) e a frivolidade da moda e do prazer.

Geralmente, os escritores moralistas, os psicólogos, e outros, só retêm um aspecto e um lado dessa dialética, sem atingir a unidade na contradição.

A psicologia coletiva da burguesia, acima esboçada, leva-nos a duas séries de proposições, talvez passíveis de generalização:

a) O psiquismo de uma classe se resume na família. A vida familiar oferece um microcosmo, no qual se condensam os traços da classe, na sociedade enquanto totalidade. Nela, as características tornam-se exageradas e repercutem as contradições nas relações de classe no interior da sociedade global. Assim, em uma família burguesa, reinam uma igualdade teórica (formal, abstrata, contratual) e uma desigualdade prática entre seus membros; a forma jurídica e moral recobre o poder real do dinheiro, da herança, da função retribuída exteriormente; uma liberdade abstrata, mas não





completamente fictícia se exerce em uma situação comportando toda sorte de limitações, pressões, coações, permanências, convenções e conflitos inevitáveis. Em um sentido bastante forte da palavra "símbolo", seu sentido original, pode-se dizer que a família burguesa simboliza o conjunto da sociedade burguesa; isto é, a sociedade dominada pela burguesia, economicamente, politicamente e ideologicamente.

b) Os traços psíquicos gerais da classe e da família concentram-se, por sua vez, neste ponto focal: a mulher. A mulher da burguesia é mais burguesa do que o homem da burguesia. Ela leva ao extremo as qualidades, os defeitos, os elementos constitutivos e os conflitos internos do psiquismo de classe. Ela os simboliza e constataremos que a mulher proletária resume e leva ao extremo, em sua vida prática e em seu psiquismo, os traços específicos da classe trabalhadora). Esse fenômeno é ocultado por outros fenômenos, por aparências. A mulher que concentra as marcas de sua classe é, aparentemente, mais isolada e menos envolvida na vida da sociedade, do que o homem; o psicólogo pode tomar esta aparência por uma realidade, esquecendo-se do processo dialético constitutivo da interioridade. A mulher muda de classe mais facilmente do que o homem; ela refrata todas as contradições e conflitos da classe, apesar de parecer sua solução viva, em carne e osso. Revelando essas aparências, constatamos que a sócio-psicologia das classes leva à psicologia das mulheres.

Essa análise não esgota o psiquismo de classe da burguesia. Uma certa impotência criadora no domínio ético (dissimulada sob o fetichismo da ordem moral) apresenta, particularmente, conseqüências ainda não descritas. A burguesia não pára de *imitar*. A velha sociologia da imitação, juntamente com o estudo empírico dos "modelos" e dos "papéis", teria aqui algo a dizer. Na arte, como na moral, pode-se reconstituir a recepção burguesa dos modelos anteriores ou exteriores. O burguês individual imitou e ainda imita o fidalgo provinciano, o príncipe, o rei, o *gentleman-farmer*,

o patriarca, o cavaleiro, o *condottiere*, etc. Esse misto de imitação e de originalidade a todo preço tem um nome: o *esnobismo*. Na psicologia das classes sociais, o *esnobismo* tem uma importância incontestável. Essas classes se temem, se desprezam, se combatem, e se imitam (no seio da sociedade burguesa). A burguesia imita a aristocracia; as classes médias e a pequena-burguesia copiam a burguesia. O proletariado, enquanto influenciado pela classe dominante, tem o papel irrisório do último vagão em um trem. Há uma *imitação de classe*, da qual o *esnobismo* é o elemento motor.

A imitação de classe vai tão longe a ponto de as classes inferiores não saberem mais distinguir entre as necessidades e satisfações artificiais – resultando da imitação – e as necessidades reais.

III- Psicologia coletiva da classe operária.

Por contraste, podemos supor que o indivíduo proletário ignora a casuística e a sofística dos "*enquanto...*". Podemos prever que ele não atribui suas qualidades e atividades a um "eu" inacessível, incomunicável, transcendente. Ele está no que faz, gestos, atos, produção e produtos. Ele tende a escapar do que chamamos de análise efetiva, teórica e prática, operada pela época burguesa sobre os elementos da realidade humana. O proletário detém uma unidade, possivelmente menos diferenciada do que a personalidade burguesa, mais real, mesmo se sua vida é efetivamente separada pelas circunstâncias externas (vida de trabalho na empresa, vida familiar, atividades de lazer). Isto não significa que ele se atribua conscientemente os traços de sua classe e que ele possa se expor claramente: "Sim, eu sou um proletário, e eis o que isto significa...". Essa consciência de classe, provavelmente, nunca existiu. Assim posta, a questão só tem sentido em casos-limite, e, precisamente, para aqueles que superam a situação do proletário, porque tomaram consciência: os militantes sindicais ou políticos. Quanto ao indivíduo caído no "lumpem-proletariado", acontece de exagerar até à caricatura os traços proletários, ou assim





considerados, pois ele se sente desclassificado e se esforça por encontrar uma consistência e um vínculo. O método subjetivo (entrevistas, questionários) é, aqui, particularmente suspeito.

Retomemos a análise dialética. O proletariado e o proletário se reúnem, como tais, direta e imediatamente, nas três fontes (ou dimensões, ou fundamentos) do psiquismo humano: necessidade, trabalho, fruição. O proletário trabalha e percebe como uma evidência a exigência individual e social do trabalho. Quanto à necessidade, ele a resente, mais vivamente que qualquer outra classe, como falta ou como exigência. Enfim, o proletariado como classe e o proletário como indivíduo precisaram ou precisam, lenta e dificilmente, conquistar a fruição como satisfação da necessidade e recompensa do trabalho. Eles passam, forçosamente, pelos intermediários – venda da força de trabalho àqueles que detêm os meios de produção; pagamento em dinheiro pelo tempo de trabalho e pelo tempo fornecido; mercado –, para atingir satisfações na vida familiar ou nos lazeres. A fruição obtida aparece para o proletário tanto mais preciosa que verdadeiramente ganha, simultaneamente, pelo trabalho, pela reivindicação, pela ação sindical e política. Para o proletariado como classe e para o proletário individual, a fruição é, pois, bem mais do que o simples prazer ou a supressão de uma necessidade.

O psiquismo de classe do proletariado pode, então, ser considerado como fenômeno humano total. A alienação, neste caso, não comporta a ausência de uma dimensão. A necessidade pode se atrofiar por falta de satisfação, ou não atingir o nível que seria possível pelo desenvolvimento da sociedade, da cultura, da civilização; mas ela existe mesmo assim. O trabalho alienante e alienado não perde, por isso, seu significado de força criadora. Enfim, se o proletário não evita as fruições artificiais e os estereótipos vindos de fora, esta artificialidade não o leva ao sentido humano da satisfação.

Quando a classe operária se situava à margem da sociedade global, por sua vida real

e suas formas de consciência, ela enfatizava unicamente o *trabalho*. Ela se percebia, essencialmente, como trabalhadora. Quando ela não era mais homogênea do que é hoje (pois ela mal se diferenciava do artesanato e dos ofícios organizados), ela se acreditava homogênea. Nesse período, ela detinha uma certa “consciência de classe”, no sentido tradicional do termo. Até em suas maneiras e seu costume, o proletário se proclamava “trabalhador”. Sancionando inconscientemente, isto é, em boa consciência, a unilateralidade, ele a acentuava, tipificava-a, transformava-a em modelo moral (o bom e honesto trabalhador). Nessa consciência de classe entravam elementos diversos: medo e sentimento de insegurança, humilhação e resignação, e também um grande sentimento de dignidade relativa ao labor, ao ofício, ao trabalho bem feito. Insistia-se, então (o proletariado e seus porta-vozes), sobre o lado carente da classe, sobre a pobreza, a falta, a necessidade não-satisfeita, e a ausência de necessidades.

Hoje, a situação mudou nos países industrializados. Mais do que nunca, a classe operária *apresenta* a totalidade, a plenitude das dimensões humanas. Ela se torna portadora de uma reivindicação total, que engloba, e até guarda em primeiro plano, as questões relativas ao trabalho: salários e retribuição, organização e proteção do trabalho. Contudo, ela ultrapassa, cada vez mais, o econômico propriamente dito; ela envolve a organização de toda a vida cotidiana, a vida familiar, a habitação, o habitat, a vida da cidade e da sociedade, o ensino, a cultura e a vida moral, os lazeres, etc. Esse processo não é simples, mas singularmente contraditório. É verdade que o trabalho passa por uma fragmentação extrema e por formas mais alienantes e alienadas do que nunca. É também verdade que a dignidade do ofício e do trabalho qualificado se esvai, e que o aumento das necessidades acarreta, para um determinado nível de vida, opções mais e mais penosas. Jamais se levou tão longe a análise efetiva, a dispersão, a segregação, o deslocamento dos elementos da totalidade humana, os gestos do trabalho em grupos,





idades, sexos. Daí resultando que jamais tenha sido tão forte a exigência de síntese e de totalidade concreta pretendidas pela classe operária. É ainda verdade que variadas correntes contrárias se lhe opõem. Ao mesmo tempo, ela ganha uma consciência mais profunda daquilo que representa - porque, na sociedade global, ela o "é" -, e também do que busca e quer: a superação de suas alienações.

Na classe operária, o psiquismo de classe se transforma, debaixo de nossos olhos. Alguns acreditam em seu obscurecimento, e até no desaparecimento da classe e também da consciência de classe, porque ela deixa de ser uma consciência de classe isolada para tornar-se o que ela era virtualmente: consciência e reivindicação de totalidade. Um exame atento, que leva em conta a história, a economia e as aspirações que ultrapassam o econômico (portanto, sociais, morais e psíquicas) dissipa tais interpretações. Dentre esses intérpretes, uns pensam que o proletariado desapareceu junto com a consciência de classe "trabalhadora"; outros tendem a manter o proletariado na perspectiva, concepção do mundo, ou visão unilateral, de "classe trabalhadora". O marxismo dogmático conserva um esquema ideológico superado pela prática social: pelo próprio proletariado em sua *práxis* (o que propõe questões que fogem ao nosso âmbito).

A mulher proletária condensa os traços antigos e novos do psiquismo de classe. De modo mais profundo que o homem, ela experimenta as dimensões da totalidade social, com seus aspectos negativos e positivos: aumento das necessidades, trabalho extenuante e fragmentado, exigência das satisfações na vida familiar e no lazer. Sobre ela pesa a demanda de opções muito diferentes daquelas de que se encarrega a mulher burguesa: ela deve escolher no âmbito da satisfação de necessidades igualmente vitais, que raramente alcançam o nível psíquico da livre e plena fruição. Se o peso da prática social recai sobre ela, seu papel aumenta. A despeito de suas responsabilidades, ou por causa delas (trabalho, administração do lar, filhos, gestão

do orçamento doméstico), a mulher proletária escapa, parcialmente, dos malefícios da divisão extrema do trabalho.

As transformações da vida social reagem, simultaneamente, sobre os tipos de família, suas estruturas internas e seus conflitos. Na sociedade burguesa, a família operária está na vanguarda; ela realiza, neste nível, uma democracia concreta: tendência à igualdade prática entre seus membros, laços afetivos em substituição aos laços contratuais abstratos e aos bens de interesse brutal. Se ela não escapa às contradições da sociedade global (burguesa), ela tende, na "vida privada", a resolvê-las em sua escala, a das relações diretas de pessoa a pessoa. Nesta escala, a prática social é mais acessível e mais maleável, para o pensamento e a aspiração, do que nas escalas mais amplas. A família burguesa, principalmente na burguesia liberal, busca, às vezes, acompanhar a família operária nesta via; ela recebe dela um estímulo, mas não chega a segui-lo. É conveniente não subestimar esses fenômenos, e tampouco superestimá-los; a família operária constitui uma realidade original - porém tende-se a um moralismo insustentável, quando se apresenta esta originalidade como um ingresso prático na "concepção proletária do mundo". Novas contradições aparecem na família assim estabilizada e renovada. Em particular, o papel da mulher aí se torna predominante e esmagador, já que ela é, simultaneamente, a chave-mestra, o pivô, o centro afetivo e ativo, o suporte, e o sustento quase total da coesão do grupo. Essa promoção não acontece, contudo, sem contrapartidas, tensões e problemas.

IV- Psicologia coletiva dos camponeses

Uma imensa literatura descreveu, de modo mais ou menos exato, o psiquismo particular dos camponeses. Como se trata de fenômenos psíquicos tendo um caráter de *imediatez* (relações diretas com a natureza exterior e fisiológica; relações diretas entre pessoas, com um mínimo de intermediários; transmissão oral do saber adquirido;





predominância do sensível, da imagem e do gesto, sobre o conceito, etc.), tal caráter apresenta uma conseqüência: as particularidades, incluindo o pitoresco que se junta ao primado do particular, variam com as condições locais e territoriais, os países, os climas, as etnias, as produções, as camadas sociais.

Os camponeses nada têm em comum com uma classe específica e homogênea. Segundo Marx e os marxistas, os camponeses só constituem uma classe em condições e conjunturas históricas determinadas: luta comum contra os feudais, ou contra um imperialismo exterior. Salvo essas conjunturas, o campesinato não apresenta uma estrutura de classe. Os trabalhadores agrícolas têm traços proletários, aos quais se acrescentam seus traços próprios. Os camponeses das camadas intermediárias, produzindo para o mercado e dependendo dele, têm pontos comuns com a pequena-burguesia (artesanal e comercial). Quanto aos grandes produtores agrícolas, e mesmo fazendeiros, eles fazem parte da burguesia.

Não é preciso retornar à sociologia e à psicologia da comunidade camponesa tradicional, com seus tipos de família patriarcal. Ela é pouco mais ou menos dissoluta, apesar de ainda constituir a base histórica e sociológica sobre a qual se desenvolvem as variedades atuais de psiquismo no campesinato. Nesse quadro, hoje manifesto, mas que deixa numerosas sobrevivências o modo de ser camponês encerrava um conflito fundamental: de um lado, ele se compunha de certeza e confiança numa ordem estável da natureza e da comunidade, num mundo limitado e orgânico, num trabalho assumido sob a proteção de forças obscuras, as dos velhos, dos mortos e das divindades; de outro lado, esse psiquismo comportava um temor eterno: a ordem, sempre ameaçada, podia desabar; as forças maléficas podiam arrebatá-la; o mundo "estranho", em torno da comunidade, ameaçava-a.

A dissolução desse "mundo camponês" deslocou, sem destruí-los, os traços

característicos do psiquismo. A confiança tende a se reportar às técnicas recentes e ao sentimento de incerteza na sociedade global, no mercado e seus acasos especulativos. O fim da comunidade e do "modo de ser" camponês é acompanhado de inquietude, de desencantamento, de perturbações. A conquista do ofício de camponês (enquanto no setor industrial o ofício está em declínio) não se dá sem dificuldades. A ele não tem acesso quem quer. É preciso, antes, um mínimo de terras e de disponibilidades financeiras. O ofício de camponês exige conhecimentos e atividades múltiplas; ele não entra na divisão do trabalho, no sentido industrial. A transição do modo de ser ao ofício estabelece inúmeros problemas psíquicos e morais, assim como a migração do camponês para a cidade; ele sabe mal escolher, optar, definir sua ação em função de possibilidades variadas; e isto porque ele continua a ser um homem dos ritmos de longos períodos e continuidades (não digamos rotina, o que é bastante diferente). Ele se adapta, como se diz, mas não sem esforço.

Certos traços psicológicos tradicionais dos camponeses se perpetuam, até na transição atual para uma produção agrícola industrializada (pela via da grande empresa, ou pela da cooperação). Particularmente, o psiquismo continua mal se distinguindo da ideologia, e dos elementos sensíveis e sensoriais – sentimentos, emoções, imagens -, que mal se diferenciam entre si, assim como dos conceitos. A intuição de uma ordem eterna das coisas é substituída pela percepção confusa do acaso, da instabilidade, da mistura entre sorte e azar; a visão de um mundo submetido a ritmos e regularidades dá lugar àquela de um caos regido por forças gigantes e absurdas (os "grandes" e os "enormes", o Estado, etc.). Na França, o camponês atual não sabe mais exatamente quais são suas necessidades; ele conhece mal seu trabalho, e aspira a fruções que lhe escapam. Aí estão os sintomas de uma desordem profunda do psiquismo, mais do que de um psiquismo de classe. A análise sociológica dos camponeses em outros países nos escapa.

Do que se refere ao campesinato, seria





fácil verificar o que, precedentemente, foi anunciado sobre o papel efetivo e simbólico das mulheres. O peso das dificuldades camponesas recai sobre elas, que, desse modo, tornam-se os elementos dinâmicos de transformação nos campos, juntamente com os aspectos contraditórios desse fenômeno (adoção de novas técnicas, migração para a cidade, etc.).

V- Psicologia coletiva das classes médias

Sociólogos e psicólogos tendem a privilegiar tudo o que vem das classes médias, sem dúvida porque, freqüentemente, eles se originam delas. A diversidade das camadas e dos grupos, das atitudes e das opiniões, confere uma impressão de riqueza (ideológica). Vê-se, aí, mais facilmente, o futuro da classe operária e o próprio futuro da sociedade.

Por outro lado, a crítica de direita e a crítica de esquerda tendem a depreciar exageradamente o que vem dessas classes. A primeira tende a considerar as classes médias como subprodutos da história, os "*Ersatz*" ("*substitutos*"; N. do T.) da aristocracia e da grande burguesia – o que não é inteiramente falso, pois a pequena-burguesia imita "as classes médias superiores", que, por sua vez, copiam as camadas, castas ou classes mais elevadas na sociedade hierarquizada em classes. Quanto à crítica de esquerda – revolucionária, proletária, marxista –, ela não tem nenhuma dificuldade em tirar partido de fatos análogos e em revelar as influências nefastas da grande burguesia sobre a pequena, assim como desta última sobre a classe operária.

Objetivamente, as classes médias não merecem nem tantas honras, nem essas indignidades. Não é possível compreender e considerar do mesmo modo as camadas parasitárias das classes médias (aquelas que incham o "terciário", o aparelho de distribuição, a burocracia) e aquelas que se entregam aos trabalhos materialmente improdutivos, mas socialmente necessários, que os economistas chamam deploravelmente de "serviços". Lembremos, aqui, que Marx, criticando o fetichismo da produtividade material, nos

economistas burgueses clássicos (Adam Smith), foi um dos primeiros a mostrar a importância dos "serviços".

As classes médias apresentam formas bastante variadas de individualismo. Um traço psicológico parece comum a essas formas: o caráter precisamente formal da individualidade, que se afirma como pode, e, freqüentemente, fora de todo e qualquer conteúdo, seja no trabalho, seja na qualidade ou quantidade da fruição. A necessidade de afirmação torna-se uma necessidade abstrata, contrapartida moral e espiritual da necessidade de dinheiro, que tem a mesma generalidade formal. Essa forma da originalidade individual pode ser reconhecida entre indivíduos, aparentemente, bastante diferentes. Trata-se do sentido de uma denominação irônica e profunda que se enriquece: a "areia humana". Cada grão parece se misturar aos outros, e, no entanto, cada grão se acredita único. Com uma boa lupa, pode-se descrever as originalidades de cada grão. A massa é, ao mesmo tempo, poeirenta, disforme, impenetrável. Ela é massa, e sabe disto tanto menos quanto ignora a sociabilidade espontânea, e mesmo a sociabilidade intencional.

Ainda que formal e negativa, ou antes, por ser formal e geral, essa individualidade oferece um protótipo do indivíduo na sociedade industrial moderna – derivando daí seu interesse sociológico. Menos inserido que o indivíduo proletário na totalidade social e menos portador de totalidade humana, mas menos disperso do que o burguês em seus "*enquanto...*", o indivíduo das classes médias atinge, nas camadas não-parasitárias, uma certa unidade coerente entre a necessidade, a atividade (trabalho) e a satisfação.

Na sociedade capitalista, as classes médias e a pequena-burguesia servem de intermediárias entre a burguesia dominante e o conjunto das "massas populares". Elas transmitem os modos, as tendências, os modelos. Esse papel comporta uma sociabilidade de um tipo particular: passivo, mas se acreditando ativo e comunicativo. Entretanto, esse papel é atenuado a partir do momento em





que os dirigentes podem endereçar-se diretamente a milhões de indivíduos, pelo rádio, pela televisão, e pela imprensa ilustrada.

A sócio-psicologia das classes médias deveria insistir sobre a importância particular do elemento subjetivo, junto com uma série de ilusões e de superficialidades: o maior de todos os papéis levados até às comédias sociais e às ficções – a importância dos prestígios, escalas de preferências e distâncias sociais, no interior da massa da “areia humana”.

VI- Conclusões

Existem, pois, os psicologismos de classe, que nós buscamos situar em relação a um fenômeno humano total, que é realizado pelas classes, mutilando-o, relativamente.

Correntes psíquicas atravessam as classes, e são mais observáveis na classe operária, que é dotada de uma sociabilidade mais intensa e de uma prática social mais ativa. Todas as tonalidades afetivas aparecem, assim, nas consciências coletivas das classes, sobre o fundo da tonalidade social, nas relações da cada classe *com* as outras (sendo que, freqüentemente, este “*com*” significa *contra*).

A observação atenta dos psicologismos de classe mostra os conflitos internos ou externos,

as dificuldades, os problemas a curto e longo prazo, as opções. Por exemplo, determinadas frações da classe operária tiveram que escolher, durante os últimos anos, entre a preocupação com a estabilidade no emprego e a luta pelos aumentos de salário, tanto no momento de uma diversificação técnica dos postos e condições de trabalho, como também naquele de uma desigualdade crescente de desenvolvimento entre as empresas, as regiões, os setores industriais, os países. Opções difíceis, cujo estudo detalhado mostraria *in vivo* o conflito entre consciência de classe e psiquismo de classe. Em certos casos, não é impossível falar em uma sócio-patologia das classes e frações de classes, na qual poderiam intervir conceitos novos, tais como os de vitalidade, choque (*stress*), esquizoidia coletiva, etc.

Em resumo, no psiquismo de classe há elementos conjunturais e elementos estruturais. Estes últimos são os mais duráveis, os mais facilmente apreensíveis, aqueles que se referem mais diretamente à totalidade. Contudo, os aspectos conjunturais não têm importância menor. Eles resultam da história e contribuem para fazer a história. Aqui como acolá, o estrutural é o que modifica, transforma ou rompe o futuro.

Notas

¹ Como o autor emprega as palavras *leader* (líder, dirigente) e *leadership* (liderança, direção) em inglês, elas serão mantidas nesse idioma, ao longo do texto. (N. do T.).

² O autor utiliza, em vários momentos do texto, os termos “*moi*” e “*je*”, referindo-se à individualidade. Tais termos serão aqui traduzidos, respectivamente, por “*me*” e “*eu*”, com base na conceituação proposta por George Herbert Mead, e trabalhada por Peter L. Berger e Brigitte Berger, segundo a qual “*o eu representa a consciência*

espontânea ininterrupta da individualidade que todos temos”; enquanto “*o me representa a parte da individualidade que foi configurada ou moldada pela sociedade*”. Cf. MEAD apud BERGER, P. & B. Socialização: como ser um membro da sociedade. In: FORACCHI, Marialice Mencarini & MARTINS, José de Souza (orgs.). *Sociologia e Sociedade* (leituras de introdução à Sociologia). Rio de Janeiro: LTC, 1994, capítulo IV/13, p. 211. (N. do T.).





Bibliografia

- BOLLARD, J. *Caste and Class in a Southern Town*. New York: Harper, 1950.
- CATELL, R. B. The Concept of Social Status. *J. Soc. Psychot.*, 1942, 15, 293-308.
- CENTERS, R. *The Psychology of Social Classes*. A study of Class Consciousness. Princeton: Princeton Univ. Press, 1949.
- DAVIS, E. *But we were born free*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.
- GERTH, H. & MILLS C. W. *Character and Social Structure*. N. Y.: Harcourt Brace, 1953.
- GIROD, P. *Attitudes collectives et relations humaines*. Tendances actuelles des sciences sociales américaines. Paris: P. U. F., 1953.
- GROETHUYSEN, B. *Origines de l'esprit bourgeois en France. L'Eglise et la bourgeoisie*. Paris: Gallimard, 1927.
- GURVITCH, G. *Le concept de classes sociales de Marx à nos jours, Cours renéographié*. Paris: C. D. U., 1954.
- _____. Le dynamisme des classes sociales, in *Actes du III^o Congrès de Sociologie*, vol. III, Amsterdam, 1956.
- _____. *La vocation actuelle de la sociologie*. Vol. I (3^o éd.) et II (2^o éd.), Paris: P. U. F, 1963
- _____. *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, 2^a éd., Paris: P. U. F, 1963.
- HALBWACHS, M. *Esquisse d'une psychologie sociale*. Paris: Marcel Rivière, 1955.
- KIRK, S. R. *The Conservative Mind*. Chicago: Henry Regnery, 1953.
- KRECH & CRUTCHFIELD. *Théories et problèmes de psychologie sociale*. Paris: P. U. F., 1952; trad. de *Theory and problems of social psychology*, N. Y.: Mac Graw-Hill Book Company, 1948.
- LEWIS, A. *The Lords of Creation*. N. Y.: Harper, 1953.
- LOWITH, K. *Meaning in History*. Chicago: Chic. Univ. Press, 1949.
- MAC CONNELL, *The Evolution of Social Classes*. Washington: American Council on Public Affairs, 1942.
- MARTIN, J. S. *All honorable men*. Boston: Little Brown, 1950.
- MARX, K. *Le XVIII Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris: Ed. Sociales Internationales, 1928.
- _____. Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, In *Oeuvres philosophiques*, t. I, Paris: A. Costes, 1946.
- MILLS, C. W. *Diagnosis of our moral uneasiness*, N. Y.: Time Magazine, 23-11-52.
- _____. *White Collars*. N. Yisk, 1951.
- PLAYD, H. *Community Power Structure*. University of North Carolina Press, 1953.
- RIESMAN, B. *The Lonely Crowd*. Yale Univ. Press, 1950.
- SOROKIN, P. *Social Mobility*. N. Y.: Harper, 1927.
- _____. *Contemporary Sociological Theories*. N. Y.: Harper 1958.
- VEBLEN, T. *The Theory of the Leisure Class*. N. Y.: Macmillan, 1899.
- WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Social und Wirtschaftsgeschichte*. Tübingen: Verlag Mohr, 1924.
- _____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, particularment, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Tübingen, 1920, analisado por Maurice HALBWACHS dans Les origines puritaines du capitalisme, in *Rev. d'histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg, mars-avr. 1925.
- WECKER, D. *The Saga of American Society*. N. Y.: Scribner's, 1937.
- WHYTE, W. F. *The Theory of Social and Economic Organization*. N. Y.: Oxford University Press, 1947.



