



Análise acerca de contágio psíquico e fenômenos de massa segundo Edith Stein

Analysis about psychic contagion and mass phenomena according to Edith Stein

Gabriela Daud Bollela

 <https://orcid.org/0009-0006-8973-6138>

Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto
Universidade de São Paulo
Brasil

Marina Massimi

 <https://orcid.org/0000-0001-9103-9960>

Instituto de Estudos Avançados
Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

O presente artigo objetiva analisar os fenômenos de massa em seus aspectos psicológicos a partir das contribuições de E. Stein, considerando o impacto e potenciais consequências destrutivas desses fenômenos como apontados por H. Arendt ao estudar governos totalitários. Após contextualizar o debate acerca do tema, ocorrido nas últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX, o trabalho pretende reconstruir os passos da análise fenomenológica conduzida por Stein no ensaio sobre o contágio psíquico que é parte da obra Contribuições para uma fundamentação filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito, publicada em 1922. Nessa análise, a autora descreve em detalhe o dinamismo através do qual o fenômeno do contágio psíquico se inicia e se alastra na vivência pessoal e de grupo. O estudo conduzido comprova a originalidade, atualidade e utilidade acerca dessa contribuição da filósofa alemã, inclusive para a psicologia e psiquiatria contemporâneas.

Palavras-chaves: fenomenologia; contágio psíquico; massa; totalitarismo; Edith Stein.

Abstract

This paper aims to analyze mass phenomena in their psychological aspects through the contributions of E. Stein, considering the impact and potential destructive consequences of such phenomena pointed out by H. Arendt when studying totalitarian governments. After contextualizing the debate on the subject, which took place in the last decades of the 19th century and the first decades of the 20th century, this work intends to reconstruct the steps of the phenomenological analysis conducted by Stein in the essay on psychic contagion that is part of the work Contributions to a philosophical foundation of Psychology and Sciences of the Spirit, published in 1922. In this analysis, the author describes in detail the dynamism through which the phenomenon of psychic contagion begins and spreads in personal and group experiences. The study conducted proves the originality, relevance and usefulness of this contribution of the German philosopher, regarding the contemporary psychology and psychiatry.

Keywords: phenomenology; psychic contagion; mass; totalitarianism; Edith Stein.



Introdução e Contextualização

O artigo tem o objetivo de analisar as contribuições de Edith Stein para o entendimento das especificidades que compõem as relações sociais próprias dos fenômenos de massa, considerando seus aspectos psicológicos e psicopatológicos. As investigações de Stein apresentam uma posição peculiar frente ao cenário dos estudos realizados sobre o tema na época pelas ciências psiquiátricas, estudos que brevemente descreveremos a seguir.

Com efeito, ao longo da história, muitos autores se empenharam em buscar compreender a natureza de fenômenos que, ao se desdobrarem, causam impactos profundos no contexto em que vivem. O estudo dos fenômenos de agregação entre indivíduos nas formas definidas pelo termo “massa” e suas relações com os poderes políticos, especialmente de teor totalitário, foi e é ainda hoje tema de investigações em diversas áreas de saber, desde a história, a filosofia, a sociologia, a antropologia, até a psiquiatria, a neurologia e a psicologia. O tema das psicopatologias das agregações sociais interessou as ciências mentais e sociais desde o fim do século XIX e os inícios do século XX. Desde então, a psiquiatria, a sociologia e a recém-nascida psicologia social investigaram os fenômenos pelos quais se produzem relações psicossociais de natureza psicopatológica, ou que, de alguma forma, favorecem o surgimento de patologias mentais no sujeito.

As investigações acerca do contágio psíquico tiveram um desenvolvimento vertiginoso. Partindo da intersecção entre o movimento da escola de psicologia alemã – que abrange nomes como o linguista Moriz Lazarus (1824-1903), Hajim Steinthal (1823-1899) e W. Wundt (1832-1920) – e das escolas de psicologia coletiva francesa e italiana – cujos nomes proeminentes são G. Le Bon (1841-1931), G. Tarde (1843-1904), S. Sighele (1868-1913) e E. Morselli (1852-1929) – criou-se uma nova abordagem mais vasta, paralela à sociologia e à psicologia, denominada Psicologia Social. Isto deu origem a uma diferenciação entre psicologia coletiva e psicologia social. A primeira tinha como objetivo estudar a multidão em suas características individuais, de forma isolada; ao passo que a segunda, psicologia social, se tornara uma disciplina mais vasta e completa, considerando os fenômenos sociais em sua totalidade (Rodrigues, 2006).

No âmbito da psiquiatria, destacavam-se os resultados das pesquisas obtidas pelos cientistas franceses da *Salpêtrière*:

Já vimos, escreve Paul Richer, a influência que exercem na etiologia da histeria maior as emoções vivas, que em certos casos bastam para determinar a forma dos principais acidentes. O que é, pois, para admirar que a excitação religiosa tenha provocado em certos períodos de exaltação, esses efeitos sobre o sistema nervoso, que em última análise dão nascimento à grande histeria (Rodrigues, 2006, p. 39).¹

¹ Paul Richer (1849-1933), psiquiatra e escultor. Foi um dos mais importantes discípulos de Char-



As concepções de epidemia mental foram desenvolvidas por dois psiquiatras franceses: Ernest-Charles Lasègue (1816-1883) e Jean Pierre Falret (1812-1902), cujas pesquisas abordaram o fenômeno do distúrbio psicótico compartilhado, rara síndrome psiquiátrica na qual um sintoma psicótico de um sujeito é transmitido de um indivíduo para um outro (Falret, 1870). A partir desses estudos em 1877, os dois autores chegaram à formulação de leis do contágio vesânico e definiram três condições para o acontecer desse fenômeno. Em primeiro lugar, haveria a existência de um elemento ativo que cria o delírio e o impõe à multidão. Esta passa a representar o elemento passivo do contágio e aceitando as ideias delirantes, a multidão reage por seu turno sobre o elemento ativo, retificando, emendando, coordenando o delírio que só então se torna comum. Em segundo lugar, seria indispensável uma convivência prolongada entre elemento ativo e elemento passivo, uma vida comum no mesmo meio, onde sejam compartilhados modos de existência, sentimentos, interesses, temores, esperanças e outras emoções. Essa vida comum seria alheia às influências do mundo exterior. Em terceiro lugar, o contágio do delírio requer um caráter de verossimilhança entre a ideia delirante e os fatos reais, que permita a sua manutenção nos limites do possível, caráter construído a partir de fatos ocorridos no passado ou temores e esperanças comuns diante do futuro (Rodrigues, 2006).

No contexto brasileiro, temos como exemplo os desdobramentos dessas perspectivas teóricas a partir das investigações conduzidas pelo psiquiatra Raimundo Nina Rodrigues (1861-1906), o qual realizou uma releitura da teoria do contágio psíquico formulada pela psiquiatria europeia aplicando-a à análise de fenômenos sociais nacionais. Em particular, debruçou-se sobre a análise do fenômeno observado em Canudos, que ele aborda no texto "A loucura epidêmica de Canudos", publicado na Revista Brasileira (1897).² Tais ensaios propostos em alguns artigos publicados em periódicos científicos foram reunidos no livro, "As coletividades anormais", compêndio dos estudos de Nina Rodrigues sobre psicologia coletiva e epidemias psíquicas, tendo sido reeditado recentemente em Brasília (Rodrigues, 2006). Nesses textos, Nina Rodrigues apresentava as teorias sobre o "contágio vesânico", ou contágio mental, elaboradas no seio da psicologia social das coletividades, da época e focadas nos conceitos de multidão, de líder, de epidemias místicas. Ele definia o "caráter epidêmico" das psicopatologias das coletividades como fenômeno

cot, desenhou e esculpiu uma série de representações figurativas dos principais tipos de patologia nervosa. Essa série incluiu desenhos de crises histéricas pleomórficas e esculturas de bustos representando pacientes que sofriam de doenças, tais como: paralisia labio-glosso-laríngea, miopatia e doença de Parkinson. Richer foi residente de *La Salpêtrière* e, em 1882, foi nomeado chefe do museu de Charcot. Na primeira parte de sua carreira, e sem qualquer treinamento artístico formal, ele representou em desenhos e esculturas o trágico sofrimento das doenças neurológicas (Maranhão-Filho, 2013; Richer, 1881).

² Além do referido texto sobre a loucura de canudos, Rodrigues (1901) também aborda o tema em seu texto "A loucura das multidões: nova contribuição ao estudo das loucuras epidêmicas no Brasil", publicado nos *Annales médico-psychologiques* (janeiro-agosto de 1901).



causado pelo “contágio por imitação” (Rodrigues, 2006, p. 29) e, considerando o panorama social brasileiro, atribuía a difusão de tais epidemias mentais a um fator comum entre as doenças espalhadas pelo país. Esse fator atuaria sobre a população “de modo a enfraquecer o organismo” provocando um estado de exaltação das faculdades psíquicas, e cuja causa poderia estar ligada às influências do meio ambiente físico e social, na conjuntura histórica contemporânea (Rodrigues, 2006, p. 36). Nina Rodrigues definia este fator como produto de um desenvolvimento social caracterizado pelo impacto de “grandes reformas bruscamente realizadas”, determinadas pela “revolução política” contemporânea que encontraram “uma aceitação tácita e sem protesto” por parte da população. Aceitação tácita que poderia ter mobilizado no interior das pessoas “uma condenação e uma surda revolta de longa data preparada, contra os erros e defeitos das instituições anteriores”, ou um “um indiferentismo e descrença”, todos efeitos “necessariamente mórbidos” numa população ainda em formação enquanto nação moderna. Além disto, Nina Rodrigues indicava quais componentes desse “fator comum”: a “perniciosa influência do escravismo”; a disposição ao adoecimento coletivo devido ao fator religioso; o “mestiçamento, ainda em via de se completar, de um povo que conta como fatores componentes raças em graus diversos de civilização” (Rodrigues, 2006, p. 36). Desse modo, a patologia mental derivaria do estresse gerado pela necessidade de assimilar aspectos entre si totalmente diferentes e muitas vezes conflitantes um com o outro, como “o monoteísmo europeu”, “o fetichismo africano e a astrolatria do aborígene” (Rodrigues, 2006, p. 36).³ As concepções de Nina Rodrigues acerca da epidemia mental se valeram também das teorias acima citadas de Lasègue e Falret. Uma das consequências dessa abordagem no Brasil foi rotular como psicopatológicos, fenômenos de dissensão do regime dominante, de natureza social e política, de modo a justificar a repressão e em muitos casos a eliminação física dos atores desses eventos, em nome da higienização mental da sociedade brasileira.⁴

No período intercorrente entre a publicação dos escritos dos psiquiatras franceses e dos artigos de Nina Rodrigues no Brasil, na Alemanha, as teorias do contágio foram discutidas pela fenomenóloga Edith Stein (1891-1942), no ensaio “Excursus acerca do contágio psíquico” parte do estudo “Indivíduo e comunidade” que por sua vez integra as “Contribuições para uma fundamentação filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito” (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psycho-

³ Nina Rodrigues aplicou a teoria de Richer ao caso de Canudos: teria sido foi o perfil psíquico do jagunço, que “corrigindo a loucura mística de Antônio Conselheiro e dando-lhe umas tinturas das questões políticas e sociais do momento, criou, tornou plausível e deu objeto ao conteúdo do delírio” (Rodrigues, 2006, p. 49). Desse modo, o fenômeno social carregou-se de força pela “nota étnica dos instintos guerreiros, atávicos, mal extintos ou apenas sofreados no meio social híbrido dos nossos sertões, de que o louco como os contagiados são fiéis e legítimas criações”. Em suma, no caso de Canudos, “se achavam de fato, admiravelmente realizadas, todas as condições para uma constituição epidêmica de loucura” (Rodrigues, 2006, p. 49).

⁴ Sobre a higienização da sociedade brasileira, veja-se o texto clássico de Costa, J. F. (1999): *Ordem Médica e Norma Familiar*.



logie und der Geistes-wissenschaften, trad. nossa), publicada em 1922.⁵ Stein parece apresentar uma contribuição original e inovadora frente ao cenário acima descrito pelo fato de evidenciar, através do emprego da análise fenomenológica, as diferenças marcantes entre as relações sociais acometidas pelo fenômeno do contágio psíquico e as relações de tipo comunitário.

O método de Edith Stein

Tendo o objetivo de compreender as diferentes modalidades de as pessoas se agregarem entre si (em associações, grupos ou movimentos, etc...), Edith Stein emprega a análise fenomenológica para explicitar a essência das relações sociais marcadas pelo contágio psíquico evidenciando as diferenças com outros tipos de relações sociais, por exemplo as relações propriamente comunitárias. O método husserliano de análise fenomenológica, por ela aplicado de forma inovadora ao estudo dos fenômenos psicossociais, lhe permite alcançar o rigor científico necessário para estabelecer cuidadosamente as diferenças e evitar as generalizações nas quais incorreram vários autores da psiquiatria e psicologia social às quais acenamos acima.⁶

Uma premissa importante diz respeito aos aspectos do dinamismo da pessoa evidenciados pela análise fenomenológica: trata-se de um dinamismo unitário onde existem âmbitos diferentes e interconexos entre eles: a corporeidade; a sensibilidade e os afetos (âmbito propriamente psíquico); a razão e a motivação (âmbito definido como espiritual, do sentido alemão *Geistig*) (Stein, 1998, 2013).

Segundo Stein (1999), "um pressuposto do contágio psíquico é o fato que um indivíduo pode perceber a presença do outro e seus estados psíquicos" (p. 200). A questão inicial posta pela autora é

Se essa percepção seja uma função espiritual e, posto que seja uma função espiritual, se podemos atribuir uma função espiritual aos animais, entre os quais cremos encontrar fenômenos de contágio e formações psíquicas super individuais (comunitárias), ou se, pelo con-

⁵ Utilizaremos aqui a edição e tradução italiana da obra (Stein, 1999), aos cuidados de Angela Ales Bello e Anna Maria Pezzella.

⁶ Edith Stein foi discípula de Edmund Husserl (1859-1938), o criador da fenomenologia. Para Husserl, a fenomenologia deveria ser uma ciência rigorosa, no sentido autêntico da palavra, ou seja, conhecimento sistemático e plenamente fundamentado. Ela devia ser desenvolvida por uma comunidade de pesquisadores, cada qual aplicando o método fenomenológico na elucidação de determinados problemas. Uma das áreas mais importantes abordadas, especialmente por Stein, é a da psicologia, acerca da qual ela desenvolveu um rigoroso método de abordagem às experiências tais quais se manifestam ao sujeito. Com efeito, o método da redução fenomenológica exige que o investigador, logo no início de suas investigações, realize a *epoché*. Trata-se de colocar entre parênteses a tese de existência de um mundo exterior, subsistente em si, independente da consciência. Ao efetuar a *epoché*, o fenomenólogo não só neutraliza a tese de existência de um mundo em si, mas também neutraliza a validade de todas as ciências e dos conhecimentos pressupostos. Daí o sentido de "redução", baseado na origem latina da palavra "reducere", que significa "reconduzir", "trazer de volta" o fenômeno, assim como este se manifesta à nossa consciência.



trário, trata-se apenas de conexões psíquicas (Stein, 1999, p. 200).

Vamos acompanhar os passos do percurso acerca da compreensão do fenômeno, por ela proposto, no qual a autora constrói sua linha de raciocínio a partir das evidências obtidas pela análise fenomenológica.

Fenômenos grupais meramente psíquicos

Em primeiro lugar, trata-se de definir quais são os fenômenos grupais restritos ao âmbito meramente psíquico. Segundo Stein, trata-se de eventos caracterizados pela dinâmica da pura reação. A observação do mundo animal proporciona exemplos desse tipo.

Um caso de fenômenos grupais deste tipo é o comportamento de rebanho: esse comportamento pode dar a impressão de um fenômeno unitário, porém não se trata de uma forma comunitária, uma vez que o comportamento de cada ovelha não é efetivamente influenciada pela presença do outro. Outro exemplo, utilizado por Stein provem do âmbito do reino animal: uma colmeia de abelhas. O comportamento de cada abelha é desencadeado por reação e não pela influência das outras abelhas, mesmo que todas se movam em conjunto.

Tais exemplos ilustram que determinados fenômenos, apesar de aparentarem ser grupais, quando observados mais atentamente, em seu funcionamento interno, não passam de expressões de indivíduos isolados. Em casos desse tipo, não é possível nem falar em contágio psíquico (pois o fluxo deste se dá através da conexão entre indivíduos), mas apenas em contágio reativo.

Em seguida, a autora levanta possibilidades de interpretação desses tipos de fenômenos grupais. Uma delas define os processos de contágio como puramente físicos e/ou fisiológicos. Contudo, tal hipótese fracassa, pela impossibilidade nos seres vivos de isolar completamente os aspectos físicos e psíquicos. Tal impossibilidade pode ser exemplificada observando a reação de medo, nos animais: essa, apesar de ser desencadeada instintivamente, não se restringe ao âmbito orgânico, mas envolve também um estado psíquico, que pode se expandir a outros, quando propagado.

Desse modo, Stein (1999) conclui que “não podemos deixar de falar de conexão psíquica super individual no mundo animal. Esta liga entre eles um grupo de animais (como no exemplo acima, uma ovelha é ligada à outra, em um rebanho)” (p. 201).



Diferença entre dinâmica psíquica e dinâmica espiritual

Dada a possibilidade de ocorrer a propagação dos estados psíquicos no mundo animal, Stein empreende a discussão da hipótese (plausível) segundo a qual essa forma de contágio poderia ter como pressuposto uma função espiritual.

A função espiritual é inerente às vivências propriamente humanas e é caracterizada pela presença do Eu e, portanto, pela mirada intencional que ele leva consigo. A mirada intencional faz com que o Eu se volte para objetos que se encontram “fora” do fluxo consciência, ou que são transcendentais a ele; ou ainda, transforma em objetos as instâncias constitutivas da própria consciência, seja uma sensação ou um próprio ato, na medida em que também se coloca diante deles (por exemplo, refletindo sobre eles, ou tomando uma decisão diante deles). O espírito é concebido por Stein, como alma da alma, núcleo interior da pessoa, que compreende seu intelecto, vontade e razão e é um *plus* específico dos humanos. O ser pessoal tem corpo vivente, alma e espírito e por ser espiritual, pode tomar decisões diante de uma situação e sentir-se livre para realizar aquilo que lhe convém.

Nessa discussão, a autora parte do questionamento se a atuação de uma função espiritual se aplicaria aos animais e, se sim, de que maneira. Para responder à questão, Stein (1999) define qual é o sinal que permite reconhecer a evidência da compreensão espiritual: o sinal é o ocorrer no sujeito de um “movimento de sair de dentro de si mesmo, enfrentar o mundo e acolhê-lo para dentro de si por meio do espírito” (p. 202).

Stein considera o espírito como uma “antena”, com o potencial de nos conectar ao mundo e aos outros. Se retiramos essa antena, nos isolamos em nosso ser e não percebemos mais o mundo (rompe-se a possibilidade de perceber, colher, conhecer). Então, a questão que se coloca é: uma vez retirada essa antena, o indivíduo perderia toda forma de contato, de modo geral? Ou, em outros termos, o indivíduo psíquico perderia sua relação com o mundo? A resposta é: não. O que acontece é uma irrupção no mundo da subjetividade e, em consequência disso, uma estimulação pelo mundo externo, irrupção de natureza totalmente diferente da que seria caso houvesse uma recepção espiritual.

Estímulos sensoriais funcionam dessa forma, na medida em que os sentidos são tomados por si mesmos (e não, pelo contrário, considerados como lugares de recepção de “complexos”, ou seja, de conexões de vivências compreensíveis ao espírito). Nesse caso, o sujeito não se abre a eles.

Claro que, sem essa conexão, perde-se a possibilidade de vivenciar os sentidos como lugares de apropriação da complexidade que somente o espírito é capaz de perceber.⁷ Assim, “dados de visão e audição podem se tornar estímulos, entrar

⁷ Nesse ponto, Stein faz uma digressão para discutir a concepção de Hedwig Conrad-Martius (1888-1966). Filósofa alemã também discípula de Husserl, ela propõe estabelecer diferenças entre vi-



na subjetividade sem que haja uma abertura do sujeito para eles”. Nesse caso, os estímulos não perpassam a consciência e “não possuem função espiritual” (Stein, 1999, p. 203), de modo que o sujeito consciente não percebe a ligação entre a impressão recebida e o objeto externo. Desse modo, “tal ligação (entre impressão e objeto) poderia ser estabelecida e, portanto, descoberta por um sujeito espiritual”, a quem sejam acessíveis o indivíduo psíquico que é estimulado e o objeto que o estimula (Stein, 1999, p. 203).

É importante ressaltar também que a conexão entre os dados sensíveis não existe caso eles apareçam distanciados do sujeito. Ou seja, é possível que um sujeito esteja diante de um objeto, mas não seja afetado por ele. De fato, uma vivência sensível, caso não esteja orientada em direção ao objeto a fim de apreendê-lo, não estabelece alguma ligação.

Além dessas, no campo das vivências, existem também as vivências sensíveis, as quais são provocadas pelo mundo externo e onde não ocorre nenhuma ação espiritual.⁸ Em suma, pode-se entender que Stein propõe a existência de diferentes níveis de elaboração das vivências, sendo a elaboração destas ao nível sensível e ao nível psíquico independentes da elaboração daquelas que se aprofundam ao nível espiritual. Além de cada um desses níveis impactarem de forma particular a subjetividade do indivíduo.

O caráter psíquico das reações

Uma vez esclarecida a distinção entre dinâmica psíquica e dinâmica espiritual, Stein passa a investigar o que se deva compreender como reação a um estímulo; e quais tipos de reações seriam possíveis diante dos estímulos. Um primeiro passo importante será distinguir entre reações e reflexos. A autora parte de um exemplo:

Se a luz me deslumbrar, eu esguio meus olhos, eu fecho os olhos e volto a cabeça. Trata-se de um acontecimento normal, puramente reflexo, como dizemos muitas vezes. Todavia temos que buscar compreender o que se entende por “puro reflexo”. Antes de mais

vivências perceptivas (que aparecem espontaneamente aos sentidos) e vivências particulares e pré estabelecidas de apreensão pelo espírito (que Martius chama de sentidos espirituais). Enquanto as primeiras se apresentam de forma objetiva podendo ser posteriormente captadas pelo espírito, as segundas se configuram de uma maneira em que não seria possível registrar uma diferença entre o sentido que recebe e o conteúdo que o preenche. Para Stein, essa distinção proposta por Martius se mostra rígida demais. Segundo ela, uma divisão entre o corpo e o espírito não pode ser feita, porque o vínculo entre o corpo e o espírito se dá através da força vital e não através dos sentidos espirituais, como coloca Martius.

⁸ Contudo, mesmo sem uma ação espiritual, é possível que haja uma reação ao estímulo, como por exemplo os comportamentos reflexos. Esses são caracterizados como movimentos que não provêm da percepção ou conhecimento de qual é a reação, ocorrendo de forma instantânea. Porém, indo contra a ideia de que os reflexos não passariam de processos mecânicos, Stein traz uma visão diferente. Ela considera que tudo aquilo que é corpóreo envolve também um aspecto psíquico, mesmo que não seja guiado por ele, pois está relacionado com as sensações. Isso abre a possibilidade de existirem atividades orientadas aos objetos, mesmo que não nos dando conta disso.



nada, significa que o movimento não provém (como pelo contrário acontece no caso de uma ação consciente dirigida por uma intenção) da percepção da luz e do conhecimento que me diz que aquele deslumbre deriva da luz. O movimento pode verificar-se também quando a luz não é percebida por mim, mas existe apenas o estímulo (Stein, 1999, p. 204).

Todavia, segundo Stein, “puro reflexo”, na linguagem dos cientistas da natureza, pode assumir outros significados. Há cientistas, como Albrecht Theodor Julius Bethe (1872-1954)⁹, os quais buscam demonstrar que os invertebrados são apenas simples máquinas de reflexos. Mas, se for assim, Bethe deveria demonstrar também que, no caso dos invertebrados, não podemos falar de maneira alguma em vida psíquica. Todas as ações desses seres deveriam se resumir em uma série de processos mecânicos, eventualmente químicos, mas em todo caso puramente físicos. Se entendemos o reflexo nesse sentido, conservamos de modo integral o significado de estímulo e reação. A reação é a resposta à uma intervenção externa por parte de um ser individual em si delimitado; a resposta, portanto, não deve ser entendida no sentido de uma espontaneidade espiritual. Todavia, estímulo e reação provêm de centros diversos que não se ordenam entre eles segundo uma série singular de acontecimentos como “causa e efeito”:

Se quisermos considerar os reflexos no corpo dos indivíduos viventes como processos puramente físicos, seria preciso então operar uma rígida distinção entre reflexos e reações. Em linha de princípio, é impossível reconduzir as reações aos reflexos tidos como processos puramente mecânicos ou químicos. Podemos também observar em casos específicos que aquilo que foi considerado uma reação, na verdade não é tal, mas não é possível demonstrar em absoluto que as reações sejam apenas reflexos (Stein, 1999, p. 204).

Em suma, reação e reflexo são fenômenos diferentes: o reflexo é um evento puramente físico, ao passo de que a reação é uma vivência psíquica.

Posto isso, Stein analisa o fenômeno da reação e suas relações com o mundo psíquico. Afirma que, apesar de existirem organismos vivos e processos vitais nos quais não está em jogo nada de psíquico, porém tudo aquilo que é especificamente corpóreo tem também aspecto psíquico. Mesmo que não seja determinado por algo psíquico, pode ser percebido (e, portanto, ao mesmo tempo pode ser influenciado)

⁹ Albrecht Julius Theodor Bethe (25 de abril de 1872 em Stettin - 19 de outubro de 1954 em Frankfurt am Main) era um fisiologista alemão. Foi o pai do físico Hans Bethe (1906-2005). Estudou nas universidades de Freiburg, Munique (sob Richard Hertwig), Berlim e Estrasburgo (sob Friedrich Goltz e Ernst Julius Richard Ewald); recebeu seu PhD em 1895 em Munique. De 1896 a 1911 trabalhou no instituto de fisiologia em Estrasburgo, onde em 1898 obteve seu doutorado em medicina. Em 1911, tornou-se professor de fisiologia na Universidade de Kiel e, quatro anos depois, transferiu-se como professor para a Universidade de Frankfurt. Em 1937, ele foi dispensado de suas funções docentes em Frankfurt (sua esposa foi considerada meia judia pelos nazistas), e foi reintegrado após o fim das hostilidades do tempo de guerra na Europa. Ele é bem conhecido por seus estudos envolvendo o sistema nervoso de invertebrados. Ele acreditava na “plasticidade” do sistema nervoso, afirmando que se uma parte do cérebro fosse danificada, outra parte poderia aprender as funções da porção danificada. Tido como um precursor do behaviorismo.



pelo que é psíquico. Todo movimento corpóreo é ligado a uma componente da sensação e pode ser provocado por uma sensação, ou por um sentimento sensível. Ou, no caso em que seja induzido de modo puramente mecânico, como movimento passivo, pode ser interrompido, no seu curso mecânico, pelas sensações que suscita. Ao afirmar a dimensão psíquica inerente a todo fenômeno corpóreo dos seres vivos, Stein aponta para a superação do horizonte behaviorista, que toma o fenômeno do movimento reativo como algo puramente mecânico.¹⁰

Ao avançar na análise das reações, a autora se pergunta acerca de quais reações sejam possíveis sem a cooperação de uma atividade espiritual. Desse modo, aborda a questão mais ampla sobre quais atividades dos seres vivos seriam possíveis sem a cooperação do espírito. Stein parte da observação dos movimentos provocados em conformidade à sensação: se colocarmos tais movimentos em relação ao objeto do qual parte o estímulo, podemos perceber que o movimento serve para um escopo. Por exemplo, quando, chocada pela luz eu fecho os olhos, apresenta-se a mim, de modo objetivo e de maneira natural, uma conexão orientada para um objetivo preciso. O movimento serve para me proteger de ser cegada pela luz. O objetivo, todavia, não é parte imanente de um movimento instintivo (que em si não tem a característica da intenção, nem é dirigido na direção do objetivo do estímulo¹¹). A existência de um objetivo revela uma atividade de tipo espiritual. Com efeito, em qualquer situação onde haja uma ação voltada para um objetivo (por exemplo, defender-se de um perigo de forma específica ou o espiar alguém) se pressupõe uma compreensão autêntica daquilo a que/quem, ou contra o que/quem, é dirigida a minha reação. Neste caso, “tanto no estímulo quanto na reação, dominam as funções espirituais” (Stein, 1999, p. 205).

Stein descarta a existência de atividades espirituais livres (ou seja, atos voluntários) no reino animal. Desse modo, critica a posição de A. Weissmann¹², o qual defende a tese da presença, nos animais, de um tipo de inteligência inferior, mesmo que sem a capacidade do pensamento abstrato, ou da dedução lógica. A filósofa afirma ser a tarefa da pesquisa empírica, especialmente nos campos da zoologia e da psicologia comparada que têm à disposição material resultante colhido das observações, evidenciar onde se encontram os limites entre funções espirituais e a simples reação aos estímulos sensíveis, nos casos específicos.

¹⁰J. B. Watson, no famoso manifesto de 1913 (Watson, 1971).

¹¹Stein afirma existir a possibilidade de uma atividade orientada aos objetos, sem que nós possamos nos dar conta deles: por exemplo, quando um recém nascido se agarra e mantém entre seus dedos a mão da mãe, ou em alguns jogos dos animais ou em superações de situações práticas, existe uma série de atividades que têm uma dimensão psíquica, mas não contêm absolutamente nenhuma ação espiritual.

¹²August Weissmann (1834-1914) biólogo e botânico alemão.



O contágio psíquico entre indivíduos

Após esclarecer a dinâmica da reação e sua dimensão psíquica, Stein passa a analisar as vivências no âmbito das relações sociais.

Uma primeira questão que ela aborda concerne à possibilidade de sermos estimulados pela vida psíquica alheia (e a eventual reação a esses estímulos, nas modalidades análogas à reação aos impulsos sensíveis) sem a cooperação de uma função espiritual.

A autora considera três situações diferentes. A primeira situação é a de sermos guiados pelos comportamentos alheios (que não têm valor de formas expressivas), de modo semelhante a um rebanho que segue o pastor. Nesse caso, Stein observa que as relações entre estímulos e reações são semelhantes àsquelas intercorrentes entre uma intensa luz percebida e o movimento instintivo de fechar os olhos para se proteger. Analogamente, pelo movimento alheio que eu percebo, recebo uma impressão, que, enquanto estímulo, me provoca um movimento imitativo. Eu posso receber essa impressão mesmo sem que a percepção aconteça. A percepção e, eventualmente, a tendência motivada dirigida para um objeto são funções espirituais. Todavia, a impressão e o ato impulsivo por ela provocado são de natureza não espiritual. Portanto, existe a possibilidade de um indivíduo psíquico ser influenciado pelo comportamento de um outro sem que este dinamismo envolva uma função espiritual.

A segunda situação ocorre quando há algum tipo de participação a formas expressivas alheias. Podemos imitar formas expressivas alheias sem que seja colhido o significado delas, como por exemplo, quando as crianças seguem a mímica expressada pelo rosto dos adultos, cujo significado é incompreensível a elas. Há, porém, um tipo de imitação em que as formas expressivas são compreendidas e imitadas, sem que os que as imitam vivenciem os correspondentes estados psíquicos. E, por fim, existe a possibilidade de imitar formas expressivas alheias sendo envolvidos também nos estados psíquicos que elas manifestam. De modo geral, então, assim como é possível haver uma compreensão e imitação das manifestações expressivas alheias sem contágio psíquico, do mesmo modo é possível haver contágio psíquico sem que necessariamente haja compreensão das formas expressivas alheias que o estimulam. No primeiro caso, é implicada a função espiritual; e no segundo, não.

Assim, chegamos à evidência de que “um indivíduo psíquico pode influenciar um outro de um ponto de vista psíquico, sem que esteja envolvida alguma função espiritual” (Stein, 1999, p. 209). Desse modo, o contágio psíquico ocorre nos casos em que

É possível uma mudança do comportamento de um indivíduo sob a influência de um outro, ou uma regularidade nas relações entre



uma série de indivíduos que se influenciam reciprocamente; e por fim um entrelaçar-se de atividades de diversos indivíduos que serve objetivamente a um objetivo (Stein, 1999, p. 209).

Por outro lado, “não é possível, sem uma atividade espiritual, uma tomada de posição recíproca entre indivíduos, uma compreensão e uma cooperação conforme planos e uma atitude comunitária no sentido mais autêntico” (Stein, 1999, p. 209). De fato, “o viver em comum implica numa comunhão de relacionamento e esse viver é em si mesmo uma função espiritual” (Stein, 1999, p. 209).

Em suma, existe a possibilidade de haver uma influência recíproca entre indivíduos psíquicos, um comportamento de grupo e uma cooperação que, aos olhos alheios, parecem uni-los num objetivo comum, sem que eles percam o caráter “monádico”, ou seja, sem que os indivíduos se abram um ao outro, cada indivíduo permanecendo isolado do outro.

Pelo contrário, as autênticas realidades psíquicas “sobre individuais”, ou comunitárias, são possíveis somente na medida em que os indivíduos vivam suas funções espirituais, ou seja, se abram uns aos outros. Nesse caso, quando acontece uma ação causal, ou seja, quando um sujeito leva o outro consigo e esse segundo se percebe efetivamente levado pelo primeiro, de modo tal que os dois possam também se orientar na mesma direção por reconhecerem entre si um sentido comum, se estabelece uma comunhão de sentimento vital, um “nosso” fazer comunitário. Gera-se assim uma força vital que é propriedade comum aos dois e da qual ambos se alimentam¹³: “o ‘nosso’ fazer comunitário que acontece com frescor e, esse frescor, vivenciado como algo que preenche ambos, se torna a demonstração de uma força que nutre um e o outro e que é a propriedade comum a eles” (Stein, 1999, p. 211).

Acerca do conceito de força aqui citado, cabe esclarecer a definição da força vital, na perspectiva de Stein. Do ponto de vista da experiência fenomenologicamente apreendida, vimos que a pessoa é uma realidade mista, onde a vida espiritual se apresenta ligada ao processo psíquico e ao processo corporal; as formações espirituais objetivas são fundamentadas na corporeidade que pode se tornar substrato de vivências psíquicas e também espirituais. Stein formula uma categoria para colher o caráter dinâmico desta interpenetração: a força, conceito outrora usado pela física, sendo o termo entendido no seu sentido etimológico essencial, como algo que conserva, incrementa, consome. A força do ser vivo, ou força vital é única. E na vida da pessoa, assim como esta é uma unidade em seu aspecto físico, psíquico e corpóreo, existem fluxos de força de natureza espiritual, de natureza física e de natureza psíquica. A existência da força pode ser demonstrada através da evidência das diferentes intensidades da vida, corpórea, psíquica ou espiritual. Por exemplo, há momentos em que vivenciamos as coisas de forma mais intensa, e outros em

¹³ Acerca da força vital, ver Stein (2013).



que nós sentimos frágeis e áridos. Quando nossa força vital se desgasta, ela pode ser reintegrada seja no nível físico (ex.: alimentação), seja no nível força psíquico (ex: o sono, o silêncio), seja no nível espiritual (por exemplo, através de uma leitura, ou da escuta de uma bela sinfonia; ou pela rica conversa com um outro ser humano). O domínio dos valores positivos é uma fonte imensa de força, assim como a imponente de uma montanha pode incutir para mim que a vejo, um senso de segurança ou de medo.

Segundo Stein (1999), “no interior da massa, o indivíduo se encontra submisso à influência da força vital dos outros”. Todavia, apesar de que “na massa existem vivências psíquicas comuns que se difundem entre os indivíduos, elas nunca resultam num dinamismo unitário” (p. 260). Pelo contrário, nas vivências que caracterizam a relação autenticamente comunitária, a comunicação da força vital acontece de modo a criar-se uma reciprocidade entre os indivíduos:

Se eu devo levar a outra pessoa comigo, se também o fazer espiritual dela, assim como o meu, nutre-se da minha força, para mim isso significa um consumo de força superior comparada à minha atividade espiritual quando estiver sozinho. Eu percebo então a resistência que o cansaço do outro me opõe. Posso também não conseguir dominá-la: a minha força diminui assim que, ao invés de levar o outro com o meu frescor, sou levado pelo cansaço do outro. Esse acontecimento autêntico que se transmite entre as pessoas é possível somente quando há uma atitude de abertura recíproca entre os indivíduos (Stein, 1999, p. 211).

Essa abertura que caracteriza a relação comunitária não ocorre na massa, onde entre os indivíduos ocorre apenas um contágio psíquico.

O contágio e a massa

Stein retoma a análise do contágio psíquico na parte do ensaio em que ela discute o “contágio de massa”. A massa é entendida como unidade social de caráter singular, meramente psíquica, segundo a definição de Max Scheler (2013)¹⁴: a massa “se constitui através do assim chamado contágio sem compreensão e através da imitação involuntária” (p. 405). Na massa, domina uma atitude totalmente diferente da que existe na comunidade, ou na sociedade quando a união de tipo social é fundada em uma comunhão da estrutura espiritual.

Os indivíduos que estão juntos no interior de uma massa, não se comparam um com o outro, não se observam reciprocamente como objetos (o que, pelo contrário é característico no caso da sociedade).

¹⁴Max Ferdinand Scheler (22 de agosto de 1874, Munique – 19 de maio de 1928, Frankfurt) foi um filósofo alemão, conhecido por seu trabalho sobre fenomenologia, ética e antropologia filosófica, bem como por sua contribuição à filosofia dos valores. Scheler seguiu o método fenomenológico de Edmund Husserl. Em 1954, Karol Wojtyła, posteriormente papa João Paulo II, defendeu sua tese sobre a possibilidade de construir uma ética cristã baseada no sistema de Max Scheler.



Eles também não se sacrificam um pelo outro como acontece no caso de um sujeito que vive em uma comunidade, tampouco realizam ato algum sobre o fundamento de uma possível unidade de compreensão. Sua vida psíquica se atua apenas de modo uniforme àquela dos outros (Stein, 1999, p. 258).

Na massa, os indivíduos possuem apenas uma comunhão espacial: “A massa é uma conexão de indivíduos que se comportam com uniformidade. Falta a ela a verdadeira unidade interior de quem vive o todo. Portanto não se pode falar de uma psique da massa” (Stein, 1999, p. 259). Aqui obviamente Stein não entende por massa aquilo que comumente denomina-se de massas políticas, as grandes classes sociais que os políticos indicam como massas e que possuem uma unidade interna superior.

A uniformidade no comportamento da massa, que confere a ela o caráter de um objeto coletivo, é fundada na excitação da psique individual através da vida psíquica alheia e nas suas reações. Mesmo quando na massa haja a presença de sujeitos espirituais, entre eles não se desenvolve uma troca espiritual recíproca. Todavia, pode acontecer que não exista nenhuma vida espiritual e que os indivíduos vivam no plano puramente psíquico e não saiam nunca para fora de si, permanecendo constantemente fechados em si mesmos. Em ambos os casos, cada um conduz uma vida por conta própria, e mesmo que os indivíduos na massa sejam influenciados uns pelos outros, não existe nenhuma vida comum que flua pela força vital, como de uma única fonte. E, ao mesmo tempo, também não há um caráter peculiar que pode ser atribuído à massa de indivíduos psíquicos nem a cada um deles. Não existe uma específica qualidade das massas, ou seja, não existe uma característica peculiar de determinada massa que a diferencia de outras, ou dos membros que a compõem.

Sugestão e convicções infundadas

Uma vez esclarecidos os conceitos preliminares, Stein analisa de que modo age o contágio de massa. Para tanto, retoma a analogia com a terminologia médica.

A primeira evidência que a filósofa aponta é a de que a “infecção” do contágio de massa não se transmite somente aos estados psíquicos inferiores e aos movimentos impulsivos, mas se impõe também na esfera espiritual. A autora se refere ao bolchevismo, como exemplo desse tipo de contágio: essa ideologia é semelhante a uma doença psíquica contagiosa, porque se entende que “as ideias do bolchevismo se transmitem de um indivíduo ao outro como um agente patógeno” (Stein, 1999, p. 261). Stein indaga o modo em que acontece esta transmissão: através do fenômeno psíquico da sugestão.

Para analisá-lo, Stein parte da concepção da sugestão tematizada no âmbito da filosofia e da psiquiatria a ela contemporâneas: tratar-se-ia de um modo de



induzir representações caracterizado por uma vivaz capacidade de intuição sensível e pela produção de um forte impulso à atividade. Cita vários autores, entre os quais Theodor Lipps e o conceito por ele formulado de “sugestão pela hipnose”.¹⁵ Com a expressão “induzir” se entende que as representações foram aceitas sem nenhum fundamento lógico.

Todavia, Stein julga essa concepção superficial e busca aprofundar o que implica o ato de “induzir”, ou seja, levar pessoas para que realizem determinadas condutas, ou ideias. Para que isto aconteça, é necessário que sejam compartilhadas representações que levem a realizar condutas ou ideias.

O que significa que, no seio de uma relação marcada pela indução, as representações propostas por alguém sejam aceitas por outras pessoas? E o que significa, nesse caso, representação?

Antes de mais nada, Stein esclarece o sentido originário do fenômeno da representação. A palavra representação originariamente indica que algo é presente ao sujeito, o qual tem algo diante de si. Esse “algo” pode ser um objeto concreto, ou apenas uma presentificação mental do objeto (por exemplo, uma presentificação intuitiva, ou uma representação conceitual). Em todo caso, se trata de uma relação entre o sujeito (que representa) e o objeto (representado): trata-se da abertura do espírito diante de algo que existe fora de si. No caso do objeto representado seja proposto ao sujeito por alguém, isto não implica que esse tome algo do mundo do outro e o leve ao seu. A possibilidade de fazer essa ação (de tomar algo do mundo do outro e levar ao seu), ou seja, de aceitar o que é representado, se fundamenta no fato de que o objeto representado possua um significado totalmente compreensível, universal e que os indivíduos estejam em uma relação recíproca. A aceitação tomada nesta perspectiva, então, é um ato de relação recíproca, o que significa que é, ao mesmo tempo, um ato da vida comunitária. Em suma, a representação e a aceitação assim definidas, não se referem à vivência do contágio psíquico, no significado que nós atribuímos. Portanto, em princípio, as palavras “representação” e “aceitação” não parecem se aplicar corretamente ao fenômeno do contágio por sugestão.

Para entender que tipo de representação seja envolvida na indução por sugestão, Stein retoma a seguinte afirmação de M. Friedmann¹⁶: no caso da sugestão, a representação é aceita sem uma fundamentação lógica. Assim, através da suges-

¹⁵Theodor Lipps (1851-1914), filósofo alemão. Doutorou-se em Leipzig com W. Wundt. Aproximou-se de Husserl e da fenomenologia. Suas obras: *Grundtatsachen des Seelenlebens* (1883); *Komik und Humor* (1898); *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst* (1903); *Leitfaden der Psychologie* (1909); *Zur Einfühlung* (1913). [Tradução livre, respectivamente: Fatos elementais da vida psíquica (1883); Cômica e Humor (1898); Estética: Psicologia do belo e da arte (1903); Guia da Psicologia (1909); Para a compreensão em investigação psicológica (1913)].

¹⁶Autor de *Über Wahnideen im Völkeweiden* (Friedmann, 1901) [Tradução livre: Ideias da loucura na vida dos povos], cujo tema são as ideias delirantes na vida do povo, questões entre a vida neurológica e a vida da alma



tão, a um indivíduo podem se apresentar estados de coisas, que de outro modo, não lhe seriam diretamente acessíveis, ou seja, sem que o objeto representado esteja efetivamente presente ao sujeito que o representa. Em síntese, “exercer a sugestão sobre alguém a respeito de um determinado estado de coisas, significa despertar nele a convicção da existência desse estado de coisas” (Stein, 1999, p. 262).

A sugestão desperta também as convicções. Quando um determinado estado de coisas é representado por alguém, por efeito da sugestão, este processo pode despertar nele a convicção da existência real daquele determinado estado de coisas. Neste ponto, Stein analisa os diferentes tipos de convicções: existem convicções fundadas racionalmente; outras insuficientemente fundadas; e outras, sem fundamento.

Sobre qual fundamento pode se desenvolver uma convicção? Pode-se falar de uma convicção bem fundada se ela se baseia em uma intuição imediata acerca do estado de coisas correspondentes, ou na visão de uma conexão motivacional, a partir da qual ela pode ser deduzida logicamente como algo consistente. Se levarmos em consideração o conjunto das convicções disponíveis para o indivíduo, vemos que raramente elas se baseiam em uma intuição própria, ou em uma própria evidência. Se nos focarmos apenas nesse tipo de convicções, não se sustentariam nem a nossa experiência cotidiana, nem o conhecimento, nem a ciência: de fato, aquilo que nós mesmos experimentamos e buscamos compreender, se baseia quase sempre naquilo que os outros já experimentaram e analisaram. Todavia, podemos reduzir no âmbito da sugestão tudo o que nós aceitamos dos outros? Ou não é necessário também distinguir entre as convicções recebidas dessa maneira e o fato de que uma parte delas seria racionalmente fundamentável? Se aceitamos as convicções no contexto da troca intersubjetiva de experiências e de conhecimentos, essa aceitação implica a convicção de que outros tenham refletido e examinado o estado de coisas levado em consideração, que tenham fundamentações objetivas que são inacessíveis a nós. Em suma, nós fundamentamos a nossa convicção sobre evidências e experiências racionalmente fundadas vivenciadas por outros, a respeito de cuja confiabilidade, temos uma certeza moral.

Todavia, ao lado das convicções fundadas racionalmente (que podem ter sido adquiridas autonomamente, ou simplesmente aprendidas), existem aquelas fundadas de forma insuficientes e aquelas que não são fundamentadas, ou seja, são infundadas.

Uma convicção é fundada de modo insuficiente quando afirma a certeza sobre um determinado estado de coisas, o qual, na verdade, é apenas uma possibilidade; ou quando se pretenda científica, mas, na verdade, antecipa “instintivamente os resultados, motivando assim a busca das causas que deveriam produzir esses resultados” (Stein, 1999, p. 264).



Uma convicção é infundada quando não se apoia nem na intuição, nem na evidência própria, nem na evidência adquirida pelos outros. Às convicções infundadas pertencem as convicções falsas, ou seja, aquelas que não correspondem aos fatos. Stein analisa os tipos de convicções infundadas, ressaltando que falta de fundamentos não equivale à falta de motivos. Em primeiro lugar, pode haver convicções infundadas, mas baseadas em alguns motivos. Por exemplo:

No caso em que eu estiver convencida que irá acontecer um determinado evento que eu esperava ansiosamente, mesmo que não exista nenhum elemento em favor da realização desse, 'o desejo pode ser pai do pensamento': eu acredito porque eu desejo. Nesses casos, falamos em autossugestão. Por isso parece que seja preciso reconhecer a falta de fundamentação da convicção, quando nos encontramos na presença de um estado de sugestão (Stein, 1999, p. 264).

Em segundo lugar, quando uma sugestão provém do externo, poderiam existir motivos a favor da convicção falsa, e, portanto, da sua aceitação (como, por exemplo, o prazer que pode vir de ter uma convicção). Em todos esses casos, trata-se ainda de conexões de vivências compreensíveis e repetíveis, que configuraram apenas um engano por parte da razão, mas não a falta dela.

Todavia, existem também convicções sem motivações. Para discutir acerca delas, Stein retoma a teoria de M. Friedman, de que todas as convicções entrariam no âmbito das ideias através dos hábitos. Trata-se de uma generalização que Stein rechaça, pois considera "um erro pensar que todas as convicções nasçam desse modo" (Stein, 1999, p. 264). Por exemplo, existe o campo das convicções científicas. E, de modo geral, é errado separar a convicção do juízo. Todavia, Stein admite que não podemos negar que, em alguns casos, aconteça mesmo o processo de formação de convicções a partir de hábitos, assinalado por Freidmann. De modo particular, "se a convicção se fundar num certo tipo de raciocínio, acabamos por familiarizar-nos com ele e isso adquire o caráter de realidade" (Stein, 1999, p. 265). Stein propõe um exemplo: eu posso conceber para mim mesma a representação de eu ter cometido um crime num passado distante. Essa representação, ao se renovar continuamente, faz aumentar em mim, pouco a pouco, a convicção de que este fato tenha acontecido efetivamente. Aqui, a representação, ou, melhor dizendo, a presentificação de um determinado estado de coisas, tem uma cor que é própria da vivência do passado e que confere ao passado um caráter de realidade. Esse caráter de realidade se transmite falsamente ao presente. Apesar que, de fato, nada tenha acontecido, essa vivência (no nível da representação) fornece um alicerce para uma convicção. Em suma, conforme um dito popular, se eu repetir uma mentira mil vezes, ela se torna verdade.

A convicção como tomada de posição espontânea requer uma certa quantia de força psíquica para poder se manter e pode ser incrementada por ela. Desse



modo, uma convicção pode ser vivenciada com uma força psíquica cada vez mais intensa. E assim ela se torna uma convicção mais vivaz. O que não significa que ela se transforme numa convicção mais forte, pois a força da convicção aumenta razoavelmente somente pela sua fundamentação racional. No entanto, “é possível que a vivacidade da convicção seja interpretada erroneamente como se fosse a força dela” (Stein, 1999, p. 266). Voltando ao exemplo anterior: a partir de uma representação de um fato do passado, em forma de uma falsa lembrança (ou seja, sem correspondência com os fatos reais), eu posso chegar à conclusão de ser responsável por um crime. Nesse caso, a convicção pela influência do estado de excitação em que me encontro, pode ser muito vivaz. Essa vivacidade pode ser aceita como um critério de verificação da convicção, consolidando-a anteriormente. Em suma, a convicção como um estado interior, até um certo limite, pode ser separada da objetividade dos fatos.

Stein retoma aqui os estudos de A. Pfänder.¹⁷ Assim como pode existir, em certas pessoas, um estado de ânimo alegre e uma disposição natural para se abrir em qualquer ocasião de alegria, existe também em outras uma certa predisposição pessoal à convicção. “Conhecemos pessoas (...) que estão cheias de convicções e acolhem qualquer estado de coisas que possa se apresentar para relacioná-lo às suas convicções tendo o objetivo de confirmá-las” (Stein, 1999, p. 266). Esse estado de ânimo, ou seja, essa “disponibilidade” à convicção, é uma vivência psíquica que pode se indicar através do termo de “sugestionabilidade”. A condição psíquica da sugestionabilidade predispõe tanto à autossugestão quanto à sugestão que provém do externo. Além disso, existe a possibilidade de que, para além de uma predisposição interior de indivíduos a serem convencidos, a convicção acolhida por vários indivíduos seja motivo de crescimento da convicção de cada um.

O contágio psíquico de massa

O contexto acima delineado, permite agora uma melhor compreensão do fenômeno do contágio psíquico de massa. Se é verdade que a sugestão pode acontecer sem o contágio (nos casos em que em um indivíduo se desperte, através da influência dos outros, a convicção acerca de um determinado estado de coisas, ou nos casos do fenômeno da autossugestão acima considerado), existe, porém, a possibilidade de “um verdadeiro e autêntico contágio determinado pelas convicções” (Stein, 1999, p. 267). Isto se verifica quando:

As convicções são aceitas como estado interior, independentemente

¹⁷A. Pfänder (1870-1941). Filósofo e fenomenólogo alemão do Círculo de Munique. Foi aluno de T. Lipps. Suas obras mais importantes: *Phänomenologie des Willens* (1900); *Einführung in die Psychologie* (1904); *Zur Psychologie der Gesinnungen* vol. I (1913) e vol. III (1916); *Logik in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* vol. IV (1921); e *Die Seele des Menschen* (1933).



da objetividade a lhes conferir valor e podem ser sentidas e propagadas, através desse sentir, de um indivíduo para outro. Nesses casos, a credibilidade, ou também as capacidades de juízo do indivíduo que me transmite a convicção que eu aceito, não têm importância. Aquilo que exerce o efeito sobre mim é, simplesmente, o tom seguro da convicção expressa por ele (Stein, 1999, p. 267).

O que caracteriza o fenômeno do contágio psíquico é o fato de que a convicção recebida é considerada como original e pessoal. O estado psíquico do outro e o próprio não são objetivados e verificados por quem é submetido ao contágio. De fato, o ato de "objetivar" algo implica sempre na existência de uma vida espiritual; mas "para desencadear o processo de contágio, não precisa que se ative nenhuma função espiritual" (Stein, 1999, p. 267). Na difusão de uma convicção no seio de uma massa, o contágio é um fator determinante. Stein retoma as teorias sociológicas de Georg Simmel acerca da massa.¹⁸ Este, no Tratado de sociologia (1908) caracteriza a massa da seguinte maneira:

No seio de uma multidão de homens, que estão em contato sensível entre eles, são transmitidas e se realizam inúmeras sugestões e influências de excitação, que eliminam no indivíduo o silêncio, a autonomia e a reflexão. Assim que no seio de uma multidão, os impulsos mais fugazes crescem, até chegarem a serem avalanches, a favor da impulsividade mais exagerada. Ao passo que as influências das funções superiores, refinadas e críticas, são como que apagadas. Atribuo a paralisia das qualidades superiores, esse deixar-se arrastar sem qualquer resistência, ao efeito de um incalculável número de influxos que se entrelaçam reciprocamente, se reforçam, se separam, se afastam e se reproduzem. Dessa desordem formada por impulsos inferiores, que estão abaixo do limiar da consciência, por um lado, surge (contradizendo qualquer atividade do intelecto clara e consequente) uma grande excitação nervosa, na qual crescem os instintos naturais mais obscuros, primitivos e normalmente reprimidos. Por outro lado, se verifica uma paralisia hipnótica, que faz com que a multidão siga o impulso dominante até o extremo. A impulsividade e a sugestibilidade da multidão podem também fazer surgir em alguns casos, impulsos de grandeza e de entusiasmos, pelos quais, em outras circunstâncias, um indivíduo, por sua conta, nunca tomaria certo tipo de decisões (Simmel, 1908, p. 176, como citado em Stein, 1999, p. 268).

Stein parte dessa descrição do sociólogo alemão para derivar dela algumas constatações visando esclarecer a dinâmica psíquica do fenômeno do contágio de massa.

Em primeiro lugar, quando muitos indivíduos estão juntos no âmbito de uma massa, a excitabilidade, ou seja, a sugestibilidade sem intervenção das funções espirituais, leva à inumeráveis processos de contágio.

Em segundo lugar, o recurso à força vital que passa pelas excitações múltiplas, determina a opção de colocar entre parênteses as atividades espirituais su-

¹⁸G. Simmel (1858-1918), filósofo e sociólogo alemão considerado um dos fundadores da Sociologia.



periores, ou seja, a reflexão, o pensamento, o discernimento, o livre arbítrio, a deliberação, etc....

Em terceiro lugar, através da exclusão do intelecto crítico e da vivacidade própria de um espírito livre, surge a possibilidade de um estado psíquico de predisposição à convicção, ou seja, a capacidade de ser sugestionado. Nessa condição, os motivos contrários que poderiam breçar o passo a uma convicção induzida, não alcançam o horizonte do indivíduo. Essa disponibilidade à convicção, junto com a excitação, pode se tornar constitutiva da massa, ou seja, pode conduzir àquela uniformidade de comportamento sem uma comunhão interior, que se obtém nos estados não espirituais e nos modos de comportamentos de um indivíduo psíquico determinado pelo contágio e pela imitação.

Essa uniformidade pode permear também o âmbito da vida espiritual dos indivíduos que compõem a massa, sobretudo quando existe um guia cuja ação irá alimentar as ideias dominantes de todos, ou seja, um chefe, que não pertença ele mesmo à massa (por não ser freado na própria produção espiritual pelo fato de pertencer a ela). Entre o indivíduo que guia e a massa deve existir uma compreensão recíproca, uma ligação comunitária. Se for guiada por um chefe coerente e decidido, uma massa pode se comportar exteriormente de modo tal a não poder ser diferenciada de uma comunidade. Se pelo contrário, falta-lhe um guia verdadeiro, o comportamento da massa se torna desconexo e descontínuo, fazendo com que desapareça, inclusive exteriormente, qualquer sinal de pertencimento.

Além disto, se a uma massa de indivíduos é apontada uma ideia composta por um conjunto de deveres entendidos como um valor a ser realizado se torna também possível que a massa, guiada por essa ideia, se deixe entusiasmar a uma ação correspondente à ela. Essa última, ou seja, a ideia, equivale no que diz respeito ao aspecto interior e ao resultado prático, a uma conduta comum, sem que exista de fato uma comunhão interior, ou seja, sem que a massa deixe de ser massa.

Com efeito, a massa deixa de ser massa apenas quando se cria uma comunidade. Esta é um tipo de vivência "sobre individual" que acontece quando existe entre as pessoas uma bagagem comum de força vital que elas contribuem a formar e da qual elas se nutrem. Com efeito, em cada pessoa podem se diferenciar vivências (no nível de todas as suas capacidades psíquicas) e uma estrutura geral que ela pode compartilhar com outras pessoas. Todos aqueles que possuem uma estrutura espiritual e psíquica comum contribuem a formar uma unidade, e quanto mais cresce o patrimônio comum, tanto mais existe a possibilidade de convergirem os fluxos específicos de vivências e a possibilidade de uma vida comunitária.

Quando uma multiplicidade de pessoas entra em uma relação atual, é possível uma experiência do tipo comunitário, ou seja, uma troca recíproca de experiências. Stein propõe alguns exemplos: todas as atividades mentais de conhecimento se realizam com base em um raciocínio lógico normal compartilhado por todos,



de modo que toda a atividade racional se realiza em uma comunhão efetiva ou potencial com todos os seres racionais. Ou, formulando outro exemplo: se uma multiplicidade de sujeitos se junta por um objetivo voluntário brota uma única tomada de posição voluntária comunitária e uma única ação, independentemente do fato de que todos façam a mesma coisa, ou que todos realizem diferentes ações parciais para poder realizar o fim comum. Se a força para a tomada de posição voluntária falhar nesse ou em outro indivíduo, ela pode ser substituída pela fonte de força comunitária, ou o propósito pode ser realizado a partir de um ponto de vista comunitário.

Através do percurso acima delineado, Stein diferenciou os elementos que caracterizam o fenômeno psicossocial do contágio de massa, e as vivências comunitárias. através de uma rigorosa análise fenomenológica, em diálogo com os estudos sociológicos e filosóficos acerca dos referidos fenômenos, a ela contemporâneos.

Discussão: Fenômenos de contágios psíquicos de massas, ideologias e totalitarismo

Ao esclarecer de modo rigoroso as diferenças entre relações psicossociais de natureza comunitária e fenômenos psicossociais de massa, a análise realizada por Stein acerca do fenômeno de contágio psíquico nas massas é essencial para o entendimento das possibilidades de manipulação das massas por poderes totalitários, inclusive através das ideologias por esses formuladas.

O estudo dos fenômenos de agregação entre indivíduos nas formas definidas pelo termo “massa” e suas relações com os poderes políticos, especialmente de teor totalitário, é ainda hoje tema de investigações em diversas áreas de saber, desde a história, a filosofia, a sociologia, a antropologia, até a psiquiatria, a neurologia e a psicologia. Vários autores se destacam neste campo. Dentre outros, as ameaças quanto à destruição da individualidade em fenômenos humanos de tipo coletivo, tais como os totalitarismos políticos, foram profundamente investigadas por H. Arendt (1906-1975), especialmente na obra *Origens do Totalitarismo, Antisemitismo, Imperialismo e Totalitarismo* (2000), concebida nos anos 40 e publicada pela autora em 1951, lúcida reflexão que teve como objetivo indagar os efeitos dos regimes nazista e soviético na destruição da condição humana. Após abordar dos diversos aspectos da aniquilação do ser humano, desde a morte física (nos campos de extermínio e nas câmaras a gás), à aniquilação da pessoa política, jurídica e moral, Arendt chega ao “ato de matar a individualidade do homem, destruir a sua singularidade, fruto da natureza, da vontade e do destino” (Arendt, 2000, p. 506), que a filósofa considera “o verdadeiro horror”. Nesse ato, evidencia-se a possibilidade de os humanos transformarem-se em animais, inteiramente submissos aos reflexos instintivos. Desse modo, tal efeito extremo significaria a criação de soci-



idades em que seria “possível dominar o homem completamente” (Arendt, 2000, p. 507). Ela cita o cão de Pavlov, ou seja, o indivíduo reduzido às suas reações mais elementares, como sendo o modelo do cidadão perfeito do estado totalitário: “o poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados”, ou seja, quando “a individualidade, ou qualquer outra coisa que diferencie o homem do outro, é intolerável” (Arendt, 2000, p. 508). Segundo Arendt (2000), “o totalitarismo introduziu um princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir” (p. 520). Para realizar o objetivo último do processo totalitário que é a destituição daquilo que é propriamente humano, os totalitarismos dispõem de alguns recursos fundamentais que atingem a vida interior do indivíduo: as ideologias e a solidão.

As primeiras proporcionam a imposição na mente do indivíduo do pensamento totalitários, combinando discursos científicos e afirmações de teor filosófico. Algo semelhante às convicções infundadas ou mal fundamentadas, descritas por Stein. Segundo Arendt (2000), “a ideologia é a lógica de uma ideia”. Seu objeto de estudo é a história a respeito da qual “trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma lei adotada na exposição lógica de uma ideia”, pretendendo assim desvendar “os mistérios de todo processo histórico” (p. 251). Desse modo, substitui-se “a necessária insegurança do pensamento filosófico” por uma explicação total, trocando “a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa-de-força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa” (p. 522). A ideologia “liberta o pensamento da realidade e da experiência”; portanto, “o movimento do pensamento não emana da experiência, mas gera-se a si próprio” (p. 523).

A análise fenomenológica conduzida por Stein e acima apresentada fornece uma descrição de um certo tipo de estrutura psíquica que constitui-se numa disposição facilitadora para o pensamento ideológico se enraizar; e sobretudo a filósofa assinala que esta possibilidade pode se realizar em qualquer indivíduo na medida em que ele se retire exclusivamente no âmbito da esfera psíquica, retraindo-se totalmente de seu núcleo pessoal espiritual e, portanto, não exercendo as funções que a esse pertencem, ou seja, o juízo e a tomada de posição voluntária.

Nesse aspecto, o outro recurso do totalitarismo, assinalado por Arendt, a solidão, revela-se fator decisivo: a solidão não equivale a isolamento, ou a viver a sós, condições estas nas quais o indivíduo pode exercer ainda sua capacidade reflexiva. Solidão, segundo Arendt (2000), “é a experiência de não pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que um homem pode ter” (p. 527), pois “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros” (p. 528). Na solidão ocorre, “a perda do próprio eu”, que consiste na “confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde-se aquela confiança elementar no mundo que é necessária para



que se possa ter qualquer experiência” (p. 529). A única capacidade que sobra ao indivíduo é o raciocínio lógico. Segundo Arendt (2000), esta é uma ameaça que paira no mundo contemporâneo, pois “o que prepara os homens para o domínio totalitário num mundo não totalitário, é o fato de que a solidão (...) passou a ser em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores” (p. 531). Neste ponto também, impressiona a convergência da visão de Arendt com a análise de Stein que assinala o indivíduo acometido pelo contágio psíquico ser aquele que não vive mais a abertura ao mundo e aos outros (abertura que define propriamente o Geist, a dimensão espiritual da pessoa humana), sua percepção e relação com os outros permanecendo na esfera exclusivamente psíquica, ou seja, apenas no nível reativo, instintivo.

A convergência entre estas duas filósofas contemporâneas quanto à análise dos fenômenos de massa e ao totalitarismo não é casual: ambas vivenciaram diretamente os processos que levaram a formação da ideologia nazista e posteriormente sua constituição em estado de direito, e ambas vivenciaram os efeitos trágicos dos totalitarismos, políticos ou culturais. Ambas alertaram os seus contemporâneos acerca do fato de que o totalitarismo cultural e o contágio de massa não são apenas fenômenos que ocorrem em regimes ditatoriais, mas também em regimes aparentemente democráticos.

Ao observar que “a destruição da individualidade é quase sempre bem-sucedida” (Arendt, 2000, p. 506), Arendt formulava a esperança de que a psicologia das massas pudesse um dia descobrir as leis para explicar esses processos de aniquilação da individualidade; e auxiliar deste modo as reflexões da filosofia política e evidenciando os modos em que o totalitarismo age induzindo profundas mudanças na experiência pessoal. As análises fenomenológicas sobre o contágio psíquico propostas por Edith Stein parecem-nos fornecer uma resposta a esse desafio.

Conclusão

A construção de relações sociais saudáveis, onde a pessoa humana seja afirmada em sua unicidade, originalidade e em seus direitos essenciais é hoje como ontem o grande antidoto contra o aniquilamento humano que ocorre quando há uma patologização da vivência individual e social, com potencial de conduzir a graves consequências também no plano político, como é exemplificado ao analisarmos o trabalho de Nina Rodrigues, no qual justifica-se o aniquilamento de todo um grupo devido a essa visão patológica. A estrutura comunitária é o que possibilita uma forma saudável de socialidade na medida em que nela se desenvolvem vínculos de pertencimento onde a contribuição de cada um é valorizada e compartilhada com os outros a partir do reconhecimento de fins comuns. Rompe-se assim aquela condição de solidão onde o indivíduo se retira da relação com o mundo fora de si e



abdica de sua dimensão espiritual.

No cenário contemporâneo, parece-nos especialmente importante o entendimento proposto por Edith Stein, acerca dos processos pelos quais o contágio psíquico, hoje possível também nas formas novas dos meios de comunicação e das redes sociais, se enraíza nos indivíduos causando o adoecimento da vida pessoal, social e política.

Referências

Arendt, H. (2000). *Origens do Totalitarismo, Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo*. Companhia das Letras.

Costa, J. F. (1999). *Ordem Médica e Norma Familiar* (4 ed.). Graal.

Falret, J.P. (1870). *Leçons cliniques de médecine mentale faites à l'hospice de la Salpêtrière Première partie. Symptomatologie générale des maladies mentales*. Paris: J.-B. Baillière.

Friedmann, M. (1901). *Über Wahnideen im Volkweleben*. Viesbaden.

Maranhão-Filho, P. (2013). Henri Meige: a síndrome, o artista e o martelo. *Rev. Bras. Neurol*, 49(2), 80-81. <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-686920>

Richer, P. (1881). *Études cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grande hystérie*. Adrien Delahaie et Éie Lecrosnier.

Rodrigues, R. N. (1897). A loucura epidêmica de Canudos. *Revista Brasileira*, III (XII), 69.

Rodrigues, R. N. (1901) *A loucura das multidões: Nova contribuição ao estudo das loucuras epidêmicas no Brasil, Annales médico-psychologiques*. Masson.

Rodrigues, R. N. (2006). *As coletividades anormais*. Edições do Senado Federal. (Original publicado em 1939)

Scheler, M. (2013). *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus). (tr. it. e Saggio introduttivo de R. Guccinelli, Presentazione de R. de Monticelli). Bompiani. (Original publicado em 1913-1916)

Stein, E. (1998). *Introduzione alla filosofia*. Città Nuova.



Stein, E. (1999). Excursus acerca do contágio psíquico. In E. Stein., *Psicologia e scienze dello Spirito: contributi per uma fondazione filosófica* (2a ed., A. A. Bello & A. M. Pezzella, Trad., pp. 200-216). Città Nuova. (Original publicado em 1922)

Stein, E. (2013). *La struttura della persona umana*. Città Nuova.

Watson, J. B. (1971). O Comportamentismo. In R. J. Herrnstein & E. G. Boring. *Textos Básicos de História da Psicologia* (pp. 626-636). Herder e EDUSP.

Nota sobre as autoras:

Gabriela Daud Bollela é estudante de Psicologia na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo. E-mail: gabriela.bollela@usp.br

Marina Massimi é Professora Titular aposentada da Universidade de São Paulo. Atualmente, Professora-sênior junto ao Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo e lidera Grupo de *Pesquisa Tempo, Memória e Pertencimento*. E-mail: mmassimi3@yahoo.com

Data de submissão: 21.04.2022

Data de aceite: 31.10.2022