

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Alekssey Marcos Di Piero Sobral

NOÇÕES DE IRRACIONALIDADE NA PSICOLOGIA DAS MASSAS

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

SÃO PAULO
2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Alekssey Marcos Di Piero Sobral

NOÇÕES DE IRRACIONALIDADE NA PSICOLOGIA DAS MASSAS

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Psicologia Social, sob orientação da Prof^ª. Dr^ª. Emérita Maria do Carmo Guedes.

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

SÃO PAULO
2012

BANCA EXAMINADORA

AGRADECIMENTOS

Devo sinceros agradecimentos à PUC-SP e seus colaboradores, que carinhosamente me acolheram e, especialmente, à caríssima orientadora Maria do Carmo Guedes, a quem muito estimo. Tive o privilégio de poder me aproximar de alguém especial para história da psicologia nesse país, cuja visão de Homem, educação e ciência transcende em muito a máquina burocrática e as limitações impostas pela mentalidade reprodutivista que domina o ambiente intelectual contemporâneo. Quando outros poderiam facilmente ter lançado meu projeto à escanteio em detrimento de propostas menos ousadas, Maria do Carmo decidiu apoiá-lo e confiar nas possibilidades de sua realização. Assim, sou grato não apenas a sua orientação e cuidado, mas a seu espírito livre e enriquecedor. Aproveito também para agradecer o financiamento do CNPQ, que tornou viável a realização desta pesquisa, assim como de tantas outras.

Agradeço à minha família, pelo suporte e estímulo em todos os passos de meu desenvolvimento educacional, e por estar presente também agora, provendo a melhor estrutura possível para a lenta conquista desse título. Não esquecerei as muitas caronas altruístas de minha mãe e padrasto; a alegria de minha avó pela bolsa conquistada, a preocupação e ajuda financeira de meu avô, maior responsável pelo cultivo da minha curiosidade e apego ao conhecimento. Especial agradecimento devo à minha irmã, Gabriella, pelo apoio técnico, além das várias horas perdidas nas traduções de textos de alguns dos autores que figuram neste trabalho.

Agradeço muito exclusivamente à Maria Flor, minha companheira de vida que, confiando mais do que eu mesmo em minha capacidade e disposição, deu imensa força ao início de minha carreira acadêmica, me apoiando na demissão de um emprego e deixando que eu me lançassem em busca dessa conquista com total liberdade. A ela, mais do que a ninguém, devo a acertada escolha de me juntar à PUC-SP como aluno de mestrado e, sem ela, seria impossível a realização do presente trabalho. Agradeço também ao apoio irrestrito de sua mãe e irmão que, me tomando como um membro da família, deram inestimável suporte no período mais difícil dessa jornada.

Agradeço, enfim, aos amigos que tanto considero e tive o prazer de conhecer no transcurso destes dois anos na instituição. Nossas discussões estão presentes em cada pedaço do texto que segue, atestando a natureza coletiva do empreendimento científico. Agradeço muito àqueles de vocês que deram abrigo e muitas vezes foram o “último recurso” de um caipira na cidade grande. Muito obrigado.

“Então, sussurrou Castro, os primeiros homens formaram culto aos pequenos ídolos que os Grandes Anciões haviam lhes mostrado; ídolos trazidos em épocas imemoriais das estrelas sombrias. O culto não morreria enquanto as estrelas não se alinhassem uma vez mais, e os sacerdotes retirariam o grande Cthulhu de Seu túmulo para restituí-Lo a Seus súditos e dar continuidade a Seu legado sobre a Terra. Seria fácil identificar o momento oportuno, pois então a humanidade estaria como os Grandes Anciões; livre e descontrolada e além do bem e do mal, com todas as leis e tábuas deixadas de lado e todos os homens gritando e matando e rejubilando-se em êxtase. Então os Anciões libertos haveriam de ensinar novas formas de gritar e matar e rejubilar-se em êxtase, e toda a Terra explodiria em um holocausto de arrebatamento e liberdade. Até lá, por meio dos ritos apropriados, o culto deveria manter viva a memória desses costumes antigos e profetizar o retorno dos Grandes Anciões.”

H. P. Lovecraft,
O Chamado de Cthulhu

RESUMO

A presente investigação teve por objeto o estudo de possíveis noções de irracionalidade nas teorias de alguns dos autores pioneiros da Psicologia Social, então nomeada Psicologia das Massas. Supô-se que a presença de uma noção de irracionalidade nessas teorias poderia ser indício de um movimento histórico mais amplo, descrito como uma guinada em direção à irracionalidade, pelo qual teria passado todo o empreendimento filosófico-científico no fim do século XIX e começo do século XX. A pesquisa se dedica, assim, a procurar pelo elemento irracional subjacente às teorias de Gabriel Tarde, Scipio Sighele e Gustave Le Bon a fim de entender suas coincidências e nuances e traçar algo de seu possível destino na história da psicologia. Para a realização da proposta, o trabalho desdobrou-se em duas formas de análise: a primeira, léxica, em que se investigou a trama de significantes nas teorias que poderiam apontar para uma noção de irracionalidade, e a segunda, histórica, que se propôs a entender o caminho e o significado da trajetória das noções de irracionalidade na psicologia e na ciência contemporânea, de uma forma geral. Na primeira análise, fez-se uso do pensamento tardio de Ludwig Wittgenstein acerca dos jogos de linguagem. Na segunda, as teses de Adorno e Horkheimer desenvolvidas principalmente na *Dialética do Esclarecimento* foram a base para uma interpretação da história. Quando as análises chegam a termo, conclui-se em favor da presença bem destacada de uma noção de irracionalidade em cada um dos autores investigados, noções estas constituidoras das formas gerais de um *sujeito irracional* velado, que teria sido posteriormente carregado para a psicanálise e enfim, popularizado. Tal virada em direção à irracionalidade observada nas ciências do espírito teve paralelos nas ciências naturais, como no caso da emergência da Física Quântica, um dos exemplos abordados. Longe de imaginarmos a noção de irracionalidade como uma ameaça à razão e a ciência, podemos vê-la, numa perspectiva dialética, como um sinal de abertura em direção ao estudo do mundo e do homem concretos.

Palavras-Chave: Irracionalidade, Irracional, Psicologia das Massas, Psicologia Social, História da Psicologia, História da Ciência, Gabriel Tarde, Scipio Sighele, Gustave Le Bon.

ABSTRACT

The object of this investigation was to study the possibly notions of irrationality in the theories of some pioneers authors of Social Psychology, named Psychology of The Masses. Is believed that the presence of irrationality's notions in this theories could be an indication of a larger historic movement, described as a lurch to irrationality, whereby all the philosophical-scientific enterprise of the XIX century's end and XX century's beginning has crossed. This research is dedicated, therefore, to search for the underlying irracional element in the theories of Gabriel Tarde, Scipio Sighele and Gustave Le Bon, for the purpose of understand their coincidences and nuances and to scribe anything of their possible fate in the psychology's history. To accomplish this proposal, the work was unfolded in two ways of analysis: the first, lexical, in witch was investigated the plot of meanings in the theories that could point to a irracionality notion, and the second one, historical, that proposes to understand the way and the meaning of the trajectory of the irrationality's notions in the psychology and in the contemporary science in general. In the first analysis, the afterthought of Ludwig Wittgestein was used, upon the language-games. In the second one, the theories of Adorno and Horkheimer developed mainly in the *Dialectic of Enlightenment* were the basis to a historical interpretation of history. When the analysis reach the end, is concluded in favor of the highlighted notion of the irrationality in each of the investigated authors, which notions are part of the veiled *irrational subject* in general, that had been posteriorly adduced to the psychoanalysis and, ultimately, popularized. This turning point toward irrationality observed in the sciences of mind had parallel in the natural science, as in the case of the emergency of quantum physics, one of the examples discussed. Far from imagine the irracionality notion as an threat to rationality and science, we can see it, in a dialectical perspective, as a sign of openness toward the study of the concret world and man.

Key Words: Irrationality, Irrational, Psychology of the Masses, Social Psychology, History of the Psychology, Gabriel Tarde, Scipio Sighele, Gustave Le Bon.

Sumário

1. Introdução	1
2. Métodos e conteúdos de análise	5
2.1. A teoria de Wittgenstein como método de análise do conceito de irracionalidade.....	5
2.2. A Teoria Crítica como método de análise e interpretação da história.....	10
2.3. A irracionalidade nos primórdios da Psicologia Social.....	13
3. Noções de irracionalidade nos pioneiros da Psicologia Social.....	20
3.1 Gabriel Tarde.....	20
3.2 Scipio Sighele.....	33
3.3 Gustave Le Bon.....	40
4. Procedimentos metodológicos.....	46
5. Análise léxica.....	48
5.1 Gabriel Tarde.....	49
5.2 Scipio Sighele.....	50
5.3 Gustave Le Bon.....	51
6. Análise histórica.....	53
7. Referências bibliográficas.....	72

1. Introdução

A irracionalidade tem sido objeto de estudo em diferentes áreas do conhecimento ao longo da história e, antes ainda que a escolástica assumisse a herança do pensamento aristotélico, os gregos já se debruçavam sobre o estudo da *ate*, “a tentação divina ou louca paixão” que, na *Ilíada*, levava Agamenon a atribuir aos deuses a causa de seu mau comportamento no episódio do roubo da concubina de Aquiles. Comenta Dodds (2002) acerca de Platão: “Assim que se voltou do “eu” oculto para o homem empírico, ele se viu forçado a reconhecer um fator irracional no próprio interior da mente humana [...]”. (p. 214) Entretanto, com o estabelecimento da ciência moderna, a irracionalidade foi cada vez mais deixada de lado e, assim como o mito, considerada superada pela razão:

Contrariamente ao pensamento científico, profundamente racional e objetivo, analítico e demonstrativo, o pensamento mítico se define por ser eminentemente narrativo e fantástico. Abrange as emoções e os afetos. Não manifesta nenhuma pretensão à objetividade. Tem muito a ver com a religião, a arte, o rito e a magia. A ciência nasce opondo-se e impondo-se como desmistificação e desencantamento do mundo (JAPIASSU, 2005, p. 48-49).

Numa observação atenta, contudo, percebemos que a irracionalidade veio a se tornar tema constante de pelo menos duas ciências no fim do século XIX e princípio do século XX: a psicologia, que como ciência social, preocupar-se-á, naquele primeiro momento, principalmente com a irracionalidade no comportamento das ‘multidões’ – para usarmos a nomenclatura de Le Bon – e a física, que ao se aprofundar nos fenômenos fundamentais da matéria colocará em risco a noção de causalidade, sustentáculo do pensamento racionalista lógico-científico. Tal situação nos coloca diante do problema da análise sócio-histórica das noções de irracionalidade e de sua relação com os rumos e transformações que a ciência e a cultura vêm sofrendo desde o reaparecimento do tema. Mais recentemente, o problema foi analisado por Granger (2002), no âmbito da filosofia, com aplicações às ciências exatas.

Este trabalho tem por objetivo geral a investigação das noções de irracionalidade nos primórdios da história da Psicologia Social, a partir da hipótese de que os principais autores dessa ciência nesse período tinham alguma noção de irracionalidade como pano de fundo de suas pesquisas. Essa hipótese se desenvolveu, especialmente, na suposição de que a descoberta desses objetos velados teria maior amplitude explicativa – do ponto de vista histórico – do que a bem conhecida noção de *massa* (ou multidão), conceito que serviu aos historiadores da Psicologia Social como elemento de ligação para a definição de uma

‘primeira forma’ que teria sido assumida por esta ciência, nomeada então *psicologia das massas*.

Por *maior amplitude explicativa* pode-se entender que o movimento histórico realizado por tais noções de irracionalidade poderia explicar – de maneira mais acurada do que as soluções até agora traçadas – o surgimento, delimitação e desaparecimento do que ficou conhecido como *psicologia das massas*. Sendo assim, estruturamo-nos em torno da pergunta: “Qual o papel das noções de irracionalidade na formação e desenvolvimento da psicologia das massas enquanto área do conhecimento científico?” Espera-se lançar novas luzes sobre o fenômeno da emergência da Psicologia Social, além de, quem sabe, acrescentarmos alguma compreensão à história da ciência contemporânea, tendo em vista que as noções de irracionalidade podem ter sido decisivas na passagem de todo o empreendimento filosófico-científico à condição pós-iluminista.

Para a realização deste intento, nos apoiamos em duas escolas de pensamento que garantiram suporte metodológico ao projeto. A primeira, a filosofia de Wittgenstein, especialmente do assim chamado *segundo* Wittgenstein, autor das *Investigações Filosóficas* (1953), que auxiliou na definição de conceitos e na busca pelo significado e conexões dos termos que fazem referência à *irracionalidade*, de acordo com seu uso pelos autores nos primórdios da Psicologia Social. A segunda, a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, pela sua interpretação da história, realizada especialmente na obra *Dialética do Esclarecimento* (2006), em que Adorno e Horkheimer discutem como o progresso da razão na forma da ciência e da técnica podem representar, dadas as circunstâncias, apenas um falso distanciamento dos mitos, uma vez que estes já guardam em si um movimento em direção à racionalidade.

Este trabalho envolve assim a procura por uma das temáticas fundamentais que pode ter movido os primeiros autores em Psicologia Social e a reflexão sobre certas condições históricas que nortearam seu aparecimento e consequências. Não se trata apenas de uma tentativa de enxergar um novo conjunto de objetos que podem se identificar uns com os outros, mas sim, de circunscrever as buscas daqueles autores clássicos a um movimento maior, e nem sempre aparente, que caracteriza toda a contemporaneidade. De acordo com Maia (2008):

[...] o grande desafio quando se pretende produzir uma história da psicologia relevante seja resgatar alguma relação com o conjunto de conteúdos do passado que compõem esta ciência que se revele em suas conexões com o presente, e que produza saberes comprometidos com o futuro de uma humanidade emancipada (MAIA, 2008, p. 28).

O resgate da história das noções de irracionalidade como ideias psicológicas nos primórdios da Psicologia Social, quando realizado a partir de uma abordagem crítica, pode favorecer algumas contribuições significativas à compreensão da área e ajudar a solucionar questões que permanecem em aberto, bem como servir como base para uma interpretação mais fidedigna do posicionamento que a psicologia assumiu na história da ciência. Segundo Farr (1998): “A principal razão de se examinar criticamente o passado é compreender melhor o presente”. (p.14) Esta deve ser, de fato, a preocupação final de toda investigação histórica.

Se os autores em Psicologia Social iniciaram seus trabalhos tendo em vista, a partir de diferentes prismas e nomenclaturas, a investigação da temática da irracionalidade, é possível que este objeto ora evidente, ora oculto, ainda esteja presente como um nódulo de pesquisa que une diversos autores e abordagens, tratados normalmente como sem qualquer conexão histórica significativa. A temática da irracionalidade pode abrir uma nova frente de compreensão histórica destes autores a partir de uma similaridade advinda de um mesmo objeto de pesquisa, um aspecto geralmente inferiorizado em detrimento da visão mais comum, cujo recorte tende a focar os grandes nomes de uma ciência ou as teorias mais importantes ou centrais. Tal recorte muitas vezes deixa a desejar quando se está à procura de ligações mais exatas, que identifiquem, com pertinência, os elos que relacionam tanto as teorias quanto os autores em si. Espera-se que a presente investigação venha auxiliar o processo maior de trazer à tona essa história mais sutil da Psicologia Social e da psicologia como um todo.

Comenta Farr (1998): “Encaro a psicologia em seu todo como uma ciência social e não apenas aquelas partes que são normalmente rotuladas de “Psicologia Social””. (p.13) Apesar da veracidade de tal afirmação, sabemos também que a Psicologia Social vem se firmando ao longo das últimas décadas enquanto área distinta do conhecimento científico, o que lhe tem garantido independência para seus programas de pesquisa. No entender do próprio Farr (1998): “Do ponto de vista institucional, o período de formação da Psicologia Social é o período imediatamente seguinte ao fim da segunda guerra mundial.” (p. 11) O presente trabalho espera auxiliar a demarcação da área ao demonstrar que, independentemente do surgimento institucional da Psicologia Social, ela já existia desde os primórdios da psicologia, no fim do século XIX, e seus trabalhos poderiam ter em comum os objetos que aqui são designados como “a irracionalidade”. Dessa forma, a temática da irracionalidade teria um papel decisivo na delimitação da área de pesquisa de autores clássicos que hoje associamos à Psicologia Social, sendo em parte responsável pela sua distinção em relação a outras áreas de investigação.

Há uma necessária reflexão sócio-histórica que deve ser realizada acerca do significado desse retorno à busca da compreensão da irracionalidade, se a investigação puder demonstrar o quanto o tema é freqüente nos primórdios da história da Psicologia Social. Durante séculos, assumiu-se na filosofia que o homem era portador da razão capaz de decifrar os enigmas do universo, que ele correspondia a essa razão e identificava-se com ela. A própria aceitação da irracionalidade como objeto de investigação abre uma alternativa na psicologia para o universo-máquina proposto pelas idealizações racionalistas dos séculos XVIII e XIX. Sem dúvida, podemos descobrir nesse espaço a necessidade de dominação do homem e da natureza característicos da sociedade burguesa, que tenta se utilizar do progresso científico para controlar o que não pode assimilar, mas o próprio ato de trazer tal tema à tona já guarda em si as possibilidades de superação da ideologia presente. No mesmo sentido, salienta Maia (2008), acerca do conceito de progresso: “É preciso avançar para uma dialética do conceito, desfazendo o feitiço que o caracteriza e considerando que mesmo o desenvolvimento humano no campo fetichista contém possibilidades que apontam para algo melhor do que ele.” (p. 17)

Assim, poderemos advogar que a ciência psicológica caracteriza-se não só como instrumento de dominação que a partir de uma ode à razão torna-se irracional, e serve a forças irracionais, mas também como um espaço de razão que pensa a si mesmo e reflete a própria irracionalidade, preservando a razão e criando o espaço para a emancipação que rejeita o mero racionalismo. Como completa Maia (2008): “Se a psicologia se encontra também enredada no mito, ela não obstante participa do progresso e este, em sua dialética, também aponta para algo melhor do que o existente.” (p. 28)

2. Métodos e conteúdos de análise

2.1. A teoria de Wittgenstein como método de análise do conceito de irracionalidade

As tentativas de conceitualização da irracionalidade esbarram, primeiramente, em sua expressão linguística, manifestamente negativa, e em seguida, na polimorfia de suas múltiplas significações. Seu caráter negativo deixa claro que o conceito só pode ter irrompido como sombra de outro, protagonista de grande parte da história da civilização ocidental, quando não, visto como seu próprio princípio fundador. Dessa forma, a irracionalidade parece supor também uma representação daquilo a que se opõe. Ademais, as diferentes maneiras do uso comum para o conceito decretam certa dificuldade em sua explicitação que só pode ser melhor resolvida quando colocado à luz da história.

Herdeira do latim *ratio*, a ideia de razão pode ser antes ainda observada na noção grega de λόγος¹, desenvolvida no contexto da incipiente ciência da álgebra geométrica, durante o período grego clássico. A álgebra era um dos principais temas de estudos dos vinculados à Academia, e dedicava-se “[...] a solução do problema da medida das grandezas, utilizando os números, isto é, os inteiros evidentemente, e isso até que venha à luz de maneira ainda incerta uma nova ideia de número.” (GRANGER, 2002, p. 34) Nesse ambiente, os matemáticos gregos chegaram primeiramente à noção de *comensurabilidade*, ou seja, a transposição da noção de múltiplo para as grandezas, em que “[...] uma grandeza está contida tal *número de vezes* em outra, com ou sem resto.” (GRANGER, 2002, p. 36, grifo do autor) A luta para dar cabo ao valor restante das divisões, ou seja, àquilo que ficava à margem da *razão*, lançaria os matemáticos diretamente para números incalculáveis. Estava aberta a porta para o estudo da irracionalidade.

Segundo Granger (2002), “A descoberta da irracionalidade de certas relações de grandezas é um episódio célebre da história das matemáticas.” (p. 38) e o autor continua:

Trata-se realmente do encontro de um obstáculo à medida das relações de grandezas. O que é *demonstrado* é que certas grandezas tem (λόγος), *ratio*, “razão” exprimível por um par de inteiros. Uma vez conhecido esse fato, uma das preocupações essenciais do pensamento matemático na época platônica foi delimitar o fenômeno e fixar suas causas. (GRANGER, 2002, p. 43, grifo do autor)

¹ Logos, Lógica

A origem matemática da expressão para *razão* pode elucidar um pouco o que seria isso que fica de fora, que estaria para além da lógica e do cálculo, da previsibilidade e da certeza comum, a certeza objetiva. O uso corrente e filosófico, entretanto, conservou a palavra irracionalidade, estendendo o sentido para além da situação originária de não representabilidade de uma relação $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ exprimível por um par de inteiros, pois não se pode deixar de constatar que tal noção estrita não comporta as definições que hoje são largamente utilizadas.

Neste trabalho, tivemos em mente que um conceito como o de “irracionalidade” não é mais do que um conjunto flexível de uma teia de significações que são uso frequente na língua, dentro de uma perspectiva algo muito próxima do que Wittgenstein argumenta em seu *Investigações Filosóficas*. Trabalhamos aqui com o que o filósofo chamou de “semelhanças de família” no contexto daquilo que ficou conhecido como *jogos de linguagem*. Todo o processo do uso da linguagem em sua forma mais simples, mais primitiva, que envolve a simples denominação de objetos, é considerado por Wittgenstein um *jogo de linguagem*. De fato, ele chama também de *jogos de linguagem* “[...] o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada.” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 30) Como ele mesmo considera, ao analisar o conceito de “jogo”:

Considere, por exemplo, os processos que chamamos de “jogos”. [...] O que é comum a todos eles? Não diga: “Algo deve ser comum a eles, senão não se chamariam ‘jogos’”, – mas veja se algo é comum a eles todos. – Pois, se você os contempla, não verá na verdade algo que fosse comum a todos, mas verá semelhanças, parentescos, e até toda uma série deles. [...] E tal é o resultado desta consideração: vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor. (WITTGENSTEIN, 1953, P. 52, grifos do autor)

Para Wittgenstein (1953), o uso das palavras é a relação que é feita entre elas. Pode-se resumir o significado de uma palavra em um objeto, mas apenas se o restante, as relações desse objeto às quais se está se referindo, forem conhecidas. Assim, seria inútil a busca de um significado último do que seria a irracionalidade, para então buscar nos autores algo que possa ser circunscrito nessa definição estrita. Wittgenstein assume uma posição antiessencialista do léxico: uma palavra que tem o mesmo sentido de uma frase não é o resumo da frase da mesma forma que a frase não é o prolongamento da palavra. Para o filósofo, não existe uma forma essencial da linguagem que se passa em nosso espírito, ou antes, ou durante ou depois que dizemos o que dizemos. Mas o que dizemos atende a um sentido e o sentido é o emprego, é o uso, é a função. Nas palavras do próprio Wittgenstein (1953):

Poder-se-ia, pois, dizer: A definição ostensiva elucida o uso – a significação – da palavra, quando já é claro qual papel a palavra deve desempenhar na linguagem. Quando sei portanto que alguém quer elucidar-me uma palavra para cor, a elucidação ostensiva “Isto chama-se sépia” ajudar-me-á na compreensão da palavra. [...] Deve-se já saber (ou ser capaz de) algo, para poder perguntar sobre a denominação. Mas o que se deve saber? (p. 38)

Wittgenstein aponta a importância de que, se não houver compreensão do *contexto* em que o dito é dito, ele também não será compreendido. Facilita muito saber que se está falando de cores para então entender que a palavra sépia pode designar uma cor. Quando pergunta sobre o que se deve saber, é ao contexto que está se referindo, mas também a como é impossível definir o que é, exatamente, o contexto. Conhecer o contexto é dominar o jogo de linguagem em questão. Wittgenstein (1953) radicaliza essa linha de pensamento – “[...] os problemas filosóficos nascem quando a linguagem *entra em férias*”. (p. 42, grifo do autor) – querendo dizer com isso que quando os filósofos denominam objetos e tentam articular seus problemas filosóficos não levam em conta o contexto em que as palavras que estão usando aparecem. Eles não levam em consideração os jogos de linguagem que determinam as regras com as quais se está jogando e, na verdade, tentam sair para fora disso, buscando uma concepção essencialista da linguagem, tomando as palavras em sentidos limitados e tentando incluí-las num jogo só deles. Ou seja, na filosofia, as palavras teriam um uso singular que aconteceria apenas no filosofar.

É contra uma tal construção conceitual descontextualizada que tentamos expor a noção de irracionalidade neste trabalho. Buscou-se nos diferentes autores pesquisados as diversas semelhanças que podem incluir suas teorias dentro da noção de irracionalidade, mas soube-se, desde o princípio, que estamos lidando aqui com a sutileza de uma trama de significantes que não se torce à vontade da pesquisa, o que podemos observar em autores que nem mesmo se utilizam do termo “irracionalidade” para dar vazão ao seu pensamento, no entanto, sobre aquilo que é irracional. Tentamos, nessa direção, explicitar o *uso* que adquirem os termos em seus textos, crendo que assim estaríamos elucidando ao menos em parte sua significação. Como aponta Wittgenstein (1953): “Pode-se, para uma *grande* classe de casos de utilização da palavra “significação” – se não para *todos* os casos de sua utilização –, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (p. 43, grifos do autor).

É tarefa deste texto, portanto, expor gradualmente essa teia, revelando que o componente que estamos buscando é fluido, porém persistente, e que o fato de não darmos a devida atenção a um tal movimento da história da ciência psicológica se deve, também, à

complexidade desses *jogos de linguagem* que estão sempre presentes, como um fator subjacente, influenciando o raciocínio numa ou outra direção, a partir de um sentido prévio, que se esconde no contexto do que está sendo discutido. Por *prévio* podemos entender que, de acordo com a concepção de Wittgenstein (1953), só se pode falar algo com sentido se o sentido já estiver pré-estabelecido num jogo de linguagem. Por exemplo, a frase: “A árvore é composta” só tem sentido se no contexto estiver claro o que se quer dizer por isso. Caso duas crianças estejam dividindo as coisas em “simples” ou “compostas”, por exemplo, e uma criança disser a frase, então a outra entenderá perfeitamente o que se diz. Agora, se essa frase vier sem estar inclusa num jogo prévio que esteja dado ou que possa ser adivinhado, então ela não fará sentido, porque não poderá ser identificado que emprego – que uso – ela está tendo na linguagem.

Faz-se necessário, assim, deixar claro as muitas formas em que se pode entender a irracionalidade e qual o sentido prévio em que nos autores é abordada. Granger (2002) teve de lidar com o tema ao tratar da presença da irracionalidade em diversas obras, tomando *obra* num sentido mais geral. As obras dos autores aqui investigados são antes *escritos*, mas na mesma definição do autor, podem ser entendidos como um produto suscetível de manter-se na existência concreta e de oferecer-se à observação, e mesmo ao uso, de outros sujeitos que não seu criador, daí o termo *obra*. Granger (2002) aponta que a obra tem um caráter significante: quer se apresente como um texto de um sistema simbólico específico ou como um objeto material sem o concurso de linguagem, uma obra se propõe como expressão.

Por mais que a irracionalidade tenha presença em uma obra, não se deve perder de vista que “o trabalho de formalização do qual elas são o resultado obedece de início a certas regras implícitas ou manifestas, que determinam mais ou menos precisamente a natureza da obra e os processos de criação.” (GRANGER, 2002, p. 13) Tal determinação constitui, ao ver do autor, uma forma fraca, mas fundamental de racionalidade. No presente caso, as obras muito mais tem em vista a explicação da irracionalidade, ou seja, a têm mais como *objeto* do que como parte constituinte, apesar de ambos esses aspectos se confundirem, especialmente em autores que acabam desenvolvendo um argumento tautológico em torno do tema ou ainda amarram explicações que partem de uma “irracionalidade”, porém deixando-a por sua vez sem explicação. O que poderemos observar, e sem dúvida será importante em nossa análise, envolve o quanto abordar a irracionalidade como objeto pode também representar, em certa medida, ser contaminado por uma necessária contradição lógica ao ter de explicá-la.

Granger (2002) aponta três tipos significativos que parecem moldar as formas em que a irracionalidade pode aparecer em quaisquer obras: o tipo *obstáculo*, o tipo *recurso* e o tipo

renúncia. No tipo *obstáculo*, o irracional aparece como parte aparentemente insolúvel do objeto, a ser superada. Neste caso, o encontro com o irracional funciona como ponto de partida para a tentativa de reconquista da racionalidade. O irracional pode servir como *recurso* quando o autor de uma obra viola deliberadamente as regras em busca de resultados inesperados. De um ponto de vista estritamente epistemológico, poderíamos assumir que foi o que aconteceu com os pioneiros no processo de desenvolvimento da física quântica e é também a essência da posição defendida por Feyerabend (2007), no seu já clássico *Contra o método*. A irracionalidade se ajusta como *renúncia* quando a obra recusa terminantemente qualquer traço de racionalidade e o autor dá livre curso à fantasia. No ambiente científico esse exemplo pode ser observado nas teorias que principiam de maneira bastante rigorosa em termos metodológicos e mais tarde acabam por serem enriquecidas com traços que negam sua condição inicial. Poderíamos citar o caso de Reich (1986) e a Teoria do Orgoni, por exemplo, ou o pensamento complexo em sua forma mais comercial, manifesta em obras como *O Tao da Física* (2006), de Frijthof Capra.

Por outro lado, Granger (2002) também salienta que é possível distinguir outros três tipos de irracionalidade, mais em termos de conteúdo do que de forma. A irracionalidade *epistêmica* aparece no processo de conhecimento, como um objeto que parece impedir o próprio ato de conhecer, e pode resultar tanto de algo inesperado como de um movimento deliberado do autor em busca de novos resultados. A irracionalidade *técnica* aparece em geral após uma conquista de novos resultados práticos, que no entanto não podem ser explicados a partir do conhecimento que se têm disponível. A irracionalidade *axiológica* consiste numa espécie de ausência de coerência de um sistema. Enquanto os enunciados de tal sistema são estabelecidos internamente de maneira lógica, os resultados dos diversos enunciados entram em contradição pela impossibilidade de serem aplicados simultaneamente.

Assim, se pudermos considerar o sentido prévio em que os autores a serem analisados dão ao tema da irracionalidade, seria cabível situá-los, num primeiro momento, como definidores de uma forma de irracionalidade que aparece como objeto e *obstáculo* a ser compreendido, mesmo que muitas vezes essa compreensão seja limitada pelas possibilidades históricas do período estudado, o que, de acordo com a outra classificação de Granger, supõe também um sentido *epistêmico* que permeia seu conteúdo. Devemos ter isso em mente se quisermos escavar a trama de significações nas análises que seguiremos.

2.2. A Teoria Crítica como método de análise e interpretação da história

A escolha deste método histórico-crítico justifica-se como boa alternativa, dado o objeto de estudo e a necessidade do desvelamento de aspectos que tradicionalmente não se expressam. A Teoria Crítica (como chamaremos daqui para frente a teoria crítica desenvolvida principalmente por Adorno e Horkheimer) entende a história como um processo de expansão da razão (nomeado esclarecimento), emancipatório em sua origem, que progride em direção ao conhecimento absoluto. Entretanto, essa busca acaba por abandonar a construção do sujeito autônomo ao reduzir a razão ao seu aspecto totalitário, vinculado exclusivamente à dominação da natureza, qual seja, a *racionalidade técnica*. Nesse sentido, a expansão da razão toma também a forma de regressão, nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva (1999):

[...] a expansão da racionalidade técnica faz desaparecer do horizonte do esforço racional a possibilidade de realização dos fins práticos para a qual os meios técnicos deveriam servir. Em vez de a prática justificar a teoria, esta, como expansão indefinida da dominação tecno-racional do mundo, justifica-se a si própria, deixando as possibilidades humanas fora de alcance do progresso histórico. (p. 84)

A história apresenta-se então como a dialética da emancipação e da regressão (ou dialética do esclarecimento), pois a afirmação da razão contra o dogma resulta, em última instância, no dogma da razão e na mitologização do progresso. É tarefa portadora da história crítica de orientação frankfurtiana revelar tanto a versão positiva de um sistema totalizante quanto o ocultamento do real, através da negação como instrumento de recusa dessa totalidade, apoiada na ideia de que “[...] não há sistema de verdades que não seja uma interpretação do mundo porque a própria noção de verdade já nasce da necessidade de interpretar.” (SILVA, F. L. 1999, p. 86) Sem dúvida, o fundamento dessa atitude filosófica se encontra primeiramente em Marx, que demonstrou a inscrição das construções teóricas nas condições sócio-históricas em que os homens estão submetidos. Mas, para não incorrerem no mesmo erro daquilo para a qual a crítica se dirige, devemos lutar também contra toda a pretensão da própria dialética de se estruturar como método totalizante, o que comprometeria seu teor crítico. Daí o método da dialética *negativa*, que nega até em si mesmo a completude do conhecimento.

O objeto histórico da dialética negativa caracteriza-se essencialmente, portanto, pela crítica dos sistemas totalizantes, que emergem da identificação do real com o racional. À

exaustão, Adorno e Horkheimer (2006) abordam o tema, ao explicar como tal identificação perpassa o esclarecimento:

O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento – a filosofia de Fichte é o seu desdobramento radical – porque ela desviaria do imperativo de comandar a práxis, que o próprio Fichte, no entanto, queria obedecer. O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina. Mas, com essa mimese, na qual o **pensamento se iguala ao mundo**, o factual tornou-se agora a tal ponto a única referência, que até mesmo a negação de Deus sucumbe ao juízo sobre a metafísica. Para o positivismo que assumiu a magistratura da razão esclarecida, extravar em mundos inteligíveis é não apenas proibido, mas é tido como um palavreado sem sentido. Ele não precisa – para sorte sua – ser ateu, porque o pensamento coisificado não pode sequer colocar a questão. (p. 33, grifo nosso)

Tal empreendimento do esclarecimento tem sua origem explicada no medo que se expressa na rejeição do desconhecido:

No mundo luminoso da religião grega perdura a obscura indivisão do princípio religioso venerado sob o nome de “mana” nos mais antigos estágios que se conhecem da humanidade. Primário, indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade conhecida. O que o primitivo aí sente como algo de sobrenatural não é uma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual. O grito de terror com que é vivido o insólito torna-se seu nome. Ele fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido e, assim, o horror como sacralidade. A duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do medo do homem, cuja expressão se converte na explicação. (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 25)

E os autores concluem mais à frente:

[...] os deuses não podem livrar os homens do medo, pois são as vozes petrificadas do medo que eles trazem como nome. Do medo o homem presume estar livre quando não há mais nada de desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do “fora” é a verdadeira fonte de angústia...” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 26)

A fonte de angústia supracitada vem também mostrar-se como uma ameaça à coerência do ego ao se defrontar com o imponderável: “[...] o esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 39) Onde

podemos entender a necessidade do esclarecimento: “[...] seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 20) É dessa forma que se delinea a identificação da razão com o real: o progresso do esclarecimento, movido pelo medo, deu cabo de ocultar o desconhecido transformando-o numa imagem especular do particular: “O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 25) Esta razão, fica óbvio, nega assim não apenas o desconhecido, mas tenta se proteger da própria irracionalidade primitiva que ameaça a estruturação do Ego. Curiosamente, vemos já aí o esboço da noção de irracionalidade na própria Teoria Crítica, como uma força que constantemente ameaça o homem, partindo daquilo que ainda lhe é e – devido a este princípio de não-identidade – sempre lhe será, desconhecido.

Ao explorar o mito de Ulisses, Adorno e Horkheimer (2006) tentarão mais tarde descrever como a razão encontrou uma maneira de resistir à irracionalidade deixando-se dominar por ela, mas enganando-a ao se reafirmar numa troca sacrificial:

Se a troca é a secularização do sacrifício, o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional, uma cerimônia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses, que são derrubados exatamente pelo sistema de veneração de que são objetos. A parte que o logro desempenha no sacrifício é o protótipo das astúcias de Ulisses, e é assim que muitos de seus estratagemas são armados à maneira de um sacrifício oferecido às divindades da natureza. (p. 51)

Utilizando-se de mecanismos como o sacrifício, a razão pôde continuar seu caminho em direção ao estabelecimento da sua própria “verdade”. Segundo Silva, F. L. (1999) “A Teoria Crítica buscará as motivações históricas desse tipo peculiar de vontade de verdade.” (p. 93) Ao emprendermos a difícil tarefa de relacionar a história das ideias com a formação dos dispositivos de poder nos deparamos com a estrutura central do pensamento burguês ordenador, que identificará razão e fato, indivíduo e totalidade, numa ação de dominação do universo pelo pensamento, que levará à anulação do pensamento pela coisificação. Com efeito, se mantivermos à priori um elemento que harmoniza o pensamento às coisas, é evidente que o método analítico clássico torna-se o único possível, dado seu ideal sistemático que veta qualquer traço de negatividade nessa conexão do universal com o particular, fechando-o em si mesmo.

No dizer de Horkheimer: “Ao tornar-se, no procedimento matemático, a incógnita de uma equação, o desconhecido fica assim caracterizado como um velho conhecido, mesmo antes de se ter determinado o seu valor.” (HORKHEIMER apud SILVA, 1999, p. 97) Uma

vez convertido o desconhecido em conhecido, temos o que podemos chamar totalitarismo sistêmico, cujo grande perigo à emancipação é apontado por Adorno: “o que converte a filosofia tradicional em limitada, terminada, é crer-se na *posse de seu objeto infinito*.” (ADORNO apud SILVA, 1999, p. 103, grifo nosso.) Assim, denunciar o racionalismo totalitarista como instrumento de poder é o papel fundamental da Teoria Crítica como método de interpretação da história.

Na análise histórica realizada neste trabalho, procuramos investigar as noções de irracionalidade – mesmo que veladas – como a fronteira de um esforço mítico que se lança desesperadamente a fim de dar conta dos últimos vestígios do desconhecido, mas que acaba encontrando um adversário à altura, uma espécie de “deus” que não se deixa ser facilmente enganado por uma troca matemática, não se reduz com um simples procedimento à uma incógnita numa equação. Tal compreensão será de grande relevância para a busca do significado histórico da investigação da irracionalidade pelos diversos pioneiros da Psicologia Social que, em sua ânsia pela racionalização do irracional, acabaram reabrindo antigas portas para o desconhecido, que por seu caráter incontrolável e imprevisível tinham há muito sido fechadas pelas autoridades filosóficas.

2.3. A irracionalidade nos primórdios da Psicologia Social

A presença da temática da irracionalidade na Psicologia Social confunde-se com o próprio surgimento da área, período em que o tecido social, visto até então como um problema digno unicamente de intervenção assistencialista, vem transformar-se em objeto de conhecimento, devido às necessidades políticas de administração das massas pauperizadas no processo da Revolução Industrial. Nesse sentido, os pesquisadores da área tendem a enxergar o fenômeno das massas como a noção fundamental para o entendimento do novo mundo que emergiu após as revoluções francesa e inglesa. Mas é interessante observar o quanto a noção de *massa* aparece desde sempre amarrada a esta outra noção menos difundida, a de irracionalidade, como fica evidente no raciocínio de Roseana Neves da Silva (2004):

O fenômeno das multidões certamente desempenhou um papel decisivo nesse processo de objetivação do social não apenas porque ameaçava uma certa "ordem social" mas, fundamentalmente, porque suas reivindicações tornavam evidentes as contradições inerentes à dinâmica do projeto liberal. Por este motivo, as multidões vão se tornar o alvo de uma investigação sistemática. Foi pelo viés do fenômeno das multidões que a psicologia moderna efetuou uma de suas primeiras aproximações na direção do social. As ideias apresentadas por Gustave Le Bon na obra "Psicologia das Multidões" publicada em 1895 (1963) procuram mostrar que os fenômenos de

massa constituíam o ponto decisivo para toda interpretação do mundo moderno. Ele considerava que as multidões representavam a explosão de um lado **irracional** que conduziria necessariamente a uma crise generalizada na sociedade. (p. 18, grifo nosso)

Le Bon seria assim um dos responsáveis pela introdução da irracionalidade na discussão política, que desde as filosofias racionalistas da Antiguidade, passando por Maquiavel (1532), encaravam tanto o homem quanto a sociedade como absolutamente racionais, o que na opinião de Roseana Neves da Silva:

[...] explica por que suas ideias foram aplaudidas pelo mundo político da época. Esse autor compreendeu muito bem que a principal característica das multidões é a fusão dos indivíduos num espírito e num sentimento comuns, fusão esta produzida de um modo inteiramente irracional e que demandava, para tanto, a direção de um líder. Buscando descobrir o que une o líder ao povo, Le Bon fornecia importantes subsídios às classes dirigentes, que viam aí uma explicação plausível para justificar seu poder na condução das multidões desprovidas de razão. (SILVA, R. N., 2004, p. 18)

Além de Le Bon, outro francês, Gabriel Tarde, desenvolveu trabalho muito interessante na direção da irracionalidade. Tarde era da área do Direito, mas desenvolveu toda uma Psicologia Social como base para suas ideias, pois entre suas muitas preocupações, figurava o estabelecimento de conexões entre o comportamento coletivo, de fundo irracional, e a criminalidade. Le Bon (1895) via tal posição como excessivamente estreita e discordava de que as massas fossem unicamente propensas ao crime, preferindo afirmar que o que estava em jogo era a direção em que a multidão era sugestionada: “A multidão torna-se com facilidade carrasco, mas com a mesma facilidade se faz mártir.” (p. 37) O trabalho mais marcante de Tarde, entretanto, foi a publicação de “*As Leis da Imitação*” (1890), em que postula a imitação como um mecanismo cujas leis definiriam em última análise todos os fatos sociais através da influência de certo magnetismo de caráter hipnótico, uma ideia de sugestão semelhante à apregoada por Le Bon:

O social, como o estado hipnótico, é apenas uma forma de sonho. Um sonho de comando e um sonho de ação. Ambos sonâmbulo e homem social são possuídos pela ilusão de que suas ideias, as quais tem sido sugeridas a eles, são espontâneas. (TARDE, 1890, p. 77, tradução nossa²)

² The Social like the hipnotic state is only a form of dream, a dream of command and a dream of action. Both the somnambulist and social man are possessed by the illusion that their ideas, all of wich have been sujested to them, are spontaneous.

Tarde vê os homens regidos por forças inconscientes que poderiam ser descritas como um fator de irracionalidade, conexão que este trabalho procurou investigar em sua obra, como poderemos observar no estudo que seguirá. A mesma questão se impõe quando consideramos autores clássicos da época, como o italiano Scipio Sighele, ou autores que alguns anos mais tarde abordariam o tema a partir de terminologias mais distantes, como William MacDougall. Sighele, segundo Lima (2008), teria desenvolvido trabalho não só anterior como muito semelhante ao de Le Bon: “Sighele acomoda todas as violências coletivas da plebe, das guerras operárias às revoltas públicas. Sua concepção de massa entende essa como um conjunto de indivíduos que por “sugestão” seguem cegamente condutores, os hipnotizadores.” (p. 7)

Parece ser característica marcante das teorias desses autores certa cisão entre a mente individual e a *massa* ou *multidão* que, como procuraremos demonstrar, tende a ser mal compreendida e superenfaticada pelos estudiosos do tema. Podemos interpretar tal cisão como decorrente do fato de que as ciências sociais, incluindo aí a Psicologia Social, estavam apenas realizando seus primeiros ensaios e suas áreas ainda não estavam bem delimitadas. É a opinião, por exemplo, de Mello Neto (2000), que salienta: “Tais textos perguntam-se sobre o que é psicologia, sobre o que é sociologia, sobre Psicologia Social, sobre se sociologia é psicologia aplicada ou, ainda e principalmente, se o fenômeno social tem sua explicação última no psicológico.” (p. 145)

A investigação realizada no presente trabalho aprofundará essa discussão, pois a suposta cisão entre indivíduo e coletivo presente na psicologia das massas encerraria uma certa concepção de sujeito *racional* em oposição à massa *irracional*, concepção esta que historicamente definiu o modelo teórico dessa ciência. Além disso, por suas limitações, tal concepção de sujeito teria contribuído para a superação da psicologia das massas no campo teórico, ou seja, a separação entre racionalidade e irracionalidade teria alguma participação no esgotamento dessa primeira forma de Psicologia Social. É na investigação de suas concepções de sujeito, portanto, que podemos descobrir o lugar das noções de irracionalidade na psicologia das massas e seu papel tanto da delimitação da área quanto em seu fim. No cerne dessa delimitação parece ter emergido a temática da irracionalidade que, muitas vezes associada à loucura, levou alguns estudiosos da época a justificar lideranças como formas de tratamento, tendo como principal referencial a hipnose:

Observações cuidadosas parecem provar que o indivíduo mergulhado durante algum tempo no seio de uma multidão em atividade, e em consequência dos eflúvios que dela se desprendem, ou por qualquer outra causa ainda desconhecida, depressa se

encontra num estado característico que muito se assemelha com o estado de fascinação do hipnotizado nas mãos do hipnotizador. Sendo paralisada a vida do cérebro no hipnotizado, ele torna-se escravo de todas as suas atividades inconscientes, que o hipnotizador orienta como quer. A personalidade consciente desaparece; a vontade e o discernimento ficam anulados. Os pensamentos e sentimentos são então dirigidos no sentido determinado pelo hipnotizador. (LE BON, 1895, p. 30-31)

A hipnose, forma de tratamento médico-psiquiátrico desenvolvida pelo famoso Charcot, era tema corrente de discussões acadêmicas na França do fim do século XIX e, como podemos verificar, Le Bon Tarde e Sighele conheciam bem suas ideias. Comenta Lima (2008) acerca de Sighele que “É importante assinalar que as palavras utilizadas por esse autor; contágio, sugestão e alucinação, indicam a grande influência do alienista Jean-Martin Charcot em sua obra.” (p. 7) Fato largamente conhecido pelos psicólogos, a hipnose foi objeto de estudo de Freud, antes que ele rompesse com essa prática para fundar a psicanálise. Em Freud, a presença da irracionalidade parece então tomar forma distinta do que aquela professada pelos primeiros estudiosos da psicologia como ciência social. É em 1921, com a publicação de “*Psicologia das Massas e Análise do Ego*”, que a psicanálise dá o passo definitivo nessa direção. De acordo com Farr (1998):

Freud acreditava que as massas não eram tão estruturadas como Le Bon queria fazer crer. O que unia os membros de uma multidão entre si era sua identificação comum com um líder. O líder surge como uma espécie de superego. Foi durante esse período que Freud reformulou sua teoria do aparelho psíquico numa direção mais explicitamente social, distinguindo entre ego, id e superego onde, anteriormente, só distinguia o consciente, o pré-consciente e o inconsciente. Assim Freud produziu sua própria **síntese** entre a psique do indivíduo e sua crítica da cultura. (p. 71-72, grifo nosso)

A mudança significativa que aqui ocorre diz respeito justamente a tal síntese, que, de acordo com esse raciocínio, encerraria definitivamente a cisão completa entre indivíduo e massa que estaria sendo defendida pelos primeiros autores em Psicologia Social, como sustenta Lima (2008):

Freud, partindo da tese que o indivíduo é um ser constituído a partir da sua relação com outros indivíduos, e que nesse sentido o contraste entre a psicologia individual e a Psicologia Social perde sentido quando examinada mais de perto, que desde o início o indivíduo está vinculado à outra pessoa, ou seja, desde o começo toda psicologia individual é Psicologia Social (1995: 91), relativiza o conteúdo patológico das massas e a concepção de imitação. Ele contesta os axiomas tracionais da psicologia das massas, principalmente aquele trazido por Le Bon em que nas massas os indivíduos teriam uma exaltação dos afetos e uma inibição do pensamento. (p. 8)

Com esses pesquisadores, poderíamos inferir que, através da introdução do conceito de identificação, Freud teria transferido a noção de irracionalidade para o inconsciente dos próprios indivíduos, *internalizando-a*, sem no entanto deixar de enxergar esse movimento como fruto da relação entre indivíduo e realidade social, o que teria contribuído para a superação da concepção proposta pela psicologia das massas. Ou seja, enquanto os autores da psicologia das massas – principalmente Le Bon – viam a irracionalidade como um fenômeno apenas do coletivo, Freud teria visto a irracionalidade como elemento social que seria também constituinte do sujeito, deixando assim para trás as antigas dicotomias entre o indivíduo e o todo social, pois a irracionalidade estaria presente nos dois âmbitos, que agora se confundiriam. O resultado final seria um sujeito que é também social, e uma teia social que não elimina o sujeito numa ‘alma coletiva’ como defendiam Le Bon (1895), Sighele (1891) e MacDougall (1920). Precisamente nesse ponto demorou-se a presente investigação, com resultados algo distintos das observações de Farr (1998) e Lima (2008).

Em nossa análise histórica, pudemos ver que a principal contribuição da psicanálise para o fim da psicologia das massas pode não se ter devido à superação da cisão que aquela ciência teria postulado entre individual e coletivo, mas sim a uma ampliação teórica específica que teria permitido – dadas as dimensões históricas tomadas pela psicanálise – o *carreamento* da noção de irracionalidade para além das fronteiras da Psicologia Social, não só para outras investigações em psicologia, mas também para novas investigações em outros ramos científicos. Em verdade, podemos mesmo responsabilizar a psicanálise pelo retorno e popularização da noção de irracionalidade em toda a cultura ocidental. Lembra Figueiredo (1991), ao citar o próprio Freud: “o ego representa o que se poderia chamar razão e prudência em contraste com o Id que representa as paixões.” (p. 98) Quem poderia duvidar da enorme repercussão desses conceitos?

Para este trabalho é importante o fato de que a apropriação das noções de irracionalidade pela psicanálise, especialmente após as investigações de caráter mais ‘social’ de Freud, coincida com o fim da psicologia das massas como nós a temos apresentado – segundo as características comuns dos autores dos primórdios da Psicologia Social – mesmo se por motivos diferentes dos até agora levantados pelos que estudaram o tema. Na mesma época – a década de 1920 – estavam também se desenvolvendo as primeiras experimentações em Psicologia Social e historiadores da psicologia como Farr (1998) e Mello Neto (2000) enxergam na rejeição dos experimentalistas à psicologia das massas outra variável significativa para o desaparecimento dessa forma de Psicologia Social. Mais uma vez, os resultados de nossa investigação apontam – como será detalhado – numa direção contrária.

Assim, entendemos que nosso objeto de pesquisa central, as noções de irracionalidade nas teorias de alguns dos primeiros autores dos primórdios da Psicologia Social e seu papel na delimitação da primeira ‘forma’ tomada pela área – a psicologia das massas – exige a compreensão histórica da ascensão desse ramo científico, de forma que facilmente pudemos delimitar o período histórico a ser analisado neste trabalho, que compreende especialmente a última década do século XIX, tempo em que são escritas as principais obras de Gabriel Tarde, Gustave Le Bon e Scipio Sighele, autores escolhidos para uma análise mais profunda da questão. Entretanto, não ignoramos alguns traços da teoria freudiana que, anos mais tarde, parecem modificar as propostas desses autores originais. Apesar de uma investigação significativa do pensamento de Freud fugir às possibilidades desse trabalho, nos permitimos o vislumbre de alguns elementos da psicanálise a fim de que pudéssemos colocar em perspectiva as obras dos autores analisados.

Tomando a repercussão da obra de Freud como guia, é interessante notar que a reentrada da noção de irracionalidade na cultura ocidental promovida pela psicanálise não se deu por qualquer glorificação da irracionalidade, como ocorreu, por exemplo, na arte de inspiração psicanalítica. A psicanálise, em si, explicou o comportamento irracional como infantilização ou enfraquecimento do Ego e, portanto, enfraquecimento da razão. (Freud 1921; Rouanet, 1998) Consideramos sintomático que tanto autores da psicologia das massas quanto o próprio Freud tenham concebido a irracionalidade, em diversos momentos, como uma forma de obstáculo à autonomia. Numa interpretação dialética, entretanto, podemos supor que aquilo que ocupa o lugar final de impedimento à emancipação do Ego representará por outro lado a própria emancipação, na medida em que o reconhecimento da falsa identidade do real com o racional e, em última instância, do universal com o particular – proporcionado pelas noções de irracionalidade – pode desligar a razão de seu aspecto totalizante e mitológico, que tende a substituir o real clássico. Segundo Rouanet (1998):

O real clássico é o que é, e o que não é ainda, o positivo e sua antítese, a unidade do existente e o virtual. Castrado dessa dimensão virtual, o real confunde-se com o irreal; é o puro nada, não a negatividade dinâmica cujo exercício coincide com o trabalho da razão, mas a negatividade reificada que se manifesta como o vazio da razão, o ponto zero da teoria, e que assume a forma de uma positividade despótica, incapaz de ser dissolvida por uma razão se tornou ela própria irremissivelmente ancorada ao existente. (p. 73)

Diante disso, nossas hipóteses específicas: a) a de que é possível interpretarmos a presença das noções de irracionalidade nos primórdios da Psicologia Social como um movimento em direção a saída da interpretação iluminista clássica, fechada em seu

totalitarismo sistêmico, ainda que, anteriormente à discussão promovida pela Escola de Frankfurt, seus autores estivessem embrenhados na “posse do objeto infinito”, o que os caracterizaria como homens do Iluminismo; b) supõe-se que a presença das noções de irracionalidade tiveram importante papel na própria existência da psicologia das massas, por fazer parte de sua estrutura teórica de uma maneira ainda pouco compreendida, relacionada a concepção de sujeito dessa forma de ciência; c) nesse sentido, o conseqüente deslocamento histórico das noções de irracionalidade pode ter representado também o fim desse ramo de investigação científica.

Foram assim traçados objetivos específicos para este projeto, no intento de dar suporte à investigação dessas hipóteses. Foram eles: a) o estudo de alguns autores clássicos dos primórdios da Psicologia Social, em busca de suas posições em relação ao tema da irracionalidade – seja diretamente, seja indiretamente – a fim de confirmar ou negar a presença e importância do tema no período; b) conseqüentemente, o estudo do surgimento e delimitação da Psicologia Social enquanto área do conhecimento científico e das noções de irracionalidade enquanto fatores desse movimento histórico; c) uma breve investigação do fim da psicologia das massas segundo as características comuns aos autores analisados dos primórdios da Psicologia Social a fim de verificar a mudança sofrida pelas noções originais; d) esperou-se obter, com o término da pesquisa, avanço real do conhecimento e ampliação do poder explicativo da Teoria Crítica como método de interpretação da história.

Seguem-se assim as investigações realizadas sobre as obras dos autores escolhidos referentes ao período em questão, que serão a base tanto de nossa análise léxica quanto de nossa análise histórica.

3. Noções de irracionalidade nos pioneiros da Psicologia Social

3.1. Gabriel Tarde

Em sua carta autobiográfica, Tarde (1904) registra:

Com efeito, minhas ideias principais se formaram muito tempo antes de sua publicação. Um dos meus antigos colegas de Ruffec se lembra muito bem que eu lhe expus frequentemente, desde 1874 ou 1875, o que ele leu depois mais desenvolvido em minhas obras... Entre 25 e 30 anos, meu sistema de ideias tomou corpo... Em 1882, eu entrei em contato com os criminalistas italianos. O que mais lhe diria? A lista de minhas obras, você a conhece... (p. 236)

Jean-Gabriel Tarde nasceu em França no ano de 1843, numa família de pessoas ligadas ao Direito. Seu pai, juiz na cidade de Sarlat, serviu como exemplo para que Tarde seguisse a carreira da magistratura, mesmo a contragosto, como registra na mesma carta autobiográfica já citada. Tarde esperava entrar na *École Polytechnique*, em Paris, mas acometido de uma doença dos olhos, não se viu capaz de seguir como cientista ou engenheiro. Foi juiz na cidade de Ruffec, por considerável período de tempo. Na década de 1880, entretanto, começou a escrever para periódicos como o *Revue Philosophique*, e principalmente o *Archives d'Anthropologie Criminelle, de Criminologie et de Psychologie Normale et Pathologique*, fundado em 1886 por Alexandre Lacassagne, e do qual haveria de se tornar co-diretor em 1894 (Vargas, 2007). Apesar de só iniciar sua carreira como docente após esse período, Tarde foi um escritor pródigo por mais de três décadas – de 1870 à 1894, o ano de sua morte.

Tarde supõe que o leitor de sua carta autobiográfica conhece a lista de suas obras, e quando realmente pomos os olhos sobre ela (Vargas, 2007) observamos os títulos de muitos textos que desenham o quadro geral de seu frutífero pensamento. Escolhemos apontar alguns que conferem uma amostra dos temas sobre os quais o autor se debruça: *La Différence universelle* (1870); *La Répétition et l'évolution des phénomènes* (1874) – que contém muitos textos reaproveitados em obras posteriores –; *La Psychologie en économie politique* (1881); *Études sur le socialisme contemporain* (1884); *Le Type criminel* (1885); *Positivisme et pénalité* (1887); *La Dialectique Sociale* (1888); *Le Magnetisme animal* (1889); *Le Lois de l'imitation* (1890); *Une Nouvelle école italienne: le positivisme critique* (1892); *Les Monades et la science sociale* (1893); *Biologie et sociologie* – do mesmo ano; *Essais et Mélanges Sociologiques* (1895) – que contém textos como *Psychologie des foules*, *Monadologie et*

sociologie e *La Différence universelle*; *Études de psychologie sociale* (1898); *Le Lois sociales* e *Le Public et la foule* – ambos do mesmo ano; *L'Opinion et la foule*; *La psychologie économique* (1902); *L'Interpsychologie* (1903); apenas alguns, dentre muitos outros textos, a maioria deles dedicada à criminologia.

O estudo minucioso de todos os textos acima mencionados foge em muito ao escopo deste trabalho. Escolhemos nos dedicar a duas obras fundamentais: a primeira, que fez de Tarde um autor bastante famoso, e o incluiu como um dos pais da *psicologia das massas*: *Le Lois de l'imitation* (As leis da imitação). Segundo Vargas (2007), um ano antes da publicação da referida obra, Tarde sustentou violenta polêmica com um autor italiano bastante conhecido, Cesare Lombroso, durante o Segundo Congresso Internacional de Antropologia Criminal, fato que projetou seu nome. É provável que muitos se interessaram então por suas obras, o que atraiu atenção sobre sua próxima grande publicação. *Le Lois de l'imitation* pode ser considerada a melhor síntese do pensamento de Tarde, mas se nos restringíssemos apenas a ela, poderíamos mutilar uma parte muito significativa de seu embasamento filosófico, o que poderia nos induzir ao erro ao julgar seu pensamento. Assim, a segunda obra escolhida, *Monadologie et sociologie* (Tarde 1895), foi outro texto importante de referência, tanto pelo momento de sua confecção – a maturidade do autor – quanto por expor claramente as raízes filosóficas daquele que, em nossa opinião, foi o principal articulador da Psicologia Social como área de investigação científica.

Em verdade, os escritos de Tarde dão a entender que ele não se via como psicólogo social, mas como alguém que tentava fazer uma sociologia científica. Tal fato tem consequências quando pensamos de maneira histórica. Assim como os autores da história da comunicação tomam Tarde como um precursor (Mattelart & Mattelart, 2001), por seus estudos sobre a opinião e as massas, há certo movimento na sociologia para recuperar Tarde como um dos pais fundadores, inclusive no Brasil, como é o caso de Vargas (2007). Não há qualquer problema em reconhecer em Tarde essa postura sociológica porque, como procuraremos agora elucidar, essa sociologia era uma Psicologia Social, se tivermos como referência o que veio a se tornar a sociologia, a partir do rival que eclipsou Tarde, Émile Durkheim.

Segundo Vargas (2007), tomar a sociologia científica como referência se constituiria num erro quanto a essa questão. Só tendemos a imaginar Tarde como excluído da sociologia científica por conta de termos acesso anterior ao pensamento de Durkheim. Vargas (2007) nos conta que quando o jovem Durkheim emergiu na academia francesa, Tarde já era um ancião de renome internacional. A princípio, o trabalho de Durkheim teve fria acolhida. Alguns anos

mais tarde, no entanto, no começo do século XX, o jogo viraria na direção do pensamento durkheiminiano e Durkheim haveria de ser considerado o pai fundador da sociologia científica. Como o autor salienta:

Isso costuma provocar danos (quase) irreparáveis. O mais corriqueiro consiste em (des)qualificar os pensamentos de Tarde como não sociológicos (postos que filosóficos ou psicológicos, nas melhores hipóteses, ou fruto do diletantismo, na pior), além de indevidamente centrados na noção de indivíduo. (Vargas, 2007, p. 9)

Concordamos e *não* concordamos com a linha de raciocínio de Vargas. A investigação desse autor parece desconsiderar, ou suprimir, a existência da Psicologia Social como área de investigação independente, ela mesma frequentemente menosprezada pela sociologia como mero psicologismo. Se consideramos a Psicologia Social, então ficará evidente que a obra de Tarde é adequada o bastante para ser enquadrada aí, e uma segunda olhada sobre a lista de títulos que expusemos acima já induz a pensarmos nesse sentido, ao encontrarmos títulos como *Psychologie des foules* (1895) e *Études de psychologie sociale* (1898). Por outro lado, concordamos com o fato de que a obra de Tarde – diferentemente do que nos aponta Mello Neto (2000), por exemplo – não é redutora do social ao psicológico, ideia que parece chegar aos historiadores da psicologia pelo exato motivo apontado por Vargas: a submissão irrefletida ao pensamento durkheiminiano. Em nota, Vargas (2007, p. 9) aponta que a desqualificação do pensamento de Tarde foi elaborada não só por Durkheim, mas também por outros autores da sociologia francesa como Bouglé, Simmiand e Marcel Mauss.

Para nós, o estudo de Vargas serve ao mesmo tempo como defesa e ataque à Psicologia Social. Ao pretender incluir Tarde na sociologia, o autor aborda exatamente o que o inclui como autor da Psicologia Social, como no trecho: “[...] para Tarde, o que conta não são os indivíduos, mas as relações infinitesimais de repetição, oposição e adaptação que se desenvolvem entre ou nos indivíduos, ou melhor, *num plano onde não faz sentido algum distinguir o social e o individual*. (VARGAS, 2007, p. 10, grifo nosso) De qualquer forma, a opinião desse autor foi fundamental para esclarecimentos a respeito daquilo que parece ponto passivo na história da psicologia das massas: a ideia de que Tarde teria sido um autor da psicologia das massas na mesma linha de pensamento que Le Bon e Sighele, que veremos mais à frente.

Ao que nos parece, Tarde pode tanto ser incluído quanto excluído da *psicologia das massas*, mas nunca pode ser excluído da Psicologia Social. Explica-se: em certo sentido, é óbvio que o autor escreve uma *psicologia das massas*, pois o termo aparece no contexto de

um estudo psicossociológico em vários de seus escritos. Por outro lado, a noção *massa*, em Tarde, parece ser algo diferente do que a *massa* apresentada por Le Bon e Sighele, especialmente quando nos atentamos para sua referência leibniziana acerca do *princípio dos indiscerníveis*³. Quando se aborda o pensamento de Tarde, pode haver uma tendência em supervalorizar o conceito de *imitação* calcado, por sua vez, na noção de *repetição*. Mas a diferença parece ser tão *ou mais* importante que a repetição, para este autor. Tomando *massa* como um conceito que nos remete àquilo que é homogêneo, só podemos desconfiar da ideia de que a *massa* de Tarde não seja a mesma de outros autores dos primórdios da Psicologia Social.

Nesse sentido, procuramos aqui demonstrar que a noção de *irracionalidade*, independentemente da noção de massa, estará presente no autor e, em verdade, já era importante no racionalismo antimecanicista de Leibniz. Tarde vai buscar nas mônadas de Leibniz a ideia de um *ponto de vista sociológico universal*. Vargas (2007) – não sem alguma razão – enfatiza essa questão para tecer o Tarde sociólogo. Mas justamente pelo fato de Tarde não separar o individual do social e, de levarmos em conta a história da sociologia científica de inspiração durkheiminiana, este trabalho tende a considerar Tarde muito mais próximo de outros autores da psicologia das massas do que daquilo ao qual se convencionou chamar *sociologia*.

Segundo Chauí (1999), os princípios do conhecimento formulados por Leibniz levaram-no a uma concepção do mundo oposta à cartesiana. Enquanto Descartes formula uma concepção geométrica e mecânica dos corpos, Leibniz constrói uma concepção dinâmica, passando então a explicar os seres vivos não como máquinas, mas como forças vivas:

A partir da noção de matéria como essencialmente *atividade*, Leibniz chega à ideia de que o universo é composto por unidades de força, as mônadas, noção fundamental de sua metafísica. Essa noção, contudo, não se esgota na adição do atributo força ao conceito de matéria, formulado por Descartes. Leibniz chega também à noção de mônada mediante a experiência interior que cada indivíduo tem de si mesmo, e o que o revela como uma substância ao mesmo tempo una e indivisível. (CHAUÍ, 1999, p. 10)

As mônadas, segundo Leibniz (1714), “não possuem janelas através das quais algo possa entrar ou sair” (p. 25), querendo o filósofo dizer com isso que essas unidades de força não recebiam influência externa, mas sim exprimiam o universo a partir de si mesmas. Esse

³ O *princípio dos indiscerníveis* daria conta da multiplicidade e individualidade das coisas existentes. Leibniz afirma que não há no universo dois seres idênticos e que sua diferença não é numérica nem espacial ou temporal, mas intrínseca, isto é, cada ser é em si diferente de qualquer outro. A diferença é de essência e manifesta-se no plano visível das próprias coisas. (CHAUÍ, 1999, p. 9)

pensamento, aparentemente ingênuo e, no entanto, complexo, servia especialmente para enfrentar a posição de Locke (1690) a respeito da *tabula rasa*⁴. Leibniz, ao tomar o sujeito como mônada, assumiu que o indivíduo era um espelho do universo, no sentido que já continham nele os princípios de percepção e apercepção que determinariam o que podia ou não ser conhecido, inclusive sobre si próprio. Como salienta Chauí (1999):

Cada representação por parte das mônadas é um reflexo obscuro, **jamais havendo consciência clara** de todas as impressões. Isso se deve ao fato de que o universo é múltiplo e infinito, enquanto toda a substância, isto é, toda mônada, com exceção de Deus, é necessariamente finita. Portanto, não é possível que nossa alma (mônada superior) possa atingir tudo em particular. (p. 10, grifo nosso)

Assim, parece desenhar-se em Leibniz um esboço da noção de inconsciente e, apesar de se constituir como uma forma de racionalismo, o dinamismo de sua teoria admite que não há identificação total entre o *real* e o *racional* (“não é possível atingir tudo em particular”), abrindo espaço para a irracionalidade. O *ponto de vista sociológico universal* de Tarde, leva com ele tal abertura para o irracional, sem no entanto, concordar com a visão de mônada fechada de Leibniz, como detalha Vargas (2007):

Assim como as ciências levaram adiante a lição que haviam assimilado da filosofia, Tarde introduziu modificações decisivas na lição monadológica, ainda que sua dívida para com Leibniz tenha permanecido impagável. O que Tarde propõe, não nos esqueçamos, é uma “monadologia renovada”, responsável aliás por encaminhar seu pensamento em direção à sociologia infinitesimal que ele estava em vias de inventar. Em outros termos, o que ele propõe é uma teoria social que retenha de Leibniz o princípio da continuidade (que fundamenta o cálculo infinitesimal) e o dos indiscerníveis (ou da diferença imanente), ao mesmo tempo em que abra mão dos princípios da clausura e da harmonia preestabelecida (em suma, da hipótese de Deus) em que Leibniz havia encerrado as mônadas. Tarde não se cansa de censurar essa timidez de Leibniz e dos demais monadologistas, a de haver fechado as mônadas rápido demais; nem de insistir que é preciso levar a hipótese monadológica até o fim, ou o infinito, pois não há nada que obrigue a parar as mônadas. (p. 14)

O *ponto de vista sociológico universal* não representa uma espécie de recaída no atomismo, mas sim um reducionismo intrincado, que vê no menor a explicação para o maior. Com isso poderíamos imaginar que Tarde simplesmente *reduz* o social ao psicológico, mas

⁴ Tabula rasa: nome por que é conhecida a analogia utilizada por Aristóteles, mas por vezes também associada ao filósofo empirista inglês John Locke para ilustrar a ideia de que todo o conhecimento tem origem na experiência. Locke compara a nossa mente a uma folha de papel em branco, ou a uma superfície completamente lisa e sem qualquer sinal nela inscrito (“*tabula rasa*”, em latim), mas onde as impressões colhidas do exterior pelos nossos sentidos deixam as suas marcas. É a partir dessas impressões — que a nossa mente se limita a organizar — que se formam todas as ideias, mesmo as mais abstractas. Não há, pois, conhecimentos *a priori* nem ideias inatas. Todo o conhecimento é adquirido através dos sentidos.

isso seria apenas ‘metade’ de seu raciocínio. Porque, por sua vez, o psicológico seria também multidão. O sujeito de Tarde é sempre composto, e as mônadas de um nível ‘abaixo’ que o compõe são também compostas por outros níveis ainda mais ‘baixos’, tendendo ao infinito. Essa realidade dinâmica, que vê o organismo como uma multidão de células e cada célula como uma colônia ainda menor, põe em cheque o atomismo e a possibilidade de uma redução final, qualquer que seja. Nesse sentido, podemos supor que o pensamento de Tarde antecipa o movimento que teria lugar na física de partículas elementares que desembocaria na quântica e na impossibilidade de acomodação racional dos pressupostos da nova física.

Podemos imaginar que no esquema de Tarde o nível ‘de baixo’ explicaria o nível mais ‘alto’, no sentido do nível mais ‘alto’ ser mais complexo. Mas essa não parece ser a intenção final de Tarde, como salienta Vargas (2007): “Para ele [Tarde], nem a sociedade é uma ordem mais alta e complexa nem os indivíduos são seus elementos de base: indivíduos e sociedades, como células e átomos, são todos compostos e, enquanto tais, imediatamente relacionais, integrações de diferenças infinitesimais”. (p. 32, comentários entre chaves nosso) Essa interpretação matemática da multidão, baseada principalmente no cálculo diferencial – inventado por Leibniz, inclusive – exprime a verdadeira noção de Tarde, como no trecho:

Não há meio algum de se deter nessa inclinação para o infinitesimal, que se torna, de modo sem dúvida muito inesperado, a chave do universo inteiro. Daí talvez a importância crescente do cálculo infinitesimal; daí também, pela mesma razão, o espantoso sucesso momentâneo da doutrina da evolução. Nessa teoria, um tipo específico, diria um geômetra, é a integral de inumeráveis diferenciais chamadas variações individuais, devidas elas próprias a variações celulares, no fundo das quais aparecem miríades de mudanças elementares. (TARDE, 1895, p. 58)

Que dizer da física quântica de algumas décadas mais tarde, que substituiu a substância universal pela sobreposição⁵ e a probabilidade? Tarde invoca no trecho supracitado a teoria da evolução para enfatizar seu elemento fundamental, a *variação* universal. Por submeter o princípio da repetição (imitação) ao princípio da diferença (variação), não podemos ver nesse autor a mesma noção de *massa* que está presente em muitos de seus contemporâneos. Tarde é mais autor de uma *psicologia coletiva* do que de uma *psicologia das massas* pois, em sua obra, o comportamento repetitivo e coletivo está sempre sujeito a essa variação anterior: “[...] a presença da verdadeira teoria astronômica em milhões de cérebros

⁵ Sobreposição: ocorre quando um objeto simultaneamente "possui" dois ou mais valores para uma quantidade observável (e.g. a posição ou energia de uma partícula). Se a "quantidade" é medida, o postulado (da mecânica quântica) que fala a respeito de projeção afirma que o estado será aleatoriamente colapsado em um dos valores da superposição (com probabilidade proporcional a amplitude do autovetor na combinação linear). Sobreposição é, assim, a aplicação do princípio da superposição da mecânica quântica.

humanos deve-se à repetição multiplicada de uma ideia surgida, certo dia, em uma célula do cérebro de Newton”. (Tarde 1895, p. 60) Mas se o termo *massa* não diz respeito aqui à mesma homogeneidade, o que conecta Tarde a seus contemporâneos? Como ele se identifica com outros autores dos primórdios da Psicologia Social? Certamente pela noção de irracionalidade, herdada da primitiva concepção de consciência limitada de Leibniz. Vejamos as formas como a irracionalidade surge na teoria:

Suponhamos que todos os cidadãos de um estado, sem exceção, adiram plenamente a um programa de reorganização política nascido no cérebro de um deles e, mais especialmente, em um ponto desse cérebro. A reforma inteira do Estado segundo esse plano, em vez de ser sucessiva e fragmentária, será brusca e total, seja qual for o radicalismo do projeto. É somente a contrariedade de outros planos de reforma ou de outros tipos de Estado ideal que cada membro de uma nação **possui conscientemente ou não**, que explica a lentidão das modificações sociais. (TARDE, 1895, p. 61, grifo nosso)

Vemos aqui que é familiar para Tarde a ideia de inconsciente, inclusive como parte da explicação da mudança social mais rápida ou mais lenta. Mas como podemos saber que esse inconsciente tem relação com a irracionalidade? Mais à frente em seu texto, surgirá:

A meu ver os dois estados da alma, ou melhor, as duas forças da alma chamadas crença e desejo, de onde derivam a *afirmação e a vontade*, apresentam esse caráter eminente e distintivo. Pela universalidade de sua presença em todo fenômeno psicológico do homem ou do animal, pela homogeneidade de sua natureza de um extremo a outro de sua imensa escala, desde a menor inclinação a crer e a desejar até a certeza e a paixão, enfim, por sua mútua penetração e por outros traços de similitude não menos impressionantes, a crença e o desejo desempenham no eu, em relação às sensações, precisamente o papel exterior do espaço e do tempo em relação aos elementos materiais. (TARDE, 1895, p. 67, grifo do autor)

Ou seja, para Tarde, a *crença* e o *desejo*, de onde derivam a *afirmação* e a *vontade* são o *lugar* onde acontece o *eu*, são *externos* a ele, mas determinam as condições e possibilidades de sua existência. Tarde completa mais à frente: “A crença e o desejo possuem o privilégio único de *comportar* estados inconscientes. Há com certeza desejos, julgamentos inconscientes.” (TARDE, 1895, p. 68, grifo nosso) Assim, o autor não crê que o inconsciente comporta a crença e o desejo, mas sim que a crença e o desejo é que tem dimensões inconscientes, bem como conscientes. Essa combinação da noção de inconsciente com a condição fundamentalmente externa ao eu de crença e desejo desembocará na possibilidade de uma ação não volitiva. Apesar de vontade figurar como um produto do desejo, a ação volitiva só pode acontecer quando a crença e o desejo acontecem *no* eu, e não fora dele.

Observemos o trecho em que o autor aborda o pensamento de Ball, fisiologista de influência leibniziana, contemporâneo à Tarde:

Quando no meio de uma conversa buscamos lembrar um nome, uma data, um fato, a informação buscada muitas vezes nos escapa, e é somente algumas horas mais tarde, quando pensávamos noutra coisa, que ela vem espontaneamente oferecer-se. Como explicar essa revelação inesperada? É que um *secretário misterioso*, um hábil autômato, *trabalhou por nós enquanto a inteligência* (deveria dizer-se *nossa* própria inteligência, mônada dirigente) negligenciava esses delicados detalhes [...] (TARDE, 1895, p. 69, grifos do autor)

Fica evidente assim que a ação não volitiva, inconsciente, trabalha por fora daquilo que Tarde chama *inteligência*, uma outra forma de falar sobre o pensamento racional, tradicionalmente nomeado na filosofia como alma, e tratado por Leibniz como a *mônada dirigente*. Há processos psíquicos fora do controle da razão. Tarde toma esses processos como *forças* e liga muito mais a estas forças irracionais do que à razão os movimentos da sociedade e da história:

Pode-se negar que o desejo e a crença sejam forças? Acaso não se percebe que, com suas combinações recíprocas, as **paixões** e os desígnios, eles são os ventos perpétuos das tempestades da história, as quedas d'água que fazem girar os moinhos da política? O que é que **conduz** e impele o mundo, senão as crenças religiosas ou outras, as ambições e a cupidez? Esses **supostos produtos** são de tal modo forças que, por si sós, eles **produzem** as sociedades, vistas ainda por tantos filósofos atuais como verdadeiros organismos. (TARDE, 1895, p. 72, grifo nosso)

As paixões e desejos aparecem então como condutores da história e produtores da sociedade, e não como consequências da organização social. Tarde põe em cheque a própria noção de sociedade como um organismo, tão cara a muitos de seus colegas positivistas. Invertendo a relação feita por Spencer e seguida por Sighele e Le Bon, por exemplo, como veremos mais à frente, não postula a sociedade como um organismo mas o organismo como uma sociedade, enfatizando que “[...] *toda coisa é uma sociedade*, que todo fenômeno é um fato social” (TARDE, 1895, p. 81). O autor leva essa solução ao limite, aproveitando da fraqueza teórica que vê na construção oposta para alfinetar seus inimigos teóricos:

Sei perfeitamente que, por uma falsa compreensão do sentido desse termo corrente, alguns foram levados a ver nas sociedades organismos; mas a verdade é que, desde a teoria celular, os organismos é que se tornaram sociedades de uma natureza à parte, espécies de cidades à Licurgo ou à Rousseau, exclusivas e ferozes, ou, melhor ainda, congregações religiosas de uma prodigiosa tenacidade, igual à extravagância majestosa e invariável de suas observâncias, invariabilidade que, de resto, nada prova contra as diversidades individuais e a força inventiva de seus membros. Que um filósofo como Spencer assimile a sociedade a organismos, nada

de surpreendente e, no fundo, nada de muito novo, a não ser o extraordinário dispêndio de erudição imaginativa feito em favor dessa ideia. (TARDE, 1895, p. 82)

Aqui, vê-se o ataque à posição iluminista clássica, ao rousseunismo, e também à Spencer. Tarde descende de uma tradição que não admite o mecanicismo cartesiano. Segundo Braga (2005), no final do século XVIII surgiu na Alemanha um movimento filosófico denominado *Naturphilosophie*, que pretendia se opor à razão mecanicista defendida pelo Iluminismo francês. As divergências entre a *Naturphilosophie* e o mecanicismo eram várias. Dentre elas, a *Naturphilosophie* via a natureza como um todo orgânico, e a matéria como possuidora de uma atividade própria, enquanto os mecanicistas procuravam separar a natureza em partes para então compreendê-la, uma vez que para eles a matéria era inerte. Os filósofos da *Naturphilosophie* consideravam equivocados todos os estudos que pressupunham divisões do tipo matéria e forma ou sujeito e objeto.

Tarde, através do alemão Leibniz, manteve fortes vínculos com a tradição alemã e parece ter sido bastante influenciado pela *Naturphilosophie*. Ele procura criticar não somente os iluministas e sua visão mecânica da sociedade, desenvolvida na escola francesa por Comte, mas também as tentativas da escola inglesa de Spencer de tomar o conceito de organismo da *Naturphilosophie* e aplicá-la dentro do quadro mecanicista. O autor procura mostrar que uma posição positivista *crítica* (nesse sentido apenas) é possível, para além do positivismo francês.

O conceito de organismo é então esvaziado em prol de um *ponto de vista sociológico universal*. Mas esse ponto de vista não é *estritamente* sociológico, porque a mônada tem a sua própria identidade, sua existência, seu nível. As forças que atravessam todos os níveis e vão tomando formas pouco distintas em cada um deles, passando por todas as mônadas, são justamente a *crença* e o *desejo*: “Consequentemente, se o desejo e a crença são forças, é provável que em sua *saída* do corpo, nossas manifestações mentais, não sejam notavelmente diferentes de como eram em sua *entrada*, sob a forma de coesões ou de afinidades moleculares.” (TARDE, 1895, p. 72, grifos do autor)

Tarde confessa estar bebendo em outra fonte filosófica poderosa, a de Schopenhauer e, sistematicamente explica que sua ligação a esta escola tem relação direta com a oposição que faz entre *desejo* e *vontade*: “[...] tenho a vantagem de poder apoiar-me nos trabalhos acumulados de Schopenhauer, de Hartmann e de sua escola, que, em minha opinião, conseguem mostrar o caráter primordial e universal não da vontade, mas do desejo.” (Tarde, 1895, p. 72-73) Essa interpretação do *Mundo como Vontade e Representação* culminará na desvalorização do eu volitivo como guia dos processos mentais e do comportamento e na valorização do desejo e, consequentemente, da irracionalidade: “Se o eu é somente uma

mônada dirigente entre miríades de mônadas comensais do mesmo crânio, que razão teremos, no fundo, de acreditar na inferioridade destas? Acaso um monarca é necessariamente mais inteligente que seus súditos?” (TARDE, 1895, p. 91)

A desvalorização do eu volitivo aparece como um dos elementos fundamentais do fenômeno da imitação, pelo qual Tarde ficou conhecido. As raízes sociais da imitação podem ser encontradas no biológico, não porque o biológico é instância que *determina* o social, mas sim porque a crença e o desejo (diferença), assim como a repetição, estão presentes em todos os níveis de organização monadológica. Tarde, de acordo com a fisiologia da época, tende a ver o cérebro como um órgão de repetição: “Taine, ao resumir o pensamento dos mais eminentes fisiologistas é feliz quando observa que o cérebro é um órgão de repetição para os sentidos e é em si constituído por elementos que se repetem uns aos outros.” (TARDE, 1890, p. 74, tradução nossa⁶) No cérebro, a repetição se manifestará como memória e coordenação do hábito:

A continuação indefinida e inesgotável dessas intrincadas intersecções e ricas radiações constituem a memória e o hábito. Quando a repetição, em questão, multiplicando, está circunscrita no sistema nervoso, temos a memória; quando ela se espalha para dentro do sistema muscular, temos o hábito. Memória, por assim dizer, é um hábito puramente nervoso, hábito é ambos nervos e memória muscular. (TARDE, 1890, p. 74-75, tradução nossa⁷)

Tarde admite que os precessos de repetição fisiológicos não são, em si mesmos, sociais. Mas se os conteúdos das memórias tem origem externa, social, acabam se tornando também sociológicos, ao repetir padrões adquiridos socialmente:

[...] se a ideia ou imagem lembrada foi originalmente apresentada na mente através de conversa ou de leitura, se o ato habitual originou a visão ou conhecimento de um ato semelhante por parte dos outros, esses atos de memória e hábito são fatos sociais, bem como psicológicos, e nos mostram o tipo de imitação de que já falei em tão demasiada extensão. Aqui nós temos memória e hábito que não são individuais, mas coletivos, assim como um homem que não vê, ouve, anda, levanta, escreve, toca flauta, ou o que é mais, inventa ou imagina, exceto por meio de muitas memórias de coordenadas musculares, assim, a sociedade não poderia existir ou mudar ou avançar um único passo, a menos que possuísse uma incontável reserva de rotina

⁶ Taine sums up the thought of the most eminent physiologists when he happily remarks that the brain is a *repeating* organ for the senses and is itself made up of elements which repeat one another.

⁷ The indefinite and inexhaustible continuation of these intricate and richly intersecting radiations constitutes memory and habit. When the multiplying repetition in question is confined to the nervous system, we have memory; when it spreads out into the muscular system, we have habit. Memory, so to speak, is a purely nervous habit; habit is both a nervous and a muscular memory.

cega e **imitação servil** que foram constantemente adicionadas por sucessivas gerações. (TARDE, 1890, p. 75, grifo nosso, tradução nossa⁸)

A imitação *servil*, ou seja, não-volitiva, aparece então como o modelo de explicação do funcionamento social. O autor ergue sua argumentação surpreendentemente *contra* os psicopatologistas da época, homens como Richet, Binet e Féré, além de Beaunis, Bernheim e Delboeuf. Esses alienistas estavam estudando fenômenos como a hipnose, a sugestão e o sonambulismo, e explicando-os dentro do quadro do comportamento anormal. O argumento de Tarde não trata de uma discordância quanto aos resultados dos estudos desses alienistas, mas sim com a interpretação final sobre estes resultados. Tarde inverte o raciocínio psicopatológico, afirmando que esses fenômenos são apenas casos extremos do próprio funcionamento psicossocial normal, que seria imitativo e *servil*. Em sua visão, o tecido social existiria permanentemente sob estado hipnótico:

O social como o estado hipnótico é apenas uma forma de sonho. Um sonho de comando e um sonho de ação. Ambos sonâmbulo e homem social são possuídos pela ilusão de que suas ideias, as quais tem sido sugeridas a eles, são espontâneas. Para apreciar a verdade desse ponto de vista sociológico, não devemos nos levar em consideração, porque se admitíssemos essa verdade sobre nós mesmos, nós estaríamos então escapando da cegueira que ela afirma, e dessa forma um contra-argumento poderia ser formado. (TARDE, 1890, p. 77, tradução nossa⁹)

O autor assume que certa atitude *eurocentrista* estaria na origem do raciocínio que nos desenha como seres racionais ocasionalmente acometidos da irracionalidade presente na ausência volitiva da hipnose ou no sonambulismo:

Vamos lembrar alguns povos antigos cujas civilizações diferem sensivelmente da nossa, os egípcios, ou espartanos ou hebreus. Aqueles povos não pensavam, como nós, que eram autônomos, no entanto, na realidade, eles não eram marionetes inconscientes cujas cordas eram manipuladas pelos seus ancestrais, líderes políticos ou profetas. Entretanto, não seriam eles manipulados por seus

⁸ [...] if the remembered idea or image was originally lodged in the mind through conversation or reading, if the habitual act originated in the view or knowledge of a similar act on the part of others, these acts of memory and habit are social as well as psychological facts, and they show us the kind of imitation of which I have already spoken at such length. Here we have memory and habit which are not individual, but collective. just as a man does not see, listen, walk, stand, write, play the flute, or, what is more, invent or imagine, except by means of many co-ordinated muscular memories, so a society could not exist or change or advance a single step unless it possessed an untold store of blind routine and slavish imitation which was constantly being added to by successive generations.

⁹ The Social like the hypnotic state is only a form of dream, a dream of command and a dream of action. Both the somnambulist and social man are possessed by the illusion that their ideas, all of which have been suggested to them, are spontaneous. To appreciate the truth of this sociological point of view, we must not take ourselves into consideration, for should we admit this truth about ourselves, we would then be escaping from the blindness which it affirms; and in this way a counter argument might be made out.

próprios contemporâneos? O que distingue nós, modernos europeus, dessas sociedades exóticas e primitivas é o fato de que a **magnetização** tornou-se recíproca, por assim dizer, pelo menos até certo ponto, e porque nós, em nosso orgulho democrático, exageramos um pouco essa reciprocidade, porque, além disso, esquecendo que em se tornando recíproca, **esta magnetização, a fonte de toda fé e obediência**, tornou-se comum, nós erramos lisonjeando a nós mesmos por termos nos tornado menos crédulos e dóceis, menos imitativos, em síntese, que nossos antepassados. Isto é uma falácia, e nós temos que nos livrar dela. (TARDE, 1890, p. 77, tradução nossa¹⁰)

No trecho supracitado fica claro que a imitação *servil* tem sua origem num processo de *magnetização*. Por *magnetização*, podemos entender a relação (hipnótica) entre aquele que sugestiona e aquele que é sugestionado. Tarde crê que as duas forças já mencionadas, o desejo e a crença, perpassam a mônada individual, predispondo o indivíduo para uma situação específica que poderá desencadear a sugestão. Tal situação é uma circunstância social e, no entanto, a predisposição já se encontra no sujeito, seja numa estrutura psicofisiológica repetitiva, seja na variação da crença e do desejo ‘pessoais’:

O exemplo do magnetizador somente pode nos fazer pensar o significado profundo dessa palavra. O magnetizador não precisa mentir ou aterrorizar para garantir a crença cega e a obediência passiva de seu sujeito magnetizado. Ele tem prestígio, isso explica a história. Isso significa, eu penso, que existe no sujeito magnetizado, uma certa força potencial de crença e desejo que está ancorada em todo tipo de memórias adormecidas, mas inesquecíveis e que esta força procura se expressar exatamente como a água de um lago procura uma saída. O magnetizador apenas possibilita, através de uma cadeia de circunstâncias singulares, abrir a saída necessária para esta força. (TARDE, 1890, p. 78, tradução nossa¹¹)

Assim, a imitação pode ser traçada como um mecanismo irracional em ação perpétua, que não regride com o avanço da civilização e, inclusive faz-se necessário à existência de qualquer organização social:

¹⁰ Let us call to mind some ancient people whose civilisation differs widely from our own, the Egyptians, or Spartans, or Hebrews. Did not that people think, like us, that they unconscious puppets whose strings were pulled by their ancestors or political leaders or prophets, when they were not being pulled by their own contemporaries? What distinguishes us modern Europeans from these alien and primitive societies is the fact that the magnetisation has become mutual, so to speak, at least to a certain extent; and because we, in our democratic pride, a little exaggerate this reciprocity, because, moreover, forgetting that in becoming mutual, this magnetisation, the source of all faith and obedience, has become general, we err in flattering ourselves that we have become less credulous and docile, less imitative, in short, than our ancestors. This is a fallacy, and we shall have to rid ourselves of it.

¹¹ The example of the magnetiser alone can make us realise the profound meaning of this word. The magnetiser does not need to lie or terrorise to secure the blind belief and the passive obedience of his magnetised subject. He has prestige-that tells the story. That means, I think, that there is in the magnetised subject a certain potential force of belief and desire which is anchored in all kinds of sleeping but unforgotten memories, and that this force seeks expression just as the water of a lake seeks an outlet. The magnetiser alone is able through a chain of singular circumstances to open the necessary outlet to this force.

[...] antes das relações de modelo e cópia, de mestre e súdito, de apóstolo e neófito terem se tornado recíprocas e alternadas, como nós ordinariamente as vemos em nossas sociedades democráticas, a unilateralidade e irreversibilidade em questão sempre existe na base das imitações sociais, i. e., na família. Porque o pai é e sempre será o primeiro mestre, sacerdote e modelo de seu filho. **Toda sociedade, mesmo no presente, começa dessa forma.** (TARDE, 1890, p. 77-78, grifo nosso, tradução nossa¹²)

Tentamos aqui expor a teia de significantes que permite enxergar a irracionalidade como a noção fundamental da obra de Gabriel Tarde. As forças irracionais, neste autor, possibilitam a explicação do comportamento social ou coletivo, são *necessárias* à explicação da homogeneidade presente na massa – apesar de termos visto que a *massa*, em Tarde, tem origem na heterogeneidade (e criatividade) possível à mônada individual. Tais forças estão presentes tanto na *variação* que permite o surgimento do novo quanto na *repetição* (imitação) que estabelece uma ideia ou comportamento e transforma o tecido social – sem a imitação, não poderia haver sociedade. Tanto a instância individual quanto a social são então dissolvidas num sistema que só pode chegar a explicar algo se puder transcender essas diferenças. Por isso, assim, como Gallini (1988), posicionamos Tarde não como um autor da sociologia, mas sim como o principal organizador da área independente da Psicologia Social:

É com Tarde que a Psicologia Social encontra suas próprias leis. Tarde distingue entre indivíduo e sociedade, mas estabelece uma conexão entre eles. A essência do social é o fato comunicativo: é a comunicação interindividual, que opera em canais mais emocionais do que racionais, mais inconscientes do que conscientes, que são reproduzidos de maneira imitativa pelos modelos de comportamento tão sugestivamente induzidos através de condicionamento tipo hipnótico que pressupõem um criador e um agente passivo, que é o objeto. (GALLINI, 1998, p. 108, tradução nossa¹³)

Veremos adiante que Tarde serve de referência a outros pesquisadores da época, e a noção de irracionalidade presente em sua teoria será também elemento constante em seus contemporâneos.

¹² [...] before the relations of model and copyist, of master and subject, of apostle and neophyte, had become reciprocal or alternative, as we ordinarily see them in our democratic society, they must of necessity have begun by being one-sided and irreversible. Hence castes. Even in the most democratic societies, the one-sidedness and irreversibility in question always exist at the basis of social imitations, *i. e.*, in the family. For the father in and always will be his son's first master, priest, and model. Every society, even at present, begins in this way.

¹³ C'est avec Tarde que la psychologie sociale découvre ses propres lois. Tarde distingue entre individu et société, mais établit une connection entre eux. L'essence du social c'est le fait communicatif : c'est dans la communication inter-individuelle, qui opère selon des canaux plus affectifs que rationnels, plus inconscients que conscients, que se reproduisent de façon imitative les modèles de comportement suggestivement induits au moyen de conditionnements de type hypnotique, lesquels présupposent un agent créateur et un agent passif qui en est l'objet.

3.2. Scipio Sighele

Segundo Gallini (1988), Scipio Sighele nasceu em Brescia, Itália, em 24 de junho de 1868, filho de Gualtiero Sighele, advogado do Rei. Sighele estudou na Universidade de Roma e obteve seu diploma em 1890 com uma tese sobre a cumplicidade, que foi imediatamente publicada nos "Archives de Psychiatrie, sciences pénales et anthropologie criminelle", importante periódico que abordava as relações entre psiquiatria, antropologia e o Direito. Nessa mesma época, o autor ganha notoriedade devido a publicação precoce de *La folla delinquente*, mais precisamente em 1891. Sighele seguiu então como professor livre de Direito Penal da Universidade de Pisa e de Roma e também lecionou um curso de sociologia criminal e psicologia coletiva no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de Bruxelas. Gallini (1988) comenta que o autor foi um escritor prolífico e seus livros, que na maioria das vezes se destinavam a um público culto, mas não necessariamente especializado, tiveram várias edições e inúmeras traduções. Para a autora, o apoio de Sighele ao irredentismo¹⁴ representou sua atividade mais importante e mais engajada em termos políticos. Inicialmente ligado a associações irredentista locais, Sighele é nomeado, em 1910, presidente do congresso nacional de Florença e portanto membro do conselho central da "Associação Nacionalista". Ele renuncia, em 1912, pois entra em total desacordo com a orientação dominante. Sighele viria a morrer em Florença, em 22 de Outubro de 1913.

Como muitos outros autores de sua época, Sighele se coloca como partidário da visão do social como um organismo integrado e, baseando-se principalmente em filósofos como Herbert Spencer e Auguste Comte, defende a noção de que "[...] os caracteres principais da sociedade humana correspondem aos caracteres principais do homem." (SIGHELE, 1891, p. 10) E continua ainda: na sociedade humana "[...] o agregado apresenta uma série de propriedades determinada pela série das propriedades das suas partes." (SIGHELE, 1891, p. 12) Para o autor, é a partir do entendimento desse padrão orgânico que poderíamos supor o lugar exato tanto de uma ciência social quanto de uma ciência do indivíduo humano. A sociologia, assim, seria o estudo das relações e comportamentos dos muitos indivíduos que comporiam o todo social, numa relação de amarração direta:

Considerada sob este ponto de vista, a sociologia é uma reprodução fiel nas suas grandes linhas, mas imensamente mais complexa e mais vasta, da psicologia. –

¹⁴ Irredentismo: Movimento italiano, criado após 1870, que reivindicava as terras italianas "não resgatadas" durante a formação da República, como Trentino, Ístria e Dalmácia. Por extensão, pode-se entender *terras não resgatadas* como todo o conjunto de territórios considerados italianos.

A psicologia estuda o homem, e a sociologia estuda o corpo social; mas sabemos que os caracteres de um podem ser determinados pelos caracteres do outro; é que as funções do organismo social são análogas às do organismo humano. (SIGHELE, 1891, p. 15)

O autor, no entanto, cita em sua obra vários exemplos de situações onde um agregado de pessoas acaba por tomar decisões estranhas, quando consideradas as posições individuais. Ele desenvolve suas observações ressaltando o curioso fato de que “Uma reunião de indivíduos pode portanto dar uma resultante oposta à que teria dado cada um deles.” (SIGHELE, 1891, p. 17) E, citando Aristides Gabelli, ressalta o fenômeno da isenção de responsabilidade, muito própria à situação de grupo, que poderia gerar desvios decisórios significativos e, ao final, representar não a *força* do estado de agregação, mas sim sua *fraqueza*:

[...] se é difícil encontrar talento em todos é ainda bem mais difícil encontrar em todos resolução e firmeza; porque não tendo responsabilidade pessoal, cada qual procura abster-se; porque aquele que tem o poder, e não o exerce, é um obstáculo àquele que deveria exercê-lo; porque enfim – *as forças dos homens reunidos suprimem-se e não se somam*. (SIGHELE, 1891, p. 19, grifos do autor)

Em nota especial dedicada a Gabelli, Sighele lembra o comentário do autor a respeito das eleições e do voto. No voto, especialmente em situações onde se conhece bem os candidatos, como na eleição de um Reitor, é comum que o eleitor esteja elegendo alguém para ocupar posição superior a que ele mesmo ocupa, fato que, na opinião de Gabelli, certamente contamina o voto: “Escolhe-se aquele que fere menos o amor próprio, o que faz menos sombra, o mais insignificante. Muitas vezes procura-se também o mais tolerante, o mais indulgente, enfim, o homem que tem menos energia e vontade e que menos poderá impor-se.” (SIGHELE, 1891, p. 19) E Gabelli continua: “[...] Sucede mesmo, às vezes, que, depois da eleição, aqueles que eram favoráveis ao eleito pendam menos a seu favor do que os adversários.” (SIGHELE, 1891, p. 19)

A partir dessa flagrante contradição, Sighele (1891) conclui que “Não há dúvida que muitas vezes vemos desmentir o princípio de Spencer” (p. 22), pois afinal “[...] não só os júris e as comissões, mas também as assembleias políticas praticam às vezes atos que contrastam de um modo absoluto com as opiniões e as tendências individuais da maior parte dos membros que as compõem.” (p. 21) Mas, para o autor, isto seria apenas uma ilusão produzida pelo desconhecimento da natureza do agregado em questão: as leis sociológicas de fato responderiam diretamente às leis psicológicas do indivíduo, enquanto houvessem determinadas características homogeneizadoras que pudessem permitir a relação direta do

indivíduo com o todo social, – o que seria bastante normal, mas não aconteceria no caso específico das multidões, constituídas de agregados impermanentes e muitas vezes aleatórios.

É assim que Sighele dá lugar a um outro ramo nascente da ciência – que ele num primeiro momento concorda em chamar *psicologia coletiva* – que deveria ocupar-se exclusivamente dessas reuniões fortuitas de indivíduos, como júris, assembléias, comícios e teatros, pois estas manifestações seriam guiadas por leis que se afastariam tanto da psicologia individual quanto da sociologia. Na mesma linha dos então recentes trabalhos de Tarde, Sighele procurava inaugurar a Psicologia Social, que em sua forma inicial, caracterizar-se-ia pelo estudo das *multidões* (ou *massas* – termo que ficaria muito mais conhecido):

[...] um agregado de homens *heterogêneo por excelência*, visto que é composto de indivíduos de todas as idades, dos dois sexos, de todas as classes e de todas as condições sociais, de todos os graus de moralidade e de cultura; e *inorgânico por excelência*, visto que se forma sem acordo antecedente, repentinamente, de improviso. (SIGHELE, 1891, p. 28, grifos do autor)

Assim, a psicologia das massas versava sobre leis completamente diferentes, que emergiam de agregados heterogêneos desconsiderados por Comte e Spencer. “A heterogeneidade dos elementos psicológicos (ideias, interesses, gostos, hábitos) torna impossível, num caso, a relação entre os caracteres do agregado e os das unidades, relação que a homogeneidade dos elementos psicológicos torna possível, em outro caso.” (SIGHELE, 1891, p. 24) Na defesa de Sighele, para que as leis sociológicas entrassem em funcionamento seria primeiro necessário que os indivíduos estivessem reunidos entre si por meio de relações *permanentes e orgânicas*, como, por exemplo, os membros de uma mesma família, ou os indivíduos de uma mesma classe social. O princípio de Spencer deixaria assim de ser perfeitamente exato e não poderia aplicar-se, se não de modo restrito, quando tratamos de unidades pouco homogêneas ou pouco orgânicas, como no caso das multidões. O autor ainda enfatiza: “A psicologia coletiva tem, pois, um campo diferente e segue no seu desenvolvimento um caminho *diametralmente oposto* ao da sociologia; estende-se onde esta se afasta; e as suas leis reinam onde as da sociologia perdem o seu império.” (SIGHELE, 1891, p. 27, grifo nosso)

A defesa desse novo ramo científico não parece, em Sighele, ser apenas o resultado de certo preciosismo teórico-metodológico, mas também uma preocupação de ordem ideológica e *prática*. Para um autor da área do Direito, declaradamente ligado à escola positivista, é perceptível o esforço na tentativa de superação do obstáculo central, que envolvia o estudo de fenômenos que pareciam escapar aos padrões que estavam sendo erigidos para as ciências

emergentes da psicologia e sociologia, padrões estes firmemente amarrados à experimentação e à noção de *causalidade*, por sua vez fundamental para que a experimentação fornecesse um recorte de informações que pudesse ser considerado verdadeiro e mais tarde fosse então utilizado com segurança num tribunal de justiça.

A noção de causalidade havia suplantado a concepção – medieva – de livre-arbítrio, como Sighele recorda nessa passagem: “A escola penal clássica não se importava com as condições em que o crime era cometido, nem com a história do criminoso. Confiando na ideia de livre-arbítrio, bastava saber que o sujeito tinha cometido o delito e só.” (SIGHELE, 1891, p. 30-31) A luta de Sighele contra a noção medieval se faz absolutamente presente: “A escola positivista *provou* que o livre-arbítrio é uma ilusão da consciência.” (SIGHELE, 1891, p. 31, grifo nosso) Ora, mesmo que o problema pudesse ser dessa forma, cientificamente resolvido, ainda ficava a questão da *responsabilidade*, tão cara às doutrinas positivistas do Direito, que zelavam pela *organicidade* do todo social composto pela soma de indivíduos: se o comportamento do indivíduo é resultado de uma cadeia causal, como ele pode ser responsabilizado por seus atos? Por outro lado, se ele não puder ser responsabilizado, como fica o modelo social de Comte e Spencer onde o organismo social é composto *a partir* de suas células? Diante de tal aporia, Sighele prefere se colocar em algum ponto intermediário, sem no entanto apelar para a noção de *semi-responsabilidade*, que alguns vinham afirmando: “[...] a semi-responsabilidade é um absurdo, particularmente para nós positivistas, que sustentamos que o homem é sempre inteiramente responsável por todas as suas ações.” (SIGHELE, 1891, p. 33)

Entretanto, pareciam faltar os conceitos necessários à resolução desses problemas, e é nesse sentido que Sighele aprofunda seu trabalho, numa retomada minuciosa do conceito de multidão, para que ficasse claro o significado da ação do indivíduo na massa, que seria entendida como uma *exceção* às leis orgânicas do indivíduo e do todo social. Como será constatado, o caminho explicativo de Sighele logo se confrontará com diversas ideias que se mostrarão amarradas numa noção de irracionalidade. A primeira delas é a de *inconsciência*, como fica claro ao citar a seguinte passagem: “Quando é uma multidão, um povo que se insurge, escrevia, o indivíduo não atua como indivíduo, mas é como a gota de água de uma torrente que transborda, e o braço que lhe serve para ferir é apenas um instrumento *inconsciente*.” (SIGHELE, 1891, p. 33, grifo nosso) Além do inconsciente, Sighele evoca também a *paixão*, a *ferocidade*, e a ausência de *autocontrole* ou *resistência* ao citar Gabriel Tarde:

Uma multidão – escreve Tarde – é um amontoado de elementos heterogêneos, desconhecidos uns dos outros; no entanto, logo que uma faísca de **paixão** cintila de um deles, eletriza essa amálgama, produz-se-lhe uma espécie de organização súbita, de geração espontânea. Essa incoerência torna-se coesão, esse ruído torna-se voz e esse milhar de homens apertados uns contra os outros não forma, em breve, senão um só e único animal, uma **fera** anônima e monstruosa, que caminha para o seu objetivo com uma **irresistível** finalidade. (SIGHELE, 1891, p. 34, grifo nosso)

O autor continua, com suas próprias palavras, nessa mesma linha de raciocínio: [...] devemos reconhecer na multidão – ainda que não possamos verificá-lo – a ação de *qualquer coisa* que serve provisoriamente de pensamento comum.” (SIGHELE, 1891, p. 35) Sighele chama essa *qualquer coisa* de *alma* da multidão, e pergunta: “Como se explica que um sinal, uma voz, um grito – lançado por um só indivíduo – arrastem inconscientemente um povo inteiro, muitas vezes até aos mais horríveis excessos?” (SIGHELE, 1891, p. 36) Para ele, Bordier tem a resposta: “Todo homem está individualmente disposto para a imitação, mas essa faculdade atinge o seu máximo nos homens reunidos; as salas de espetáculo e as reuniões públicas onde o menor bater de palmas, o menor assobio, bastam para erguer a assistência num ou noutro sentido [...]” (BORDIER apud SIGHELE, 1891, p. 36)

Sighele também menciona Tarde, em sua crença de que a tendência do homem à imitação é uma das tendências mais fortes encontradas na natureza e, citando Nordau, argumenta que a originalidade não é nada mais do que a primeira vulgaridade. Toda prática social teria sido inventada por um espírito original, a princípio, e depois era incorporada através da imitação ao longo do tempo. Mas o que seria a imitação? Certamente um *instinto*:

Toda a gente, tanto as pessoas graves como as mais frívolas, tanto as mais idosas como as mais novas, tanto as mais instruídas como as mais ignorantes, ainda que num grau diferente, estão sujeitas ao **instinto** que lhes faz imitar o que vêem, o que ouvem, o que aprendem. As correntes de opinião pública – na política como nos negócios – são sempre determinadas por um instinto. (SIGHELE, 1891, p. 38, grifo nosso)

E Sighele ainda invoca Bagehot para explicar a que *se oporia* tal instinto:

Hoje encontramos a gente da bolsa, toda audácia, toda entusiasmo, cheia de vigor, pronta a comprar, pronta a dar ordens, uma semana depois veremos quase todo o bando abatido, inquieto, com dores de barriga. Se procurarmos as razões desse ardor, dessa frouxidão, dessa mudança, mal podemos encontrar, e se somos capazes de as descobrir, só tem pouco valor. Na realidade, **não é a razão, é o instinto de imitação** que produziu essas correntes de opinião” (BAGEHOT apud SIGHELE, 1891, p. 38-39, grifo nosso)

Trata-se, assim, de uma tendência oposta à qualquer forma de racionalidade, que se manifesta fortemente na *alma* da multidão em substituição ao pensamento. Como vimos, as paixões gerais e a sensação de incontrolabilidade também parecem fazer parte do fenômeno descrito. Vemos enfim que essa tendência animal, feroz, em alguns momentos, é inata e apenas aumentada no contexto da multidão:

É, portanto, bastante natural que essa faculdade – que é inata no homem – não só aumente sua eficiência, a duplique, mas também a torne cem vezes maior no meio de uma multidão, onde todas as imaginações são excitadas, e onde a unidade de tempo e de lugar apressa de um modo extraordinário e quase fulminante, a alteração das impressões e dos sentimentos.” (SIGHELE, 1891, p. 40-41)

A imitação se mostra assim, exatamente como em Gabriel Tarde, uma espécie de síntese explicativa da irracionalidade no homem. Ao tentar explicar a imitação, Sighele nega que sua causa possa ser elucidada apenas pela ideia de *contágio moral*, como alguns diziam à época. Procurando avançar a teoria, recorre primeiro a Tarde, honrando-o como um dos que melhor esclareceram o contágio pela noção de *sugestão*, que considera muito mais explicativa. Entretanto, acusa Tarde de ser um tanto generalista e indeciso quanto o desenvolvimento desse novo conceito. Será em Sergi que o autor buscará uma descrição mais pormenorizada de como funcionaria a sugestão: um mecanismo natural de recepção das impressões do exterior, que como qualquer outra atividade orgânica, só atuaria proporcionalmente à intensidade da estimulação externa.

Daí a noção de Sighele de *psicofisiologia da multidão*. O mecanismo receptivo se manifestaria, em sua forma mais aguda, na hipnose, que os alienistas da época imaginavam como um fenômeno para ser explicado à parte, e que tanto Tarde quanto Sergi colocam como o próprio fundamento do funcionamento psíquico, “lei mais universal do mundo social” (SIGHELE, 1891, p. 50). Por sua vez, o comportamento da multidão, dada a sua natureza, também poderia ser explicado como uma exacerbação da estimulação sugestiva e, portanto, da receptividade. Sighele defende a existência de uma forma de irracionalidade psicofisiológica fundamental, que depois apareceria no comportamento da massa:

Quem poderá negar a concordância que se dá entre o mestre e o discípulo e a imitação de um pelo outro – imitação que vem da simpatia e da admiração *involuntárias e instintivas* – o caráter de uma verdadeira sugestão? E quem poderá negar que essa concordância, estabelecida primeiro entre duas pessoas, é a forma primitiva, o embrião, - se me é lícito dizê-lo – dessa sugestão que se estabelece mais tarde entre um indivíduo e um grandíssimo número, entre o chefe de uma escola científica, ou política, ou religiosa e os seus discípulos, os seus adeptos, os seus correligionários? Quem não compreende que essa sugestão epidêmica é o mais alto grau da sugestão isolada? (SIGHELE, 1891, p. 49)

Sighele também vincula o comportamento típico da multidão a uma forma conhecida de transtorno psicopatológico, o *delírio à dois* (*foile à deux*), chamado hoje psicose compartilhada, “[...] essa forma estranha de loucura que provém do ascendente que um louco tem sobre outro indivíduo, – predisposto naturalmente ao contágio, o qual pouco a pouco *perde a razão* e toma o mesmo gênero de loucura que o seu instigador.” (SIGHELE, 1891, p. 51) Na multidão, o que estaria em ação seria uma *psicose epidêmica*, onde o delírio deixaria de ser à dois para contagiar a muitos, guiados pela força de um líder, muitas vezes ele mesmo, antes de mais nada, louco. O autor explica como o mesmo fenômeno da sugestão pode ser observado em diversos casos de suicídio a dois, ou grupal e também em diversas modalidades de crime onde existe uma associação de pessoas para cometer o delito. Ele conclui, voltando a notar a ausência volitiva, ou seja, ausência de autocontrole: “[...] a sugestão começa por um simples caso que se poderá chamar de imitação, e pouco a pouco se desenvolve e se estende até chegar às formas de verdadeiro delírio, nas quais os atos são involuntários, realizados – direi quase – por uma força irresistível.” (SIGHELE, 1891, p. 54)

Como um último recurso explicativo, Sighele evoca as teorias de Alfred Espinas, para explicar a natureza incontrolável do contágio: para Espinas, o impulso para a imitação seria resultado do estímulo direto de uma representação do fato que será imitado. Baseando-se no comportamento de diversas outras espécies, como vespas que incendeiam a ira do vespeiro comportando-se de uma maneira agitada e bandos de pássaros que debandam ao menor bater de asas, Espinas defende a ideia de que os homens também estariam suscetíveis a esse mesmo padrão e tenderiam a imitar o comportamento representado por um outro, e é daí que o riso facilmente levaria ao riso e o choro levaria ao choro. São de particular interesse três passagens da argumentação de Sighele (1891): “A criança e o selvagem imitam a cena que contam”. (p. 59) e também: “quanto mais a concentração do pensamento é fraca, tanto mais os movimentos, nascidos deste modo, seguem impetuosamente seu curso”. (p. 60) e ainda: “[...] também nos homens uma comoção se espalha *sugestivamente*, por meio da vista e do ouvido, antes mesmo que os motivos sejam conhecidos.” (p. 60).

Ora, essas três posições deixam claro o que Sighele quer dizer: *onde o pensamento é fraco*, pode ser entendido como *onde há menos razão* e, assim como acontece na obra de Le Bon, a criança e o “selvagem” são figuras da irracionalidade, porque operariam por uma lógica mimética, uma não-lógica ou pré-lógica, na visão do autor. Por último, reforça-se a natureza inconsciente e involuntária do processo, ao enfatizar que a ação ocorreria sem que os motivos fossem conhecidos. A irracionalidade parece ser tema de toda obra de Sighele, assim

como a vimos na obra de Gabriel Tarde, para além do estudo da massa – o objeto mais óbvio de uma ciência da psicologia coletiva. Mais à frente, procuraremos esclarecer os possíveis movimentos históricos que serviram como contexto para o desenvolvimento das teorias desses autores, sem, no entanto, perder de vista tal tema de fundo contínuo e o porque de sua presença na história da Psicologia Social.

3.3. Gustave Le Bon

Gustave Le Bon, nascido no ano de 1841, começou a escrever ainda na década de 1860. Posição comum a alguns autores na época, rejeitava o então recente movimento das ciências em direção à especialização, caracterizando-se mais como divulgador científico do que acadêmico. Assim, escreveu sem embaraço sobre fisiologia, ótica, antropologia, adestramento de animais, civilizações orientais e, finalmente, psicologia e política. Com efeito, sua obra mais célebre, *Psychologie des Foules (Psicologia das Multidões)*, de 1895, acabaria se tornando contribuição fundamental à incipiente área da Psicologia Social, apesar do autor jamais ter se utilizado de tal expressão (Mello Neto, 2000).

Assim como outros autores da psicologia das massas, Le Bon faz distinção entre duas psicologias, uma individual e uma das multidões, e esta última deveria se posicionar em lugar semelhante ao que hoje é ocupado pela sociologia. A ideia de multidão, para o autor, tem forte motivação histórica: “No momento em que as nossas antigas crenças vacilam e desaparecem, em que os velhos pilares da sociedade desabam, a ação das multidões é a única força que não está ameaçada e cujo prestígio vai sempre aumentando. A época em que estamos a entrar será, na verdade, *a era das multidões*.” (LE BON, 1895, p. 13, grifos do autor) A preocupação de Le Bon envolve especialmente a ascensão das classes populares à vida política, que considerava uma ameaça à própria estrutura da civilização, pois conforme a reivindicação das multidões aumentasse, ganharia força, em sua visão, uma espécie de recondução da sociedade ao comunismo, sistema próprio às tribos e sociedades bárbaras e primitivas anteriores ao estado civilizacional.

Le Bon se via assim como um defensor da civilização contra a barbárie, o que, de certa forma, já começa a pintar o quadro do que significaria razão e irracionalidade em sua obra: “Pouco dadas ao raciocínio, as multidões mostram-se, em contrapartida, muito rápidas para a ação. A organização atual torna poderosa a sua força.” (LE BON, 1895, p. 14) E logo no início de seu principal escrito deixa claro o jogo que pretende descrever e, em verdade, os lados de uma guerra:

Uma civilização implica regras fixas, disciplina, **a passagem do instintivo para o racional**, a previsão do futuro, um grau elevado de cultura, condições estas totalmente inacessíveis às multidões quando abandonadas a si mesmas. Pelo seu poder unicamente destrutivo, elas agem como aqueles micróbios que ativam a dissolução dos corpos debilitados ou dos cadáveres. Sempre que o edifício de uma civilização está carcomido, são as multidões que provocam o seu desmoronamento. É então que desempenham o seu papel. E, por um momento, a força cega do número torna-se a única filosofia da história. (LE BON, 1895, p. 16, grifo nosso)

Entretanto, o autor critica a maneira como os outros escritores de sua época, vinculados à burguesia, estariam tentando realizar esta mesma defesa, voltando-se para as forças morais da Igreja que antes haviam desdenhado e ameaçando com a derrocada da ciência. Le Bon não se via como um conservador em política, mas como um pragmático, que na mesma linha de Maquiavel ou Hobbes esperava estar escrevendo para aqueles que pretendiam se manter ou ocupar o poder e, na verdade *guiar* as multidões, fazendo-as úteis, novamente, à civilização. Para isso seria necessário conhecer a *alma* das multidões, sua maneira de funcionamento, seus anseios e suas fraquezas, ou seja, se adaptar aos novos tempos e às novas exigências, pois “Os rios não correm para as nascentes.” (LE BON, 1895, p. 15) Os escritos de Le Bon descrevem o “comportamento”, a “mentalidade” e os “sentimentos” das camadas populares em situação de agregação, seja por motivação política, seja por crença religiosa.

Assim como fica evidente em Nietzsche (1872), que escrevia à mesma época, Le Bon preocupava-se com a descrição do instinto gregário, com a crítica da democracia, da burguesia e da modernidade, aliando-se a ideias de uma nova – e isso era imprescindível – ascensão aristocrática. Sua ideologia anti-esquerdista tinha fundo e eco em diversas ideias antropológicas, psiquiátricas, biológicas e filosóficas da época, e seus escritos compactuam com noções de naturalização de comportamentos egoístas e a visão central de *poder* em detrimento da visão de *comunidade* e *igualdade*. Le Bon foi um dos que herdaram, assim como Nietzsche, a alcunha de proto-fascista.

Apesar de enfatizar seu poder destrutivo, Le Bon não acreditava que as multidões seriam essencialmente criminosas e, inclusive, usa essa particularidade para diferenciar-se de outros escritores que já haviam escrito sobre o tema: “Não há dúvida que existem multidões criminosas, mas há também as multidões virtuosas, as multidões heróicas e tantas outras. Os crimes das multidões são apenas um caso particular da sua psicologia [...]” (LE BON, 1895, p. 16-17) Le Bon dedica uma nota a Tarde e Sighele e alfineta, acerca de *Les foules criminelles*: “Este último trabalho não apresenta uma só ideia original do autor, mas constitui uma

compilação de fatos extremamente úteis para os psicólogos. As minhas conclusões sobre a criminalidade e a moralidade das multidões são aliás totalmente opostas às dos dois escritores que acabo de citar.” (LE BON, 1895, p. 19) Le Bon explica o conceito de multidão como uma unidade psicológica. Muitas pessoas aglomeradas num local não caracterizariam uma multidão, e até mesmo pessoas completamente separadas geograficamente poderiam integrar-se em tal unidade. Mais de um século depois, em plena era das redes sociais, onde movimentos sociais são muitas vezes articulados em diversos países simultaneamente tendo a rede mundial de computadores como veículo de comunicação, a ideia da multidão que transcende os limites espaciais não deixa de ser um pensamento interessante.

As duas principais características de tal unidade psicológica que formaria a multidão são igualmente curiosas, se nos lembrarmos que Le Bon escreveu sua obra ainda no século XIX: o desvanecimento da personalidade consciente e a orientação numa direção única, num mesmo sentido. Para o autor: “[...] o simples fato de constituírem uma multidão concede-lhes uma alma coletiva.” (LE BON, 1895, p. 27) Essa alma carregaria consigo particularidades que só seriam prováveis de se encontrar numa multidão psicológica. Uma dessas particularidades envolveria assim a emergência de conteúdos inconscientes. A noção de inconsciente como fonte dos impulsos e emoções fica assim em direta oposição à noção de consciência racional, como podemos observar:

A vida consciente do espírito representa apenas uma pequena parte comparada com a vida inconsciente. O mais hábil analista ou o mais perspicaz observador não consegue descobrir senão um pequeno número de motivações. Os nossos atos conscientes provêm de um substrato inconsciente constituído sobretudo de influências hereditárias. Este substrato contém os inumeráveis resíduos ancestrais que constituem a alma da raça. Por detrás das causas confessadas dos nossos atos, encontram-se sempre causas secretas, que nós próprios ignoramos. A maioria das nossas ações cotidianas são a consequência dos motivos ocultos que escapam à nossa consciência. É sobretudo pelos elementos inconscientes que formam a alma da raça que todos os indivíduos dessa raça se assemelham, e é pelos elementos conscientes, resultantes da educação mas, principalmente, de uma hereditariedade excepcional, que eles se distinguem. Homens completamente diferentes pela sua inteligência tem **instintos, paixões e sentimentos** por vezes idênticos. Mesmo os homens mais eminentes raramente ultrapassam o nível dos indivíduos vulgares em tudo o que seja **matéria de sentimento: religião, política, moral, afeições, antipatias, etc.** (LE BON, 1895, p. 28, grifo nosso)

Fica claro, assim, as ligações que Le Bon tece e que em verdade fazem parte de uma grande família de expressões que irão se referir à irracionalidade. O autor liga o inconsciente, que para ele tem fundo hereditário (a alma da raça), às emoções, sentimentos, crenças e instintos. Já o consciente seria um campo bem menor, onde pode ter lugar aquilo que é aprendido através da educação, sendo também o campo daquilo que *achamos* que somos,

onde *imaginamos* que sejam nossas motivações. É o lugar da personalidade, da vontade própria e daquilo que nos faz únicos. Numa multidão, entretanto, o anonimato permitiria a alguém isentar-se da responsabilidade pessoal e dar livre curso aos seus impulsos instintivos hereditários. Nessa condição, desapareceriam as aptidões intelectuais dos homens, e com isso suas individualidades, pois os homens estariam numa situação muito semelhante a de alguém que foi hipnotizado. Isso explicaria porque as multidões não poderiam realizar atos muito inteligentes, e porque ficam à mercê do que Le Bon chama de contágio e sugestão. É justamente a sugestão que abriria as portas para o sentido único da multidão psicológica: tal direção seria fruto da sugestão de uma liderança, um condutor/hipnotizador, que se aproveitaria da tendência da multidão para imediatamente transformar em atos as ideias sugeridas, transformando o indivíduo da multidão num “[...] autômato sem vontade própria” (LE BON, 1895, p. 32), descendo vários graus na escala da civilização.

Le Bon liga também essa regressão a um retorno ao estado infantil, onde o indivíduo não pode ou não tem interesse em proteger-se, podendo agir contra sua própria conservação. Para ele, a multidão é impulsiva, não admitindo que se interponham obstáculos entre o seu desejo e a realização desse desejo, “Tal como o selvagem [...]” (LE BON, 1895, p. 38), ou as crianças. Tentando apontar o caráter irritável e inconstante das multidões, o autor também apela para uma analogia com supostas características femininas: “as multidões são em todo o lado femininas, mas as latinas são as mais femininas.” (LE BON, 1895, p. 39)

Nesse sentido, a multidão “é guiada quase exclusivamente pelo inconsciente. [...] é um brinquedo de todos os estimulantes exteriores e, por isso, reflete todas as suas incessantes variações. Ela é, pois, escrava dos impulsos recebidos. O indivíduo isolado pode estar submetido aos mesmos excitantes que o homem em multidão, mas como a razão lhe mostra os inconvenientes de ceder à sua ação, ele não cede.” (LE BON, 1895, p. 36-37) Além disso, as multidões aparecem aqui como dotadas de uma lógica completamente diferente do pensamento discursivo que caracteriza a racionalidade. Le Bon identifica esse tipo de pensamento àquele da livre-associação de imagens e à incapacidade de separação entre o mundo subjetivo e objetivo (LE BON, 1895, p. 41), o que explicaria a necessidade de satisfação imediata dos desejos, a identidade entre ideia e coisa.

Surpreendentemente, essa lógica imagética e simpática, mimética e não-discursiva, que tende a confundir os dois mundos, também é própria da descrição que Adorno e Horkheimer fazem do pensamento mítico mais primitivo, xamânico em verdade, de acordo com a *Dialética do Esclarecimento* (2006). Também, a mesma posição quanto a esta questão é assumida nas obras de autores como Marcel Mauss (1904) e Lévi-Strauss (1949) ao tentar

descrever o pensamento mítico, mágico ou irracional. Evidentemente, não se pretende aqui dar a entender a existência de homogeneidade entre estes autores, uma vez que, no pensamento dialético de Adorno e Horkheimer a razão (e, com ela, a troca e o sacrifício) já está igualmente presente no pensamento mítico. Mas é interessante que a descrição do lado irracional do homem passe, por tão diferentes autores, por descrições semelhantes.

Quanto a Le Bon, este se apóia na noção de contágio para a explicação da alucinação coletiva de milagres, ao longo da história, pois com a confusão entre subjetividade e objetividade, a própria capacidade crítica de observar ficaria prejudicada: “A partir do momento em que se integram na multidão, tanto o ignorante como o sábio ficam igualmente incapazes de ter qualquer poder de observação.” (LE BON, 1895, p. 42)

Assim, a psicologia das multidões de Le Bon tinha a finalidade de tecer um estudo sobre as massas que permitisse o uso racional de uma força irracional, coisa que na opinião de Le Bon, ainda passava ao largo da compreensão dos legisladores: “A experiência ainda não lhes ensinou que os homens não se deixam guiar pelas prescrições da razão pura.” (LE BON, 1895, p. 19) O método de controle das multidões também deixa claro que estamos no terreno da irracionalidade:

O estudo dessa psicologia mostra até que ponto é limitada a ação que as leis e as instituições exercem sobre a sua natureza impulsiva e como as multidões são totalmente incapazes de ter qualquer opinião para além daquelas que lhes são sugeridas. Não são as regras baseadas na equidade teórica pura que as podem guiar, é necessário impressioná-las para as seduzir. (LE BON, 1895, p. 18)

Em outro momento, a noção de racionalidade passa a ser diretamente abordada pelo autor, donde podemos inferir a irracionalidade como uma *sombra*. Le Bon (1895) argumenta que as multidões não são influenciáveis por raciocínios e só conseguem compreender grosseiras apresentações de ideias. Por isso, os verdadeiros oradores sempre se voltariam para os sentimentos das multidões, nunca para a razão, pois sabem que “[...] a lógica racional não exerce qualquer ação sobre elas.” (LE BON, 1895, p. 113) Em nota muito interessante, o autor conta como descobriu a maneira de funcionamento desse poder oratório e, com isso, as particularidades do comportamento da multidão, num evento do cerco de Paris onde um marechal estava prestes a ser linchado pela multidão, que imaginava que ele estaria roubando planos das fortificações para vender ao inimigo. Le Bon supôs que o orador que assumiu o comando argumentaria em favor do marechal, uma vez que ele próprio tinha sido um dos autores dos planos, que inclusive, podiam ser encontrados à venda em livrarias. Conta Le Bon (1895):

Com grande espanto meu – eu era então muito jovem – o discurso foi completamente diferente. Avançando para o prisioneiro, o orador gritou: <<Será feita justiça, e uma justiça impiedosa. Deixem ao cuidado do governo de Defesa Nacional levar até o fim o vosso inquérito. Entretanto, vamos encarcerar o acusado.>> Com esta aparente satisfação, a multidão imediatamente acalmou, dispersando-se tranquilamente, e, um quarto de hora depois, o marechal podia recolher à casa. Teria sido inevitavelmente massacrado se o seu defensor tivesse apresentado à multidão em fúria os argumentos lógicos que eu, na ingenuidade da minha juventude, julgava serem convincentes. (p. 113)

E Le Bon ainda conclui mais à frente: “Os espíritos lógicos, habituados à sucessão rigorosa e dedutiva dos raciocínios, não podem deixar de recorrer ao seu modo certo de pensar quando se dirigem às multidões para as persuadir. Ficam, depois, surpreendidos ao verificarem que os seus argumentos não tiveram qualquer efeito.” (LE BON, 1895, p. 114) Para o autor, a racionalidade se ergueu sob um estofamento de milhares de anos de irracionalidade e suas superstições e a segunda tem muito maior poder e influência do que a primeira. Assim, Le Bon (1895) erige a pergunta e postula a resposta: “[...] será de lamentar que a razão não seja o guia das multidões? Não nos atrevemos a responder afirmativamente.” (p. 115) E no final, ainda dá o braço à torcer, ao admitir também a necessidade de alguma irracionalidade para a organização da civilização: “Não é com a razão, antes muitas vezes contra ela, que se têm desenvolvido sentimentos como a honra, a abnegação, a fé religiosa, o amor da glória e da pátria, que foram, até hoje, os grandes fatores de todas as civilizações”. (p. 116)

Segundo Roseane Neves da Silva (2004) A principal contribuição de Le Bon “foi ter mostrado que as massas são antes de tudo um fenômeno social, e que, para compreender a amplitude de tal fenômeno em nossas sociedades, era preciso situá-lo numa nova perspectiva: não mais a do direito ou da economia política, mas a da psicologia.” (p. 18) Para nós, é evidente que Le Bon teve como seu objeto de pesquisa não apenas a *massa*, mas, fundamentalmente, a *irracionalidade* da massa. Assim como temos demonstrado em outros autores dos primórdios da Psicologia Social, Le Bon desenvolveu sua teoria a partir de uma certa concepção de sujeito, o *sujeito irracional*, e vemos que esta concepção é mais pertinente na conexão dos autores em psicologia das massas do que seu mais aparente objeto coincidente, *a massa*, pois guarda o potencial para ajudar a explicar todo um movimento histórico, tanto na psicologia quanto na ciência de modo geral.

4. Procedimentos metodológicos

Os procedimentos metodológicos desta pesquisa foram estruturados em termos de uma análise de relações léxicas, a partir das concepções de Wittgenstein (1953), aos moldes das sistematizações desenvolvidas por Spaniol (1989) e Bardin (2006). Escolheu-se tal instrumento metodológico por sua amplitude ao possibilitar a investigação do recorte adequado ao projeto e profundidade em recusar compreensões espontâneas. A função essencial dessa análise foi contribuir para a confirmação ou negação das hipóteses formuladas. Considerando isto, dividimos o empreendimento em três etapas fundamentais:

A primeira, o *levantamento bibliográfico*, na qual se realizou a coleta de documentos primários em bibliotecas e livrarias, tendo por critério autores tidos como clássicos em Psicologia Social, que escreveram seus trabalhos entre 1890 e 1900. Temos como exemplos maiores Le Bon, Sighele e Tarde, conforme explicitado anteriormente. Dada a natureza da busca que foi realizada, entretanto, não se excluíram do levantamento outros autores que vieram a ser apreciados e que lidaram com o tema de forma mais indireta ou marginal, encontrados mais freqüentemente nas referências bibliográficas de artigos de revisão de literatura, e que também foram objetos de algum escrutínio. Além disso, alguns termos-chave como *irracional*, *psicologia das massas*, *psicologia coletiva*, além dos nomes de vários pesquisadores da época serviram como guia para o levantamento de trabalhos que pudessem prestar auxílio histórico ou analítico ao problema de pesquisa. O resultado mais óbvio desse levantamento foi a produção dos textos até agora desenvolvidos, que buscam investigar as noções de irracionalidade nos autores escolhidos, mas seus efeitos podem ser observados no corpo de toda a presente pesquisa.

A segunda, a *análise léxica*, que segue, em que foi realizado um trabalho de conexão dos significantes relevantes, tendo como referência a noção de *jogos de linguagem*, conforme explicitado. A temática do irracional é entendida aqui como uma unidade de contexto, que pode revelar as ambiguidades presentes nas formas de comunicação dos autores. Como uma análise categorial, visa-se aqui a consideração dos textos na totalidade e sua submissão ao crivo da classificação segundo a presença ou não de um item de sentido, no caso, a temática da irracionalidade, tendo por comparação descrições dos significantes relevantes que acabam se remetendo uns aos outros, delineando os limites do *jogo* em questão. Trabalhamos a partir de regras de associação, equivalência e exclusão, no intento de classificar os termos da forma mais fidedigna possível.

A terceira, a *análise histórica*, que fecha este trabalho, em que a investigação prosseguiu no intuito de recuperar de forma clara e concisa as condições de produção que levaram à emergência da Psicologia Social como investigação da irracionalidade, reconstruindo o papel dessa noção na delimitação e desaparecimento da área e procurando entender o significado desse desenvolvimento histórico sob um olhar crítico. Os objetos dessa etapa foram a evolução histórico-conceitual e o campo de determinação dos textos, e tentou-se estabelecer correspondências entre a estrutura semântica encontrada e a realidade sócio-histórica em questão, relacionando assim o plano sincrônico da análise descritiva e o plano diacrônico das variáveis inferidas. A partir dessas relações puderam ser construídas novas interpretações históricas, tendo como referencial o já apresentado método de interpretação Teórico-Crítico.

5. Análise léxica

Tentamos anteriormente expor a tese fundamental da filosofia do *segundo* Wittgenstein, de que o significado de um sinal seria o modo de seu emprego, ou seja, seu *uso*, num contexto de *semelhanças de família*. Segundo Buchholz (2008) “O conceito de semelhanças de família torna evidente que o emprego efetivo das palavras não tem que ser fixado por meio de regras simples e claras.” (p. 72) Essa posição argumenta especialmente que não se faz necessária – e nem seria produtiva – a busca de um elemento absolutamente comum em toda a família de significantes em questão. A noção de *jogo* deixa em aberto a ligação dos objetos como elos de uma corrente, de modo que um pode estar ligado ao outro por meio de *intermediários*. Ora, de tal tipo de ligação, quando próxima, poderia se esperar elementos em comum, mas não quando distante. Nessa concepção não são necessárias regras delimitadoras de *todo* o jogo, no mesmo sentido em que num jogo de futebol, não são necessárias regras que definam a cor das traves, por exemplo.

Assim, optamos por expor as conexões entre as diversas expressões usadas pelos autores analisados sem nos preocuparmos com a descrição genérica de seus possíveis significados, mas apenas seu uso na situação descrita. A construção de eixos dispostos em quadros permite elucidar a questão sem maiores problemas, ao evidenciar as relações tanto diretas quanto indiretas em que se pode encontrar essas expressões. Nossa busca centrou-se na ideia de que era possível inferir um *jogo* sobre o *irracional* em quase todas essas expressões, de tal modo que poderíamos tomar a noção de irracional como um sentido prévio nem sempre óbvio presente no discurso desses autores. Os quadros se dividem então em dois eixos: o eixo do racional e o eixo do irracional, onde foram dispostas todas expressões do autor cujos elementos, além de se relacionarem entre si, possam também estar relacionados com esses dois termos matrizes, estes de acordo com o senso comum, aos moldes do que o método de Wittgenstein prevê em seu entendimento da linguagem como *formas de vida* (Buchholz, 2008).

5.1. Gabriel Tarde

Razão	Irrracionalidade
Vontade, inteligência, mônada dirigente	Crença/desejo
Diferença, variação universal	Secretário misterioso
Consciência	Autômato
	Comportam estados inconscientes
	Mônadas dirigentes desvalorizadas: “acaso o rei é mais <i>inteligente</i> que seus súditos?”
	Forças, força primeva: “como um lago que busca uma saída.”
	Paixões
	Crenças religiosas, ambição, cupidez
	Imitação servil, repetição universal, rotina cega
	Estado hipnótico, sonâmbulo
	Sugestão, magnetização: fonte da fé e da obediência
	Reflexo obscuro da mônada

Os elementos racionais que pudemos extrair da análise de Tarde são poucos, no sentido quantitativo, mas poderosos, no sentido qualitativo. A *vontade*, que é postulada em oposição ao *desejo* refere-se especificamente à volição, ou seja, à vontade que pode ser dirigida ou controlada. O termo diretamente relacionado aí é *mônada dirigente*, tradicionalmente entendido como alma e mais tarde associado à *consciência*. Uma vez que a *imitação* parece obedecer a uma espécie de *repetição* universal (uma *rotina cega*), tendo como base o cérebro e situações sociais específicas, onde as forças da *crença* e do *desejo* atuam como a “água de um lago que busca uma saída”, é de se esperar que seu oposto, a *variação* universal, figure do lado racional. Podemos supor que a variação seria responsável pelas características específicas da *personalidade* do sujeito, por exemplo, em conjunto com a noção de consciência. O termo mais próximo da noção de racional, entretanto, é *inteligência*, utilizado por Tarde com quase o mesmo sentido que *consciência*. É com a inteligência que a mônada dirigente pode controlar volitivamente o comportamento, sendo parcialmente responsável pela criatividade humana e indiretamente responsável pela variação no comportamento social.

Tarde não aborda diretamente a noção de racionalidade ou de irracionalidade, mas em *Le lois de l'imitation* há um capítulo significativo dedicado às “influências extra-lógicas” no comportamento social, em que o autor se detém bastante tempo em questões da

psicofisiologia da época. Estas influências extra-lógicas tem um apoio cerebral, por certo, mas estão muito conectadas ao desejo, que atravessa todos os níveis monadológicos. No sujeito, o desejo, junto à crença, servirá como espaço externo ao eu, construindo assim a noção de *inconsciente*, apoiada em expressões como *autômato* e *secretário misterioso* que Tarde decide endossar. Essa área sombria, o *reflexo obscuro da mônada*, dispõe o sujeito à *magnetização*, ou seja, à *sugestão*, *hipnose* ou *sonambulismo*, *fonte da fé e da obediência*. É através da magnetização do homem social comum que proliferam as *paixões*, as *crenças religiosas*, a *ambição* e a *cupidez*. Esse homem social é construtor de um *Estado sonâmbulo* ou *Estado hipnótico*.

Fica exposta assim a noção de irracionalidade em Tarde e o caráter não volitivo e não racional do sujeito tardiano, que o predispõe à influência externa. A noção de irracional atravessa a obra de Tarde, veladamente, como um sentido quase oculto que parece explicar as fundações do homem social.

5.2. Scipio Sighele

Razão	Irracionalidade
Consciência	Inconsciente
	Paixão
	Ferocidade
Autocontrole e resistência	Ausência de autocontrole ou resistência
Pensamento comum	“qualquer coisa” que substitui o pensamento comum: a alma da multidão
Vontade	Instinto de imitação, comportamento involuntário
	Exacerbação da estimulação sugestiva
	Loucura, delírio
	Criança, selvagem

O que vimos acerca da teoria de Sighele já expõe em parte o que agora vemos surgir no quadro: a *massa* constitui situação de exceção tanto às leis orgânicas do indivíduo quanto do todo social. Isso significa que, na maior parcela do tempo, a razão é o elemento com o qual o indivíduo conta para ser quem é. Sighele conecta, mesmo que sempre de maneira implícita, a atividade *consciente* com as ideias de *autocontrole* e *resistência* à turba, ou seja, o *pensamento comum* está sob controle da *vontade* pessoal, ao menos enquanto as circunstâncias não expuserem a fragilidade da individualidade.

Na situação de exceção, entretanto, objeto de estudo da obra a qual nos referimos, o entrelaçamento dos conceitos realizado por Sighele é visível, numa linha de raciocínio que segue esclarecendo os princípios sob os quais a coesão do indivíduo falha diante da massa, dando lugar ao estado psicobiológico de fundo, o *inconsciente*, casa das *paixões* e da *ferocidade*. Num dos momentos mais interessantes de seu pensamento, o autor alude sobre certa “qualquer coisa”, difícil de nomear, mas que acaba por chamar “alma da multidão”. Esta *qualquer coisa*, o irracional, aparecerá na teoria principalmente como o *instinto de imitação* responsável pelo *comportamento involuntário*, à maneira tardeana. A *exacerbação da estimulação sugestiva* é um estado semelhante à *loucura* ou ao *delírio*, no qual o sujeito “perde a razão”. Modelos dessa tipologia poderiam então ser observados na *criança* e no *selvagem*, que costumariam demonstrar através de mimica o que estão falando.

Para nós, é importante que se possa ver que a noção de irracionalidade em Sighele tem suas particularidades. Porém, é claro, pela quantidade de autores da época aos quais Sighele se refere – dos quais Tarde é apenas um –, que existiu todo um campo de pesquisas nos quais as discussões giravam em torno dos mesmos elementos, entre os quais, a irracionalidade. De maneira mais informal, poderíamos dizer que tal noção passou a integrar o *zeitgeist* da época.

5.3. Gustave Le Bon

Razão	Irracionalidade
Regras fixas, disciplina	Impele à ação, torna impressionável
Previsão de futuro (consequências)	Instintivo
Grau elevado de cultura	Poder destrutivo, força cega
Vida consciente	Vida inconsciente, orientação numa direção única
Educação, aprendizagem	Influência hereditária, “alma da raça”
Causas confessadas dos atos	Causas secretas dos atos, causas que ignoramos
Inteligência	Instintos, paixões, sentimentos
Personalidade, vontade própria, singularidade	Desvanecimento da personalidade consciente, autômato sem vontade própria
	Estado infantil, estado selvagem, características “femininas”
	Fusão entre sujeito e objeto, alucinação, hipnose, incapacidade de observação

Seguir as trilhas semânticas construídas por Le Bon é relativamente simples, uma vez que sua escrita é fluida, sem grandes divagações ou interrupções no texto. O autor apresenta as ideias de disciplina e de regras fixas como atributos de uma verdadeira *cultura*, ou seja, a

civilização é um produto do esforço racional de seus “condutores”. Mais à frente, Le Bon admite a necessidade da irracionalidade e sua importância na construção da civilização, mas apenas enquanto característica de uma massa manipulável, cujo *poder destrutivo, força cega*, impele mais à *ação* do que ao *raciocínio*. Assim, a disposição da irracionalidade como um fator que predispõe à ação estaria vinculada a dificuldade do *cálculo de consequências* e comprometimento da capacidade de *prever o futuro*, ambas qualidades da razão que não estão presentes nos “instintos”.

O fundamento dessa *consciência* racional – apenas uma pequena parcela do *inconsciente* – estaria na própria estrutura do sujeito enquanto algo que se separou do objeto, emergiu no mundo. Uma vez separada do objeto, a consciência então pode *observar*, uma característica da racionalidade que exige distanciamento espacial e/ou temporal, e permite o planejamento, a capacidade de escolher diferentes orientações, o que distingue o sujeito da turba irracional que se encontra sob uma *direção única*. Esse inconsciente seria a própria “alma da raça” e se manifestaria nos indivíduos como uma *influência hereditária* mais forte do que nossas capacidades de *educação*, outra característica associada à racionalidade.

Essa distribuição dos conceitos fica evidente quando Le Bon pondera acerca das *causas confessadas* de nossos atos, produtos de uma *inteligência*, e das *causas inconfessadas*, *causas que ignoramos*, e que são produtos dos *instintos*, *paixões* e *sentimentos*. Segundo o argumento do autor, aí é onde estariam as verdadeiras motivações explicativas do comportamento. Ou seja, nossa *personalidade*, nossa *vontade própria* e nossa *singularidade*, conceitos bastante amarrados, são apenas a superfície racional emergente de um humano *selvagem* e *infantil* que pode facilmente regredir para um estado onde prevalece a lógica imagética em que o *desvanecimento da personalidade consciente* nos transforma em *autômatos sem vontade própria*. Esse seria o retorno à condição primeira de *fusão entre sujeito e objeto* que prejudicaria a *capacidade de observação*, predispondo à *alucinação* e à *hipnose*.

Temos, enfim, a noção de irracionalidade em Le Bon como uma dimensão que serviria de estofamento ao próprio sujeito racional, podendo se manifestar mais facilmente em determinadas situações específicas, em que a condição de *multidão* estaria configurada. Tal noção, como pode ser facilmente agora observado, é bastante coincidente com as noções de irracionalidade em Tarde e Sighele, assim como as duas também são entre si.

6. Análise histórica

O campo de estudo conhecido como Psicologia Social emergiu de uma vasta convergência de teorias e estudos científicos, no terço final do século XIX. Diferente do que se pode, em geral, supor, a Psicologia Social é tão antiga – ou mais – do que o campo da psicologia experimental, famoso especialmente pela ideia de que seus pesquisadores teriam rompido com as tradições filosóficas apriorísticas e submetido a psicologia ao rigor do método científico, lançando-a como uma ciência natural. O mais ilustre deles, sem dúvida, foi Wilhelm Wundt, repetidamente elevado à posição de fundador da psicologia como ciência, a partir do início das atividades de seu laboratório em Leipzig, Alemanha, no ano de 1879, como faz questão de enfatizar Schultz & Schultz (1992, p. 72), ao seguir o raciocínio do historiador da psicologia Boring (1950) na explicação da real natureza da *fundação* de um ramo científico.

Farr (1998), em sua igualmente extensa preocupação na delimitação do que seriam ancestrais e fundadores na história das ciências, critica uma suposta necessidade de autores positivistas em demarcar o início de suas disciplinas como ciências experimentais, o que colaboraria para uma espécie de ruptura entre a história metafísica e a história científica da disciplina, de acordo com a conhecida divisão do progresso do pensamento desenvolvida por Comte (1830). Curiosamente, esta parece ser, na verdade, uma necessidade muito mais comum nas obras de historiadores da psicologia e de outras ciências sociais, que escreveram no final do século XIX e no século XX sob a sombra específica dos escritos de Comte: não se vê tanta ênfase em um único nome ou grandes preocupações com a questão da exata localização espacial e temporal da fundação em outras ciências naturais positivas, mais antigas e estabelecidas, como a física, a química e a biologia, por exemplo, como podemos observar na história geral da ciência desenvolvida por Braga et al (2008), de modo que a responsabilização do positivismo por tal ‘ruptura’ representa um fato a ser analisado na história da psicologia, porém sem relação direta ao que tange o esforço científico em toda sua abrangência.

Em seu resgate da história de uma Psicologia Social ‘não enviesada’ pelo positivismo, Farr (1998, p. 168) acaba veiculando o próprio Wundt como também fundador da Psicologia Social, sem escapar da contradição, por dois motivos: o primeiro, porque temos registros muito claros de toda uma discussão em Psicologia Social décadas antes da *Völkerpsychologie* de Wundt, obra esta que teria sido escrita, segundo o próprio Farr (1998), entre os anos 1900 e 1920. O segundo, porque Farr, “cujo interesse liga-se à história das instituições e não à

história das ideias” (FARR, 1998, p. 36), distingue ancestrais de fundadores especialmente por conta da influência institucional dos segundos:

A coisa importante sobre fundadores, que os distingue dos ancestrais, é que eles criaram algo tangível. Eles não são apenas criadores de ideias. Sua criatividade assume uma forma institucional. São os fundadores de um laboratório, ou de uma revista, ou de um programa de doutorado. Podem ser editores de um manual, ou autores de um livro-texto, mas essas são mais formas menores de criação. (FARR, 1998, p. 171)

De posse da informação de que Wundt não via como possível uma Psicologia Social experimental, que tratasse de temas como a linguagem e o pensamento (Farr, 1998, p. 45), podemos supor que seu laboratório, dedicado ao que chamou *psicologia fisiológica* (uma outra maneira de nomear a então recente psicologia individual experimental) não pode ser entendido como fundante da Psicologia Social. Da mesma forma, nem revistas, nem manuais foram lançados nesse sentido, não antes de várias outras publicações importantes terem emergido em França, Itália e Inglaterra, assim como as publicações que foram foco do presente trabalho. Nesse raciocínio, é difícil concordar com Farr em sua análise de Wundt como fundante da Psicologia Social, e esta pesquisa tentou demonstrar o quanto a Psicologia Social vinha sendo significativamente desenvolvida ainda no século XIX, com indícios de início remoto na década de 1870, antes ainda da fundação do laboratório em Leipzig, o que a faria mais antiga que a data clássica de fundação da psicologia experimental.

Essa antiguidade da Psicologia Social pode ser facilmente observada pelas datas de publicação dos estudos que consideramos mais importantes, como os de Tarde (1890, 1895), Sighele (1891) e Le Bon (1895), associados por diversos estudiosos (Farr, 1998; Mello Neto, 2000; Lima, 2007; Silva, R. N. 2004) à própria existência da *psicologia das massas*, ou seu sinônimo, a *psicologia das multidões*. Tais estudos teriam sido os primeiros a contribuir significativamente para a área da Psicologia Social, através da construção de modelos teóricos marcados pela noção de massa como uma instância separada da noção de indivíduo, como opina Mello Neto (2000), em sua investigação das influências da psicologia das massas na obra de Sigmund Freud: “É difícil dizer que é Le Bon, em *Psychologie des foules*, quem criou a ideia de uma profunda cisão entre o fenômeno individual e uma psicologia coletiva. Entretanto, ele a favorece bastante” (p. 149) e ainda: “Pode-se encontrar em Tarde, autor também rapidamente citado por Freud, uma explicação aparentemente similar dos fenômenos sociais.” (p. 150)

Uma outra forma de entender a *psicologia das massas* seria pela ideia – um tanto mais ampla – de *psicologia coletiva*, como aponta Sighele (1891), em oposição a uma *psicologia individual*. Assim, as duas formas de psicologia parecem realmente estar desconcertadamente em campos diferentes, o que representaria a entrada da ciência num novo objeto de estudo, o *coletivo*. Entretanto, é surpreendente que essa cisão seja pouco compreendida, como dá a entender o exemplo de Mello Neto (2000): “O impulso dado por esse autor [Le Bon] à tal ideia não nos leva, contudo, como em Durkheim, a uma distinção entre as naturezas desses dois fenômenos (psíquico e social), pois Le Bon fala em "duas psicologias". Contudo, a psicologia das multidões (*foules*) e a do indivíduo, para esse autor, *aparecem postas em relação como que por um abismo.*” (p. 149, grifo nosso)

Ora, Le Bon parece ter favorecido uma profunda cisão entre os fenômenos individuais e coletivos (como Durkheim), mas ao mesmo tempo parece não ter distinguido as duas naturezas desse fenômenos, como certamente o fez Durkheim, que via o campo sociológico como absolutamente independente do campo individual (GUIDDENS & TURNER, 1999). A figura do *abismo* aparece então como o elemento separador e um tanto inexplicável que vêm configurar o modelo: se a natureza do individual e do coletivo é a mesma, como pode resultar em duas psicologias distintas? Mello Neto (2000) investiga a questão e registra o exato pensamento de Le Bon, ao salientar: “Há a relação do indivíduo com a raça, que se manifesta de forma inconsciente, como substrato nos dois, indivíduo e multidão. Assim, a multidão torna-se ser psíquico, partilhando sua natureza com o indivíduo singular, contudo, no nível psicológico mais baixo possível.” (p. 149), Que podemos concluir disso?

Em primeiro lugar, é falso o pressuposto de que há tão grande cisão entre a psicologia individual e coletiva, nos autores dos primórdios da Psicologia Social. De fato, Le Bon e Sighele dividiram a psicologia em duas, colocando a *psicologia coletiva* no mesmo lugar hoje ocupado pela sociologia e declarando uma série de diferenças entre os dois fenômenos, individual e coletivo, e a necessidade de duas ciências distintas para que os fenômenos pudessem ser corretamente apreciados. Entretanto, a natureza explicativa indistinta dos dois fenômenos repousa sempre sobre certa noção que perpassa todas essas obras, nos três autores investigados nessa pesquisa, muitas vezes travestida em toda uma rede de conceitos entrelaçados, como se pretendeu demonstrar: a noção de irracionalidade. Aliás, defendemos aqui que a noção de irracionalidade é também o verdadeiro *elo* entre esses diversos autores e não o estudo das massas ou multidões, como a pesquisa mais aprofundada sobre a obra de Gabriel Tarde, por exemplo, revela, ao posicioná-lo muito mais como um autor da psicologia coletiva do que da psicologia das massas.

Num segundo momento, essa reflexão nos faz pensar que a posição anteriormente observada em Farr (1998), ao nomear Wundt como fundador da Psicologia Social parece, por sua vez, servir na realidade como pano de fundo para sua redução das várias linhas teóricas em Psicologia Social às duas formas já consagradas, *psicologia social Psicológica* – forma norte-americana, associada ao positivismo e à ideologia, que se conectaria diretamente aos antigos autores da psicologia das massas, e a *psicologia social Sociológica*, forma européia, potencialmente crítica, que remontaria à *Völkerpsychologie* de Wundt. Este trabalho ignora tais divisões, e argumenta que a visão da psicologia das massas como postulante de um tecido social que não nega ser, fundamentalmente, um conjunto de indivíduos, não é *necessariamente* redutora e dilacerante da complexidade dos fenômenos sociais e, pelo contrário, tem potencial explicativo ao menos tão poderoso quanto o esquema totalmente separado de Durkheim, base da primeira proposta de uma sociologia científica independente da filosofia (GUIDDENS & TURNER, 1999) e herdeiro da divisão wundtiana (Farr, 1998). Basta, mais uma vez, um rápido olhar para a ciência social ainda mais antiga desenvolvida por Gabriel Tarde para ver-se que se trata de uma proposta igualmente complexa de sociedade.

Insistimos em Tarde porque este autor, em especial, não trata nos termos de uma *alma* coletiva ou da multidão e vimos os detalhes que muitas vezes tornam sua obra quase uma crítica das visões psicopatologizantes de autores contemporâneos como Sighele e Le Bon. Assim, poder-se-á concordar com a ideia de que a ‘explicação aparentemente similar dos fenômenos’, no entanto, se dá exatamente por conta do conceito mais velado de irracionalidade, que liga, inclusive, todos esses autores à Sigmund Freud. É por conta dessas assimetrias encontradas pelo escrutínio do pensamento dos autores dos primórdios da Psicologia Social que consideramos de alguma importância rever o significado do que normalmente se compreende, em história da psicologia, por *psicologia das massas* e propor que mesmo o conceito mais amplo de *coletivo* constitui-se apenas como o aspecto mais facilmente identificável do primeiro objeto de pesquisa da Psicologia Social. Nos lançamos no desafio de mergulhar nesse objeto buscando algo mais na teia de significações à que os autores se remetem, o que nos rendeu melhor compreensão tanto do surgimento da Psicologia Social, quanto das mudanças que vêm sofrendo ao longo de sua história, incluindo suas “crises”, historicamente relacionadas ao contraste com os resultados obtidos pela psicologia experimental.

Sabemos que a convergência de ambos os campos, ou seja, as pesquisas em Psicologia Social experimental, só tiveram início no século XX, décadas mais tarde que o nascimento da área, como podemos observar em Farr (1998), que inclusive renomeia a disciplina como

Psicologia Social Moderna, caracterizando-a como um fenômeno tipicamente norte-americano, a partir das pesquisas experimentais de Lewin e Hovland. Ainda assim, o rico campo de estudos da Psicologia Social foi desde seu remoto início preenchido por uma série de ideias inovadoras e – bem de acordo com sua época – capazes de romper fronteiras, na tentativa de levar as teorias científicas e o raciocínio metodológico para o campo do social, território até então explorado apenas por filósofos, como podemos observar nas obras de Hobbes (1651), Locke (1690), Comte (1830) e Stuart Mill (1848).

É de se perguntar o que – se os estudos não se caracterizavam pela experimentação – separava então a Psicologia Social dessa antiga investigação filosófica, a filosofia social e política. De fato, sua posição científica num sentido estreito, visando, como nas ciências naturais, a formulação de hipóteses, experimentação e descoberta, é muito discutível. Entretanto, os autores que na época se lançaram à tarefa de explicar os fenômenos sociais de um ponto de vista positivo, o mesmo de ciências naturais como a física e a biologia, eram leitores das principais pesquisas de vanguarda, que inauguraram a ciência do século XX, como atestam as diversas referências em suas obras, levadas em conta em nossa análise. Suas teorias foram em grande parte motivadas pelo lançamento de *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin, e seguiram a enorme discussão que se estabeleceu em torno da nova forma de raciocinar exigida pela teoria da evolução.

A partir dos escritos do filósofo Spencer¹⁵, que seriam amplamente aceitos, principalmente nos Estados Unidos (Shultz & Shultz, 1992), o salto da biologia para a sociologia passou a ser imaginável e plausível, do ponto de vista experimental, apesar das dificuldades técnicas envolvidas. Mesmo com obstáculos significativos, o incremento possibilitado pelo desenvolvimento de lentes melhores para o microscópio, em biologia (Vargas, 2007), foi definitivo na ampliação do entendimento do mundo como um mero mecanismo, visão que perdurara desde o advento do relógio mecânico e sua combinação com as teorias newtonianas, no século XVII. Isso fez a balança da história pender em direção à tradição alemã da *Naturphilosophie*, herdeira de Leibniz, e não de Descartes, como explica Braga (2008):

A comunidade científica francesa, herdeira de Descartes, era sobretudo mecanicista e materialista, enquanto a germânica, herdeira de Leibniz, tendia a se alinhar com a *Naturphilosophie*. Isso não impedia que existissem franceses influenciados pela *Naturphilosophie* nem alemães pelo mecanicismo materialista. Quando olharam ao microscópio [os cientistas], perceberam que as células não eram

¹⁵ 1855: *Principles of Psychology*, primeira edição em volume único; 1870-1880: *Principles of Psychology*, editado em dois volumes; 1874-1885: *Principles of Sociology*, editado em três volumes.

apenas um elemento estrutural dos tecidos, mas continham em seu interior uma atividade própria, possivelmente o princípio da vida preconizada pela *Naturphilosophie*. (p. 145, comentários entre chaves nosso)

Assim, inequivocadamente, pensadores positivistas viram-se diante do desafio de explicar novos fenômenos, que vinham rapidamente aumentando em complexidade, conforme a ciência avançava sobre novas áreas. Como vimos em Vargas (2007), Tarde era um desses pensadores franceses que apesar de positivistas, eram influenciados pela escola leibniziana, que agora começava a encontrar as evidências necessárias para a superação do mecanicismo. Os primeiros autores em Psicologia Social responsabilizaram-se por tentar costurar as novas descobertas científicas e usaram-nas como trampolim para uma possível explicação científica do fenômeno do social que, assim como a *vida*, não era facilmente explicado por um modelo mecanicista, como o que seria adotado pela sociologia científica de inspiração durkheiminiana.

Nesse sentido, as explicações produzidas indicam o quanto a maioria desses pesquisadores estava nuclearmente preocupada com o desenvolvimento do entendimento científico do social a fim de torná-lo previsível para que fosse possibilitada uma *gestão eficiente* da nova sociedade de massas que ganhava força desde a Revolução Francesa, e abalara todos os pilares do Antigo Regime (SILVA, R. N. 2004). Algumas passagens destas obras nos remetem aos fósseis do sistema anterior, que ainda podiam ser observados em todas as estruturas sociais, em especial na tradição religiosa, que parecia não ser mais capaz de administrar as novas ‘extrapolações’ das multidões descontentes e a desordem que traziam.

Sem dúvida, tais autores podem ser interpretados apenas como integrantes de uma certa elite europeia, extremamente conservadora que, tingida de diversos matizes de aristocratismos, viria a conectar qualquer movimento de operários, qualquer forma de republicanismo ou socialismo, à psicopatologia, ao crime e à selvageria ou primitivismo, entre uma série de outras posições preconceituosas que deliberadamente assumiam, como o machismo. Segundo Farr (1998), o estudo mais importante nesse sentido seria o do historiador Nye (1975), defensor da ideia de que a psicologia das multidões foi um produto da crise da democracia na Terceira República francesa. Em passagens como as da obra de Sighele, contemporâneo de Le Bon, que segue, parece ficar clara essa tendência nervosa, que inclusive também aponta o elemento *irracionalidade* como elo de ligação do ‘monstro’ contra o qual supostamente se luta:

Em época de desordem e de revolução, todos os crimes que se cometem são obra desses três pontos do cérebro que mandam, como senhores, na razão e na

inteligência que lhes estão subordinadas. Então o homem que nasceu cruel arregaça as mangas e faz-se fornecedor da guilhotina. (SIGHELE, 1891, p. 63)

Entretanto, essa via de raciocínio se mostra um tanto simplista quando nos debruçamos sobre o contexto cultural no qual surgiram as obras desses autores, considerando especialmente as diversas discussões científicas correntes na época, onde afluem questões que nos levam a repensar se devemos reduzir tais escritos ao mero diletantismo cheio do ranço conservador. É comum encontrarmos algum tipo de interpretação condenatória à psicologia das massas subjacente ao pensamento de historiadores da psicologia, que tendem a vê-la como estritamente ideológica e, acima de tudo, como um empreendimento anticientífico. Tomemos o trecho de Farr (1998):

Esta é uma forma de Psicologia Social da qual os psicólogos sociais acadêmicos se distanciaram por ser popular e não científica. Aos olhos de muitos deles, a psicologia das massas não é um tema que virá aumentar as possibilidades de a Psicologia Social ser considerada um ramo das ciências naturais. (p. 69)

Discordamos de Farr também quanto a esta interpretação histórica, e o reexame da história da Psicologia Social comparada à história da sociologia desde a ‘vitória’ de Durkheim sobre Tarde, faz evidente que o fim da psicologia das massas não se correlaciona a esse repúdio da psicologia experimental mais do que a fatores internos à própria Psicologia Social. Esses fatores, em nossa análise, parecem ser: primeiro, a prevalência de uma concepção de sujeito racional em ciências sociais – concepção esta disseminada pela sociologia de inspiração durkheiminiana, herdeira de tradições filosóficas anteriores, que concebiam o homem como puramente racional. Segundo, a apropriação e transformação da noção de irracionalidade pela psicanálise, sua conseqüente popularidade e o carreamento dessa noção para as diversas abordagens que foram influenciadas pelo pensamento de Freud. Terceiro, a influência do funcionalismo na psicologia dos Estados Unidos. Nos ocupemos desses três fatores com maior atenção:

Para se compreender o que queremos dizer por *sujeito racional* e *sujeito irracional* devemos primeiro adotar, por uma questão lógica, a noção de irracionalidade como mais ampla e explicativa, do ponto de vista histórico, do que a noção de massa. A Psicologia Social surge como uma investigação cujo objeto é, superficialmente, o *coletivo* ou a *massa*, mas, apenas se esse coletivo puder ser composto por sujeitos que em algum nível são irracionais. Autores identificados como da psicologia das massas na verdade estão fundamentalmente conectados pela noção de irracionalidade. Poder-se-ia argumentar que Tarde pode não fazer

uma psicologia das massas, mas ainda faz uma psicologia do coletivo, e que a noção mais ampla de coletivo é o que conectaria esses autores. Mas então teríamos que abrir espaço para Durkheim como um autor dos primórdios da Psicologia Social, o que levaria a novas contradições, uma vez que sua sociologia científica diz respeito unicamente ao coletivo.

Ou seja, os autores da psicologia coletiva ou das massas tem uma preocupação com o coletivo *e também* uma preocupação com o indivíduo. Mas então esvaziamos qualquer identidade da psicologia das massas, ao definirmos essa ciência da mesma forma que definimos toda a Psicologia Social posterior. Sabemos que, por sua preocupação com ambos os âmbitos individual e coletivo, a psicologia das massas é uma Psicologia Social. Mas o que permitiu que a psicologia das massas fosse apropriada pela psicanálise ou teorias ainda mais distantes, inclusive do ponto de vista político, como a Teoria Crítica? O que estas teorias tem mais estritamente em comum não é apenas o estudo do fenômeno do *coletivo*, também presente em todas as formas de Psicologias Sociais e na sociologia.

É aí que a suposta cisão da qual os autores da psicologia das massas são acusados começa a ficar nublada. Porque o indivíduo dos autores da psicologia das massas figura sempre como parcialmente irracional. Aliás, a irracionalidade nas teorias desses autores é a forma de conexão desse indivíduo com a coletividade, através da raça, do pertencimento a um povo ou à própria espécie humana. A irracionalidade aparece aí como biológica, e como fator biológico, está tanto no indivíduo quanto no coletivo, apesar de poder se manifestar com mais força sob certas circunstâncias, em geral sociais. A noção de irracionalidade é *necessária* à noção de massa, porque a noção de massa traz consigo a ideia de homogeneidade e ausência da diferença, expressa pela personalidade e pensamento individuais, sob controle da razão, da volição e da consciência, significantes que aparecem sempre amarrados, na obras dos autores analisados, como pudemos observar nas relações traçadas na análise léxica.

Mas, ao contrário, a noção de irracionalidade é mais ampla, não *exige* por sua vez a noção de massa, não *resulta* obrigatoriamente nesse conceito. O pensamento a respeito da repetição e da diferença em Tarde, com ampla ênfase na diferença, como vimos na análise de suas obras, é uma evidência de que é possível ser um pensador da irracionalidade sem necessariamente ser um defensor da noção de *massa*. A noção de irracionalidade é assim onipresente na psicologia das massas – e nos autores associados à psicologia das massas – mesmo após seu desaparecimento. Todos eles têm em comum uma concepção de *sujeito irracional*, que – e isto é muito importante – não se configura como um sujeito *inteiramente* irracional mas sim como um sujeito que *não é inteiramente* racional.

Como vimos na história do conceito, a irracionalidade tende a ser entendida como uma negação, e basta qualquer presença dessa negatividade – e não necessariamente a dominação total por ela – para que se configure um sujeito irracional, quando se tem em mente uma concepção de sujeito. Uma dada concepção teórica só pode tomar o sujeito como *racional* se não admitir qualquer traço dessa negatividade em sua concepção, seja negando a irracionalidade ou apenas ignorando essa possibilidade, uma saída mais previsível dada a característica negativa: quantas teorias se ocupam daquilo do qual *não se tratam*? Por outro lado, uma teoria do sujeito *inteiramente* irracional seria paradoxal, dada a natureza racional da própria teoria (ou da obra, como defenderia Granger, 2002). É aí que confirmamos a impossibilidade lógica de uma teoria positiva sobre um conceito que historicamente se expressa como negatividade. Somente uma teoria dialética poderia tratar adequadamente do conceito, inclusive superando tal dicotomia.

Certamente, a sociologia científica de inspiração durkheiminiana *têm* uma concepção de sujeito, apesar de defender a independência de seu campo através da delimitação pelo *coletivo*. Esse sujeito, pouco detalhado, é sempre o sujeito positivo, o sujeito *inteiramente* racional. Não se pode dizer – como veremos no caso do funcionalismo – que a sociologia científica sequer coloca a questão da racionalidade ou irracionalidade, por conta de sua terminologia descritiva. Grande parte da sociologia científica atual não argumenta pelo mero objetivismo (GIDDENS & TURNER, 1999), como acontece na ciência experimental. E um rápido olhar sobre as grandes influências filosóficas da sociologia a revela como herdeira de pensadores que postularam o homem como inteiramente racional: não apenas Maquiavel, mas principalmente pensadores iluministas como Rousseau, Voltaire, Diderot, Montesquieu ou mesmo Saint Simon.

Abordemos agora o segundo fator que, em nossa análise, teria contribuído para o desaparecimento da psicologia das massas: a apropriação e ampliação da noção de irracionalidade pela psicanálise, seguida por sua extrapolação em direção a outras teorias. Para o entendimento de como tal apropriação se deu, é importante nos debruçarmos primeiro sobre o argumento de Farr (1998) e Mello Neto (2000), que como vimos anteriormente, defendem que a psicanálise efetuou uma espécie de ruptura em relação à psicologia das massas ao ‘superar’ a antiga cisão entre individual e coletivo, que estes autores teriam postulado.

Vimos por qual caminho é possível inferir a irracionalidade como parte de uma *concepção de sujeito* dos autores da psicologia das massas, o que, obviamente, não atende a qualquer necessidade de reduzir as diferenças entre tais autores e Freud, apesar das nítidas

influências daqueles nas concepções da psicanálise. Pensamos, ao contrário, que a teoria de Freud avança significativamente as possibilidades de explicação do comportamento irracional ao descrever com muita precisão mecanismos originais envolvidos na produção de tais comportamentos, diferentes dos argumentos apresentados por Tarde, Sighele e Le Bon, não porque aqueles argumentos amarram a irracionalidade estritamente à noção de *massa* ou de *coletivo*, mas justamente porque *não amarram*, porque a irracionalidade, para estes autores, subsiste tanto no sujeito individual quanto no coletivo, tendo sua *origem* na estrutura biológica da espécie – presente também em cada espécime – apesar de *manifestar-se*, com maior frequência, na instância do coletivo, condição que facilita e muitas vezes é exigida para a manifestação.

Como já salientado por Mello Neto (2000), a discussão aqui versa sobre as tentativas de *redução* do sociológico ao psicológico, e até mesmo ao biológico, acusação frequentemente sofrida por estes autores, que a investigação mais profunda revela infundada. Percebe-se que há menos dicotomias nas teorias da *psicologia das massas* do que preferem ver os historiadores. Entretanto, se a teoria de Freud não se difere dos primeiros autores em Psicologia Social por uma especial superação da dicotomia entre individual e coletivo, quais seriam esses mecanismos apontados como originais e envolvidos na produção do comportamento irracional?

O mecanismo do recalque, principalmente, parece trazer consigo uma explicação mais ampla da irracionalidade que vinha sendo promovida na psicologia das massas. Uma vez que o recalque se dá por uma *introjeção* de conflitos com o mundo externo, a irracionalidade também tem origem, pela primeira vez, numa instância quase completamente fora da biológica. Ou seja, é o *fluxo* da irracionalidade que aqui também aparece como invertido, em relação às teorias anteriores, como podemos observar na descrição de Rouanet (1998), ao explicar o pensamento do psicanalista Ernst Simmel:

O mecanismo do recalque implica na introversão psíquica de conflitos insolúveis com o mundo exterior. Tais conflitos são deslocados para dentro, isto é, introjetados. A estrutura psíquica é assim modificada para impedir um confronto metódico com os antagonismos da realidade externa. Esse mecanismo explica a ação irracional, pois a estrutura psíquica, assim modificada, constitui uma realidade própria, opondo-se à realidade exterior, e colocando exigências imperiosas, que se traduzem numa ação compatível com a realidade externa, mesmo quando inconsistente com os interesses reais do indivíduo. A ação é assim racional no sentido de ser adequada a essa estrutura patológica, ainda que irracional do ponto de vista dos interesses do Ego maduro. (p. 22)

Podemos considerar assim o mecanismo do recalque como uma *ampliação* dos modelos vigentes à época, uma vez que Freud não elimina o sentido do fluxo original

defendido pelos autores anteriores, a partir do biológico, ao mantê-lo na noção de *inconsciente*, apesar de ter trabalhado mais do que ninguém sobre tal noção, de maneira a encaixá-la dentro do modelo mais amplo desenvolvido para a psicanálise. Zimerman (1999), explica o entrelaçamento do inconsciente com o biológico, como no trecho:

Esse sistema [o inconsciente] designa a parte mais arcaica do aparelho psíquico, onde, por meio de uma **herança genética**, existem *pulsões* (quando essas nunca emergem nos sistemas consciente e pré-consciente, elas são consideradas como “repressões primárias”), acrescidas das respectivas energias e com “*protofantasias*” (como Freud as denominava, mas que também são conhecidas por “fantasias primitivas, primárias ou originais”). [...] Do ponto de vista *topográfico*, o inconsciente, como instância psíquica, virtualmente coincide com o Id, o qual é considerado o **pólo psicobiológico** da personalidade [...] (p. 83, grifos nossos, comentários entre chaves nossos)

Com relação às *pulsões*, é importante sua diferenciação da noção de *instinto*, sem no entanto que esta distinção implique numa desconexão das pulsões com o substrato biológico. Como afirma Zimerman (1999):

A palavra *pulsão* (empregada por Freud com o termo original em alemão *trieb*) alude a necessidades biológicas, com representações psicológicas, que urgem ser descarregadas, sendo que é necessário distingui-la do *instinto* (tradução do termo *instinkt*, que também aparece na obra de Freud, embora poucas vezes), o qual designa mais explicitamente fixos padrões hereditários de comportamento animal, típicos de cada espécie. [...] Segundo Freud (1915), a pulsão é conceituada como sendo “o representante psíquico dos estímulos somáticos” [...] (p. 77)

Argumentamos que a possibilidade, aberta por Freud, de entendermos o irracional como algo adquirido e não *apenas* inato é a chave para o sucesso e o transbordar do *inconsciente* para outras teorias. A noção de inconsciente foi popularizada por Freud, especialmente porque não se tratava mais do inconsciente da raça, do povo, como na obra de Le Bon, mas de uma forma de inconsciente individual, que tem sua origem também em conteúdos reprimidos, e não apenas em motivações orgânicas, que já vinham sendo há tempos relatadas não só pelos autores em psicologia das massas, mas também por filósofos da época, como Shopenhauer (1819) e Nietzsche (1872).

Após o fim da psicologia das massas, a noção de irracionalidade continuou ainda, fora do âmbito do positivismo, gerando muitas discussões e polêmica, ao ser apropriada por outras escolas, como a própria Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, por exemplo. Frankfurt é um exemplo de como a noção de *massa* pôde ser levada à uma filosofia crítica, desafiando aqueles que imaginaram a ideia de uma “alma coletiva” como propriedade exclusiva de autores politicamente conservadores. No caso das teorias do Instituto de Pesquisa Social, se sugere que uma determinada forma padronizada de coletividade pode ser *produzida* pela

cultura que é formatada industrialmente. Se pretendemos aqui defender a ideia de que a irracionalidade foi o objeto fundamental dos primórdios da Psicologia Social, não é difícil supor que esse objeto coincidente pode ter sido o grande responsável por uma apropriação tão segura e ao mesmo tempo tão distante do pensamento positivista, como a realizada pelos autores frankfurtianos. Quando retomamos a Teoria Crítica como método de interpretação da história, deixamos exposta essa conexão que aponta a irracionalidade como carreadora da noção de massa da “direita” para a “esquerda”, pela via da noção de *inconsciente*, presente na psicanálise, que entendemos aqui como parte da teia de significações sobre a irracionalidade, de acordo com o que pudemos observar nas correlações de conceitos produzidas por nossa análise léxica. Esse *inconsciente*, é claro, é a noção de Freud, que transcende o biologicismo, e não o *inconsciente* dos autores em psicologia das massas.

Há ainda um terceiro fator a influenciar o fim da psicologia das massas: a influência do funcionalismo nos Estados Unidos. Alguns poderiam imaginar que esta é uma outra maneira de tratar exatamente o mesmo argumento já exposto por Farr (1998), ao posicionar os psicólogos americanos como produtos de um ambiente científico que rejeitou a psicologia das massas por seu caráter não-metodológico. Acontece que, ao olharmos mais atentamente para a história de que tipo de psicologia se construiu nos Estados Unidos, chegamos à conclusão de que o método que lá se popularizou não permitia a descrição de qualquer noção de caráter mentalista, seja ela o *inconsciente*, a *irracionalidade* ou mesmo a *racionalidade*. Em nossa análise, esta questão linguística acerca da descrição científica é uma variável mais significativa do que a suposta rejeição à ‘não-cientificidade’ dos autores da psicologia das massas.

A psicologia das massas foi, pelo menos por cerca de trinta anos (1890-1920), a principal forma de entendimento em Psicologia Social, sempre se mostrando como um enorme esforço por parte de filósofos, juristas, psicólogos, psicanalistas, sociólogos e outros cientistas, no sentido de fortalecer a visão científica e positiva de mundo, apesar das dificuldades experimentais. Os autores da psicologia das massas eram francamente à favor da experimentação e do uso tecnológico dessa ciência, além do fato de que suas referências são em grande parte compostas por autores experimentalistas. Como seria possível explicar a rejeição dessa ciência por psicólogos experimentais norte-americanos? A verdade é que a psicologia experimental nos Estados Unidos finca raízes na psicologia das massas, como aponta o próprio Farr (1998), mas deixou de seguir com sua terminologia por conta da influência do pensamento funcionalista, como desvela o recente estudo de Conceição (2011), ao analisar as relações históricas entre Psicologia Social e comunicação de massa.

Ora, o funcionalismo nunca teve necessidade de postular um sujeito racional ou irracional, dada sua necessidade de descrição objetiva dos fenômenos. A tomada da psicologia norte-americana pelo funcionalismo significou não só o eclipse da linguagem da psicologia das massas, mas também de linhas de pesquisa norte-americanas, como a empreendida por Mead (Farr, 1998), cuja noção de *self* também não era observável. Fora da psicologia, em áreas relativamente próximas como a psiquiatria, por exemplo, a psicanálise prosperou naquela época, mesmo se utilizando de uma terminologia mentalista, porque a psiquiatria esteve fora da influência do funcionalismo por considerável período de tempo. Assim, o que aconteceu não foi uma rejeição à psicologia das massas por seu caráter não-científico, mas a toda terminologia não funcional.

Podemos observar a partir da década de 1920 nos Estados Unidos a transferência dos problemas da psicologia das massas para uma linguagem funcionalista, que se pode justamente observar nos escritos de Hovland, um dos iniciadores – segundo o próprio Farr – da Psicologia Social Experimental (ou Moderna). Em especial, a Psicologia Social Experimental foi a primeira forma de estudo científico da comunicação de massa, de tal forma que Hovland é tratado como um dos pais da área pelos estudiosos em comunicação, como salienta Conceição (2011). O termo *massa*, que pôde permanecer numa caracterização objetiva, não esconde aí sua origem, de forma que podemos afirmar com segurança que a psicologia das massas apenas mudou de área, se integrando aos estudos em comunicação, e também mudou de terminologia, conquistando assim aquilo que sempre teria sido a intenção de seus primeiros autores positivistas: tornou-se *mais* científica e passou a servir aos propósitos de uma verdadeira tecnocracia, no caso, vinculada à indústria da comunicação. Podemos supor assim que autores como Hovland, Laswell e Lazarsfeld não se viam como parte de uma rejeição aos autores da psicologia das massas mas sim como seus continuadores.

Dada a complexidade de sua história portanto, faz-se assim o apelo em favor da não redução da psicologia das massas a esquemas sociobiológicos simples, nada científicos e facilmente refutáveis, descolados de seu contexto sócio-histórico. Tal forma presentista de análise deixaria de fora não apenas a riqueza de seu pensamento, considerado mais tarde anátema por uma classe intelectual supostamente progressista, mas também os possíveis entendimentos dos movimentos históricos dentro do quadro maior da história das ideias, que nos levam a olhar para as relações estabelecidas entre os diversos campos de pesquisa, suas múltiplas influências, seus resultados concretos técnicos e políticos e, finalmente, para o nosso tempo como herança daquele contexto cultural, de forma a poder julgar criteriosamente

a que tradição nos remetemos quando realizamos nossas pesquisas e quais os objetivos que temos mantido em mente quando buscamos um olhar científico da sociedade.

Por *história das ideias* queremos dizer que, diferentemente da interpretação de Farr (1998), que também parece ser a mesma de Shultz & Schultz (1992), não fazemos apologia de uma história institucional, onde o fato histórico que definitivamente põe sua “marca” na existência de uma determinada disciplina é um documento ou outro registro de existência de um curso de pós-graduação ou periódico. Se na história das ciências naturais, por exemplo, se esperasse por tal revelação burocrática de fatos, muitas vezes remotos, jamais se chegaria a entender as contribuições de determinados pesquisadores para suas respectivas áreas. Assim, procuramos entender a emergência da Psicologia Social segundo as *ideias* apresentadas por seus primeiros autores, e as relações dessas ideias com outras ideias e eventos históricos contextuais.

Tratamos aqui, segundo a terminologia levantada por Massimi (2010) ao explicitar as concepções epistemológicas de diversos autores (como Combric, Khun, Canguilhem, Young, Merton e Debus) de uma historiografia da ciência pautada por uma epistemologia mais *continuista* do que *descontinuista*, ou seja, “que enfatiza o desenvolvimento gradual de conceitos e métodos e inspira uma historiografia que rechaça a distinção radical entre a História dos Saberes e a História das Ciências” (p. 105); bem como mais *internalista* do que *externalista*, ou seja, “que entende a ciência como processo autônomo fundado em características inerentes ao conhecimento humano, [que] norteia uma historiografia centrada por um estudo do pensamento científico em termos conceituais e metodológicos.” (p. 105) Quanto a esse segundo ponto, queremos dizer que não ignoramos fatores de natureza político-econômica, mas não nos prendemos a eles, tomando a ciência pela dinâmica que lhe é própria.

Apresentamos os autores investigados acima de tudo como divulgadores científicos. Alguns deles, como Tarde e Sighele, escreviam dentro da área maior do Direito, onde grandes discussões a respeito da criminalidade de grupos estava acontecendo, e parecem preocupados com a possibilidade da sociedade de massas representar de alguma forma uma *regressão*, um retorno a barbárie, uma vez que a democracia lhes parecia uma ditadura da maioria (SIGHELE, 1891). Mas, para muito além das questões legais, as investigações desses pensadores os levaram a buscar respostas na psicofisiologia, psicopatologia e neurologia, só para citar as áreas mais óbvias. O resultado traça um quadro em que a Psicologia Social e a sociologia emergem da filosofia como ciências irmãs – a segunda pouco mais nova que a primeira – num esforço tecnocrático de compreensão e gerenciamento do social, mais do que uma tentativa de conservação das forças burguesas no poder, apesar da presença desse

elemento não poder ser negado. A questão é que, como podemos observar olhando a história da perspectiva da Teoria Crítica, o esforço tecnocrático e a lógica burguesa sempre andaram de mãos dadas.

O tecnocrático é aqui entendido como a estratégia político-administrativa moderna, a última tentativa de realização da razão instrumental, pela qual opera a lógica burguesa, e cuja desrazão se encontra justamente na tentativa de eliminação total da irracionalidade. Le Bon, Tarde e Sighele se mostram herdeiros dessa desrazão na medida em que suas pretensões parecem ser o *uso* e o *controle* da irracionalidade para fins racionais em que, obviamente, estão circunscritas as necessidades de manutenção da ordem vigente, ou seja, da estrutura do capital. Tal ordem, responsável pelo espoliamento da classe operária por uma elite detentora dos meios de produção pode ser observada já na noção de sacrifício que expõe a lógica da troca, de acordo com o explicitado na *Dialética do Esclarecimento* (2006). Se interrompêssemos nossa análise aí, nada mais poderíamos acrescentar além do fato de os pioneiros da Psicologia Social recaírem no erro de imaginar que os elementos do par razão/irracionalidade poderiam funcionar de maneira separada, ou seja, a ideia de que de alguma forma a razão poderia ver-se livre da irracionalidade, subjugando-a, nem que para isso necessitasse de um líder forte na condução das massas. Tal suposição, por sua vez, se apoia na solução de que uma constante única, por vezes numa instância biológica, se desdobra numa constante moral, o que, evidentemente, coloca os autores na complicada posição de negar não apenas a natureza dialética da racionalidade apontada pelos teóricos frankfurtianos, mas também o homem como produto e produtor da história.

Entretanto, o foco do presente estudo não foi a crítica das teorias desses autores a partir da Teoria Crítica, mas antes o uso de uma teoria crítica para a compreensão do significado de sua produção teórica na história contemporânea, especialmente a história da própria psicologia. Para além da acusação de seu proto-fascismo latente, é necessário pensarmos nos primeiros momentos da Psicologia Social como um movimento que, ao tentar dar cabo da irracionalidade das massas, ou ao menos dispô-la sob controle racional, acaba por lançar a temática da irracionalidade, mesmo que de forma velada, a um âmbito até então inimaginado. A admissão da presença da irracionalidade no fenômeno social pressupõe um *sujeito irracional* que, como vimos, passou a ser presença importante, se não na Psicologia Social futura, ao menos na psicanálise que, ao admitir a presença desse elemento, popularizou a ideia de que o homem não detém o controle absoluto de si mesmo, ideia pela qual Sigmund Freud angariou largo reconhecimento. Sem dúvida, é possível que as *diferenças* entre a psicanálise e as teorias da psicologia das massas sejam maiores do que suas *semelhanças*.

Porém, consideramos inegável o fato histórico de que a noção de inconsciente presente na França mesmerista foi uma importante variável de contexto no desenvolvimento da psicanálise, e teve por consequência o primado da irracionalidade nas teorias freudianas.

Esse entendimento de Freud e da psicanálise, ou pelo menos de suas obras mais sociais, como continuadoras, em certo sentido, da psicologia das massas, não é exclusiva desse trabalho, mas interpretação comum a alguns autores ligados – de uma forma ou de outra – à temática da irracionalidade. É o caso de Jean Lefranc, por exemplo, estudioso da obra de Nietzsche, que comenta, a respeito das teorizações do filósofo acerca do instinto gregário: “Se devemos tentar uma semelhança, ela não poderia ser com a tradição durkheimiana, mas de preferência com “psicólogos” como Tarde (*As leis da imitação*, 1890), Le Bon (*A psicologia das multidões*, 1895) ou ainda com Freud (*Psicologia das massas e análise do eu*, 1921).” (LEFRANC, 2010, p. 154) A propósito, acompanhando o raciocínio de Lefranc é quase impossível não observar já em Nietzsche muito do espírito leboniano: “[...] Nietzsche receia na civilização, em particular sob sua forma democrática, igualizadora, niveladora, uma vontade de impor a todos a lei do maior número; [...]” (LEFRANC, 2010, p. 285) Podemos constatar que Nietzsche, por sua vez, é herdeiro da noção de irracionalidade em Shopenhauer, talvez o grande articulador do tema no âmbito da filosofia do século XIX e precursor do impacto que ela teria no pensamento vindouro: “Shopenhauer, que sempre se valeu de Kant, e acreditava encerrar a crise aberta pela crítica, já havia invertido a filosofia tradicional da consciência, afirmando o primado do “eu desejante” sobre o eu conhecente; [...]” (LEFRANC, 2010, p. 274)

Essa análise aponta para a conclusão de que, quando observamos a partir da ótica da *Dialética do Esclarecimento*, a balança da história mais pesa, a partir do fim do século XIX, em direção ao reconhecimento do elemento irracional no Homem do que no aumento da racionalização de seu modelo teórico, ainda que a presença da irracionalidade no modelo tenha como fim a racionalização do homem concreto. Vemos aí portanto, exatamente onde a razão instrumental, em seu limite, tenta racionalizar a irracionalidade recém desvelada, o ponto de abertura para uma ciência menos dicotômica, que permita pensar o homem não a partir de análises abstratas e divisões meticulosas, mas sim como um ser integral para o qual seja impossível que razão e irracionalidade não sejam ambas manifestas em suas ações. É notável, no entanto, que a psicanálise tenha caminhado, de certa forma, nessa direção, enquanto a Psicologia Social tenha continuado, ainda por muitos anos até os nossos dias, por caminhos que parecem supor um sujeito unicamente racional. O resgate desse sujeito integral, um sujeito histórico tal como de fato é, é um apelo e uma esperança desse trabalho com

relação ao futuro da área. Analisar as variáveis que levaram boa parte da Psicologia Social seja norte-americana, seja europeia, a manter-se afastada da noção de irracionalidade é uma tarefa para esforços futuros. Observar o retorno da noção para o seio da área em trabalhos inusitados como os de Slavoy Žižek (2008), por exemplo, é motivo de satisfação.

Se observa, ainda, que o fenômeno de abertura para a irracionalidade e para um entendimento mais dialético do mundo não foi exclusivo da Psicologia Social. Enquanto o século XIX parece ter vivido o ponto máximo da euforia mecanicista, o século XX que se anunciava teria uma outra proposta de interpretação do mundo:

Na biologia, a nova teoria evolucionista criada por Darwin, além de redefinir o papel do homem no planeta, começava a questionar uma série de fundamentos presentes em diversas teorias científicas existentes a séculos. O caráter determinístico, próprio do mecanicismo, não se encaixava no mundo microscópico. Os novos campos de investigação apontavam para uma ciência de cunho probabilístico, em que a descrição matemática do fenômeno se tornava mais importante que a compreensão de sua essência. Todos estes foram fatores que levaram os cientistas a buscar novos caminhos no final do século XIX. [...] O Século XX irá assistir ao fim desse sentimento e o surgimento de um novo caminho para a ciência”. (BRAGA, 2008, p. 173-174)

O que Braga antecipa no quarto livro de sua série acerca da história da ciência pode ser mais claramente observado no subtítulo do volume seguinte: *Quanta, genes e bytes: o Universo em pedaços*. O que o autor tenta enfatizar acerca da ciência no século XX é um fato conhecido de historiadores e epistemólogos, como em Japiassu (2005). O desmoronamento das visões deterministas e mecanicistas dão lugar a teorias de “cunho probabilístico”, ou seja, teorias que não conseguem se abster de ter de lidar com graus variados de incerteza. Assim, é interessante que as noções de irracionalidade e suas ligações com a imprevisibilidade e incontrolabilidade do comportamento tenham paralelo tão significativo nas ciências naturais. É difícil não notar que a noção de irracionalidade irrompe, mesmo que de formas diferentes, em diversas teorias científicas. Tal condição pode ser chamada de “pós-iluminista”, no sentido de que os principais pressupostos do iluminismo são colocados em cheque pelo filho mais requintado do esclarecimento: a tecnociência moderna. A história contemporânea da física, que na posição de “mãe” das ciências naturais pôde afetar toda a ciência, é o registro de como nossos avanços técnicos foram responsáveis pelo questionamento dos pressupostos responsáveis pelo próprio desenvolvimento de tais tecnologias.

Desde o século XVII, duas hipóteses vinham especulando acerca do fenômeno da luz: ou ela seria fundamentalmente constituída de ondas, ou seria produto do comportamento de partículas (corpúsculos). Durante a maior parte do século XIX, a ideia de onda foi

predominante. “Mas a partir do fim do século [XIX] são descritos novos fenômenos que aparentemente obrigam os cientistas a deixar subsistir lado a lado uma interpretação ondulatória e uma interpretação corpuscular [...]” (GRANGER, 2002, p. 120). Por volta da década de 1920, os pesquisadores do ramo da física quântica passaram a admitir as duas possibilidades, uma vez que nenhuma delas podia ser experimentalmente ou mesmo logicamente eliminada. Estava armada a crise irracionalista do sistema newtoniano e einsteiniano: o comportamento da luz como onda ou como partícula dependia da maneira como ela era observada, o que, além de criar o problema lógico da coexistência dessas duas possibilidades, também trazia de volta a velha noção idealista de que os fenômenos da matéria de algum modo dependiam da consciência. Einstein, em especial, mostrou grande preocupação quanto à questão em uma de suas cartas endereçadas ao famoso físico quântico Schrödinger: “Eu acho que renunciar a uma apreensão espaço-temporal é uma posição idealista e spinozista. Essa orgia de embriaguez epistemológica deve passar.” (EINSTEIN, 1989, apud GRANGER, 2002, p. 127) Entretanto a irracionalidade em física quântica não foi (e não se vê esperança de ser) superada até os nossos dias, tendo sido uma das ciências fundamentais no desenvolvimento de uma miríade de novas tecnologias no século XX, entre elas a televisão e os computadores pessoais.

Quais fatores poderiam explicar a emergência da noção de irracionalidade em toda a ciência contemporânea? Será que a mudança na física, por si só, basta como variável explicativa? É bastante difícil especularmos a respeito dessa questão, se é que a questão é satisfatória. Podemos imaginar que há elementos históricos que possam explicar a virada em direção a um sujeito irracional nas ciências do espírito – representadas aí mais pela incipiente psicologia das massas do que pela sociologia científica – e o movimento paralelo, nas ciências naturais, em direção a uma interpretação do mundo que admite a fragmentação e a incompletude do conhecimento, uma vez que as coincidências culturais e espaço-temporais são evidentes.

E é exatamente nesse sentido que propusemos uma interpretação histórica algo otimista da presença das noções de irracionalidade nos pioneiros da Psicologia Social. A investigação parece apontar para uma mudança positiva, a longo prazo, na ciência e, conseqüentemente, na cultura. Os benefícios dessa abertura para a aceitação do elemento irracional no humano transcenderiam, quando numa perspectiva histórica e dialética, os diversos problemas em vincular a irracionalidade a uma instância biológica, por exemplo. Podemos fazer uso da presença da irracionalidade para superar as limitações do quadro positivista do mundo e mover-nos à aceitação do homem concreto. Tal posição deverá ter

como consequência a abertura da ciência e da cultura para uma criação mais coletiva, que possa compreender a necessidade geral de apropriação dos bens historicamente produzidos pelo gênero humano. Esse era o desejo explícito de pensadores argutos como Feyerabend e, mais do que qualquer outro, Marx, para quem a história ainda estava por começar.

7. Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

AIRES, Almeida (org.). *Tábula rasa* in Dicionário Escolar de Filosofia. Lisboa: Plátano. 2003. Versão online: <http://www.defnarede.com>

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, LDA, 2006.

BRAGA, Marco; GUERRA, Andreia.; REIS, José. C. *Breve História da Ciência Moderna: Das luzes ao sonho do doutor Frankenstein (séc. XVIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005. (Volume 3).

BRAGA, Marco; GUERRA, Andreia.; REIS, José. C. *Breve História da Ciência Moderna: A belle époque da ciência (séc. XIX)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2008. (Volume 4).

BUCHHOLZ, Kai. *Compreender Wittgenstein*. Petrópolis: Vozes, 2008.

CAPRA, Fritjof. *O tao da física: Um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. São Paulo: Cultrix, 2006.

CHAUÍ, Marilena. *Vida e Obra in Leibniz*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

COMTE, Auguste. (1830). *Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

CONCEIÇÃO, Maria Flor. *História da Psicologia Social e Comunicação de Massa: Leituras a partir de uma historiografia crítica*. 2011. 82f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

DOODS, Eric Robertson. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

FARR, Robert. *As raízes da Psicologia Social moderna (1871-1954)*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio Mendonça. *Matrizes do pensamento psicológico*. São Paulo: editora Vozes, 1991.

FREUD, Sigmund. (1921). *Psicologia das massas e análise do eu*. In Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII. 1980.

GALLINI, Clara. *Scipio Sighele et la foule délinquante*. Hermès CNRS Editions, Paris, n.2, 1988.

GIDDENS, Anthony. & TURNER, Jonathan. *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

GRANGER, Gilles Gaston. *O irracional*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

HOBBS, Thomas. (1651). *Leviatã ou Matéria: forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

JAPIASSU, Hilton. *Ciência e Destino Humano*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2005.

JAPIASSU, Hilton. *A crise da razão e do saber objetivo: as ondas do irracional*. São Paulo: Editora Letras & Letras, 1996.

LE BON, Gustave. (1895). *Psicologia das Multidões*. Rio de Janeiro: Delraux, 1980.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2010.

LEIBNIZ, G. Wilhelm. (1714). *A monadologia e outros textos*. São Paulo: Hedra, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1949). *O feiticeiro e sua magia* In Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LIMA, Aluísio Ferreira de. *Para uma reconstrução dos conceitos de massa e identidade*. Rev. psicol. polít., São Paulo, v.7, n.14, dez. 2007. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.phpscript=sci_arttext&pid=S1519549X2007000200003&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 01 out. 2011.

LOCKE, John. (1690). *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

MCDOUGALL, William. *A Psicologia*. São Paulo: Saraiva Editores, 1941.

MCDOUGALL, William. (1920). *The group mind*. New York: Arno Press Inc, 1973.

MAIA, Ari Fernando. Reflexões sobre a História e a História da Psicologia Sócio-Histórica. In Sociedade, Educação e Subjetividade: Reflexões Temáticas à Luz da Psicologia Sócio-Histórica. MARTINS, L. M. (org.). São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008.

MAQUIAVEL, Nicolau. (1532). *O príncipe*. São Paulo: Hedra, 2009.

MASSIMI, Marina. *Métodos de investigação em história da psicologia*. Psicologia em Pesquisa (UFJF), Juíz de Fora, n. 4, vol. 2, p. 100-108, julho-dezembro de 2010.

MATTERLART, Armand. & MATTELART, Michèle. *História das Teorias da Comunicação*. 4ª Ed. São Paulo: Edição Loyola. 2001.

MAUSS, Marcel. (1904). *Esboço de uma teoria geral da magia*. In Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naiyf, 2003.

MELLO NETO, Gustavo Adolfo Ramos. *A Psicologia Social nos tempos de S. Freud*. Psic.: Teor. e Pesq., Brasília, v. 16, n. 2, Aug. 2000 . Available from

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010237722000000200007&lng=en&nrm=iso>. access on 01 Oct. 2011.

MILL, John Stuart. (1848). *Princípios da economia política: com algumas de suas aplicações à filosofia social*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. (1872). *O nascimento da tragédia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

REICH, Wilhelm. *A função do orgasmo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1998.

SHULTZ, Duane & SHULTZ, Sydney. *História da Psicologia Moderna*. São Paulo: Editora Cultrix, 1992.

SHOPENHAUER, Arthur. (1819). *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SIGHELE, Scipio. (1891). *A multidão criminosa: ensaio de psicologia coletiva*. Rio de Janeiro: Organizações Simões. 1954.

SILVA, Franklin. Leopoldo. *A história da filosofia na teoria crítica*. In Figuras do racionalismo. CHAUI, M. & ÉVORA, F. (orgs.). Campinas: Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, 1999.

SILVA, Rosane Neves da. *Notas para uma genealogia da Psicologia Social*. *Psicol. Soc.*, Porto Alegre, v.16, n.2, Aug. 2004. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010271822004000200003&lng=en&nrm=iso>. access on 01 Oct. 2011.

SPANIOL, Werner. *Filosofia e método no segundo Wittgenstein: uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento*. São paulo: Loyola, 1989.

TARDE, Gabriel. (1904). *Carta auto-biográfica*. In VARGAS, E. V. (org.) *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. 2007.

TARDE, Gabriel. (1895). *Monadologia e Sociologia*. In VARGAS, E. V. (org.) *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. 2007.

TARDE, Gabriel. (1890). *The laws of imitation*. Gloucester, Mass: Henry Holt & Company, 1962.

VARGAS, Eduardo V. (org.) *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. 2007.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (1953). *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1999. (Coleção Os Pensadores).

ZIMMERMAN, David, E. *Fundamentos Psicanalíticos: teoria, técnica e clínica – uma abordagem didática*. Porto Alegre: Artmed, 1999.

ŽIŽEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.