

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

DANIEL CAMPARO AVILA

Reich, Espinosa e a Educação

São Paulo

2010

DANIEL CAMPARO AVILA

Reich, Espinosa e a Educação

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Orientador: Prof. Dr. Paulo Albertini

São Paulo

2010

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Avila, Daniel Camparo.

Reich, Espinosa e a educação / Daniel Camparo Avila; orientador Paulo Albertini. -- São Paulo, 2010.

145 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Reich, Wilhelm, 1897-1957 2. Espinosa, Baruch, 1632-1677 3. Educação 4. Liberdade 5. Medo I. Título.

RC506

FOLHA DE APROVAÇÃO

Daniel Camparo Avila

Reich, Espinosa e a Educação

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Aprovada em: ___/___/___

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

À minha mãe, Laura Maria Camparo Avila,
por ter me ensinado a dor e a delícia
do ofício de educador.

AGRADECIMENTOS

Ao Paulo Albertini, pela orientação dedicada e serena, pela cumplicidade em torno dos textos, pelo respeito aos meus tempos.

Ao Luiz Orlandi, pela generosidade e desejo que dedicou a este trabalho, por ensinar a todos nós a tarefa de recomeçar o novo.

Ao Ricardo Rego, pela leitura atenta e rigorosa do texto, pela insistência contra suas ingenuidades e insensatezes.

Ao Laurent Bove, por ter me apresentado a força maior da máquina de guerra espinosiana.

Ao Rafael Adaime, pela leitura instigante e polinizadora do gérmen deste trabalho.

Ao Guilherme do Vale Oliveira, *amicus certus in re incerta cernitur*, pela amizade inerte e os esforços constantes, e também pela importantíssima leitura e revisão do texto, pelos conselhos pertinentes e sem medo.

À Helena Bicalho, pela orientação cuidadosa em minhas primeiras investigações acadêmicas, e aos membros do grupo de pesquisa, Raquel Moraes, Marcos Gorenstein, Maira Mamud, Karina Brancher e Débora Zanutto.

Aos funcionários do Instituto de Psicologia, Alessandra Ribeiro, Alexandre Marcone, Angélica Sabadini, Cynthia Mannini, Fabio De Oliveira, Gerson Da Silva Mercês, Islaine Maciel, Imaculada Cardoso Sampaio, Jaime Gonçalves, Olívia Martins Rosa, Gustavo Monezzi, Renato Dos Passos, Sebastião Bossi, Wanderley De Moraes e Zulmira Pessoa Alves Parras, por colaborarem na realização dos projetos que, assim, se tornaram nossos.

À equipe do Lugar de Vida, pela possibilidade de desenvolver a pesquisa “Música e Psicanálise”, Cristina Kupfer, Cris Keiko, Fernanda de Souza, Monica Nezan, Cintia Freller, Marise Bastos, Marcela Schild, Rafael Baioni, Alan Osmo, Lívia Gaetani, Ana Aguirre, Fabiana Marchiori, Sthefânia Carvalho, Joana Junqueira, Juliana Santos, Beatriz Waldvogel e Carolina Tiussi. Ao Rogério Lerner, pela orientação preciosa dessa pesquisa e por ter me transmitido o rigor necessário ao ato de pesquisar.

Aos membros do Grupo de Estudos Espinosanos (USP) e ao Círculo Spinoziano de la Argentina (Universidad Nacional de Córdoba), pelo acolhimento, confronto e militância no pensamento de Espinosa.

À Escola Nômade de Filosofia, em especial Luiz Fuganti e Amauri Ferreira pela fortaleza com que desbravam os novos territórios do pensamento, por terem me apresentado à idéia de uma educação para a potência.

À equipe da pesquisa Acessa Escola da Escola do Futuro, Cacau Freire, Milena Szafir, Dailza Pineda, Janaina Klinko, Silia Moan, Alessandra, Juliana Kiyomura, Hernani Dimantas e Andressa Viana.

À revista *TransFormações em Psicologia*, Carina Ferreira Guedes, Suely Brandão, Isabella Bertelli, Luiz Eduardo Moreira, Marcio Leitão Bandeira, Pedro Paulo Fernandes Lagatta, Pedro Eduardo Silva Ambra e a todos os membros do conselho editorial, por terem contribuído com muito esforço para a aventura que foi e é a revista dos estudantes do Instituto de Psicologia. Também a Mariana Castelli, Eduardo Berlofa, Thiago da Silva Abrantes e aos novos conselheiros, Carolina Padovani, Davi Romão, Rafael Alves Lima, Tiago Lima e Wilson Franco, que aceitaram a tarefa de continuar a vida desse sonho.

Ao *Cursinho da PSICO*, pela luta diária que é a educação popular: Leticia Carvalho, Henrique Hamada, Fabiana Guerra, Helton Martinez, Daniela Trindade, Zildinha, Ceará, Ana Carolina Francischette, Lea Malina, João Vitor Pavesi, Lílian Herrera Acuna, Amanda Zechini Dias, Alan Rizerio, Ana Carolina Costa, Fabiana Nascimento, Marcella Gomes, Luiz Carlos Roque, André Felipe, Rodrigo Rodrigues, Mariana Fontoura Bento, David “KK” Ribeiro, Uiran Gebara, Beatriz Scigliano, Ronaldo Lopes Coelho, Rubens Dias, Paulo Cezar Oliveira e Gustavo Prieto. Aos educadores Priscila Pinto Ferreira, Sybille Ariano, Pedro Cordeiro, por terem compartilhado o curso de Atualidades em Língua Inglesa e ao Lucas Gordon e Diego Thadeu, que carregarão nosso projeto adiante. E, acima de tudo, aos seus estudantes, cuja coragem e diligência perfazem o sentido de nosso trabalho.

Aos amigos da graduação, Tiago Moraes Tavares de Lima, Cássia de Oliveira Fernandes, Gustavo Henrique Lopes Ferreira e Leonardo Gonzáles.

Aos amigos da escola, Rafael Murolo, Lucas Santana Lopes, Marcelo Lee, André Kubota, Priscila Koshimura, Carolina Adachi, Andréa Chap Chap.

Ao Lucas Marchezin e Ricardo Augusto Fernandes, por terem compartilhado as alegrias e dificuldades de se manter uma casa.

Ao Francisco França, Rodrigo Gobbet, Thiago Cavalotti, Rômulo Alexis, Matias Viola, Deco Pereira, Fernando Delvecchio, Lucas Petrone, Vitor Valter Victor, Luiz Amaral, Reginaldo Yasuoka, Guilherme “Bodão”, Alê, Edimar “Xantilee” Jesus, Ariane Stolfi, Felipe Ribeiro, João Leão, Daniel Barra, Gabriel Kolyniaki, Bruno Schiavo, Pedro Camarote, Gustavo e Felipe de Faria e Oliver de Luccia, pela besteira que é falar de música, pela loucura que é executá-la.

Ao Gabriel Kerhart, Luisa Sigulem, Gregório Gananian, Nina Liesenberg, Julieta Benoit, Diego Sampaio, Juliana Rotta, Marcella Áquila, Eduardo Guelman, Diego Arvate, Amanda Mirage, Rodrigo Inácio, Leila Monsegur, Federico Fumiato, Igor Caldeira Marques, Pedro Bonani, Bruno Rico e Domenico Hur, por sempre me levarem ao novo.

Aos Famintos, Tomás Troster, Ricardo Freitas Cavalcanti, e Christian Perret, pelas incansáveis discussões e as paciências e impaciências com a não-formação filosófica.

À Florencia, por ter sido minha companheira durante esse anos, pela força nas dificuldades e por dividir as alegrias, por tudo que é precioso, raro e difícil, por tudo.

À minha irmã Patrícia, meu pai Roberto, minhas avós Isabel e Myrene, à minha tia Eliana e aos primos Brianna, Ian e Patrick. À minha mãe, a quem dedico este trabalho, e a todos os demais que contribuíram de alguma forma para que este trabalho fosse realizado.

*“Não sigo o caminho dos antigos:
busco o que eles buscaram”*

Matsuo Bashō

RESUMO

AVILA, D. C. **Reich, Espinosa e a Educação**. 145 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2010.

Wilhelm Reich (1897-1957), psicanalista dissidente austríaco, e Benedictus de Espinosa (1632-1677), filósofo holandês, são autores cujas obras convergem na luta por um ser humano livre e ativo, contribuindo à composição de perspectivas educacionais voltadas ao desenvolvimento da potência humana. Este estudo teórico focaliza, no âmbito da educação, as ideias deixadas por esses dois pensadores. Para tanto, realizou-se, em especial, a leitura da *Ética e do Tratado Teológico-Político*, de Espinosa, e de *Os pais como educadores I: a compulsão a educar e suas causas*, *Sobre o onanismo*, *A função do orgasmo* e *Psicologia de massa do fascismo*, de Reich. Realizou-se, também, a tradução do artigo *The parental attitude toward infantile masturbation*, de Reich, assim como o acompanhamento de comentadores de ambos os autores. Reich e Espinosa denunciam uma vida tomada pelo medo irracional, que, todavia, persevera em existir no abandono de sua potência. O medo, portanto, não seria apenas um afeto útil à preservação da vida frente aos perigos, como também estaria envolvido na produção do desejo de submissão e da tendência à obediência, de modo que diferenciamos, acompanhando os autores, o medo de um mais-medo. Com relação à origem do estímulo, o medo corresponde a um perigo externo e real que ameaça a vida, e o mais-medo a um perigo interior e imaginário, relativo à satisfação do desejo. Quanto à determinação dessas reações, o medo constitui uma reação ativa, pois decorre da natureza mesma do sujeito. O mais-medo, por sua vez, é uma reação passiva, determinada por um processo de produção social e contraditório à sua natureza. O medo, portanto, não deve ser considerado uma fraqueza, mas expressão da potência natural do ser humano, ao passo que o mais-medo escraviza essa força promovendo impotência. Uma perspectiva educacional vinculada à moral autoritária e ao imaginário do sistema do medo só pode, portanto, contribuir à formação de indivíduos fragilmente constituídos, expropriados de sua potência de vida e desejosos de servir a qualquer um que se apresente como portador de uma força capaz de lhes garantir a própria existência. Nesse horizonte, uma educação para a potência não consiste em uma educação contra o medo, tarefa que abrigaria a abdicação a uma capacidade essencial humana. Pelo contrário, trata-se de uma formação pautada pela experiência e conhecimento de si, descoberta dos medos reais e combate ao mais-medo.

Palavras-chave: Reich, Wilhelm, 1897-1957. Espinosa, Baruch, 1632-1677. Educação. Liberdade. Medo

ABSTRACT

AVILA, D. C. **Reich, Espinosa, and the Education.** 145 f. Dissertation (Master's Degree) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2010.

Wilhelm Reich (1897-1957), Austrian dissentient psychoanalyst, and Benedictus de Spinoza (1632-1677), Dutch philosopher, are authors whose works converge at the struggle for a free and active man, leading to the composition of educational perspectives heading human power. This theoretical study focuses on the contributions, by both these thinkers, at the educational ambit. Thus, we have read Spinoza's Theological-Political Treatise and Ethics and Reich's Parents as educators I: the compulsion to educate and its causes, About masturbation, The function of orgasm and Mass Psychology of fascism, as well as commentators of both authors. We have also translated Reich's article The parental attitude toward infantile masturbation. Reich and Spinoza denounce a life taken by fear, that strains yet in existing through the abandon of its power. Fear, therefore, is not only a useful affect in life preservation against dangers, but is also involved in the production of submission desire and the trend to obey, by which we differ, following the authors, the fear of a plus-fear. In relation to the stimulus origin, fear matches a real and external danger that threatens life, while plus-fear addresses an imaginary and internal fear, related to the satisfaction of desire. As to the determination of these reactions, fear constitutes an active reaction, as it follows the nature of the individual. Plus-fear, on the other hand, is a passive reaction determined by a process of social production, and contradictory to its nature. Fear, therefore, must not be considered a weakness but an expression of human being natural power, whilst plus-fear enslaves this power bringing about impotency. An educational perspective linked to the authoritarian moral and the images of the fear system can only, thus, contribute to the formation of fragile individuals expropriated of their life power and wishful of serving anyone that presents himself as conveying a transcendental power liable to guarantee his existence. In this horizon, an education to the power does not consist in an education against fear, assignment that would shelter the abdication of an essential human ability. On the contrary, it refers to a formation driven by experience and self knowledge, discovery of the real fears, and the struggle against plus-fear.

Key-words: Reich, Wilhelm 1897-1957. Espinosa, Baruch de 1632-1677. Education. Freedom. Fear

ABREVIATURAS

Para facilitar a leitura das obras de Espinosa, a referência das citações se encontrará em notas de rodapé, empregando a seguinte abreviação:

Et. – Ética Demonstrada em Ordem Geométrica (*prop.* – Proposição; *def. af.* – Definição dos Afetos; *def.* – Definição; *dem.* – Demonstração; *pref.* – Prefácio; *esc.* – Escólio; *ax.* - axioma; *exp.* - explicação). As citações da Ética serão indicadas da seguinte forma: *Et. III, def. af. 1*, por exemplo. Lê-se: *Ética*, Parte III, Definição dos Afetos 1.

TEI – Tratado da Emenda do Intelecto

TP – Tratado Político

TTP – Tratado Teológico-Político

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. REICH E ESPINOSA	18
3. MEDO E IMPOTÊNCIA	61
3.1 Espinosa: medo e superstição	61
3.2 Reich: medo e angústia	65
4. MEDO E ESTADO	81
4.1 Espinosa: medo e servidão	81
4.2 Reich: medo e fascismo	87
5. EDUCAÇÃO E POTÊNCIA	93
5.1 Educação para a obediência	94
5.2 Educação para a potência	100
5.3 Educação e onanismo	118
6. REUNINDO FIOS	125
REFERÊNCIAS	134

1. INTRODUÇÃO

Acompanhando a crescente tendência entre os estudos acadêmicos de promover uma articulação da obra de Wilhelm Reich com outros autores como, por exemplo, Deleuze e Guattari (TOLEDO, 2009), Foucault (BARRETO, 2007), Freud (ALBERTINI, 1992; WAGNER, 1994; SILVA, J. R. O., 2001; REGO, 2005), Freud e Adorno (RAMALHO, 2001), Freud e Foucault (SILVA, E. A., 2001), Freud e Lacan (CUKIERT, 2000), Henri Wallon e Stanley Keleman (RUSCHE, 2004), Nietzsche (BILIBIO, 2002) e Piaget (BELLINI, 1993), esta investigação tem como objetivo articular o pensamento reichiano com o do filósofo Benedictus de Espinosa.

Inicialmente, realizou-se no mês de março de 2009 um levantamento bibliográfico sobre livros, artigos de periódicos, teses e dissertações acadêmicas que incluíssem os dois autores aqui pesquisados. Inseriu-se nos buscadores e indexadores de periódicos listados abaixo os termos “reich” e “espinosa”. Quando possível, habilitou-se a busca em outros idiomas – inglês, espanhol e francês. Além disso, de modo a aumentar a abrangência da pesquisa, inseriu-se também nos buscadores as diferentes grafias empregadas para o nome Espinosa – “spinoza”, “spinoza” e “espinoza”.

- 1) ISI Web of Knowledge (isiknowledge.com): plataforma que combina diversos bancos de dados multidisciplinares;
- 2) Portal da pesquisa (www.portaldapesquisa.com.br): buscador de bases de dados, livros e periódicos de diferentes áreas do conhecimento;
- 3) BVS – Psicologia (www.bvs-psi.org.br): seção da Biblioteca Virtual da Saúde, vinculada às organizações mundial e pan-americana de saúde, que permite acesso à literatura científica e técnica em Psicologia;
- 4) JSTOR (www.jstor.org): organização sem fins lucrativos dedicada ao apoio à comunidade acadêmica distribuindo acesso a arquivos digitais de museus, bibliotecas públicas e instituições universitárias;
- 5) Biblioteca Científica Eletrônica em Linha (www.scielo.org): modelo para a publicação eletrônica cooperativa de periódicos científicos de países em desenvolvimento, particularmente na América Latina e Caribe;

- 6) Dedalus (dedalus.usp.br): catálogo on-line global do Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade de São Paulo (USP);
- 7) Acervus (acervus.bc.unicamp.br): base de dados do Sistema de Bibliotecas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP);
- 8) Athena (portal.biblioteca.unesp.br/portal/athena): banco de dados bibliográficos da Universidade Estadual de São Paulo (UNESP);
- 9) C@thedra (unesp.br/cgb) - Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Universidade Estadual de São Paulo (UNESP);
- 10) Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Universidade Estadual de Campinas (libdigi.unicamp.br) (UNICAMP);
- 11) Lumen: Sistema de Bibliotecas dos campi da Pontifícia Universidade Católica no estado de São Paulo (PUC-SP);
- 12) Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Universidade de São Paulo (USP) (www.theses.usp.br): coleção que engloba teses e dissertações nas áreas de humanas, exatas e biológicas, defendidas após janeiro de 2000;
- 13) Portal Periódicos CAPES (www.periodicos.capes.gov.br): serviço que oferece acesso a textos completos de artigos selecionados de diversas revistas internacionais, nacionais e estrangeiras, e bases de dados com resumos de documentos;
- 14) Google acadêmico (scholar.google.com.br): site de pesquisa em textos livres, periódicos científicos, livros e citações na Internet;
- 15) CAT. INIST (cat.inist.fr): arquivo que reúne registros bibliográficos localizados no *Institut de l'Information Scientifique et Technique* (INIST) do *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS);

Ao todo a pesquisa bibliográfica teve como resultado um artigo (TEIXEIRA, 2006). Da mesma revista na qual esse havia sido publicado, também nos foi indicado por nosso orientador o artigo de Câmara (2006), que apresenta uma aproximação de conceitos de Espinosa, Marx e Bergson aos formulados por Reich. Uma outra referência, indicada pelo Prof. Orlandi no exame de qualificação, é a comunicação de Michel Hellen (1998) realizada no congresso da Associação Européia de Psicoterapeutas Corporais, em homenagem ao centenário de Reich, na

qual uma aproximação entre os dois autores é esboçada.

Lamentamos, assim, a escassez de estudos a respeito das possíveis articulações entre Reich e Espinosa. Uma provável explicação para tal carência pode ser a dificuldade em se estabelecer entre ambos alguma relação de influência que justificasse uma tentativa de comparação. De fato, apesar da possibilidade de diálogo que, a nosso ver, se manifesta entre suas obras, não se pode afirmar a existência, entre os dois, de uma influência direta. Do lado de Espinosa, pelo óbvio fator cronológico, por ter antecedido Reich em mais de dois séculos. Do lado de Reich porque, apesar dos aparentes pontos de contato de suas formulações com o espinosismo, até onde temos conhecimento, este não afirma em sua obra ter ocorrido tal influência. Mesmo na lista mais completa fornecida por Reich para a compreensão de seu contexto intelectual, o nome de Espinosa não é citado: “Gostaria de mencionar os nomes daqueles a quem devo acima de tudo meu reconhecimento: Coster, Dostoievski, Lange, Nietzsche, Morgan, Darwin, Engels, Semons, Bergson, Freud, Malinóvski, entre outros” (REICH, 1949/2003, p. 92).

Assim, na ausência de uma relação explicitada de influência, trata-se neste trabalho de encontrar entre os dois uma relação de *composição*. Para além de qualquer comparação, Reich e Espinosa estão conectados na medida em que suas preocupações convergiram para um mesmo sentido, a luta por um ser humano livre e ativo perante a vida, na plenitude de sua potência. E organizando-se em torno dessa proposta, esta investigação se orienta no sentido da pertinência dessa composição ao campo da Educação, pensada como um contexto social privilegiado para tal produção enquanto processo fundamental para a formação do sujeito, isto é, sua criação ao longo da vida enquanto fenômeno psicológico, político e cultural.

É importante advertir, de antemão, que o objetivo desta investigação não é o de examinar ou confirmar a validade das teorias de Reich e Espinosa, ou mesmo de contextualizá-las em eventuais debates científicos que envolvam suas considerações e desdobramentos. Nosso esforço, ainda assim, não se dará no sentido de tratar tais ideias como verdades, mas sim como formulações teóricas que possibilitam perspectivas de mundo, homem e liberdade que se articulam à ideia de educação. Da mesma forma, evitaremos, tanto quanto possível, a elaboração de prescrições educativas ou de tecnologias pedagógicas, tarefa que se situa além de nossa proposta.

Nosso percurso parte da ressonância entre Reich e Espinosa, com a análise de suas biografias e de alguns de seus conceitos como proposta do segundo capítulo. Sobrepostas suas histórias pessoais, ainda que tenham experimentado vidas singulares e distintas, em lugares diferentes, mais de dois séculos e meio afastados um do outro, Reich e Espinosa viveram “uma” mesma vida, cujas coincidências compõem uma linha de ressonância que os atravessa e une: a infância no seio de famílias judias, o amadurecimento precoce forçado pela morte dos pais, a proximidade com os centros econômicos e culturais europeus de suas respectivas épocas, as relações turbulentas com as instituições que participaram, o acompanhamento de períodos de guerra e barbárie, o ativismo intelectual e político, a incompreensão e as difamações, o abandono e a interdição por parte de seus contemporâneos, o exílio e o isolamento produtivo. Conectados desta forma, buscar-se-á a compreensão da extensão do campo de problemas que esses autores encararam, por meio da aproximação e distanciamento de alguns de seus conceitos fundamentais como potência, Deus, orgone, liberdade e medo.

Esse último conceito receberá um destaque especial no terceiro capítulo, na medida em que nele encontramos uma chave de introdução ao campo da educação. Para isso, diferenciamos o *medo*, afeto inerente à natureza humana e componente essencial à garantia da vida, de um *mais-medo*, produzido nos contextos sociais e artifício da manutenção da submissão ao Estado. A educação será tomada enquanto um campo mais amplo que o recorte escolar, como prática de formação subjetiva “através de múltiplas vias institucionais e múltiplas técnicas (voltadas ora para o corpo, ora para o imaginário, ora para o intelecto, ora para o manual), disseminadas no corpo social” (CAMBI, 1999, p. 23), e realizadas por diversos agentes sociais.

O objetivo do quarto capítulo é acompanhar, por meio dos conceitos explicitados anteriormente abordados, a análise empreendida por Reich e Espinosa da formação do Estado alemão nazista e do Estado hebreu primitivo, respectivamente. Para isso apresenta uma leitura das obras *Psicologia de massas do fascismo* (REICH, 1933/1977; REICH, 1946/2001) e *Tratado Teológico-Político* (ESPINOSA, 1670/2003), orientada ao medo irracional das massas à vida. Mais do que elaborar uma comparação, essa apresentação pretende traçar, seguindo os dois exemplos históricos, uma noção comum sobre a potência do medo na construção e conservação do Estado.

Retomamos, no quinto capítulo, a composição de uma perspectiva de *educação para a potência*, diferenciando-a da *educação para a obediência* correspondente a uma orientação educacional calcada no uso pedagógico do mais-medo. Para isso, analisamos de que forma essas duas concepções se distinguem em seus respectivos objetivos, justificativas, modos de funcionamento e exigências. Avaliamos também, do ponto de vista de ambas as orientações, o fenômeno do onanismo infantil e suas relações com a educação no campo das intervenções, bem como suas possíveis consequências.

Reunindo, no capítulo final, os fios urdidos ao longo da dissertação, apresentamos as considerações finais da pesquisa. A partir da recuperação da relação de composição entre Reich e Espinosa, traçamos uma linha de pensamento entre ambos - incluindo outros autores -, a partir das problematizações e dos modos de agir e viver que experimentaram. Esboçamos, por fim, recolhendo as questões deixadas em aberto, diretrizes a serem aproveitadas em futuros prosseguimentos desta e de outras investigações.

2. REICH E ESPINOSA

A biografia de Espinosa não poderia ser compreendida sem levar em conta os acontecimentos que precederam a emergência do século XVII no continente europeu. Afinal, a comunidade judaica, que representará um fator crucial à determinação de seu pensamento filosófico, é sistematicamente perseguida por toda a península ibérica desde o final do século XV, tendo seus bens confiscados e seus membros forçados a escolher entre a conversão ao cristianismo ou a expulsão forçada. Em 1492, com a recuperação de Granada e a consolidação do Estado nacional espanhol pelos reis católicos Fernando II de Aragão e Isabel de Castela, os antepassados de Espinosa se refugiaram em Portugal e, por decisão de D. Manuel o Venturoso, foram batizados no porto, antes mesmo de poderem fugir. Finalmente convertidos, se tornaram “cristão novos” na língua portuguesa, e “marranos” na língua castelhana, o que significa, literalmente, “cachorros”.

A família de Espinosa, após essa conversão forçada, acaba por residir em Portugal durante todo o século XVI, momento em que seu pai, Miguel Espinosa, deixa a cidade portuguesa de Beja, dirigindo-se primeiramente a Nantes, no noroeste francês, e em seguida a Amsterdã, capital da Holanda. Certamente o atraíram a prosperidade econômica experimentada pela nação holandesa com a emergência do capitalismo financeiro e a tolerância religiosa sem igual em todo o continente. Levada adiante pelas Companhias das Índias Ocidentais e Orientais, a Holanda suplantaria, em pouco tempo, o poder econômico e militar de Espanha e Portugal por todo o mundo. Ao contrário dos países ibéricos, no entanto, conservava ao mesmo tempo a imagem de extremo interesse pela cultura universal, apresentando-se como portadora de uma tolerância universal, isto é, o respeito ao livre exercício da religião e do pensamento. A Holanda, assim, representou no século XVII, para todo um continente, aquilo que Hegel (1985) definiu como “um porto de liberdade de pensamento a numerosos indivíduos” (p. 1453, tradução nossa), que ali constituíram a multiplicidade heterogênea das ideias em ebulição do mundo moderno. Como enumera Marilena Chauí (1995), é

o século da grande pintura holandesa, com Rembrandt e Vermeer, entre outros; da presença marcante das universidades de Leiden e Utrecht; das descobertas científicas dos irmãos Huygens na mecânica e na óptica; da invenção do microscópio por Leuwenhoek; das obras jurídicas

de Hugo Grotius e Pieter van Hove; do desenvolvimento e inovação das técnicas de navegação e de guerra. É também a época conhecida como a da tolerância religiosa e da liberdade de consciência, levando inúmeros sábios, como Descartes e outros perseguidos em seus países, a buscar refúgio na Holanda, de onde partem para a Europa inteira livros e revistas com discussões das novas ideias filosóficas e científicas (p. 25).

Bento de Espinosa nasceu em 24 de novembro de 1632, em Amsterdã. Pouco se sabe sobre a sua infância e juventude, com exceção do espantoso e precoce desenvolvimento intelectual e sua habilidade em lidar com os negócios da família. Além do espanhol, falava português e hebraico e, muito provavelmente, estava destinado a ser um comerciante culto ou mesmo um rabino, tendo entrado em contato durante a adolescência com os textos sagrados e as obras dos principais pensadores hebraicos. Por esse motivo passa a ser chamado de Baruch, versão hebraica de seu nome português. Sendo filho de um marrano, possivelmente experimentou o preconceito social e religioso por parte dos judeus não-marranos que, em geral, duvidavam que o refúgio de um ex-convertido em Amsterdã fosse mais motivado pela vontade de regressar à prática do judaísmo do que pelo desejo de usufruir a prosperidade econômica holandesa. De fato, os quase cem anos que a família de Espinosa passou como cristã em Portugal podem ter sido suficientes para introduzir nas crenças de seus membros elementos do cristianismo, como as ideias de paraíso, inferno e martírio. Por outro lado, o peso da tradição hebraica reconquistada poderia acentuar no judaísmo seu racionalismo contra as credices e superstições cristãs, de modo que “um marrano era, assim, ou um judeu cristianizado ou um deísta racionalista contra o cristianismo” (CHAUI, 1995, p. 17).

Tal paradoxo opunha tanto marranos contra não-marranos, quanto marranos contra outros marranos, colaborando ainda mais com as divisões internas que já existiam na comunidade judaica como resultado da disputa de poder entre talmudistas ortodoxos e racionalistas heterodoxos. Os primeiros referendavam a Lei Oral, pregada pelos sacerdotes, como regulamentação da vida social e os costumes, enquanto os outros defendiam a interpretação da Lei Escrita, redigida por Moisés. Um caso que representaria exemplarmente a intensidade dessa discussão foi o de Uriel da Costa, marrano formado em Direito e Filosofia em Coimbra que havia abandonado Portugal para praticar a religião judaica. Segundo Chauí (1995), Uriel teria sido excomungado pela Sinagoga em 1623 por afirmar que “somente a Lei Escrita possuía valor sagrado e que, nesta, não eram ensinados a imortalidade da alma nem os suplícios eternos” como afirmavam os

talmudistas ortodoxos, “que Deus não era um super-homem colérico e voluntarioso, mas a força racional e amorosa que cria, governa e harmoniza a Natureza; e que os preconceitos divinos não eram senão as leis da Natureza” (p. 19), distorcidos pela Lei Oral. Os sacerdotes o baniram da sinagoga com maldições extraídas do Deuteronômio: “O Senhor mandará sobre ti a maldição, a confusão e a ameaça em tudo quanto emprenderes, até que sejas destruído e repentinamente pereças, por causa das tuas obras (...) terás pavor de noite e de dia e não crerás na tua vida” (BÍBLIA, 1993, p. 193-194). Jean Colerus (2007), conhecido como o primeiro biógrafo de Espinosa, acrescenta que os rabinos tinham o costume de soar uma trombeta quando publicavam uma excomunhão na assembléia, de modo a espalhar um terror ainda maior no espírito dos que a presenciavam. A excomunhão, por fim, significou para Uriel a expulsão do convívio social e, portanto, das atividades econômicas que lhe poderiam garantir a subsistência na medida em que

era-lhe proibido de se aproximar das pessoas a menos de oito ou dez passos; e ninguém ousava mais ter algum contato com ele, exceto aqueles que lhe davam de beber e de comer; e esta interdição era chamada a excomunhão menor. (...) era proibido a todo mundo beber e comer com um tal homem ou se lavar em um mesmo banho; que ele podia, entretanto, se quisesse, encontrar-se às assembléias somente para escutar para instruir-se. Mas se, durante o término de um mês, lhe nascesse um filho, lhe recusavam a circuncisão; e se essa criança viesse a morrer, não lhe era permitido chorá-la ou testemunhar nenhum luto; ao contrário, como marca de eterna infâmia, eles cobriam com uma pilha de pedras o lugar onde era enterrado, ou bem eles rolavam uma só pedra extremamente grande para que este mesmo lugar fosse coberto (COLERUS, 2007)

A excomunhão de um intelectual era, contudo, um evento raro na comunidade judaica. Em geral,

era-se excomungado por dívidas quando o devedor condenado pelo juiz a pagar recusava-se no entanto a satisfazer seus credores. Era-se igualmente excomungado por levar uma vida licenciosa e epicurista; quando se estava convencido de ser blasfemador, idólatra, violador do sabá ou desertor da religião e do serviço de Deus (COLERUS, 2007).

Uriel procurou então a sinagoga, com a intenção de reverter essa situação. Seu pedido foi aceito mediante três condições exigidas pelo ritual: a retratação pública perante a comunidade reunida na Sinagoga; a flagelação por quarenta chibatadas; e a exposição à humilhação pública, oferecendo-se seminú, com o corpo coberto de cinzas, para ser pisoteado por todos à saída do culto. Espinosa acompanhou esse longo e trágico episódio desde os oito anos. Completa 15 anos quando Uriel comete suicídio, em 1647. Estes acontecimentos chocam e deixam uma marca profunda na pacífica sociedade de Amsterdã. No sentido de evitar qualquer possibilida-

de de que isso se repita, os rabinos declaram como idolatria e blasfêmia o estudo de filosofia, lógica, física e metafísica, por obscurecerem e incitarem à recusa da Lei Oral e da autoridade sagrada daqueles que a ensinam. Tornava-se evidente a impossibilidade de harmonia entre o poder religioso e a apologia filosófica da razão sobre a revelação divina.

Em 1654, Espinosa frequenta os seminários dos ex-marranos espanhóis Daniel Ribera e Juan de Prado onde aprende latim e é iniciado no estudo de Teologia. Dedicando-se, contudo, à investigação dos fenômenos e suas causas naturais, termina abandonando a Teologia para focar-se inteiramente na Física. Segundo Colerus (2007), nessa época, Espinosa teria passado a evitar o contato com os doutores judeus e, não se apresentando mais do que por acaso nas Sinagogas, irrita-os, gerando desconfiança de uma possível conversão ao cristianismo.

Dois anos depois de iniciado o seminário, em 1656, Ribeira e de Prado são denunciados e excomungados. Recusam a retratar-se. Em 27 de Julho do mesmo ano, é a vez de Espinosa ser convocado se apresentar. Contava, naquele momento, com apenas vinte e três anos. Segundo Fragoso (2007a), a partir de uma compilação de outras biografias de Espinosa, não podemos ter certeza dos motivos de sua excomunhão pois ele é reportado tanto como tendo sido acusado de blasfêmia (COLERUS, 2007), quanto de haver desacatado a Lei judaica (TRATADO..., 2004). O documento do Herém, por sua vez cita “horrendas heresias” que ele teria cometido e ensinado, assim como monstruosas ações que teria praticado (apud CHAUI, 1995). Ele é convidado a se retratar diversas vezes, mas declina de todas.

Os biógrafos de Espinosa não só se contradizem a respeito dos motivos de sua excomunhão, como também não entram em acordo sobre qual foi a relação que ele manteve com a comunidade judia após esse acontecimento. Espinosa teria rompido completamente essa relação (COLERUS, 2007), ou então conservado-a apenas com os judeus mais liberais e mais ou menos hereges, como refere o registro de um depoimento de dois viajantes à Inquisição Espanhola (apud FRAGOSO, 2007a). A reação dos judeus com a excomunhão também continua pouca clara e alguns biógrafos, como Pierre Bayle no verbete “Spinoza” de seu *Dicionário Histórico e Crítico* (1730), comentam que a ele teria sido oferecida uma soma anual de dinheiro em troca do ensino do judaísmo, ao passo que outros afirmam que ele foi vítima de hostilidades e perseguição. Segundo a biografia feita por Lucas (2007), por exemplo, alguns rabinos da Si-

nagoga chegaram a solicitar aos burgomestres de Amsterdã a sua expulsão da cidade. Colerus (2007) relata que Espinosa costumava contar a seus hospedeiros a situação na qual fora atacado por um judeu armado com um punhal na saída de um teatro. Tendo evitado o golpe, que apenas atingira suas roupas, ele guardaria como lembrança o sobretudo ainda furado.

Aproximadamente 250 anos após o nascimento de Espinosa, em 24 de março de 1897, nasceu Wilhelm Reich em Dobrzynica¹, cidade localizada na parte austro-húngara da Galícia. Pouco tempo depois do nascimento de Reich, a família deslocou-se para uma fazenda de gado em Jujintz, na província germano-ucraniana da Áustria, onde nasceu seu irmão Robert. Seus pais vinham de famílias abastadas que participavam da vida política austríaca, o que favoreceu a compra daquela propriedade rural. Apesar da criação em uma família judia, o pai de Reich mostrava-se completamente assimilado ao modo de vida austríaco, falando em alemão com os filhos e a esposa e punindo o uso de qualquer expressão em ídiche, idioma falado por parte dos judeus do leste europeu, como aqueles que trabalhavam na fazenda. Do mesmo modo, se recusou a oferecer uma educação religiosa aos filhos, recorrendo a diversos preceptores que vinham prepará-los para o colégio na própria casa da família.

Aos doze anos, Reich presenciou o encontro amoroso entre sua mãe, Cäcilie, e um de seus preceptores. Algum tempo depois, quando já recebia orientação de outro professor, seu pai voltou de uma viagem de negócios de Viena e, desconfiado da traição, ordenou que o filho lhe contasse tudo o que sabia a respeito. Reich afirmou não saber nada, mas que havia testemunhado o que ocorrera com o instrutor anterior. Enquanto isso, Cäcilie tentava o suicídio com a ingestão de veneno. Tendo fracassado, foi sistematicamente ameaçada e punida pelo marido ao longo dos oito meses seguintes até que, em uma terceira tentativa, faleceu. Para a última esposa de Reich, Ilse Ollendorf de Reich (1972), esse episódio "se converteu em uma das forças mais decisivas de sua vida" (p. 28), produzindo um trauma do qual ele provavelmente nunca se separou e que foi determinante em sua vida (SILVA, 2009).

A situação do jovem Reich se agravou ainda mais quando seu pai, desolado com a trágica morte da mulher, contraiu pneumonia após permanecer por horas na intempérie, supostamente em uma pescaria. A enfermidade evoluiu para uma tuberculose e ele morreu em 1914.

¹ Os dados biográfico de Wilhelm Reich foram extraídos, em sua maioria, de Reich (1988), Albertini (1992), e De Reich (1972). As demais fontes são citadas no próprio texto.

Reich, que tinha apenas dezessete anos, passou a ficar responsável pela fazenda e pelo irmão. Nessa mesma época, estourou a I Guerra Mundial com o atentado contra o arquiduque e herdeiro ao trono austro-húngaro, Francisco Ferdinando de Habsburgo. Reich providenciou rapidamente o envio do irmão à casa de parentes na capital, porém permanece na propriedade. Contudo, após a passagem de um contingente do exército russo que chegou a pernoitar ali, a região se transformou em um campo de batalha e, seis meses antes da data prevista para ser convocado, Reich se alistou no exército austríaco. Após frequentar a escola de oficiais, foi promovido a tenente e participou dos combates na frente italiana.

Poucos meses antes do fim da guerra, em 1918, Reich solicitou uma licença a fim de prosseguir com seus estudos. Matriculou-se na Faculdade de Direito da Universidade de Viena porém, ainda em 1918, se transferiu para o curso de Medicina. Tendo a guerra terminado com a dissolução da monarquia austríaca, Reich e Robert perderam a posse da fazenda e, dividindo um quarto mobiliado e sem calefação, passaram a viver com o dinheiro de aulas particulares e com o trabalho de Robert. Alguns companheiros de faculdade comentam que Reich não tinha dinheiro para comprar roupas nem livros, e que por isso vestia seus velhos trajes militares e contava com empréstimos e doações da Sociedade Médica de Viena. Apesar das dificuldades, por haver combatido na Guerra, terminou os estudos em 1922 com o privilégio de cumprir os seis anos da graduação em quatro.

Durante esse período, Reich descobriu as ideias do filósofo francês Henri Bergson. Como relata em sua autobiografia científica, *A função do orgasmo* (1942/1975a), em Bergson ele percebeu um esforço para refutar tanto o materialismo mecanicista e a doutrina finalista, concepções que o incomodavam no trabalho e na formação médica. Suas preocupações intelectuais, até então, dividiam-se entre a fascinação pela anatomia do sistema nervoso e reflexões no campo da metafísica. Em contrapartida, os trabalhos de Bergson afirmavam a existência de um *elán vital*, um princípio criador que governaria a vida e a evolução dos organismos, dedutível a partir do exame anatômico das espécies, mas que ainda careciam de uma confirmação objetiva. Essa perspectiva convocou de tal maneira os interesses de Reich (1942/1975a) que, imerso na leitura do filósofo, passou a ser chamado de “bergsoniano maluco” (p. 30) e, encantado com a possibilidade de articular seus sonhos idealistas com seu anseio por uma ciência demonstrati-

va, passou a concentrar cada vez mais seus interesses na biologia.

No campo biológico, entretanto, Reich (1942/1975a) se deparou com a aceitação praticamente consensual da doutrina finalista, isto é, a aplicação do princípio teleológico no estudo da vida.

De acordo com esse princípio, a célula teria uma membrana para protegê-la contra os estímulos externos. A célula seminal masculina seria suficientemente ágil para ter facilidade maior de chegar até o óvulo feminino. Os animais machos seriam maiores e mais fortes que as fêmeas e também, freqüentemente seriam mais coloridos para parecerem mais atraentes às fêmeas, ou serem providos de chifres para serem mais capazes de lutar contra os rivais. Argumentava-se mesmo que as formigas operárias eram assexuadas para poderem realizar o seu trabalho. As andorinhas construía os seus ninhos visando esquentar os filhotes, e a natureza organizava isto ou aquilo desta ou daquela maneira para satisfazer a este ou àquele propósito (p. 31).

Essa questão tanto ocupou o pensamento de Reich que ele a escolheu como orientadora da sua comunicação *O conceito de libido de Forel a Jung* (1925/1975b), apresentada no Seminário de Sexualidade, atividade organizada pelos estudantes da faculdade para suprir as carências do curso de medicina. Nesse trabalho, Reich analisa as diversas definições de sexualidade apresentadas nas obras clássicas de Auguste-Henri Forel, Albert Moll e Iwan Bloch, contrapondo-as com as concepções de Sigmund Freud e Carl Gustav Jung. Para ele, com a exceção de Freud, todos acreditavam que a sexualidade, “vindo de um céu azul sem nuvens, surpreendia o homem na puberdade. Dizia-se que a ‘sexualidade despertava’. Ninguém podia dizer onde havia ela estado antes disso” (1942/1975a, p. 32). E a crítica que deduz é a de que todas essas visões concebiam a procriação como a causa final da sexualidade, o que justificaria a sua manifestação somente quando o organismo estivesse apto a reproduzir-se. Antes que determinadas etapas do desenvolvimento biológico fossem alcançadas, não haveria necessidade que houvesse sexualidade. E, como concluiu Reich, a ansiedade em evidenciar esse mecanismo finalista fez com que esses cientistas acumulassem uma montanha de erros e absurdos.

Com a conclusão dos seminários no verão de 1919, os estudantes elegem, durante o outono, a Reich para a presidência dos trabalhos, encarregando-o da sua organização no ano seguinte. Tendo que providenciar o material de leitura para os grupos de estudo, Reich se encontra, entre outros, com Sigmund Freud, que lhe oferece uma série de livros e folhetos. A partir de então a psicanálise gradualmente adquiriu um papel preponderante na vida intelectual

de Reich. Em 13 de outubro de 1920, ele apresentou, como requisito para sua nomeação como membro da Sociedade Psicanalítica de Viena, a comunicação *Conflito da libido e formação delirante no Peer Gynt de Ibsen* (1920/1975c), com uma interpretação psicanalítica do drama de Henrik Ibsen. Contava, naquele momento, com apenas vinte e três anos. O fato de um estudante de medicina ser aceito em uma instituição psicanalítica, por sua raridade, fornece mostras de seu rápido crescimento intelectual.

A trajetória de Reich no movimento psicanalítico é meteórica. Em poucos anos, ele se tornaria uma referência com relação aos estudos da técnica psicanalítica, dimensão do tratamento pouco explorada por Freud e seus contemporâneos. Sua aptidão inata para a clínica psicanalítica foi aperfeiçoada nos oito anos em que tomou parte da Policlínica Psicanalítica de Viena, fundada por Freud em 1922 como centro de tratamento às camadas da população que não possuíam recursos para pagar um consultório particular. Reich trabalhou ali como assistente clínico até 1928, quando se tornou vice-diretor da instituição, posição que ocupou até 1930 (REICH, 1942/1975a). Durante o mesmo período, entre 1924 e 1930, dirigiu o Seminário de Terapia Psicanalítica, dedicado à formação de psicanalistas e publicou diversos artigos e um livro sobre técnica: *O caráter impulsivo*.

O trabalho na Policlínica proporcionou um estreito encontro de Reich com a classe trabalhadora e, segundo De Reich (1972), o ano de 1924 corresponde ao início de seus estudos a respeito das causas sociais das enfermidades psíquicas. Sob a influência da revolução russa, dos ativistas socialistas e intelectuais austríacos, ele se debruça sobre a leitura de Marx, cujo *Capital* é lido avidamente durante o verão de 1927. Como ele mesmo resume (REICH, 1953/1976), sua fascinação pelo filósofo alemão se devia ao fato de que “Marx representava para a Economia o que Freud havia significado para a nossa Psiquiatria” (p. 53). Esses estudos o conduzem a uma tentativa de articulação entre os termos psicanalíticos e marxistas, contribuindo para o surgimento do que seria depois chamado de freudomarxismo.

Em 1927, Reich também teria tido um sério desentendimento com Freud, cujas causas ainda hoje não estão absolutamente claras (DE REICH, 1972). É importante lembrar, porém, que nesse ano Reich testemunhou um evento que motivou uma mudança radical tanto em sua vida quanto em sua perspectiva teórica. Como ele relata (1953/1976), na manhã do dia 15 de

julho, foi informado por um paciente de que uma greve havia sido deflagrada e que uma manifestação estava marcada para aquele horário pelas ruas de Viena. Cancelando a sessão, Reich se dirigiu ao protesto, misturando-se à multidão de dezenas de milhares de pessoas, na qual identificou crianças e médicos, além dos trabalhadores e os que apenas acompanhavam. Repentinamente, rajadas de metralhadoras foram ouvidas: eram policiais que atiravam na massa desarmada. Um grande tumulto se formou porém os grevistas, em número imensamente maior, recuaram. Os confrontos persistiram até o dia seguinte e, ao final, 80 pessoas foram mortas, além de muitas outras feridas. Naquele mesmo dia, Reich se associou a uma organização médica do Partido Comunista Austríaco, passando a participar ativamente das atividades político-sociais da instituição.

De acordo com o comentário de Reich na entrevista concedida aos Arquivos Sigmund Freud (HIGGINS; RAPHAEL, 1967/1979), pouco tempo depois do ocorrido, ele comunicou a Freud seu desejo de intensificar sua intervenção social, afastando-se da clínica individual e do consultório. Segundo Reich, tal atitude teria sido não apenas aprovada por Freud, como ele teria insistido para ele avançasse nesse rumo. Assim, em 1928, ele fundou com um grupo de psicanalistas, médicos e um advogado, filiados ao Partido Comunista Austríaco, a Sociedade Socialista para o Aconselhamento e a Investigação Sexual. Orientada pelo referencial da higiene mental, como ressaltado por Albertini et al. (2007), a tarefa dessa instituição seria a de oferecer aconselhamentos gratuitos a trabalhadores, bem como produzir folhetos e promover palestras e discussões em grupos, a respeito de problemas sexuais e conjugais. O resultado foi imediato e a adesão das camadas populares à proposta resultou na abertura de outros seis centros de aconselhamento. Reich estimou que, em um ano e meio, aproximadamente 700 mil pessoas teriam procurado os centros de aconselhamento.

Em 1929, contudo, a opinião de Freud a respeito de Reich sofreu uma mudança que teria sérias consequências para a relação entre os dois. Em 12 de dezembro daquele ano, na casa de Freud, Reich apresentou a um pequeno grupo de psicanalistas uma conferência sobre sua prática na clínica popular de Viena. A partir de suas intervenções, Reich havia formulado uma série de reflexões sobre a dimensão sociológica das neuroses, e sua fala concluiu com a necessidade de aplicação do referencial psicanalítico em ações sociais de prevenção das en-

fermidades psíquicas. Freud teria se mostrado muito pouco receptivo às ideias apresentadas naquela reunião, sobretudo ao viés político dado às neuroses e à repressão sexual. O tema da infelicidade das massas também teria sido alvo de críticas do fundador da psicanálise, que teria afirmado a primazia da cultura na questão. Segundo Bedani e Albertini (2009), uma hipótese possível à oscilação do apoio freudiano seria que, em um primeiro momento, a atuação clínica de Reich se apresentava como a continuidade do projeto da Policlínica Psicanalítica, gerando expectativas de um aperfeiçoamento da prática psicanalítica com populações de baixa renda. As conclusões sociais da teoria da libido, que culminavam na proposta de profilaxia das neuroses, entretanto, teriam entrado em confronto direto com a posição freudiana da inevitabilidade do conflito pulsional com relação à cultura, hipótese que seria desenvolvida no posterior *Mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/1996), que Reich defendeu ter sido a resposta de Freud à sua conferência (HIGGINS; RAPHAEL, 1967/1979).

De qualquer modo, em 1930 Reich se muda para Berlim, Alemanha, ampliando seus horizontes de atuação clínica e política. Lá ele funda a Associação Alemã para a Política Sexual Proletária, vinculada ao Partido Comunista Alemão e conhecida como SEXPOL. A organização rapidamente passou dos 20.000 membros, chegando a contar com 40.000 pessoas em poucos meses, conforme relatou o próprio Reich (HIGGINS; RAPHAEL, 1967/1979). Conforme se intensificava a sua militância nos movimentos comunistas, mais os conflitos na associação psicanalítica se agravavam, até que em 1933 a publicação de *Análise do Caráter*, uma reunião de artigos de 1928 até 1933, foi recusada pela *Internationale Psychoanalytischer Verlag* (Editora Internacional Psicanalítica) e teve que ser publicada pela editora da SEXPOL. Nesse mesmo ano, Hitler foi eleito chanceler alemão, instaurando a ditadura nacional-socialista. O Partido Comunista Alemão é colocado na ilegalidade e Reich é obrigado a fugir de Berlim em meados de março de 1933, retornando à Viena.

No regresso a Viena, encontrou um ambiente pouco receptivo às suas propostas teóricas e políticas. Decide então se deslocar para Copenhague, na Dinamarca, com a esperança de publicar *Psicologia de massas do fascismo* (1933/1977). O livro divergia de muitas das teses dos militantes marxistas ortodoxos a respeito da ascensão do nazismo ao poder, gerando atritos em seu vínculo com o partido. Seis meses após sua chegada à Dinamarca, ele tem a recusada

a renovação de seu visto, supostamente devido à atuação de políticos de esquerda e das associações médica e psicanalítica (REICH, 1953/1976). Segue daí em um percurso por Londres, Paris e Zurique, permanecendo em Malmö, na Suécia, por um período de 1933, dado que pela proximidade de barco de Copenhague, poderia seguir recebendo seus discípulos dinamarqueses. No mesmo ano, é expulso do Partido Comunista sob a justificativa, dentre outros fatores, de que a insistência na política sexual era demasiado comprometedora frente a iminente ascensão do nazismo ao poder, além de desviar a atenção dos militantes, principalmente os mais jovens, dos verdadeiros problemas. Assim, antes mesmo da derrota nas eleições, o partido o repudia publicamente, ordena a retirada de seus livros de todas as suas bibliotecas e proíbe a venda e a distribuição dos folhetos de Reich e da SEXPOL. Em 1934, Reich faz novamente suas malas e se muda para Oslo, na Noruega.

Da mesma forma, durante a década de 30, Reich recebeu diversos pedidos para se retirar da Associação Psicanalítica Alemã com o argumento de que havia se tornado um fardo demasiado pesado à instituição sob o governo fascista. Reich, em todas as ocasiões, se recusou a renunciar voluntariamente, defendendo que suas contribuições à psicanálise sobrepassavam o perigo de suas filiações políticas. Contudo, em 1934, pouco antes do 13º Congresso Psicanalítico Internacional realizado em Lucerna, na Suíça, Reich foi informado que seu nome não constava mais na lista de membros da associação alemã. Durante o congresso, tentou-se operar uma manobra que poderia garantir sua permanência junto ao grupo norueguês, porém Reich decidiu não insistir na questão e apresentou, na qualidade de conferencista convidado, a comunicação *Outros problemas da Análise de Caráter e algumas consequências*, posteriormente ampliada e publicada como o capítulo *Contato psíquico e corrente vegetativa* do livro *Análise do Caráter* (1933/1995). Claudio Melo Wagner (1996) considera que um emaranhado de fatores político-institucionais resultou na expulsão de Reich da psicanálise, porém sua “militância política como ativista, contestador e pensador crítico do fascismo” (p. 20) fez com que ele representasse uma ameaça à sobrevivência do próprio movimento, dado que suas posições radicais “atraíam os olhares coléricos do movimentos nacional-socialista alemão” (p. 44). De qualquer modo, sua síntese de uma psicologia dialético-materialista já havia se afastado em grande medida das teorias freudianas, aproximando-se da biologia e transformando-a em uma nova disciplina. Ainda

assim, não tinha como objetivo a oposição à psicanálise, pretendendo que suas ideias fossem uma real continuação das ideias originais de Freud.

Ocorre, muitas vezes, de um pensamento extrapolar os limites das instituições de onde se originou, incompatibilizando-se com ela, tornando-se intolerável. De modo a garantir a sua existência, ele deverá empreender uma fuga, tanto geográfica, em seu sentido material, forjando novas alianças, reconstruindo-se em seu nomadismo enquanto, simultaneamente, deixa de insistir contra os obstáculos que impediam seu movimento para simplesmente os ultrapassar, conquistando outros territórios do pensamento. A fuga deixa de ser então a representação do medo, da fraqueza e da covardia para se apresentar como o signo da potência em permanecer na vida, de se expandir em prudência. Isso é válido para Reich tanto quanto o é para Espinosa. Não deixa de ser significativo que, após a excomunhão, como forma de lembrar disso, de como o pensamento é algo “perigoso”, este passe a usar em sua correspondência um selo pessoal com suas iniciais, uma rosa e a inscrição latina *caute*, cautela.

Assim como havia ocorrido a Uriel da Costa, a excomunhão representou para Espinosa a ruptura formal com a comunidade judaica de Amsterdã e o fim da casa comercial que mantinha com o irmão, desde a morte de seu pai em 1654. Dessa forma, deixando Amsterdã por volta de 1661, ele se dirige a Rijnsburg, próximo à cidade de Leyde, onde permaneceu por dois anos, substituindo a versão em hebraico de seu nome pela grafia em latim, Benedictus. Segue daí um longo percurso pelo sul da Holanda, onde busca refúgio em hospedarias, casas de amigos e grupos de estudantes cristãos não dogmáticos. Afinal, “ele não queria mais do que retirar-se para qualquer outro lugar a primeira ocasião; pois queria, por outro lado, prosseguir seus estudos e suas meditações físicas em algum retiro tranquilo e afastado do barulho” (COLERUS, 2007).

Durante esse período, além de se dedicar ao estudo da literatura clássica, Espinosa procura um ofício que substitua a atividade mercantil e lhe garanta financeiramente os meios de existência. Segundo Gebhardt (1977), Espinosa provavelmente nunca passou por dificuldades econômicas, tendo vivido modestamente com o auxílio de pensões de diversos amigos. Ainda assim, isso não o teria impedido de experimentar o estudo da medicina e da química e, em especial, da matemática e da física. Para essa última contribuía o fato de ele ter sido iniciado por seu pai no ofício de polir lentes ópticas, de acordo com o antigo princípio judeu da insuficiência

da sabedoria e da necessidade do exercício de alguma arte mecânica ou profissão. Ainda que Colerus (2007) deduza que a venda de lentes tenha se tornado sua principal fonte de renda, é mais provável, segundo Gerbhardt (1977), que as lentes tenham sido empregadas em experimentos científicos conforme estava em voga na época, e que apenas algumas delas tenham sido vendidas a amigos próximos.

É de forma análoga a esse ofício, portanto, que o método filosófico que Espinosa gradualmente desenvolve após a excomunhão efetue sua potência no campo do comportamento e da ética aproximando-se das ciências naturais enquanto um estudo de física. Tanto na filosofia quanto na vida, Espinosa assume a tarefa de polir as lentes pelas quais enxerga a si próprio e o mundo, empregando seu pensamento na busca de uma lucidez no pensar, uma clareza capaz de iluminar tudo que persiste na obscuridade. Espinosa promove o absoluto da razão sobre todas as coisas, não havendo, para ele, nada sobre o qual não seja possível formar uma ideia, isto é, que não se possa conhecer e compreender. Nisso se encontra o fundamento de seu racionalismo ético, mas torna-se necessário, nesse sentido, evitar os homens que, renunciando às luzes da natureza e da razão, ligam-se entre si ao culto supersticioso dos fantasmas da imaginação, é necessário abandoná-los para produzir um terreno fértil à iluminação.

Desde a saída da capital, Espinosa começa a redigir um *Breve Tratado sobre Deus, o Homem e seu Bem-Estar*, que nunca será publicado. O tema fundamental desse tratado é a afirmação de que todas as substâncias pertenceriam a uma única e mesma Natureza. Em 1662, ele publica seu primeiro livro, *Princípios da Filosofia de René Descartes demonstrados geometricamente*, seguido no ano seguinte por seus *Pensamentos Metafísicos*. São os únicos textos que Espinosa publicará com seu nome. Data desta época também o *Tratado da Correção do Intelecto* (1662/1973a), texto que permanecerá incompleto. Para Antonio Negri (1993), esses primeiros livros chamam a atenção por apresentarem um projeto de anticartesianismo utópico e revolucionário, marcado pela ausência de dualismo entre pensamento e extensão, recusa à ideia de independência da alma humana e à identidade entre entendimento e vontade.

No ano de 1664, Espinosa parte de Rynsburg em direção a Voorburg, no subúrbio de Haia. A mudança representa para ele o encontro com uma comunidade mais vasta que o seu círculo de amizades: a sociedade política, onde a “utopia então se medirá com a realidade. E o fará

muito bem” (NEGRI, 1993, p. 73). Confirmando essa inserção na comunidade política, Colerus (2007) afirma que ele “fez um grande número de amigos em Haia, todos pessoas distintas por sua condição ou pelos cargos que exerciam no governo ou no exército. Eles se encontravam de bom grado em sua companhia, e obtinham muito prazer em ouvi-lo discorrer”.

Como descrito por Colerus (2007), Espinosa “não tinha nenhum apego ao dinheiro (...) e se contentava em ter, sem se preocupar com o futuro, o que lhe era necessário para sua alimentação e para sua subsistência”. Somado a isso, fisicamente “era de uma constituição muito débil, doentio, magro, e atacado de tuberculose desde mais de 20 anos; a qual o obrigava a viver de regime, e a ser extremamente sóbrio em seu beber e em seu comer” (COLERUS, 2007). Segundo Gilles Deleuze (2002), não se deve entretanto, considerá-lo como um adepto ao ascetismo. Pelo contrário, “humildade, pobreza, castidade tornam-se assim os efeitos de uma vida particularmente rica e superabundante, poderosa o suficiente para ter conquistado o pensamento (p. 9).

A mudança para Voorburg corresponde à retomada de um projeto que Espinosa mantinha desde 1661, a elaboração de uma ética que empregasse o método geométrico. Seus textos são frequentemente lidos e discutidos por seminaristas em colégios da região e suas ideias, assim como seu nome, começam a difundir-se. Ele então se muda para Haia, provavelmente, como defende Deleuze (2002), devido a um motivo político: “a proximidade da capital é-lhe necessária, para acercar-se dos meios liberais ativos e sair da indiferença política do grupo colegiante” (p. 15). A situação política na época é marcada pela disputa do poder, esvaziado desde a morte de Guilherme de Orange II, entre o partido monarquista calvinista, defensor da luta pela independência e das ambições da casa de Orange na formação de um Estado centralizado, e o partido liberal republicano que se orienta por uma política de paz, organização provincial e desenvolvimento de uma economia liberal.

Em meio a essa divisão e disputa pelo poder, em 1665, Espinosa interrompe o projeto da *Ética* (1677/2008), começando a redação do *Tratado Teológico-Político* (1670/2003). Trata-se de uma investigação sobre as ligações entre religião e poder, compreendendo o fenômeno religioso em suas causas racionais necessárias, considerando-o como um efeito de causas determinadas, isto é, submetendo-o como um objeto filosófico e não apenas teológico. Para Deleuze (2002), suas principais interrogações são:

por que o povo é profundamente irracional? Por que ele se orgulha de sua própria escravidão? Por que os homens lutam ‘por’ sua escravidão como se fosse sua liberdade? Por que é tão difícil não apenas conquistar mas suportar a liberdade? Por que uma religião que reivindica o amor e a alegria inspira a guerra, a intolerância, a malevolência, o ódio, a tristeza e o remorso? (p. 15-16).

Em 1653, Johan e Cornelius de Witt são eleitos Grandes Pensionistas da Holanda², representando os interesses burgueses republicanos. Em 1670, é publicado, de forma anônima, o *Tratado Teológico-Político* (1670/2003), mas Espinosa é logo reconhecido como autor do livro. Deleuze (2002) considera que

poucos livros suscitaram tantas refutações, anátemas, insultos e maldições: judeus, católicos, calvinistas e luteranos, todos os meios bem pensantes, inclusive os cartesianos rivalizam em denúncias. É a partir desse momento que os termos ‘espinosismo’ e ‘espinosista’ passam a significar injúrias e ameaças. E até mesmo os críticos de Espinosa, sobre os quais pesa a suspeita de não serem suficientemente severos, são denunciados (p. 16)

É possível que Espinosa tenha resistido à perseguição sem ser relativamente perturbado, devido à proteção política oferecida pelos irmãos De Witt. Contudo, com as derrotas holandesas na guerra contra a Inglaterra, a aliança com a França católica e a recusa em atender a pedidos de excomunhão e censura, uma multidão incitada pelos pregadores calvinistas acaba por se rebelar em 20 de Agosto de 1672. Johan é assassinado com um tiro no pescoço, seu corpo nu suspenso e seu coração extirpado. A Cornelius repetem o mesmo procedimento, arrancando-lhe os dedos das mãos e dos pés. Seu coração é posto junto ao do irmão e é exibido por um dos líderes da revolta, enquanto os restos mortais dos dois são arrastados pelas ruas de Amsterdã. A monarquia é restaurada e Espinosa escreve um cartaz: *ultimi barbarorum*³, mas é impedido pelos amigos em colá-lo nos muros da cidade.

Um ano depois, em 1673, o eleitor palatino Charles-Louis convida Espinosa para dar aulas de Filosofia na Universidade de Heidelberg. Entretanto, apesar da garantia de liberdade de pensamento, acrescentou-se uma condição: “ele não devia de forma alguma empregá-la em prejuízo da religião estabelecida pelas leis” (COLERUS, 2007) o que faz com que ele recuse a proposta. Em 1675, após 14 anos de escrita, termina a *Ética* e se dirige a Amsterdã com o

² Mais alto cargo político na província da Holanda durante o período das Sete Províncias Unidas. Sendo essa a província mais poderosa, concentrava praticamente todo o poder dos Estados na ausência de um representante da casa de Orange.

³ Em latim, “último dos bárbaros”.

intuito de publicá-la, mas desiste antes mesmo de chegar à editora. Com a obra circulando em um círculo restrito, Espinosa se torna mais difamado e admirado. Recebe em sua casa a visita de homens que desejam conhecer o livro, incluindo a do filósofo alemão Gottfried Leibniz, em 1676. Em 21 de Fevereiro de 1677, como resultado de complicações da tuberculose, morre de uma infecção pulmonar. A *Ética*, assim como outros textos, é impressa no fim do mesmo ano sob os cuidados de amigos próximos que a editam secretamente para evitar seu confisco.

O pensamento de Espinosa carrega as marcas da produção intelectual de seu tempo, cujas ideias ele reestrutura à sua maneira, inventando um sistema filosófico único e original. A escritura espinosana procede pela apropriação, tanto de conceitos desenvolvidos durante o fim da Idade Média, sobretudo por teólogos, quanto de expressões do senso comum, para atualizá-los, redefinindo-os ou relacionando-os de maneira totalmente nova. Agora em uma dimensão reconceptualizada (CAMPOS, 2008), crítica aos dogmatismos e preconceitos que pretendiam explicar o mundo a partir de Deus, tais noções encadeiam a ética de um mundo racional e emancipado, de liberdade de pensamento e expressão, muito próximo ao ideal europeu moderno. Como no comentário de Negri (1993), a única verdade que Espinosa “aproveita de seu tempo e mantém em sua pureza é essa instância de reconstrução revolucionária do mundo. Ele a mantém intacta. Mantém-na potente” (p. 234).

Não obstante as acusações de ateísmo por seus contemporâneos, o texto espinosano é o de um devoto fervoroso de Deus, e certamente sua filosofia se orienta sempre no sentido da sua absoluta consagração. A suprema felicidade, em sua opinião, coincide com aquilo que a consciência religiosa chama de salvação, isto é, a escolha entre a vida eterna e a morte eterna. Espinosa não difere, portanto, de seus contemporâneos ao não encontrar o caminho que conduz à salvação em outro lugar senão no amor de Deus. Como ele confirma nas partes decisivas da *Ética* (1677/2008), “compreendemos claramente em que consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade: no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens” (p. 401). Tanto o método geométrico quanto a tradição judaico-cristã fornecem, diante do problema da salvação, a mesma solução: o amor.

Segundo Espinosa, entretanto, o religioso encontra um obstáculo à solução prática do problema da salvação devido à sua completa ignorância a respeito de Deus, de si e das coisas.

Seu amor a Deus, proveniente das crenças e opiniões, o tornam absolutamente dependente de uma autoridade exterior que o comanda por meio da religião, isto é, sem esclarecê-la. Sem conhecer a verdadeira natureza divina, é impossível obter qualquer certeza sobre a qualidade e as verdadeiras causas de seu amor. O sábio, pelo contrário, se dedica a conhecer perfeitamente a Deus e seu amor se nutre da alegria que extrai desse conhecimento, pois a “virtude suprema da mente consiste em conhecer a Deus”⁴ (p. 393).

Espinosa é fortemente influenciado pelas ideias de Descartes e pelo espírito de emancipação que elas então carregavam. Da leitura de suas obras, ele avança contra os dogmas metafísicos disfarçados sob o véu de mistérios: “Ele estava encantado com a máxima de Descartes, que estabelecia que não se deve jamais nada receber como verdadeiro que não tenha sido anteriormente provado por boas e sólidas razões” (COLERUS, 2007). Porém, o fato de não haver qualquer mistério que não possa ser compreendido pelo pensamento não significa que a filosofia deveria substituir a religião, dado que suas finalidades são diferentes. A religião teria como função a apresentação de preceitos morais e regras de vida muito simples, necessários aos que não aspiram ao conhecimento racional e filosófico da verdade. Já a filosofia trataria da eliminação racional das obscuridades que impedem a compreensão clara e distinta das coisas. Ao contrário da religião, que oferece a verdade sobre Deus e o mundo, erguida sobre princípios revelados à autoridade dos sacerdotes, a filosofia consiste na condução da própria vida pela via da razão e do conhecimento imediato de Deus.

Mesmo o amor deve ser reconsiderado sob o prisma da razão de modo que, em lugar de considerá-lo como a vontade do amante de se unir à coisa amada, Espinosa o define como a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior, isto é, o fortalecimento ou o aumento da perfeição do amante no encontro com a coisa amada. Se o amor esclarecido e racional que Espinosa alcança na filosofia é diferente daquele ensinado na religião, é natural que a concepção de Deus também seja alvo de uma reformulação no sistema espinosano. Em busca de um “Deus dos filósofos” (SCRUTON, 2000, p. 13), Espinosa desenvolve uma crítica dos dogmas a seu respeito, centrada na discussão a respeito do *criacionismo*, ou seja, a teoria de que Deus criou o mundo devido à sua vontade, e do *antropomorfismo*, isto é, a semelhança de sua imagem à humana.

⁴ *Et. V, prop. 27, dem.*

Ora, sendo desconhecida aos homens a imagem de Deus, Espinosa considera que os homens supuseram que ele compartilhasse com eles as mesmas feições e formas corporais, as mesmas paixões e fraquezas. De fato, Deus é caracterizado no Antigo Testamento de diversas maneiras, em geral muito semelhantes a uma natureza humana dotada de poderes sobrenaturais:

Por um lado dizem-nos que Deus é bom, amável, caridoso, afectuoso, piedoso, benigno, misericordioso, paciente, que não tem qualquer prazer na morte do mau, mas antes na sua conversão. Por outro que é severo, terrível, assustador, um fogo que consome, que tem prazer em fazer perecer os maus, que se ri, goza com a sua desgraça e que não lhes responde quando clamam por si (TRATADO..., 2004, p. 23).

Na *Ética* (1677/2008), Espinosa afirma que os homens que nutrem tal preconceito, e “confundem a natureza divina com a humana, atribuem facilmente a Deus afetos humanos, sobretudo à medida que também ignoram de que maneira os afetos são produzidos na mente”⁵ (p. 19). Isso os levaria a acreditar que seriam incompreensíveis aos seus intelectos os juízos e desígnios divinos, elevando o conhecimento da verdade acima do espírito humano. Sem saber que as verdadeiras causas da imagem que conservam de Deus residem no uso limitado da imaginação, se deixam conduzir pelo poder dos sacerdotes. Esses se encarregariam de fomentar junto a Deus acontecimentos que contrariariam as leis naturais, no entanto possíveis à onipotência de Deus frente à Natureza. Pois, sendo o criador do mundo e, assim, das leis naturais, Deus poderia recompensar alguns seres escolhidos através da suspensão, em seu benefício, dessas leis, ou seja, os milagres. De fato, as Escrituras contém diversos relatos de tais episódios,

sobre uma serpente e uma burra que falaram; sobre uma mulher transformada em estátua de sal; sobre um rei metamorfoseado em bruto; sobre um Nazareno que esquarteja um leão, mata mil homens com uma mandíbula de burro, arranca as ombreiras e a barra das portas de uma cidade e as carrega aos ombros, rompe as cordas mais fortes, com as quais estava preso, deita abaixo um grande edifício, forçando os pilares nos quais está apoiado, tudo isto graças a uma força maravilhosa que reside nos seus cabelos (TRATADO..., 2004, p. 35).

Essa crença no milagre implicaria no costume do religioso em explicar os acontecimentos e as coisas como sendo “a vontade de Deus”. Sem oferecer resistência ao imaginário comum, esse preconceito faria dele o asilo de toda a ignorância, como afirma Chauvi (1995), “depois de havê-lo transformado num abismo de irracionalidade” (p. 45).

Espinosa contesta vorazmente o dogma da criação divina. Eliminando qualquer possi-

⁵ *Ét. I, prop 8, esc. 2.*

bilidade à noção de que Deus tenha tirado o mundo a partir do nada, ele revira o sentido comum da potência divina, substituindo a ideia de *criação* pela de *produção* do mundo por Deus. Se tudo na natureza é efeito de alguma causa, que por sua vez também teve uma causa, e assim em diante, a regressão a uma causa primeira, isto é, que não é explicada por nenhuma causa anterior, terminaria em um ser que é necessariamente *causa de si*. A esse Ser, Espinosa dá o nome de *substância* ou, em uma definição imediatamente posterior, *Deus*. Deus existe apenas na medida em que age, e sua ação corresponde à produção de si mesmo e do mundo, em uma dinâmica correspondente ao processo de diferenciação interna que rege a atividade da substância. Deus modifica-se constantemente, e suas modificações são os seres singulares, que existem enquanto *modos* na substância. Como conclui Victor Delbos (2002), trata-se de uma concepção completamente distinta da criacionista, pois “assinala energicamente que não é Deus que existe no mundo, mas o mundo que existe em Deus” (p. 80).

A primeira propriedade de Deus, segundo Espinosa (1677/2008), é que ele é único e, portanto, infinito na medida em que não encontra qualquer outro ser em seu gênero que o limite. Sendo único e infinito, Deus também é necessariamente livre, enquanto existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e é por si só determinado a agir. Por outro lado, Deus é pura potência em ato, isto é, não guarda qualquer resquício de potencialidade que poderia dar sentido a um outro mundo possível, um mundo de milagres. Em sua compreensão, os milagres não existem porque Deus age somente de forma necessária, “exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido a agir”⁶ e, “além da perfeição de sua própria natureza, não existe nenhuma causa que, extrínseca ou intrínseca, leve Deus a agir”⁷ (p. 39).

Espinosa rejeita qualquer hipótese de que Deus e o mundo estejam separados, reiterando a impossibilidade de que Deus governe o mundo aplicando ou suspendendo as leis da Natureza. Deus, enquanto produtor do mundo, é sua causa intransitiva e imanente, isto é, não se separa de seus efeitos. O recurso à gramática (SANTIAGO, 2008) é necessário na medida em que com ela se compreende o que significa afirmar a produção do mundo como uma ação intransitiva, isto é, sem separação entre sujeito e objeto. Na frase, por exemplo, “o gato mia”, é desnecessário dizer que aquilo que é miado pelo gato é o seu miado, que esse é o objeto da

6 *Ét. I, prop. 17, dem.*

7 *Ét. I, prop. 17 cor. 1.*

sua ação. O ato de miar é necessariamente acompanhado do miado, assim como não há outro produto possível para a ação de miar. Produtor e produto não se separam, isto é, compartilham o mesmo plano de imanência. Da mesma forma, Deus não se separa de seus efeitos após produzi-los, pelo contrário, “se exprime neles e eles O exprimem” (CHAUI, 1995, p. 47). A existência dos seres singulares é própria espontaneidade da substância, considerada como totalidade e prescindindo de qualquer referente exterior.

A imanência entre Deus e a Natureza implica na identidade entre os dois. A célebre afirmação de Espinosa, *Deus sive natura*⁸, consolida a unidade entre estes dois termos, tornando-os idênticos. Ainda assim, na *Ética* (1677/2008), Espinosa emprega os conceitos de *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*, geralmente empregados, nos tratados filosóficos medievais, para designar, respectivamente, o criador e a criatura. Contudo, ele adota estes conceitos de maneira distinta: à Natureza Naturante corresponde “o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus” (p. 53). À Natureza Naturada corresponde “tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, (...) enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas”⁹ (p. 53). À primeira corresponde única e exclusivamente a Deus, que existe por si. A segunda está em Deus, só existe por ele, e corresponde a todos os modos finitos.

Se à substância está relacionada à potência infinita que origina a rede causal que determina os seres e os acontecimentos, torna-se impossível pensar a diferença entre seres que se dão no mesmo sentido a partir de suas propriedades ou formas. Os seres não se distinguem por sua forma, seu gênero, sua espécie, mas por seus graus de potência, isto é, sua perfeição relativa à potência infinita que se segue de Deus. Deste modo, todos os seres realizam um mesmo Ser na diferença contínua de seus graus de potência. A ontologia espinosana, como comenta Deleuze (2005) é o “pensamento do informe, o pensamento do não específico, do não genérico” (p. 286).

Espinosa fornece, na *Ética* (1677/2008), o exemplo dos dois cães, um de caça e um de guarda, cujo dono pôde, pelo exercício, “acabou conseguindo que o cão doméstico se acostu-

8. Deus, ou seja, a Natureza

9 *Ét. I, prop. 29, esc.*

masse a caçar e que o cão de caça, em troca, deixasse de perseguir as lebres”¹⁰ (p. 365). Ainda que conservassem uma natureza comum que expressa a essência canina, os dois cachorros diferiam em suas respectivas potências singulares. A passagem do registro da forma para o da potência implica em uma nova maneira de avaliar a pertinência dos conceitos e categorias que agrupam os seres. Assim, como mostra Deleuze (2005), entre “um cavalo de corridas e um cavalo de trabalho, que pertencem à mesma espécie, a diferença pode ser pensada como maior que a existente entre um cavalo de trabalho e um boi” (p. 287). A cada grau de potência corresponde um poder de afetar e de ser afetado, isto é, o que revela o grau de potência são os afetos dos quais ela é capaz. “Prova disso é que se colocamos um cavalo de corridas no agenciamento do cavalo de trabalho, é muito provável que ele arrebente em três dias” (p. 288).

Sendo um modo finito, o homem participa da potência infinita de Deus enquanto um grau relativo. Contudo, quanto mais realiza a potência que convém à sua natureza, mais o homem eleva seu grau e participa mais intensamente da vida divina, isto é, aumenta sua capacidade de afetar e ser afetado, e ama cada vez mais a Deus, já que se fortalece com essa potência. Espinosa passa a definir o amor supremo ao Ser absoluto como o amor intelectual a Deus. A realização da potência da mente em conhecer e compreender a Deus, a si mesma e às coisas, corresponde à realização do amor intelectual, bem como a determinação de uma participação efetiva na atividade da substância.

O critério de distinção do amor intelectual, que Espinosa define no *Tratado da Emenda do Intelecto* (1662/1973a), se encontraria na diferença de qualidade e natureza entre o amor que sente um filósofo e o amor de um ignorante. O homem ignorante ama coisas perecíveis, cuja posse exclui os demais, e sua felicidade é sempre perecível e ameaçada pelo desejo dos outros, bem como sua potência nunca é plenamente realizada. Por outro lado, a verdadeira felicidade, buscada pelo filósofo, consiste no desejo comum por um bem imperecível que, sendo capaz de comunicar-se igualmente a todos e de ser por todos compartilhado, representa o exercício necessário da liberdade. Pelo amor a Deus o homem se constitui livre, ao fortalecer sua mente conectando-se e participando de uma potência infinita e eterna, compartilhada por todos os seres.

Desse modo, o paradigma cartesiano representa para Espinosa uma ferramenta filosófica de imensa utilidade na descoberta do caminho da salvação pelo amor. Segundo Delbos

10 *Ét. V, pref.*

(2002), essa certeza plena que Espinosa busca na vida e no amor é a mesma certeza que Descartes reclama na ciência. O mundo de Espinosa foi, certamente, aquele que tentou sintetizar a utopia capitalista do início do século XVII com o ideal moderno da salvação pela obtenção da verdade. Estavam plantadas aí, junto com a estratégia espinosana, as sementes do ideal iluminista dos séculos imediatamente posteriores. Junto com Leibniz e Descartes, Espinosa terá fundamental influência nos filósofos da Ilustração, que tentarão colocar em prática seu sonho racionalista. A flecha de seu pensamento será apanhada e lançada, por diversas vezes ao longo dos séculos, por aqueles que a incorporarão enquanto uma fé pessoal no poder libertador da verdade. Um desses casos é o de Reich.

A verdade é a bandeira definitiva que Reich adota ao longo de seu percurso científico e trajetória pessoal. Era-lhe um valor tão importante que Ilse De Reich (1972) se recorda de haver presenciado seu filho Peter ser duramente repreendido após mentir a respeito de um pequeno roubo que havia sucedido. Reich recriminou a Peter não por haver roubado, mas sim porque havia mentido. E a exigência insistente pela verdade e a necessidade de demonstrá-la será sua obstinação, permanentemente presente em todos seus atos.

Desde o início de sua prática na clínica psicanalítica, Reich recebeu em seu consultório diversos casos de neurose que apresentavam problemas em experimentar a satisfação sexual. Muitos de seus casos clínicos eram de homens que, mesmo sendo eretivamente potentes, não conseguiam experimentar um sentimento de entrega a suas parceiras, obtendo pouco ou nenhum prazer em suas relações sexuais - e, eventualmente desgosto e desprazer. Nesse primeiro momento, portanto, Reich prioriza o estudo da genitalidade ainda que, ao contrário de sua intuição de que haveria alguma relação entre os sintomas neuróticos e esse aspecto da vida sexual, para a maioria dos analistas tais fatos fossem tomados como clinicamente insignificantes e absolutamente comuns. Em 1923, durante a leitura de uma comunicação à associação psicanalítica, intitulada *Sobre a genitalidade do ponto de vista da prognose e terapia da psicanálise*, como resultado de sua investigação a respeito do tema, Reich (1942/1975a) notou “uma crescente frieza na atmosfera da reunião” que culminou no desfecho da leitura, quando “um silêncio gelado caiu sobre a sala” (p. 91). Em realidade, a discussão a respeito das relações entre neurose e genitalidade estava tão fora do escopo psicanalítico que o próprio Freud, ao receber o ma-

manuscrito de *Psicopatologia e Sociologia da Vida Sexual* (1927/s.d), teria ficado, segundo Reich (1942/1975a), “meio aborrecido ao ler o título. Olhou o manuscrito, hesitou por um momento e disse, como se estivesse agitado: - ‘Tão grosso?’” (p. 147).

Enquanto Freud e os outros analistas se preocupavam com a conscientização e a análise dos componentes psíquicos das psicopatologias, Reich se debruçou sobre a preponderância do fator energético nas enfermidades psíquicas. A noção de potência sexual da época era entendida como a capacidade de manter uma quantidade de realizações do ato sexual, deixando de lado as questões qualitativas de satisfação. A ideia mesma de que a genitalidade pudesse desempenhar qualquer tipo de função terapêutica era consensualmente refutada, tomando por base os casos de neurose em que o paciente apresentava uma vida sexual saudável. Por outro lado, Reich em diversas ocasiões, mesmo com uma efetiva aplicação dos métodos de análise das representações inconscientes, não encontrava resultados práticos que caracterizassem uma cura dos sintomas neuróticos. E, se aprofundando no exame da vida sexual de seus pacientes, descobria que em muitos casos se produzia uma melhora significativa a partir de mudanças, no comportamento sexual, que se encaminhavam a encontros satisfatórios.

Assim, diante da extensão dos danos à função sexual de seus pacientes - considerada agora a fonte energética constitucional da neurose -, Reich (1942/1975a) criou o conceito de *potência orgástica*, definida como a capacidade “*de abandonar-se, livre de quaisquer inibições, ao fluxo de energia biológica; a capacidade de descarregar completamente a excitação sexual reprimida, por meio de involuntárias e agradáveis convulsões do corpo*” (p. 94 [grifo do autor]). É importante ressaltar que, nessa perspectiva, a experiência do orgasmo não se identifica com a capacidade de exercer o ato sexual (ereção ou lubrificação) ou de concluí-lo (ejaculação). O que estaria em jogo em seu cerne seria justamente a forma com que toda a personalidade e o corpo são afetados pelo prazer, onde a excitação seria descarregada em uma intensa perda de si (SILVA, 2009).

A noção de potência orgástica, contudo, não implica a possibilidade de um indivíduo potente, ideia contraditória ao movimento de abandono de si à energia biológica, que afirma o fluxo sobre a unidade individual. A extrema descarga envolvida no orgasmo poderia deslocar o sujeito às correntes energéticas, onde ele deixaria de ser uma unidade permanente para imergir-

se na potência. De acordo com Albertini (1997, FREITAS; ALBERTINI, 2009), não há indivíduos potentes, apenas *encontros potentes*. O que há são os diversos acontecimentos nos quais essa participação se exprime, nas inúmeras relações que o sujeito estabelece com os outros indivíduos e os objetos do mundo. Não obstante a exterioridade desse movimento com relação à vontade ou à consciência, o sujeito, a cada encontro que tece o conjunto da sua experiência, nega ou afirma a potência, recusando-a ou tomando parte em sua atividade. Com a localização do orgasmo no centro da dimensão da saúde humana, Reich extrapolou os limites do objeto da psicanálise, demonstrando a importância que o comportamento involuntário e a mitigação da atividade da consciência, transfigurada em mera observadora, durante o ato sexual representam à própria vida.

Em busca de comprovações experimentais que dessem conta dessas questões, Reich termina, em fevereiro de 1935, em seus laboratórios em Oslo, a montagem de um aparelho dotado de um medidor do potencial elétrico da pele ligado a um osciloscópio eletromagnético. Com ele, verificou que toda a superfície do corpo apresenta um potencial elétrico mais ou menos constante, chamado de *potencial biológico da superfície do corpo*. Nas zonas erógenas, como a língua, lábios, mamilos etc, ele teria notado um comportamento diferente, no qual a carga elétrica se situaria tanto no nível comum quanto muito mais acima ou abaixo. A justificativa para tal fenômeno seria que as zonas sexuais são dotadas de uma alta - e extremamente variável - intensidade de excitações, bem como de capacidade de excitações. Invariavelmente, cada aumento do potencial em uma zona erógena teria como consequência uma sensação fluida de prazer, bem como cada diminuição do potencial corresponderia a um declínio dessa sensação e um aumento da sensação de angústia (REICH, 1942/1975a). Estava comprovada assim a hipótese de que a intensidade psíquica da sensação de prazer corresponderia à magnitude fisiológica do potencial bio-elétrico. Isso se refletia nas direções básicas das excitações corporais, que se dirigiam do centro à periferia no caso do prazer e da raiva, e da periferia ao centro na angústia e no medo. As funções vegetativas ligadas ao prazer, como o orgasmo, acompanhariam um aumento da carga bio-elétrica, enquanto os outros afetos como desprazer, medo e angústia seriam - inversamente - em termos energéticos, opostos a esse processo e, por isso, representariam funções negadoras da vida. Apesar da prioridade dada à genitalidade em um momento inicial, Reich se

depara com o fato de que o domínio sexual não se separa do restante das ações humanas. Como ele sintetiza (1942/1975a), “o processo do prazer sexual é o processo da vida per se” (p. 312 [grifo do autor]).

Reich nota também que a angústia, mais especificamente, corresponde a uma contração do tecido muscular, resultando em uma rigidez cronificada que diminui ou extingue a potência orgástica. Com seu potencial biológico tendendo a zero, a excitação das zonas erógenas se encontra no mesmo limite que o potencial regular do corpo, o que determina uma redução da capacidade de sentir prazer e o aumento da sensação de angústia. As psicopatologias, agora envolvidas em uma nova concepção, distinta da psicanalítica, mostravam-se ser não “apenas resultados de conflitos e fixações não resolvidos” (p. 312), pois consistiriam um quadro de perturbações na regulação energética do corpo. Tal situação demonstraria a existência de um desvio do curso natural da energia biológica em sua base, o que explicava materialmente o fenômeno da impotência orgástica. Eliminar esses desvios e organizar o fluxo energético se tornavam os objetivos de sua clínica.

Enquanto o tratamento psicanalítico visava a descoberta e a eliminação das resistências psíquicas por meio da técnica da interpretação, Reich (1942/1975a) reforçou a ideia de que os mecanismos de defesa não possuíam uma fonte de energia própria, mas capturavam a energia dos instintos: “Em termos de energia, a defesa do ego não é mais que um impulso reprimido em sua função reversa” (p. 129) e cada conflito libidinal mal resolvido, ao longo da história do indivíduo, deixaria vestígios que formam o seu caráter. Tais vestígios representariam enrijecimentos do caráter, impedimentos psicofísicos ao desenvolvimento da personalidade que o indivíduo, por sua vez, sente como uma rigidez ou uma falta de espontaneidade. A composição dos estratos de conflitos enrijecidos constituiria uma unidade compacta, com algum grau de impenetrabilidade, tal como uma *couraça* faz com um ser vivo, tanto protegendo-o das ameaças externas quanto limitando seu desenvolvimento e expansão. Como comenta Reich (1942/1975a), a função da couraça “em todos os casos era proteger o indivíduo contra experiências desagradáveis. Entretanto acarretava também uma redução da capacidade do organismo para o prazer” (p. 130). Os conflitos estratificados dariam forma às couraças e, da mesma maneira pela qual os depósitos geológicos permitem analisar a composição de uma rocha, Reich pôde acompanhar a

história pessoal de seus pacientes pela estratificação da sua couraça, pela análise de seu caráter.

As couraças, entretanto, representavam também uma estrutura muscular específica pois a cada estratificação de caráter corresponde um represamento do fluxo energético na forma de uma hipertonia muscular. Ao contrário da opinião de um grupo de fisiologistas, de que a excitação se acumulava nos nervos, Reich (1942/1975a) pensava que apenas o músculo poderia desempenhar essa função devido à sua capacidade de contrair-se. De uma certa maneira, a energia da vida sexual estava contida nessas tensões, de modo que cada vez que durante o tratamento era dissolvida uma tensão muscular, uma das três excitações básicas do corpo - angústia, ódio ou excitação sexual - irrompia em seus pacientes. Sua expectativa era que, dissolvendo atitudes crônicas de caráter, o sistema nervoso vegetativo reagisse e recuperasse seu desenvolvimento e espontaneidade, possibilitando ao paciente estabelecer encontros potentes (ALBERTINI, 1997. FREITAS; ALBERTINI, 2009).

Das observações colhidas no laboratório, Reich (1942/1975a) constatou que, ainda que a tensão sexual fosse sentida por todo o corpo, era nos genitais que ela gradualmente se concentraria ao longo do contato sexual. Congestionados de sangue, esses órgãos transmitiriam a carga elétrica ali concentrada à sua superfície, possibilitando sua descarga por meio do orgasmo.

Sabemos que a excitação sexual de uma parte do corpo por meio de um toque delicado excitará outras partes do corpo. O processo de fricção aumenta a tensão ou excitação até atingir o clímax - o orgasmo - condição caracterizada por convulsões involuntárias da musculatura dos genitais e do corpo inteiro (p. 233).

A passagem da contração muscular às convulsões era acompanhada por uma descarga elétrica e Reich propôs, assim, uma fórmula em quatro tempos que resumisse a dinâmica bio-energética do orgasmo: *tensão mecânica, carga elétrica, descarga elétrica, relaxamento mecânico*. Tal dinâmica da curva orgástica, contudo, não parecia estar limitada ao fenômeno de orgasmo, muito menos ao ser humano. Na contração e expansão dos pseudópodes de ameba, por exemplo, ele verificou o mesmo fenômeno de pulsação, o que o levou a pensar em uma dinâmica universal em termos de aumento e diminuição da carga energética. Ainda em 1933, ele associou sua descoberta aos estudos do biólogo e embriologista berlinense Max Hartmann a respeito dos gametas, e passou a considerar que a divisão do óvulo, bem como todo processo

de divisão celular era também determinado pela mesma função de tensão-carga, constituindo assim também, um processo orgástico.

Nessa interpretação, o óvulo, depois de fertilizado, absorveria não somente o material genético, mas também a energia do espermatozóide, tornando-se superficialmente tenso, com sua membrana esticada. O enchimento extremo da célula, correspondente à fase da tensão mecânica, se acompanharia de um aumento da constrição e da carga elétrica em seu interior. A única possibilidade de resolução de tal tensão, excluindo o rompimento e a consequente morte da célula, seria a sua divisão em duas células menores, nas quais o mesmo conteúdo se divide, contido por uma membrana muito maior e, por isso menos esticada. Reich (1942/1975a) deduz que se “fosse possível medir o estado elétrico do núcleo após a divisão da célula, verificaríamos muito provavelmente a ocorrência de uma descarga” (p. 242). A fórmula do orgasmo, com isso, revelava-se ser também o processo mais importante do funcionamento vital, podendo ser chamada de *fórmula da vida* (p. 244).

Reich se debruça sobre cada vez mais sobre a distinção entre o vivo e o não vivo (MALUF JR., 2009) e, em 1936 (REICH, 1949/2003), num experimento com grama seca num ambiente esterilizado, ele teria encontrado vesículas que se formavam nas margens do material, se destacavam em seguida e não só se movimentavam de forma autônoma e orgânica quanto se agrupavam e desenvolviam em seu entorno uma membrana, caracterizando-se como um organismo unicelular. O mesmo fenômeno seria registrado na observação de materiais inorgânicos como, por exemplo, a areia do mar.

Desenvolvendo um método experimental de cultura e coleta dessas vesículas, Reich repentinamente é atacado por uma conjuntivite. Passa a usar o outro olho no microscópio e o mesmo ocorre, convencendo-o de que alguma radiação está sendo emitida pelas placas de cultura. Percebe também que elas aparentemente emitiam uma espécie de luminosidade, que se torna plenamente visível - na forma de pontos luminosos, lampejos e formações azuladas semelhantes a nuvens pairando pela sala - quando o interior do laboratório é eletromagneticamente isolado por uma cobertura de chapas de ferro galvanizado.

Diversos outros experimentos revelariam a presença dessa luminosidade em rãs em estado de excitação sexual, nas vesículas de húmus, ao redor de hemáceas, protozoários e gônadas

sexuais. Ao notar que seus experimentos afetavam o eletroscópio, instrumento empregado na medição do campo eletromagnético, Reich estava praticamente convencido de que descobrira uma nova forma de energia, distinta da eletricidade, à qual ele deu o nome de *orgone*, enquanto as vesículas carregadas de orgone foram chamadas por ele de *bions*.

A confirmação das propriedades vitais do orgone seria comprovada quando Reich, injetando preparados de bions em ratos com tumores, verificou que a doença tinha seu desenvolvimento interrompido ou desaparecia rapidamente. Os animais frequentemente morriam pela incapacidade dos rins de filtrar o material decomposto no sangue. Reich considera então que, enquanto o orgone estaria presente em todos os seres vivos, no câncer, a taxa de orgone seria mínima, correspondente a uma retração da potência vital.

Em 1940, Reich acreditou ter encontrado evidências da presença da energia orgone em eventos atmosféricos como a vibração do céu, o cintilar das estrelas, as tempestades elétricas, a formação de nuvens e mesmo o a cor do céu. Isso o levou a crer que correntes de orgone movimentariam-se livremente, produzindo efeitos na atmosfera e influenciando, por exemplo, na formação de nuvens, precipitações, além de a tonalidade azulada do céu ser determinada pela cor do orgone. Após os estudos com a areia da praia, a presença da energia vital no meio não orgânico intrigou Reich, que mais tarde deduziu que o fato de o ser vivo conter a energia orgone em suas células ocorreria porque ele se carrega dela a partir do orgone atmosférico. Corpúsculos sanguíneos carregariam orgone dos alvéolos dos pulmões para os outros tecidos do corpo, assim como a clorofila das plantas absorveria e transportaria o orgone proveniente da radiação solar. De fato, Reich “entendeu que estava lidando com uma forma de energia que não era propriamente biológica” (MALUF JR., 2009, p. 168), mas sim, mais precisamente, pré-biológica. Recuperando a ideia bergsoniana do *elán vital*, o orgone passou a ser considerado a energia que permitiria a organização da substância viva a partir do inorgânico. Precedente à própria matéria, o orgone revelava-se a forma primordial da energia, fundamento cósmico de toda existência.

Na visão de Reich, a investigação a respeito do orgone poderia produzir uma percepção inteiramente nova do universo, fornecendo uma imagem verdadeiramente científica de Deus. De fato, rodeado pelo discurso ateuista que predominava nas correntes socialistas e comunistas, além de nas distintas abordagens científicas, Reich adotou uma posição avessa às estereis dis-

cussões acerca de se Deus existe ou não (DADOUN, 1978). Sua opção foi por uma observação, em seu entender, científica. Ele evoca, então, o fato antropológico de que a noção de Deus é, sobretudo, universal na medida em que todas as culturas assumem, sob uma forma ou outra, a existência de uma energia criadora e onipresente, percebida como força vital. E, acompanhando essa série, os estudos sobre o orgone apenas confrontariam cientificamente, isto é, sob a forma da cultura ocidental, a imagem de Deus.

Para Reich, Deus, enquanto conceito religioso, seria comparável ao conceito físico de Éter: ambos universais, fonte de toda a existência, perfeitos, eternos, origem da matéria e da energia, motores do mundo (REICH, 2003/1949). O fato de a Deus ser reservado um registro de funcionamento essencialmente centrado em um pólo místico composto de diversas figuras divinas, determinadas sócio e historicamente, recheadas emocionalmente, enquanto que ao Éter resta um pólo mecanicista, vazio de imagens e sentimentos, dever-se-ia a ambos possuírem uma fonte comum, “uma realidade primeira que o conceito de Deus trata de representar deformando, e que o conceito de Éter trata de substituir negando” (DADOUN, 1978, p.194). A investigação reichiana avança então da equivalência entre Deus e Éter para desvelar a sua identidade no campo da energia primordial, o orgone. Não obstante, se aos dois primeiros são creditadas as ações organóticas, é porque esses três termos apresentam um mesmo princípio de funcionamento, uma ação cósmica que se dá no mesmo sentido. Com a teoria organômica, Reich recupera o sentido forte do termo cosmos, ordem do universo, a qual ele pretendeu dissecar.

A primeira característica do funcionamento organômico é que ele poderia ser dividido em duas funções: *expansão* e *contração*. Trata-se de uma retomada, em uma lógica muito mais ampla, da noção de fórmula da vida, antes explicada em termos eletromecânicos, e agora nos termos da energia orgone. Tudo que é atravessado pela energia orgone apresentaria um mesmo movimento de seu centro à periferia e da periferia ao centro. Essa alternância entre expansão e contração produziria uma *pulsção*, passível de verificação nas manifestações organóticas, correspondentes às ondulações do registro do eletroscópio (REICH, 1949/2003). Sob o ritmo da pulsção, poder-se-ia “passar facilmente dos pulsos no organismo vivo para o mesmo tipo de pulsos na atmosfera (...) Não há mais barreira de nenhuma espécie entre o organismo humano e seu ambiente cósmico que sempre foi necessariamente sua origem” (p. 183). Para além

do pensamento mecanicista a respeito do Éter e do pensamento religioso fundado na ideia de Deus, Reich encontrou, em uma ciência funcionalista, o *princípio de funcionamento comum* do homem e do cosmos

Outra característica da força orgone é que do encontro de duas correntes orgonóticas distintas se produziria um efeito de superposição no qual se aplicaria sobre a matéria um movimento espiralado (REICH, 1949/2003). Presentes na formação das galáxias e dos furacões, os fluxos de energia orgone obedeceriam à lei de superposição tomando dos objetos que atravessam a sua identidade original, para dar origem a um novo corpo que, nesse encontro, é resultado da sua fusão. Mergulhados no oceano cósmico de orgone, os processos orgonóticos indicariam que a superposição independe da vontade do indivíduo, pois consiste em um “evento transindividual, algo que toma conta da vida e a governa” (p. 202). O encontro de dois seres humanos no abraço genital - termo que Reich (1953/1987) passa a empregar para definir a relação sexual - também seria regido pela lei de superposição: entre os dois amantes ocorreria a fusão bioenergética de dois sistemas orgonóticos que, entrelaçados, produziram uma “ação bioenergética involuntária” (p. 201), uma composição das forças que os atravessam.

O pensamento funcionalista orgonômico acarreta uma mudança no referencial reichiano com relação à ontologia e o desenvolvimento do homem. Se, na primeira edição de *Psicologia de massas do fascismo* (REICH, 1933/1977), a ênfase era dada ao sistema econômico capitalista e suas implicações ideológicas nas classes sociais, em *Éter, Deus e o Diabo* (REICH, 1949/2003), por exemplo, a discussão se torna a respeito de como o homem perdeu o contato com “seu cerne mais profundo de existência bioenergética e com que força se protege da percepção desse cerne” (p. 199). Trata-se de uma mudança de perspectiva em sua crítica: do ponto de vista da humanidade, em contraposição a uma sociedade específica, o problema da perda da essência mesma do homem parte para um deslocamento, seu interlocutor deixa de ser a classe proletária e passa a ser toda a humanidade.

Nessa nova perspectiva, Reich (1949/2003) traça uma análise da transição do homem de seu estado de natureza à sociedade, por meio de uma metáfora que emprega em seu lugar, respectivamente, a *campina* e o *palco*. Dessa forma, a transformação do homem em ser civilizado teria se dado no movimento de saída de seu habitat natural para “subir” ao palco, onde ele

atuaria de forma instrumentalizada e artificial com os outros atores. Porém, ainda que os eventos do palco sejam de algum modo enraizados em acontecimento da campina, “a raiz comum é ofuscada por mudanças bem definidas que ocorrem durante a passagem pela porta que conduz da vastidão da natureza para a estreiteza do palco” (REICH, 1949/2003, p. 186).

Nessa transição, o homem perderia em alguma medida o contato com a sua natureza fundamental e, do mesmo modo, a humanidade teria se desviado de seu rumo original. A compleição da sociedade humana reflete a des-humanização do homem, mas esse processo ocorre de tal maneira que ele tão desconfia de tamanho prejuízo, nem se abre à campina que rodeia o palco. A atuação correta, com suas premiações e reforçamentos, resulta em um encantamento com os supostos benefícios da vida moderna, recheada de avanços tecnológicos e progressos científico-econômicos, exaurindo qualquer esboço de reação em vistas de seu contorno natural. Como Reich (1949/2003) sintetiza: “Ele esqueceu sua origem e se recusa a ser perturbado no deleite do espetáculo do faz-de-conta” (p. 187). Assim, o homem se afasta do funcionamento da matéria viva e comporta-se mecanicamente, como as máquinas que o rodeiam. Seria necessário fazer o trajeto inverso, “esquecer o espetáculo no palco e se concentrar nesta identidade surpreendentemente palpável entre funções vivas e não vivas” (REICH, 1949/2003 p. 183). Em suma: tornar o homem aquilo que ele verdadeiramente é.

Essa proposição, no entanto, se radica na afirmação de que no cerne do ser humano se encontra o fundamento da essência de toda a natureza: a razão. Contrariando a prescrição psicanalítica de que o pensamento racional estaria na superfície do eu consciente, incrustado no centro inconsciente e irracional, Reich afirma que o pensamento racional se conjuga no contato com o cerne vivo do homem. Como ele ressalta (REICH, 1949/2003), “a vida funciona muito bem antes do desenvolvimento da razão, e não pode haver dúvidas: funções objetivas, naturais, são basicamente racionais (p. 320). A razão estaria localizada no patamar da própria natureza, anterior e mais profunda que o objeto da Psicologia. Contudo, a razão não se reduz a uma capacidade de abstração segundo regras lógico-formais, ela se identifica com o pensamento, com a compreensão da realidade objetiva. Isso seria efetivamente possível por haver uma identidade básica entre a lógica objetiva da natureza e o poder de raciocinar da mente humana. A cadeia de eventos que é revelada à mente pelo pensamento a respeito de um fenômeno não demonstraria

nada além da própria lógica das conexões entre os eventos que o produzem.

A busca de conhecimento revelaria, portanto, a ação “*da energia orgone dentro do organismo vivo, de compreender a si mesma, tornar-se consciente de si*” (REICH, 1949/2003, p. 303 [grifo do autor]). Desse modo, o que distinguiria e caracterizaria o ser humano entre os outros seres vivos não seria a razão, mas a sua unidade funcional com a *autopercção e consciência de si*. Pois a potência racional humana necessariamente se coadunaria com a capacidade de perceber, compreender e participar da ação da energia orgone, variando e oscilando sua amplitude em função desses fatores. O grande enigma da vida, para Reich (1949/2003), não seria a sua gênese ou princípio, mas o motivo pelo qual “em algum lugar da evolução biológica essa energia desenvolveu a capacidade de perceber seu próprio fluxo, excitação, expansão no prazer e contração na ansiedade” (p. 291).

Se, não obstante, os mecanismos psíquicos mais profundos e inconscientes são carregados de imagens e representações irracionais, agressivas à vida, isso significaria que não se buscou suficientemente fundo, e existiria ainda um outro inconsciente, mais profundo, em contato com a racionalidade da organização natural do cosmos. Ter-se-ia apenas que demonstrar “como o homem foge de seu cerne mais profundo de existência bioenergética e com que força se protege da percepção desse cerne” (REICH, 1949/2003, p. 199), para entender porque ele escolhe irracionalmente seu destino contra seus próprios interesses. Antes de tudo, seria preciso se perguntar em que medida ele está preparado para conhecer a verdade sobre si. Pois a vida consciente sobre o palco é fundada em uma ignorância profunda e necessária: “O homem não deve perceber ou compreender seu próprio núcleo vivo; deve mantê-lo isolado e inacessível, se quiser manter sua atual organização” (REICH, 1949/2003, p. 291).

Ao contrário das concepções místicas que, oferecendo uma ética contra a vida, enfraquecem os homens e o desapropriam da conduta de sua existência, Reich acreditava que uma abordagem objetiva a respeito da energia vital lograria uma ferramenta clínica capaz de romper as cronificações biológicas e tornar possíveis os encontros potentes capazes de ativar a pulsação bioenergética. Nesse sentido, foi essencial sua invenção do *acumulador de orgone*, também conhecido como caixa de orgone. Feito basicamente de madeira e ferro, o acumulador seria capaz de conter a energia cinética do orgone e concentrá-lo, produzindo alterações do campo

eletromagnético, aumentos de temperatura e a sua observação na forma de uma luz azulada. A exposição a esse acumulador produziria em voluntários sensações de prazer calor e vitalidade, enrubescimento da pele, aceleração do peristaltismo e alterações da pressão e do batimento cardíacos. A exposição ao acumulador e, conseqüentemente, à energia orgone, seriam as bases de um tratamento orgonômico, verificado novamente em animais com tumores, obtendo resultados ainda melhores que com as injeções de bíons.

Desde 1937, Reich é alvo de um conjunto de críticas, a começar por cientistas da Universidade de Oslo, que emitem um comunicado à imprensa afirmando que a pesquisa sobre o orgone é um assunto fantasioso e impossível. Depois da divulgação de sua aplicabilidade clínica, juntam-se a eles os psicanalistas noruegueses, que o acusam de charlatanismo e de ser psicopata. Quando o tema já está amplamente difundido na opinião pública, os ataques passam a incluir elementos racistas, nacionalistas e anti-semitas, que impulsionam a propaganda contra “o judeu pornográfico Wilhelm Reich” (DADOUN, 1978, p. 420). Mais de cem artigos de jornais e revistas são publicados em um ano e meio, resultando em um decreto real definindo que a psicanálise somente poderá ser exercida por aqueles autorizados pelo governo. Reich é forçado a transportar, em 1939, seu laboratório aos Estados Unidos, aceitando o convite para lecionar na *New School for Social Research*.

O desfecho da experiência escandinava leva Reich a considerar necessário o aval da comunidade científica às suas descobertas. Em 1941, ele começou uma correspondência com Albert Einstein, que à época já era um cientista renomado, excedendo em fama qualquer outro cientista de sua época, além de residir nos Estados Unidos havia já um ano. Einstein demonstrou interesse nos experimentos de Reich e aceitou analisar algumas de suas experiências. Após um breve período, Einstein escreveu a Reich dizendo que havia replicado o experimento e confirmava os resultados, porém que dava uma outra interpretação ao que ocorrera, refutando a hipótese do orgone. Reich redigiu uma resposta em 25 páginas (DADOUN, 1978), recusando a refutação e afirmando que ela, na verdade, apenas confirmava sua teoria. Por motivos desconhecidos, segundo De Reich (1972), Einstein nunca respondeu a Reich, o que representou um duro golpe em suas nas pretensões de ser reconhecido no meio científico.

Em abril e maio de 1947, Reich volta a ser alvo de uma campanha de difamação,

despertada por dois artigos: *O novo culto do sexo e da anarquia* e *O estranho caso de Wilhelm Reich*, redigidos pela jornalista norte-americana Mildred Edie Brady. Quatro meses depois, um inspetor da *Food and Drug Administration* (F. D. A.) visita o Orgone Institute para averiguar o que era realizado ali. Em maio de 1948, o presidente da Associação Neuro-Psiquiátrica de Nova Jersey exige uma investigação oficial a respeito da orgonomia, demitindo dois médicos do hospital do Estado por seus vínculos com Reich. A cada ano, aumenta o número de pessoas que participam dos experimentos e se educam no instituto mas, em 1954, a F. D. A. proíbe a venda e distribuição dos acumuladores de orgone, movendo um processo que culmina no julgamento de 1956. Reich se recusa a apresentar-se ao tribunal, solicitando que seu caso seja avaliado por uma comissão científica que determinaria a validade ou não da hipótese do orgone. À revelia, ele é condenado a dois anos de prisão, proibindo-se a publicação de sua obra e ordenando-se a queima dos livros já impressos. Nesse mesmo ano, morre vítima de um enfarto, na prisão de Lewisburg, na Pensilvânia.

Em uma análise superficial, é incompreensível a força com que o flagelo neurótico empreende sua luta contra a força vital, eventualmente derrotando-a e promulgando a morte física e emocional. Incompreensível são também os acontecimentos que marcam a ferro e fogo esse combate: o massacre dos grevistas nas ruas de Viena, a ascensão de Hitler ao poder pela via democrática, o linchamento dos irmãos De Witt. A dificuldade em compreender esses e outros atos de barbárie atinge um grau exponencial quando se descobre que muitas vezes, é o homem que decide, de forma irracional, contra seus próprios interesses, desejando o mal para si. Nesse sentido, a contribuição de Reich para a compreensão do fascismo é absolutamente original e irá determinar todo o pensamento posterior a respeito desse fenômeno (ROUDINESCO; PLON, 1998), justamente porque o explicava em termos de desejo. As massas haviam desejado o fascismo, e é na aceitação dessa asserção absurda que o impensável se torna inteligível à razão: o desejo é o determinante que oscila contra e a favor da potência da vida.

Se a obra de Reich carece de uma teoria psicológica do desejo, isto é, da escolha objetiva, ele não deixa de estar presente, sob uma perspectiva sociológica, no enfoque energético. Ademais, a busca da verdade a respeito da energia cósmica não constituiu apenas uma curiosidade para Reich, nela foi investida todo seu desejo pela liberdade humana. O mesmo se pode di-

zer a respeito dos propósitos de Espinosa. Contudo, em lugar do método funcional adotado por Reich, Espinosa (1677/2008) emprega o método geométrico, com a qual ele abarca o problema ético tratando “as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos”¹¹ (p. 163). Afora as diferenças conceituais e metodológicas, ambas iniciativas são as provas materiais desse mesmo esforço em se tornar livre pela potência da verdade e do pensamento.

Com a abordagem geométrica ao problema dos afetos, Espinosa encarna o vínculo – também compartilhado por Descartes - à teoria estóica das paixões, em especial ao tratamento dado por sua porção romana. Para esses filósofos, assim como para Espinosa, uma vida plenamente racional, feliz e virtuosa corresponderia a uma relação que a mente pode estabelecer com os afetos. A diferença é que para os estóicos a força da vontade teria a responsabilidade de eliminar radicalmente os afetos, enquanto Espinosa demonstra a potência da mente em moderar os afetos quando determinada pela razão. Para os estóicos, tendo o mundo externo como fonte de tristeza e sofrimento, o homem poderia aceder à felicidade somente quando fizesse valer a vontade de se libertar dos desejos e paixões dos quais geralmente está contaminado e enfermo, isto é, eliminando sua dependência com o mundo exterior. Tal desvalorização dos afetos pode ser exemplificada pela seguinte frase de Sêneca (2004): “Tem-se debatido com frequência se é preferível ter paixões moderadas ou não ter paixão alguma (...) Eu por mim não vejo como é que uma doença, por ligeira que seja, se pode considerar boa e útil para a saúde” (p. 644). Já Espinosa, no Tratado Político (1677/1973b), atribui aos afetos um valor positivo segundo sua absoluta necessidade com relação à natureza humana. Segundo ele, para a constituição e o estabelecimento de uma ciência dos afetos há que considerá-los,

tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, não como vícios mas como propriedades da natureza humana: maneiras de ser que lhe pertencem como o calor e o frio, a tempestade, a trovoada e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica¹² (p. 314).

Essa perspectiva ressalta que o homem, por sua natureza, depende necessariamente de outras coisas além de si mesmo para garantir a sua conservação. É necessário ao homem estabelecer relações com os alimentos, com o ar, com a água, com outros corpos humanos, bem como

¹¹ *Ét. III, pref.*

¹² *TP, I, §4.*

misturar estes inúmeros corpos com o seu de modo a proporcionar a si as condições e os elementos que garantem que ele persevere em sua existência. Ainda que exista uma multiplicidade de desejos, na perspectiva espinosana, todos eles se dariam em um único sentido, o esforço na conservação de seu próprio ser, ao qual Espinosa dá o nome de *conatus*. Da necessidade de tais encontros segue-se que a essência do ser humano se caracterizaria pelo desejo, pelo impulso em direção a estes encontros com o seu mundo externo. Mas também, como consequência do desejo ou do *conatus*, a vida do homem é marcada pelos afetos pois nesses encontros os outros corpos modificam o seu corpo, deixam sua marca, isto é, o afetam.

Além de marcar-se a cada encontro com os outros corpos, o corpo humano sofre uma variação de sua potência de agir e de existir. Desse modo, pode ocorrer que o encontro seja “bom” para o homem, ou seja, se componha com suas relações constitutivas; ou, ao inverso, seja um “mau” encontro que decomponha essas relações. Para cada encontro, como demonstra Deleuze (2002), “a sua potência de agir ou força de existir aumenta ou diminui, visto que a potência do outro modo se lhe junta, ou, ao contrário, se lhe subtrai, imobilizando-a e fixando-a” (p. 56).

Da necessidade dos afetos segundo a nossa natureza, Espinosa desenvolve uma proposta ética que os afirma, uma ética dos afetos. O homem livre não é aquele que suprimiu seus desejos e paixões, que se abstém da necessidade de encontros com o mundo. O homem só pode descobrir a liberdade *nesses* encontros, por meio de um exercício ético mediado pela razão no relacionar-se com o mundo, moderando o poder dos afetos e selecionando, nos encontros que estabelece segundo seu desejo, as maneiras de afetar e ser afetado que contribuem para a sua variação de sua potência, os *bons encontros*.

Ao aumento dessa potência, Espinosa (1677/2008) chama *alegria*, referindo-se simultaneamente ao corpo como deleite ou hilaridade. Já a diminuição da potência ele chama de *tristeza*, referindo-se simultaneamente ao corpo como dor ou melancolia. Os afetos que são *paixões* se referem aos encontros que se seguem da natureza do mundo exterior, isto é, quando o homem não é senão a sua causa parcial. Por outro lado, quando o homem é sua causa adequada, e os encontros seguem de sua natureza, os afetos serão considerados *ações*. Uma imagem que expressa essa relação é a do oceano com suas ondas, utilizada por Cláudio Ulpiano (2009):

o oceano não possui, em sua natureza, a causa que determina o aparecimento das ondas, pois necessita de um outro corpo, o corpo do vento, a força para que estas sejam produzidas. Desta forma, com relação às ondas, o oceano é um ser apaixonado pelo vento, assim como da ação deste depende a produção das ondas no primeiro. Poderíamos acrescentar que, em suas beiradas as ondas são produzidas segundo a natureza do oceano, independentemente da ação do vento. Na praia, ao contrário de seu centro, o oceano é plenamente ativo, e as ondas são a expressão de sua ação.

Quando o homem é um ser passivo ante os corpos externos sua felicidade é inconstante e variável, pois tanto lhe é possível experimentar alegrias quanto tristezas, isto é, paixões tristes e alegres. As ações, contudo, por serem determinadas por sua natureza, necessariamente lhe convém, isto é, são afetos alegres. Ainda que uma cota de afetos passivos seja necessária à natureza humana - como é o caso, por exemplo, do medo - Espinosa identifica a vida livre com a sua máxima condução pelas ações, isto é, a sua *auto-determinação*. Mesmo que a nossa potência de agir aumente, nem por isso deixamos de ser passivos, separados dessa potência, na medida em que não a dominamos, e não podemos ativá-la senão em meio ao acaso. Porém, quanto mais deixa de ser constrangido pelas exigências exteriores, mais o homem se torna plenamente ativo. Então, em lugar da submissão ao acaso dos encontros, ele realiza a potência da sua natureza na escolha e determinação destes encontros, convertendo os afetos passivos em ativos, e a tristeza em alegria.

Para Deleuze (2002), a filosofia de Espinosa mostra que só há uma maneira pela qual o homem pode, apesar de sua submissão às paixões e às ideias inadequadas, imaginar-se feliz e perfeito: uma tripla ilusão. Primeiramente, a partir dos dados do mundo externo colhidos pela imaginação, isto é, os efeitos dos outros corpos, a consciência supre sua ignorância tomando os efeitos pelas causas. É a ilusão das causas finais: “o efeito de um corpo sobre o nosso, ela vai convertê-la em causa final da ação do corpo; e fará da causa final desse efeito a causa final das suas próprias ações” (p. 26). Esse conhecimento inadequado do universo e das ações humanas dirige a consciência de uma imagem confusa e ilusória das determinações necessárias da Natureza. Como diz Espinosa (1677/2008), “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por que nos

esforçamos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa”¹³ (p. 177).

A segunda ilusão constitutiva da consciência acompanha a primeira e institui a própria consciência como causa primeira das coisas, invocando seu poder sobre o corpo. Resulta desta ilusão dos decretos livres, a ideia de que o homem é dotado de livre arbítrio. Contudo, como mostra Espinosa (1677/2008), um

homem embriagado também acredita que é pela livre decisão de mente que fala aquilo sobre o qual, mais tarde, já sóbrio, preferiria ter calado. Igualmente, o homem que diz loucuras, a mulher que fala demais, a criança e muitos outros do mesmo gênero acreditam que assim se expressam por uma livre decisão da mente, quando, na verdade, não são capazes de conter o impulso que os leva a falar. Assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados¹⁴ (p. 171).

Estas ilusões, contudo, não seriam suficientes à consciência na garantia de uma felicidade ilusória. É necessário ainda invocar um Deus, isto é, uma ilusão teológica, para a compreensão dos fenômenos que não poderiam ter a consciência como causa ou que se imagina ultrapassarem as leis da natureza, isto é, os milagres. Imagina-se, dessa forma, um Deus com vontade e entendimento, que cria o mundo aos seres humanos na medida de suas glórias e castigos. Como reitera Chauí (1995), receando “males e esperando bens, a imaginação busca uma entidade suprema que atenda sempre aos nossos desejos, favoreça-nos sempre, prejudique aqueles que odiamos ou tememos, e curve a Natureza às nossas paixões” (p. 43). É a imaginação supersticiosa, portanto, que age na gênese de Deus, projetando em um plano transcendental os princípios das duas ilusões anteriores. Assim, o último efeito da tripla ilusão da consciência é a invenção da religião, sendo o culto a garantia de conquistar sua boa vontade e aplacar sua cólera. Somente desta forma o homem, submetido à servidão das ideias inadequadas, pode se julgar feliz em sua consciência.

Por outro lado, a liberdade do homem passa, antes de tudo, por se livrar das ilusões da sua consciência, por “reconhecer-se como causa eficiente interna dos apetites e imagens, dos desejos e ideias, afastando a miragem ilusória das causas finais externas” (CHAUI, 1995, p. 72). O ignorante, como lembra Espinosa na *Ética* (1677/2008), “além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar do verdadeira satisfação do ânimo,

¹³ *Ét. III, prop. 9, esc.*

¹⁴ *Ét. III, prop. 2, esc.*

vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas”¹⁵ (p. 411). Essa proposição implica diretamente um confronto com a tradição filosófica judaico-cristã que imagina a liberdade como livre-arbítrio, isto é, a escolha contingente de alternativas também contingentes e a necessidade, por outro lado, como o decreto de uma autoridade absoluta, isto é, Deus.

A crença no livre-arbítrio provém da ilusão da consciência em executar ações conforme nossos desejos: “como não conhecemos as causas externas que determinam essas ações e que as ligam (...) reportamos a nós mesmos a faculdade de produzi-los, e dotamos essa faculdade de uma indiferença que corresponde à indeterminação de nosso saber” (DELBOS, 2002, p. 116). Soma-se, portanto, à consciência das ações, a ignorância das causas reais que as engendram. Desta forma, até mesmo uma pedra que tivesse consciência, ao ser movida por uma causa externa, se permanecesse movendo-se mesmo sem essa causa, imaginaria que perseveraria em seu movimento devido a um ato de vontade livre, uma escolha. A ilusão do livre-arbítrio resume-se em uma independência imaginária que é, “no fundo, a inconsciência de nossa dependência real” (p. 235)

Espinosa, na *Ética* (1677/2008), define como livre tudo o que existe apenas de acordo com a “necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira”¹⁶ (p. 13). Estritamente, o único ser livre é Deus que, não encontrando nada externo a si com o poder de coagi-lo a agir e existir, é causa da sua própria ação e existência. Porém, mesmo excluída a possibilidade de agir e existir de maneira exclusivamente autônoma, existe uma liberdade humana correspondente à realização da sua essência, isto é, o seu maior grau de autonomia e auto-determinação. Para Espinosa (1677/2008), o “desejo é a própria essência do homem”¹⁷ e, sob tal conceito, ele agrupa

todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir¹⁸ (p. 257).

O *conatus*, contudo, não é um princípio exclusivo dos homens, aplicando-se a toda a

¹⁵ *Ét. V, prop. 42, esc.*

¹⁶ *Ét. I, def. 7.*

¹⁷ *Ét. III, def. af. 1.*

¹⁸ *Ét. III, def. af. 1, exp.*

existência natural na medida em que toda as coisas se esforçam em perseverar no seu ser. Desse modo, a própria vida poderia ser identificada a essa força, sendo o *conatus*, portanto, o esforço de toda uma vida. Todos os seres singulares, orgânicos ou não, dirigem-se por um princípio vital, a tendência a conservar-se e a buscar coisas que sirvam à sua conservação.

Para uma série de comentadores da obra de Espinosa, a noção de *conatus* seria uma derivação do conceito newtoniano de *inércia*, dado que os ambos representariam a tendência à ausência de movimento ou, pelo menos, à conservação do estado de movimento. Tal interpretação, contudo, deixava de lado seu aspecto dinâmico, isto é, o esforço que o define, para destacar sua finalidade. Deixava de lado, também, a ideia de que a conservação do ser não é, de forma alguma, uma tarefa simples ou harmoniosa frente a infinidade dos outros seres que compõem a natureza e ameaçam esse esforço. Assim, para toda uma outra parcela de comentadores, o aspecto dinâmico é enfatizado e, na dimensão conflitual composta pelos diferentes esforços em jogo, recupera-se a vertente bélica do *conatus* (SILVA, 2007).

A existência de um corpo qualquer é necessariamente acompanhada de uma infinidade de outros corpos que não só contribuem à sua existência como a ameaçam. Segundo Espinosa (1677/2008), não conhecemos na Natureza “nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”¹⁹ (p. 269). A existência dos outros seres seria, dessa forma, um obstáculo imediato ao desenvolvimento da autonomia, que deve então ser encarada como um combate (BOVE, 1996). Pois, se o perseverar na existência é imensamente superado pela força das causas externas, o *conatus* só poderá se afirmar enquanto resistência e estratégia, ambas voltadas à potência de existir. Ele define o campo de relações constitutivas que constitui o ser singular: tanto todas as coisas que lhe são úteis, quanto as relações com outros seres singulares que lhe permitem conquistá-las.

No caso dos seres humanos, essa cartografia se mostra evidente ao passo que, com exceção do ar que respira, o homem produz os seus meios de existência. E, como afirmam Marx e Engels (1980), ao produzi-los, os homens “produzem indiretamente a sua própria vida material” (p.19). Apenas com imensas dificuldades o homem é capaz de construir sozinho as

19 *Ét. IV, ax.*

condições que conservam a sua existência. Sendo-lhe tão forçoso respirar quanto produzir, necessária sua existência implica a participação em um sistema de produção. A autonomia como afirmação absoluta de uma existência não seria senão, como enuncia Bove (1996), um combate, pois “somos apenas, desde nosso nascimento, de maneira extremamente parcial, a causa do que ocorre em nós e do que fazemos” (p. 13).

A constituição singular dos seres humanos, contudo, faz com que o *conatus* não seja somente o esforço em perseverar na existência, como ocorre com os outros seres, mas o esforço em perseverar no próprio esforço, na medida em que se é consciente dele. Assim, na *Ética* (1677/2008), o *conatus* é chamado de *vontade* quando referido à alma humana, de *apetite* quando referido a seu corpo, e *desejo*, quando o apetite se faz consciente de si. Ramond (2010) chama a atenção, no entanto, para o fato de Espinosa (1677/2008) rejeitar tal distinção baseada na consciência, e abarcar sob o nome de desejo, “todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir”²⁰ (p. 239). É a potência da mente em compreender que confere ao homem o poder de perseverar em sua existência buscando afetos que compreende como resultado de suas ações e não de paixões, atuando ativamente como causa total, tanto quanto lhe seja possível, em lugar de atuar passivamente como causa parcial do que se passa em si. Na filosofia de Espinosa (1677/2008), ao afirmar ativamente o desejo, o homem efetua a potência de sua natureza e se torna dotado de maior realidade e perfeição, pois quanto “mais uma coisa é perfeita tanto mais realidade ela tem e, conseqüentemente, tanto mais ela age e menos padece”²¹.

Não se trata de dizer que as paixões são negativas ou más por sua natureza. Assim como tudo, elas possuem uma existência necessária, que segue de causas determinadas que remontam a Deus. Entretanto, o poder de refrear as paixões nasce da própria felicidade, ou seja, do amor divino e, assim, tanto maior é o poder da alma em refrear as paixões e evitar sofrer por parte das afecções que lhe são más quanto mais ama a Deus, isto é, mais extrai dele sua potência. De fato, no fundo de toda paixão engendra-se uma imagem ilusória em que o objeto ao qual se liga o desejo é considerado como tendo por si mesmo um valor completo, absoluto, ao passo

²⁰ *Ét. III, df. af. 1, exp.*

²¹ *Ét. V, prop. 40, dem.*

que ele tem apenas um valor relativo ou mesmo nulo. Somente o desejo ligado a Deus garantiria uma alegria infinita, “o bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, (...) algo que, se achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema”²² (ESPINOSA, 1662/1973a, p. 51).

Evidentemente, o *conatus* é o elemento chave da *Ética* (1677/2008) na medida em que “não se pode conceber nenhuma virtude anterior a esta (isto é, ao esforço para se conservar a si mesmo)”²³ (p. 291). Chauí (1995) comenta que o termo virtude define algo distante de qualquer valor moral ideal, no sentido forte da palavra, já que em latim, *virtus* deriva de *vis*, força, como a força de existir. No corpo, a virtude se expressa como o poder de afetar e ser afetado de inúmeras maneiras pelos outros corpos, enquanto que na alma ela é o poder de compreender as imagens dos corpos e constituir suas próprias ideias adequadas. A liberdade, portanto, não se conquistaria no combate aos afetos mas, pelo contrário, no movimento de interiorização por meio do qual a mente interpreta os afetos, destruindo as causas externas imaginárias e descobrindo-se a si mesma e a seu corpo como sua causa real. Desta compreensão surge o *amor intelectual* da mente por Deus. Aí, onde a produção da vida é compreendida em sua unidade produtora, ela alcança a virtude plena de aumentar sua potência na ação e na existência comuns. E, identificando sua essência com a potência divina, o homem se torna livre.

Acompanhamos, nos pensamentos de Reich e Espinosa, a configuração do campo de problemas por eles encontrados. Buscou-se também delimitar uma convergência conceitual a propósito de abarcar tal campo. A luta por um ser humano livre e ativo perante a vida, na plenitude de sua potência, se expressa em distintas formas, encarnadas por cada um desses autores. Afirmando a força emancipatória do esclarecimento contra os misticismos institucionalizados que permeiam a sociedade e expropriam os sujeitos impotentes de sua vida, Reich e Espinosa oferecem uma ideia de liberdade a partir da conexão e integração da potência singular do homem com uma potência infinitamente maior. A alegria e a tristeza por um lado, e o prazer e a angústia, por outro, são formas somente aparentemente distintas, pois refletem a mesma variação da potência singular ante o contato com o fluxo da potência infinita, assim como a potência orgástica reichiana e o *conatus* espinosano expressam uma mesma estratégia de realização da

22 *TEI*, §1

23 *Ét. IV, prop. 22*.

liberdade humana.

3. MEDO E IMPOTÊNCIA

Após a exposição das considerações de Reich e Espinosa a respeito das forças que aproximam ou distanciam o homem da potência da vida, o terceiro capítulo pretende estender essas considerações concentrando-as em um afeto específico: o medo. A escolha desse afeto, como será apontado ao longo deste trabalho, segue do privilégio a ele dado por ambos os autores em suas obras, apresentando-o como um fator central na determinação da potência do homem e que, portanto, pode fornecer um conjunto de orientações à Educação. Não se trata de tomar o medo em maior ou menor grau de importância que outros afetos quando se busca compreender o processo educativo. A nosso ver, o medo pode ser uma porta de entrada ao problema da Educação.

Abordaremos aqui, inicialmente, o medo sob a perspectiva de sua gênese psicológica a partir das formulações de Reich e Espinosa. Começando pelo último, lançaremos mão da conexão dos fatores causais do medo e sua associação com outros processos mentais como imaginação e conhecimento. Em seguida retomaremos a apropriação reichiana da teoria psicanalítica da angústia e sua aproximação à potência orgástica. Por fim, avaliaremos o medo nos termos da sua pertinência à natureza humana e à garantia da vida.

3.1 Espinosa: medo e superstição

Acompanhamos, no segundo capítulo o modo como Reich se orientou, em seus primeiros estudos, à refutação do princípio biológico do finalismo e à denúncia aos erros que a necessidade de justificá-lo infligiu aos cientistas de sua época. Da mesma maneira, Espinosa se dedica, no apêndice da primeira parte da *Ética* (1677/2008), à denúncia dos preconceitos que impedem a compreensão da ordem geométrica, à dependência que todos os preconceitos mantêm a um só: o preconceito finalista, isto é, a dupla suposição de que todas as coisas, incluindo mesmo os homens, agem em vista de um fim, e de que Deus as teria criado úteis para o homem com a intenção de que ele, em troca, lhe rendesse culto.

Espinosa demonstra que a causa desse preconceito e a propensão humana a ele decor-

rem do fato de que todos os homens nascerem ignorantes das causas das coisas e, da mesma maneira, desejarem tudo aquilo que lhes é útil. Os efeitos desta combinação são tais que os homens passam a se imaginar livres pela consciência dos seus desejos e a dirigirem sua ação em vista do fim que lhes pareça ser útil. É da utilidade das coisas que provém as noções que explicam o real e a sua natureza: Bem, Mal, Ordem, Confusão, Calor, Frio, Belo e Feio. Tomam, portanto, o que é ou não útil, isto é, o efeito da coisa, como a sua causa final e se iludem, ao pensar que o que desejam é o que lhe é útil, pois, em verdade, é aquilo que lhe é útil que passam a desejar.

Sob a ótica desse preconceito, as coisas da Natureza são consideradas enquanto meios de prover o que é útil ao homem, isto é, por exemplo, que os olhos foram feitos para ver, os dentes para mastigar, os animais para se alimentar, o mar para criar peixes. Mas, como estes “meios” foram apenas encontrados e não organizados pelos homens, estes criam então um reitor da Natureza, pois as coisas não poderiam ter sido causa de si, mas criadas por “alguém” com necessidades e entendimento muito semelhantes, que lhes teria dedicado estas coisas, isto é, Deus.

O efeito desta confusão é o desespero do ceticismo, a negação de que seja possível compreender as causas das coisas. Assim, não tendo conhecimento da índole de tal reitor, muito menos a possibilidade de conhecê-lo, julgam-no parecido a si e criam meios de lhe render cultos, de que modo que ele os ame mais que aos outros, e por isso dirija a Natureza a seu favor, em vista de seus desejos. Quando a Natureza, entretanto, não age em vista das necessidades humanas, como nos casos de terremotos, tempestades, epidemias, os homens concluem que se trata da punição divina pelas ofensas e erros praticados nos cultos, seja por eles mesmos ou pelos outros. E como lhes é útil a ordem, imaginarão Deus como sendo fonte de toda ordem, o que fundamenta o conhecido provérbio “Deus escreve certo por linhas tortas”. Deste modo, a retórica finalista reduz a realidade não ao impossível, mas à ignorância do asilo de Deus.

Sendo a Natureza imaginada descontínua, busca-se essa unidade em uma outra dimensão que não essa fragmentada e dilacerada, uma dimensão transcendente onde as condições de coesão destas partes isoladas e contrárias se reúnem na figura de Deus. Trata-se da gênese psicológica da *superstição*: uma tentativa obstinada e por vezes delirante de encontrar uma imagem de união, que reconcilie a realidade imediatamente apreendida como fragmentada, com-

posta de forças múltiplas e contrárias. Envolvidas no medo, as ideias imaginativas terminam por afundar os homens no sentimento de impotência ante a Natureza no desejo de se preservar mediante uma fé apaixonada em uma instância transcendente. O homem entorpecido pela religião é aquele que, apavorado e enfraquecido, recorre à superstição para perseverar em sua existência. E, depositando seus esforços em uma outra vida, elimina qualquer chance de reaver sua potência e de se auto-determinar por meio de uma ação: a "abstração imaginativa despedaça o real, paralisa todo esforço para deliberar e agir" (CHAUI, 2006, p. 63).

Todo esse processo apresenta três implicações principais (CHAUI, 2006). Em primeiro lugar, que os homens são naturalmente sujeitos à superstição, isto é, há algo em sua constituição essencial que leva à produção natural do preconceito. Depois, que a superstição é extremamente variável e inconstante como todas as ilusões da mente e os acessos de furor, de modo que os homens acabam vítimas das superstições tão facilmente quanto terminam em trocar uma superstição por outra. E, por fim, como não procede da razão, mas da paixão mais eficiente, a superstição só pode ser mantida com esperança, ódio, cólera e fraude. Essas são implicações fundamentais para a compreensão do uso político da superstição. Contudo, antes de iniciarmos essa discussão nos dedicaremos ao estudo das relações entre a superstição e o medo.

Espinosa (1670/2003), a partir do exame do preconceito finalista, designa o medo como o elemento central da série causal da superstição: o "medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição (...) os homens só se deixam dominar pela superstição quando têm medo"²⁴ (p. 6-7). O medo, contudo, é e sempre será uma paixão, isto é, terá causas externas necessárias. Tendo uma origem externa, o medo não nasce da ignorância nem é suprimido pelo saber da verdade. Sua causa necessária decorre da própria constituição finita do homem, desde sempre rodeado e envolvido por outras partes da natureza, cuja potência de longe supera a do seu *conatus* e, assim, constantemente amedrontam-no. Desta forma, o medo nasce de outras paixões e pode ser minorado por afetos contrários e mais fortes do que ele assim como aumentado por paixões mais tristes que ele.

Para Espinosa (1677/2008), a ignorância, isto é, o desconhecimento das causas pelas quais os corpos se encontram, ainda que não seja sua causa, alimenta e abriga o medo. Isso ocorre porque, ignorantes das causas que determinam as coisas, os homens apelam à imagina-

²⁴ *TTP, pref.*

ção, isto é, o conhecimento por meio das imagens corporais apreendidas pelos sentidos. Essas imagens fornecem um plano de relações e causalidades que pretendem constituir uma explicação dos acontecimentos, uma interpretação dos afetos e conhecimento do real. A gênese dessas imagens é corporal, mas a mente não as percebe assim e fabrica-lhes uma nova constituição, como se a ideia imaginativa não surgisse da imagem corporal. Tal separação, ou abstração, no sentido etimológico do termo (CHAUI, 1995), entre imagens e ideias imaginativas que desarticulam corpo e mente, produz encadeamentos confusos e invertidos entre causas e efeitos. Para Espinosa (1677/2008), é a partir desse mecanismo de desarticulação que, finalmente, as imagens adquirem seu poder persuasivo e amedrontador que constituem as ideias imaginativas:

É verdade que acontece, quando erroneamente tememos algum mal, que o temor se desvanece quando ouvimos a notícia verdadeira, mas, inversamente, também acontece, quando tememos algum mal que certamente virá, que o temor se desvanece quando ouvimos uma notícia falsa. Portanto, as imaginações não se desvanecem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mais porque se apresentam outras imaginações mais fortes²⁵ (p. 271).

O medo apresenta, portanto, uma estreita relação com a imaginação, pois se origina “durante a experiência imaginativa da irremediável contingência dos acontecimentos ou do acaso” (CHAUI, 1995, p. 56). Essa frágil montagem imaginária pode resultar em duas alternativas contrárias. Ou se desfaz diante do inexplicável, antes supostamente conhecido, e gera mais medo e absoluto desamparo, resultando em um acréscimo de novos medos e novas explicações imaginárias na emergência do afeto de angústia. Ou, em sentido contrário, ergue defesas contra os seus medos apesar das provas objetivas de suas falhas empíricas.

Essa força com a qual o mundo imaginário imprime seus efeitos na realidade decorre da imensa potência da imagem. Sua capacidade de satisfazer, ainda de que maneira impotente, as exigências indicam que o “homem é afetado pela imagem de uma coisa passada ou de uma coisa futura do mesmo afeto de alegria ou de tristeza de que é afetado pela imagem de uma coisa presente”²⁶ (ESPINOSA, 1677/2008, p. 185), isto é, na medida em que o corpo imagina a coisa, ele já afirma a sua existência e por ela é afetado.

A potência da imagem garante as condições da esperança e do medo, definidos respectivamente como uma alegria ou uma tristeza instáveis, nascidas da ideia de uma coisa futura ou

²⁵ *Ét. IV, prop. 1, dem.*

²⁶ *Ét. III, prop. 18.*

passada, de cujo resultado se duvida em alguma medida. Se não existe dúvida a respeito de tal coisa futura ou passada, a esperança se transforma em segurança, e o medo em desespero. Um sistema do medo (CHAUI, 2006) é formado nesse vínculo entre alegria, esperança e segurança de um lado e entre tristeza, medo, e desespero, de outro e, ainda, por um terceiro vínculo, uma imagem da duração que expressa o tempo como sucessão contínua, contingente e arbitrária de eventos. Espinosa (1677/2008) não deixa dúvidas sobre a potência das imagens na construção das paixões e conclui que

não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Com efeito, supõe-se que quem está apegado à esperança, e tem dúvida sobre a realização de uma coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura e, portanto, dessa maneira entristece-se. Como consequência, enquanto está apegado à esperança, tem medo de que a coisa não se realize. Quem, contrariamente, tem medo, isto é, quem tem dúvida sobre a realização de uma coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto, alegra-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realize²⁷ (p. 243-245).

O caminho da liberdade, novamente, é o da razão, pois quanto mais nos esforçamos por viver sob a direção da razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança, por nos livrar do medo, por dominar, o quanto pudermos, o acaso e por dirigirmos as nossas ações de acordo com o conselho seguro da razão²⁸ (p. 321). Se ao medo corresponde à servidão, encontramos na razão a garantia da liberdade.

3.2 Reich: medo e angústia

Tal esforço racional na compreensão e desmistificação do medo é também uma das marcas das ideias de Reich. Contudo, para compreendermos as nuances de seu pensamento, é necessário recorrer, em primeiro lugar, ao seu ponto de partida em meio as ideias de Freud, contextualizando-o no movimento psicanalítico. Tal movimento, entretanto, compreende o desenvolvimento de um longo debate, em que o medo se apresenta como um tema controvertido no interior da obra freudiana. O termo alemão *Angst*, utilizado por Freud, é traduzido tanto por

²⁷ *Ét. III, def. af. 13.*

²⁸ *Ét. IV, prop. 47, esc.*

angústia pela escola psicanalítica francesa, quanto por ansiedade pelos membros da escola inglesa. Para Luis Alberto Hanns (1999), essas são traduções possíveis desde que não tratem de angústia no sentido existencial de tristeza e amargura nem de ansiedade como restrita à espera de alguma coisa. Acrescenta-se a isso que o uso de *Angst* remete fortemente ao afeto de medo, e eventualmente ao pavor, isto é, “à prontidão reativa de ataque e fuga e às reações preparatórias de sudorese, palpitações, atenção aumentada, etc., bem como nos estados agudos onde irrompe na forma de um pânico paralisante” (p. 113). Abre-se, então, a possibilidade de compreender as formulações freudianas sob um outro ponto de vista. Em primeiro lugar a partir de um referencial distinto da angústia ou ansiedade, alcançando um uso mais preciso e, em segundo lugar, em uma aproximação com as formulações de Espinosa sobre o medo.

Apesar de existirem formas mais ou menos convencionadas pelas traduções consagradas, muitas vezes o uso indiferenciado de conceitos termina por confundir o leitor em polissemias e ambiguidades. O tradutor da obra freudiana para a língua inglesa, James Strachey (*apud* FREUD, 1895/1976), em um comentário sobre o termo *Angst* confessa que, apesar de o uso comum da palavra na língua alemã não corresponder a um termo psiquiátrico específico, foi a intenção de aproximá-lo da comunidade médica anglo-saxã que motivou sua tradução para ansiedade, termo com forte sentido psiquiátrico do termo desde a metade do século XVII. Para facilitar a compreensão das ideias e citações de Reich e Freud, empregaremos o termo angústia na medida em que ele aparece com mais frequência nas traduções utilizadas. Sua leitura deve, contudo, levar em consideração as observações apontadas acima.

A abordagem feita por Freud (1895/1976) do problema da angústia se inicia com a nosografia da neurose de angústia, enfermidade que se caracteriza por uma série de efeitos, todos eles agrupados em torno do sintoma principal da angústia.

1) Irritabilidade Geral: aparece invariavelmente, indicando um acúmulo de excitação ou uma inabilidade em tolerar tal acúmulo, por exemplo, a hiperestesia auditiva, isto é, a supersensibilidade ao ruído.

2) Expectativa ansiosa: sintoma nuclear da neurose. Pelos exemplos de Freud trata-se de um funcionamento prejudicado ou disfuncional da imaginação, produzindo imagens de males intensos partir de acontecimentos da realidade atual. Uma mulher neurótica, por exemplo,

pensará em uma pneumonia fatal a cada vez que seu marido gripado tossir, e em sua visão mental, assistirá à passagem do funeral dele; se, dirigindo-se à sua casa, observa duas pessoas paradas à porta da frente, não poderá evitar de pensar que um de seus filhos caiu da janela; quando ouve baterem à porta, adivinha que sejam notícias da morte de alguém (p. 109).

Uma das formas mais comuns desse sintoma, a hipocondria, é o efeito do mecanismo de angústia quando aplicado à saúde própria.

3) Ataque de ansiedade: quando o medo irrompe pela consciência sem proceder a um encadeamento de ideias, provocando a sensação pura do sentimento de medo, sem ideias associadas nem representações: ideias de extinção da vida, ameaça imaginária de enlouquecer, possivelmente ligado a um distúrbio em uma atividade vital como a atividade cárdio-respiratória, a inervação vasomotora e a atividade glandular: espasmos do coração, dificuldade respiratória, inundações de suor ou fome devoradora.

4) *Pavor nocturnus*: acordar com medo à noite. Na verdade, uma variante do ataque de ansiedade, tanto provocado por sonhos ou alucinações quanto em sua forma pura, desprovida de representações.

5) Vertigem: estado específico de desconforto, “acompanhado das sensações de que o solo oscila, de que as pernas cedem e de que é impossível manter-se em pé por mais tempo; enquanto isso as pernas pesam como chumbo e tremem, ou os joelhos se dobram” (p. 113). Não obstante, Freud acrescenta que, por mais intensos que sejam estes efeitos, a pessoa não cai.

6) Disfunções digestivas: inclinação ao vômito e a náusea, fome devoradora, congestões.

7) Parestesias: etimologicamente significam defeitos na sensação, ou sensação defeituosa. Trata-se de sensações, normalmente não dolorosas, como dormência e formigamento.

Já em sua análise etiológica da angústia, Freud apontou a existência de casos em que a neurose de angústia poderia ser explicada pela ação de fatores hereditários, isto é, pela ação de causas orgânicas internas. Porém, em geral, a clínica demonstrava que os fatores etiológicos operativos decorriam de “um conjunto de perturbações e influências da vida sexual” (p. 117) que não podiam ser explicadas pela hereditariedade. Detendo-se no aspecto relacional da doença, Freud (1895/1976) identifica e descreve as situações onde agem suas causas externas, a começar pelas mulheres tomadas de:

- a) ansiedade virginal: pela aproximação das meninas à maturidade e do primeiro encontro sexual pela visão do ato ou de conversas e leituras sobre o tema;
- b) ansiedade na recém-casada: produto da adaptação das jovens mulheres ao novo modo de vida;
- c) mulheres cujos maridos sofrem de ejaculação precoce, impotência, ou que praticam o coito interrompido, isto é, mulheres que não apresentam satisfação sexual;
- d) viúvas e mulheres voluntariamente abstinentes; e
- e) no climatério, quando aumenta, pela última vez, a necessidade sexual.

Nos homens:

- a) voluntariamente abstinentes;
- b) em estado de excitação não consumada, isto é, que se limitam a tocar ou contemplar as mulheres, evitando o contato sexual;
- c) que praticam o coito interrompido; e
- d) senescentes, que apresentam um climatério, assim como as mulheres.

E, nos dois sexos:

- a) pessoas que praticam a masturbação e depois abandonam esta forma de satisfação;
- b) pessoas que passam por uma sobrecarga emocional ou de trabalho;

Da observação destes casos, Freud (1895/1976) elaborou a proposição segundo a qual o “*mecanismo da neurose de angústia deva ser procurado em uma deflexão da excitação sexual somática da esfera psíquica, com um conseqüente emprego anormal dessa excitação*” (p. 126 [grifo do autor]). Desta forma, as manifestações de angústia seriam expressão do movimento da energia sexual em abandonar seu trajeto normal para adotar uma outra via de descarga. Nota-se que Freud ainda não dispunha da formalização do conceito de libido, empregando-o ainda de maneira ambígua, porém a concepção de uma energia psíquica fluindo e acumulando-se pelo corpo, depois conhecida como *hipótese hidráulica*, já estava anunciada. Além disso, é clara a ênfase dada aos aspectos orgânicos dos processos em questão, ainda que o acúmulo de excitação seja resultado da interação com os aspectos relacionais.

A angústia, nessa perspectiva, seria o resultado sensível da transformação da libido em consequência da repressão. A abstinência, o coito interrompido, o desvio do interesse sexual,

assim como todas as outras causas da neurose de angústia, produziriam a angústia na medida em que provocam uma interrupção da descarga normal de excitação somática. Esse mecanismo faria com que a excitação somática, conseqüentemente acumulada, buscasse na mente outras vias de descarga que não a sexual, e a excitação terminaria por manifestar-se como medo. Caso a intensidade da energia sexual não fosse diminuída por essa via, ou caso cessasse pelo esforço em fazê-la recuar, não ocorreria a formação da neurose de angústia.

No primeiro caso, Freud (1895/1976) aponta com seus estudos uma “alienação entre as esferas psíquica e somática” (p. 129). Compreendemos tal alienação no sentido de separação, desligamento, como metáfora do desequilíbrio entre aspectos corporais orgânicos e o psiquismo mental. Desse modo, a mente seria invadida por uma afeto de medo no caso de se deparar com um perigo externo que se aproximasse de fora e que se considerasse incapaz de lidar através de uma reação adequada. Por outro lado, quando a mente é acometida da neurose de angústia, ela se tomaria como incapaz de lidar adequadamente com a excitação sexual interna, isto é, ela se comportaria como se estivesse projetando tal excitação para fora. O afeto e sua neurose correspondente estão firmemente inter-relacionados. O primeiro seria uma reação a uma excitação exógena, o segundo uma reação à análoga excitação endógena. O afeto seria um estado que passaria rapidamente, enquanto a neurose seria crônica porque, enquanto a excitação exógena opera com um único impacto, a excitação endógena operaria como força constante: *“Na neurose, o sistema nervoso está reagindo a uma fonte de excitação que é interna, enquanto o afeto correspondente está reagindo contra uma fonte análoga de excitação que é externa”* (p. 131 [grifo do autor]).

A investigação freudiana sobre a angústia contribuiu para que fossem realizados diversos outros estudos a respeito, que tanto confirmam quanto invalidam suas proposições. Para os fins deste trabalho, no entanto, nos concentraremos nas implicações que essa pesquisa proporcionou na obra e no pensamento de Reich. Para Reich (1942/1975a), os primeiros psicanalistas enfrentavam sérias dificuldades no tratamento da neurose de angústia que, no quadro das categorias etiológicas distintas, localizava-se ao lado das *neuroses atuais*. Chamavam-se assim as neuroses que teriam como causa perturbações na vida sexual atual dos sujeitos, sobretudo como resultado das práticas sexuais insatisfatórias como a abstinência sexual ou o coito interrompi-

do, no caso da neurose de angústia; ou a sexualidade desregrada, no da neurastenia. Do outro lado estariam as *psiconeuroses*, resultado de um conflito psíquico e que habitualmente traziam em seu cerne fantasias de incesto ou o medo de ser ferido nos genitais. Para Freud, somente estas poderiam ser submetidas à análise e ao tratamento psicanalítico, já que as neuroses atuais apresentavam sintomas que não revelavam qualquer conteúdo psíquico que estivesse sujeito à interpretação e, assim, estariam fora das possibilidades de tratamento.

Reich (1942/1975a), contrariando a posição freudiana, insistiu que as neuroses de angústia poderiam ser tratadas caso fossem melhor compreendidas. Dado que a sua etiologia consistia na estase da libido insuficientemente descarregada, passou a denominá-las *neuroses estásicas sexuais*, na medida em que esse nome forneceria em uma definição mais adequada. De fato, a libido corresponderia a uma substância química de natureza sexual que, se não “metabolizada” efetivamente, intoxicaria o corpo, provocando nele “palpitações, irregularidade cardíaca, crises agudas de angústia, suor e outros sintomas do mecanismo da vida vegetativa” (p. 85).

Tais acúmulos poderiam apresentar diferentes causas específicas, o que permitiria distinguir a angústia do medo sentido como apreensão:

[ter] “medo de ser surrado, punido ou castrado” é algo diferente da “angústia” que se sente quando se depara um perigo real. O “medo”, ou ‘apreensão’, passa a ser uma “experiência mórbida de angústia” somente quando a estase de excitação física sobrecarrega o sistema autônomo. Alguns pacientes sentiam a “angústia” de castração sem nenhum afeto de angústia. Havia outros que experimentavam afetos de angústia sem nenhuma ideia de perigo; por exemplo, pacientes sexualmente abstinentes (p. 121-122).

Para Reich (1927/s.d.), com essa ideia tornar-se-ia possível a resolução do problema enunciado por Freud da equivalência de sintomas entre a neurose de angústia e a neurose vasomotora. Em ambas as doenças os sintomas consistem em: perturbações cardíacas como assistolia, taquicardia, arritmia, extrassístoles, etc.; suores; sensações de calor ou frio; arrepios; vertigens; diarréia; e salivação. A diferença seria que, ao contrário da neurose vasomotora, os sintomas da neurose de angústia tanto apareceriam com um sentido oculto, quanto apenas demonstrariam uma hiperexcitabilidade geral, mental e corporal, impossível de ser apreendida a partir de um ponto de vista puramente psicológico. Seria necessária, assim, uma compreensão biofisiológica do fenômeno da angústia, o que leva Reich (1927/s.d.) a concluir que seria “um

fenômeno que acompanha uma forma determinada de irritação vegetativa da actividade cardíaca” (p. 104), da mesma maneira como ocorre não só na neurose vasomotora, mas também da angina de peito e em casos específicos de intoxicação como, por exemplo, por nicotina.

Do estudo das relações entre a excitação sexual e o sistema nervoso autônomo, Reich aponta que os fenômenos vasomotores encontrados na angústia indicariam a intensificação do funcionamento cardiovascular, do mesmo modo como ocorre durante o estado de excitação sexual. Observa também que o coração é o órgão onde se encontrariam intimamente imbricados o prazer da expectativa, com suas palpitações e sensações de calor, e a angústia da expectativa, acelerando-se tanto na representação de um prazer sexual que está para vir como no caso de perigo iminente. O coração seria o alvo, tanto num caso como no outro, da mesma sensação de órgão - função que permite a apreensão da dinâmica corporal e dos movimentos emocionais (REICH, 1933/1995) - que ora se manifesta na experiência de medo, ora na experiência sexual. O que as distinguiria é o fato de a excitação sexual do prazer da expectativa atingir não só o sistema cardíaco, mas também o sistema genital, o que aliviaria o sistema cardíaco, enquanto que o mesmo não ocorreria com a expectativa do perigo.

Reich (1942/1975a) conclui que a angústia, portanto, se desenvolve toda vez que o sistema vasovegetativo se torna superexcitado. Deste modo, a angústia cardíaca se encontra na “*angina pectoris*, na asma brônquica, no envenenamento pela nicotina e na exoftalmia. Assim, a angústia sempre se desenvolve quando o sistema cardíaco é afetado por qualquer excitação anormal” (p. 121). No caso do caráter neurótico, o medo de ser punido, associado à repressão da excitação sexual provocaria um deslocamento da excitação do sistema sensorio genital para o sistema cardíaco, onde ocorreria o acúmulo da excitação na forma de angústia e o envenenamento pela estase da libido.

O estado de angústia típico do caráter neurótico, ao contrário da angústia real como reação a um perigo exterior, revelaria uma reação permanente a um perigo interior, nesse caso, o perigo que representa a exigência de satisfação pulsional. De fato, para Reich (1927/s.d.), “o elemento motor do recalçamento é o medo dos perigos ligados à satisfação das pulsões” (p. 132), de modo que, enquanto a angústia neurótica seria a consequência de uma irritação do sistema vegetativo, a angústia real seria a causa de tal irritação.

Reich (1927/s.d.) pensa que a paralisação causada pelo o medo seria uma resposta inadaptada, já que o melhor seria fugir ou lutar. Porém, o aparecimento repentino e inesperado do perigo impediria que a energia passasse do sistema vegetativo para o sistema motor. Dado que a proteção vegetativa autoplástica, isto é, a reação instintiva e automática ao perigo, teria sido substituída no homem moderno pela aptidão intelectual em prever e evitar o perigo, a impossibilidade do raciocínio intelectual nos casos de instantaneidade do aparecimento do perigo se verificaria na passagem do modo de reação intelectual ou motor ao modo de reação vegetativa. É importante ressaltar que Reich (1927/s.d.) não levou em consideração a possibilidade de a paralisia ser de fato uma resposta adaptativa, dado que muitos predadores podem se orientar pela movimentação de suas presas. De qualquer forma, em sua opinião a “reação vegetativa numa situação de terror constituiria um abandono das formas de defesa superiormente desenvolvidas e uma regressão momentânea a formas biológicas mais primitivas” (p. 135).

A angústia, dependendo de sua origem, força o organismo a reagir por meio de um investimento econômico-libidinal distinto. Para os possíveis perigos reais exteriores, o sistema intelectual investe em medidas de proteção preventivas que fazem com que perigo se torne não iminente, como a polícia, as leis e as medidas de segurança pessoais. Já ao nível do sistema motor, o organismo se impulsiona a uma tentativa de fuga ou auto-defesa, se o perigo for compreendido a tempo pelo aparelho psíquico, ou dispara, por meio do sistema vegetativo uma inervação involuntária como uma regressão ao narcisismo primário, no caso de o perigo não puder ser efetivamente assimilado.

Já no caso dos perigos internos, isto é, de ordem pulsional, o sistema intelectual investe em medidas de escape neurótico-obsessivas como cerimônias, proibições e ordens e, por meio do sistema sensorio-motor, em todos os tipos de deslocamento da excitação sexual dos genitais para outras partes do corpo, do mesmo modo que na conversão histérica.

Assim, a existência de pacientes que sentiam a “angústia” de castração sem nenhum afeto de angústia se devia ao fato de o medo de castração só assumir a qualidade de afeto de angústia pela intervenção da estase somática da libido. Entre as psiconeuroses e as neuroses atuais, Reich (1942/1975a) encontra uma relação de dupla-causalidade já que a neurose estásica “é uma perturbação física provocada pela excitação sexual inadequadamente resolvida, isto é,

insatisfeita. Entretanto, sem uma inibição psíquica, a excitação sexual seria sempre adequadamente descarregada” (p. 87).

A dificuldade da entrega sexual, isto é, da descarga adequada da excitação genital não seria, como se pensava, apenas mais um sintoma entre outros da neurose. Sendo a fonte de energia da neurose, a diferença entre o acúmulo e a descarga da energia sexual deveria ser considerada justamente o sintoma principal do tratamento, já que a neurose “não é só um resultado de uma perturbação sexual no sentido freudiano lato da palavra; mais concretamente, é o resultado da perturbação da função genital, no sentido estrito da impotência orgástica” (REICH, 1942/1975a, p. 102).

É desta maneira que se torna necessário, para além da compreensão biofisiológica, o estudo das dimensões sociais do flagelo neurótico. Reich (1942/1975a) lembra que:

Os pais reprimem a sexualidade das crianças pequenas e dos adolescentes, sem saber que o fazem obedecendo às injunções de uma sociedade mecanizada e autoritária. Com a sua expressão natural bloqueada pelo ascetismo forçado, e em parte pela falta de uma atividade fecunda, as crianças desenvolvem pelos pais uma fixação pegajosa, marcada pelo desamparo e por sentimentos de culpa. Isso, por sua vez, impede que se libertem da situação da infância, com todas as suas inibições e angústias sexuais concomitantes. As crianças educadas assim tornam-se adultos com neuroses de caráter, e depois transmitem as suas neuroses aos seus próprios filhos. Assim de geração em geração. Dessa forma é que se perpetua a tradição conservadora, que teme a vida (p. 172).

O medo ante a vida seria, na perspectiva reichiana, o fundamento da produção do flagelo humano. Esse afeto, contudo, se volta contra a existência ao impor uma barreira moral ao desenvolvimento da potência orgástica. Logo, o medo à vida, ao contrário do medo aos perigos à vida, não pode ser decorrente da natureza humana, ele deve ser adquirido por meio da educação, em um processo que se divide em três fases (REICH, 1942/1975a). Em primeiro lugar, durante primeira infância, constituída sob a atmosfera do lar neurótico, por meio dos treinamentos para limpeza, a educação dos bons modos e da aprendizagem do autocontrole, cujo objetivo é tornar a “criança dócil para a proibição mais importante do período seguinte, a proibição da masturbação” (p. 173). Nessa fase, Reich nota que toda expressão dos impulsos sexuais da criança representa uma ameaça à manutenção dos recalques sexuais dos adultos e, assim, é sistematicamente combatida. Ao contrário da opinião corrente entre os psicanalistas de que a masturbação infantil somente ocorreria como decorrência da sedução de um adulto, a po-

sição reichiana é a de que a “masturbação na infância é um sinal de que se chegou à fase genital do desenvolvimento libidinal, que faz parte do desenvolvimento psíquico normal. Assim, não é a masturbação em si que é patológica, como se costuma afirmar, mas a sua ausência” (REICH, 1927/2008, p. 105). E, de fato, com a proibição da masturbação, tornam-se também tabu os próprios genitais e a excitação produzida por sua estimulação, plantando as sementes para a futura repressão e rejeição sexuais. Com a ausência do recurso à masturbação, a excitação sexual natural é forçada a encontrar meios patológicos de descarga ou, mais frequentemente, o período de masturbação não é superado e se torna fixado aos objetos de amor infantis, reforçado pelo medo ao sexo ou, para algumas mulheres, ao orgasmo.

Em um segundo momento, durante a puberdade, reforça-se o “princípio prejudicial da educação sobre a sólida base da inibição anterior dos impulsos da infância” (REICH, 1942/1975a, p. 173), pela produção no adolescente do medo ao rompimento do laço com os pais e a conseqüente regressão à infância. Reich (1942/1975a), deste modo, ao contrário do consenso psicanalítico, entende que o desenvolvimento de psicopatologias – neuroses e psicoses - nesta etapa, não apresenta uma determinação biológica, mas sim social. A

rebelião típica é uma preparação à função social que os jovens desempenharão, não só uma manifestação neurótica da puberdade. Eles têm de lutar pela sua própria capacidade e pelo seu progresso. Sejam quais forem as tarefas da civilização e cultura que a geração nova tem de enfrentar, é sempre o medo da geração mais velha quanto à sexualidade e ao espírito de luta do jovem o que o inibe (p. 174).

Na perspectiva da economia sexual, não haveria na exigência de ascetismo dos adolescentes qualquer outra intenção que não fosse a de torná-los dóceis e casáveis, isto é, sexualmente adaptados à terceira etapa de produção do flagelo neurótico, o casamento compulsivo. A educação operaria, por meio da moral e do hábito, a naturalização dessa relação, dissimulando seu caráter patológico. O matrimônio, se compreendido em suas causas, é a forma socialmente imposta às necessidades sexuais por meio de processos sócio-econômicos. Mesmo sendo a satisfação sexual com somente um e mesmo companheiro possível apenas durante algum tempo, o vínculo econômico imposto à mulher e o consentimento instaurado pela educação, favoreceriam a permanência da relação matrimonial.

A denúncia das causas que sistematicamente resultam na infelicidade do casamento e na consolidação do flagelo neurótico refletem o contexto cultural e o material clínico com que

Reich se deparou na sociedade alemã desde o final dos anos 20. A tônica da reflexão reichiana, nesse momento, centra-se naquilo que, desde sua primeira incursão no tema da sociologia da vida sexual (1927/s.d.), aparece como crítica à moral sexual vigente do ponto de vista de suas consequências à saúde psíquica. Silva (2009) resume, ao avaliar a relação dessa moral com a função do orgasmo, que Reich

constatou que a moral burguesa, com sua acusação da sexualidade como algo degradante e com sua duplicidade em relação aos fatores relativos à vida sexual dos homens e das mulheres, enfraquecia a potência orgástica. Ao enfraquecê-la, essa moral produzia uma intensificação de atitudes sintomáticas sádicas e perversas no ato sexual que, num círculo vicioso, confirmavam a impressão de bestialidade projetada no mesmo por essa moral e tornavam a potência orgástica ainda mais distante (p. 117).

A moral compulsiva seria a força motriz da produção do caráter neurótico em sua sexualidade patológica, sua impotência orgástica, seu desconhecimento de si. A ela opor-se-ia o processo vital natural, sob os qual o homem se desenvolveria plenamente em seus encontros potentes com o mundo e resgataria para si a conduta de sua vida e sexualidade.

Uma nova hipótese a respeito do medo surge, contudo, quando o tema do processo vital natural é retomado no contexto dos estudos sobre orgonomia. Como vimos no capítulo anterior, nesse ponto de vista, a marca da essência humana está fundada na vinculação funcional entre a razão, atuante em todas as esferas da natureza, e a percepção de si, de forma que o homem é o ser no qual a energia vital tornou-se autoconsciente. A potência de produção cósmica, para ele, não apenas existe como pode também ser medida, acessada, manejada e dirigida. A consciência a respeito desse duplo papel na corrente da natureza, no entanto, se perdeu em algum momento do desenvolvimento do homem. Reich (1949/2003) afirma que isso provavelmente ocorreu quando a potência humana em perceber da lógica da natureza se fez excessiva diante da experiência dessa mesma lógica, revelando o desamparo do homem frente à intensidade do nascimento, do crescimento, da morte e, sobretudo, de seu impulso para o abraço genital: “temos boas razões para supor que, em um determinado momento do passado histórico, o animal humano ficou espantado diante de sua capacidade de seguir encadeamentos lógicos de eventos que estavam além dele mesmo” (p. 306-307).

Afinal, todos esses acontecimentos expressam violentamente a força da vida e o fazem

perder o controle, reduzindo-o a uma partícula de protoplasma fluído, convulsionando-se na oceano cósmico de orgone. Esse momento, em que o homem “perdeu seu paraíso” (p. 310), isto é, a potência orgástica da natureza, foi aquele em que se originou a angústia de orgasmo, o medo ante a vida. Claro que esse impasse entre consciência e experiência foi logo aproveitado pelos fundadores das religiões, em especial monoteístas, para condenar o abraço genital e amalgamar as pulsões primárias naturais e genitais junto aos impulsos secundários cruéis e agressivos, fundando a ontologia do homem no pecado da perversão sexual. A moral sexual, ao contrário da primeira hipótese reichiana, não seria a causa da angústia de orgasmo, mas seu efeito accidental, reunindo as condições de sua possibilidade no encontro com o despreparo em lidar com a potência absoluta da energia criadora.

Quais seriam, então, as causas desse “engano” da natureza que produziu o homem como animal encouraçado? Nos outros animais, a percepção do fluxo de orgone existiria de forma unida à corrente objetiva de energia que é percebida: “não há contradição, bloqueio ou temor; só prazer, angústia e raiva governam a cena bioenergética” (REICH, 1949/2003, p. 318). O homem, por sua vez, ao longo de seu desenvolvimento, passou a raciocinar sobre as sensações da corrente energética, sobre sua capacidade de perceber e sobre sua própria percepção. Ao pensar sobre si o homem teria forçado a percepção da corrente a dobrar-se sobre si mesma, a refletir sobre ela mesma. Porém, ao pensar sobre seu próprio ser, o homem voltou-se involuntariamente contra si. Ainda que esse movimento possa não ter sido originariamente destrutivo, seus efeitos com certeza o foram, e o excesso de autopercepção teria induzido a uma cisão na unidade de seu organismo

O paradigma que ajuda a pensar sobre como essa cisão ocorreu são os processos esquizofrênicos que revelam a mesma ação. De fato, como revela em *A função do orgasmo* (1942/1975a), desde o princípio de sua trajetória como psicanalista, Reich acompanhou as observações clínicas realizadas por Viktor Tausk, bem como suas ideias a respeito da influência do mecanismo genital na esquizofrenia. Em sua leitura dessas ideias, deduziu que o medo a si é o mesmo que sente o esquizofrênico, que toma seu próprio corpo cindido como sendo um perseguidor ao encontrar-se incapaz de enfrentar as correntes vegetativas que dele irrompem. E termina por senti-las, em meio ao seu delírio, como algo estranho, que pertence ao mundo

exterior e que tem intenções más. Em última instância, o esquizofrênico revelaria, de maneira grotesca e exagerada, a condição geral do homem. Tanto o anormal, quanto o supostamente normal, o homem encouraçado “é estranho à sua própria natureza, ao cerne biológico do seu ser, e o que sente como estranho e hostil” (p. 49).

Da mesma forma, nos primórdios do seu desenvolvimento, “*o homem se assustou de algum modo e, pela primeira vez na história de sua espécie, começou a se encourçar contra o pavor e assombro interiores*” (REICH, 1949/2003, p. 319 [grifo do autor]). O medo a si já é indício da dissociação no interior do organismo, o que o torna possível. Dobrando o raciocínio em um movimento reflexivo em sua própria direção ele teria provocado seu primeiro bloqueio emocional, iniciando o processo de desenraizamento da natureza.

Para uma imensa maioria, a restrição à participação na potência orgástica criativa da natureza, como efeito do movimento do raciocínio contra si, representou a perda do contato com as funções sensoriais, emocionais e intelectuais, também enraizadas na natureza. O desconhecimento a respeito da participação do homem na ordem cósmica implicou que os únicos meios de religação desse contato que se mostraram mais ou menos úteis foram as tentativas místico-religiosas e o pensamento abstrato como a matemática, assim como a poesia e a música. Reich vislumbrava que esse contato poderia ser recuperado de forma integral por meio de um pleno ajuste do homem ao fluxo dos processos naturais.

Ainda que Reich reconheça que os fatos concretos que poderiam oferecer uma resposta satisfatória à questão da origem da couraça são tão remotos na história de seu desenvolvimento que é impossível reconstruir esse passado, sua pesquisa econômico-sexual demonstra que são as influências socioeconômicas que reproduzem a couraça a cada geração. A criança é, desde recém-nascida, progressivamente educada no sentido do desenraizamento de sua natureza, seja por meio da estrutura familiar, das ideias culturais sobre a antinomia entre natureza e cultura, das exigências da civilização ou da religião mística. A gênese da couraça não importa tanto àquele que a combate quanto o conhecimento das forças que a reproduzem.

E no núcleo desse combate, Reich (1942/1975a) promulgava a força que o conhecimento de si poderia exercer sobre o medo. Afinal, quando “se distorce o processo vital, pode-se apenas engendrar o medo, somente o conhecimento do processo vital pode dissipar o medo”

(p. 25). A tão frequente ânsia neurótica de prazer surge, assim, como resultado de uma atitude negativa diante da vida e do sexo, constituindo

a base na qual certas concepções de vida, negadoras da vida e produtoras de ditadores, são reproduzidas pelos próprios povos. É a própria essência do medo de um modo de vida independente, orientado para a liberdade. Esse medo se torna a mais significativa fonte de energia para qualquer reação política, e para a sujeição da maioria dos homens e mulheres que trabalham a indivíduos ou grupos. É um medo biofisiológico, e constitui o problema central do campo psicossomático da investigação. Tem sido até hoje o maior empecilho para a investigação das funções vitais involuntárias, que um neurótico pode experimentar apenas de um modo misterioso e assustador (p. 16).

Esse medo a si como produto da moral compulsiva se tornaria, por fim, o elemento principal do modo de produção da estrutura autoritária, “*basicamente produzida (...) através da fixação das inibições e medos sexuais na substância viva dos impulsos sexuais*” (REICH, 1946/2001, p. 28 [grifo do autor]). A proposição reichiana, apesar de ressaltar o papel do medo na constituição subjetiva da estrutura autoritária, não implica que outros sentimentos envolvidos na inibição sexual e vital, tais como desconfiança, vergonha, nojo e desprezo sejam desconsiderados. O medo, no entanto, assume um papel central nesse processo, segundo ele é concebido por Reich.

A partir desta exposição, estamos em condições de diferenciar o *medo* de um *mais-medo*, sob os critérios do estímulo que os causam e de suas respectivas naturezas. Sob o ponto de vista da origem do estímulo, o medo é correspondente de um perigo externo e real que ameaça a vida do sujeito, enquanto o mais-medo, corresponde a um perigo interior e imaginário relativo à satisfação do desejo. Já do ponto de vista da determinação destas reações, o medo constitui uma reação ativa na medida em que decorre da natureza mesma do sujeito. O mais-medo, por sua vez, é uma reação passiva já que foi determinada por um processo de produção social, que contradiz sua natureza.

Diferentemente do medo, que se caracteriza por uma disposição interior voltada a um perigo exterior, o mais-medo é instaurado por uma determinação externa sob um imaginário alheio. O medo aos perigos reais, portanto, não deve ser considerado como uma fraqueza, mas como uma expressão da potência natural do *conatus* humano, ao passo que o mais-medo escraviza essa força com o fim deliberado de promover a impotência generalizada.

A distinção entre medos reais e imaginários, que constitui a diferença entre medo e mais-medo, aponta para uma dificuldade de natureza cultural. Outros autores contribuem para essa discussão como, por exemplo, Neill (1980) que também diferencia o medo natural e racional de um medo irracional e patológico. Para ele, figuras ameaçadoras como um tigre, uma viagem de carro dirigido por um mau motorista ou um ônibus desgovernado seriam naturalmente geradoras de medo, que nos afastaria dessas situações conservando-nos a vida. O medo de um rato ou um fantasma, por outro lado, seria patológico e desnatural. Ainda que tal distinção possa parecer naturalizante e generalizante, Neill não deixa de apontar para a sua relação com a realidade concreta do sujeito. Assim, o medo de aranhas, por exemplo, poderia ser racional na Austrália, onde o animal realmente representa um risco à vida, porém na Inglaterra tal medo seria irracional, fruto artificial produzido pela educação e moral repressiva.

O conceito de mais-medo se faz análogo ao conceito de *mais-valia*, elaborado por Karl Marx. Segundo Marx (1978), o valor de uma mercadoria, determinado pela quantidade total de trabalho que encerra, se divide em uma parte remunerada que representa um valor pelo qual se pagou um equivalente em forma de salário e uma parte não remunerada, pela qual nenhum equivalente foi pago. Dessa composição do valor da mercadoria resulta que o empregador forçosamente a vende com um preço maior do que lhe custou. A mais-valia, desse ponto de vista, se deduz da proporção existente entre a parte da jornada que o operário trabalha para restituir o valor da força de trabalho, na forma de seu próprio salário, e o sobretempo ou sobretrabalho, revertido integralmente ao patrão na forma de lucro. Na medida em que a jornada de trabalho se prolonga além do tempo durante o qual o operário reproduz o valor necessário de sua força de trabalho, ela gera um valor supérfluo que se cristaliza em mais-valia.

Encontramos uma ocorrência anterior da produção de um novo conceito a partir da derivação por analogia da noção de mais-valia. Trata-se do termo *mais-repressão*, formulado por Marcuse em *Eros e Civilização* (1968), para dar conta da distinção entre as exigências do princípio de realidade e as exigências que a forma atual de dominação impõe em nome de uma determinada realidade. Considerando que, no capitalismo avançado a automação da produção poderia dispensar a repressão aos indivíduos para que trabalhassem - tal como era preciso em uma sociedade de escassez -, Marcuse chama de mais-repressão ao controle adicional acima

do indispensável à existência da sociedade humana civilizada, requerido pela dominação social vigente. É importante observar que, apesar da evidente analogia entre o conceito de mais-repressão e o de mais-valia, o nome de Marx não é mencionado em nenhum momento da obra. Para Loureiro (2005), isso se deve à publicação do livro em meio às pressões exercidas pelo macartismo e a perseguição estadunidense aos comunistas, que durou até o fim da década de 1950. Tal razão pode lançar, ainda, uma nova luz às habituais críticas à ausência de referências na obra Marcuse às ideias de Reich, apesar da proximidade de seus pensamentos (p. ex., WAGNER, 1996).

Ressalta-se, nesse deslocamento entre a esfera econômica e a afetiva, que a analogia entre mais-valia e mais-medo conserva o caráter artificial e prescindível de tais processo. A mais-valia, como tipo de intercâmbio entre o capital e o trabalho foi identificada por Marx (1978) como a base à produção capitalista, ou ao sistema do salariado, por “conduzir, sem cessar, à constante reprodução do operário como operário e do capitalista como capitalista” (p. 83). Da mesma forma, a natureza adquirida do mais-medo faz com que ele seja localizado nos processos de constituição e reprodução social, entre os quais se encontra a educação.

Uma proposta educacional vinculada à moral sexual repressiva e ao imaginário do sistema do medo só pode contribuir para a formação de indivíduos fragilmente constituídos, paralisados em sua ação, expropriados de sua potência de vida e desejosos de servir a qualquer um que se apresente como portador de uma força transcendental e que tenha o poder de lhes garantir a própria existência. Uma educação contra o mais-medo, pelo contrário, é necessariamente uma educação para o aumento da potência e afirmação do medo, que valida a fuga ou a auto-defesa como recursos legítimos às situações reais de perigo e a autonomia para o encontro de seus próprios medos, determinados segundo a sua própria natureza.

4. MEDO E ESTADO

Acompanhamos no capítulo anterior o modo como Reich e Espinosa denunciam insistentemente, ao longo de suas respectivas obras, o medo como afeto produtor da impotência e da servidão humanas. Os efeitos que o medo engendra no homem não se limitam, contudo, àqueles que apreendemos sob a perspectiva psicológica do indivíduo. A compreensão integral do fenômeno do medo depende, na visão destes autores, do entendimento de como o medo afeta e determina as relações sociais no seio da multidão e das massas, ganhando novas nuances e dinâmicas, adquirindo um papel especial nessas relações sob a perspectiva de seu uso político.

4.1 Espinosa: medo e servidão

Na avaliação de Espinosa (1670/2003), o medo corresponde a uma parcela fundamental na constituição do poder do Estado. Se na dimensão psicológica a imaginação e o medo sustentam o conhecimento inadequado sobre Deus, na dimensão política surge, como efeito da superstição a hegemonia do poder teológico que, por meio do sacerdote, codifica os medos e estabiliza as flutuações de ânimo dos súditos, garantindo sua submissão ao Estado.

Demonstramos no capítulo anterior que, de acordo com Espinosa (1677/2008), os homens crêem que as coisas foram criadas em função de sua utilidade, e as chamam de boas, más, saudáveis, ou estragadas segundo são afetados por elas. Agindo e pensando assim, não se unem nem se comunicam na medida em que suas opiniões pessoais proliferam com a imaginação. De fato, havendo tantos gostos quanto cérebros, o conhecimento sobre as relações sociais mostra-se tão inadequado quanto é o conhecimento sobre a Natureza, conduzindo à fragmentação e aos conflitos que caracterizam a sociedade política. Tais conflitos produzem entre os homens o medo de serem vencidos por forças exteriores, sejam elas coisas ou outros homens. Em seguida, de forma reativa, eles fundam uma explicação fictícia a respeito de si e do mundo que, em sua fragilidade imaginária, só adquire sentido se for oriunda de uma autoridade suprema.

Surge então, como efeito da superstição, o poder teológico, creditando ao sacerdote a

função de codificar os medos e esperanças, bem como estabilizar as flutuações de ânimo que são naturais às almas submetidas à superstição. Esse mecanismo é essencial à existência do Estado e, citando o escritor e historiador romano Quinto Cúrcio Rufo, Espinosa (1670/2003) afirma categoricamente que “não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões”²⁹ (p. 7).

A força política que advém do poder teológico é fundada, portanto, no mais intenso irracionalismo, porém apresenta uma incrível potência positiva de condução da vida daqueles que a ele se entregam. Trata-se de uma potência que lhe é inerente enquanto movimento do *conatus*, na medida em que assegura, mesmo que de uma maneira solitária e impotente, a sua existência. São esse os supersticiosos que, para Espinosa (1677/2008), mais do que ensinar as virtudes, “aprenderam a censurar os vícios, e que se aplicam a conduzir os homens não segundo a razão, mas a contê-los pelo medo, de maneira que, mais do que amar as virtudes, fujam do mal” (p. 339). Os que sustentam a superstição das massas não se apresentam como governantes pela ilusão ou engano, mas pelo controle sistemático do esforço de cada um em perseverar em sua existência.

Espinosa elege no *Tratado Teológico-Político* (1670/2003), para demonstrar esse mecanismo de produção e conservação do poder, a fundação do Estado hebreu primitivo. Após a fuga do cativo no Egito, o povo hebreu passa a gozar, após séculos de escravidão, de seu direito natural. Com isso, durante o longo êxodo no deserto, tudo

aquilo que um indivíduo, considerado como submetido unicamente ao império da natureza, julga que é útil, seja em função da reta razão ou da violência de suas paixões, está no pleno direito natural de o cobiçar e pode licitamente, obtê-lo, seja pela razão, seja pela força, a astúcia, as preces, enfim, pelo processo que lhe parecer mais fácil, e considerar, por conseguinte, como seu inimigo quem o quiser impedir de satisfazer seu intento³⁰ (p. 237).

Mas a constatação dos hebreus é que o direito natural não é capaz, por si só, de garantir a realização da potência de todos já que proliferam os conflitos e

os homens, quando não se entreadjudam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade, (...) [portanto,] para viver em segurança e o melhor possível, eles [os hebreus] tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito na-

29 *TTP*, *pref.*

30 *TTP*, *XVII*.

tural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto³¹ (p. 237).

Pelo esforço coletivo em garantir a existência de cada um, portanto, todos concordaram em transferir sua potência para a sociedade, ou seja, à união do conjunto de homens que, juntos, passam a deter o pleno direito a tudo aquilo que estiver em seu poder, com a finalidade de “evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz”³² (p. 242).

Os hebreus são então aconselhados por Moisés a não transferir seu direito natural para qualquer outro homem, senão somente a Deus, sob o imaginário de que apenas sob o seu governo o povo teria garantida a sobrevivência, dado que fora Deus quem havia determinado a fuga da opressão dos egípcios. Sob juramento, os hebreus cederam livremente, sem serem coagidos pela força ou atemorizados, de seu direito natural e transferiram a Deus, como a um rei, o poder sobre todo o povo. Fundava-se aí a teocracia do Reino de Deus. O direito civil tornou-se idêntico à religião, o Estado passou a ser mantido pela obediência a Deus e aquele que não se submetesse à lei religiosa era considerado inimigo do Estado. O paradoxo dessa situação era que, ao renunciar conjuntamente de seu direito natural, todos se tornavam igualmente livres para interpelar Deus, de receber e interpretar as leis e de participar da administração do Estado. Não havia superioridade de um chefe sobre os demais - sendo aquele determinado por sua idade e virtudes -, nem ao exército cabiam privilégios de qualquer natureza, sendo os soldados os próprios cidadãos e, portanto, os administradores da cidade.

Cabia, então à lei e, por conseguinte à religião, a manutenção do pacto firmado pelos hebreus. A Escritura era, nesse sentido, uma mistura de constituição política com livro sagrado, cujo objetivo não seria outro senão ensinar a obediência e fazer com que os homens se submetessem espontaneamente. Espinosa (1670/2003) insiste nesta função do texto religioso, lembrando que “Moisés não tentou convencer os israelitas pela razão, mas comprometê-los por um pacto, com juramentos e benefícios, após o que intimou o povo com castigos e exortou-o com recompensas a obedecer às leis, todos processos adequados apenas à obediência e não à

31 *TTP, XVI.*

32 *TTP, XVI.*

ciência”³³ (p. 215).

E a doutrina evangélica do cristianismo posterior, em seu entender, apresenta o mesmo fim: “crer em Deus e adorá-lo ou, o que vem a dar no mesmo, obedecer-lhe”³⁴ (p. 215). A fé pode salvar, mas não por si mesma, somente em função da obediência. Do mesmo modo, portanto, só se pode considerar a alguém como obediente ou insubmisso, fiel ou infiel, a partir de suas obras, não de sua razão: “havendo obediência, necessariamente haverá fé, e a fé sem obras é morta”³⁵ (p. 217). No estado hebreu primitivo, a impiedade não era a ignorância, mas a desobediência.

Espinosa mostra que, para que se compreenda a extensão do direito e do poder do Estado, é preciso notar que esta não consiste na submissão dos homens pelo medo, mas em tudo que for possível ser feito para que os homens obedeçam às suas ordens:

não é, efetivamente, a razão da obediência, mas sim a obediência que faz o súdito. Porque seja qual for o motivo pelo qual um homem decide executar as ordens do soberano – o medo do castigo, a esperança de obter alguma coisa, o amor da pátria, ou qualquer outro sentimento – a deliberação é sempre sua e não é por isso que ele deixa de agir segundo as ordens do soberano³⁶ (p. 251).

O problema surge, portanto, com o fato de a obediência ser menos o resultado de uma ação exterior quanto um efeito interior da vontade. Por conseguinte, o maior poder não é aquele que faz uso da força ou que tem maior possibilidade de fazê-lo, mas sim o daquele que reina sobre os afetos de seus súditos. A fidelidade destes é, enquanto virtude e perseverança na execução das ordens do governante, a manutenção do poder do Estado que, por sua vez, necessita mantê-los em situação de constante ameaça. Os sujeitos fragilmente constituídos dependem tanto do tirano que os explora quanto o inverso. Paradoxalmente, é o Estado quem está permanentemente ameaçado pela natureza instável da multidão que, regida por estas paixões, é atraída e facilmente corrompida por outras esperanças e medos mais eficientes. A relação entre medo e poder, portanto, não é de causalidade direta, pois se assim o fosse, “o maior poder seria o que têm os súditos dos tiranos, a quem estes temem mais que a qualquer coisa”³⁷ (p. 253). O limite do poder do tirano, deste modo, é que o Estado seja defendido tanto em seu exterior

³³ *TTP, XIV.*

³⁴ *TTP, XIV.*

³⁵ *TTP, XIV.*

³⁶ *TTP, XVII.*

³⁷ *TTP, XVII.*

quanto em seu interior. De Cúrcio, novamente, Espinosa extrai os exemplos mais significativos do temor ao próprio destino que afligia os soberanos romanos, muitas vezes mais seguros nos campos de batalha que nos teatros, encontrando seu fim mais frequentemente nas mãos de seus súditos que nas de seus inimigos.

Espinosa (1670/2003) encontra, no episódio do Monte Sinai, o momento decisivo do processo político de formação de estado hebreu primitivo, quando todo o povo hebreu se prepara para encontrar-se coletivamente com Deus, de modo que ele lhes transmita os ordenamentos pelos quais viverão na Terra Prometida. A desejada aparição divina, entretanto, espanta e apavora a multidão:

Ao amanhecer do terceiro dia, houve trovões, e relâmpagos, e uma espessa nuvem sobre o monte, e mui forte clangor de trombeta, de maneira que todo o povo que estava no arraial se estremeceu. E Moisés levou o povo fora do arraial ao encontro de Deus; e puseram-se ao pé do monte. Todo o monte Sinai fumegava, porque o Senhor descera sobre ele em fogo; a sua fumaça subiu como fumaça de uma fornalha, e todo o monte tremia grandemente. E o clangor da trombeta ia aumentando cada vez mais; Moisés falava, e Deus lhe respondia no trovão (...). Todo o povo presenciou os trovões, e os relâmpagos, e o clangor da trombeta, e o monte fumegante; e o povo, observando, se estremeceu e ficou longe. Disseram a Moisés: Fala-nos tu, e te ouviremos; porém não fale Deus conosco, para que não morramos (BÍBLIA, 1993, p. 69-70).

Os hebreus, nesse momento, tomados pelo medo e pelo desejo de conservar sua existência diante da perigosa potência divina, aboliram seu primeiro pacto e transferiram a Moisés seu direito de se comunicar e interpelar Deus diretamente, assim como de interpretar suas ordens. Esse ato tornava Moisés o juiz supremo que poderia consultar Deus, passar as ordens divinas e obrigar a multidão a executá-las. Em seguida, ele divide seu poder com o irmão Aarão que inicia, como sumo-sacerdote, a linhagem dos levitas enquanto tribo reservada a administrar o templo construído a Deus, fornecendo à multidão as respostas do oráculo divino e dirigindo a Deus as súplicas do povo. A Josué é designado o comando do exército, formado pelos cidadãos das doze tribos com idade entre 12 e 60 anos. O exército de Deus, contudo, não obedeceria nem ao comandante nem ao sacerdote, mas sim à religião e ao seu verdadeiro comandante, o Deus dos exércitos.

Configurada toda a extensão do Estado, cada tribo se torna responsável pela sua parte do território, por consultar Deus sobre seus próprios assuntos e comandar seus exércitos, sob o pacto de obedecer somente a Deus enquanto governante. O templo torna-se a casa real e todo

ato de desobediência à religião é punido sob a lei de guerra, sendo a tribo inteira, culpados e inocentes, exterminada pelas outras, como foi o caso da tribo de Benjamim. Mesmo qualquer profeta que surgisse depois da morte de Moisés, deveria submeter-se ao exame do príncipe do príncipe de sua tribo, de cuja avaliação sobre a veracidade da profecia de acordo com os sinais divinos e a conformidade com a lei religiosa dependeria a o reconhecimento, ou a condenação à morte.

Por outro lado, sendo o exército constituído apenas por cidadãos, cabia aos mesmos homens a administração dos negócios do Estado, na guerra ou na paz: “Quem nas trincheiras era soldado, na praça pública era cidadão quem no campo de batalha era comandante, no tribunal era juiz; quem, enfim, no exército era comandante supremo, na cidade era o príncipe”³⁸ (p. 268). Com a proibição de compor o exército por estrangeiros pagos, ficava evitada, também, a possibilidade de os príncipes terem qualquer poder que ultrapassasse a dos outros cidadãos.

A coesão do Estado hebreu primitivo dependia, fundamentalmente, do amor a Deus e do ódio de seus cidadãos a todas as outras nações inimigas, preferindo a morte que a elas submeter-se. Nada era mais temido que a fidelidade ou a obediência a um estrangeiro, motivo pelo qual nenhum cidadão poderia condenado ao exílio ou ostracismo. Medo e ódio estavam violentamente cravados em seus ânimos, e a obediência guiava o amor pela trilha da piedade, motivos que justificam todo o propósito de compor um imaginário radicalmente singular de costumes e ritos, não apenas diferentes das outras nações como totalmente opostos, fazendo da vida toda um esforço contínuo de obediência. Até mesmo os momentos de descanso e de festa não se faziam por desejo, mas pela vontade divina. Constituíam-se, além disso, como um Estado singular na medida em que havia garantido uma divisão igualitária das propriedades entre os cidadãos, cabendo ao príncipe a mesma porção de terra que qualquer outra pessoa.

Com a morte de Moisés, o Estado hebreu passa por um segundo momento crucial em sua história, quando o poder divino é finalmente transferido aos sacerdotes, que passam a agir como reis ou, mais precisamente, juízes. Após terem conquistado o respeito e a admiração do povo na tarefa de administrar e preservar as leis que haviam sido transmitidas por Deus, os sacerdotes usurpam de Deus o poder de decretar novas leis, impondo sua pontifícia autoridade e decretando novos regulamentos para as cerimônias, a fé etc. Essa passagem do regime teocráti-

38 *TTP, XVIII.*

co para o monárquico é encarada por Espinosa como a degeneração da religião em superstição, corrompendo o verdadeiro sentido das leis de Moisés. Essa passagem é ainda acompanhada de sangrentas guerras civis entre os hebreus, em contraposição à paz que havia sido conservada enquanto a multidão havia concedido o poder a Deus. Para Espinosa (1670/2003), justamente após a conquista do poder pelos reis, os combates já não são mais travados pela paz e pela liberdade, sobretudo contra os inimigos estrangeiros, mas sim pela glória e obediência sob o medo da guerra, fazendo do povo seu principal inimigo.

4.2 Reich: medo e fascismo

Em novembro de 1918, após quatro anos da primeira Guerra Mundial, O Kaiser alemão Guilherme II abdica da monarquia. A Alemanha se tornava, pela primeira vez em sua história, uma república, liderada pelo partido Social-Democrata Alemão. O centro administrativo é deslocado de Berlim para Weimar, onde uma nova Constituição é aprovada no ano seguinte, garantindo ao povo alemão os direitos liberais mais modernos da Europa.

Pouco mais de um ano depois (MELLO, 1999), em 1920, motivados pela instabilidade da situação política e econômica, a Liga Espartaquista, liderada por Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, promove uma insurreição socialista, é abafada pelos próprios companheiros sociais-democratas e que termina com a execução de seus líderes. No mesmo ano, é fundado o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães. Apesar de seu crescimento inicial acelerado, o partido enfrenta uma crise financeira em 1922, o que prejudica seu desenvolvimento. Posteriormente, volta a ganhar apoio popular após a crise de 1923, quando a França ocupa a região industrial do Ruhr, evento que agrava a crise econômica alemã pós-guerra (DIEHL, 1996). Aproveitando-se da frágil situação política, Adolf Hitler promove uma tentativa de golpe de Estado, porém termina preso com a cúpula do partido nazista, no episódio conhecido como Putsch de Munique.

Depois de 1924, a Alemanha apresenta um crescimento econômico que é acompanhado pelo refluxo do movimento nazista. Esse processo dura até 1929, quando ocorre a quebra da

bolsa de Nova York e a crise financeira internacional. Se, por um lado, a crise afundava toda uma população na miséria e no medo, por outro engendrava do ponto de vista dos militantes marxistas, as condições objetivas para a revolução socialista. Estes são, portanto, os mais surpreendidos nas eleições parlamentares de 1930 e 1932, quando o partido nazista recebe, respectivamente, 6,5 milhões e 13,5 milhões de votos, o que assegura democraticamente a Hitler o cargo de chanceler e marca o início do Estado Fascista Alemão. Nesta época (MELLO, 1999), o partido possuía em torno de um milhão de membros, sendo um terço deles operários.

Reich aponta, em *Psicologia de massas do fascismo* (1933/1977), os paradoxos do contexto político que levou o fascismo ao poder. Em primeiro lugar, as massas demonstraram querer liberdade, mas Hitler havia prometido autoridade e a abolição das liberdades democráticas, substituindo a liberdade individual por uma liberdade nacional. Depois, ante o conjunto de suas eleitoras, cujos votos foram decisivos, Hitler anunciou a supremacia do homem sobre a mulher, que seria destinada à cozinha, excluída da formação da vida social e de qualquer possibilidade de independência econômica. Por fim, a vitória do nacional-socialismo constituiu a entrega do povo alemão à figura de um líder autoritário, justamente após a conquista de uma vida democrata e liberal.

A explicação proposta por Reich (1933/1977) para a compreensão desse fenômeno paradoxal é que as massas não haviam sido enganadas, como sustentavam naquele momento os teóricos marxistas, mas que as massas haviam desejado o fascismo. E o fato de os operários alemães não terem percebido que Hitler negociava tudo a todos, prometendo aos trabalhadores garantias de dignidade e, aos grandes industriais, a proibição das greves, não fora devido a uma ilusão: “Para que, apesar de um trabalho intenso de desmascaramento realizado pelos comunistas, essa contradição não tenha se manifestado no operário médio, é preciso que se deva à sua estrutura psicológica” (p. 65).

Em uma releitura do seu pensamento, quase uma década mais tarde, Reich (1942/1975a), pondera que o fenômeno do fascismo efetivamente resultava da combinação de traços psicológicos perceptíveis nas massas com as forças políticas de um determinado momento,

não era uma nova filosofia de vida, como os seus amigos e muitos dos seus inimigos queriam fazer o povo acreditar; ainda menos tinha qualquer coisa que ver com uma revolução racional contra condições sociais intoleráveis. *O fascismo é meramente a extrema consequência re-*

acionária de todas as anteriores formas não democráticas de liderança dentro da estrutura do mecanismo social. Mesmo a teoria racial não era nada nova; era apenas a continuação lógica e brutal das velhas teorias da hereditariedade, e da degeneração (p. 204 [grifo do autor]).

Mas nele havia algo de surpreendente e original, isto é,

o fato de que a extrema reação política conseguiu usar os profundos desejos de liberdade das multidões. Um anseio intenso de liberdade por parte das massas mais o medo à responsabilidade que a liberdade acarreta produzem a mentalidade fascista, quer esse desejo e esse medo se encontrem em um fascista ou em um democrata (REICH, 1942/1975a, p. 204 [grifo do autor]).

É importante ressaltar como o papel do medo das massas na formação do nazismo se torna relevante no interior do pensamento reichiano após a descoberta da orgonomia. Se esse afeto possui uma causalidade secundária no texto original, de 1933, a segunda edição, de 1946, bem como as referências ao tema em *A função do orgasmo* (1942/1975a), demonstram como o medo ocupou um papel central e determinante nesse fenômeno. Nessa segunda leitura, Hitler teria sido a expressão da contradição entre o anseio de liberdade pelas massas e o seu medo real à liberdade. O desamparo psíquico constitutivo de todo um povo, somado à sua impotência em dar conta de uma experiência de vida legítima, determinou e possibilitou o surgimento do fascismo. Na síntese de Reich (1942/1975a), “a ditadura tem as suas raízes no medo irracional das massas à vida” (p. 23). Diríamos, de outra maneira, que ela tem suas raízes no mais-medo das massas. Desse modo, a compreensão do fenômeno do fascismo depende do entendimento da relação entre a estrutura social e a estrutura de caráter vigente entre o povo alemão. Isto é, o modo pelo qual a sociedade molda o caráter humano e, por sua vez, o modo como o caráter humano reproduz, em massa, a ideologia social. Sendo a situação social apenas uma condição externa que influencia o processo ideológico do indivíduo, torna-se necessário investigar as forças instintivas por meio das quais as forças sociais controlam as emoções e os afetos.

Na primeira edição de *Psicologia de massas do fascismo*, como vimos anteriormente, o sujeito político ao qual Reich se dirige são as classes sociais. Assim, nesse momento, revela-se fundamental partir da estrutura de caráter dos pequenos agricultores, na medida em que foram eles os que se mostraram mais permeáveis à ideologia e à política fascista, em consequência de sua economia individualista e de seu grande isolamento familiar. Reich aponta que, assim como os trabalhadores industriais – em contraste com os trabalhadores da classe média baixa –, os

jovens do meio rural começam a ter relações sexuais precocemente, encontrando desde muito cedo modos de descarga da excitação sexual. Porém, ao contrário dos operários urbanos, em consequência da severa educação patriarcal, a juventude do campo revela perturbações ou tendências sexuais patológicas, sendo comuns o sexo praticado em segredo e os assassinatos por motivo sexual e ciúme violento. Além disso, entre os camponeses, são habituais a escravização e a frigidez das mulheres. Em parte alguma Reich encontrou casos tão frequentes de histeria quanto no meio rural. Essas patologias sociais decorriam, em sua interpretação, do conflito entre as exigências pulsionais e a força da educação, tendo como objetivo último o casamento patriarcal.

A produção do caráter autoritário entre os camponeses conduz Reich à conclusão de que a família deve ser abordada como “a principal *célula ideológica central*” (REICH, 1933/1977, p. 100 [grifos do autor]), ou seja, o mais importante lugar de produção do indivíduo autoritário, soldando o desejo dos jovens pelo autoritarismo à castração psíquica por meio da interiorização neurótica da angústia sexual e do sentimento de culpa. Ao restringir a circulação dos afetos ao seu pequeno círculo, a família frearia o desenvolvimento instintivo natural do jovem pelo controle de sua sexualidade e a manutenção de sua impotência infantil, o que resultaria no medo à satisfação sexual e na produção do desejo pelo incesto e pela figura de autoridade. A família, deste modo, constituir-se-ia como uma instituição imprescindível à manutenção do Estado autoritário, pois a relação de medo do sujeito com sua sexualidade é o protótipo da sua futura atitude perante a vida.

Todavia, foi no misticismo organizado pela Igreja católica alemã que Reich encontrou a mais perigosa organização internacional anti-sexual e autoritária, observando que, junto com o crescimento da pressão econômica sobre os trabalhadores em 1929, além do medo pela própria sobrevivência aumentava também o apelo das massas à superstição e ao misticismo. Esse aumento correspondeu, entre as massas trabalhadoras, a um abandono à revolta contra a pressão social, por meio do reforço dos sentimentos de culpa sexual e da dependência moral em relação à ordem vigente. Ao exigir a obediência ao preceito religioso, a Igreja se tornou a instituição mais eficiente no combate aos desejos de revolta e na substituição da indignação pela resignação, de modo que “a intoxicação religiosa é a medida essencial em psicologia de massa para

preparar o terreno para a adoção da ideologia fascista” (REICH, 1933/1977, p. 110).

O laço que une família e Igreja na produção do caráter autoritário se explica não apenas pela sua cumplicidade moral, mas também da relação desta moral com a regulação autoritária da sexualidade e a produção da neurose. De fato, o grande êxito do misticismo religioso cristão deveu-se exatamente ao fato de se basear na teoria do pecado original como ato sexual realizado por prazer posteriormente punido por Deus, e a conseqüente negação da satisfação sexual. Analogamente, o misticismo nacional fascista teve como objetivo a interiorização de uma ideologia da honra nacional que derivava de uma ordem social autoritária originada, por sua vez, de uma ordem sexual que negadora da auto-regulação da sexualidade. A diferença é que em lugar do aspecto masoquista, internacional, religioso e histórico do misticismo tradicional cristão, o misticismo nacional fascista apoiou-se, com a recuperação da força moral da religião pela força do progresso do Estado fascista, em aspectos sádicos, tópicos e narcisistas. A ideia de um milagre divino em troca da obediência à doutrina religiosa e as explicações místicas se encontrava os mesmos desejos das massas alemãs que revestiam o Estado da sua imagem de salvação.

De qualquer maneira, a função do misticismo seria uma só: “desviar a atenção da miséria cotidiana, ‘libertar-nos do mundo’, impedindo, portanto, uma revolta contra as verdadeiras causas da nossa miséria” (REICH, 1933/1977, p. 119). Com efeito, a partir da análise energética do misticismo de sexualidade, Reich descobriu que a experiência mística poderia provocar no aparelho vital autônomo, da mesma maneira que um narcótico, excitações no aparelho sexual e estados semelhantes aos que anseiam por satisfação orgástica. Mais que isso, posteriormente Reich se dá conta de que o fenômeno místico-religioso despreza as classes sociais, afetando a humanidade como um todo. Como ele acrescenta na edição americana de *Psicologia de massas do fascismo* (1946/2001), a estrutura emocional do homem - não das classes sociais - verdadeiramente religioso é de total desamparo e medo:

biologicamente ele está tão sujeito a estados de tensão sexual como todos os outros homens e seres vivos. Mas, por ter absorvido as concepções religiosas que negam a sexualidade, e especialmente por ter desenvolvido um medo da punição, perdeu a capacidade para experimentar a tensão sexual natural e sua satisfação. Sofre, por esse motivo, de um estado crônico de excitação física, que ele tem de controlar continuamente. Para ele, a felicidade terrena não só é inatingível como

chega a parecer-lhe indesejável. Uma vez que espera ser recompensado no Além, sucumbe a uma sensação de *incapacidade para a felicidade na vida terrena*. Mas como é um ser vivo biológico e *não pode*, em circunstância alguma, prescindir da felicidade, do alívio e da satisfação. Procura a felicidade *ilusória* que lhe proporcionam as tensões religiosas *anteriores ao prazer*, isto é, as conhecidas correntes e excitações vegetativas que se processam no corpo. Juntamente com seus companheiros de fé, organizará cerimônias e criará instituições que aliviem esse estado de excitação física e que sejam capazes, também, de disfarçar a natureza real dessa excitação (p. 138-139 [grifos do autor]).

A excitação religiosa que Reich denuncia na Igreja alemã revela-se, assim, não somente anti-sexual como também, em si mesma, altamente sexual e impregnada de uma moral profundamente antinatural. Contudo, do ponto de vista da economia sexual, ela se apresenta como não-higiênica por não proporcionar ao sujeito os meios de satisfação completa e eficiente. Seu mecanismo de funcionamento é tal que, primeiramente, a excitação religiosa se origina de uma excitação vegetativa cuja natureza sexual está encoberta e, deste modo, por meio da mistificação da excitação, o homem religioso é levado a negar sua própria sexualidade. Depois, o êxtase religioso se torna um substituto da excitação vegetativa orgástica que não provoca o alívio sexual, mas, na melhor das hipóteses, uma fadiga muscular e espiritual e, muito possivelmente, angústia neurótica.

Reich descobre que, para além das discussões sobre a existência de Deus, o sentimento religioso é subjetivamente verdadeiro, assentado em bases fisiológicas comprovadas, mas cuja negação da natureza sexual de sua excitação provoca falsidade de caráter. Reich (1946/2001) chega a afirmar que as crianças não acreditam em Deus. A fé em Deus deve ser produzida nelas quando têm de aprender a reprimir a excitação sexual, como resistência à masturbação. “Assim, começam a ter medo do prazer e, depois, a acreditar realmente em Deus, a temê-lo” (p. 142). Assim, a tensão permanente no organismo psicofísico constitui a base dos sonhos diurnos que se revela Deus às crianças pequenas e aos adolescentes, convertendo-se em sentimentos de natureza mística, sentimental e religiosa. E produz-se, assim, no seio da humanidade uma estrutura de caráter que irá absorver as influências místicas do misticismo, do nacionalismo e da superstição e que poderá, uma e outra vez, propiciar o surgimento do fascismo.

5. EDUCAÇÃO E POTÊNCIA

Ao longo dos capítulos anteriores acompanhamos as ideias de Reich e Espinosa a respeito das forças que aproximam ou distanciam o homem da potência da vida. O objetivo de tal incursão, evidentemente, não foi o de examinar a veracidade de suas afirmações e confirmar a validade de suas teorias, ou mesmo situá-las em um possível debate com pensadores contrários às suas considerações. Nosso enfoque, a partir das ideias dos dois autores, foi a composição de uma perspectiva, no campo da educação, voltada ao desenvolvimento da potência humana. Tal perspectiva se encontra, sobretudo, na convergência de suas visões de mundo, homem e liberdade e no modo como tais concepções se articulam à ideia de educação. Dessa forma, evitamos a elaboração de prescrições educativas ou de uma tecnologia pedagógica qualquer, tarefa que se situa além de nossa proposta.

Reich e Espinosa denunciam uma vida tomada pelo medo, que, todavia, persevera em existir por meio da paixão a uma segurança transcendente. Tomando o medo como uma porta de entrada ao problema da educação, enfatizamos que, para esses autores, o abandono da potência ocorre pela força desse afeto, que fortalece o desejo de submissão e produz entre os homens a tendência à obediência. Abordamos, em primeiro lugar, a questão do medo sob a perspectiva de sua gênese psicológica lançando mão da conexão dos fatores causais do medo e de sua associação com outros processos mentais como imaginação e conhecimento, para, logo após, retomarmos a apropriação reichiana da teoria psicanalítica a respeito da angústia e sua aproximação à potência orgástica.

Em seguida, ao avaliar o medo nos termos de sua pertinência à natureza humana e à garantia da vida, diferenciamos o *medo* de um *mais-medo*. Tal distinção visou conservar ao medo o papel de expressão da natureza do ser humano e de sua potência em perseverar em sua existência, ao passo que o *mais-medo* se destacaria como uma produção social artificial que escravizaria essa força promovendo impotência. Por fim, buscando compreender o modo como o medo afeta e determina as relações sociais no seio da multidão e das massas, apresentamos a forma como o *mais-medo* foi empregado ativamente em duas situações políticas distintas: a fundação do Estado hebreu primitivo e no surgimento e consolidação do Estado fascista alemão.

Passaremos agora a diferenciar, acompanhando a distinção realizada por Fuganti (2010), uma perspectiva educacional calcada no uso pedagógico do mais-medo de uma orientação voltada à potência humana. Nosso objetivo aqui é analisar de que forma essas duas concepções se distinguem em seus objetivos, modos de funcionamento e exigências. Contribuirão, para isso, as considerações elaboradas por Alexander Neill e Vera Schmidt - ambas valorizadas por Reich -, a partir de suas experiências educacionais empíricas, em Summerhill e no Jardim de Infância Experimental, respectivamente. Será discutido também o fenômeno do onanismo infantil e suas relações com a educação no campo das intervenções e de suas consequências.

5.1 Educação para a obediência

A sociedade feudal européia, segundo Delumeau (1999), teve entre os seus valores centrais a ideia do medo como um defeito moral. Opunha-se, nesse momento, a demonstração de medo e coragem sob a divisão de classes entre senhores e servos. Enquanto dos últimos era esperada uma atitude medrosa e submissa, apenas aos primeiros era reservada a audácia e bravura, imagem estereotipada da superioridade militar aristocrática.

Ainda assim, o mais-medo não deixou de ser largamente empregado na educação infantil no continente. Segundo Dekker e Röling (2010), o bicho-papão, assim como uma gama de personagens temíveis, monstros, vampiros, lobisomens e galos comedores de crianças, habitam o discurso educacional de pais e adultos por toda a Europa pós-feudal. Até mesmo uma pessoa educada e esclarecida como o poeta, compositor e político holandês Constantijn Huygens – pai de Christiaan Huygens, cientista com o qual Espinosa manteve intensa correspondência – teria ameaçado sua pequena filha com uma boneca assustadora com uma capa negra.

O argumento usado então era que, em circunstâncias nas quais era difícil vigiar as crianças, correndo o risco de se perder, afogar ou se queimar, o bicho-papão seria uma ferramenta educacional poderosa para prevenir os perigos decorrentes da curiosidade infantil. Contudo, ainda no século XVII, um número crescente de pedagogos passou a alertar contra o uso de tais métodos. Em 1693, Locke (1902), publicou um tratado - muito influente na Inglaterra e

no resto da Europa por mais de um século - no qual ressaltava a importância de, na educação da criança,

preservar a sua jovem mente de todas impressões e noções de espíritos e duendes, bem como quaisquer apreensões assustadoras no escuro. Assim ela estará sujeito às imprudências dos fervorosos, cujo método habitual é o de assustar crianças, e mantê-las submissas contando sobre o bicho-papão e tais outros nomes que carregam consigo a ideia de algo terrível e ameaçador, dos quais elas têm razão em estarem com medo, quando sozinhas, especialmente no escuro (p. 117).

Apesar do alerta, era pouco provável que o mais-medo rapidamente deixasse de ser elencado entre os instrumentos da prática educativa. A partir do estudo de autobiografias escritas entre 1750 e 1970, Dekker (1999) concluiu que mesmo escritores do século XIX frequentemente reclamavam de seus pais assustá-los, e um a cada cinco relatos mencionavam experiências relacionadas ao medo. O escritor Willem van den Hull, por exemplo, teria escrito que, para mantê-lo afastado dos canais fluviais da cidade, sua mãe o havia ensinado que a morte vivia debaixo da água e estava aguardando para agarrar seus pés e arrastá-lo para o fundo se ele ousasse se aproximar demais.

Apenas na segunda metade do século XIX, surge uma perspectiva educacional que considerava a conquista do medo como um importante objetivo pedagógico. Como notam Stearns e Haggerty (1991), ao mesmo tempo em que se aumentava o incentivo para que as crianças superassem seus medos, tornou-se habitual considerar que os pais, em especial as mães, eram responsáveis por transmitir seus próprios medos a seus filhos. Por volta do fim desse século, os riscos psicológicos envolvidos na tentativa de supressão do medo - postura ainda então adotada em larga medida por diversas famílias - se tornaram mais claros para psiquiatras, escritores e artistas, e diversos manuais aconselhavam manejar dos medos infantis evitando situações assustadoras tanto quanto possível.

A relação entre pedagogia e medo teria sofrido, então, de acordo com Dekker e Röling (2010), uma reversão:

Instigar o medo nas crianças como uma ferramenta pedagógica, que já vinha sendo desencorajada durante o século XIX, se tornou uma forma aberrante de deseducação no século XX. Na medida em que os pais tinham mais possibilidades de supervisionar suas crianças, ou tê-las supervisionadas, instigar o medo nas crianças não fazia mais sentido.

A crescente possibilidade de supervisão trazia consigo uma atenuação da necessidade

de medo. O fato de o medo se tornar progressivamente prescindível na educação, contudo, apenas confirma que o uso extensivo do mais-medo como ferramenta pedagógica se explicaria por seu poder em provocar a tendência à obediência. Como apropriação cultural do medo, afeto inerente ao sujeito e que por isso o acompanha em sua experiência, o mais-medo se empregou especialmente nos casos em que o educador não poderia estar constantemente presente ao lado do educando, e por isso associadas às situações de risco.

Um dos modelos educativos fundados nem tais pressupostos é o religioso, mais especificamente o modelo judaico-cristão, baseado nas Escrituras. Espinosa (1670/2003) critica a validade desse modelo sob o argumento de que o texto sagrado expõe e ensina fatos que podem ser, em sua simplicidade, facilmente percebidos e conhecidos por qualquer pessoa. Desprovida de qualquer ordenamento dedutivo e causal, característico do conhecimento científico, ele emprega exclusivamente imagens de milagres e relatos históricos, os quais são descritos em um estilo cujo objetivo provocar emoções no homem comum. Em suma, o objetivo da Escritura não é “ensinar as ciências, daí se podendo finalmente concluir que ela só exige dos homens a obediência e condena a insubmissão, não a ignorância”³⁹ (p. 208). Espinosa conclui sua crítica demonstrando que o conhecimento que Deus exige dos homens, e que lhes é transmitido pelas Escrituras, não é outro senão a justiça e a caridade, “conhecimento este que não é necessário para a ciência, mas apenas para a obediência”⁴⁰ (p. 213).

Se, por um lado, a validade de tal ensinamento se vincula ao fato de Deus aparecer como sumamente justo e misericordioso, isto é, como o modelo único da verdadeira vida, sua força não se extrai apenas de sua genuinidade, mas também do temor provocado pela onipotência de Deus e sua potência em castigar a impiedade. A justiça divina pende entre a graça e o castigo, em um eterno juízo sobre a ação humana. Soma-se, assim, à inerência do afeto de medo, a imagem de um Deus onipresente, tendo como produto a identidade entre o sujeito obediente e o sujeito temente a Deus. A obediência, portanto, envolve de tal maneira essa perspectiva educacional que a faria imergir em uma espécie de tautologia. Ao mesmo tempo em que se educa objetivando-se a obediência, ela é, ao lado do medo, o seu método. Meio e fim, a obediência reitera o modelo, fazendo da educação para a obediência, também uma educação *pela* obediência.

39 *TTP, XIII.*

40 *TTP, XIII.*

A função da obediência, na análise espinosana, não se limita, como vimos anteriormente, à função religiosa. Para Espinosa (1670/2003), o vínculo entre as funções políticas religiosas demonstra, no cerne no Estado, como a obediência do fiel à instância divina coincide em sua essência com a obediência do cidadão ao governante. E confirma, ao mesmo tempo, como o próprio governante encarna o sacerdote em sua promessa de salvação, revestindo-a sob a esperança de garantia de segurança e o medo da punição. Soberano e sacerdote correspondem, portanto, a uma mesma imagem da transcendência que garante em seu horizonte flutuante a segurança e a salvação, nesta e em uma outra vida, respectivamente.

Cabe lembrar, no entanto, que se ao Estado está incumbida a tarefa de garantir a seus cidadãos a segurança e sobrevivência, estas já são desejadas por eles por natureza e por sua essência. O artifício do Estado, tal como o Deus soberano da Bíblia, é a correção do desequilíbrio produzido pelo exercício deste desejo, modulando-o com a produção de medos e esperanças que o associam, no contexto imanente da ação do *conatus*, ao desejo de obedecer. Como sintetiza Aurélio (2003), a constituição do Estado “é conquista da obediência através do medo: é o medo da morte que transforma a vontade de viver em vontade de obedecer, é o medo de uma potência superior que reatualiza permanentemente os efeitos do contrato” (p. CXIII).

À imagem do soberano e do sacerdote vem se associar uma série de outros personagens que pretendem garantir, de uma posição transcendental, a segurança da sobrevivência pela força da obediência. Para os fins desta investigação, destacaremos um desses personagens: o educador pela obediência. Como acompanhamos, na discussão a respeito do uso do medo como ferramenta pedagógica, o vínculo entre educador e educando é tradicionalmente visto como mediado pelo medo e pela garantia de segurança. No entanto, se a obediência ao sacerdote e ao soberano representam a diferença entre a salvação e a perdição, entre a vida e a morte, respectivamente, qual seria a garantia que resulta da obediência ao educador?

A resposta a essa pergunta foi explorada pelo Alexander Neill ao longo de seu trabalho educacional na escola Summerhill. Fundada em 1921, Summerhill foi idealizada como uma instituição baseada nos princípios da educação democrática, isto é, com a possibilidade de os alunos escolherem assistir ou não às aulas e uma dinâmica de assembleias, onde todos - educadores e educandos - participam para decidir as normas da escola. Esses princípios foram resul-

tado da crença de Neill de que uma verdadeira educação seria inalienável do exercício da liberdade, proposição evidentemente contrária aos pressupostos de uma educação para a obediência, que justamente advoga a limitação da liberdade como instrumento pedagógico. Segundo Neill (1980), o argumento habitual contra a liberdade das crianças poderia ser resumido no seguinte:

A vida é dura, e devemos treinar as crianças para que se ajustem mais tarde à vida. Portanto, precisamos discipliná-las. Se lhes permitirmos fazerem o que quiserem, como poderão jamais servir a um patrão? Como poderão competir com outros que tiveram disciplina? Como poderão exercer a autodisciplina? (p. 103 [grifos do autor])

A educação para a obediência encontra sua meta e justificação na adaptação à realidade. A inadequação ao mundo adulto do trabalho e da política, a insubordinação às hierarquias sociais e o desrespeito à autoridade poderiam ser o signo, portanto, de uma educação mal-sucedida, incapaz de inculcar na criança os elementos necessários a um bom desempenho social. A criança obediente, por outro lado, em seu condicionamento e histórico de repressão a seus impulsos, carregaria todas as possibilidades de se adequar à realidade. Neill (1980) faz uma tipologia de seu desenvolvimento:

Senta-se a uma cadeira monótona de monótona escola, e mais tarde senta-se a uma escrivaninha ainda mais monótona de um escritório, ou no banco de uma fábrica. É dócil, disposta a obedecer à autoridade, medrosa da crítica e quase fanática em seu desejo de ser normal, convencional e correta. Aceita o que lhe ensinaram quase sem indagações e transmite a seus filhos todos os seus complexos, medos e frustrações (p. 89)

O medo da inadaptação à realidade seria o motor para pais e educadores empregarem o mais-medo na produção da obediência. Porém, além da crença na indisposição natural da criança como um ser sociável, ou em sua incapacidade em realizar ações socialmente positivas, outro mito justificaria o uso do mais-medo na educação para a obediência: da maldade instintiva da criança. De fato, Neill (1980) quantifica como muitas as pessoas que “acreditam, com toda sinceridade, no seguinte: *Se a criança não tem nada a temer, como pode ser boa?*” (p. 121 [grifos do autor]). A reversão de uma suposta tendência infantil original à maldade justificaria as ameaças de ir ao inferno ou da vinda do policial e do castigo. Porém, a bondade que se alcança por esses métodos não seria exatamente bondade, senão simples covardia. Na abordagem de Neill, a bondade que é fruto das exigências morais e está vinculada à “esperança de recompensa, de louvores, ou do reino do céu, depende de suborno. A moralidade dos dias presentes faz crianças

covardes, pois leva-as a *temer a vida*” (*idem* [grifo do autor])

No entanto, dada a sua artificialidade, o mais-medo termina por engendrar outros efeitos além da própria obediência como, por exemplo, a propensão à mentira. É importante ter em consideração que a infância é, provavelmente junto à velhice, o momento em que ocorrem as maiores ameaças ao *conatus* devido ao estado de desenvolvimento do corpo, e sua dependência ao sistema de produção social. Porém, a “fraqueza” da criança lhe cobra, em contrapartida, o uso de outras potências como, por exemplo, a inteligência. Assim, pode ser perfeitamente compreensível que no jogo tático da existência, diante da situação de forças desiguais estabelecida entre ela e o adulto autoritário, a criança recorra à mentira para escapar da punição violenta. A mentira nesse caso não é uma falta (de verdade, de caráter etc), mas antes, um ato positivo do desejo. Ela é, no âmbito da educação para a obediência, a prova da astúcia da criança em se conservar.

Desse modo, como alerta Neill (1980), o uso pedagógico do medo não se faz sem consequências: “introduzir o medo na vida de uma criança é o pior de todos os crimes. A criança dirá para sempre *não* à vida, será para sempre um inferior, um covarde” (p. 229 [grifo do autor]). O risco maior é, mesmo atingindo seu objetivo, isto é, a obediência e a adaptação à realidade, que se desenvolva uma estrutura de personalidade autoritária, dependente de uma instância transcendente que lhe garanta a segurança em troca da obediência. Uma perspectiva educacional vinculada à moral repressiva e ao imaginário do sistema do medo só pode, portanto, contribuir à formação de indivíduos fragilmente constituídos, expropriados de sua potência de vida e desejosos de servir a qualquer um que se apresente como portador de uma força transcendental capaz de lhes garantir a própria existência.

Mas seria possível uma educação que não fizesse uso de mentiras ou ameaças e medos? Zoe, a filha de Neill, por exemplo, teria sido educada sem ter medo de animais. Ainda assim, certo dia ela recusou amedrontada o convite do pai para irem a um campo observarem as vacas, sob a afirmação de que as vacas comeriam gente. Esse medo, que Neill descobriu mais tarde ter lhe sido inculcado por uma criança mais velha, durou uma ou duas semanas. Uma história posterior, sobre tigres de tocaia nas moitas, também teve influência pouco duradoura. Na interpretação de Neill, a criança à qual foi permitido um desenvolvimento livre, e que passou a

se regular por conta própria, não só seria capaz de ser educada sem o uso do mais-medo, como também poderia vencer as influências exercidas por crianças condicionadas ao medo.

A proximidade entre as ideias de Neill e Reich a respeito da educação e desenvolvimento em liberdade da criança demonstra a amizade que se desenvolveu entre os dois, registrada em sua correspondência (PLACZEK, 1982). Assim, um outro exemplo dado por Neill (1980), de uma criança educada sem o uso do medo, é justamente o de Peter, filho de Reich.

Há alguns anos visitei meu amigo Wilhelm Reich em Maine. Seu filho Peter, tinha três anos de idade. O lago que havia próximo da escada de entrada era profundo. Reich e a esposa simplesmente disseram a Peter que não devia aproximar-se da água. Não tendo tido treinamento hostil e, portanto, confiando em seus pais, Peter não chegava perto da água. Os pais *sabiam* que não precisavam afligir-se. Pais que disciplinam através de medo e autoridade viveriam à margem daquele lago, com os nervos à flor da pele. As crianças estão de tal maneira habituadas a ouvir mentiras, que quando a mãe lhes diz que a água é perigosa, elas simplesmente não acreditam (p. 148 [grifo do autor])

As orientações de Reich e Neill indicam a possibilidade de uma outra educação, para além da educação para a obediência. Quais seriam, nesse sentido, os fundamentos e características dessa outra criação, que, sem depender do uso do mais-medo ou de outros recursos artificiais, ainda assim requisita para si o título de educação? Sobre quais pressupostos estaria ela assentada? E quais seriam seus objetivos e que tipo de estruturas a ela estariam relacionadas?

5.2 Educação para a potência

Uma abordagem diferente do problema da educação evidentemente não consiste em uma tarefa simples. Se, por um lado, as perspectivas educacionais tradicionais e vigentes são, vez ou outra, alvo de críticas, as possibilidades de uma educação experimental são também limitadas, quiçá por envolverem um risco difícil de ser aceito, a saber, de proporcionarem uma *má educação*. Na opinião de Neill (1980), entretanto, essa dificuldade se assenta na suposição de que “bons hábitos que não foram forçados durante a infância jamais se desenvolverão mais tarde na vida, é uma suposição dentro da qual fomos educados e que, sem discutir, aceitamos, somente porque tal ideia jamais foi desafiada” (p. 104). As ideias de Reich e Espinosa, contudo,

em sua originalidade, abrem caminho para que o problema da educação seja pensado de uma forma diferente. Nosso objetivo será pensar uma *educação para a potência*, não sem antes compreendermos o sentido que o termo *potência* adquire no escopo deste trabalho

De acordo com Ramond (2010), existiria, tanto no senso comum quanto entre filósofos, o costume de opor o que é *em potência* àquilo que é *realizado* ou *em ato*. Nessa perspectiva, a noção de potência envolveria, explícita ou implicitamente, uma certa negatividade, a saber, a ideia de incompleto, inacabado ou por fazer. Corroborando esse conceito, é célebre o exemplo, fornecido por Aristóteles na *Metafísica* (2006), da semente como ser em potência da árvore e, inversamente, da árvore como a potência da semente em ato. A árvore seria, em síntese, aquilo que a semente não é, ainda que esta carregue a potência que aquela realizará em ato. Do mesmo modo, a própria árvore seria, em potência, outras coisas que a negariam, uma cadeira ou uma mesa, por exemplo, e assim em diante. Em outros termos, a potência se identificaria com a *possibilidade*, configurando aquilo que cada ser traria abstratamente como horizonte do possível.

Na obra de Espinosa, apesar do termo *potentia* não ser alvo de nenhuma definição direta, aparecendo apenas em comparações ou identificações com outros termos, ele assume uma função basal no arcabouço de seu pensamento. Porque, ao contrário da noção de potência oposta ao ato, para Espinosa a potência é ato e, por isso mesmo, positividade, ser e afirmação. Trata-se, como assume Ramond (2010), de uma “posição original e difícil” (p. 63), com implicações à forma de se pensar o mundo. O ato não consistiria, nessa nova perspectiva, em uma efetivação de qualquer potência, senão sua presença no campo da expressão concreta. Não haveria um momento anterior do ato em que este seria potência, bem como seria inexistente qualquer distância entre os dois, isto é, qualquer possibilidade. O ato, considerado agora imanente à potência, remete à forma como Deus, ao produzir necessariamente o mundo, não se separa dos modos. Em uma breve expressão, a filosofia de Espinosa não é uma ciência do possível (CHAUI, 2009) ou dos meios e fins (DELEUZE, 2002), mas do necessário, das causas e efeitos.

Acompanhamos, no segundo capítulo, a maneira como Deus, ao produzir a si mesmo, produz ao mesmo tempo os modos que compõem as partes da Natureza. Porém nem todos os seres expressam a potência da mesma forma, pois, se para Espinosa (1677/2008), da “necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras”⁴¹ (p. 37), os

⁴¹ *Et. I, prop. 16*

modos se diferem entre si como nuances da potência, pelo que cada um pode, como os infinitos matizes que compõem o branco podem afetar o olho de infinitas maneiras. Portanto, como partes do todo, os modos corresponderiam a graus singulares de uma potência produtiva que explicaria suas existências e capacidades de ação e operação. A potência, nesse sentido, deve ser considerada tanto o princípio imanente da produtividade permanente, sob a perspectiva da potência absoluta de Deus, quanto se refere, sob a perspectiva dos modos, às intensidades expressivas dessa potência, identificados à força singular de cada ser na afirmação de sua essência e na realidade concreta de seus atos. Em síntese, a Natureza produz a si mesma, produzindo as partes que compõe o seu todo e, ao mesmo tempo, distribui a si mesma e a sua potência, entre os seres singulares.

Para Espinosa, a participação de cada ser na composição da potência absoluta é uma forma de perceber a potência, na medida em que cada ser expressa sua intensidade naquilo que pode. Para ele, por exemplo, a potência do peixe em nadar seria considerada, ao mesmo tempo diferente, e maior, que a do homem. Ele pode nadar mais rápido e por mais tempo, mas sua potência não deixa de ser ameaçada pela potência de outros peixes, maiores, que o sobrepõem na potência de nadar e ainda expressam outras potências, como a de caçar. Ambos os peixes deverão expressar a potência de escapar frente a peixes ainda maiores, e assim em diante. É assim que a potência atravessa a produção da natureza, compartilhando e diferenciando os seres, que expressam a cada vez que fazem algo, aquilo que estão podendo fazer.

Nesse campo de potências, um verdadeiro campo de confrontos, a ênfase de Espinosa recai sobre o fato de que cada ser vive apenas porque impõe ao outros, através de sua potência singular, suas próprias relações constitutivas. Isso cobra aos modos o desenvolvimento e aperfeiçoamento do contato com os outros corpos, impulsionados pelo *conatus* que define sua essência. Dessa forma, o *conatus* deve ser compreendido, segundo Bove (1996) como “potência singular de afirmação e de resistência”, efetivamente expressa em uma constante “prática estratégica de decisão dos problemas e de sua resolução” (p. 14). Enquanto se esforçam por permanecer na existência, os seres se enfrentam e coexistem em conflito, mas também se articulam e formam configurações mais potentes, corpos mais complexos capazes de conservar a si mesmos e a cada um dos corpos que os compõem. Conservar as relações significa, para cada

ser, em última instância, perseverar ou não na existência, e esse é o problema de toda uma vida. É nesse sentido que a noção espinosana de potência é inseparável da ideia de poder de afetar e ser afetado, pois cada ato corresponde a uma modificação da natureza, que afeta suas partes e as relações entre elas, e interfere diretamente em seus respectivos graus de potência.

Na filosofia de Espinosa, quanto mais aberto e intenso o poder de afetar e de ser afetado de cada ser, maior seu conjunto de atos e potências, maior a participação na potência absoluta e maior a sua potência singular. Por outro lado, quanto menor a abertura e mais fraco o poder de afetar e ser afetado, menor o conjunto de atos e potências, menor a participação na potência absoluta e menor a potência singular. Trata-se de um conservadorismo paradoxal: quanto mais aberto à mudança e ao conflito, mais o modo de vida tende a se conservar, em função de sua plena coerência com a essência humana (ZOURABICHILI, 2002). Cada pequena alegria e tristeza, isto é, cada aumento ou diminuição da potência, pode ser envolvida por uma abertura ou fechamento ao mundo, a um poder maior ou menor de afetar e ser afetado. Assim, na orientação espinosana, não só os seres diferem entre si pela potência singular como também diferem-se de si mesmos na duração da existência, e frequentemente se percebem realizando aquilo que justamente não creiam poder realizar, experimentando alegrias e tristezas esperadas e inesperadas, aproximações e afastamentos daquilo que podem fazer. Mesmo sem saber o que pode um corpo, a mente pode verificar, por meio dos afetos, que a potência, para cada parte da Natureza, varia, sendo essa outra forma pela qual ela pode ser percebida.

Assim, não é de se estranhar que, como aponta Ramond (2010), uma das tarefas mais constantes do pensamento de Espinosa seja a de hierarquizar os afetos segundo suas respectivas potências. Ora do ponto de vista quantitativo, considerando-os ativos ou passivos, ora do qualitativo, em função de seus objetos, os afetos conjugam a hierarquia contínua das potências à heterogeneidade de naturezas, mesmo entre seres da mesma espécie. Representam, portanto, vetores intensivos, mudanças no sentido pelo qual a potência se dá, seja aumentando, seja diminuindo. Fica clara desde então sua diferença com a afecção ou o sentimento, pois se trata de uma outra maneira de sentir, um outro modo de viver e experimentar.

Segundo Heller (1998), o afeto poderia ser uma das noções comuns entre Reich e Espinosa, na medida em que ambos o teriam considerado como o laço primordial exibido pela

Natureza em todos seus níveis, todas as suas partes. Ele seria a expressão dos vínculos estabelecidos pela natureza entre os planos que atravessam e compõe o homem, formando “a principal manifestação do universo global de um indivíduo” (p. 9). Nesse sentido, o pensamento de Reich estaria bastante próximo ao de Espinosa, com a exceção de que para o primeiro o afeto primordial seria o orgasmo, considerado como coordenando todos os níveis biológicos, psicológicos e sociológicos que atravessam uma relação, assim como todos os níveis que atravessam um organismo.

De qualquer forma, a concepção de natureza para Espinosa concorda com àquela elaborada por Reich na pesquisa sobre o orgone. Afinal, a ideia de que todo ser vivo compartilhe com os outros, e mesmo com o inorgânico, uma forma de energia primordial, associa o orgone à noção espinosana de potência absoluta. É ele que compõe, na perspectiva reichiana, o princípio imanente da produtividade, enquanto fundamento cósmico de toda a existência. É ele também que define a ação dos processos orgonóticos que, ao reforçar a participação do ser humano na potência orgástica da natureza, evocam também o seu enraizamento nela. Expressar a potência da natureza significaria, nesse sentido, o contato com as funções sensoriais, emocionais e intelectuais, também enraizadas na natureza, no sentido da vida.

Ainda assim, a participação na potência orgástica natural seria, nessa última concepção de Reich (1949/2003), alvo de forças contrárias à sua expressão, capazes de afastar o homem de sua essência, de torná-la desconhecida. É desse modo que a criança pode ser progressivamente educada no sentido do desenraizamento de sua natureza, como resultado das exigências da família, da cultura, da civilização ou da religião mística. Essas instituições instaurariam uma verdadeira “muralla no organismo psíquico, *resultante da contradição entre duas correntes libidinais opostas*” (REICH, 1942/1975a, p. 291). Isto é, do conflito entre a satisfação das próprias tendências pulsionais ou das demandas impostas culturalmente se formariam processos psíquicos de defesa, que não só poderiam alimentar a formação de couraças, como também operariam fechamentos do sujeito ao mundo.

Nas palavras de Reich (1942/1975a), porque a estrutura de caráter do homem moderno

reflete uma cultura patriarcal e autoritária de seis mil anos, é tipificada por um encorajamento de caráter contra a sua própria natureza interior e contra a miséria social que o rodeia (...) Essa couraça do caráter é a base do isolamento, da indigência, do desejo de autoridade, do medo

à responsabilidade, do anseio místico, da miséria sexual e da revolta neuroticamente, assim como de uma condescendência patológica. O homem alienou-se a si mesmo da vida, e cresceu hostil a ela (p. 17)

O processo de encouraçamento e de fechamento implicaria em barreiras entre o homem e a natureza, na redução da potência de ser afetado pelo mundo e na perda, em algum grau, do contato com as próprias funções vitais. A couraça, ao mesmo tempo elemento estruturante do caráter e fator determinante dessa abertura, se encontra, portanto, no cerne da investigação de Reich (1942/1975a) com relação à potência, pois “a falta de contato psíquico constitui o resíduo impalpável da couraça” (p. 291). Abordamos, anteriormente, de forma extensiva o papel do medo nesse processo porém, independentemente da sua localização nas produções sociais e psíquicas - como na investigação econômico-sexual - ou na essência do ser humano - no caso da pesquisa orgonômica -, o foco reichiano com relação à questão não deixa de ser na abertura do sujeito aos fluxos dos processos naturais, no contato entre eles e do afeto que os integra.

Assim, a noção de contato definida por Reich é, da mesma forma que o poder de ser afetar e ser afetado espinosano, uma ferramenta para a composição de uma educação para a potência. O sentido é muito próximo ao apresentado anteriormente: o afeto como fechamento ou a abertura do sujeito ao mundo. O que interessa na ciência dos afetos é, portanto, sua potência em produzir mais afetos, em abrir o indivíduo ao contato e a seu poder de afetar e de ser afetado. É esse, portanto, o problema da servidão humana, que pensamos ser também o da educação para a obediência, a saber, o emprego instituído de afetos que separam o sujeito daquilo que ele pode e lhe exigem perdas de contato com a potência vital. Por outro lado, uma educação orientada à abertura aos atos, à ampliação dos interesses e entendimentos, aproximaria o sujeito daquilo que ele pode e aumentaria-lhe a potência, a abertura ao mundo e ao contato.

No entanto, tal abertura não corresponde, *a priori*, a uma disposição aos bons encontros e aos aumentos de potência, pois esses são fruto do desenvolvimento dos contatos e da potência de afetar e de ser afetado. Assim, se é nesse ponto que uma educação pode incidir, isso só pode se desenvolver no interior da própria *experiência* do sujeito. A força da experiência pode ser consequência do fato, empregado como argumento por Neill (1980) de que “não aprendemos a viver *ouvindo* as vidas dos outros, mas *vivendo*, pois as palavras são infinitamente menos importantes do que os atos” (p. 225 [grifos do autor]). Assim, compreendendo-a pelo viés espi-

nosano, a experiência adquire contornos mais precisos na medida em que consiste na modalidade da existência na qual a variação de potência ocorre de forma concreta, em contraposição à instrução, na qual o discurso do educador é capaz de fazê-la variar apenas de forma abstrata e imaginária. Dessa forma, uma educação para a potência envolve necessariamente algum grau de experiência e, mais do que isso, consiste em uma educação *pela* potência.

É o que podemos acompanhar, pelo exemplo fornecido por Orlandi (2010), no aprendizado da natação. Em princípio deparamos nosso corpo com o corpo do mar e suas ondas. Se tentamos impor ao mar os ímpetus de nossos braços e pernas estabelecemos um mal encontro com o mar, que com sua potência pode nos fazer afundar ou afogar, decompondo nossas relações constitutivas e diminuindo nossa potência de agir e existir até, no limite, nossa morte. Porém se nos deixamos afetar pelo mar, e combinamos nossas forças e gestos com os gestos e movimentos de suas ondas estabelecemos com ele uma relação de conveniência, e sua força é capaz de intensificar nossa propulsão e aumentar nossa potência. Entre o mau e o bom encontro, o que se modificou foi a disposição em compor nossa força com o mar, sendo esse o efeito da educação para a natação.

Logo, sob o prisma da educação para a potência, junto da experimentação e da abertura à potência de ser afetado, necessariamente estão envolvidas alegrias e tristezas, satisfações e frustrações. No mesmo sentido, tal perspectiva não pode se ajustar, é evidente, a orientações e prescrições preestabelecidas, pois está em permanente construção de sua pauta, a cada encontro e seu respectivo grau de potência que proporciona. Tal rigor, indicado por Reich no livro *O caráter impulsivo* (1925/2009), é resumido por Albertini (1994) como a “*medida certa, a dosagem ótima* entre frustração e satisfação pulsional” (p. 62 [grifos do autor]), entre o aumento e a diminuição da potência, busca que constitui o cerne dessa perspectiva. Ainda estamos dentro do pensamento crítico reichiano quando, ao lado das denúncias das frustrações desnecessárias que paralisam a vida, temos a consciência de que alguma medida de frustração é inevitável para toda e qualquer prática educativa. Pois é justamente esse o aspecto quantitativo que, no entender de Reich, determina uma boa ou má educação: o grau de satisfação e frustração pulsional proporcionado em seu exercício, a educação encarada como uma arte das doses.

A busca da dosagem ótima consiste em uma experimentação cotidiana medida pela

distância que melhor convém ao aumento da potência. As perguntas, portanto, que devem ser feitas a cada encontro, são: “Até que ponto você pode se aproximar ou se distanciar, tocar. Qual é a justa distância onde aquilo me faz crescer e variar” (FUGANTI, 2010). A relação com o fogo poderia ser um exemplo de tal atitude: me aproximo dele e sou afetado por ele, seu calor aumenta minha potência e me vitaliza; porém, se me aproximo em demasia o fogo me queima, sinto dor e minha potência diminui. Posicionar-se diante do fogo e estabelecer uma relação de conveniência com ele é uma tarefa educativa, uma busca da medida certa.

A imagem da medida certa, por simples que pareça a primeira vista, encontra seu corolário quando projetada no limiar da composição com os infinitos seres, bem como o plano dos encontros que se estabelecem com e entre eles. Ela aparece, todavia, de forma tão indeterminada quanto a própria ideia de potência. De fato, uma educação para a potência será, a rigor, uma educação sem finalidade. Primeiramente, porque a potência, quando abordada de forma concreta, não consiste em metas ou capacidades. Soma-se a isso o fato de que, não importa o que aconteça, o homem continuará sendo sempre uma parte da natureza e, por isso, nunca chegará a um termo em que se diga plenamente conduzido pela razão ou infinitamente potencializado. Mesmo com relação ao amor intelectual de Deus, onde a produção da vida seria compreendida em sua unidade produtora, e a virtude de aumentar sua potência se faria plena na ação e na existência comuns, o homem não deixaria de ser uma parte da natureza, e sua autonomia não seria senão relativa. Porém, se ao identificar sua essência com a potência divina, o homem se torna livre, isso não significa que por essa via ele deixa de ser aquilo que é. Isso seria o mesmo que afirmar a existência de um triângulo cuja soma dos ângulos internos não fosse igual a 180° . Pelo contrário, o homem livre é justamente aquele que se torna o que realmente é, que se identifica com sua essência e cujos afetos são moderados a ponto de não diminuírem a potência em sua oscilação.

Em segundo lugar, nenhum propósito ou objetivo pode animar o horizonte de uma educação para a potência, tendo em vista que sua orientação se dá em termos de afetos, ou intensidades, e não de objetos. Como definir, para cada homem, a medida certa, a distância ótima? Trata-se de um esforço por descobrir, cada vez mais, aquilo que se pode; de experimentar intensidades ainda maiores, no limiar da conservação do próprio ser. Uma educação para a potência

não pretende ser a melhor, mas certamente ela é diferente. Nesse sentido, é compreensível o desdém de Neill (1980) ao enaltecimento dado às profissões e cargos que, ocupados pelos ex-alunos, enalteceriam uma escola, supostamente atestando sua excelência em produzir um maior número de intelectuais. Para ele, não faria diferença a escolha que o estudante de Summerhill fizesse, desde que ela o fizesse feliz. Ele preferiria que qualquer estudante se tornasse um varredor de ruas satisfeito com sua vida a um intelectual neurótico e descontente. A diferença entre os dois não seria a profissão ou a posição na hierarquia social, mas o afeto e sua intensidade, o modo de vida e sua potência.

A educação, seja ela qual for, consiste em um jogo de proporções. O uso das hierarquizações, a idealização de objetivos e metas a serem alcançadas e a política de premiação não apenas operam como processos de seleção e distinção, como também incidem, de maneira mais ou menos difusa e homogeneizadora, na preparação a toda uma série de conquistas desde já determinadas. Antes mesmo que esse processo educativo se inicie, é necessário o estabelecimento de metas, suas condições e exigências como constitutivos do programa, assim como o grau de obediência necessário para a adesão a elas. Onde, por outro lado, a medida certa dirige o contexto educativo, ela acompanha a singularidade e a infinidade de maneiras que expressam os homens, a pluralidade de encontros que se estabelecem entre eles, e os diversos afetos que neles se produzem. O que está em jogo é a posição do educador entre o sujeito e a potência, e possibilidade de a educação atuar como forma de se religar àquilo que se pode.

Assim, o educador que procura evitar os perigos para o sujeito, seja incutindo-lhe medo, seja ensinando-lhe sobre a sua verdade, não se coloca como intermediário entre ele e sua potência. Nesse sentido, ele incorporaria a atitude de Moisés que, como vimos, após aconselhar o povo hebreu a transferir seu direito natural a Deus, aceita a função de se comunicar e interpelar Deus de forma exclusiva, bem como interpretar e executar suas ordens. Assim como Moisés priva o povo hebreu da experiência da potência divina, transmitindo e revelando-lhe seu conteúdo, o educador que afasta o sujeito da experiência também a impediria de verificar sua participação imediata na potência pelos modos como é afetado (FUGANTI, 2010).

A abertura à potência de ser afetado, entretanto, exige que à ação educativa se faça valer uma importante qualidade: a *prudência*. O grau de indeterminação da experiência, dada

a ausência de prescrições, não afasta de si a necessidade de uma postura de atenção e cautela, que minimize a possível violência das diminuições de potência. É o que extraímos, por exemplo, da resposta dada por Neill (1980) a uma mãe que lhe pergunta sobre a maneira de manter uma criança de quinze meses longe do fogão: “Trate de que a criança aprenda a verdade sobre fogões fazendo com que seus dedos recebam *levíssima* sensação de queimadura” (p. 342 [grifo nosso]). Mantida a abertura à experiência, mesmo com a consciência de que ela provavelmente resultará em dor e choros posteriores, cabe ao educador organizar em alguma medida o encontro, minimizando seus danos, porém sem impedir que ele o afete. E apesar do modo vago com que a intensidade da queimadura é determinada, Neill (1980) é categórico em se justificar: “A criança que corre perigo junto do fogo é a que teve proibição de conhecer a verdade sobre o fogo” (p. 325). O educador opera, portanto, na avaliação e seleção dos encontros que afetarão o processo educativo. Ao selecioná-los ele conserva e intensifica a abertura da criança à potência de ser afetada, evitando qualquer abertura catastrófica capaz de anular todos os encontros.

O ato de contar a verdade assume, portanto, uma função estratégica no campo da educação. Qual é, afinal, a diferença entre ensinar uma criança a não se aproximar dos canais porque ali viveria a morte, ou outro monstro qualquer, e ensinar o mesmo, justificando que a potência do canal é uma ameaça concreta à existência da criança? Ambas visam o mesmo objetivo e, de certa maneira, tanto o monstro quanto a explicação podem ser compreendidos como constituindo regras seguras de vida. Igualmente, ambas são imagens que afastam o sujeito de experimentar o encontro, seja com o monstro, a morte, ou o canal. Diríamos que elas se diferenciam, no entanto, naquilo que podem. Pois, enquanto a primeira acrescenta ao imaginário infantil um elemento assustador, dotado de uma potência extraordinária e irreal, a segunda envolve a potência concreta da natureza, e acrescenta uma nova noção às ideias que compõem o intelecto em desenvolvimento.

Ainda que o monstro possa eventualmente se deslocar de seu local habitual para outros territórios da criança, mesmo quando combinado com as outras ameaças, reais e imaginárias, constitui unicamente o fechamento da criança ao mundo. Não se pode esperar que possa produzir outra coisa. A explicação, por outro lado, inicia o intelecto em uma rede de ideias a respeito das proporções dos corpos, das forças que expressam, das consequências de seus encontros etc.

Leva, portanto, à abertura ao mundo e à curiosidade sobre seu funcionamento.

Se uma educação para a obediência se faz, como vimos, permeada por pequenas e grandes mentiras, uma educação para a potência não tende à mentira por, pelo menos, dois motivos. Por um lado, porque a criança que não é educada sob um princípio autoritário não necessitaria recorrer à mentira por medo da retaliação, tendo que enfrentar a responsabilidade pelas ações e suas consequências. Por outro, porque a educação para a potência prescindiria do uso regular de mentiras na construção de um imaginário que afete a mente das crianças, empregando em troca, regras seguras de vida ou experiências que as produzam, evitando qualquer propagação da mentira entre as crianças por imitação ou identificação. Pois, no jogo entre educador e criança, onde atuam diferentes processos e níveis de imitação, do lado da criança a percepção do modo de agir dos outros é ainda mais marcante, pois fornece as bases para a formação de sua própria ação. Por esses dois motivos, uma educação para a potência resiste à mentira, tanto quanto a educação para a obediência dela depende. Eles se encontram na advertência de Neill (1980) de que, se “seu filho mente, ou tem medo de você ou está copiando você. Se quer a verdade por parte de seu filho, não lhe minta” (p. 136). É a mesma atitude que se encontra em sua declaração de, em quarenta anos como professor, nunca ter mentido a nenhuma criança.

Para Neill (1980), a maior parte das mentiras contadas pela criança é sugerida pelo medo e, inversamente, na ausência do medo, as mentiras diminuem. De fato, ele afirma que as crianças, recém chegadas a Summerhill, simplesmente mentiam porque temiam dizer a verdade. Porém, com o tempo, percebendo que não seriam repreendidas, a mentira deixava gradualmente de ser uma necessidade, e o franco-falar assumia o seu lugar. Devido à intensidade dos danos causados pela educação autoritária, a reação da criança

diante da liberdade é rápida e cansativa. Durante a primeira ou as duas primeiras semanas, abrem as portas para os professores, chamam-me ‘Senhor’ e levam-me cuidadosamente. Olham para mim com ‘respeito’, que facilmente se faz reconhecível como ‘medo’. Depois de algumas semanas de liberdade mostram o que realmente são. Tornam-se imprudentes, sem modos, sujas. Fazem tudo quanto lhes proibiram no passado: blasfemam, fumam, quebram coisas. E todo o tempo, nos olhos e na voz, mantêm expressão polida e hipócrita. Levam pelo menos seis meses para perder a sua hipocrisia. Depois disso, perdem também a sua deferência diante do que vêem como autoridade. Mais ou menos dentro desse prazo tornam-se garotos naturais e saudáveis, que dizem o que sentem sem perturbação nem hostilidade. Quando uma criança chega a ter liberdade desde pequena, não passa por esse estágio de hipocrisia

e fingimento. A coisa mais impressionante em Summerhill é a absoluta sinceridade existente entre os alunos (p. 104).

Preocupações semelhantes a essas são encontradas no funcionamento do *Jardim de Infância Experimental*, conduzido por Vera Schmidt, psicanalista e educadora russa e uma das figuras líderes do movimento psicanalista na Rússia soviética. Fundado no mesmo ano que Summerhill, 1921, o objetivo do jardim seria o de fornecer observações científicas a respeito do comportamento e desenvolvimento infantil, bem como possibilitar a investigação a respeito de métodos educacionais baseados nos pressupostos psicanalíticos. Contando inicialmente com 30 crianças de 1 a 5 anos, o jardim se propunha a reconhecer e interpretar as manifestações inconscientes das crianças, e assim “ensinar a criança a compreender progressivamente o significado das condições reais do mundo exterior” (SCHMIDT, 1975, p. 19).

Seguindo essa linha, as crianças não eram, de forma alguma, impedidas de exercer sua mobilidade, sendo-lhes permitido correr, saltar, trepar em árvores etc, e a permanência ao ar livre era prolongada pelo maior tempo possível. Mesmo o uso de ferramentas e materiais potencialmente perigosos não era vetado, e todas elas aprendiam, desde os dois ou três anos, a recortar papéis com tesouras, pregar pregos, usar facas para cortar o pão, legumes, cogumelos, etc. Como resultado da abertura à experiência, as crianças apresentariam movimentos hábeis, seguros e fortes, em especial os rapazes.

De fato, a liberdade motora possuía uma posição central na educação do jardim, dado a hipótese de Schmidt (1975) de que se

apenas uma parte menor das tendências pulsionais infantis devesse sofrer um recalçamento e se uma grande parte das energia psíquica da criança ficasse disponível para uma utilização cultural e social, então o indivíduo teria igualmente a possibilidade de um desenvolvimento muito mais rico e menos inibido (p. 21).

Às crianças, portanto, era fundamental não só a oportunidade de viver e satisfazer suas vontades, mas também de transformá-las em ações de valor cultural.

Para Reich (1945/1988;1936/1975d), os jardins de infância tradicionais, em seu anseio em tornar as crianças capazes de cultura e adaptadas à realidade, empregariam métodos de inibição da atividade motora. Como resultado, crianças de quatro a seis anos apresentariam uma transformação do comportamento, que deixaria de ser vivo e ativo para ser quieto e obediente. Em uma síntese: “as crianças esfriam” (REICH, 1945/1988, p. 295). Reich dirige suas críticas

especialmente ao trabalho de Anna Freud (1974) que, apesar de partir das mesmas observações, considera o fato de uma forma natural, considerando a restrição da mobilidade da criança como necessária à capacidade de absorver a cultura. Reich inverte a proposição, para ele a inibição da atividade motora produziria uma estrutura encoraçada e rígida, incapaz de desenvolver a sociabilidade. Empregando a terminologia psicanalítica ele deduz que “o livre exercício dos impulsos é a condição para a sua sublimação, e, portanto, do seu uso cultural; enquanto a sua inibição, provocando o recalçamento, impede a respectiva sublimação” (REICH, 1926/1975d, p. 49).

Além da liberdade motora, outros elementos estruturavam o trabalho no jardim de infância experimental, em especial a postura anti-autoritária do educador e o princípio da adaptação do material às necessidades da criança. Schmidt (1975) afirmava que a autoridade do educador deveria ser substituída pelo contato com a criança. Assim, não havia castigos, e aos adultos não era permitido nem mesmo falar com as crianças em um tom severo. Até os pais tinham um contato reduzido com as crianças, visitando-as aos domingos e levando-as de tempos em tempos para casa, de modo que as crianças desconheciam “a autoridade parental, coação parental e coisas análogas” (p. 35)

A postura anti-autoritária e a valorização do contato com a criança no jardim de infância experimental resultavam em um desenvolvimento progressivo da sua consciência de si. Tal fenômeno se verificaria, por exemplo, em uma série de observações a respeito da higiene pessoal: quando a criança se conserva limpa, faz suas necessidades fisiológicas nos locais adequados etc. Ainda assim, no jardim não deveriam ser empregados sentimentos de pudor ou vergonha, muito menos qualquer tipo de ameaças. A questão da limpeza deveria ser tratada de forma inteiramente serena e consciente, e por sua vez, as crianças não demonstravam resistência ou capricho.

A questão da higiene no jardim de infância de Schmidt também se fazia presente no uso do penico para a realização das necessidades fisiológicas. Segundo Reich (1926/1975d; 1945/1988), enquanto na educação tradicional se espera que a criança seja capaz de utilizar-se sozinha do penico a partir dos seis meses de idade, seu uso espontâneo no jardim experimental ocorria apenas por volta do segundo ano de vida, quando era apresentado em intervalos de tem-

po. Assim como nos outros casos, não era feito uso da violência ou eram as crianças compelidas a usá-lo. Reich (1926/1975d;1945/1988) defende tal liberdade, argumentando que as intervenções de médicos e educadores defensores dos castigos e ameaças para que a criança deixasse de molhar a cama terminariam por obter o resultado contrário, fortificando irremediavelmente o problema. Quando deixada por si, a tendência da criança a urinar na cama se extinguiria espontaneamente, como o caso relatado por Schmidt (1975) de uma criança que passou pelo problema. Três meses depois, sem qualquer intervenção dos educadores, ela deixou de molhar a cama.

Quanto a relação entre os materiais e atividades e as necessidades e demandas da criança, Schmidt (1975) considerava que o êxito da educação dependeria do “estabelecimento de condições exteriores favoráveis, da criação de um ambiente que seja sã, do ponto de vista pedagógico” (p. 22). Assim, desde os primeiros anos de vida, diversas tarefas educativas deveriam ser levadas a cabo, entre as quais estariam a adaptação progressiva da criança às exigências da realidade e a facilitação, por parte dos educadores, da sublimação das tendências pulsionais infantis. Para isso, em lugar de adaptar as necessidades e demandas das crianças aos materiais indicadas a determinada idade ou fase do desenvolvimento, as atividades seguiam o princípio de que o ambiente deveria ser adaptado às necessidades e idade das crianças.

O esforço dos educadores seria, portanto, na compreensão de Schmidt (1975), o de escolher, entre os brinquedos e materiais disponíveis, aqueles capazes de corresponder às suas exigências intelectuais e, ao mesmo tempo, de “estimular o desejo de actividade, as forças criadoras e o gosto pela pesquisa” (p. 24). Com a progressiva manifestação de novas necessidades, os brinquedos e os materiais de trabalho deveriam ser trocados por outros que correspondessem às necessidades da nova situação. Nessa perspectiva o educador atuaria como um acompanhante que, ao observar as manifestações das necessidades da criança, lhe ofereceria novos instrumentos e materiais conforme a mudança daquelas.

Na opinião de Reich (1926/1975d), esse princípio constituiria o pólo oposto ao princípio moral autoritário segundo o qual as crianças devem se adaptar ao material preestabelecido de acordo com sua idade e fase do desenvolvimento esperado, cujo símbolo mais conhecido seria o método Montessori. Nesta segunda perspectiva, o educador se colocaria como diretor ou guia que, por meio de lições, removeria obstáculos, interromperia maus comportamentos e

ensinaria a criança a utilizar os instrumentos e materiais adequadamente.

O princípio de adaptação do material à necessidade corresponde, todavia, a uma ideia ainda mais ampla e que regia o trabalho do jardim experimental, isto é, a de que a adaptação da criança às condições exteriores reais se faria da melhor forma possível quando o mundo exterior não lhe aparecesse como uma força hostil. Para isso, o educador deveria procurar “tornar a realidade tão agradável quanto possível e por substituir todo o prazer primitivo, ao qual deve aprender a renunciar, por alegrias razoáveis e racionais” (SCHMIDT, 1975, p. 25). A orientação das educadoras, nesse sentido, era a de ocasionar e favorecer a sublimação das diversas tendências instintivas com o auxílio de materiais, como areia, barro, água, tintas etc. E a ideia de uma educação identificada com a busca de uma dosagem ótima entre frustração e satisfação pulsional, localizada também no horizonte dessa perspectiva, se realizaria pelo esforço do educador em apresentar as exigências sob a forma mais oportuna, reforçando-as lenta e progressivamente. Da mesma forma, as obrigações sociais às quais as crianças eram submetidas deveriam ser determinadas pela vida cotidiana delas mesmas, em lugar daquilo que um adulto julgava ser correto. No caso de um educador acreditar que alguma cobrança fosse essencial, era fundamental que essa lhes fosse sugerida juntamente com uma explicação.

Reich (1926/1975d) localiza nessa forma de criação os mesmos princípios que regem sua teoria da economia sexual. Dada a necessidade de a criança se adaptar à realidade, isso somente se realizaria sem prejuízos à formação do caráter se ela primeiro aprendesse a amar essa realidade. O ambiente deveria se identificar com a alegria, em oposição à criação orientada segundo o princípio moral autoritário, no qual a criança é forçada a adaptar-se a um ambiente hostil por meio de um sentimento moral inculcado pela pressão do educador. Enquanto essa criança, fragilizada emocionalmente e dependente da autoridade do educador, exigiria constantemente que fosse guiada do exterior, a criança educada segundo a economia sexual poderia desenvolver a confiança em si própria e o sentimento de independência que lhe permitiriam, com mais facilidade, a adaptação às necessidades da vida.

Apesar de a experiência do jardim de Schmidt não ter durado o suficiente para que se tornasse uma referência com relação aos objetivos a que se propôs, ela demonstrou merecer uma consideração atenta na medida em que apresentou uma possibilidade prática e concreta

de uma educação contra a obediência. Mesmo aproximando-se da teoria econômico-sexual reichiana, sua concepção teórica dela divergia inteiramente na medida em que, apoiando-se não só na terminologia quanto nos princípios centrais da psicanálise de então, Schmidt orientou seu trabalho educacional tendo em vista a substituição do princípio do prazer pelo princípio de realidade. Nesse sentido sua proposta não se distinguiria da perspectiva da educação para a obediência em função de suas metas. No entanto, da mesma forma como Reich (1945/1988) apresenta a ressalva de que seu “trabalho prático contradizia sua convicção teórica” (p. 296), também acreditamos que, em sua dimensão prática, e mesmo em parte de seus eixos teóricos, a experiência dos jardins de infância pode ser vinculada a uma perspectiva de educação para a potência.

Uma outra característica comum da educação pensada por Schmidt (1975) e Neill (1980), e que encontra, por um momento, ressonância da obra por Reich (1926/1975d; 1945/1988), é seu caráter coletivista em contraposição ao modelo familiar. Para esses autores, uma educação para a potência se realizaria de forma mais consistente em instituições sob a forma de internato, modelo estruturante de Summerhill e do jardim de infância experimental, por exemplo. A ideia que rege essa opção foi proposta por Reich (1945/1988) como a seguinte:

Necessariamente, a estrutura das crianças tinha que ser adaptada à vida coletiva almejada. Era impossível essa adaptação sem a afirmação da sexualidade infantil, pois não se pode educar crianças numa organização coletiva e reprimir ao mesmo tempo a mais viva de suas manifestações, a sexual (p. 287)

A realização de um perspectiva educacional para a potência, desse ponto de vista, seria facilitada não só pelo afastamento da moral repressiva do lar e dos pais, como também pela possibilidade de experimentar no dia-a-dia da instituição, uma forma de organização social inexistente também no todo da sua sociedade. E criando uma forma de organização e distribuição coletivista do poder, os educadores desenvolveriam as potencialidades da criança de uma forma que pudessem ser realizadas também fora da escola, na vida coletiva almejada de que fala Reich.

Porém, apesar dos argumentos de que a educação coletivista supostamente arruinaria a estrutura moral da criança ao permitir que ela fizesse valer seus impulsos, a experiência de Neill em Summerhill mostra o contrário. Com as crianças não apenas legislando em igualdade

com os adultos com relação às regras de convivência da escola, como também julgando nos tribunais de resolução de conflitos, qualquer crítico ao desenvolvimento livre da moral infantil e defensor da moral autoritária provavelmente esperaria um caos e anarquia no estabelecimento. Segundo Neill (1980), o que se via ali era, no entanto, o contrário: discussões organizadas, argumentações consistentes, elaboradas de forma clara e concreta e decisões justas. As crianças teriam desenvolvido naquela instituição, sem a imposição de uma autoridade, sentimentos de solidariedade e justiça, desenvolvimento que se poderia creditar à vida democrática em comunidade, uma experiência dificilmente realizável no interior de uma família.

Cabe elaborar, nesse momento, uma visão crítica a respeito das considerações de Reich a respeito da família. Vimos anteriormente como a família foi definida como a célula central da formação da estrutura autoritária (REICH, 1933/1977), tendo até mesmo a sua extinção desejada (REICH 1942/1975a). A crítica reichiana, no entanto, se torna mais compreensível quando compreendemos a família entre as instituições componentes daquela que Foucault (1987) denominou *sociedade disciplinar*. A característica desta forma de organização social seria a organização dos meios e instituições sociais enquanto espaços de confinamento progressivo. O indivíduo, dessa forma, não cessaria de passar de um espaço fechado a outro: primeiro a família, depois a escola, o quartel, a fábrica, por vezes o hospital e, eventualmente, a prisão, o espaço de confinamento por excelência. Para Foucault, o intuito de tais instituições assim ordenadas seria o de responder a problemas de composição de uma força produtiva capaz de superar, em sua organização espaço-temporal, a soma das forças discretas.

Porém, assim como as sociedades disciplinares constituíram a forma social hegemônica entre os séculos XVIII e XIX, sucedendo às *sociedades de soberania*, cujos objetivos e funções lhes eram completamente distintas, uma nova forma histórica de organização social pós-disciplinar também haveria de surgir. Deleuze (1992) identifica o período pós-segunda guerra como aquele em que as disciplinas finalmente entram em decadência e desuso. Instituições como a prisão, o hospital, a fábrica, a escola e a família não só perdem progressivamente a credibilidade por não cumprirem mais com as expectativas que lhes eram depositadas, como também são alvo de contínuas reformas que pretendem recuperar seu sentido social. Apesar desses esforços, uma nova forma de organização passaria a intervir, inaugurando as *sociedades*

de controle e substituindo o espaço fechado, que possibilitava as antigas ações disciplinares, pelo controle ao ar livre.

Em lugar da fábrica, a empresa, substituindo os salários, os prêmios por produtividade. Na sociedade de controle, o sujeito, em sua vida cotidiana, tem a sensação de uma extrema liberdade de movimento e pensamento. No entanto, vigiado por câmeras e relatórios, é constantemente particularizado e identificado, têm seu acesso garantido ou negado em função dos horários lícitos ou ilícitos, e é, em cada vez mais aspectos de sua existência, controlado. Nesse cenário, a “família é um ‘interior’ em crise como qualquer outro interior, escolar, profissional etc.” (DELEUZE, 1992). Pais que não educam os filhos e mal têm tempo para isso, filhos desobedientes e com excesso de licenças, são argumentos presentes no debate sobre a crise atual da família. Parecemos estar distantes da crítica reichiana à família que se contrapõe ao desenvolvimento instintivo natural do jovem e, introduzindo o medo à satisfação sexual, investe de desejo a figura de autoridade. A nosso ver, entretanto, a crítica reichiana não poderia abordar o lugar da instituição familiar nesse novo ordenamento social pelo simples fato de não o haver acompanhado e experimentado, tendo sido escrita no contexto da Segunda Guerra e no período imediatamente anterior e posterior.

De fato, seria difícil recusar a proposição de que a vida sexual atual se realiza de forma muito mais liberada àquela que se refere Reich, da primeira metade do século XX. Mas, se por um lado, tal liberação conduziu a outros tipos de problemas vinculados à sexualidade, por outro lado é imprescindível ressaltar que Reich (1933/1977) não se limitou à crítica da forma da família, mas se concentrou na *força de controle* da sexualidade que por ela é imposto. O debate reichiano não deixa de ser atual e de fornecer elementos à discussão do comportamento sexual contemporâneo. A nosso ver, ele ainda conserva sua força crítica ao denunciar como a licença sexual, revestindo-se de liberdade, apenas estabelece uma forma atual de controle, realizando a dominação que a disciplina familiar já não é capaz de sustentar. A licença sexual atual não corresponde necessariamente ao exercício pleno da potência orgástica que foi por ele imaginado, e a fluidez, efemeridade e insatisfação generalizada que se encontra hoje nas relações amorosas seria um índice sintomático dessa situação.

5.3 Educação e onanismo

Em 1716, um editor londrino publicou, de forma anônima, o texto *Onania, ou o odioso pecado da autopoluição, e todas as suas terríveis consequências, em ambos os sexos, consideradas. Com conselhos físicos e espirituais para aqueles que já afligiram a si mesmos por essa prática abominável. E oportuna advertência à juventude (de ambos os sexos) e àqueles sob as quais está a sua educação, sejam eles pais, guardiões, mestres ou governantas* (2010) que, entre conselhos a pais, tutores e à juventude, alegava que o onanismo produziria, além de doenças genitais, efeitos seriamente degenerativos como convulsões, tuberculose e infertilidade em ambos os sexos. Segundo Stolberg (2000), a publicação de *Onania* teria sido um importante marco na história da sexualidade na sociedade europeia. Pela primeira vez a masturbação aparecia não apenas como um pecado, mas como a causa de uma ampla gama de terríveis enfermidades. Passando por diversas edições e traduções, *Onania* teria modelado as percepções ocidentais a respeito da masturbação por, pelo menos, meio século, porém com a publicação de textos que incorporavam suas descrições de doenças pós-masturbatórias seu impacto teria avançado por todo o século XIX. Para Hall (2010), além de fornecer uma explicação para uma série de distúrbios que a medicina da época não conseguia diagnosticar ou curar, *Onania* teria correspondido a um esforço incipiente em controlar uma prática que passava do campo teológico ao da saúde e que, conseqüentemente, deixava de ser pecado para se tornar letal. Levado adiante por cientistas respeitados, como o médico suíço Samuel Tissot, o tema do onanismo gradualmente começou a ocupar a agenda das discussões educacionais, que passavam a chamar para si a responsabilidade de inculcar bons hábitos e prevenir aqueles que tendiam à masturbação. O debate no campo da educação se proliferou e, ao longo do século XIX, uma série de dispositivos teriam sido fabricados e vendidos com a promessa de controlar o onanismo, bem como grupos e organizações de combate à experiência sexual solitária, em geral associados ao cultivo de um ideal de masculinidade adequado aos propósitos nacionais e imperiais.

Reich (1927/2008) aborda o problema do onanismo infantil desde o surgimento desse comportamento no desenvolvimento. Para ele, entre os 4 e 6 anos, a sensação de comichão nos genitais seria encarada inocentemente pela criança, que se livraria dela coçando-se ou esfregan-

do-se, “contanto que as proibições, ameaças e fantasias dos pais não compliquem as coisas” (p. 103). Isso porque, em geral, começaria por volta desse período um grave conflito: a criança percebe que os genitais são um assunto que não deve ser discutido, e os pais, empregando extensivamente o mais-medo, fariam da masturbação, bem como o desejo decorrente da estimulação, um tabu, em um movimento que culminaria na interdição de todo contato manual dos genitais.

Apesar de localizar nessa sequência a semente para a rejeição e a repressão sexuais posteriores, Reich também indica como os pais, ao estabelecerem o tabu genital, não só ignorariam a força das necessidades sexuais cotidianas das crianças, como acabariam por intensificar o desejo genital tanto quanto mais se esforçassem por reprimi-lo. Somando-se a tendência da criança ao medo com a transferência da excitação provocada pelo medo aos genitais, as tentativas de empregar o medo na supressão da masturbação provocariam, em realidade, uma sensação prazerosa semelhante à excitação da masturbação, porém experimentada com ansiedade. Uma demonstração empírica de tal dinâmica se verificaria na popularidade das histórias de terror entre as crianças, ansiosas em sentir medo por causa das sensações genitais que o acompanham.

Seguindo esse raciocínio, Reich (1927/2008) alerta a respeito dos possíveis perigos do emprego pedagógico do medo:

A maior deficiência na educação infantil hoje reside no fato de que ela, por valer-se do medo, gera uma fixação. Tanto o medo quanto a fixação podem intensificar o conflito na masturbação. O medo consegue isso por meio da sua habilidade em despertar sensações genitais, enquanto, simultaneamente, conduz a um confronto contra essas mesmas sensações, o que resulta, necessariamente, em um comprometimento patológico (p. 107)

Schmidt (1975), em uma teorização próxima às considerações reichianas, diferencia dois tipos de masturbação infantil. A primeira, condicionada por excitações corporais relativas às zonas genitais, estaria a serviço da satisfação genital e manifestaria-se quase regularmente até a idade dos cinco ou sete anos. Diferente dessa seria a masturbação como reação a uma experiência psíquica, a uma ofensa supostamente originária do mundo exterior, a uma humilhação ou limitação da liberdade. Reich (1945/1988) considera que essa segunda forma como o resultado da “excitabilidade vegetativa aumentada em consequência do medo e teimosia dos quais a criança procura libertar-se por meio da excitação genital” (p. 295). Tanto quanto se distinguiriam entre si, diferentes deveriam ser as formas de reação do educador frente à mastur-

bação infantil. Considerando que a primeira tratar-se-ia de um fenômeno natural, não haveria necessidade de qualquer intervenção por manifestar-se sem excesso nas crianças educadas em um ambiente são com cuidados e hábitos corporais adequados.

De qualquer forma, o risco envolvido na proibição do onanismo e na interdição do contato com os genitais não se resumiria apenas à intensificação do desejo sexual e a fixação, mas também a uma mais ou menos extensa formação de caráter, segundo Reich (1927/2008). De fato, se o mais-medo não fosse bem sucedido na supressão completa da masturbação, a criança poderia dirigir seus esforços em dissimulá-la sob as mais distintas formas, sem que seus pais vissem ou descobrissem: masturbando-se no banheiro, apertando as coxas uma contra a outra, pressionando os genitais com algo, comprimindo o pênis entre objetos etc. Essa atitude eventualmente se transmitiria a outras situações da vida e a criança exibiria sua culpa em se masturba ao demonstrar sua timidez, fingimento, isolamento, aflição e falsidade geral, evitando encarar os outros nos olhos. Tais crianças, segundo Reich, experimentariam posteriormente uma paralisia na habilidade de amar e exercer sua genitalidade, seriam afetadas pela impotência ou pela frigidez e realizariam poucas conquistas sociais, expressão de um caráter moldado pelo conflito masturbatório.

Nessa perspectiva, de acordo com Reich (1927/2008),

devem ser evitadas especialmente as medidas padronizadas contra a masturbação, tais como ameaçar cortar as mãos ou o pênis, advertir a criança de que o pênis irá cair ou de que uma doença fatal ocorrerá, de que um espírito malvado ou o diabo virá buscá-la ou, ainda, espancá-la, amarrar suas mãos, enfaixar os genitais etc. Essas medidas vergonhosas e sem sentido simplesmente aleijam a personalidade da criança no ponto alto de seu desenvolvimento e, além disso, não obtêm êxito (p. 108)

Ao contrário das crenças e expectativas mais comuns, a masturbação na infância mostraria ser um sinal de que se atingiu a fase genital do desenvolvimento libidinal, parte do desenvolvimento psíquico normal. Assim, para Reich (1927/2008), “não é a masturbação em si que é patológica, como se costuma afirmar, mas a sua ausência (p. 103-104). As descobertas clínicas em adultos, da mesma, teriam indicado que a prática prolongada da masturbação não seria tão prejudicial fisicamente quanto o é psiquicamente, dado os exaustivos conflitos que acarreta. Ainda que, em suas sessões de análise, Reich tenha encontrado muitos casos de neurastenia e agudo desconforto físico como resultado da masturbação em excesso, muitos masturbadores

habituais não apresentavam qualquer tipo de queixa com relação ao assunto.

As formulações de Reich sobre os efeitos do uso do medo na supressão da masturbação encontram ressonância nas experiências de Neill em Summerhill e de Schmidt no jardim de infância experimental na Rússia soviética. Para Schmidt (1975), a criança que não foi alvo da intervenção adulta no sentido da supressão do uso de seu corpo, masturba-se “relativamente muito pouco. Pode-se observar que a tendência para a masturbação é periódica e mais frequente nos rapazes do que nas raparigas. Mas em nenhuma criança a actividade masturbatória se tornou um hábito regular” (p. 33).

Seguindo essa linha, no jardim de infância experimental, o onanismo se desenrolava sem dissimulação sob o olhar das educadoras, que eram orientadas a não condenar essa tendência, e a não chamar expressamente a atenção da criança. A atitude com relação às questões sexuais não deveria ser diferente da forma com que eram tratadas outras necessidades físicas e naturais, de modo que as crianças se satisfiziam “tranquilamente e sem medo sob os olhos das educadoras do mesmo modo que satisfazem a fome, a sede, a fadiga” (p. 26). Schmidt notou também que as crianças se masturbavam quase exclusivamente no período noturno, antes de adormecerem, já que o dia era preenchido com atividades. Da mesma forma, quando uma criança adoecia e era privada das atividades e do contato com as outras crianças, a tendência a se masturbar aumentava, desaparecendo novamente com o regresso à vida normal.

Para Neill (1980), a descoberta natural da masturbação pela criança desperta, de início, pouco interesse, pois os órgãos genitais não oferecem tanto prazer quanto a boca, e mesmo a pele. É a proibição dos pais que tornaria a masturbação um complexo, pois quanto mais severa a proibição, mais profunda a sensação de culpa, e maior o impulso para reincidir: “Se a mãe sensata não der atenção às primeiras explorações de seu filho em relação à parte baixa de seu corpo a masturbação será menos compulsória. É a proibição que faz o interesse da criança” (p. 207)

Neill (1980) concorda com Reich não apenas nas relações entre a interdição e a intensificação do desejo de se masturbar, mas também nos efeitos destrutivos que ela poderia produzir à vida da criança: atrasos no desenvolvimento, infelicidade, abatimento, propensão a resfriados e moléstias epidêmicas, ódio a si mesma e aos outros. Neill acrescenta, contudo, que, além da instigação ao proibido, as ameaças com relação ao onanismo terminam por se realizar de forma

concreta por sugestionamento. É o caso da mãe que disse ao filho estar segura de que a masturbação o tornaria abobado. A criança teria aceitado a sugestão e se tornado incapaz de aprender. Somente quando Neill pôde persuadir a mãe de que deveria confessar ao filho que lhe enganara, o menino demonstrou ter se tornado mais inteligente, voltando a fazer uso de sua potência de aprender. Outra mãe garantiu a seu filho que todos o odiariam, caso se ele se masturbasse. O menino, segundo Neill, tornou-se o que a sugestão da mãe indicava: era o garoto menos simpático da escola, roubando, cuspiendo nas pessoas e quebrando coisas deliberadamente.

Em lugar da restrição ou proibição do onanismo, Neill (1980) propunha que o melhor seria que as crianças experimentassem a liberdade nesse aspecto.

Liberdade na masturbação significa crianças alegres, felizes, animadas, que realmente não se interessam muito por ela. (...) Digo que uma das raízes da felicidade que reina entre as crianças de Summerhill está na retirada do medo e do auto-ódio que as proibições sexuais despertam” (p. 208)

A liberdade ao onanismo, ou a permissão dada à criança para experimentar livremente seu corpo, bem como o quanto a masturbação seria realmente prejudicial e se ela se tornaria habitual caso não fosse restringida, permanecem entretanto, questões em aberto, dado o pequeno número acompanhamentos de crianças que não são influenciadas pelos pais a esse respeito. Reich (1927/2008) aponta para observações isoladas que permitiriam afirmar que o período de masturbação “passa por conta própria” (p. 111), reforçando a necessidade de mais dados sobre essa experiência para que uma posição confiável seja tomada.

Contudo, se na distinção feita por Schmidt (1975) a masturbação a serviço da satisfação genital não demanda intervenções educativas, avançando progressivamente em direção a outras formas de satisfação genital, o mesmo não ocorreria com aquela que é fruto de uma experiência psíquica traumática. Nesse caso, tornar-se-ia necessário “eliminar em cada caso particular as causas da actividade masturbatória através de uma explicação com a criança e estabelecer o equilíbrio psíquico normal (p. 34). Schmidt chama a atenção para que a intervenção seja feita com especial cuidado para que a criança não se feche sobre si mesma e repita suas experiências a ponto de se desligar da realidade. Se a intervenção for, pelo contrário, bem sucedida, a partir do momento em que a contrariedade da criança é suprimida, igualmente cessaria a sua tendência masturbatória.

A questão da masturbação na educação infantil, tanto quanto podemos perceber, permanece todavia como um problema de grandes proporções em um nível geral, e um indício qualitativo da educação em um nível específico. Reich (1945/1988) afirma que nos jardins de infância na Rússia Soviética visitados por ele em 1929⁴², apesar de sua excelente organização coletivista, a questão da sexualidade ainda aparecia como um problema. Professores se queixavam do nervosismo das crianças, cerimônias de dormir eram adotadas como forma de evitar a masturbação e as crianças onanistas eram frequentemente levadas para casa pelos pais. Ironicamente, Reich acrescenta que, durante sua visita, ao mesmo tempo em que a diretora garantia que não ocorriam fenômenos de ordem sexual, observou pela janela um menino que mostrava seu membro enquanto uma menina olhava para ele.

Um maior esclarecimento sobre a questão da liberdade na masturbação se localiza, portanto, a meio caminho entre as desvantagens já apontadas da educação sexual usual e as possíveis desvantagens da permissividade. Reich (1927/2008), contudo, opina que as primeiras excedem de longe as últimas. Mais do que isso, uma vez que “não podemos esperar nada pior do que o que está sendo provocado hoje, a permissividade é um experimento que não devemos declinar” (p. 111).

O debate reichiano a respeito da educação usual e da permissividade nos leva novamente ao problema da educação para a obediência e da educação para a potência. Apesar de não se identificarem entre si, compreendemos que a educação para a obediência, como modo usual de educar, se faz pelo uso pedagógico do medo e encontra seu modelo na educação moral-religiosa mediada pelas Escrituras. Essa analogia não se faz em termos de conteúdo, mas sim da forma de educar, pois não ambas não se caracterizam por uma relação específica com o conhecimento, mas se encontram no horizonte de combater a insubordinação e de promover a tendência à obediência.

A educação para a potência, por outro lado, englobando o apelo reichiano à permissividade, se estruturaria no encontro imediato com a potência por meio da experiência. Nessa perspectiva, o envolvimento do sujeito na ação educativa por meio da experimentação da variação

⁴² Apesar de Reich não identificar esse jardim de infância, não se trata da instituição na qual trabalhava Vera Schmidt, que encerrou suas atividades em 1924. Reich afirma, também, que a diretora dessa instituição era operária de fábrica, enquanto que o Jardim de Infância Experimental era dirigido pelo professor Ermakoff, presidente do movimento psicanalítico russo.

da potência se apresentaria como a forma de desenvolvimento de uma ética das intensidades por meio da seleção ativa dos encontros potentes. Para isso concorrem tanto um desenvolvimento da potência de afetar e ser afetado como também, a substituição da postura autoritária pelo contato, a valorização de um ambiente coletivista, da adaptação dos materiais às demandas do sujeito, a liberdade e o estímulo ao desenvolvimento motor e a busca da dosagem ótima entre satisfação e frustração pulsional. A essa criação corresponderia, em contraste com os sujeitos obedientes e afastados de sua potência, a um sujeito capaz de perceber suas próprias variações de potência, de expressá-la no sentido de seu aumento e de exercê-la plenamente, em prol de sua liberdade.

6. REUNINDO FIOS

Nossa intenção, com esta pesquisa, foi a de elaborar uma fundamentação teórica, a partir dos pensamentos de Reich e Espinosa, que permitisse a construção de um problema pertinente ao campo da educação. Espera-se que tal reunião de elementos, brevemente retomada a seguir, possa ser acrescida, em demais investigações, de uma reflexão que contribua mais e mais à construção de uma perspectiva de educação para a potência. Desse modo, o objetivo do presente capítulo não é o de dar conta de tal proposta, mas de apenas oferecer diretrizes a serem aproveitadas em futuros prosseguimentos.

Reich e Espinosa apresentam a produção, no campo psicológico e político do indivíduo e da massa, da flutuação de ânimo entre desejo e medo. Encontramos em ambos a denúncia de uma vida tomada pelo medo e que, todavia garante sua perseverança em existir por meio de uma paixão à transcendência. E nisto consiste o problema da filosofia política por eles encontrado: o desejo pela servidão. Tal problema, entretanto, não apenas os reúne enquanto uma finalidade específica, pois essa ressonância comum em suas respectivas obras termina por extrapolar a simples composição, orientando-os em uma trajetória comum cujo produto é um prisma de enfoques semelhantes, uma mesma forma de ver o mundo. Portanto, se esse contato, por um lado nos permite incluí-los em uma mesma linhagem de abordagem desse problema - tradição que certamente remonta ao anterior *Discurso da Servidão Voluntária*, de Étienne de La Boétie (1853/2001) -, por outro, aglutina-os em um mesmo instante, na identidade entre Deus e Natureza. Mais do que influência e composição, mais do que propósitos e intenções semelhantes, sob a perspectiva da eternidade ambos compartilham a mesma experiência intelectual.

Se, contudo, insistirmos ainda no estabelecimento de uma linhagem de pensamento entre Reich e Espinosa, essa certamente seria a do *vitalismo*. Para Zourabichvili (2004), o vitalismo pode se referir a duas correntes de pensamento. Em primeiro lugar, a um conjunto de opiniões divergentes no campo hegemônico das Ciências Naturais no século XVIII, que pretendia incorporar em suas considerações conhecimentos de ordem mística como, por exemplo, a de um princípio vital, sem o qual a vida não poderia explicada e cuja ausência determinaria a morte do organismo. Mais tarde, no século XIX, o vitalismo passaria a identificar o culto à vitalidade

que se propagou pela Europa e que teria suas propostas reivindicadas por movimentos políticos diversos, entre os quais o fascismo, sob a forma de uma força da raça, do povo ou do indivíduo, e seus direitos superiores na defesa da vida contra formas consideradas degeneradas.

É importante notar que a denominação de vitalista pode ser considerada, no campo ciências, como uma forma pejorativa de denunciar o caráter dogmático e irracional de uma pesquisa ou pesquisador. É a recusa que empreende, por exemplo, Reich (1942/1975a) na crítica da ideia de um princípio finalista de organização seres vivos e suas funções, em especial a sexualidade. É também o tipo de argumento que nos impediria de classificá-lo em tal corrente de pensamento, caso nos limitássemos a essas duas definições.

Ocorre que o termo vitalista adquire, em sua acepção contemporânea, uma nova definição, acompanhando a forma como aparece na obra de Deleuze e Guattari (1997). Afastando-o da oposição entre vivo e não-vivo, orgânico e não-orgânico, esses autores não concebem o vitalismo como forma de definir o que é a vida, mas sim de entender o que ela pode. O vitalismo corresponde, portanto, a “uma atenção permanente ao que vem - tais e tais ideias - do ponto de vista dos modos de viver” (ORLANDI, 2010) ou, de outra forma, à ideia que “os indivíduos só se distinguem em função do tipo de vida dominante em cada um deles” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 60).

A vida, tal como é concebida por eles, se torna inseparável da ideia de uma vida não-orgânica, termo que Deleuze e Guattari (1997) recuperam da análise da arte gótica feita por Worringer (1967). À vida não cabem os parâmetros de distinção entre o vivo e o morto, dado que a ela corresponderia a atividade criadora anônima da matéria que, a um dado momento de sua evolução, faz-se organização, isto é, organismo. Paradoxalmente, à vida, enquanto criação, não se contraporia o inorgânico, mas o próprio vivente, enquanto fechamento e reprodução. Vida, que segundo Zourabichvili (2004), “não corresponderia à multiplicidade das formas de vida, mas aquela entre essas formas em que a vida – o próprio exercício de nossas faculdades - se quer a si mesma: forma paradoxal, a bem da verdade, mais próxima do informe” (p. 61)

Uma outra distinção importante para a compreensão do sentido contemporâneo de vitalismo é a diferença, estabelecida por Deleuze (2010) entre *a vida* e *uma vida*. De forma próxima à distinção entre vida orgânica e não-orgânica, ela afirma a existência real de uma dimensão

da vida que escapa e transborda a seus eventos, que a atravessa e impõe a sua marca como a sensação imanente de pura potência. Para uma vida não há mais a unidade de uma personalidade ou de uma estrutura, pois a “vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, e entretanto singular, que desprende um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece” (DELEUZE, 2010). Essa é a diferença que permite que a vida empírica, em sua necessidade de prazer e satisfação, não se confunda com a potência criativa do desejo, que é a marca de uma vida. Pelo contrário, a força dessa produção atravessa a vida e, por vezes, torna irracionais e ilógicas as escolhas e vontades do sujeito, que, mais do que tomar, por elas é tomado.

É o que podemos associar, por exemplo, não apenas à teoria do orgônio de Reich, mas também de sua vida pessoal, em que sempre optou pelo desgaste físico e mental, as horas de trabalho no laboratório, o ativismo militante e a deterioração de algumas relações pessoais, em favor de uma nova vida: a transformação radical da humanidade. Nesse fervor, por vezes em prejuízo à vida, se localiza o atravessamento da potência de uma vida, onde encontramos o sentido de sua vida e obra, para além de suas ações cotidianas. O mesmo se aplica a Espinosa, não apenas pela relação que uma vida estabelece com suas noções de eternidade e beatitude, mas também, por exemplo, com sua escolha de não se retratar na sinagoga, assumindo o risco de perder qualquer tipo de contato comercial, o que de fato ocorreu e o forçou a uma vida simples e desfavorecida economicamente, fato ao qual se soma a posterior recusa à cátedra de Filosofia na Universidade de Heidelberg. Ora, se essas escolhas podem parecer ilógicas à primeira vista, são elas que demonstram a insistência de uma força que se situa para além da vontade e dos interesses individuais. A permanência na sinagoga ou a transferência para a Universidade representariam o fim para a filosofia de Espinosa, não só pela perda da liberdade de pensar como também pela instrumentalização desse pensamento. Em lugar dessa vida, evidentemente mais satisfatória, Espinosa insistiu em uma contribuição que fosse além da própria necessidade, ou melhor, que levasse a necessidade para além dela mesma, isto é, identificando-a com a liberdade, o esforço de toda uma vida.

A vinculação de Reich e Espinosa ao vitalismo, é preciso lembrar, se faz à revelia de ambos. É uma associação que se apóia tanto em suas ideias quanto em suas experiências singu-

lares, e por isso mesmo não consiste em uma conexão teórica. Mais do que uma escola de pensamento, o vitalismo de Reich e Espinosa se apresenta em suas respectivas formas de encarar a vida e o mundo, bem como no modo de agir e viver que eles mesmos experimentaram.

Reich e Espinosa demonstram, como vimos, o laço que une medo e poder. Na perspectiva espinosista o conhecimento racional adquire um fator preponderante nesta relação já que sua ausência está diretamente ligado à potência do medo em engendrar os preconceitos e, assim, a servidão às paixões, a submissão ao governo de um outro e a recusa à própria autonomia. O governante, por meio da imaginação de todos aqueles tomados pelo medo, instaura o seu regime de superstições, “deixando a inteligência de cada um ocupada com tantos preconceitos que não há mais lugar na mente para a reta razão, nem sequer para duvidar” (ESPINOSA, 1670/2003, p. 8). Da mesma forma que o enfraquecimento do exercício racional está intimamente vinculado à servidão, Reich denuncia o modo pelo qual as perturbações na satisfação orgástica definem a submissão ao tirano. De qualquer modo, o afastamento de sua potência natural por um emprego inadequado do desejo, associado aos momentos em que a constituição afetiva da multidão se encontra em decomposição, conduz a um mesmo desejo de submissão a um poder que, como é sintetizado por Chauí (2006), “transcendente à fragmentação dos conflitos que dilaceram a sociedade e a política, produz entre os homens uma relação que conduzirá, ao fim e ao cabo, a submeterem-se ao poder misterioso dos governantes” (p. 64).

Mas a submissão à tirania deve ser considerada menos o efeito de um constrangimento externo que a ação interna da vontade, como resultado de um movimento do desejo pela conservação da existência, ou seja, do *conatus*. Por outro lado, a característica flutuante do poder, à sorte das mudanças da superstição popular, faz os monarcas recaírem na superstição e fortalecerem o poder da religião, revestindo-a de culto e aparato suficiente para a manutenção desse medo. O grande segredo do poder, finaliza Espinosa (1670/2003), “é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação” (p. 8).

Tal processo se explicaria pela necessidade do Estado em eliminar a autonomia do indivíduo sobre seus medos reais. À educação caberia, assim, o papel de ferramenta institucional para a estabilização dos afetos por meio da obediência. Ainda que seja sempre possível

ao Estado, enquanto força externa mais potente, coagir o cidadão para que este persevere em sua existência sob suas ordens, o verdadeiro problema da obediência é a determinação interna da vontade em obedecer, independentemente do constrangimento externo. Nesse fator pode concorrer a educação. A paixão das massas ao Estado significa, para cada indivíduo, um movimento duplo de repressão a seus próprios medos reais e a adoção do mecanismo de poder do Estado, por meio de sua conversão em um objeto de amor e a incorporação de seu imaginário aterrorizador.

A discussão a respeito do papel do medo na construção e conservação do Estado requer uma melhor definição a respeito deste termo. Dado que, tanto para Reich quanto para Espinosa, é sobre o afeto do medo que se fabricaria a pedra fundamental da unidade política, o Estado deixaria de ser abordado como uma figura jurídica e racional, transcendente ao corpo social e passaria a ser considerado a representação afetiva que preenche e garante os interstícios das relações sociais, equilibrando a sua flutuação. A noção tradicional de Estado fundado no contrato jurídico, que tem como expoente Thomas Hobbes (1651/1974, 1642/1993), não se conjuga com o conceito empregado por Reich e Espinosa. Para esses autores, vale uma concepção histórico-antropológica do termo, mais próxima à definição de Grüner (2003), Estado: paixão de multidões. As análises políticas de Reich e Espinosa demonstram que, apesar de suas peculiaridades e diferenças constitucionais e jurídicas, tanto o Estado hebreu primitivo quanto o Estado nazista alemão, do ponto de vista afetivo se organizaram de uma mesma maneira. No limite, acompanhando o raciocínio de Bove (2008), podemos considerar que, indiferentemente à forma de governo de um Estado, “nunca abandonamos a teocracia”.

Grüner (2003), ressalta que a abordagem histórico-antropológica da noção de Estado implica repensar a concepção do campo político como instituído, cristalizado em uma Lei abstrata, na direção de um campo político instituinte, em processo de criação e de potencialização. Porém, quando o regimento dos encontros é motivado pelo medo, o resultado é uma sociedade paralisada, em que os homens, mais que compartilhar suas potências em vistas de um fim comum, compartilham sua solidão e impotência. De fato, ainda que as concepções de Hobbes (1651/1974) e Espinosa (1677/1973b) sejam divergentes com relação à ação e à melhor forma de governo em um Estado, para ambos sua função é uma só: garantir a paz e a segurança de

seus cidadãos. Essa articulação de convergência insere uma nova dimensão na relação entre medo e poder: não só a ação excessiva do Estado, saturada no autoritarismo e violência, envolve esse afeto, como a inação ou ausência do Estado pode também envolvê-lo. Pois quando a garantia de paz e segurança não é cumprida, o corpo social se enreda, em alguma medida, na guerra, opondo os homens entre si e engendrando entre eles a solidão e o medo. Ou, o que dá no mesmo, como aponta Espinosa (1973b), se a paz se mantém às custas da violência cotidiana, como “efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão”, a comunidade dos homens “merece mais o nome de solidão que de cidade”⁴³ (p. 322). A insegurança social se interpõe entre o desejo de se conservar e a produção indireta de nossa existência, exatamente no momento em que a inevitável articulação com os outros se faz ameaça à vida.

Para que o mais-medo não contamine o tecido social, não basta apenas de que os cidadãos sintam-se seguros e que entre eles impere a paz. Pois, como alerta Espinosa (1973b),

se a paz tem que possuir o nome de servidão, barbárie e solidão, nada há de mais lamentável para o homem que a paz. (...). É, pois, a servidão, e não a paz, que requer que todo poder esteja nas mãos de um só; tal como já dissemos, a paz não consiste na ausência de guerra, mas na união das almas, na concórdia⁴⁴ (p. 324).

Se o mais-medo é a ferramenta do Estado na produção do desejo de submissão, não é menos verdade que indivíduos concordam em viver na comunidade porque todos têm medo dos excessos do direito natural, ponto que também é comum em Hobbes (1651/1974) e Espinosa (1677/1973b). A síntese entre essas dimensões resultaria em considerar o Estado, como sublinha Aurélio (2003), um efeito que se representa como causa autonomizada e geradora do medo para corrigir o desequilíbrio produzido pelo exercício do direito natural na comunidade” (p. CI). Seu ponto de inflexão é, portanto, a medida certa na qual o medo que motivou a união entre os homens, e a formação do Estado, se mantém mais fraco que o mais-medo que se produz na sua ação excessiva ou no fracasso em cumprir sua função.

Essa constituição afetiva necessária à manutenção do Estado, lança uma nova luz sobre a sua relação com a educação enquanto fenômeno sócio-político. Cabe a uma educação para a obediência a preparação afetiva de cidadãos para, mais que tolerar a sua submissão, desejem-

⁴³ *TP*, V, § 4.

⁴⁴ *TP*, VI, § 4.

na e se satisfaçam com ela, em toda a sua impotência.

Vimos, assim, que o medo que garante as condições para tal produção não é apenas uma simples paixão, como é também uma paixão pela impotência. Acompanhamos em Espinosa (1677/2008) a definição de que as causas necessárias do medo se encontram na essência humana. Além disso, que o modo de produção da superstição por meio desse afeto, acompanhado da potência da imaginação e da superstição, termina por engendrar uma produção viciosa de ainda mais medo. Reich (1942/1975a), por sua vez, ao debruçar-se sobre o medo que é produto não da realidade externa, mas da angústia neurótica, e descobre o modo pelo qual esta se constitui enquanto medo a si e à própria vida.

Mesmo que a distinção entre medos reais e imaginários seja, a princípio, uma discussão no campo da cultura - e que para além da educação, envolva a construção histórica da composição afetiva da multidão -, ela se refere ainda a uma outra incerteza, a respeito dos limites entre interior e exterior no ser humano. Isso porque é necessário levar em consideração, na distinção entre medo e mais-medo a respeito da origem de seu estímulo, as implicações da concepção espinosana de natureza como mistura de corpos. De fato, enquanto se esforça em permanecer no ser, cada corpo está em permanente troca com os outros corpos, sendo a afecção, que envolve não só a natureza do corpo afetado, quanto do que o afeta, o índice material dessa relação. Da mesma forma, a mente não só conhece e desconhece, simultaneamente, o corpo do qual é ideia, na medida em que apreende as afecções, como envolve a ideia de si com as ideias desses outros corpos, e assim, conhece e desconhece, simultaneamente, a si mesma.

Esse nível complexo de relações implica, como afirma Gainza (2009), que o conflito entre ações e paixões não se restringe ao exterior, habitando também o interior, e que não se deve identificar, do mesmo modo, a interioridade com a atividade e a exterioridade com a passividade, como os limites de uma borda. No jogo tático da existência, interior e exterior

estão profundamente imbricados, de tal maneira que todo o 'interior' está constituído de, e atravessado pela, exterioridade; por isso, a determinação não é só externa, mas define também uma disposição interna, e tampouco o limite é só exterior (e nesse sentido, padecido) mas determina atualmente certas capacidades de ação; e, de igual forma, a oposição, a contrariedade e a negação não pertencem unicamente ao 'mundo externo', pois enquanto esse mundo constitui necessariamente o ser de cada coisa singular como um 'ser em relação', todo indivíduo vive 'internamente' esses conflitos como oscilações, tensões e ambivalências

que fazem de sua existência uma batalha e uma luta, num sentido cabal e não restringido (p. 138).

Portanto, não apenas se mitigam os limites e margens que compõe o corpo, como a própria essência do homem, em variação permanente, assume sua constituição conflituosa na multiplicidade dos desejos, em geral opostos uns aos outros. Sendo o desejo a essência do homem, não apenas sua existência afirmará a abertura aos outros homens e partes da natureza, como também expressará sua instabilidade e oscilação frequente.

Não obstante o problema do medo e mais-medo se encontrar no cerne da educação para a obediência, não podemos afirmar que ele encerra em si a discussão sobre o desejo de obedecer. Mesmo sendo esse o signo maior da passividade e do limite da potência, isto é, uma paixão, ele não é necessariamente uma paixão triste. Como vimos anteriormente, a tristeza e a alegria não se referem à determinação, interna ou externa, do modos, distinção que corresponde efetivamente às categorias de ação e paixão. É a disposição da razão que, frente a um conhecimento confuso, exprime sua potência de concatenar a ordem causal dos fenômenos e confere, mesmo à paixão, a possibilidade de aumentar a potência individual. É possível, portanto, que a razão reconheça que por meio da obediência se cumprem fins necessários às relações entre os homens e que, dessa forma, a obediência seja cumprida como uma forma de virtude.

Para Espinosa (1670/2003), o lugar onde a obediência se realiza enquanto virtude se localiza na figura do sábio, na medida em que ele, conhecendo as vantagens da vida em sociedade, se submete às determinações sociais sem, no entanto, necessitar de ameaças e da imposição do medo. Essa é, portanto, como aponta Zourabichvili (2002), a liberdade que é referida através das restrições e dos contrários que se impõem. Ela lhes pertence pois, em vez de tolerar tudo o que lhe é prejudicial, o apelo à razão e ao julgamento não necessita recorrer à violência. Nesse sentido, o sábio é o melhor dos cidadãos pois, conhecendo seus próprios medos, encontra outra forma de exercer seu desejo em perseverar em meio aos outros homens: uma *subordinação ativa*. A obediência, quando vinculada à razão, não deixa de representar a passividade humana, porém se torna desprovida do significado de impotência. Afinal, como vimos, os homens necessitam, para viverem juntos e conservarem sua existência, transferir em alguma medida seu direito natural ao corpo da sociedade. Nisso se encontra o fundamento da obediência. O problema, no entanto, se impõe quando essa decisão não se faz mais por uma decisão racional, mas

em consequência de um esforço social em conter e reprimir, pela força de suas instituições, os transbordamentos do desejo. É nesse momento que a educação para a obediência e o mais-medo se tornam cúmplices da produção de sujeitos obedientes e impotentes, que não compreendem o sentido de viver senão aceitando o que lhes é imposto.

Nesse horizonte uma perspectiva de educação para a potência não consiste em uma educação contra o medo, tarefa que abrigaria a abdicação a uma capacidade essencial humana. Pelo contrário, uma educação pautada pelo conhecimento de si se daria na descoberta dos verdadeiros medos, pois esses, bem como todos os outros afetos, só podem ser verdadeiramente compreendidos quando abordados de uma forma positiva. De uma forma simplificada, é na afirmação do desejo que se encontra uma educação para a ética das intensidades (ALBERTINI, 1997).

Reich e Espinosa oferecem-lhe uma série de ações e práticas possíveis. Pensar a educação como um processo de construção da estrutura subjetiva nada mais é do que pensar as possibilidades de constituição de modos de vida para a liberdade e a potência humanas. É também pensar a educação frente o problema do medo como uma dupla afirmação: a de uma resistência ativa contra as forças que insistem na produção de mais-medo e a do desejo como um aprendizado ético rumo à autonomia para que nos encontremos com nossos próprios medos.

REFERÊNCIAS

ALBERTINI, P. A sexualidade e o processo educativo: Uma análise inspirada no referencial reichiano. In: AQUINO, J. G. (Org.). *Sexualidade na escola: Alternativas teóricas e práticas*, pp. 53-70. São Paulo: Summus, 1997.

_____. *Reich: história das idéias e formulações para a educação*. São Paulo: Ágora, 1994.

_____. *Contribuição para o conhecimento do pensamento de Reich: desenvolvimento histórico e formulações para a educação*. 1992. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1992.

ALBERTINI, P.; SIQUEIRA, F. Z.; TOMÉ, L. A.; MACHADO, T. L. Reich e o movimento de higiene mental. *Psicologia em Estudo* (Maringá), maio/ago, 2007; 12(2): 393-401.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006.

AURÉLIO, D. P. *Prefácio* In ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam: P. Brunel, 1730

BARRETO, A. V. B. *A luta encarnada: corpo, poder e resistência nas obras de Foucault e Reich*. 2007. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2007.

BEDANI, A.; ALBERTINI, P. Reich e a Psicanálise: o desencontro. In: ALBERTINI, P.; FREITAS, L. V. (Orgs.). *Jung e Reich: articulando conceitos e práticas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Gua-

nabara Koogan, 2009, p. 126-133.

BELLINI, L. M. *Afetividade e cognição: o conceito de auto-regulação como mediador da atividade humana em Wilhelm Reich e Jean Piaget*. 1993. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1993.

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Sociedade Bíblica, 1993.

BILIBIO, L. F. S. *Trágica educação sexual do erotismo: uma agonística entre Reich e Nietzsche*. 2002. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2002.

BOVE, L. *La stratégie du conatus*. Paris, Vrin, 1996.

_____. Anotações de aula dada do curso “Espinoza e a Psicologia Social” no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo em 22 de Abril de 2008.

CÂMARA, M. V. Pressupostos filosóficos reichianos: Marx, Espinoza e Bergson articulados ao pensamento contemporâneo. *Pensamento Reichiano em Revista*, São Paulo, n.1, p. 113-130, 2006.

CAMBI, F. *História da Pedagogia*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1999.

CAMPOS, A. S., O indivíduo em Spinoza: absorção de personalidade In: *Polymatheia* 4(5), 2008, p. 5-38.

CHAUI, M. Sobre o Medo. In Adauto Novaes (Org.) *Os sentidos da paixão*. São Paulo, SP : Companhia das Letras: Funarte, 2006.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. *O fim da metafísica do possível: Espinosa e a ontologia do necessário*. Anotações para aula de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade de São Paulo, 2009.

CIPULLO, M. A. T. *Entre duas abordagens: do diagnóstico psicorporal ao psicodiagnóstico fenomenológico-existencial*. 2001. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2001.

COLERUS, J. *Vida de Spinoza*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>>. Acesso em: 09 abr. 2007.

CUKIERT, M. *Uma contribuição à questão do corpo em psicanálise: Freud, Reich, Lacan*. 2000. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2000.

DADOUN, R. *Cien Flores para Wilhelm Reich*. Barcelona: ANAGRAMA, 1978.

DEKKER, R. *Childhood, Memory, and Autobiography in Holland from the Golden Age to Romanticism*. Londres: Macmillan, 1999.

DEKKER, R. M.; RÖLING, H. *Fear as a pedagogical tool*. Disponível em: <<http://www.faqs.org/childhood/Fa-Gr/Fear.html>>. Acesso em: 18 ago. 2010.

DELBOS, V. *O Espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002

DELEUZE, G. *A imanência: uma vida*. Disponível em: <http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br> Acesso em: 22 set. 2010.

_____. *Aula sobre Espinosa*. Disponível em: <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=11&groupe=Spinoza&langue=1>>. Acesso em: 01 abr. 2008.

_____. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.

_____. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. São Paulo: 34, 1997.

_____. *O Anti-Édipo*. Capitalismo e Esquizofrenia. Lisboa: Assírio & Alvim, s.d.

DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DE REICH, I. O. *Una biografía personal*. Buenos Aires: Granica, 1972.

DIEHL, P. *Propaganda e persuasão na alemanha nazista*. São Paulo: ANNABLUME, 1996.

ESPINOSA, B.: SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Trabalho original publicado em 1677.

_____. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Trabalho original publicado em 1670.

_____. *Tratado da Correção do Intelecto* In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973a. Trabalho original publicado em 1662.

_____. Tratado Político In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973b. Trabalho original publicado em 1677.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: História da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRAGOSO, E. A. da R. *Breve Introdução*. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/14739.html>>. Acesso em: 09 abr. 2007a.

_____. *O nome de Spinoza*. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/493d9/17139.html>>. Acesso em: 09 abr. 2007b.

FREITAS, L. V.; ALBERTINI, P. Jung e Reich: em busca de uma articulação. In: ALBERTINI, P; FREITAS, L. V. (Orgs.). *Jung e Reich: articulando conceitos e práticas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009, p. 174-190.

FREUD, A. *Psicanálise para pedagogos*. Lisboa: Moraes, 1974.

FREUD, S. Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada 'Neurose de Angústia'. In FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Texto original de 1895.

_____. O mal-estar na civilização In FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Trabalho original de 1930.

FUGANTI, L. *Educação para a potência: aula 2*. Disponível em: <<http://escolanomade.org/programacao/educacao-para-a-potencia-aula-2-ditos-transcritos>>. Acesso em 06 set. 2010.

GAINZA, M. *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, Universidade de São Paulo, São

Paulo, 2009.

GEBHARDT, C. *Spinoza*. Buenos Aires, Losada, 1977.

GRÜNER, E. O Estado: paixão de multidões. Espinosa versus Hobbes, entre Hamlet e Édipo. In: *Filosofia política moderna*. De Hobbes a Marx Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006.

HALL, L. A. *Masturbation*. Disponível em <<http://www.faqs.org/childhood/Ke-Me/Masturbation.html>>. Acesso em: 10 ago. 2010.

HANNS, L. A. *A teoria pulsional na clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1999

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1985.

HELLER, M. Les 100 ans de Wilhelm Reich. *Adire*, 14, 1998.

HIGGINS, M.; RAPHAEL, C. (Orgs.) *Reich fala de Freud*. Lisboa: Moraes, 1979. Trabalho original publicado em 1967.

HOBBS, T. Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. In *Os Pensadores*, vol. 14. São Paulo: Abril, 1974. Trabalho original publicado em 1651.

_____. *De Cive*: elementos filosóficos a respeito do cidadão. Petrópolis: Vozes, 1993. Trabalho original publicado em 1642.

LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 2001. Trabalho ori-

ginal publicado em 1853.

LOCKE, J. *Some Thoughts Concerning Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

LOUREIRO, I. Herbert Marcuse - anticapitalismo e emancipação. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 28, n. 2, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732005000200001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 jul. 2010.

MALUF JR., N. J. Reich e a Orgonomia. In: ALBERTINI, P.; FREITAS, L. V. (Orgs.). *Jung e Reich: articulando conceitos e práticas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009, p. 158-173.

MARCUSE, H. *Eros e Civilização*. São Paulo: Zahar, 1968.

MARX, K. Salário, Preço e Lucro. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

MELLO, L. I. A. *História moderna e contemporânea*. São Paulo, Scipione, 1999.

NEGRI, A. *A anomalia selvagem: Poder e Potência em Spinoza*. Rio de Janeiro, 34, 1993.

NEILL, A. S. *Liberdade sem medo – Summerhill: radical transformação na teoria e na prática da educação*. São Paulo: IBRASA, 1980.

ONANIA; or the Heinous Sin of Self-Pollution, and all its Frightful Consequences, in both sexes, Considered. With Spiritual and Physical Advice to those, who have already injur'd them-

selves by this A bominable Practice. And Seasonable Admonition to the Youth (of both SEXES) and those whose Tuition they are under, whet her Parents, Guardians, Masters, or Mistresses. Disponível em: <<http://english2.byu.edu/facultysyllabi/KLawrence/ONANIA.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2010.

ORLANDI, L. B. L. *Ética em Deleuze*. Disponível em: <<http://www.cpfcultura.com.br/site/2009/10/15/integra-etica-em-deleuze-luiz-b-l-orlandi/>> Acesso em: 02 set. 2010.

PLACZEK, B.R. (ed). *Record of a friendship: The correspondence between Wilhelm Reich & A.S. Neill 1936-1957*. London: Gollancz, 1982.

RAMALHO, S. A. *Psicologia de massa do fascismo: Reich e o desenvolvimento do pensamento crítico*. 2001. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

REGO, R. A. *Psicanálise e biologia: uma discussão da pulsão de morte em Freud e Reich*. 2005. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

REICH, W. *O caráter impulsivo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Trabalho original publicado em 1925.

_____. A atitude dos pais a respeito da masturbação infantil. *TransFormações em Psicologia 1(1)*, 102-111, 2008. Trabalho original publicado em 1927.

_____. *O Éter, Deus e o Diabo; A superposição cósmica*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Trabalho original publicado em 1949.

_____. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Trabalho original publicado em 1946.

_____. *Paixão de juventude: uma autobiografia*. São Paulo: Brasiliense, 1996. Trabalho original publicado em 1988.

_____. *Análise do Caráter*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Trabalho original publicado em 1933.

_____. *A revolução sexual*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988. Trabalho original publicado em 1945.

_____. *O Assassinato de Cristo*. São Paulo: Martins Fontes, 1987. Trabalho original publicado em 1953.

_____. *Psicologia de Massa do Fascismo*. Porto: Escorpião, 1977. Trabalho original publicado em 1933.

_____. *People in Trouble: volume two of The Emotional Plague of Mankind*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1976. Trabalho original publicado em 1953.

_____. *A função do orgasmo*. São Paulo, Brasiliense, 1975a. Trabalho original publicado em 1942.

_____. Drive and Libido Concepts from Forel to Jung. In: *Early Writings: volume one*. Nova York: Farrar, Strauss and Giroux, 1975b, p. 86-124. Trabalho original publicado em 1925.

_____. Libidinal conflicts and delusions in Ibsen's Peer Gynt. In: *Early Writings: volume one*. Nova York: Farrar, Strauss and Giroux, 1975c, p. 3-64. Trabalho original publicado em 1920.

_____. Os jardins de infância na Rússia soviética. In: *Elementos para um pedagogia anti-autoritária*. Porto: Publicações Escorpião, 1975d, p.39-52. Trabalho original publicado em 1926.

_____. *Psicopatologia e sociologia da vida sexual*. São Paulo: Global, s.d. Trabalho original publicado em 1927.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionario de psicánalise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

RUSCHE, R. J. *Teatro e educação somática: um estudo com presidiários em processo de criação*. 2004. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2004.

SANTIAGO, H. Anotações de aula dada do curso “Filosofia Moderna I” na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 22 de Abril de 2008.

SCHMIDT, V. Educação psicanalítica na Rússia soviética. In: *Elementos para um pedagogia anti-autoritária*. Porto: Publicações Escorpião, 1975, p.15-35.

SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004

SILVA, E. A. *Filosofia, Educação e Educação Sexual: matrizes filosóficas e determinações pedagógicas do pensamento de Freud, Reich e Foucault para a abordagem educacional da sexualidade humana*. 2001. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2001.

SILVA, J. R. O. *O desenvolvimento da noção de caráter no pensamento de Reich*. 2001. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2001.

_____. Reich e a Psicanálise: o encontro. In: ALBERTINI, P.; FREITAS, L. V. (Orgs.). *Jung e Reich: articulando conceitos e práticas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009, p. 108-125.

SILVA, C. V. *Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

STEARNS, P. N.; HAGGERTY, T. The Role of Fear: Transitions in American Emotional Standards for Children, 1850–1950 In: *American Historical Review* 96: 63–94, 1991.

STOLBERG, M. Self-pollution, Moral Reform, and the Venereal Trade: Notes on the Sources and Historical Context of Onania (1716). *Journal of History of Sexuality*, v. 9(1-2), 2000.

TRATADO dos Três Impostores: Moisés, Jesus, Maomé. Lisboa: Nova Veja, 2004.

ULPIANO, C. *Pensamento e Liberdade em Espinosa*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=KMhuVkSDQPs>>. Acesso em: 20 mar. 2009.

TEIXEIRA, D. *Espinoza e Reich: o corpo da alegria*. Pensamento Reichiano em Revista, São Paulo, n. 1, p. 149-158, 2006.

TOLEDO, L. P., *Reich e o enfoque de Deleuze e Guattari: o pensamento crítico em busca do desenvolvimento humano*. 2009. Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

WAGNER, C. M. *A Psicanálise de S. Freud e a vegetoterapia caractereológica de W. Reich: continuidade ou ruptura?* 1994. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 1994.

_____. *Reich e Freud: continuidade ou ruptura*. São Paulo: Summus, 1996.

WORRINGER, W. *L'art gothique*. Paris: Gallimard, 1967.

XAVIER, J. I. T. *Atenção a si e psicoterapia corporal: efeitos da auto-estimulação somatosensorial sobre a atenção e suas implicações para o corpo, as emoções e a cognição*. Rio de Janeiro, 2005. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2005.

ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. *Le Conservatisme Paradoxal de Spinoza: Enfance et Royauté*. coll. Pratiques théoriques. Paris: PUF, 2002.