



Universidade Federal Fluminense  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia  
Pós- Graduação *Stricto-Sensu* em Psicologia  
Linha de Pesquisa: Clínica e Subjetividade

JOSÉ VICENTE PEREIRA JUSTO CARNERO

**A clínica, a sensibilidade e o conhecimento: um diálogo entre as obras de Reich e Spinoza**

Mestrado em Psicologia

CRISTINA MAIR BARROS RAUTER

NITERÓI

2012

**JOSÉ VICENTE PEREIRA JUSTO CARNERO**

**A CLÍNICA, A SENSIBILIDADE E O CONHECIMENTO: UM DIÁLOGO  
ENTRE AS OBRAS DE REICH E SPINOZA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof. Dra. Cristina Mair Barros Rauter

Área de concentração: Clínica e Subjetividade

**NITERÓI**

**2012**

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

C280 Carnero, José Vicente Pereira Justo.

A clínica, a sensibilidade e o conhecimento: um diálogo entre as obras de Reich e Spinoza / José Vicente Pereira Justo Carnero. – 2012. 230 f.

Orientador: Cristina Mair Barros Rauter.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2012. Bibliografia: f. 225-230.

1. Clínica. 2. Conhecimento. 3. Sensibilidade. 4. Sexualidade. 5. Corpo humano. 6. Resistência. I. Rauter, Cristina Mair Barros. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 150

**JOSÉ VICENTE PEREIRA JUSTO CARNERO**

**A CLÍNICA, A SENSIBILIDADE E O CONHECIMENTO: UM DIÁLOGO  
ENTRE AS OBRAS DE REICH E SPINOZA**

Niterói, \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Profª. Dra. Cristina Mair Barros Rauter - Orientadora  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. André Martins Vilar de Carvalho  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira  
Universidade Federal Fluminense

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais que me apoiaram e sempre investiram em meus estudos.

A meu mestre e amigo Rudi Reali que me apresentou a Reich, me formou e me apoiou de muitas e inestimáveis maneiras no percurso deste mestrado.

À minha esposa Jennifer pelo amor, pela paciência e pelo companheirismo nos momentos de tensão deste trabalho.

A meu filho Benício por haver me dado a oportunidade de ser pai e por me ensinar que a base da vida é dar amor e receber amor.

À Cristina Rauter, querida orientadora, por haver me apresentado a Spinoza e me estimulado ao diálogo com o pensamento de Reich, pelo carinho e pela orientação serena que me trazia tranquilidade quando eu me cobrava demais.

A Eduardo Passos pelas importantes aulas que abriram muitos questionamentos que reverberaram durante o processo.

A André Martins pelos encontros, pelas aulas no SpiN e por ter possibilitado o contato com os professores Laurent Bove e Pascal Sévérac que com seus conceitos foram inspiradores para o diálogo entre Spinoza e Reich.

A Gino Ferri por haver implantado um vírus de um pensamento complexo em Reich.

A Maurício Rocha pelas aulas na PUC e o aprofundamento no pensamento de Spinoza.

À Maria Helena Zamora pela amizade, por incentivar a trazer temas reichianos para a academia e por haver me apresentado à Cristina Rauter.

À Aline Nascimento e Cláudia Camuri pela amizade, dedicação e carinho com que me ajudaram a trabalhar e compreender temáticas que para mim eram novas, mas cruciais para o processo de seleção.

À Alice Paiva pela leitura da dissertação e pelo companheirismo no trabalho na EFEN.

À Elizabeth Reali pelo apoio e força que me ajudaram a enfrentar o processo de mestrado.

Aos encontros e aulas com os amigos e companheiros da EFEN João, Eduardo, Maria da Cruz, Isa e Bianca que estimularam a pensar importantes questões em Reich.

Aos colegas de mestrado Daniele, Renato, Augusto e Lucas, e do grupo de estudo em Spinoza Cadu, Zé Carlos, Donati, Cristiane, entre outros que dialogaram e contribuíram com idéias para a realização desta dissertação.

À Maria José que me ajudou a segurar as pontas no trabalho para que eu pudesse realizar este mestrado.

À Clarice Portugal, pela revisão atenta e dedicada deste texto e a prontidão em fazê-la.

*A sabedoria que me interessa é essa que combina o cérebro com as tripas, essa que combina tudo que somos. Tudo, sem esquecer de nada! Nem a barriga, nem o sexo, nada, nada... (Eduardo Galeano, Praça Catalunya, 24 de maio de 2011)*

## RESUMO

Esta dissertação analisa algumas condições necessárias a um processo de produção do conhecimento do vívido, a partir de um diálogo entre as obras de Wilhelm Reich e Baruch Spinoza. Os problemas constatados por Reich relacionados à teoria e prática psicanalíticas na época da passagem à segunda tópica freudiana evidenciam questões que se fazem contemporâneas em respeito à formulação adequada de problemas em um campo de análise e de intervenção. Ao considerarmos o corpo no campo de análise, a noção de problema se coloca para além das reduções lógico-epistemológicas e estabelece-se que o problema é sempre de ordem corporal. É no corpo que se tem origem a formulação do pensamento, a partir do conhecimento sensível obtido mediante as sensações. O conhecimento do incerto e do móvel e não do fixo e categorizável, apenas se torna possível por meio de um estado de indiferenciação e de comum entre aquele que conhece e o objeto a ser conhecido. Buscar-se-á explorar os princípios da teoria da sexualidade de Freud que foram resgatados por Reich a fim de introduzir a problematização do corpo intensivo e extensivo no campo de análise e, igualmente, da união mente-corpo, princípio fundamental do pensamento de Reich e Spinoza. O tema dos afetos é abordado a partir da sexualidade e das variações intensivas do corpo e de sua indissociabilidade com o pensamento. O conceito de potência na obra dos autores torna-se, portanto, uma peça-chave ao problema do conhecimento, assim como o papel das marcas ou traços impressos no corpo por meio dos encontros que constituem modos de agir, sentir e pensar. O conceito spinozano de *conatus* abre margens ao entendimento de um esforço de perseverança que implica uma atividade de resistência dos seres e um plano formal. Neste sentido, apresentamos, com Reich, que o acesso ao plano intensivo se dá pela análise da forma.

**Palavras chaves:** Clínica; conhecimento sensível; sexualidade; corpo; resistência

## ABSTRACT

This dissertation examines some necessary conditions for a process of knowledge production of the vivid, from a dialogue between the works of Wilhelm Reich and Baruch Spinoza. The problems encountered by Reich related to psychoanalytic theory and practice at the time of the passage to the second Freudian topic highlight issues that are contemporary in relation to the appropriate formulation of problems in a field of analysis and intervention. When considering the body in the field of analysis, the notion of problem arises beyond the logical-epistemological reductions and establishes that the problem always involves the body. It is in the body that the formulation of thought takes place, from sensitive knowledge obtained through the sensations. The knowledge of the uncertain and mobile rather than the fixed and categorizable only becomes possible through an undifferentiated state and a state of common between the knower and the object to be known. Search will explore the principles of Freud's theory of sexuality that were rescued by Reich to introduce the problematic of the intensive and extensive body in field of analysis and also the mind-body union, fundamental principle of thought of Reich and Spinoza. The theme of affects is approached from sexuality and the intensive variations of the body and its inseparability with thought. The concept of potency in the work of the authors becomes, therefore, a key to the problem of knowledge as well as the role of the marks or traces printed on the body by the encounters which constitute ways of acting, feeling and thinking. The spinozan concept of *conatus* opens margins to the understanding of an effort of perseverance which implies an activity of resistance of the beings and a formal plan. In this sense, we present, with Reich, that the access to intensive plan is by the analysis of form.

**Palavras chaves:** Clinic; sensitive knowledge; sexuality; body; resistance

## SUMÁRIO

Introdução .....	p. 9
Capítulo I – O conhecimento a partir do corpo e dos afetos .....	p. 17
1.1 – A proposta científica-natural do conhecimento .....	p. 23
1.2 – O problema do conhecimento sensível .....	p. 30
1.3 – O conhecimento pelas sensações de órgãos .....	p. 38
1.4 – O sentimento vegetativo dos estados de movimento do corpo .....	p. 47
1.5 – O método de pensamento para se chegar ao conhecimento das causas .....	p. 52
1.6 – As fronteiras entre sujeito e objeto .....	p. 61
Capítulo II - Considerações sobre o princípio dos afetos em Reich e Spinoza .....	p. 66
2.1 – Sobre a proveniência das expressões afetivas .....	p. 70
2.2 – Considerações sobre as forças pulsionais .....	p. 75
2.3 – A via da representação.....	p. 85
2.4 – A ordem de causalidade imanente.....	p. 93
2.5 – O princípio comum de produção dos fenômenos psíquicos e somáticos .....	p. 99
2.5.1 – Algumas distinções sobre o princípio de funcionamento comum da Natureza .....	p. 106
2.5.2 – Os afetos, as emoções e as diferentes terapêuticas .....	p. 127
2.6 – A via energética-sexual.....	p. 145
2.6.1. – A sexualidade e o apetite: a dimensão corporal da “potência de agir”.....	p. 147
2.6.2 – O prazer e a angústia, a alegria e a tristeza e as marcas corporais .....	p. 156
2.6.3 – A potência de convulsionamento do corpo.....	p. 161
Capítulo III - O princípio estratégico vital.....	p. 170
3.1 - O princípio negentrópico-sistêmico da vida e o “esforço de perseverança” .....	p. 172
3.2 - A forma da matéria viva .....	p. 185
3.3 - As resistências e o passado .....	p. 193
3.4 - A forma enquanto resistência .....	p. 199
3.5 - A entrada no problema clínico pelo plano da forma .....	p. 210
Conclusão .....	p. 220
Referências bibliográficas .....	p. 225

## INTRODUÇÃO

No início da obra *Análise do Caráter* (2001a), Reich apresenta algumas questões concernentes à *teoria e prática* psicanalíticas que não apenas permitiram o desenvolvimento da teoria e prática do autor, como colocaram questões importantes a respeito *da maneira de se produzir conhecimento na clínica ou mesmo em qualquer campo de análise que implique processos vívidos*. Dessa maneira, tomaremos como fio condutor alguns diálogos que Reich estabeleceu com a psicanálise no intuito de construir uma metodologia clínica que desse conta de resolver os problemas clínico-teóricos que se colocavam na época. Nesse sentido, a proposta de Reich apontava, como problema localizado entre a teoria e a prática, que o analista apenas poderia chegar a um entendimento adequado do caso e, conseqüentemente a uma intervenção adequada, se partisse de uma compreensão *causal e específica ao próprio caso*. Nesta premissa, Reich apontava que a *metodologia* deveria se pautar estritamente nos princípios funcionais da Natureza.

O problema do conhecimento em Reich – sobre como estabelecer um entendimento adequado a respeito de um fenômeno que se pretenda investigar – suscita questões muito próximas àquelas propostas pelo filósofo Spinoza no século XVII. Ambos os pensadores evidenciaram *o papel fundamental dos afetos e da inserção do corpo no processo de conhecimento*. Tanto Reich quanto Spinoza tomaram a expansão e a alegria como finalidade ética nas atividades cotidianas, políticas e terapêuticas. O parâmetro da *potência* apresenta-se, então, como princípio fundamental no pensamento dos dois autores e é a partir dele que o problema do conhecimento é colocado, assim como o da própria atividade vital do ser.

Reich e Spinoza, contudo, evidenciaram em suas obras o papel do sofrimento, da fraqueza e da impotência. A possibilidade e a impossibilidade de uma vida mais plena e potente derivam da implacável lei natural da vida, a qual postula que a sobrevivência depende de uma capacidade de *desfrutarmos* das coisas e nos *unirmos* a elas. Neste sentido, no pensamento dos autores, o conhecimento envolve uma dimensão de *comunalidade* entre corpos, o que implica *a capacidade do corpo de acessar este plano comum* e poder, acerca dele, ter ideias verdadeiras e adequadas.

Como disse Spinoza em *Ética* II, Postulado 4, "o corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado" (SPINOZA, 2007, p. 105). Isso significa que, para *conservar-se*, cada um necessita de outro, necessita *nutrir-se de vida, agenciar-se*. *O impulso de vida na direção de uma fonte* que venha trazer alegria pode ser percebido com facilidade na alimentação e no sexo, que se encontram ligados a uma *função econômica* da vida, de assimilação de energia, por meio da qual um ser *atualiza* sua potência.

Em Reich e Spinoza apresenta-se a ideia de que todos os seres são seres de necessidade. O necessário, contudo, não é o que implica uma prisão ou uma limitação, mas trata-se sempre de *relações necessárias* para que a vida não se torne fraca. O *necessário*, portanto, são *condições: condições de corpo biológico, condições de corpo social, condições de dispositivos para que a entropia não se instale no sistema para além das capacidades deste de dissipá-la*. Em relação às condições, já problematizara Reich a respeito da teoria e terapia psicanalíticas: o tratamento das neuroses é individual? Cabe pensar apenas em um sistema isolado como enfermo? Nesse sentido, o psiquismo não deixa de ser um sistema tanto quanto o corpo. O que se faz, igualmente, com a sexualidade dos jovens, uma vez que tenha sido liberada? Não deve ser posta em agenciamento? Ou deve ser sublimada, escamoteada ou disfarçada? Como concluiu Reich, a alegria e o prazer não são sublimáveis, uma vez que todo anseio, todo impulso de vida parte de um afeto básico de expansão, do aumento da potência de agir. Por outro lado, explicou o autor, em toda neurose, em todo adoecimento somatopsíquico há uma perturbação da função sexual. Se o poder de ser afetado de um corpo não é preenchido por expansão e alegria, ao menos de modo geral, será preenchido por tristeza e constrição.

Eis porque Reich e Spinoza se voltam às condições práticas, ao entendimento das circunstâncias que permitam afetos potentes e possibilitem a um corpo não ser dominado por uma força maior. Como alertou Spinoza em *Ética IV, Axioma*, “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída” (2007, p. 269). Isto nos remete à ideia de que o plano dos afetos não pode ser compreendido, senão por um entendimento político. A servidão humana deve-se ao fato de que somos constantemente ameaçados de sermos destruídos, o que, portanto, implica que a vida deva ser considerada sob certos limites.

Sob esse aspecto, consideremos que os seres se encontram sempre imersos em um meio que não é, *a priori*, favorável. O modo de um ser, ou seja, uma relação de proporções determinada e específica de suas partes, ou sua essência atual, como dirá Spinoza, não é outra coisa senão seu esforço em perseverar. Isto implica, como sublinhou Spinoza, que o ser, por necessidade, *resista* àquilo que ameaça destruí-lo, antecipar sua finitude, assim como torná-lo impotente, incapaz de agir. Esta ideia se encontra igualmente presente no pensamento de Reich que conduz o entendimento da resistência às últimas fronteiras do corpo. *Um modo de resistir é igualmente um modo de pensar e agir, assim como um modo de corpo é um modo estratégico de persistir na existência e também um modo de agenciar-se e de expressar seus afetos*, isto é, comunicar-se.

Buscaremos apresentar algumas considerações a respeito do processo de construção do conhecimento a partir de um diálogo entre as obras de Reich e Spinoza. Apresentaremos três capítulos.

O primeiro intitulado "**O conhecimento a partir do corpo e dos afetos**" terá por objetivo apresentar a problemática enunciada por Reich nos anos iniciais de sua participação na associação psicanalítica. Evidenciaremos a adesão do autor ao pensamento natural-científico, apresentado nas proposições freudianas desde a época de seu *Projeto para uma psicologia científica* (1996). Buscaremos, todavia, apontar algumas distinções importantes no entendimento de ciência e Natureza presente no pensamento dos autores.

Nesse sentido, teceremos uma discussão sobre os conhecimentos racionais e os conhecimentos sensíveis, que nos abre caminho ao *problema do primeiro gênero de conhecimento* em Spinoza. Esse será apresentado mediante um diálogo com o artigo de Martins intitulado *Sobre a imaginação como virtude* (2008), no qual defenderá que a imaginação não é anulada pela presença de um conhecimento racional. O primeiro gênero de conhecimento aponta-nos um conhecimento que se dá mediante os afetos, o que permite que se entre em *contato com o real e com a realidade das coisas*, sem que, para tanto, seja necessário qualquer clareza racional.

Para Reich, a *sensorialidade* é o instrumento mais importante de um investigador em seu processo de conhecimento do real, visto que o real não é formado a partir de categorias fixas ou estáveis, mas por movimento e fluxo. Apresentaremos, assim, o conceito de Reich de *contato psíquico*, enquanto um *estado de atenção* aos fluxos vegetativos que atravessam o corpo, bem como a relação entre as *sensações de órgão* postuladas pelo autor e o processo de conhecimento. Destacamos que uma importante atividade da clínica parte da auto-observação dos afetos, os quais produzem igualmente ações e pensamentos. É por meio de um *contato* com os próprios sentimentos e sensações que é possível acessar um plano de *comunalidade* e ter, assim, ideias verdadeiras e adequadas sobre as coisas e sobre os afetos. O oposto também é verdadeiro, de forma que o pensamento que *cinde e dissocia aquilo que se sente perde-se facilmente em abstrações e em conclusões afoitas ou equivocadas*.

O corpo, como foi explorado por Reich e Spinoza, exhibe um modo de conhecimento importante, uma vez que é através dele que a mente é capaz de saber a respeito daquilo que convém ou não à sua própria potência. Buscaremos discutir, entretanto, em que medida um ser que tem seu poder de afetar e ser afetado reduzido, como dirá Spinoza, ou de pulsar, como dirá Reich, pode ter ideias verdadeiras da realidade. Neste intuito, buscaremos apresentar o conceito de verdade no pensamento do filósofo, ao qual se atribui um *método* de conhecimento do real.

Nessa esteira, procuraremos apresentar que o conhecimento do incerto e do móvel apenas se dá mediante um estado de fusão e indiferenciação entre as coisas, isto é, pela *inseparabilidade entre sujeito e objeto* do conhecimento.

Por fim, discutiremos como o pensamento é capaz de operar na imanência e, de maneira oposta,

na transcendência. Apresentaremos a concepção de uma *função transcendente do pensamento*, enquanto uma forma de separação ou destacamento em relação à realidade. Diremos que essa função transcendente do pensamento equivale, em termos somáticos, à *função de encorajamento do corpo*, de modo que *quando o corpo encoraja*, isto é, blinda-se contra as mobilizações afetivas, *o pensamento transcende* na mesma medida.

O segundo capítulo intitulado “**Considerações sobre o princípio dos afetos em Reich e Spinoza**” iniciar-se-á a partir das questões apresentadas por Reich em *Análise do Caráter* (2001a) a respeito dos problemas da técnica psicanalítica de tratamento das neuroses. Abre-se então uma questão central que diz respeito às *duas dimensões de problema* que se encontram conjugadas no trabalho clínico: a *demanda de tratamento* e o *processo de produção do conhecimento*. Em acompanhamento às considerações de Reich, destacaremos que, antes de intervir, o analista deve *ser capaz de construir para si adequadamente o problema analítico*. Tal questão nos conduz a considerações importantes a uma análise clínica, que é o *lugar* ou o *plano* a partir do qual se considera tanto a origem do problema que é trazido pelo analisando, quanto a origem da problematização do próprio caso. Analisaremos também o importante indicador metodológico de Reich quando nos diz que “*a técnica de uma determinada situação deve se desenvolver a partir da própria situação analítica específica*” (2001a, p. 20), isto é, que o analista deve abrir mão de quaisquer pré-conceituações para o entendimento e a intervenção adequadas ao caso e construir *ad hoc* seu próprio sistema de referências.

Faremos uma breve incursão ao método genealógico de Nietzsche a fim de explicitar a temática da origem e, em sequência, apresentaremos as concepções de Freud e Reich a respeito da origem das expressões afetivas, ou seja, como concebem a base de tais produções.

O tema das *forças pulsionais*, que atravessa esta discussão, será abordado a partir das contribuições freudianas iniciais em sua teoria da *sexualidade*. Veremos em que paradigma suas considerações se encontravam e qual a compreensão que Reich busca resgatar a fim de criar um entendimento sobre a ordem dos afetos.

O tema da sexualidade conduzir-nos-á *ao tema do corpo enquanto dimensão biológica e intensiva*. Nesse momento apresentaremos algumas relações entre o pensamento de Reich e Spinoza em respeito ao entendimento do *problema mente-corpo*. Tal discussão implicará algumas considerações a respeito de um *princípio único formador do cosmos*, para o qual os autores se voltaram em perspectivas próximas, ainda que se evidenciem importantes distinções tanto em termos conceituais, quanto das propostas de uma terapêutica dos afetos. Demonstrar-se-á que estas derivam das diferentes problemáticas que apresentaram-se aos autores em suas épocas, em função de suas práticas: Reich como *médico e cientista* e Spinoza como *filósofo*.

Em sequência, buscaremos elucidar em que sentido se inviabiliza pensar em Spinoza ou em Reich uma *concepção psicossomática* dos processos somáticos e psíquicos. Neste sentido, a questão a ser considerada é por quais meios as leis físicas que regem igualmente a matéria viva e não-viva podem explicar os processos psíquicos. Acreditamos que um dos pontos de bifurcação no entendimento das bases orgânicas dos processos psíquicos no pensamento de Freud e Reich nos auxilie a elucidar essa questão.

A relação da pulsão com o inconsciente foi apresentada por Freud enquanto um cruzamento de duas dimensões distintas, a psíquica e somática. Freud, contudo, introduz igualmente o termo *representação* que, conforme buscaremos apresentar, implicou um certo reducionismo e tornou-se uma dificuldade na compreensão dos processos naturais que envolvem simultaneamente o corpo e a mente. Assim, buscaremos apresentar uma hipótese a respeito do motivo pelo qual Freud deixa de investigar essa relação por meio do corpo e se volta às representações mentais, em afastamento ao primeiro.

A via assumida por Reich para a investigação da dimensão do *entre* o psíquico e o somático se deu pelo resgate das considerações iniciais freudianas a respeito da sexualidade e do *princípio energético* presente na *Teoria da libido* (1905). Segundo explica Reich, Freud foi o primeiro pesquisador no campo da psicologia a assumir a existência de uma *energia psíquica* e de acordo com esta visão as ideias psíquicas e as percepções estavam associadas a *quantidades variáveis de afeto* (REICH, 1990, p. 4). O tema do afeto e das variações intensivas no corpo conduz-nos diretamente ao pensamento de Spinoza, que afirma que *a mente é a ideia do corpo* (SPINOZA, 2007, p. 97). Veremos que Reich, em sua investigação sobre a sexualidade, chega a um postulado semelhante ao do filósofo, ainda que por vias distintas do primeiro.

Na mesma linha de relação entre o pensamento do filósofo e o de Reich, buscaremos apresentar como o conceito de *potência* aparece na obra dos autores e acreditamos encontrar aproximações que contribuem à compreensão das diferentes perspectivas. Na obra de ambos, *há sempre a figuração de um corpo que se abre à relação com os demais e é por esta capacidade que se torna possível compreender os modos de agir e ter ideias*.

Apresentaremos o operador clínico-analítico “*como*” apresentado por Reich (2001a, p. 57) e destacado por Ferri (2009)<sup>1</sup>, que nos evidencia, por meio de uma linguagem do corpo, o *modo* pelo qual um ser age, persevera e concatena ideias. Apontaremos a dupla função desse operador: o “*como*” enquanto *funcionamento* e *estratégia* do corpo em função de seu êxito vital e o “*como*” enquanto

---

<sup>1</sup> Curso *Psicopatologia e Caráter* ministrado no Opera Hotel em São Paulo a convite da Sociedade de Vegetoterapia de São Paulo em 2009.

*linguagem expressiva*. Veremos na analítica de Reich, que *o funcionamento biológico, a estratégia vital e a linguagem expressiva* encontram-se intrinsecamente ligados.

Enquanto Spinoza nos fala de potência enquanto um *poder de afetar e ser afetado*, Reich denomina *potência orgástica* a capacidade do corpo de tensionar e destensionar adequadamente e de ser capaz de *convulsionar dado um estado de excesso de energia*. Em outros termos, Reich explicará que os afetos expansivos e contráteis provocam um acúmulo de excitações que necessitam ser periodicamente descarregadas, o que implica diretamente a capacidade do organismo de *pulsar*, isto é, alternar ritmos e não se tornar restrito em seus movimentos.

Nesse intento, estabeleceremos uma relação entre os afetos de *prazer e angústia* em Reich e os afetos de *alegria e tristeza* em Spinoza, que conjugam, da mesma maneira, o pensamento e a extensão, a fisiologia. Faremos uma incursão no conceito de *apetite (cupiditas)* do filósofo e teceremos algumas considerações a respeito da compreensão reichiana sobre a atividade sexual. Sobre o processo de excitação sexual analisado por Reich, encontramos três parâmetros que aparecem simultaneamente: *um impulso motor, uma sensação de prazer e respostas excitatórias parassimpáticas do Sistema Nervoso Autônomo* (REICH, 1982, p. 25). Nesse percurso, retornaremos às condições de possibilidade de contato psíquico e dos estados de motilidade do corpo, uma vez que o ser, ao ser pouco capaz de *sustentar estados moventes e afetivos do corpo*, não é capaz de *variar* em expansão e contração e tampouco *saber sobre seus próprios estados afetivos ou sobre as coisas que o afetam na direção de alegria ou tristeza*.

Esclareceremos a função do *prazer* no pensamento de Reich e seu sentido vital e não-teleológico, como equivalente a uma *atividade de expansão*. Da mesma maneira, buscaremos a compreensão de que o *prazer*, como entendido pelo autor, *não equivale à descarga de energia*, o que implicaria um exercício da sexualidade entendida apenas como aquietação de um estado de tensão, visando apenas um *telos*, um fim determinado, a descarga.

Evidenciaremos, igualmente, o papel das *marcas, vestígios ou impressões corporais* em relação aos afetos. Veremos que, em Reich, a questão dos traços corporais que são marcados ao longo do tempo se constituiu como parâmetro central à sua análise clínica a qual denominou *Análise do Caráter* (2001a).

Destacaremos o papel dos *bons e dos maus* encontros na obra dos autores, através dos quais as marcas são impressas nos corpos. Apresentaremos também em que sentido um corpo tomado constantemente por afetos de tristeza e angústia produz uma condição de *envenenamento* que impossibilita a vida ao decompor o corpo.

Por último, no terceiro capítulo, intitulado “**O princípio estratégico vital**”, buscaremos

apresentar brevemente como o *zeitgeist* ou o espírito cultural e científico da época de Spinoza no século XVII e de Reich na passagem do século XIX para o século XX influenciaram suas obras e o percurso de seus escritos e construções teóricas. Em Reich, a problemática do corpo é investigada sob a influência de determinados princípios em revisão pela física, sobretudo em relação à *segunda lei da termodinâmica*, no advento de importantes teorias que surgiram como ultrapassamento dos reducionismos estabelecidos pelo pensamento materialista-mecanicista, pela introdução do paradigma da física quântica e da complexidade.

Nessa terceira parte do trabalho apresentaremos uma ótica energética dos processos do vivo em relação à teoria de sistemas e às teorias contemporâneas da física, em particular através dos conceitos de *entropia* e *negentropia*, ou entropia negativa. Reich já evidenciara que a energia vital cósmica denominada por ele *orgone* possuía características que contradiziam o conceito de entropia formulado pela segunda lei da termodinâmica. Esta mesma linha de pensamento tem sido desenvolvida no pensamento de Reich por autores pós-reichianos como Genovino Ferri.

Dado o princípio *negentrópico-sistêmico* da vida, que busca se conservar por meio de agenciamentos com outros sistemas, apresentaremos o conceito de *conatus* ou *esforço de perseverança* de Spinoza e o relacionaremos às concepções energéticas de Reich e sua investigação a respeito dos processos de autorregulação da vida.

O conceito de *conatus* spinoziano implica o esforço de seres ou modos finitos de evitar serem dominados por processos que venham decompor suas partes e levá-los à destruição (SPINOZA, 2007, p. 173). Esse esforço, contudo, na medida em que se exerce em uma dimensão física e extensiva, remete à conservação de uma proporção de movimento e repouso que implica uma *dimensão formal* do ser. Esta temática – *a existência de uma dimensão formal que se relaciona diretamente à potência do ser e sua capacidade de perseverar* – constitui-se como um dos pilares da teoria reichiana, ao tempo em que a potência, a capacidade vital e a capacidade de conhecer subjazem à constituição física do corpo.

A *forma* no pensamento reichiano apresenta-se igualmente enquanto uma disposição ou um *modo* de existir de um ser e enquanto um importante parâmetro analítico-clínico. Os aspectos formais interessaram mais a Reich do que os conteúdos, os enunciados e as representações enquanto material analítico, uma vez que compreender a forma de um sistema vivo é compreender um processo de composição ao longo do tempo que exhibe uma função vital e um modo estratégico de existência.

Nesse sentido, afirma Bove (2012) que o *conatus* é essencialmente *estratégico* e fala-nos dos modos de *resistência* encontrados pelo ser a fim de perseverar mediante os encontros que possam destruí-lo. Encontramos em Reich essa mesma concepção, que formulou a partir dos problemas

apresentados da técnica psicanalítica, quando os analistas buscavam compreender o fenômeno da "reação terapêutica negativa" e os processos de resistência do analisando contra o trabalho analítico (2001, p. 59). Sendo assim, a concepção reichiana aproxima-se daquela de Spinoza *quando compreende que a própria atividade vital é uma atividade de resistência*, ainda que o modo pelo qual venha a resistir possa se fazer paradoxal à própria potência.

Reich propõe a *análise da forma* como *porta de entrada ao processo de investigação*, pois na forma encontra-se todo processo histórico, todas as soluções vitais que um ser deu aos encontros bons e maus e aos *problemas* que esses lhe colocavam, condensadas sob um modo atual e global de existir, persistir, agenciar e conhecer. Reich compreende que este processo de *resistência* e de *existência* se constitui no corpo enquanto uma *teia de forças* ou, podemos dizer, uma *trama afetivo-intensiva*, que se elabora na própria imanência, por meio de uma composição de fluxos que estão para além das esferas individuais. Assim, assumiremos que o acesso ao conhecimento, sob o ponto de vista clínico, dar-se-á mediante o trabalho com as resistências e que esse trabalho não implica aquilo que resiste à análise, mas o que existe enquanto endurecimento de uma forma. Se, a rigor, a forma é o que obstaculiza o plano de imanência, *proporemos a entrada pela forma a fim de acessar o plano intensivo*, tarefa que acreditamos caber ao trabalho de conhecimento.

Por fim, nossa discussão busca colocar questões para o que seja produzir conhecimento. Assumimos que *a colocação de um problema não possa ser apenas lógica, mas que deva envolver a realidade do corpo*. Dessa maneira, nossa proposta parte da investigação dos parâmetros e aspectos da vida que se encontram relacionados à possibilidade de *conhecer verdadeiramente* nos sentidos conferidos pelos autores, enquanto *conhecimento dos processos reais*. Igualmente, buscaremos investigar por *quais meios a mente deixa de ter acesso a esse conhecimento e aprisiona-se em ideias falsas e inadequadas a respeito da realidade*.

## **Capítulo I**

*O conhecimento a partir do corpo e dos afetos*

O ponto de partida deste trabalho é o encontro que se dá entre Wilhelm Reich e Sigmund Freud em 1919. Tomaremos esse momento histórico não apenas para demonstrar por quais vias Reich chega a Freud e qual a resposta que este lhe apresenta, mas sobretudo para evidenciar que as questões teóricas e prático-clínicas que se colocavam na época, não apenas eram concernentes à psicanálise, mas evidenciavam um campo problemático a partir do qual determinadas concepções epistemológicas emergiam. O problema aqui se refere ao modo como os acontecimentos se processam<sup>2</sup>, marcando um tempo e constituindo uma época.

Certamente Freud foi um grande intercessor para Reich, pois o mobilizou a pensar e a problematizar determinadas questões que se colocavam no âmbito da clínica médica e das teorias biológicas, particularmente a função da sexualidade e os afetos que determinariam as ações do vivo na Natureza. Para Reich, Freud esclarecera duas chaves importantes para a elucidação de tais questões, a saber, sua teoria da sexualidade infantil e de seu conceito de libido<sup>3</sup>. Dentre os anos em que esteve imerso na psicanálise, Reich dialogou com as propostas de Freud, tanto clínicas quanto teóricas, a partir das mesmas indagações que o levaram a encontrá-lo.

A primeira parte da obra *Análise do Caráter* (2001a), na qual desenvolve os princípios fundamentais de sua técnica analítica, pode causar estranheza àqueles que tiveram contato com os desenvolvimentos posteriores da teoria, uma vez que é fortemente marcada por conceitos e termos psicanalíticos. O desenvolvimento da técnica de *análise das resistências* – que precedeu a elaboração da técnica da *análise do caráter* – surgiu a partir de uma demanda colocada por Freud no Congresso Psicanalítico Internacional realizado em Berlim em 1922<sup>4</sup>.

Ainda que Freud tenha discorrido a respeito das premissas teóricas da psicanálise, a prática clínica era bastante incipiente e se resumia basicamente ao método da associação livre, que consiste em expressar por meio de palavras os pensamentos que ocorressem à mente. Freud, contudo, percebeu a ocorrência de um fenômeno no qual muitos pacientes não apenas não melhoravam de seus sintomas como pioravam, ainda que as orientações clínicas de tornar consciente o inconsciente estivessem sendo seguidas. Tal fenômeno foi chamado de “reação terapêutica negativa”. É preciso apontar, todavia, que nessa época os princípios da teoria e da técnica psicanalíticas se encontravam em formulação e

---

<sup>2</sup> Cf., DELEUZE, 2000. Foucault aponta o sentido do termo: “É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não têm o aspecto de um resultado. Elas sempre aparecem na álea singular do acontecimento” (FOUCAULT, 1979, p. 28).

<sup>3</sup> Era nítido para Reich que a sexualidade era vívida e tinha um grau de determinação nas ações humanas, compreensão que era contrária à maneira como era abordada nas escolas médicas, elucidando apenas seu aspecto reprodutor.

<sup>4</sup> Cf., REICH, 1988, p. 60.

frequentemente a aplicação dos princípios teórico-clínicos conduzia a impasses que permaneciam em aberto, ainda que fossem muitas as tentativas dos analistas de explicar tais impasses.

Freud, ciente disso e preocupado com o desenvolvimento da técnica, propôs naquele Congresso uma competição em que os analistas deveriam investigar minuciosamente a correlação entre a teoria e a prática psicanalíticas. Ao cumprimento da tarefa proposta fora oferecida uma soma em dinheiro como recompensa. Esta tarefa apresentava, segundo Reich, dois problemas principais: “Até que ponto a teoria melhora a terapia? E, ao contrário, até que ponto uma técnica melhorada permite melhores formulações teóricas?” (REICH, 1988, p. 60). Em sequência, afirma que dois anos depois, no congresso seguinte em Salzburg, três trabalhos foram apresentados para a solução da proposta. Contudo, afirma, “não levaram em conta um só problema prático diário, e se perderam em um labirinto de especulações metafísicas”<sup>5</sup>. Assim, nenhum problema fora resolvido e nenhum dos candidatos recebeu o prêmio.

Reich, ainda que não tivesse inscrito nenhum trabalho, sentiu-se afetado pela proposição de Freud e no caminho de volta a Viena propôs a alguns colegas que organizassem um “seminário sobre a técnica” e ainda que houvesse um “seminário de discípulos” para que os jovens analistas pudessem discutir suas dificuldades e apresentar ideias. Em uma das reuniões posteriores ao Congresso, Reich propôs oficialmente a criação do seminário sobre a técnica, o que foi entusiasticamente aprovado por Freud. O motivo de Freud haver se entusiasmado pelo seminário, segundo relata, é o de que não se viam progressos técnicos clínicos, apenas especulações a respeito de determinadas intervenções funcionarem e outras não. O que aprazia a Freud a respeito de Reich<sup>6</sup> era que este se baseava nos fatos e no desenvolvimento do caso e extraía deles sua explicação.

Até essa época, não havia uma teoria da terapia ou uma investigação sobre os critérios de avaliação do tratamento psicoterapêutico<sup>7</sup>. A primeira tentativa de introduzir uma metodologia clínica na psicanálise não foi realizada por Freud propriamente, mas por Reich<sup>8</sup>, a partir da demanda explicitada por Freud no Congresso.

Cabe, neste ponto, abrirmos um breve parêntese e apresentarmos, assim, a nossa questão-problema: como e de que maneira os problemas podem ser formulados? Como empreender um método que nos permita estabelecer problemas que atendam à necessidade daquilo que se apresenta diante de nós? Partimos do caminho traçado por Reich para resolver os problemas que se colocavam na clínica psicanalítica, para então compreender indicações de método deixadas pelo autor nesse percurso. A investigação de Reich das questões que surgiam em relação à clínica por um lado se remetia a uma

---

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> Cf., HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 51.

<sup>7</sup> Cf., REICH, 1988, p. 73.

<sup>8</sup> Cf., HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 50.

apreciação minuciosa da adequação técnica, e por outro se remetia a um método coerente que visava a sair das especulações e criar um entendimento sobre os fenômenos para, assim, estabelecer uma prática clínica.

A obra *Análise do Caráter* de Reich é peculiar, justamente por se tratar de uma tentativa de recolocar problemas que se apresentavam na clínica psicanalítica, tanto de ordem técnica – quais eram os motivos que levavam os analistas a realizarem determinadas intervenções e interpretações – quanto de ordem teórica – como se estabelecia a opinião de que isto ou aquilo “tem que ser analisado” ou se era aceitável a explicação de que um caso havia fracassado porque simplesmente o paciente “não queria se curar” (REICH, 2001a, p. 21-22).

Basicamente, Reich propunha que deveria haver uma sistemática para a compreensão do caso que se apresentava, o que excluía a ideia de que a análise procedesse por meio de opiniões ou concepções vagas e generalistas a respeito do caso. Tampouco as intervenções deveriam partir apenas da capacidade do analista de escolher conteúdos e interpretá-los a partir de formulações teóricas prévias, ou seja, partir do valor da linguagem e das representações para realizar uma intervenção, independentemente do valor *dinâmico* que a intervenção viesse a ter. Em outras palavras: “Quando incontáveis experiências e sua subsequente avaliação teórica nos ensinam que a interpretação de todo material [...] não atinge [...] o objetivo da interpretação, [...] torna-se então necessário procurar as condições que determinam a eficácia terapêutica de uma interpretação”<sup>9</sup>.

Uma *sequência casual* na análise clínica levaria ao que chamou de situação desesperada ou situação caótica, onde o analista, incapaz de compreender apropriadamente as interações ocorridas na análise, passa apenas a recolher efeitos negativos, tal como uma análise que não produz resultados, mesmo levada a cabo por um longo período, ou mesmo o abandono da análise. Segundo Reich, essa dificuldade parte da inaptidão do analista em compreender por quais vias é possível estabelecer um conhecimento sobre a *realidade* do analisando. Como explica:

Procedendo assim, [o analista] sucumbe a um esquema imposto a todos os casos, sem considerar as necessidades *individuais* do caso com respeito ao momento adequado e à profundidade das interpretações **necessárias**. Só com uma rigorosa adesão à regra de deduzir a técnica a partir de cada situação pode o analista aproximar-se da realização da exigência de ser capaz de explicar, em todo e qualquer caso, por que exatamente conseguiu ou não efetuar uma cura. Se o analista não consegue satisfazer a esta exigência, pelo menos nos casos comuns, nenhuma outra prova é necessária para mostrar que nossa terapia não merece o título de ser uma terapia científica **causal**. (REICH, 2001a, p. 22 [*grifo do autor*][**grifos nossos**]).

A questão principal para Reich, portanto, se colocava em como compreender e como intervir

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

sobre uma determinada realidade que se apresenta e ter clareza sobre o propósito com que isso é feito. Os termos “causal” e “necessidade” parecem importantes ao entendimento do percurso traçado por Reich, pois o foco de sua preocupação sempre fora a compreensão *lógico-científica* dos casos e igualmente da teoria. Cabe explicitar que não havia, de sua parte, a consideração prévia de estabelecer uma teoria que visasse a se contrapor à psicanálise ou mesmo a Freud. Foi a partir da demanda estabelecida por este último que se viu impelido a um reposicionamento dos problemas evidenciados, admitindo como base a própria psicanálise. Nenhum dado clínico poderia ser retirado a não ser exatamente do fato, do ato ou da coisa realizada que *se apresenta*. “O analista deve esforçar-se para extrair a técnica específica do caso e da situação individual a partir destes mesmos casos e situações específicos”<sup>10</sup>. Em outros termos, Reich não avistava a possibilidade de estabelecer nenhum conhecimento sobre o caso que não fosse dentro de uma ordem de causalidade e tampouco estabelecer nenhuma intervenção que não fosse exatamente necessária ou precisa ao caso.

Esta crítica de Reich, longe de ser vaga, apontava que a prática clínica não poderia se afastar do caso que era seu objeto, ou seja, que as intervenções técnicas não poderiam se dar de maneira indiscriminada apenas ao se apoiarem em uma concepção geral da teoria. O que percebeu nas discussões realizadas nos seminários era que cada analista possuía uma compreensão particular da teoria e da técnica analítica, de modo que não se podia chegar a um consenso sobre a razão de determinadas intervenções resultarem em uma melhora do paciente e outras não. Expôs, assim, o problema: “Genericamente, [...] há tantas técnicas quanto analistas, apesar de todos compartilharem as recomendações de Freud” (2001a, p. 17).

Reich percebeu que mesmo as questões mais simples que surgiam na prática analítica cotidiana levavam a pareceres muito divergentes entre os analistas. Uma mesma situação analítica ao ser apresentada em discussão conduzia a opiniões confusas a respeito de sua compreensão e da intervenção que o analista deveria exercer. Quando um analista retornava a seu caso com as distintas sugestões dos colegas, apenas surgiam outras inúmeras possibilidades “e a confusão se [tornava] muitas vezes maior do que no começo”<sup>11</sup>. Assim, Reich apresenta um dos princípios de seu método analítico:

E todavia deve-se admitir que, sob determinadas circunstâncias e condições, *uma* situação analítica definida admite apenas *uma única* possibilidade ótima de solução, e que existe apenas uma intervenção técnica que pode realmente ser correta em um dado caso. Isso é válido tanto para uma situação particular como para a técnica analítica como um todo<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>12</sup> *Ibidem*, [grifos do autor].

A chave encontrada por Reich para que se pudesse compreender a forma de intervenção clínica mais adequada ao caso e a obter maior clareza sobre a eficácia desta intervenção, seria o desenvolvimento da técnica “*a partir da própria situação analítica específica, através de uma análise exata de seus pormenores*” (2001a, p. 20 [grifos do autor]). Isso significa, em outras palavras, que a orientação técnica para Reich era pensar a técnica sempre situada, isto é, esta deveria ser desenvolvida a partir da compreensão das dinâmicas que se apresentavam na interação analítica e não de quaisquer outras referências abstratas que fossem alijadas e exteriores ao próprio caso. Enfatizamos aqui a indicação de Reich da necessidade da técnica ser situacional e que o compromisso com a situação assinala determinados tempo e espaço reais<sup>13</sup> por meio dos quais um caso pode ser conhecido. Como princípio, torna-se necessário excluir qualquer forma de suposição antecipada na produção de conhecimento sobre um caso.

Assim, surgia para Reich, a pergunta: “se e como uma técnica claramente definida de tratamento analítico pode ser deduzida da teoria psicanalítica de doenças psíquicas?”<sup>14</sup>. Tal como apontou:

O principal objetivo de meus esforços para assegurar uma teoria da técnica e da terapia é estabelecer pontos de vista gerais e particulares para a *aplicação legítima* de material ao manejo técnico do caso; em outras palavras, assegurar uma teoria que possibilite ao analista saber, em cada interpretação, exatamente por que e para que fim está interpretando, e não apenas interpretar (REICH, 2001a, p. 21 [grifos do autor]).

Para que fosse possível responder a essa pergunta, seria preciso antes um questionamento a respeito “das possibilidades e dos limites da aplicação da teoria à prática<sup>15,16</sup> e tornava-se necessário considerar as controvérsias que envolviam a compreensão das bases comuns esboçadas por Freud. Por exemplo, o que viria a significar o princípio de “passividade analítica”? Ou ainda, a respeito da regra fundamental freudiana, em que sentido a prescrição de “comunicar tudo o que ocorre [à mente] sem crítica ou seleção”<sup>17</sup> deveria se tornar a direção da análise?<sup>18</sup>. Havia inúmeras divergências a respeito da maneira e da ordem em que as intervenções clínicas deveriam ocorrer, uma vez que os princípios

---

<sup>13</sup> Elucidaremos o conceito de realidade ao qual nos referimos, ao longo do trabalho. Por enquanto, adiantamos que se trata de uma realidade vívida, de estados de consciência que se interpenetram, interagem continuamente e não se pautam por parâmetros exteriores a esta realidade.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>15</sup> As investigações de Reich sobre as possibilidades e limites da aplicação da técnica psicanalítica estão descritas na Parte I do livro *Análise do Caráter* (2001a).

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>17</sup> No artigo “*Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*” (1996, v. XII, p. 129), Freud explica: “Assim como o paciente deve relatar tudo o que sua auto-observação possa detectar, e impedir todas as objeções lógicas e afetivas que procuram induzi-lo a fazer uma seleção dentre elas, também o médico deve colocar-se em posição de fazer uso de tudo o que lhe é dito para fins de interpretação e identificar o material inconsciente oculto, sem substituir sua própria censura pela seleção de que o paciente abriu mão”.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 38.

analíticos eram tomados das mais variadas formas.

A partir das experiências nos seminários, tornou-se evidente que, em um grande número de casos, a interpretação do material inconsciente ao analisando não resultava em uma ação terapêutica objetiva e, assim, a regra de “interpretar tudo conforme aparece” não poderia ser posta em prática simplesmente. Reich compreendia que a interpretação deveria ser *aplicada* à dinâmica terapêutica, e que a aplicação pressuporia, antes de tudo, uma compreensão da situação analítica específica. A investigação, assim, deveria se voltar às *condições* que determinariam o entendimento adequado da situação particular do caso e a eficácia terapêutica de uma intervenção.

Para responder aos problemas da adequação técnica e de evadir as tendências especulativas do pensamento na compreensão dos casos, Reich propôs um método analítico alternativo ao habitual da psicanálise, que não tinha o intuito de se contrapor a esta e que *visava estabelecer a resolução a partir de um compromisso com um rigor metodológico científico, ao admitir por base os princípios de funcionamento real ou causal da Natureza.*

### **1.1 – A proposta científica-natural do conhecimento**

Cabe neste ponto estabelecermos algumas breves considerações a respeito do comprometimento de Reich com o pensamento científico. Ainda que o projeto de Reich possa parecer, à primeira vista, se aproximar de um desejo cientificista de tornar um método objetivo e objetivamente aplicável por qualquer analista, seus esforços se voltam à possibilidade de investigação a partir do entendimento dos funcionamentos naturais. Como o autor mesmo afirmou, toda a sua proposta clínica e teórica se fez sobre o que denominou de “base científica natural”<sup>19</sup>.

Convém, antes de tudo, esclarecer que o termo “natural” foi frequentemente utilizado no desenvolvimento dos estudos psicológicos para apresentar o psiquismo humano a partir de uma perspectiva liberal, na qual o homem seria dotado de uma natureza inerente que deveria ser desenvolvida por esforço próprio a fim de que se abrissem possibilidades. O termo, neste caso, aponta para um determinismo da gênese psíquica e um pré-ordenamento das condições de desenvolvimento.

As condições “naturais”, aportadas individualmente, capacitariam ou não o homem a ser autossuficiente na produção de sua sobrevivência e a ter um resultado auspicioso frente às dificuldades,

---

<sup>19</sup> De acordo com a entrevista realizada a Reich em 18 de outubro de 1952 por um representante dos Arquivos Sigmund Freud, Reich esclarece, em retrospectiva, a separação de seu pensamento em relação à psicanálise: “Eu coloquei numa *base científica natural* o que estava correto na psicanálise, mas o meu trabalho metodológico, científico, não tinha em si mesmo nada a ver com a psicanálise, no sentido de fazer parte dela ou de ter se desenvolvido a partir dela”. Em seguida, afirma: “Penso que eu era o único naquele grupo com antecedentes em biologia, ciências naturais e filosofia natural” (HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 50-51 [grifos nossos]).

tal como foi representado nas habilidades do fantástico personagem Barão de Münchhausen que se salva de afundar no pântano puxando a si pelos próprios cabelos. A exclusão de uma produção ontológica sócio-histórica implica um *discurso naturalizante* destinado à constituição de leis que visam a regulamentar e promulgar justificativas para a existência humana. O alerta é dado nas palavras do dramaturgo Bertolt Brecht (1898-1956): “não digam nunca: “isso é natural”, para que nada passe a ser imutável” (BRECHT, 1986). Assim, se os processos históricos podem se tornar naturalizados por meio do discurso e, com isso, pretender estabelecer uma nova origem para a Natureza, é preciso escapar à captura do termo, para ser possível operar com seu oposto. O uso dos conceitos *natural* e *Natureza*, muito presentes na obra de Reich, devem ser tomados no sentido próprio, tal como apresentado por Spinoza, ou seja, *natural como algo imanente às próprias causalidades da Natureza*<sup>20</sup>. Desde já, estabelecemos que causalidade para o filósofo, como sublinhou Bove, é “pensar a causa como processo e não, enganosamente, uma objetivação da causa e abstração da causa” (2010b).

Em sua obra *Ética* (2007), Spinoza apresenta a relação entre o pensamento e as coisas extensas, compreendendo que a origem de ambos se dá por encadeamentos em uma mesma ordem natural. Em relação à causalidade natural, Spinoza considera que as ideias formadas pelo pensamento, ao serem parte da Natureza, não podem ser compreendidas sem as afecções que se dão no corpo e, por conseguinte, os regimes de signos e símbolos que são criados não podem ser separados dos problemas enfrentados pelo corpo e pelas ideias que se seguem, ao exprimirem uma ação em relação a tais problemas. Tal como afirma em *Ética* I, Proposição 29: “Nada existe, na Natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da Natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida” (SPINOZA, 2007, p. 53). Assim, estabeleceremos uma aproximação entre o pensamento de Reich e Spinoza, sobretudo no que tange à questão de como a mente formula suas ideias e como estas ideias se desenvolvem da realidade do corpo. Tais relações serão exploradas ao longo do presente trabalho.

Reich compreendia que o conhecimento científico poderia se dar de uma forma inteiramente racional<sup>21</sup>, a partir de uma via de compreensão da singularidade das relações. É por esse motivo que Reich se atém à especificidade da circunstância ou à especificidade situacional, dada sua descrença de que qualquer forma de especulação poderia levar a uma compreensão sobre a realidade da situação. O

---

<sup>20</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 51-53.

<sup>21</sup> A ideia de racionalidade em Reich, bastante marcada em sua obra, apresenta também proximidade com o pensamento de Spinoza, quando este se refere a uma razão que não se separa do mundo, do corpo ou dos seus afetos, mas ao contrário, se realiza por meio deles. Enquanto Descartes concebia que a razão, por meio da vontade e do livre-arbítrio, teria um poder de ação sobre o corpo e suas sensibilidades, Spinoza, à mesma época, concebia a razão “como uma razão afetiva, isto é, como uma forma de se conhecer as coisas buscando suas propriedades comuns, a partir da relação sensível com elas, e sem afastar-se desta inserção sensível” (MARTINS, 2009a).

projeto reichiano distingue-se, como explanaremos, do projeto positivista que visa apenas a conhecer por intermédio de abstrações imaginativas.

Sobre o propósito de estabelecer a clínica sobre uma “base científica natural”, vale indicar que a investigação dos mecanismos psicológicos por meio das ciências naturais já era uma proposta de Freud em 1895, no *Projeto para uma psicologia científica* (1996), ainda que esta tenha sido abandonada pelo autor posteriormente<sup>22</sup>. Como afirma Gay:

A intenção de Freud, como ele a anunciou no início do volumoso manuscrito, era “guarnecer uma psicologia natural-científica”, isto é, apresentar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, e assim tornar esses processos descritivos e coerentes (GAY, 1989, p. 88).

É certo que a atmosfera científico-cultural dos séculos XVIII e XIX, a formação médica e os estudos em neuroanatomia e neurofisiologia de Freud, assim como os de Reich, tiveram grande influência sobre seus escritos e a escolha de seus termos. Em um dos últimos trabalhos de Freud, intitulado *Algumas lições elementares de psicanálise*, de 1940, e publicado apenas postumamente, podemos encontrar o questionamento “Também a psicologia é uma ciência natural. O que mais pode ser?” (FREUD, 1996, v. XXIII, p. 302), que reitera a posição epistemológica de Freud no *Projeto...* e torna à origem de sua formação acadêmica. Se para Freud, contudo, os substratos fisiológicos e biológicos do funcionamento psíquico tinham importância, como não o deixa de ser para Reich, é preciso destacar que a visão de Freud se resumia a uma compreensão mecanicista e reducionista, herdeira da filosofia positivista que havia permeado seus estudos.

O século XVIII na Europa foi marcado pelo surgimento do Iluminismo (*Aufklärung*, em alemão) que colocava a razão como guia e crítica a todos os âmbitos da experiência humana. Os ideais iluministas tiveram um alcance global e forte influência nos espaços políticos, científicos, econômicos e filosóficos. Segundo a filosofia iluminista, por meio de um uso crítico da razão, os homens poderiam se libertar das heteronomias, isto é, de serem geridos por leis exteriores tais como dogmas religiosos, preconceitos, superstições e tiranias políticas. O pensamento iluminista concebe a Natureza e o espírito como plenamente acessíveis ao entendimento e não determinados por instâncias obscuras e misteriosas.

Nesse sentido, razão e Natureza teriam uma relação de inseparabilidade e a compreensão de uma seria intrínseca à da outra. É preciso, porém, distinguir *no interior desse movimento* diferentes vertentes que influenciaram, cada uma à sua maneira, os modos de compreensão da realidade humana e de

---

<sup>22</sup> Conforme indica Gay (1989, p. 87), não obstante o brilhantismo do projeto e a dedicação intensiva do jovem pesquisador em tentar fundar uma psicologia científica, Freud “nunca se deu ao trabalho de terminar o projeto e ignorou-o estudadamente em suas retrospectivas autobiográficas”. Ressaltamos, contudo, a importância da obra pelas considerações iniciais de Freud a respeito da energia no campo da neurofisiologia.

estabelecer crenças e conhecimentos. Destacamos de um lado os autores que *recusam* o finalismo, isto é, a representação finalista da Natureza e a aplicação de uma ordem suprarreal sobre o plano ontológico, e de outro lado, os autores *idealistas* que explicam o mundo por meio de causas finais, sistemas morais e instrumentos que visem à submissão da Natureza à previsibilidade e ao controle de suas variáveis.

No âmbito da metodologia científica, surge nesta última vertente, no final do século XIX e início do século XX, a *corrente positivista*, inaugurada por Augusto Comte (1798-1857). Segundo Comte, o conhecimento deveria ser limitado à experiência imediata, pura e sensível, tal como pregava o empirismo, de modo a evitar as interpretações que viessem a restringir o critério de verdade no conhecimento. Cabe destacar que a experiência sensível possui um papel destacado na formulação do conhecimento científico; é, no entanto, necessário delinear a existência de um estranho limite no que tange ao entendimento do que venha a se constituir como os *dados* sensíveis obtidos mediante a experiência.

No positivismo, para se chegar ao conhecimento autêntico ou verdadeiro é preciso considerar apenas os dados *positivos*, isto é, dados sensíveis traduzidos em dados formais e racionais. O projeto de Comte é, portanto, uma *determinada* relação de saber, uma tentativa de criar um método universal de conhecimento sobre todos os fenômenos, de modo que possam ser explicados de forma ordenada e segundo uma causalidade linear, ou seja, de modo que os elementos estivessem dispostos de maneira clara, inequívoca e em uma seqüência lógica. É neste sentido que surge o *cientificismo positivista*, como um determinado *modelo de concepção científica*, cujo empreendimento é a *redução* dos fenômenos a leis previamente conhecidas e a *desconsideração* dos dados que não possam ser positivados, isto é, tornados certos e precisos. Cabe dizer que no período acima destacado, o paradigma majoritário de compreensão dos fenômenos naturais foi o das ciências positivas, perspectiva que buscou governar, da mesma maneira, as ciências particulares antropológicas, como a psicologia.

É possível perceber uma notável influência da ideologia positivista no pensamento de Freud. No texto *A questão de uma Weltanschauung*, de 1933, evidencia-se a proposta de Freud de incluir a psicanálise na visão científica moderna. Declara então que “a psicanálise não precisa de uma *weltanschauung*; faz parte da ciência e pode aderir à *Weltanschauung* científica” (FREUD, 1996. v. XXII, p. 177). Da mesma forma, o autor expõe sua crença em uma pretensão quanto a um determinado uso da razão:

Por outro lado, o intelecto - ou chamemo-lo pelo nome que nos é familiar, a razão - está entre os poderes que mais esperamos vir a exercer uma influência unificadora sobre os homens - sobre os homens que são tão difíceis de manter unidos e tão difíceis de governar.

Pode-se imaginar como seria impossível existir a sociedade humana, se cada pessoa simplesmente tivesse a sua tabuada particular para multiplicar e suas próprias medidas para aferir comprimento e peso. Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto - o espírito científico, a razão - possa, com o decorrer do tempo, estabelecer seu domínio sobre a vida mental do homem. *A natureza da razão é uma garantia* de que, depois, ela não deixará de dar aos impulsos emocionais do homem, e àquilo que estes determinam, a posição que merecem. A compulsão comum exercida por um tal domínio da razão, contudo, provará ser o mais forte elo de união entre os homens e mostrará o caminho para uniões subseqüentes (FREUD, 1996, v. XXII, p. 167 [grifos nossos]).

O espírito iluminista *idealista* de Freud transparece por sua adesão a um determinado modelo transcendental de razão e concepção sobre a ciência. É preciso mencionar, contudo, que Freud foi um crítico *desta* vertente do Iluminismo, que afirmava a razão como uma garantia a ser alcançada, ao defender que a vida psíquica se pautava em uma inconsciência, como um ultrapassamento do limiar de consciência e livre-arbítrio, demonstrando que o ego, enquanto sujeito do conhecimento, “não é o senhor da sua própria casa” (FREUD, 1996, v. XVII, p. 153)<sup>23</sup>. Se a psicologia profunda de Freud abriu caminho para um passo importante, o da esfera da vida psíquica inconsciente, considera Reich, “no entanto, ela nutriu noções como os conceitos de *absoluto, eterno e culpa* saindo da esfera da consciência moral e voltando-se para o inconsciente” (REICH, 2003, p. 25-26 [grifos nossos]).

Por isso, retornemos à ideia científicista e positivista, pois em seu bojo encontra-se um reducionismo do conhecimento que Reich buscou combater ao propor uma metodologia científica que evitasse a redução dos fenômenos a leis já existentes, ao que já havia sido previamente elaborado, e com isso, compreender o objeto em sua complexidade. Buscaremos esclarecer a aposta de Reich em uma proposta científica-natural do conhecimento, a partir de algumas considerações a respeito do papel da investigação científica que se contrapõe ao método de pesquisa científicista, como foi discutido por Martins (2009a).

Segundo a análise do autor, o verdadeiro espírito científico não se encontra na investigação daquilo que já se encontra previamente estudado, pois tal pesquisa conduziria apenas à reiteração de princípios, cada vez mais assumidos como universais. Isso geraria o científicismo, a doutrina de relevar apenas o que for passível de redução a uma lei. Conforme aponta, esse método seria paradoxalmente contrário ao princípio da ciência, que seria precisamente *pesquisar a partir do que não se conhece*. Em

---

<sup>23</sup> Como afirma Martins (2009b, p. 366): “Se Freud sonhara, como homem influenciado pelo século XIX, com um projeto de psicologia científica, e se se manteve, mesmo em sua segunda metapsicologia, na *episteme* da dicotomia entre Natureza e cultura, base necessária e decorrente do sonho (e do sono) antropológico da *Aufklärung*, já sua criação, a psicanálise, com a idéia de inconsciente e a técnica que desta idéia se desenvolvera, superara o desejo de ciência, ao permitir ao analista não acreditar mais na neutralidade da interpretação ou da escuta muda, e interagir e percorrer junto com o analisando os caminhos de sua potencialização”. Ainda conforme explicita: “Se o inconsciente e seus processos já haviam sido descritos por Nietzsche, ou mesmo por Spinoza, por exemplo, muitos anos antes dos textos de Freud a respeito, a técnica psicanalítica [...], contudo, foi decididamente uma criação sua”. “Freud fora quem levava às suas conseqüências mais profundas a idéia de inconsciente [e] a invenção de uma técnica terapêutica nela alicerçada”. Segundo o autor, é neste sentido que a psicanálise pode assumir sua singularidade.

seu artigo supracitado, Martins cita o exemplo de Newton, um dos fundadores da física clássica e da ciência moderna, e afirma que, contrariamente ao que se imagina, o eminente físico não era “ainda um pesquisador moderno” (MARTINS, 2009a, p. 1), devido à maior parte de seus escritos se voltar para a alquimia e para a teologia e não propriamente para a física. Controversialmente, foi a partir da alquimia, considerada um saber pré-científico, que o físico inglês desenvolveu o conhecimento que, de fato, revolucionou o mundo, como o conceito de gravitação universal, dentre outras relações de forças físicas.

Na perspectiva do autor, Newton conservava o verdadeiro espírito do investigador e do cientista, diferentemente da grande parte dos pesquisadores modernos, pois não se propunha a investigar as relações já conhecidas pela ciência de sua época. Como afirma, “interessava-lhe inquirir sem limitações prévias toda e qualquer forma de conhecimento”<sup>24</sup>, sem reduzir a simplificações que estreitariam a complexidade da Natureza. Esta redução cientificista tornar-se-ia o instrumento padrão de conhecimento da Natureza a partir do século XVIII, e assumiria o lugar ideológico de ciência, sem contudo sê-la ou mesmo em oposição a esta<sup>25</sup>.

É certo que o espírito científico deva se constituir contra o falso pensamento racional ou científico, que deriva de impressões imaginativas e de lógicas incipientes que se formam de tais impressões. A ciência necessita de uma redução da realidade a dados seguros e constantes, a modelos formais mensuráveis, pois em algum sentido visa o conhecimento de noções e leis gerais que governam um universo em particular. Contudo, o que colocamos em questão não é aquilo que se deriva da análise e se torna instrumentalmente útil, mas *a cisão da experiência comum entre o homem que investiga e a Natureza que pretende ser investigada, e o método de pesquisa que se segue desta conformação subjetiva.*

O cientificismo, contrário a esta consideração, se faz em uma íntima relação com o método cartesiano, pautado pela separação dos objetos do conhecimento em partes. De acordo com os preceitos do método, será verdadeiro apenas “aquilo que se mostrar como tal à razão sem margem alguma de dúvida”, assim como considera-se que as dificuldades devam ser divididas e examinadas “em tantas

---

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> Ressalva Foucault, neste sentido, que todo discurso considerado científico traz consigo efeitos de poder, sobretudo quando se pretende a depurar, hierarquizar e ordenar os saberes locais e não legitimados em nome de um conhecimento verdadeiro. Como questiona: “não se deve antes interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser ciência traz consigo? As questões a colocar são: que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ‘é uma ciência’? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem ‘menorizar’ quando dizem: ‘Eu formulo este discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista’? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontinuas formas de saber?” (FOUCAULT, 1979b, p. 172).

partes quanto possível e em quantas for necessário para melhor resolvê-las” (DESCARTES<sup>26</sup> *apud* MARTINS, 2009a, p. 3). A razão científicista e mecanicista é o indicativo de uma perda da organicidade no trabalho do investigador, pois parte do pressuposto de um princípio de separação que não existe, de fato, no funcionamento do vivo, dado que o vivo não funciona por mera junção de suas partes. Por isso, trata-se de uma especulação puramente imaginativa, uma vez que é possível inventar registros de ordem e de operação no mundo e pretender que façam as vezes de realidade. Por tal raciocínio, a certeza do *cogito* serve, em primeiro lugar, a essa espécie de investigador. Nas palavras de Reich:

Incertezas e situações em fluxo são indesejáveis. [...] O experimento mecanicista do século XX perdeu as características essenciais da investigação autêntica – o controle e a imitação de processos naturais, que caracterizaram o trabalho de todos os pioneiros nas ciências naturais. [...] Desvios são considerados imprecisões. No campo da construção de máquinas, isto é bastante correto. Porém esse princípio conduzirá ao erro se for aplicado a processos da natureza (REICH, 2003, p. 89).

No pensamento científico tradicional, o conhecimento sensível costuma ser tratado como fonte de erro ou como um *conhecimento irracional*, permeado pelo imaginário e pela fantasia, enquanto o conhecimento científico é dito determinado pela *razão*. Tal concepção parte do pressuposto de que as sensações e o imaginário são sempre incertos e, *portanto*, fonte de erro. Acreditamos, entretanto, que exista uma complementaridade entre a sensibilidade e a objetividade e, neste sentido, a redução da questão à antítese “irracionalidade-racionalidade” conduz a uma restrição que deve ser superada. Como demonstraram Spinoza e Reich, a sensibilidade é imprescindível à razão, de modo que o sensível não pode ser reduzido ao irracional. Basta concebermos que o pensamento pode se dar em um espaço não-racional, incerto e fluido, e isto não significa um raciocínio inadequado ou uma lógica confusa. Como dirá Reich, o *não-racional* e o *irracional* dizem respeito a duas ordens de produção distintas do pensamento.

Em nosso entendimento, é necessário distinguir duas antíteses: uma que contrapõe o racional ao irracional e outra que contrapõe o racional ao não-racional. A primeira, diremos, não apresenta complementaridade, a antítese origina-se, segundo Reich, da estrutura biológica humana adoecida, do medo de viver e da vida rígida que espelha a falta de acesso ao real e à própria realidade das emoções. Ou seja, o pensamento irracional é marcado pela presença de afetos de impotência. Na segunda, a oposição é apenas aparente, uma vez que são dois modos de conhecer complementares, isto é, remete-

---

<sup>26</sup> Cf. DESCARTES, René (1636). *Discurso do método*. São Paulo: Abril, 1987 (Col. Os pensadores), Cap. 2.

nos ao conhecimento que deriva de uma experimentação mais intensiva dos afetos.

No ponto a seguir, apresentaremos a hipótese de Martins (2008), que no artigo *Sobre a imaginação como virtude*, a partir de uma leitura da obra de Spinoza, defende que o imaginário ou a imaginação não são anulados ou substituídos na presença de uma ideia adequada. Dirá que o que se desfaz ou com o que se rompe é com a falsidade e o erro e não com a sensibilidade. Segundo Spinoza, toda sensibilidade humana está implicada no desenvolvimento do conhecimento adequado<sup>27</sup>, o que também é defendido por Reich. Há, portanto, um *duplo estatuto da imaginação*: as imagens que são sensações, isto é, a forma mental dos afetos e, as imagens que são representações, que são gravuras, imagens cinemáticas ou pictóricas que formamos a partir das sensações experienciadas. O primordial neste processo, como buscaremos defender, *é o quanto o pensamento adere e se cola ao real, isto é, se dá na imanência, e o quanto este se desvencilha do real e passa a operar na transcendência*<sup>28</sup>.

## 1.2 – O problema do conhecimento sensível

O tema da imaginação em Spinoza remete-nos a uma problemática que é encontrada na ideia do filósofo de *primeiro gênero de conhecimento*. Os *gêneros de conhecimento*, como nos explica na parte II da *Ética* (2007), se referem às maneiras que o homem pode conhecer a si e à Natureza. O *primeiro* deles é o conhecimento formado por signos, imagens; o *segundo* é o conhecimento pela razão, pelas causas, isto é, pela ordem das relações; e, por fim, o *terceiro*, é o que Spinoza denomina “ciência intuitiva”, passa-se ao conhecimento dos graus de potência ou graus intensivos e não apenas das causalidades. Ater-nos-emos ao primeiro deles para discutirmos as relações entre o conhecimento sensível que se dá através do corpo e as concepções falsas e errôneas.

Para Spinoza, como explica Deleuze (2002, p. 51), as *noções comuns* e os *conceitos abstratos* não se diferenciam por grau, mas radicalmente em essência, pela própria natureza das ideias. A noção

---

<sup>27</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 131-135.

<sup>28</sup> Utilizaremos, durante o trabalho, o termo *transcendência* para indicar o estado do pensamento e de constituição de ideias que se dá fora da imanência, em uma dimensão abstrata, irreal. Contudo, é possível verificar em determinadas literaturas, que o termo *transcendência* é utilizado de maneira distinta, quando se refere a um estado do pensamento que ocorre para além das fronteiras egóicas, como um sentimento de união ou de êxtase e não para além das relações imanentes naturais. Odent no livro *The Functions of the Orgasms: The Highways to Transcendence* (2009) aponta que todos os episódios da vida sexual humana podem alcançar um clímax (um ponto culminante), como pode ser verificado no orgasmo genital, no reflexo de ejeção do feto e no reflexo de ejeção do leite. O autor propõe que esses três episódios de clímaxes sejam vistos “como respostas intensas em todos os níveis do sistema nervoso endócrino, como mudanças nos níveis de consciência, como possíveis formas de escapar da realidade espaço-temporal diária e alcançar estados emocionais transcendententes” (ODENT, 2009, p. 1) (Traduzido livremente do inglês: “as intense responses at all levels of the nervous-endocrine system, as changes of conscious levels, as possible ways to escape from daily space and time reality and to reach transcendent emotional states”). Como exemplo, Odent cita que algumas mães podem vivenciar uma forte descarga orgástica no momento do parto, assim como muitas sentem uma profunda sensação de transcendência ao olhar seus filhos pela primeira vez nos olhos.

comum indica que algo de comum é compartilhado entre dois ou mais corpos, como relações comuns de movimento e repouso, afetações mútuas de maneira conveniente, compartilhamento de estados afetivos e mesmo relações que são comuns ao todo e também às partes. É intrínseca a ideia de que há uma dimensão de mistura entre os corpos, dimensão esta que, para o filósofo, exprime a potência própria do ser de ser afetado e de compreender.

Quando uma pessoa *sabe que sabe algo*, isto é, que estabeleceu uma ideia verdadeira, conforme Spinoza, é provável que tenha formado uma noção comum, não apenas porque racionalmente saiba algo, mas porque *sente essa ideia como verdadeira*. Sentir é uma percepção da mente de algo que ocorreu com o corpo, isto é, o corpo compartilhou um estado de comum com outro corpo e por isso é capaz de produzir ideias verdadeiras a respeito do encontro. Em Reich, encontramos uma concepção semelhante: para conhecer um objeto é preciso amá-lo, é preciso estabelecer um estado de comunhão e de comum que se dá fora das fronteiras identitárias egóicas, tal como o que se dá no encontro genital entre dois organismos potentes. Expõe da seguinte forma: “Para investigar a natureza, devemos literalmente *amar* o objeto de nossa investigação. Na linguagem da biofísica orgone<sup>29</sup>, devemos ter um *contato orgonótico* [i.e. energético] direto e sem perturbações com o objeto de nossa investigação” (REICH, 2003, p. 69 [grifos do autor]).

A noção comum, no entanto, não pode ser confundida com noções abstratas, ela ocorre em meio às afecções que se dão entre os corpos. Nos Escólios 1 e 2 da Proposição 40 da *Ética* II (2007), Spinoza explica que as *ideias abstratas*, isto é, as abstrações fictícias formadas pela mente, assim como os *transcendentais* – quando se define a realidade por categorias absolutas ou opostas, como “verdadeiro-falso”, “beleza-feiúra”, “perfeição-imperfeição” – e *as noções ditas universais*<sup>30</sup> – quando se define o ser por generalizações e categorias nominais – existem no momento em que se excede o poder de ser afetado, e a pessoa passa a se contentar em imaginar apenas ao invés de compreender. Ou seja, pela formação simultânea de muitas imagens no corpo humano que ultrapassam a capacidade da mente de compreendê-las, de modo que esta “não possa imaginar as pequenas diferenças entre coisas singulares” (SPINOZA, 2007, p. 133).

Martins (2008) explica que o problema das noções abstratas não reside no fato do homem sofrer muitas afecções e, portanto, formar muitas imagens mentais<sup>31</sup>, pois quanto mais o corpo é capaz de ser

---

<sup>29</sup> *Orgone* foi o nome dado por Reich à energia vital cósmica, constituinte tanto dos seres vivos, como da matéria não-viva. Este conceito será explicado em maiores detalhes posteriormente.

<sup>30</sup> Spinoza, no prefácio de *Ética* IV, nos comenta a respeito dessas ideias: “os homens têm o hábito de formar ideias universais tanto das coisas naturais quanto das artificiais, ideias que tomam como modelos das coisas, e acreditam que a natureza (que pensam nada fazer senão em função de algum fim) observa essas ideias e as estabelece para si própria como modelos” (2007, p. 263-265).

<sup>31</sup> Como veremos adiante, as imagens na mente se formam de maneira simultânea aos movimentos do corpo, isto é, às

afetado de diferentes maneiras, mais é capaz de perceber o que é bom e útil. O problema se dá quando as afecções do corpo e as respectivas percepções da mente significam a verdade das coisas, ou mesmo que:

a partir *das imagens infere-se conclusões sobre as coisas*, sem levar em conta que as imagens (i) dizem respeito mais à natureza do corpo que se afeta do que à natureza do corpo exterior, e (ii) se referem não somente às coisas presentes, mas sempre a tudo ao que estas remetem – outros afetos, outras imagens, lembranças, recordações de afecções passadas, de eventos e de corpos que não estão mais presentes (MARTINS, 2008, p. 1 [grifos nossos]).

Na Demonstração da Proposição 38 da *Ética* IV (2007), Spinoza enuncia que *quanto mais o corpo humano é capaz de ser afetado e afetar outros corpos de muitas maneiras*, mais sua mente se torna capaz de perceber o que é necessariamente bom ou útil e, na Proposição 27, que isso conduz à compreensão e ao raciocínio. O inverso também é verdadeiro: o que impede a compreensão e o raciocínio é mau. Martins explicita que “perceber não é compreender”, mas que perceber “é bom porque é o ponto de partida para compreender”<sup>32</sup>, isto é, para formar noções comuns. Em outros termos, não há como a mente deixar de formar imagens, fato que não se coloca como um obstáculo, mas como algo que favorece o segundo e o terceiro gênero de conhecimento. As *abstrações fictícias* como os *universais* e os *transcendentais* são exemplos de quando se toma o efeito geral das imagens sobre o próprio corpo *como se fosse* uma compreensão da essência das coisas, a fim de ter *a sensação* de que as domina. Estas imagens são confusas e não são úteis ao conhecimento, uma vez que são substitutos da compreensão e resultam da incapacidade da mente de perceber diferenças entre as coisas.

Como explica Spinoza em *Ética* II Proposição 16, “a ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior” (SPINOZA, 2007, p. 107). Em outras palavras a maneira como se conhece o próprio corpo e os corpos exteriores é a partir da percepção das afecções que são impressas em si. Deste modo, o acesso ao conhecimento das coisas dá-se através das imagens fornecidas pelos sentidos.

A primeira maneira de formar *ideias universais*, como explica Martins, é quando “a mente tenta *explicar* as coisas naturais *exclusivamente* pelas imagens dessas coisas, isto é, considera como verdadeiras as representações inevitavelmente parciais oriundas dos sentidos” (MARTINS, 2008 [grifos do autor]). A segunda maneira parte de signos, como um conjunto de sinais, fragmentos de movimentos, como timbre de voz, gestos, que afetam o corpo e remetem a imagens de corpos anteriormente presentes que são vividos como presentes. Palavras, por exemplo, exibem uma certa

---

modificações que nele se dão.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

concatenação de signos, traçados sonoros, que fazem pensar em coisas já vividas. Por um lado, é por essa razão que certos conjuntos de signos, como palavras, podem fazer sentido e dizer algo sobre uma experiência já vivida. Por outro lado, quando as imagens ou um conhecimento imaginativo gerados por signos são interpretados como a existência de uma coisa correspondente, isso se torna ruim à razão e ao conhecimento da potência das coisas.

A falsidade, portanto, para Spinoza, reside nas ideias que são *inadequadas e confusas*, isto é, “a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (*Ética* II, Proposição 35 em SPINOZA, 2007, p. 127). Enfatizamos a afirmação de Martins de que “a falsidade diz respeito à concepção de ideias inadequadas, mutiladas e confusas à guisa de explicação de algo” (2008 [grifos nossos]). Em outras palavras, quando a mente passa da imaginação para a explicação e julga *afaitamente* por ignorar a *causa* das coisas, sua *genética*, e a *ordem* das relações, caso a mente não seja capaz de encontrar explicações verdadeiras. Reich, como veremos, nos falará de uma impossibilidade de acesso do corpo à realidade intensiva, mediante um contato que é bloqueado e, assim, passa a conceber o mundo a partir de ideias fantasiosas e substitutivas.

Martins ainda nos fala que as crianças em seu processo de desenvolvimento emocional “inventam criativamente diversas explicações imaginárias para as coisas, a fim de obter um certo domínio sobre elas” (2008). Como aponta, no caso das crianças, elas *necessitam* ensaiar a autoconfiança na concepção das próprias ideias e, por isso, *inventam* uma explicação para as coisas; mas é preciso destacar que estas explicações partem de um lugar onde a criança se encontra envolvida com o objeto e onde experiencia os próprios afetos e afecções, em um diálogo entre o que há dentro e fora de si. Nesse sentido, sua imaginação e seus erros da mente exibem positividade, pois são um passo no caminho da concepção de ideias adequadas.

O mesmo não pode ser dito quando a imaginação possui uma *função de defesa* “contra uma realidade vivenciada como hostil, inalcançável, incompreensível – como acontece sempre que a potência das causas externas é sentida como mais forte que o próprio *conatus*<sup>33</sup>”. O que dirá Reich, é que a pessoa cinde com a realidade e com a experiência intensiva, por não ser biologicamente capaz de suportá-la. A defesa, para Reich, não seria apenas um engenho da mente, mas antes, dar-se-ia por meio de uma imobilidade, de um bloqueio ou uma blindagem do corpo contra os afetos. Buscaremos elucidar, no capítulo posterior, como a substância viva, ao se encontrar impossibilitada de modificar o meio que ameaça decompô-la, modifica suas próprias relações de proporções internas, ou seja, sua

---

<sup>33</sup> *Ibidem*. O conceito spinoziano de *conatus* será trabalhado posteriormente, mas, por hora, pode ser compreendido como o esforço de existir ou de perseverança do próprio ser que caracteriza os entes finitos

forma, a fim de resistir e perseverar, mudança que implica uma variação equivalente da percepção e do pensamento.

No Escólio da Proposição 35 da *Ética* II, Spinoza apresenta-nos o exemplo de como concebemos o tamanho do Sol. Quando o olhamos, a imagem que formamos na mente parece indicar que esteja em uma distância relativamente próxima, o que de fato não é correto. O filósofo explica-nos que

o erro [...] não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Com efeito, ainda que, posteriormente, cheguemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós (SPINOZA, 2007, p. 127).

Ainda que sejamos capazes de formar ideias adequadas a respeito da distância do Sol e da causa pela qual o julgávamos relativamente próximo, não deixamos de imaginá-lo como próximo, “porque o sol continua a nos afetar e porque é somente através desta afecção de nosso corpo que temos acesso à ‘essência do Sol’ e que portanto podemos conhecê-lo adequadamente” (MARTINS, 2008). Dito de outro modo, a essência do Sol chega à mente através do contato que estabelecemos através do corpo com ele, a partir das sensações, como o calor que aquece a pele e a luz que chega aos olhos. Isso implica, portanto, que ao ser o corpo afetado, a mente imagine, isto é, perceba a presença do Sol. Se houvesse uma hierarquia de valores ou de importância em relação às distintas formas de conhecimento – isto é, sensação, razão e intuição – uma vez que se houvesse chegado a conhecer adequadamente a essência do Sol, seja pela razão ou mesmo pela intuição, *a imaginação teria sido superada e deixado de existir*. Ressalta o autor, entretanto, que como demonstra a própria experiência, isso não acontece.

Martins destaca que muitos comentadores do filósofo holandês parecem concordar “em uma interpretação da teoria de Spinoza segundo a qual a imaginação *cede lugar* ao conhecimento verdadeiro, quando deixamos de ignorar as causas e acreditar nos efeitos das coisas e dos acontecimentos” (MARTINS, 2008 [grifos do autor]). Tal como criticamos anteriormente o pensamento científico tradicional, que defende que da experiência sensível pode-se apenas obter um conhecimento irracional e falso, Martins aponta que alguns importantes comentadores da obra de Spinoza consideram que “a imaginação consiste inevitável e necessariamente em ideias inadequadas que, embora sirvam de material para a razão, são substituídas por esta”<sup>34</sup>, ou seja, rompe-se com o imaginativo para ser racional. A imaginação, no entanto, não deixa de ser imaginação, isto é, o incerto, o fluido; o colorido das sensações não deixa de existir, mesmo quando não há privação do conhecimento adequado, mesmo quando se chega ao conhecimento das causas e da ordem relacional adequada. A imaginação que serve

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

de origem à ideia adequada, não desaparece na presença dela, mas sim, “a falsidade e o erro, que com ela se desfazem”<sup>35</sup>.

Imagens são formadas necessária e inevitavelmente, na medida em que um ser é afetado por coisas, e aquelas configuram o modo através do qual percebemos estas. A imaginação apenas evidencia de outra maneira, a *natureza* daquilo que se pretende conhecer sem que isso, necessariamente, implique erro e falsidade. Em Spinoza a imaginação corresponde a ideias inadequadas a respeito das coisas e dos fenômenos apenas pelo fato de que se trata apenas de um *conhecimento dos efeitos*, dos *vestígios* que a realidade imprime em nossos sentidos e não das causas. Martins (2008) relembra, contudo, que a inadequação não é sinônimo de falsidade, isto é, temos em muitos momentos ideias inadequadas que são verdadeiras. A arte pode ser tomada como exemplo. A arte é verdadeira, embora não seja adequada. A arte é um conhecimento e não possui seu valor por ser racional, mas por nos colocar em contato com um plano de intensidades móveis, fluidas, imprecisas.

A forma de conhecimento do primeiro gênero, portanto, é aquela que busca compreender as coisas a partir das imagens que se formam na mente, que *utiliza as sensações como porta de entrada ao conhecimento das coisas*. Logo, o primeiro gênero não é importante porque *leva ao segundo, mas porque é um conhecimento que se dá pelos afetos* e, dessa forma, *nos permite entrar em contato com o real, com a realidade das coisas*. Nesse sentido, vale lembrar que a *verdade* não necessita da razão, ela existe simplesmente porque está na Natureza. Um animal, por exemplo, quando se encontra desimpedido e livre em suas funções vitais, possui um entendimento *verdadeiro* do real, sem que, contudo, tenha dele clareza racional.

Para Spinoza, a verdade possui um estatuto imanente. Como explica Chauí, “a verdade é índice de si mesma e do falso, não reside na adequação da ideia à coisa. Pelo contrário, é porque a ideia revela a produção da coisa que ela mesma dá garantia à adequação” (CHAUÍ, 1973, p. XIV). A ideia verdadeira em Spinoza não implica adequar o que se pensa com a coisa dada ao conhecimento, portanto, a verdade é imanente ao próprio conhecimento e não requer nenhuma garantia externa para que seja verdade. *A ideia adequada* se dá a partir de uma *relação comum* e da *consciência* desta relação de *verdade*. Fornece-nos o seguinte exemplo Spinoza no *Tratado da Reforma da Inteligência*, §69:

se [...], por exemplo, alguém diz que Pedro existe sem que, entretanto, saiba se Pedro existe, esse pensamento a respeito dele é falso, ou, se se prefere, esse pensamento não é verdadeiro ainda que Pedro de fato exista. Nem esta afirmação: “Pedro existe” é verdadeira, a não ser para aquele que sabe com certeza que Pedro existe (SPINOZA, 2004, p. 42).

Assim, sabemos que algo é verdade e que temos uma ideia adequada não porque esta seja

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

determinada pela lógica, mas por ser afetiva e dada em *coerência consigo*. Em outras palavras, não é possível saber se uma ideia é verdadeira ou não, ao menos que se esteja em contato com o que se sente e com as próprias afecções, isto é, o verdadeiro é patente por se dar *em si*, e não fora de si ou iludido quanto a si.

Cabe explicitar que para Spinoza a realidade encontra-se sempre atravessada pela imaginação, isto é, implica as afecções do corpo, pois como colocou no Corolário 2, da Proposição 16 da *Ética II*, “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (2007, p. 107). Isso significa que *o verdadeiro não se encontra ligado a uma norma e tampouco deve confundir-se o verdadeiro com o correto*. Dito de outro modo, o verdadeiro não é algo que pode ser alcançado, tal como uma meta, *o verdadeiro é a própria realidade imanente*.

Não há, portanto, falsidade e erro no primeiro gênero de conhecimento, ainda que possa *vir a ser* fonte de erro. Como nos elucidou Spinoza, no Escólio da Proposição 17 da *Ética II*,

a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem realmente presentes, *soubesse, ao mesmo tempo*, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é, se ela fosse livre (SPINOZA, 2007, p. 111 [grifos nossos]).

O erro, portanto, não está em sentir, mas em ter ideias falsas a respeito do que se sente, isto é, ao se ter uma ideia falsa das afecções do próprio corpo. Cabe explicitar que este tema será de importância no pensamento de Reich, pois através do conceito de *couraça* explicará de que forma a mente pode deixar de ter acesso às próprias afecções do corpo e como este tem sua capacidade afetiva reduzida. Ao se ter ideias falsas em relação ao que se sente, toma-se o que não existe como se existisse, quando se tem “consciência de que se trata de imaginação e de imagens, tomando-as como explicando o próprio objeto” (MARTINS, 2008).

Erramos, portanto, quando não sabemos que temos ideias fragmentadas e confusas a respeito do objeto ou do fenômeno que nos imprime algo. Uma situação é quando sentimos e não sabemos definir ou precisar o que se apresenta diante de nós, quando ainda não dispomos de um tempo maior para que possamos ser afetados de várias maneiras pela coisa e sermos capazes de formar uma noção comum. Outra situação é quando nossa capacidade de sentir encontra-se diminuída e saltamos a definir o objeto ou o fenômeno apressadamente e acreditamos que as poucas imagens que formamos são a verdade do objeto ou fenômeno e não um efeito reduzido desses em nós. Ou seja, fazemos racionalizações intempestivas, que se promovem a estatuto de verdade, *quando não somos capazes de sustentar o*

*encontro*, isto é, o que sentimos, o incerto, o inseguro dos vestígios que a situação nos imprime, o que pode ocorrer quando somos levados a considerar como presente uma certa relação ameaçadora.

É por muitas vezes nos orientarmos por um conhecimento fragmentário e reativo, por tornarmos-nos insensíveis à existência das coisas em sua complexidade, que muitas vezes nos cingimos a pseudoformas de conhecimento e não controlamos os desatinos da imaginação. Ao nos privarmos do conhecimento adequado, ao tomarmos apenas os efeitos *como* um conhecimento racional sem questionar se a “própria perspectiva conceitual é infalível” (REICH, 2003, p. 22), criamos as condições para que o pensamento incorreto ocorra, o que, conseqüentemente, nos impossibilita estabelecer ações e intervenções adequadas no mundo. É nesse mesmo sentido abordado por Spinoza, que Reich caracteriza “uma das fontes mais importantes do erro humano: *a ignorância do cientista ou pensador quanto ao seu próprio sistema conceitual e às suas percepções sensoriais*”<sup>36</sup>.

Os métodos de combate de Spinoza às ideias irracionais e às falsas formas de conhecimento, como elencou Chauí (1973, p. XII), foram dois: o método histórico-crítico e o método genético. O primeiro serviu ao filósofo para romper com as noções ou os princípios que eram defendidos como “certos e verdadeiros” nas Escrituras Sagradas. Pelo método, buscou relevar os acontecimentos que envolveram a produção e a circulação dos textos bíblicos, a psicologia dos autores e as condições onde viveram tanto estes quanto aqueles aos quais os escritos eram destinados. Assim, demonstrou que, por trás das “verdades” existiam “tão somente *preceitos* morais e políticos, necessários para preservar a comunidade judaica através dos tempos”<sup>37</sup>. Na visão de Spinoza, quando os teólogos e os soberanos utilizam a Bíblia *como se tratasse* de ciência ou filosofia, não somente cometem um grave engano, como por detrás disso há o interesse de manter as pessoas em um pensamento supersticioso, acrítico.

O método genético, por sua vez, consiste justamente em eliminar os conhecimentos errôneos formados pelas ideias confusas e fragmentadas que também pertencem ao primeiro gênero de conhecimento: o conhecimento por “ouvir dizer”, isto é, de testemunho alheio, e o conhecimento por “experiência vaga”, onde se encontram as opiniões e as generalizações. Nesta forma de conhecimento, a mente forma a “impressão” de que algo seja ou funcione de uma determinada maneira, isto é, julga um efeito ou uma consequência sem premissas reais. O conhecimento genético para Spinoza é a recusa do conhecimento generalista, da apreensão de informações vagas e das abstrações fictícias que não possuem origem causal, apenas origens especulativas a respeito de um objeto ou fenômeno. Conhecer para Spinoza dá-se mediante o conhecimento das causas, o que “significa descobrir o modo pelo qual

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 23 [grifos do autor].

<sup>37</sup> *Ibidem*, [grifo da autora].

algo é produzido; trata-se, portanto, de um processo genético”<sup>38</sup>.

Nesse sentido, Martins (2004, p. 952) afirma que Spinoza “foi o primeiro genealogista, no sentido nietzschiano do termo. Este sentido tem dois aspectos [...]. O primeiro [...] é o da genealogia como investigação das causas; o segundo, o de estas causas serem fundamentalmente afetivas”. Em aproximação a Reich, esta causalidade seria contrária tanto ao *pensamento mecanicista* ou a seus expoentes, como o cartesianismo, a linearidade, o reducionismo e o positivismo, quanto a um *pensamento misticista*, isto é, das causas metafísicas que estariam em uma suposta origem de uma cadeia de efeitos, no reino do absoluto e do imutável e as superstições em todas as suas modalidades: filosófica, política e religiosa. Para Reich, o mecanicismo e o misticismo são *dois pólos do pensamento humano que conduzem a uma compreensão equivocada e inadequada da Natureza*<sup>39</sup>.

As causas, em Spinoza, são, em última instância, afetivas. Assim, apenas ao atentar para a ordem histórica dos afetos é possível compreender as construções que somos e que fazemos. Como explicita Martins: “A genealogia consiste, assim, neste sentido nietzschiano, de origem espinosana, a investigar por detrás das obras, dos feitos, das ações e construções, o afeto e o valor que os motiva e rege” (2004, p. 952).

### 1.3 – O conhecimento pelas sensações de órgãos

No capítulo II de *O Éter, Deus e o Diabo*, Reich (2003) defende a ideia de que apenas a matéria viva é capaz de conhecer, a partir da mesma condição de *motilidade* que permite que impulse na direção do mundo. Movimento e cognição não se separam no pensamento de Reich. O princípio do qual parte é considerar que todos os sistemas e organismos vivos possuem emoções, mesmo os corpos mais primitivos de protoplasma, como os organismos unicelulares. Assim, “a natureza viva, em contraste com a não viva, responde aos estímulos com ‘movimento’ ou ‘ação’ = ‘emoção’” (REICH, 2003, p. 58). Sob esse princípio, não há diferença entre os organismos mais simples e os altamente desenvolvidos; ambos são capazes de sentir e responder aos estímulos do ambiente.

A cada afecção ou a cada deformação sofrida pelo sistema plasmático, este responde com um movimento, um tensionamento, o que indica que esse sistema “sente”. Por exemplo, a fotossensibilidade que permite aos seres a capacidade de se orientar pela luz depende de células fotorreceptoras que ao absorverem fótons, causam alteração de forma e tensão de seus componentes internos, que sinaliza às células a detecção de luz. Logo, transmitem ao cérebro um impulso nervoso

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. XIII.

<sup>39</sup> Cf., REICH, 2003, p. 83-131.

correspondente à qualidade desta luz. Não entraremos aqui em detalhes, mas todos os organismos dispõem de mecanismos para saber se as afecções o favorecem ou o desfavorecem e, portanto, atuar com o movimento adequado. As *sensações* de um sistema vivo podem, por conseguinte, ser compreendidas diretamente a partir das *respostas* deste aos estímulos.

No pensamento de Reich, são cinco as *emoções* básicas da vida – o prazer, o anseio, a angústia, a raiva e a tristeza – que se afirmam na motilidade livre do organismo<sup>40</sup>. Conforme explica, todas elas “expressam uma condição de mobilidade<sup>41</sup> do organismo, que possui um sentido (psicologicamente um ‘significado’) com relação ao *self* e ao mundo de modo geral”<sup>42</sup>. A saber, tais emoções primárias possuem uma função: a do *prazer* leva à gratificação ou à satisfação, em termos psicológicos, e, em termos biofísicos, “à descarga do excesso de energia na célula”<sup>43</sup>. A função da descarga será analisada no capítulo seguinte. A *angústia* está na origem das reações de *raiva*, que em termos vitais, “possui a função global de vencer ou eliminar situações de ameaça à vida”<sup>44</sup>. A *tristeza*<sup>45</sup> é a expressão da “perda do contato familiar”<sup>46</sup>, isto é, das relações de vínculo, e o *anseio* “expressa o desejo de contato com outro sistema orgonótico”<sup>47</sup>, ou seja, é o movimento do ser na direção de outro a fim de fusionar-se com este e estabelecer um estado de comunhão, de contato energético e intensivo.

Para Reich, essas emoções primárias são absolutamente inteligíveis e são pré-condições necessárias ao conhecimento e às ações racionais, por possibilitarem um raciocínio correto a respeito do entendimento das relações. Os sentidos que são atribuídos psicologicamente ao mundo correspondem “a condições reais e processos relacionados à capacidade do protoplasma de mover-se”<sup>48</sup>. A crítica que realiza nessa direção, como será abordado posteriormente, é ao conceito de *id*

---

<sup>40</sup> Cabe destacarmos que, para Reich, o organismo é sempre compreendido no sentido de um sistema biológico vivo, pulsátil, onde coexiste sempre uma dimensão organizada, estruturada e outra dimensão organizante, ou não-estruturada. Esta concepção será explorada adiante em maiores detalhes por meio do conceito de energia. A utilização por Reich do termo *organismo*, portanto, não remete à concepção de um corpo biológico previsível pela ciência, mas a um corpo onde a dimensão estruturada e indeterminada coexistem.

<sup>41</sup> Na edição original na língua inglesa, publicada com o título *Ether, God And Devil* (1973), pela editora *Farrar, Straus and Giroux*, o termo utilizado por Reich é “*motility*” (motilidade), ainda que por vezes se refira à “*mobility of living functions*” (mobilidade das funções vitais) (p. 48). Ainda que ambos os termos estejam relacionados, uma vez que, de acordo com Reich, as emoções implicam o deslocamento de substâncias pelo corpo, cabe distinguir que *mobilidade* refere-se a uma propriedade de deslocamento espacial de corpos, enquanto *motilidade*, em termos biológicos, refere-se à faculdade dos sistemas vivos de moverem-se espontaneamente, isto é, à propriedade da matéria viva de reagir a estímulos, de mudar a posição ou relação de partes de seu corpo com o ambiente. Por essa razão, propomos que o termo “mobilidade”, na versão brasileira, seja lido como “motilidade”.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 57 [grifo do autor].

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Antecipamos, por hora, que em Reich e Spinoza o termo “tristeza” adquire conotações diferentes. Em Spinoza, a tristeza é o que nasce de um encontro com um corpo que não convém com o nosso – em Reich, essa idéia se aproximaria ao que designou como angústia.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

freudiano, que *indistingue* a origem das *emoções primárias racionais*, que advém de um estado de atividade e de liberdade, das *emoções secundárias irracionais*, que derivam de estados afetivos de submissão e reatividade. Basta pensarmos na raiva racional de Cristo quando expulsa os cambistas do templo, que não é a mesma raiva irracional de alguém que, por ódio, comete assassinio.

Assim, Reich distingue duas formas de vida que são essencialmente diferentes: “*uma é o organismo vivo que funciona sem distúrbios, com base nos processos naturais. A outra é o organismo vivo cujas funções plasmáticas estão obstruídas pelo encouraçamento crônico e autônomo*”<sup>49</sup>. A *couraça* ou *blindagem* é o conceito proposto pelo autor para indicar a mudança de estado que ocorre de maneira autônoma e ativa no organismo e que torna suas relações físicas internas, ou sua estrutura, menos passível de ser modificada, isto é, torna-se menos sensível, menos plástica e mais rígida.

O *modo global e atual de um ser se expressar* corresponde ao conceito de *caráter*<sup>50</sup> reichiano, que é, ao mesmo tempo, “a soma total funcional de todas as experiências passadas” (REICH, 1988, p. 129). O caráter possui uma *organização somatopsíquica* que é *composta por estratos* formados ao longo do tempo, na medida em que esses são simultaneamente “uma parte da história da vida do indivíduo, conservada e, de outra forma, ativa no presente”<sup>51</sup>. O caráter de um ser diz respeito às afecções, aos *sinais*, às *marcas* que foram impressas biologicamente no corpo, como padrões relacionais vivos e é no sentido de não serem estáticos ou passado que conferem uma determinada *forma* ou *constituição* ao organismo.

A relação entre o *caráter* e a *couraça* é que ao longo da história das relações que marcaram um determinado sistema vivo, muitas vezes *esse sistema*, e não apenas seu pensamento, encontrou uma solução vital aos conflitos vividos ao estabelecer um equilíbrio, uma condição de relativa estabilidade, ainda que se trate de um paradoxo. O equilíbrio encontrado se faz às custas da perda de motilidade do sistema – este restringe seus movimentos para que evite ser afetado –, o que possui implicações diretas na maneira como ele se conserva, persiste, desenvolve patologias e também conhece. Como explicou Reich:

Se os estratos de conflitos enrijecidos eram especialmente numerosos e funcionavam automaticamente, se formava uma unidade compacta e não facilmente penetrável, o paciente os sentia como uma “couraça” rodeando o organismo vivo. Essa couraça podia estar

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 62 [grifos do autor].

<sup>50</sup> Segundo Navarro (1995a, p. 15), “o caráter pode ser definido como o modo habitual de agir e reagir a fatos e pessoas”, isto porque, “em última análise, a formação caracterial decorre da necessidade do ser vivo *exprimir-se* ou *defender-se* de certas situações que possam intervir, seja do interior, situação intrapsíquica, seja do exterior, situação intersíquica” (p. 16-17 [grifos nossos]). Ressalta ainda “que o intrapsíquico e o intersíquico têm o seu ponto de encontro no exterior da pessoa [onde] se forma o que Reich chamou de “armadura” ou “*couraça caracterial muscular*” (p. 17 [grifos nossos]). Em outros termos, é por meio da *couraça caracterial muscular* que as relações afetivas se dão entre as pessoas.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 130.

na “superfície” ou na “profundeza”, podia ser “tão macia quanto uma esponja” ou “tão dura quanto uma rocha”. A sua função em todos os casos era proteger o indivíduo contra experiências desagradáveis. Entretanto, acarretava também uma redução da capacidade do organismo para o prazer<sup>52</sup>.

O que caracteriza o enrijecimento plasmático do organismo é uma redução na potência de experienciar, de sentir, de afetar, não apenas em relação ao prazer, mas a todas as experiências que impliquem ser mobilizado, isto é, a modificação do sistema. Assim, se as “impressões” que temos de nossos movimentos de vida refletem corretamente nossa “expressão” plasmática, nossos movimentos expressivos, logo, conclui Reich, *nossas impressões a respeito da realidade devem ser corretas, “desde que o nosso aparelho sensorial não esteja fragmentado, encorajado nem perturbado de algum outro modo”* (REICH, 2003, p. 59 [grifos nossos]). Estabelecemos aqui uma aproximação com o primeiro gênero de conhecimento em Spinoza, o qual indica que é primeiro preciso sentir para formar ideias verdadeiras e adequadas. Neste sentido, expõe Reich, *“exatamente como o organismo vivo forma ideias do mundo que o cerca a partir das impressões que deriva das expressões do mundo à sua volta; do mesmo modo, todas as emoções, reações e ideias do organismo encorajado estão condicionadas pelo seu próprio estado de mobilidade e expressão”*<sup>53</sup>.

A partir das considerações biofisiológicas do pensamento de Reich e das contribuições da teoria dos afetos e do conhecimento em Spinoza, afirmamos que *a ideia adequada somente pode advir de um organismo capaz de ter uma motilidade adequada, ou seja, se for capaz de realizar movimentos espontâneos na medida em que for afetado pelo mundo*. Esta seria a pré-condição estabelecida por Reich para o conhecimento adequado, se utilizarmos os termos de Spinoza, seja tanto a possibilidade de conhecer pelas causas, de ter ideias adequadas das relações, das propriedades e constituir noções comuns, quanto conhecer intuitivamente, isto é, por uma atividade intensiva que perpassa as individualidades, que se constitui em uma transferência contínua e comunicacional de ideias e afetos.

Se a atividade pulsátil de um ser é desimpedida, este pode chegar a uma ideia verdadeira, ainda que possa vir a equivocar-se em relação à ideia correta das causas, tal como uma criança que sente uma determinada relação ou percebe um determinado fenômeno, mas equivoca-se quanto às causas. *O substancial em Reich, é que a condição de sensibilidade e de responsividade permaneça livre e possível*<sup>54</sup>, isto é, não constrangida por forças externas. As crianças pequenas não realizam

---

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem* [grifos do autor].

<sup>54</sup> Neste ponto, buscamos enfatizar a terapêutica de Reich, contudo, evidencia-se a diferença em relação à proposta de Spinoza. Os meios de curar apresentados pelo filósofo – os “remédios aos afetos” ou mesmo uma “terapia psicofisiológica”, como se encontram nas proposições de 1 a 20 da parte V da *Ética* (2007) – agem sobre a unidade, porém, não por meio da extensão, mas através da compreensão psíquica. Esta diferença será abordada em um momento posterior do trabalho.

racionalizações para conhecer, o que elas sentem parte de um princípio comum com as coisas, entram em conexão e assim “lêem” ou percebem o que acontece ao próprio corpo.

Façamos algumas considerações a respeito da atividade cognitiva e sua relação com a clínica. Chamemos a atenção para uma importante direção da clínica que é a *ampliação da sensibilidade e da potência cognitiva*. A concepção tradicional das ciências naturais fez-se na *divisão* entre o sujeito e objeto do conhecimento, tal como fora incorporada pela psicologia alemã do século XIX a partir de um modelo físico-naturalista (PASSOS; BARROS, 2000). Nesse sentido, estabeleceu-se “a separação entre indivíduo e meio, entre grupo e meio ambiente, etc. Os termos se relacionam, há zonas de interferência entre ambos, mas eles se mantêm enquanto unidades”<sup>55</sup>. Dessa maneira, a cognição, ou o ato de conhecimento do pesquisador dava-se pelo afastamento do objeto de estudo para buscar soluções, direção tradicional do cognitivismo.

Quando apostamos, contudo, na ampliação do conhecimento, isso não implica, na clínica, *inteirar-se* de um problema, de um determinado mundo que o analista leva o analisando a conhecer; isso constituir-se-ia como mero problema teórico ou mero problema intelectual, enquanto *formulação de conteúdo*, ao que Reich repetidamente chamou a atenção ao refletir sobre os problemas referentes à técnica psicanalítica em sua época. Como explicam Passos, Kastrup e Da Escóssia, ao se alargar o conceito de cognição através da inseparabilidade da ideia de *criação*, “os pólos da relação cognoscente (sujeito e objeto) [se tornam] efeitos, e não condição da atividade cognitiva” (2010, p. 13). Nesse sentido,

a produção de conhecimento não encontra fundamentos num sujeito cognitivo prévio nem num suposto mundo dado, mas configura, de maneira pragmática e recíproca, o si e o domínio cognitivo. Destituída de fundamentos invariantes, a prática cognitiva engendra concretamente subjetividades e mundos. A investigação da cognição criadora coloca então o problema do compromisso ético do ato cognitivo com a realidade criada<sup>56</sup>.

Dessa maneira, produção de conhecimento e produção de subjetividade encontram-se imbricadas. Compreendemos, porém, duas reduções na concepção tradicional de ciência natural, a partir do próprio reducionismo a respeito da noção de Natureza. A primeira é a identificação de natureza como uma realidade dada e definitiva, por meio da qual a cognição é explicada através do “comprometimento com as faculdades sintéticas ou artificializantes que no homem garantiriam a construção de um universo particular” (PASSOS, 2002). A segunda é a consideração de que se as ciências naturais se interessam pela estrutura do objeto e pelo ambiente onde esse se localiza, necessariamente o meio interno e externo constituem-se como coisas separadas e distintas. Com Reich e Spinoza, buscamos, ao

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

contrário, o sentido do natural e mesmo uma outra concepção de ciências naturais, pela afirmação de uma unidade do real e da possibilidade de compreensão do organismo e seu funcionamento, bem como pela superação da visão dicotomizante na relação sujeito/organismo-objeto.

Compreendemos *cognição* enquanto uma *atividade cognitiva* ou uma *atitude cognitiva*, tal como descrita por Barros e Kastrup (PASSOS; KASTRUP; DA ESCÓSSIA, 2010, p. 56-59) a respeito do trabalho do cartógrafo. Para pesquisar é necessário agenciar -se e “o agenciamento é uma relação de cofuncionamento, descrita como um tipo de simpatia. A simpatia não é um mero sentimento de estima, mas uma composição de corpos envolvendo afecção mútua” (p. 57). Nesse sentido, a *atividade* ou *atitude cognitiva* pode ser entendida em Reich como uma potência biológica de explorar, de alternar ritmos e senti-los, de pulsar, de realizar trocas. Como disseram Ferri e Cimini, “a comunicação (*cum munis* – trocar junto) é o projeto da natureza na medida em que a dimensão humana é a relação com o Outro de Si” (2011, p. 51).

Entendemos *cognição* como um certo tipo de construção da percepção por ativação ou excitação de certos modos de sensibilidades que se dão na medida da expansão do corpo em direção ao mundo. A *atitude cognitiva*, dirá Reich, encontra-se presente em toda dimensão biológica e vívida. Trata-se de um estado de atenção ou concentração, que utiliza os sensores móveis do corpo a fim de detectar composições e movimentos. Nas palavras de Barros e Kastrup, a respeito da atividade do cartógrafo: “o desafio é evitar que predomine a busca de informação para que então o cartógrafo possa abrir -se ao encontro” (PASSOS; KASTRUP; DA ESCÓSSIA, 2010, p. 57).

Quando as ciências naturais tradicionais situam o problema em uma das posições apenas – meio interno/meio externo – reiteram, igualmente, a divisão entre sujeito do conhecimento e objeto do conhecimento. Tal concepção fora objetada por Reich, na medida em que afirma que o conhecimento apenas pode acontecer em fluxo, isto é, o que no corpo é percebido por meio de *correntes vegetativas* que perpassam o sistema corporal<sup>57</sup>. Em Reich, o conhecimento somente é possível mediante *contato*. Dirá ainda, como veremos, quando nos fala sobre o conceito de *economia*, que vida é energia em movimento, ou ainda, excitações estruturadas e não-estruturadas que exibem um determinado circuito. Tal circuito, um fluxo intramembranoso, enquanto acontece em um organismo, *não se restringe apenas a seu circuito individual*, isolado, do contrário rapidamente pereceria, pois seria tomado por um aumento de entropia que inviabilizaria a vida. Uma economia ou regulação individual não seria possível, uma vez que não é apenas o próprio corpo que adoece e tampouco a regulação implica apenas o próprio corpo, de modo que *uma economia é sempre extensa a outros sistemas* e subsistemas, ao entorno, a outros fluxos circundantes. Dessa forma, não há economia individual, o que há é economia

<sup>57</sup> Cf., REICH, 2001a, p. 267-305. Cap. XIII – *Contato psíquico e corrente vegetativa*.

extensa. Sob esse viés, não consideramos, em termos de uma terapêutica, apenas a vitalidade de um sistema, mas também sua própria política.

Quando na *Análise do Caráter* Reich explicita que: “Numa cidade como Berlim há milhões de pessoas neuróticas com danos sérios em sua estrutura psíquica e, portanto, em sua capacidade de trabalho e prazer; todos os dias, a toda hora, a educação familiar e as condições sociais criam novas milhares de neuroses” (2001a, p. 2) e afirma que “só a mudança radical das instituições e ideologias sociais (mudança que depende do êxito das lutas políticas de nosso século) criará condições necessárias a uma ampla profilaxia das neuroses”<sup>58</sup>, Reich deixa claro que se tratam sempre de *processos externos que são igualmente internos*. Isto significa dizer que *há um “fora” do corpo, no corpo*, isto é, o corpo é um fora de si, em si. Em termos cognitivos, isto implica igualmente afirmar que conhecer pelo corpo é *conhecer fora de um si-mesmo enquanto sujeito pensante que centraliza a experiência*. Dado este ponto, cabe dizer que um *organismo* entendido como sujeito, no pensamento de Reich, não é possível e tampouco o é a possibilidade de estudá-lo pelo viés Naturalista, no que tange sua concepção clássica, que adota os métodos das ciências naturais que se subordinam à razão lógica, à ciência dos fatos e aos argumentos transcendentais, de alguma forma.

Essa dimensão, não apenas política e vital, é também cognitiva. Spinoza e Reich assumem o *corpo como porta de entrada para o conhecimento* e rompem com o modelo cartesiano que prevê o conhecimento da realidade por meio de uma atividade racional introspectiva, no qual se assume um ser pensante que centraliza a experiência. Dessa maneira, à proposta cartesiana de um conhecimento por um *movimento reflexivo da razão*, Reich contrapõe que o conhecimento seja dado por um *movimento reflexivo do corpo*. O reflexo, característica fundamental dos seres vivos, confere a estes a capacidade de reagir a estímulos. É por meio daquilo que incita à atividade que a relação com o mundo se efetiva e o organismo pode então estabelecer uma percepção e um conhecimento sobre si.

A teoria dos reflexos, todavia, na assimilação pela psicologia no estudo dos reflexos condicionados de cientistas como Wundt e Pavlov, avançou até o ponto da equivalência entre condicionamento e aprendizado. Dessa forma, a subjetividade, como explicitou Passos, foi reduzida “às periferias sensório e motora do comportamento” (1999, p. 4) e às determinações ambientais que o explicam. Reich, contudo, alerta-nos, que se trata apenas de uma análise mecanicista e que o sensório e o motor não podem ser compreendidos apenas por esse sentido do pensamento. Conforme explicou: “Wundt e os seus discípulos nada sabiam a respeito do homem na sua realidade vital. Faziam avaliações sobre o homem considerando quantos segundos ele levava para reagir à palavra-estímulo *cão*” (REICH, 1988, p. 86). Ao inverso, Reich propunha que a avaliação fosse realizada mediante o

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 3.

modo ou a maneira através da qual a pessoa lidava com seus conflitos e, igualmente, mediante os motivos que determinavam as ações. Nesse sentido, o que buscaremos demonstrar com Reich e Spinoza é a importância de se resgatar ou atribuir outro sentido às *potências móveis e sensíveis do corpo*.

Retornemos, portanto, às impressões sensíveis que delineiam o conhecimento e a formação de ideias a respeito do mundo. Explica Reich que tanto nas posições *subjetivistas* quanto nas *objetivistas* de pensamento, parte-se do princípio de que “temos meramente sensações e percepções da realidade à nossa volta; que a sensação é o único meio pelo qual o organismo vivo se conecta ao mundo circundante; que não percebemos o objeto em si, mas apenas a sua imagem” (2003, p. 60). Igualmente, todas as sensações e a atividade emocional que temos são dependentes da estrutura funcional de nosso aparato biofísico.

Como nos disse Spinoza (2007), em *Ética II*, Proposição 28, as afecções que se dão em um indivíduo referem-se apenas à mente deste, de modo que implicam uma limitação. Esta limitação dá-se justamente porque a percepção é um processo individual e não conta com um critério objetivo para validar as distintas percepções. Tal afirmação poderia nos conduzir a um racionalismo nos moldes clássicos e à afirmação de que os sentidos não são suficientes, pois são enganosos. Em Spinoza, porém, a ênfase é distinta: a percepção é sempre *percepção de algo* e, dessa forma, a percepção não se dá apenas em virtude de uma simples afecção do indivíduo, mas é uma resposta *a uma determinação da essência de ambos, sujeito e objeto*. Em outros termos, a sensibilidade assinala a natureza de ambos, isto é, há um modo do atributo extensão (material) de um ser, que se põe em contato com um modo do atributo extensão de outro ser.

Por um lado, os *objetivistas* defendem que o valor de algo implica as qualidades e a constituição do objeto, isto é, a realidade existe independentemente da observação e dos afetos humanos, de modo que tudo que é dado através dos sentidos provoca percepções não objetivas. Por outro lado, os *subjetivistas* defendem que não há valor sem valoração, isto é, os critérios subjetivos como o desejo, o interesse e o prazer, estão vinculados ao valor que é conferido ao objeto, de forma que a realidade é aquela do ser pensante. Pontua Reich, contudo, que “*nenhum deles questiona a natureza das sensações ou, melhor ainda, a estrutura do aparelho de percepção da vida*” (2003, p. 60 [grifos nossos]). É preciso considerar como é o próprio sistema de afecções ou o sistema sensorial do organismo.

Tanto pensemos em um organismo *encouraçado*, quanto em outro *desencouraçado*, podemos afirmar que ambos possuem percepções “subjetivas” e “não-objetivas”. Não basta apenas alegar que se experimentam “somente” sensações quando descreve objetos e fenômenos do mundo. A subjetividade e a objetividade entrelaçam-se e não cabe considerar apenas um dos termos para se considerar a qual

atribuir o conhecimento verdadeiro. Basta, como ponderou, que se observe uma imagem que se forma em um espelho que reflete a imagem de maneira nítida e outro que tem a superfície arranhada ou embaçada. Em ambos os casos as imagens dos objetos são irrealis. Não há dúvidas, entretanto, que o espelho que reflete a imagem nitidamente se aproximará mais à imagem que é formada pela visão, enquanto o espelho que apresenta distorção refletirá uma imagem bastante distante daquela formada ao se observar o objeto sem a refração do espelho, ainda que ambas advenham da mesma coisa.

Para Reich, é preciso *analisar as sensações* que ocorrem a um ser e através das quais conhece o mundo, pois delas dependem os *julgamentos* que serão desenvolvidos e as *reações* baseadas nesses julgamentos. Afirma, assim, que “*o organismo vivo percebe o seu ambiente e a si mesmo somente através de suas sensações*”, mas que “*o ser desencouraçado percebe a si mesmo e ao mundo circundante de uma maneira essencialmente diferente do organismo encouraçado*”<sup>59</sup>. O plasma corporal é aquele que recebe e transmite todas as impressões e um sistema plasmático que se encontra aprisionado ou encouraçado recebe impressões diferentes do mundo daquele sistema plasmático que flui livremente.

Reich descreve o exemplo imaginário de um ser vivo com a forma de uma serpente que se locomove por meio de movimentos ondulantes por toda extensão de seu corpo. Se essa serpente fosse livre e capaz de autopercepção, sentiria os próprios movimentos de seu corpo, de extensão, contração, expansão, de maneira agradável e, igualmente, sentir-se-ia em unidade com seu ambiente. Se, todavia, em uma parte do seu corpo a apertássemos, a constringíssemos com um anel rígido, seus movimentos tornar-se-iam inadequados e a “serpente perderia imediatamente o ritmo e a unidade dos movimentos orgânicos ondulados nas partes deixadas livres do corpo” (1988, p. 237). De início, iria agonizar, mas, decorrido um tempo, acreditaria que esta é sua forma de ser e passaria a compreender o movimento ondulado e rítmico de outras serpentes como estranho e não seria mais capaz de identificar-se com elas. Por outro lado, uma serpente cujos movimentos são livres sentiria a imobilidade e o encouraçamento de outra como algo perturbador.

Em outro exemplo, Reich aponta que um educador que enxerga a criança como um organismo vivo, dá forma ao seu ambiente de acordo com as necessidades vitais dela. Mas, se esse educador vive por meio de ideias falsas devido ao seu encouraçamento crônico, pensa de maneira mecanicista e misticista e concebe a criança “como uma máquina mecânico-química, como um súdito do estado ou como um adepto desta ou daquela religião” (2003, p. 61), força a criança a entrar em um mundo estranho, onde as lógicas e as coerências de um funcionamento natural não se aplicam, e passa a

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 60-61 [grifos do autor].

chamar “a isso ‘adaptação’, se for liberal, ou ‘disciplina’, se for autoritário”<sup>60</sup>.

Em suma, a natureza em nós e fora de nós apenas é acessível ao intelecto por meio das impressões dos sentidos, ou seja, dos traçados e das marcas que excitam e provocam movimento ao corpo. Explica Reich, que “considerada de modo funcional, a sensação é um sentimento que ‘provém da realidade’”<sup>61</sup> e denomina as impressões dos sentidos como “*sensações de órgãos*”. A atividade cognitiva implica, portanto, uma motilidade corporal: “*procuramos às apalpadelas o mundo à nossa volta através de movimentos dos órgãos (= movimentos plasmáticos)*”<sup>62</sup>. Os movimentos de um tentáculo de um animal que tateia ou os movimentos sinuosos e lentos das antenas ilustram esse fato. Por esse motivo, conclui que “*a sensação de órgão é o instrumento mais importante da pesquisa natural*” e, nessa razão, o cientista ou o pensador, que pretenda investigar a natureza, deve ser capaz de *cuidar de seu instrumento de trabalho*, isto é, de suas percepções sensoriais, tal como “um bom carpinteiro cuida de sua plaina”<sup>63</sup>.

Em primeiro lugar, explicita Reich, é preciso que o pesquisador ordene sua atividade intelectual de modo que fique em harmonia com suas “sensações”. Em outras palavras, é preciso escapar ao pensamento transcendente e às racionalizações afoitas. Em segundo lugar, é preciso atentar para o acúmulo de toxicidades, de afetos reativos que podem *distorcer nosso aparelho sensorial*. Nesse sentido, é necessário, como alertou Spinoza, um esforço para selecionar e organizar os bons encontros e inspirar sentimentos que convêm com a razão e evitar os maus encontros: “o que é ruim deve ser concebido como uma intoxicação, um envenenamento, uma indigestão” (DELEUZE, 2002, p. 38).

Não é preciso, portanto, um “dom” ou um “talento” especial para que se possa compreender o mundo através das sensações, mas um exercício contínuo de auto-observação e contato, para que o pensamento não recaia sobre a irracionalidade mística ou mecanicista. “Quando o grau de irracionalismo emocional for pequeno”, alerta Reich, “e deve ser pequeno para qualquer um que investiga a natureza”, o analista deve poder contar e “dar ouvidos às *sutis advertências* de suas sensações, que lhe dizem se seu pensamento está certo ou errado, claro ou turvado por interesses pessoais” (REICH, 2003, p. 104 [grifos nossos]).

#### **1.4 – O sentimento vegetativo dos estados de movimento do corpo**

Um estado de atenção às *sensações de órgão* é um ponto de observação da mente que se dá sobre

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 67 [grifos do autor].

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 104.

as próprias *correntes vegetativas* que perpassam o corpo. Reich define “correntes vegetativas” ou “correntes plasmáticas” como “todos os fenômenos somáticos que, em contraste com as couraças musculares rígidas, se caracterizam pelo movimento” (1988, p. 231). As correntes vegetativas estão diretamente ligadas com o Sistema Nervoso Autônomo, como abordaremos no capítulo posterior, e referem-se aos movimentos que percorrem o plasma corporal. Estes ocorrem na medida em que se dão em nós diferentes excitações do exterior, sentidas de modo geral como vagotônicas ou simpaticotônicas, isto é, que levam o organismo a expandir ou contrair, de maneira autônoma.

Assim, a partir do movimento, o corpo “sabe”, ou melhor, a mente é capaz de “saber” simplesmente o que ocorre, de modo geral, com o corpo, sem que seja necessário nenhum pensamento mais complexo adicional. No caso da mente humana, esta percebe o corpo em fluxo e em expansão quando ele se encontra *afetado por uma realidade que lhe convém*, que pode ser também a realidade de uma ideia, uma vez que não há ideias sem que haja expressão ou movimento do corpo<sup>64</sup>. Em contrapartida, a mente humana é capaz, igualmente, de perceber o momento em que o corpo interrompe o fluxo que o perpassa e assume um estado de contração. Reich designou este *estado de atenção* como “*contato psíquico*”, um sentimento de contato vegetativo em relação às correntes plasmáticas que atravessam o corpo. Quanto mais a motilidade do organismo – sua capacidade de mover-se espontaneamente – é desimpedida, maior é sua sensibilidade vegetativa e maior a capacidade de contato psíquico com os sentimentos fisiológicos. É através da *motilidade livre* do organismo que podemos saber sobre os nossos afetos e sobre as relações que estabelecemos com as coisas, inclusive as ideias que temos. Esta temática será explorada em maior profundidade no capítulo seguinte.

No exemplo dado por Spinoza no *Tratado da Reforma da Inteligência*<sup>65</sup>, §69 (SPINOZA, 2004, p. 42) apenas podemos dizer algo sobre Pedro, se sabemos, com certeza, o que é Pedro, isto é, não podemos apenas imaginá-lo, tomar sua imagem como se fosse real. Para verdadeiramente saber algo sobre Pedro é preciso que no corpo haja *um estado real de afecção, um estado real de movimento causado pelo encontro*. Em outras palavras, *é preciso que a ideia tenha consistência afetiva e não seja apenas uma abstração fictícia formada pela mente*. Podemos dizer que se “sei” sobre Pedro, consideramos um estado de *aderência* ou de *permanência* do corpo na realidade, ou seja, sabemos o que é real e verdadeiro, em termos reichianos, *quando temos o sentimento vegetativo dos estados de movimento que se dão em nosso corpo*, enquanto este se encontra afetivamente marcado pelo outro corpo. Esse ponto é fundamental na concepção de Reich: a possibilidade de sentir as correntes vegetativas do corpo permite-nos saber sobre a realidade que se dá em nós e, portanto, sobre o que é

---

<sup>64</sup> Esta noção será trabalhada posteriormente a partir dos escritos de Reich e Spinoza em relação à teoria dos afetos.

<sup>65</sup> Utilizaremos a abreviação *TRI*, posteriormente, para nos referirmos a esta obra.

verdadeiro e, assim, distinguir os momentos em que temos ideias especulativas e fictícias da realidade daqueles em que temos ideias com um grau de realidade. Mesmo quando pretendemos *complexificar* o pensamento que temos a respeito de algo, é necessário que essa ordem crescente de complexidade não se desvincule da realidade que lhe dá origem.

Se o contato psíquico advém da potência do corpo de ser afetado, Reich define que “a *falta de contato psíquico* constitui o resíduo impalpável da couraça” (2001a, p. 290 [grifos do autor]). A falta de contato psíquico pode ser explicada como uma “zona de insensibilidade” que se forma em conjunto com o encouraçamento crônico do organismo. A partir das análises clínicas, Reich descobriu que subjacente às emoções e às formações psíquicas *reativas* demonstradas pelos pacientes, “havia um distanciamento profundo em relação ao mundo, em relação aos seus objetos e finalidades, que se expressava como *apatia e inflexibilidade*”<sup>66</sup>. Evidencia-se que, *em um estado de liberdade, a organização de um ser vivo é marcada pela sensibilidade e flexibilidade, em contraste com a organização apática e inflexível que expressa um ser vivo quando se encontra regido por afetos reativos.*

Reich percebeu que muitos pacientes não possuíam consciência imediata do fato de que expressavam apatia e distanciamento do mundo. Como todos os comportamentos caracteriais expressam modos de ação no mundo – os atos perceptivos, os atos práticos, o modo através do qual se comunica e relaciona com o mundo –, a pessoa não desconfia que subjaza ao comportamento tomado como habitual um distanciamento que se encontra encoberto pelo hábito. “É assim mesmo que eu sou” (2001a, p. 55), quase como uma identidade entendida como necessária e imutável. Em outros termos, o modo de ser de uma pessoa, entendido como *aquilo que é para si mesma e aquilo que entende que parece para outros*, é identificado como um conjunto coerente de atos e comportamentos que não são, habitualmente, questionados por ela. *Abaixo dessa organização subjetiva*, isto é, abaixo de certos parâmetros restritos através dos quais percebe e se relaciona com o mundo, Reich verificou que, em muitos casos, *a pessoa muito pouco sentia, ou mesmo, não sentia.*

No capítulo XIII do *Análise do Caráter* – intitulado *Contato psíquico e corrente vegetativa* (2001a, p. 267), último comunicado de Reich antes de ser desligado da Associação Psicanalítica Internacional em 1934<sup>67</sup> – cita um caso de um paciente que tinha “a impressão de ter relações especialmente intensas com o mundo externo”, por exibir sempre uma prontidão para ser prestativo e serviçal. Evidenciou-se, contudo, na análise que, sob essa primeira aparência afetivamente efusiva, revelava-se um sentimento de ódio por haver sido abandonado. Esse comportamento, assim,

---

<sup>66</sup> *Ibidem* [grifos do autor].

<sup>67</sup> Cabe notar que neste capítulo, o vocabulário de Reich é, todavia, bastante marcado pela psicanálise.

desempenhava um duplo papel: ao mesmo tempo em que cumpria “a função de manter reprimidas as tendências agressivas recalçadas”, “compensavam seu distanciamento interno em relação ao mundo”<sup>68</sup>. Entre a tentativa saudável do organismo de agredir<sup>69</sup> e a frustração do impulso, isto é, a contenção da expressão emotiva, criava-se uma manifestação estática, rígida, “como uma muralha no organismo psíquico, *resultante da contradição entre duas correntes libidinais opostas*” (REICH, 2001a, p. 291).

Reich explica que a “falta de contato” não resulta apenas da *oposição* entre duas moções, mas também da *clivagem* de uma única moção pulsional. Ou seja, é possível constatar que no caso citado do paciente que exibia um comportamento servil, não existia apenas uma antítese que fazia voltar um movimento pulsional contra outro, mas uma cisão, uma mesma pulsão que se dividia “em duas direções: uma que continua procurando o mundo e outra que se volta contra a própria pessoa”<sup>70</sup>. Havia um comportamento que resultava desta interação e “que tinha como finalidade estabelecer e manter contato constante com outras pessoas”<sup>71</sup>. A mesma atitude, o empenho servil, servia a funções opostas: ao mesmo tempo em que era *um esforço para alcançar o objeto*, era *um esforço para se proteger contra o encontro espontâneo*, para não experienciar novamente o risco de abandono. Seja qual for o caso, Reich aponta que a “falta de contato psíquico” é sempre *uma camada da estrutura psíquica que surge no intermédio do movimento que busca o mundo e do movimento que se protege do mundo*.

Essas correntes contrárias, *que são dois estados de excitação contrários do corpo*, criam um “equilíbrio entre a força pulsional, por um lado, e a força frustrante, por outro”<sup>72</sup>. É preciso, contudo, “dizer que esse equilíbrio é uma condição *aparentemente estática* no fluxo libidinal da pessoa, correspondente a uma *inibição*”<sup>73</sup>. Perceber-se implica um estado de movimento, logo, uma *inibição da ação pulsional* é também uma *inibição da ação cognitiva*. Em outros termos, quando a mente se confronta com dois estados de movimento concomitantemente e em sentidos contrários, que se compensam e se neutralizam, logo se produz uma espécie de *percepção anulada* sobre os próprios movimentos, pois a mente percebe apenas aquilo que provoca movimento ao corpo<sup>74</sup>.

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>69</sup> Como explica Navarro (1996a, p. 17), o termo vem do “latim *ad-gredir* = encostar, entrar em contato”. Reich explica o termo da seguinte maneira: “Agressão, no sentido estrito da palavra, não tem nada que ver com sadismo ou com destruição. A palavra significa ‘aproximação’. *Toda manifestação positiva da vida é agressiva a [...]*. Agressão é a expressão de vida da musculatura e do sistema de movimento” (REICH, 1988, p. 139 [grifos do autor]).

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 291 [grifo do autor].

<sup>74</sup> Esta noção pode ser compreendida através de um simples experimento: basta fazermos atenção ao que se passa em nossa mente e, em seguida, passarmos suavemente os dedos de uma mão sobre o dorso da outra. Imediatamente uma ideia se produz na mente, que não tem representação alguma, ainda que psicicamente se expresse por uma qualidade. Em um segundo momento, dobramos um tecido, que pode ser a própria vestimenta, o colocamos sobre o dorso da mão e logo passamos novamente os dedos suavemente sobre este. A ideia, então, que antes era vívida, tornou-se opaca ou mesmo

Seja um movimento em direção ao mundo, seja um de afastamento do mundo, ambos não deixam de existir no corpo, isto é, não há, de fato, uma condição estática ou imóvel no corpo, mas um estado crônico de tensão que se sustenta e, sobretudo, consome uma relevante quantidade de energia vital do sistema, representada pela capacidade de ação desse sistema. A mente, contudo, apenas registra uma manifestação *aparentemente* estática e imóvel do corpo. Ou seja, a percepção de que nada ocorre ou de que nada é mobilizado em si, mesmo quando o mundo solicita afetivamente o indivíduo, é apenas verdadeira em termos mentais, pois o corpo segue mobilizado, porém, impossibilitado de assumir uma ou outra direção. Essa inibição, entretanto, diz Reich, é percebida pelos pacientes no momento em que são instruídos a fornecer “uma descrição exata de seus sentimentos”<sup>75</sup>. Perceber-se-á “que eles sentem essa inibição de modo claro e direto em todas as suas relações objetivas”<sup>76</sup>. Essa se evidencia pelo “sentimento de *isolamento interno*, que às vezes está presente mesmo quando há uma abundância de relações sociais e profissionais. Em outros casos, encontramos um sentimento descrito como ‘*insensibilidade interna*’”<sup>77</sup>.

A ausência de contato vegetativo, de ser capaz de distinguir o que sente de seus próprios movimentos vegetativos, implica uma dupla redução da potência cognitiva: o indivíduo não apenas apresenta uma capacidade diminuída de conhecer a realidade, visto que, para tanto, é necessário que o corpo seja capaz de variar suas direções internas de movimento, como também não é capaz de se sentir próximo do mundo, isto é, de compartilhar um estado de comum com ele. É nesse sentido que o bloqueio vegetativo da couraça leva o indivíduo a sentir-se atáxico, incapaz de compreender os códigos afetivos que sua blindagem torna inacessível.

Podemos dizer então, que a *rigidez*, a *imobilidade* e a *inflexibilidade* indicam um estado vegetativo e fisiológico do corpo, enquanto a *apatia* e a *indiferença* correspondem, psiquicamente, à ausência de percepção afetiva. Por esse motivo, a descrição da inibição como um “muro”, ou mesmo como uma “zona de insensibilidade”, tal como um calo, uma superfície que ao toque não revela nenhuma sensação ou percepção, seria apenas correto em termos psíquicos, mas não em termos somáticos, uma vez que a inibição não se trata de algo morto, tampouco de um estado de inatividade. Um muro ou um calo teriam uma percepção nula e não anulada<sup>78</sup>, uma vez que não estão vivos e,

---

deixou de ser percebida. Apresentaremos no capítulo seguinte que a intensidade ou qualidade de uma ideia depende de um estado de excitação somática, ambos funcionalmente idênticos em um mesmo princípio de motilidade bioenergética.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>77</sup> *Ibidem* [grifos do autor].

<sup>78</sup> Tal ideia se encontra igualmente presente em Bergson quando se refere às duas espécies de inconsciência: “a que consiste em uma consciência nula e aquela que provém de uma consciência anulada. Consciência *nula* e consciência *anulada* são ambas iguais a zero; mas o primeiro zero exprime que não há nada, o segundo que nos defrontamos com duas quantidades iguais e de sentido contrário que se compensam e neutralizam” (BERGSON, 2005, p. 156 [grifos do

portanto, não podem responder a estímulos.

Reich, contudo, demonstrou que essas explicações apenas consideraram “*uma* única pulsão evitada e [...] *uma* única pulsão que evita”, mas que o aparelho psíquico consiste em um “número infinito de empenhos que estão em parte dissociados e em parte dispostos uns contra os outros” (2001a, p. 295). Como explica, a couraça é composta por um *entrelaçamento* de forças de defesa, isto é, “uma complicada *teia* de forças (estrutura da couraça), na qual os elementos que evitam e os que são evitados não estão nitidamente separados [...], mas estão enredados de maneira extremamente irregular”<sup>79</sup>. Essa teia, ou *trama afetivo-intensiva*, é composta por camadas históricas formadas por momentos biológicos e biográficos<sup>80</sup> vividos e, portanto, sua investigação não se faz possível a partir de um *suposto* ponto de origem por onde a análise deva começar e tampouco de uma suposta sequência linear de eventos que portam, em si ou de maneira universal, significado psicológico. O significado, como veremos, apenas pode ser derivado da compreensão dos *sucessivos esforços* para perseverar e para subsistir que um ser fez ao longo dos encontros em sua vida, sobretudo em função das relações que *imprimiram* no corpo, em determinados períodos críticos, marcas ou conhecimentos sensíveis do mundo.

Por essa razão, Reich *retifica* sua formulação inicial: “a falta de contato não é uma camada entre duas camadas de forças opostas e, sim, um fenômeno que corresponde à ocorrência de uma *concentração* ou *densidade* especial de antíteses e dissociações”<sup>81</sup>. Em outras palavras, a apatia e a inflexibilidade condicionam um estado geral ou uma condição de potência geral do organismo. Quanto mais densos forem *esforços de conservação*, mais tenaz será a defesa e menos modificável será o padrão de contato com o mundo.

### 1.5 – O método de pensamento para se chegar ao conhecimento das causas

Há uma estrofe de um poema de Goethe, citada por Reich, que nos evidencia a força que tem um pensamento quando ele se faz antes de percebermos as coisas como elas são, isto é, tal como se apresentam aos nossos sentidos: “Qual é a coisa mais difícil que existe? / A que parece mais fácil / Aos seus olhos ver, / Aquilo que está diante do seu nariz” (GOETHE<sup>82</sup> *apud* REICH, 2003, p. 6). A dificuldade é o que parece justamente mais fácil, ver com os olhos aquilo que está diante deles.

---

autor]).

<sup>79</sup> *Ibidem* [grifo do autor].

<sup>80</sup> Cf., NAVARRO, 1995a, p. 12.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 296 [grifos do autor].

<sup>82</sup> Cf., GOETHE, J. W. *Xenien. Aus dem Nachlaß*, 45. In: Goethe, J. W. *Goethes Werke, hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe)*, 1. Abt.: Goethes Werke, 5. Bd., 1. Abt., Weimar, Böhlau, 1893, repr. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987, p. 275.

A racionalização é um processo de eficiência do pensamento que visa o cálculo ou a ordenação lógica das ideias de modo a conferir significados, produzir normas e conceber explicações para um fenômeno que busque ser compreendido. Por isto, a racionalização leva à formação, simples ou complexa, de um sistema de ideias ou conceitos que podemos pensar como um trânsito entre um estado sólido, concreto, experiencial, a um estado gasoso, ideativo, abstrato.

Nesse sentido, distinguimos duas vias de acesso à realidade: uma que vai do corpo a um sistema de ideias ou conceitos e deste ao real, portanto, uma via *indireta* de acesso à realidade e outra *direta* que conecta diretamente o aspecto intensivo de um corpo a outro. No caso da primeira, distingamos, ainda, um processo de racionalizações apressadas e intempestivas, de um processo de racionalização que deriva de um tempo de *maturação da experiência*, dado pela possibilidade de se manter nesse tempo suficiente para que um número maior de mobilizações se dê no corpo e, assim, a mente seja capaz de ampliar a complexidade de suas percepções. Em outras palavras, acreditamos que o pensamento seja capaz de ideias verdadeiras na medida em que é capaz de sustentar o regime de afecção e não encerre o que percebe em uma imagem geral, tomando-a como uma compreensão da essência das coisas, como explicou Martins.

Segundo Spinoza, todo conhecimento parte de uma ideia verdadeira que temos na mente. Nesse intuito, alerta-nos, em *TRI*<sup>83</sup> §33, que “a ideia verdadeira é algo diferente do seu ideado” (SPINOZA, 2004, p. 20), isto é, uma coisa é um círculo que tem periferia e centro, outra coisa é a ideia do círculo. Para o filósofo, tanto a ideia de algo, quanto o seu ideado – o objeto da ideia – possuem uma essência real, isto é, são coisas reais. A ideia verdadeira de um círculo, ou de Pedro, é sua *essência objetiva*, que existe apenas a título de ideia, e esta é algo completamente diverso do próprio círculo ou de Pedro. Já a *essência formal* constitui sua própria existência atual, efetiva. Em outros termos, como explicou Jaquet: “Para Spinoza, todas as coisas possuem uma essência formal que exprime sua realidade e uma essência objetiva que é a ideia desta realidade. A essência objetiva de uma coisa não é outra senão a ideia desta coisa e se distingue da essência formal que visa à coisa em sua realidade material ou sua forma”<sup>84</sup>, (2004, p. 9). Um mesmo indivíduo é concebido, assim, tanto como modo da extensão, isto é, material, quanto como modo do pensamento, isto é, sua ideia. Um corpo e a ideia deste não são dois seres distintos, mas “remetem a uma só e mesma coisa, encarada a cada vez como uma realidade material extensa, ou como o objeto de um pensamento”<sup>85,86</sup>.

---

<sup>83</sup> Utilizaremos *TRI* como abreviação para o *Tratado da Reforma da Inteligência* (2004) de Spinoza.

<sup>84</sup> Traduzido livremente do francês: “Pour Spinoza, toute chose possède une essence formelle qui exprime sa réalité et une essence objective qui est l’idée de cette réalité. L’essence objective d’une chose n’est donc rien d’autre que l’idée de cette chose et se distingue de l’essence formelle qui vise la chose dans sa réalité matérielle ou sa forme”.

<sup>85</sup> Traduzido livremente do francês: “renvoient à une seule et même chose envisagée tour à tour comme une réalité

A premissa da qual parte o filósofo é que, para *saber sobre a essência de algo*, não é necessário saber que se sabe, ou seja, entender a ideia da coisa e, muito menos saber o saber que sabe, isto é, ter uma ideia da ideia da coisa, que é pensá-la reflexivamente e conscientemente. Os animais primeiramente sabem e nisso não se distinguem dos seres humanos. É apenas porque primeiramente sabem que os últimos podem saber que sabem sobre algo. Como nos explicita Spinoza em *TRI* §35: “Fica, pois, claro que a certeza não é senão a mesma essência objetiva, isto é, como *sentimos* a essência formal é a própria certeza” (SPINOZA, 2004, p. 22 [grifo nosso]). Sentir é algo que envolve propriamente o corpo e, na mente, um entendimento. Assim, em Spinoza, a distinção entre o pensamento falso e o verdadeiro não se faz primeiro em ter ideias e logo buscar um critério de verdade sobre elas. O *método* para investigar a verdade, explica-nos, é entender primeiro o que seja a ideia verdadeira, no exercício de distingui-la de outras percepções, ao investigarmos sua natureza. Em outras palavras, não se trata de *buscar* a verdade, mas de dirigir a mente *a partir* da verdade. É por esse meio que o filósofo nos indica que podemos conhecer nosso poder de conhecer.

Spinoza fala-nos que o método parte do caminho de procurar a verdade, ou a essência objetiva das coisas, *em uma devida ordem*, isto é, não se chega ao conhecimento verdadeiro ao partir de qualquer ordem, qualquer conjunto de ideias que apenas especulam a respeito de uma realidade possível. É preciso, “primeiramente, distinguir de todas as outras percepções a ideia verdadeira e preservar a mente das demais”<sup>87</sup> e logo, descobrir, “qual é o caminho primeiro a que a mente deve ater-se para bem principiar, isto é, inquirir segundo leis certas, a fim de que prossiga segundo a norma de qualquer ideia verdadeira dada”<sup>88</sup>. A ordem do conhecimento deve partir, portanto, de ideias verdadeiras, o que torna indispensável que nelas deva haver “uma certa realidade pela qual se distinguem as verdadeiras das falsas”<sup>89</sup>. Como buscamos demonstrar, a realidade das ideias implica um estado real de afecção, que, por sua vez, implica a presença do corpo e sua possibilidade de livre motilidade, de sensibilidade e responsividade frente aos estímulos.

Na filosofia de Spinoza, a verdade apenas pode ser buscada na própria alma, a partir do “instrumento inato”<sup>90</sup> que temos, que são as ideias verdadeiras. Quanto mais a mente conhece a Natureza e entende sua própria capacidade de conhecer, “mais entende da ordem da natureza [e] tanto mais facilmente pode evitar o que é inútil”, isto é, ter que raciocinar arduamente e se embrenhar por pensamentos pouco úteis na tentativa de se chegar ao conhecimento da causa das coisas.

---

materielle étendue, ou comme l’objet d’une pensée”.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 29, §49.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 29, §49.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 42, §69.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 24, §39.

Nesse sentido, explica-nos Reich que, comumente, o caminho tradicional da psicologia é se concentrar exclusivamente nos processos psíquicos das experiências e das ideias, o que de fato, faz com que a mente amplie a complexidade das relações que faz entre as ideias. Não é raro, dessa forma, encontrar processos analíticos que tenham por objetivo “aumentar a complexidade dos pensamentos e das ideias”. Se aumentamos a complexidade de nosso pensamento e isso nos leva a aumentar nosso grau de realidade de relação com as coisas; se isso nos traz um sentimento de maior presença e contato com o mundo; se nos vemos mais implicados nas relações que construímos e temos mais atenção aos nossos estados de corpo quando inseridos nestas relações, isso é bom. Isto, contudo, fala-nos mais de uma *função de contato* com o mundo do que nossa capacidade de racionalizar e elaborar pensamentos. Isto porque podemos buscar aumentar a complexidade de nosso pensamento, em exercícios de racionalização e apenas cindirmos e dissociarmos cada vez mais as ideias que temos, uma vez que se interponham sucessivas inibições afetivas. Teríamos, então, um pensamento não mais complexo, mas *complicado*. Neste sentido, Reich afirma que o *intelecto* pode apresentar uma *função defensiva*: “a atividade intelectual pode ser estruturada e dirigida de maneira a parecer um hábil aparelho, cujo fim é precisamente evitar a *cognição*, isto é, assemelha-se a uma atividade que nos *afasta* da realidade” (2001a, p. 285 [grifos do autor]).

Cabe aqui fazemos uma distinção entre os termos “complexo” e “complicado”. Ambos se referem a uma ordem crescente de relações e possibilidades. O primeiro, porém, fala de um pensamento que abrange a consideração de muitos elementos ou partes, tal como um corpo que é afetado de muitas maneiras, isto é, um pensamento que concebe a complexidade de múltiplos sistemas em relação na produção de um fenômeno. O segundo diz respeito a uma ordem crescente de ideias que se encontram enredadas, de difícil embaraço, que não favorecem e tornam-se dificuldades inúteis ao entendimento. *Uma pessoa que cinde e dissocia o pensamento, por meio de inibições ou bloqueios nos movimentos corporais, afasta-se cada vez mais de um conhecimento comum e, desse modo, perde-se com facilidade em suas próprias ideias e chega a conclusões equivocadas.*

Desta maneira, seria necessário um grande esforço de elaboração racional das ideias para que se possa chegar a entendimentos básicos sobre a Natureza. Uma análise poderia produzir, dessa maneira, um aumento das capacidades de racionalização e abstração de um indivíduo e não, necessariamente, um aumento dos conhecimentos afetivos.

Reich explicou que ainda que o animal humano possa se equivocar no seu conhecimento da Natureza, quando ele erige uma estrutura conceitual ou explicativa errada, esta lógica é inerentemente consistente com seu próprio caráter:

a lógica interna dos sistemas de pensamento errôneos é comparável à consistência interna de um delírio paranóico. Tanto o sistema conceitual, quanto o delirante têm até uma relação com algum aspecto da realidade. Mas em ambos, o pensamento se desprende da realidade objetiva em um determinado ponto e desenvolve sua própria “lógica interna de erros” (REICH, 2003, p. 18-19).

A proposta de Reich é que a investigação seja feita em um caminho inverso. Ao invés de nos concentrarmos cada vez mais nos aspectos psíquicos, na profusão de ideias que temos, Reich propõe que a atenção seja dirigida às funções energéticas do organismo que “progressivamente *simplificam* nosso entendimento dos processos biológicos e, imediatamente, a riqueza das experiências humanas e as ideias, pois todas as experiências podem ser relacionadas a processos simples de energia biológica”<sup>91</sup> (1990, p. 9 [grifo nosso]). Não se trata de reduzir o conhecimento em detrimento da consideração de um determinado número de variáveis, mas da mente ser capaz de remontar à origem geral das ideias e das experiências que advém das funções naturais simples, compreendidas nas leis naturais que regem os afetos. Reich<sup>92</sup> aponta que a pesquisa dos processos naturais se faz, de modo geral, a partir de duas direções: uma de racionalização cada vez mais complexa a nível psíquico superficial e outra de menor racionalização e maior profundidade a nível biológico, que expressa o contato com o plano que é comum aos corpos e não pode ser apreendido em termos de representações ou ideias abstratas. A defesa do autor é que a possibilidade de entendimento direto da realidade e dos processos naturais se encontra na via de *simplicidade*, ou seja, quanto maior seja o contato do ser em relação ao cerne biofísico de suas emoções e funções vitais.

Como nos indicou Spinoza, o conhecimento deve se dar em uma determinada ordem que não pode ser arbitrada ou fortuita, mas deve partir de ideias verdadeiras que implicam uma adesão do corpo à realidade. Dado o início imanente do conhecimento, torna-se possível derivar uma investigação por vias racionais, uma vez que ela não parta de uma ideia, tampouco se dirija a qualquer finalidade ou propósito que exista para além deste mundo. Assim como Spinoza, Reich concebia que as ações e os afetos humanos, bem como todo funcionamento natural, deveriam ser entendidos de maneira *racional*. Racional, no sentido compreendido pelos autores, significa a capacidade de buscar a causa das coisas na ordem imanente do mundo. Disso se segue que as coisas são o que são na medida em que se produzem de acordo com os *princípios de leis naturais* que são seu fundamento imanente e não como nas ideias falsas que são concebidas por uma *essência transcendente* que se torna seu princípio.

Neste último sentido, o trânsito entre um estado concreto, experiencial e um estado ideativo

---

<sup>91</sup> Traduzido livremente do inglês: “progressively simplifies our understanding of the biological processes and therewith the wealth of human experiences and ideas, because all experiences can be related back to simple biological energy processes”.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

abstrato, dar-se-ia tal como o fenômeno químico da sublimação, sem a passagem por um estado intermediário, líquido e incerto. Assumir-se-ia duas espécies de certezas, uma que se refere a algo concreto que se sucedeu na experiência – experiência que, em si, é móvel e fluida – e outra que assume as próprias ideias como concretas, estáveis e impassíveis de mudança. Esse pensamento cultiva noções que implicam dicotomias, generalismos, universalismos ou absolutismos. Esse salto de um estado a outro, deve-se, conforme entendemos, à *impossibilidade do organismo de encontrar alegria nas situações incertas*. Como explicou Reich, o *misticista*, que compreende a realidade de maneira metafísica e transcendente, não tolera suas incertezas porque não as conhece e, portanto, não pode controlá-las – é o que significa quando uma pessoa apresenta um pensamento disperso e confuso e diz: “algo pode acontecer”, “tal coisa tem um propósito ou uma meta”, “há um ‘espírito’, ‘algo sobrenatural’ que exerce influência em mim”. Trata-se de um exercício abstrativo intenso que é sempre fonte de ansiedade. Em contrapartida, “a estrutura humana *mecanicista* tem baixa tolerância a incertezas, evita tensões prolongadas causadas pela incerteza, não se importa com o fluxo e o entrelaçamento de funções na natureza” (REICH, 2003, p. 119). Nesse sentido, Reich nos lembra que o mecanicismo não encontra lugar ao se deparar com processos naturais que são inexatos e incertos, ainda que tente a todo custo, restringi-los a categorias positivas que rompam com a complexidade de tais processos.

Exatamente como tudo que está no arcabouço conceitual da lógica formal é lógico, mas se torna ilógico fora desse arcabouço; exatamente como tudo o que está dentro da estrutura matemática abstrata é coerente, mas fora não tem onde se encaixar. [...] assim também o perfeccionismo mecanicista fora de seu próprio domínio não é científico; e, na sua pseudo-exatidão, funciona como uma draga em cima da investigação natural (REICH, 2003, p. 91).

Em ambos os casos, misticismo ou mecanicismo, evidencia-se a dificuldade de habitar o real como princípio. Enquanto no misticismo temos explicações difusas e pouco claras a respeito das coisas, no mecanicismo fazemos lógicas muito diretas, que se parecem mais a contas que *devem* fechar corretamente no final da equação, do que, de fato, se estivéssemos lidando com uma dimensão real e complexa.

Em outras palavras, quanto mais os indivíduos estão em si, em *contato* com a realidade, com seus afetos, mais são capazes de ter ideias verdadeiras e compreender a causa adequada das coisas. Sobre a *verdade* nos disse Reich:

A verdade é o contato pleno, imediato, entre o Vivo que percebe e a Vida que é percebida. A experiência da verdade é tanto mais plena quanto melhor for o contato. A verdade é tanto mais abrangente quanto mais bem coordenada são as funções da percepção viva. E a

percepção viva é coordenada exatamente na medida da coordenação do movimento do protoplasma vivo. *Assim, a verdade é uma função natural na interação entre o Vivo e aquilo que é vivido.* [...] O Vivo, em sua constante interação com seu ambiente, *vive* plenamente a verdade até o grau em que esteja em contato com suas próprias necessidades ou, o que significa a mesma coisa, com a influência do ambiente para satisfazer às necessidades naturais. O homem da caverna, a fim de sobreviver, tinha que conhecer os hábitos dos animais selvagens, *i.e.*, tinha que conhecer a verdade sobre o modo de viver e agir deles. O avião moderno, a fim de chegar em segurança ao seu destino, deve estar em pleno contato com e plenamente reativo a cada golpe de vento, à mais leve mudança no equilíbrio de seu avião, à clareza de seus próprios sentidos e aos movimentos do corpo. Ele voa verdadeiramente. A mais leve confusão de sua reação sensorial ao seu ambiente interior e exterior o mataria. Assim, ele vive verdadeiramente quando controla os elementos e sobrevive. Ainda, ele não “procura” ou “batalha” pela verdade enquanto voa. *A verdade, portanto, é uma função natural, da mesma forma que andar ou correr ou caçar o urso para o esquimó ou encontrar os rastros do inimigo para o índio.* Do ponto de vista da totalidade do funcionamento natural, ela é uma parte integrante do organismo e depende tanto da integridade quanto da integração de todos os sentidos (REICH, 1999b, p. 233-234 [grifos do autor]).

O *contato*, por conseguinte, nos permite formular adequadamente problemas. A *especulação*, em contrapartida, trata de um exercício puramente teórico em resposta a uma impossibilidade, em um dado momento, de colocação adequada de um problema. A criação de uma hipótese especulativa indica que o investigador não chegou a um conhecimento causal adequado, por isto, conjectura-se possibilidades.

Nesse sentido, o problema não reside, necessariamente, em criar hipóteses, mas no quanto um juízo *deriva* de elementos arbitrários e abstratos ou no quanto um juízo *deriva* de um contato com a realidade do objeto a ser conhecido, ou seja, tem em sua base algo de comum entre o indivíduo e o objeto do conhecimento. Puras abstrações não são capazes de informar nada a respeito da realidade, basta pensarmos nos números ou nos caracteres genéricos ou específicos pelo meio dos quais estabelecemos diferenças entre os seres<sup>93</sup>. Como disse Reich, uma designação por si só nada nos diz sobre a origem, a função e os processos de um fenômeno na Natureza<sup>94</sup>. Quando um pensamento se descola ou se desprende da realidade e, a partir deste ponto, se torna cada vez mais estruturado e fixado por meio de racionalizações, menos essas ideias são capazes de retornar à realidade e cada vez mais se complicam no sentido de formarem uma nova ordem “natural”. Em sequência, essa nova ordem passa a se tornar a explicação fundante das coisas e, desse modo, se cristalizam as categorias universais no entendimento do mundo.

Compreendemos, assim, a formação do pensamento transcendental que se opõe ao pensamento imanente. Antes mesmo de haver os ditos “transcendentais” – radicalmente criticados por Nietzsche –, bem como as generalizações, os universais, os valores que são deduzidos de algum princípio fundamental e inquestionável – remetidos de alguma forma a um ente supremo –, as estruturas formais que estão acima da história ou supra-históricas, as essências anteriores de onde se originam o

<sup>93</sup> Cf., DELEUZE, 2002, p. 52-53.

<sup>94</sup> Cf., REICH, 2009, p. XVII.

pensamento e a ação, em suma, todas as montagens que se dão por uma *imposição* de sentidos, acreditamos que o que há é uma *função transcendente do pensamento*. Entendemos a transcendência como uma forma de separação, destacamento ou desunião da realidade. Esta função do pensamento se dá por um descolamento das intensidades vívidas do mundo em direção a uma realidade arbitrada, uma criação especulativa de leis e princípios gerais que se fundam por uma ordem crescente de racionalizações que tencionam submeter a ordem natural a uma segunda ordem ou segunda natureza. Essa função transcendente do pensamento acreditamos ser equivalente à *função de encouraçamento do corpo*, isto é, de blindagem às mobilizações intensivas. *Quando o corpo encouraça*, isto é, reduz sua capacidade de afetar e ser afetado, *a mente transcende* na mesma medida e se descola dos processos reais, imanentes. Ao nosso ver, essa é a origem das ideias falsas e também dos erros conceituais, nas quais a ordem de causalidade dos fenômenos é extraída de uma imaginação desvinculada dos processos imanentes do corpo, isto é, concebida em uma *meta (além) physis (da Natureza)*.

Complementaremos esta discussão com os conceitos de “*psique-soma*” de Winnicott<sup>95</sup> e de mente como “*ideia do corpo*”<sup>96</sup> de Spinoza, que suscitam questões muito próximas às de Reich quando se remete à uma “*unidade funcional*”<sup>97</sup>; questões essas pertinentes a uma operação psíquica de contato com a realidade e a uma operação intelectual que pode evitar a cognição e se afastar da realidade, como mencionamos.

De acordo com Winnicott, existe o psiquismo, que é um *psique-soma*, e existe a mente, enquanto duas coisas distintas. A mente, como explica o autor, “constitui uma ordem à parte e deve ser considerada como um *modo especializado* do funcionamento do *psique-soma*” (WINNICOTT<sup>98</sup> *apud* DIAS, 2007, p. 24 [grifos nossos]). De acordo com Dias (2007), Winnicott não concebe ser lógico opor o mental ao físico, isto é, opor as funções intelectuais de “*catalogação, classificação e cotejamento*”<sup>99</sup>, dentre outras, ao fisiológico e ao anatômico, pois não seriam da mesma ordem. Seria, porém,

lógico contrapor soma e psique e, portanto, contrapor o desenvolvimento emocional ao desenvolvimento corporal de um indivíduo. [...] Os fenômenos mentais são complicações de importância variável na continuidade de ser do *psique-soma*, em termos do que adicionam ao si-mesmo individual (WINNICOTT<sup>100</sup> *apud* DIAS, 2007, p. 22).

---

<sup>95</sup> Cf., WINNICOTT, 1949.

<sup>96</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 115.

<sup>97</sup> Cf., REICH, 2001a, p. 315. Este conceito, como esclareceremos no Capítulo II, remete-se à compreensão do psiquismo e do soma como uma só unidade funcional e vital. Contudo, evidenciaremos algumas diferenças no que tangem os conceitos de Reich e Spinoza.

<sup>98</sup> Cf., WINNICOTT, D. W. (1988). *Human Nature*. Londres: Winnicott Trust, p. 29.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>100</sup> Cf., WINNICOTT, D. W. (1954). *A mente e sua relação com o psique-soma*. In: WINNICOTT, D. W. (1958). *Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis*. London: Tavistock Publications, p. 68.

Soma e psique, conforme explica, encontram-se intimamente ligados pela própria natureza e tendência ao amadurecimento e, por conseguinte, exibem tendência a operar em conjunto. Nesse sentido, o *soma* seria o aspecto do “vivo” no indivíduo, como sua motilidade, sua temperatura, sua respiração, etc. Já a *psique* teria uma função que perpassaria todo o ciclo de vida, da existência intra-uterina em diante, enquanto a “*elaboração imaginativa* das partes, sentimentos e funções somáticas, isto é, do estar fisicamente vivo (*physical aliveness*)” (WINNICOTT<sup>101</sup> *apud* DIAS, 2007, p. 23 [grifos nossos][grifos do autor]). A elaboração imaginativa, segundo a autora, incorre em um sentido, ainda que incipiente, de sentir-se, ou não, seguro, interrompido, levado, invadido, em urgência, em contato, etc.

Conforme explica, um bebê que se encontra em processo de amadurecimento, em virtude de inseguranças ambientais, pode prematuramente ser acometido por um funcionamento *mental* exacerbado, por meio de um sistema defensivo. Segundo a autora, esse funcionamento é negativo, pois, de acordo com Winnicott, “deriva de um estágio demasiadamente precoce na história do indivíduo, sendo portanto patologicamente desvinculado do corpo e de suas funções bem como dos sentimentos, impulsos e sensações do ego total”<sup>102</sup>.

Assim, Winnicott nomeia *mente*, apenas a mente dissociada, a parte do psiquismo que se dissocia como uma defesa psíquica e que opera por meio de representação, simbolização e verbalização. Em contrapartida, denomina a mente não dissociada, de *psique-soma*, a qual não realiza separação com o que se sente, que pensa em atenção ao que acontece afetivamente.

Em Spinoza, a mente não dissociada corresponderia ao que chama de “*ideia do corpo*” (SPINOZA, 2007, p. 115). Em aproximação ao conceito de psique-soma de Winnicott, poder-se-ia dizer que o filósofo considera a mente e o corpo como um único e mesmo indivíduo, que é concebido ora pelo pensamento, ora pela extensão. A mente, contudo, tem a capacidade de ter ideias que tomam outras ideias como objeto e isto, como mencionamos anteriormente, gera a *ideia da ideia*, “um modo do pensar, sem relação com o objeto”<sup>103</sup>. Desse modo, existe, de um lado, a ideia cujo objeto é o corpo, que é a mente. De outro, existe a ideia cujo objeto são outras idéias, isto é, a abstração feita pela mente e não mais o corpo. Essa abstração, a ideia da ideia, por sua vez, se bifurca, segundo Spinoza. Como exploramos anteriormente, haverá uma *ideia da ideia* que é *metafísica*, dissociada, pseudo-racional, da qual os “universais” e os “transcendentais” são exemplos; e haverá, por sua vez, a *ideia da ideia*, que por mais que seja abstração, *segue ligada ao corpo* e busca compreendê-lo. Assim sendo, qualquer

---

<sup>101</sup> Cf., WINNICOTT, D. W. (1958). *Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis*. London: Tavistock Publications, p. 333.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>103</sup> *Ibidem*. *Ética* II, Proposição 21, Escólio.

compreensão ou conhecimento genuíno segue a ser uma ideia da ideia também, ainda que seja não dissociada da origem, que é o corpo.

Nesse sentido, a *ideia do corpo* é pensante, não é a mente como operador. Isto é importante, como buscamos ressaltar em Reich, porque permite a capacidade de sentir com outro ao qual se faz atenção e estar atento aos estados móveis. Deleuze destaca, por sua vez, que a ideia da ideia é a consciência (2002, p. 65), “é sermos conscientes das ideias que temos, nas condições em que as temos”<sup>104</sup>, e assim, junto com a ideia do corpo, podemos ter um pensamento reflexivo, consciente, tomar aquilo que sabemos, em primeira mão, pelo corpo, e compreender isso. Em outras palavras, podemos pensar em uma *ideia reflexiva não representativa* ou em uma ideia da ideia que é o *saber-sentir*. Por outro lado, quando se fala em *representação*, trata-se de uma ideia que foi “retirada do fluxo”, da duração. No que tange esse conceito, abordado por toda a filosofia contemporânea, da qual Deleuze faz parte, e que vem criticar veementemente a dita “racionalidade” da filosofia tradicional, a representação é o pensamento dissociado<sup>105</sup>.

## 1.6 – As fronteiras entre sujeito e objeto

Em síntese, podemos dizer que se o século XX instituiu um pensamento científico que se levanta contra as sensações, logo, a forma de conhecimento das coisas torna-se uma busca pelas propriedades que se encontram fora da situação imediata e, portanto, fora da realidade. O que pretendemos considerar é que no momento em que se renuncia aos estímulos ou resigna-se de considerá-los, abdica-se também dos processos reais e relevam-se apenas suas representações.

Desse modo, é no incerto que permeia a vida que o conhecimento é gestado, por meio das experiências vivenciadas. Tal método evidencia a lógica da descoberta, em que a razão pode “pensar o impensado”, como disse Foucault, esse “não-conhecido a partir do qual o homem é incessantemente chamado ao conhecimento de si” (1999, p. 346). Trata-se de um método que não deixa de partir do inconsciente, do lugar onde o ego “não é o senhor nem mesmo em sua própria casa”, que se desvela no contexto, mas que perde sua essência em racionalizações abstratas.

Nesta concepção, definiu Reich que “na pesquisa de Freud, era o “inconsciente” que desempenhava o papel de “*das Ding an sich*” na organização psíquica e, assim, tornou-se o instrumento de pesquisa natural” (2003, p. 67). Na obra *Crítica da razão pura* de Kant, o termo “*das Ding an*

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>105</sup> Abordaremos posteriormente o trabalho que Freud, ao considerar *afeto como representação*, cometeu um equívoco que o conduziu a dificuldades clínicas e teóricas.

*sich*”<sup>106</sup>, é utilizado para designar “a coisa em si” ou o mundo tal como é em si, isto é, as coisas e entes que existem *a priori* de nosso conhecimento. Segundo Kant, a verdadeira natureza das coisas não nos seria acessível, pois o ente real encontra-se fora dos limites da experiência possível. Assim, o entendimento poderia se dar apenas para além da realidade, pois o que captaríamos da coisa seria apenas sua aparência, isto é, suas propriedades de tempo e espaço. Em outras palavras, a realidade não poderia ser conhecida por meio de uma intuição sensível, apenas por uma noção intelectual.

É possível perceber, nas reflexões de Kant, que o entendimento é sempre reificado, isto é, atesta uma realidade já constituída, e que o corpo, nesse sentido, é limitante em relação ao primeiro. O que se constitui no pensamento de Kant é que o conhecimento se centra no sujeito, como explicitamos, na instância individual e particular da mente que responde por um si-mesmo. No momento, contudo, em que observamos um determinado ser e desfazemos sua concepção de sujeito, o que aparece é um organismo biológico altamente complexo regido por leis funcionais não mecânicas. Este é o ponto de vista a partir do qual Reich considera a formação do conhecimento e, igualmente, o curso da pesquisa natural científica. Por isto o autor propõe, no que consideramos uma inversão do pensamento de Kant<sup>107</sup>, que “*das Ding an sich*” seja compreendida em termos energéticos e, portanto, acessível ao corpo, mediante o aparelho sensorial.

Na visão de Reich, não se trata apenas de propor a questão sob um ponto de vista alternativo, mas de questionar, primeiramente, como o cientista ou o pensador *deixa de reconhecer ou de ter acesso* a “*das Ding an sich*” – a coisa como ela é, ou a realidade como se apresenta. O que está em jogo, segundo sua tese, não é um mero convencimento de que o homem esteja separado do mundo e que este exista independentemente de sua experiência, mas antes, a incapacidade de reconhecer a natureza em si, mediante sua própria sensorialidade. Como explica Reich, o pensamento que compreende o plano intensivo e energético da natureza, expõe a crítica da razão pura de Kant em outros termos: “Se conseguíssemos compreender a função da percepção e da sensação em si em termos energéticos (orgonomicamente), isto é, estudando sua verdadeira natureza, criaríamos um acesso a ‘*das Ding an sich*’”<sup>108</sup>.

A fragmentação do pensamento que traduz a separação sujeito-objeto é, antes de tudo, para Reich, uma experiência vivenciada internamente, uma incapacidade de sentir em profundidade uma experiência de comum. É a perda desse acesso, de aceder à experiência de dissolução e

---

<sup>106</sup> Cf., KANT, 1996, p. 72.

<sup>107</sup> Neste mesmo sentido, explicita Martins (2009a): “A complexidade e o caráter não discreto mas sim não-separável dos objetos apontam assim para o sentido oposto da dita revolução kantiana, quando acreditou-se, com Kant, que o homem colocava na natureza aquilo que podia conhecer dela”.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

indiferenciação<sup>109</sup>, segundo indica, que implica que o investigador inviabilize, portanto, seu instrumento mais importante de pesquisa.

O pensamento moderno destituiu a ideia de fusão no ato de conhecimento e instituiu a separação das substâncias. Doravante, de um lado, se estabeleceria o *sujeito do conhecimento*, um intelecto no interior de uma mente, cuja substância ou natureza distingue-se completamente da substância ou natureza de seu próprio corpo ou dos corpos exteriores e, de outro lado, o *objeto do conhecimento*, as coisas exteriores sobre as quais o sujeito formularia ideias e conceitos, objetos que não poderiam ser conhecidos em si, apenas considerados mediante representações. Como indica Mariotti, o representacionismo “é um dos fundamentos da cultura patriarcal” (2001, p. 8-9) e “constitui o marco epistemológico prevalente na atualidade”<sup>110</sup>. A principal característica dessa concepção é a eliminação da ideia de que os processos vitais sejam compartilhados entre os seres e de que o mundo seja construído ao longo de viagens comuns. Estabelecer que o conhecimento seja baseado em representações mentais é útil, sobretudo, quando as vicissitudes do compartilhamento de uma vida comum se tornam intoleráveis, quando é possível, para escapar a essas, estabelecer “novas” realidades de funcionamento e abstrair a gênese histórica. Assim, minimiza-se o problema ao se creditar a representação fiel de uma realidade a algo independente do conhecedor.

Como buscamos apresentar, quanto mais a pesquisa científica se apóia contrariamente ao que é incerto e instável na Natureza, mais tenderá a descartar os dados sensíveis *afetivos* – variáveis e incertos – como dados válidos na compreensão dos fenômenos naturais. Dessa maneira, tornar-se-á dificultosa uma compreensão científica sobre o que há de comum entre nós e fora de nós. Tal pensamento abandona o principal método de investigação dos fenômenos naturais e, por isso, redundando em sucessivos equívocos ao posicionar problemas de ordem não mecânica ou não espacial. Como destaca Martins, a razão que considera os afetos não busca, portanto, “legislar sobre as coisas, mas entender seu funcionamento e sua complexidade” (2009a, p. 5).

Se a Natureza é complexa em sua realidade, o estudo de um objeto, ao ser fomentado por uma disciplina, torna-se restrito, regido por conceitos regionais que identificam e conferem unidade a este objeto. A consequência é que as fronteiras marcadas pelas disciplinas muitas vezes são rígidas ao definirem o escopo e o interesse de pesquisa do que venha a ser investigado, e ao estar encaixado em conceitos que o definem, o objeto real perde sua complexidade. Segundo Reich, essas fronteiras, inviáveis aos estudos da Natureza, foram introduzidas pela especialização das disciplinas mecanicistas. Assim, explica:

---

<sup>109</sup> Para Reich, esta seria a principal característica do organismo encouraçado e orgasticamente impotente.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

Conectando processos naturais dentro de uma área específica de funcionamento em nada contribui para a "integração", ou seja, em direção à unificação das várias ciências especiais de pesquisa natural. Por outro lado, a ligação dos processos de diferentes domínios funcionais, que são estritamente separados na visão mecanicista, em princípio, rompe as fronteiras entre as várias ciências. Se uma função específica especial em um campo científico, como a psicologia, tem uma função específica e especial oposta em outro campo científico, como a fisiologia ou fenômenos elétricos, e se compartilha com esta outra função um princípio de funcionamento comum em um terceiro campo científico, como a biologia, logo, as fronteiras entre a psicologia, a fisiologia, os fenômenos elétricos e a biologia fundamentalmente se rompem. [...] *na natureza, não há limites no princípio de funcionamento comum da primeira (ou última) ordem*<sup>111</sup> (REICH, 1991a, p. 13 [grifos do autor]).

É na perspectiva de uma crise do cientificismo e da razão abstrata separada do corpo, que não dão conta de resolver os problemas epistemológicos que se desdobram nos limites das partes discretas e positivas dos fenômenos, como os movimentos, os processos e as expressões singulares e variáveis, que surge a proposta da *transdisciplinaridade*, como um exercício para “o reequacionamento da relação sujeito-objeto e o redirecionamento da relação teoria-prática” (PASSOS; BARROS, 2000, p. 74).

As metodologias das ciências positivistas consideram o objeto como algo que deva ser tomado como posse pelo intelecto, assimilado de maneira intangível, recurso que é garantido quando se considera que o objeto tenha uma estrutura anterior à experiência do que se pretende conhecer. Este procedimento de aproximação identitária ao fenômeno considera sujeito e objeto como duas extremidades de uma relação. Dessa forma, o sujeito cria a ilusão de que pode conhecer um objeto ao extrair os dados que já se encontravam na Natureza prontos para serem capturados, dada a requisição de uma técnica mais adequada que se fez presente. Quanto menos, contudo, o intento de conhecimento de um objeto se faz sob a perspectiva do controle e do utilitarismo imediato, mais se abre espaço para a compreensão do objeto real e não seccionado por conceitos de disciplinas particulares, em sua complexidade.

De acordo com Passos e Barros (2000), as tentativas de flexibilização do olhar e de um diálogo entre as disciplinas resultaram na multidisciplinaridade e na interdisciplinaridade, isto é, no propósito de somar as disciplinas na tentativa de apreender a natureza multifacetada do objeto e na criação de uma zona de interseção com o objetivo de estabelecer uma disciplina híbrida que designaria de uma “nova” maneira o objeto. Como apontam, entretanto, nessas tentativas mantêm-se as “fronteiras

---

<sup>111</sup> Traduzido livremente do inglês: “Connecting natural processes within one specific functioning área contributes nothing toward “integration”, i.e., toward unifying the various special sciences of natural research. On the other hand, the linkage of processes from different functioning realms, which are strictly separated in the mechanistic view, in principle, breaks down the boundaries between the various sciences. If a specific special function in a scientific field, such as psychology, has a specific special and opposite function in another scientific field, such as physiology or electrical phenomena, and if it shares with that other function a common functioning principle in a third scientific field, such as biology, then the boundaries between psychology, physiology, electrical phenomena, and biology fundamentally break down. [...] *in nature, there are no boundaries in the common functioning principle of the first (or last) order*”.

disciplinares, dos objetos e, especialmente, dos sujeitos destes saberes” (p. 74). Antes de tudo, o que se sustenta são os *termos* que guardam a identidade destes saberes.

Na perspectiva transdisciplinar, inversamente, o que é considerado primeiro é a relação, de modo que não são os termos que vêm constituir a relação de saber, mas o contrário. É pela relação que se constrói com aquilo que se está diante, que se constitui, ao mesmo tempo no encontro, um sujeito e um objeto. Segundo Spinoza, conhecer não é uma faculdade pressuposta no interior do sujeito, mas implica estabelecer uma relação com o que se conhece em um regime de afetação recíproca, sem haver um centro ou um sujeito de onde parte o conhecimento<sup>112</sup>. Acreditamos, portanto, que é justamente na *dissolução dessas fronteiras que residem as pré-condições do conhecimento científico*, dado o desígnio de entendimento do real e da complexidade do objeto.

Em consideração ao que buscamos explorar no capítulo, acreditamos existir uma distinção importante entre as ideias de Reich e Freud. Se o segundo se propunha a estabelecer uma base científica natural para a psicanálise e, se é possível encontrar no interior do pensamento de ambos ressonâncias iluministas, as vertentes assumidas no interior do pensamento iluminista divergem. A fisiologia, alvo das primeiras investigações de Freud e sobre a qual Reich se debruça a fim de buscar soluções para os problemas que se desdobravam na clínica, não foi considerada pelos autores da mesma forma. Para Reich, o funcionamento fisiológico não podia ser recortado como uma relação específica do corpo e determinada *a priori*, cuja natureza seria separada e distinta da mente. As considerações neurológicas de Freud, por seu turno, perderam-se em sua concepção positiva, isto é, exata e mensurável, e, talvez, o temor de um determinismo tenha desconsiderado que tal concepção trata-se apenas de um subterfúgio da mente e não indica a realidade em si.

Sobre esse aspecto, no momento em que Reich, em diálogo com a psicanálise, marca a equivalência entre *courage de caráter* e *courage muscular*, ele indica que o *modo* de organização do ser vivente é sistêmico e subsistêmico (FERRI, 2009), ou seja, é um modo de agir, de pensar, de sentir, sintônico aos modos fisiológicos do corpo. Exploraremos esta noção no próximo capítulo. Assim, a fisiologia, que ganha destaque na obra reichiana e aparece como um importante operador clínico obedece ao mesmo princípio global de organização que governa a totalidade do organismo como um todo<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 107-123. *Ética* II, Proposições 14 a 30.

<sup>113</sup> Cabe destacar que foi a compreensão da fisiologia como parte da máquina, como sempre mecânica e determinada, que levou à crítica, por vezes apressada, de alguns autores sobre a organicidade e também ao equívoco moderno de compreensão da saúde como o funcionamento perfeito dos órgãos e dos tecidos situado fora das categorias nosológicas. Nesse sentido, criticamos a crença em uma fisiologia puramente mecânica e particular que não se encontra governada pelos mesmos mecanismos funcionais que tornam o corpo coeso como um todo.

## **Capítulo II**

*Considerações sobre o princípio dos afetos em Reich e Spinoza*

Neste capítulo partiremos da questão de como formular adequadamente problemas, questão que acreditamos ser intrínseca à atividade clínica. Como formular o problema clínico e como intervir adequadamente no problema? Na clínica, por exemplo, lidamos muitas vezes com o sofrimento humano. Quais são as causas desse sofrimento? São sobrenaturais? Encontram-se em uma ordem de ideias que estão para além de uma ordem real e inteligível e, igualmente, investigável? As ideias abstratas, especulativas, são as que previnem ou privam o pensamento de estabelecer um entendimento adequado das coisas e, da mesma maneira, dificultam a compreensão das causas, tais como as causas de um determinado sofrimento, e, em consequência, de como intervir nessas.

Diz-nos Reich, que um educador, ou um médico, por exemplo, não podem saber como ajudar um menino ou uma menina que, na puberdade, desenvolve fantasias sádicas, apenas ao *especular* sobre o porquê disso ocorrer. Não podem se contentar em *inventar* teorias a respeito, no exercício de desdobrar e complicar teorias. É preciso, como indicou Reich, sair dessa multiplicidade de ideias e buscar os princípios mais simples, mais próximos à realidade, isto é, próximos de como as coisas funcionam na prática. Assim, afirma que esses podem ter apenas *uma* opinião, *um* juízo sobre o caso e não cinco<sup>114</sup>.

O mesmo foi pronunciado pelo autor, como exposto no início do primeiro capítulo, em relação à compreensão e à técnica adequada para se intervir em um caso: “*uma* situação analítica definida admite apenas *uma única* possibilidade ótima de solução...” (2001a, p. 20 [grifos do autor]). Não há, mediante esta afirmativa, a pretensão de se chegar a uma técnica correta que permita ao analista aplicá-la indiscriminadamente a qualquer caso. Ao contrário, tal colocação de Reich evidencia o questionamento: *como se chegar à técnica correta para o caso?* Partir de ideias especulativas e logo intervir no caso mediante interpretações casuais, não implicava conhecimento algum a respeito do caso.

Em prosseguimento a este ponto, a orientação fornecida de que a técnica deve ser desenvolvida através da “análise exata” dos pormenores do caso, sugere-nos que o analista não deve introduzir um elemento metafísico, sobrenatural, fictício ou especulativo que apareça em suas ideias, no campo em que pretende investigar. O analista apenas poderá ter entendimento sobre as coisas, como elas são, se compreender como funcionam na prática; “e ‘*funcionar*’ não significa nada além de investigar, entender e proteger a vida como uma força da natureza” (REICH, 2003, p. 13 [grifo nosso]). Em Spinoza, igualmente, se o conhecimento é entendido como um modo de conhecer, não há razões para inquirir a respeito de um significado de um corpo, mas sim para compreender como este funciona: seus usos, suas funções, seus agenciamentos.

A simplicidade, descreveu Reich, apenas é encontrada fora “do arcabouço intelectual da estrutura

---

<sup>114</sup> Cf., REICH, 2003, p. 10.

de caráter mecanicista e místico”<sup>115</sup>. Neste, “a vida em si é mal compreendida, desvirtuada, temida e muitas vezes perseguida”<sup>116</sup>. O investigador apenas pode compreender a vida por seu funcionamento vital, dado que é simples e não possui nenhum propósito ou significado transcendental.

A busca pelo significado e pelo propósito da vida deriva do encorajamento do organismo humano, que elimina a função vital e a substitui por rígidas fórmulas de vida. A vida sem coraças não procura um significado ou finalidade para sua existência, pelo simples motivo de que funciona de modo espontâneo, significativo e intencional, sem necessidade de mandamentos ou proibições<sup>117</sup>.

Se buscamos destacar que a intervenção no caso requer uma ordem na produção do conhecimento, não é menos verdade que o pesquisador deva constituir para si um método norteador de investigação, de modo a se orientar racionalmente em seu trabalho de pesquisa e nele situar-se, isto é, ser capaz de se localizar no tempo e no espaço da relação analítica. Nesse sentido, Reich defende ser indispensável que a compreensão do caso e da necessidade das intervenções devam ser discutidas de maneira *sistemática*<sup>118</sup>, ao tempo em que algo é feito a partir de um método e de uma ordenação, e não de maneira contingencial ou fortuita. Ou seja, Reich reitera a ideia de que as relações se dão em uma determinada ordem e que o analista ou o investigador deve assumir essa trajetória e não outra.

Quando dissemos que Reich busca se desviar do especulativo na concepção do caso, isso não significa, por oposição, assumir o rigor de uma rotina detalhada de conhecimento a partir de um sistema invariável de regras e costumes, tal como nos moldes cientificistas. Tampouco se trata de contrapor, simplesmente, o caráter abstrato da teoria aos fatos múltiplos e concretos que se apresentam de maneira empírica. Para Reich, pensar sistematicamente era uma questão central, pois se tratava de estabelecer o método ou a via de investigação do *problema analítico*. Acreditamos que *duas ideias de problema* encontrem-se conjugadas nesta questão. A primeira é a que nos remete ao problema no sentido mais imediato da intervenção clínica, ou qualquer outra intervenção, como a pessoa que apresenta uma *demanda de tratamento*: “eu estou com um problema”, “eu estou sofrendo”. E a segunda diz respeito ao problema que configura o primeiro passo no *processo de produção do conhecimento*. É preciso considerar a formulação adequada de ambas as faces do problema. Essa formulação, por conseguinte, não se separa do princípio de imanência que deve lhe servir de base.

Para se estabelecer os critérios de uma técnica correta, ou mesmo o entendimento lógico do caso, é preciso antes, como abordamos anteriormente, considerar um ponto mais importante: por onde o caso deve começar a ser pensado, *por onde se extrai a genética do caso*. Reich apontava que o fato de o

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> Cf., Reich, 2001a, Cap. III – *Sobre a técnica de interpretação e de análise da resistência*.

analista ter à sua disposição materiais analíticos – as comunicações, os sonhos, as associações, os lapsos –, nem sempre significava que estes eram aproveitáveis terapêuticamente. A utilização direta destes, isto é, seguir à risca a orientação freudiana “de fazer uso de tudo o que lhe é dito para fins de interpretação e identificar o material inconsciente oculto” (FREUD [1912a], 1996, v. XII, p. 129), implicaria a noção preconcebida de que os materiais têm valor da maneira expressa em que são oferecidos, sob uma determinada sequência ou apresentação. A ressalva de Reich é explícita e esclarece-nos a indicação de seu método: “não é indiferente saber por qual detalhe e camada da neurose de transferência o trabalho analítico deve começar” (2001a, p. 21). Reich alerta, da mesma forma, que os dados ofertados dessa maneira – ainda que possam *parecer* importantes materiais analíticos, relevadas as pré-concepções da teoria – podem se tratar de materiais que não possuem relevância nenhuma ao caso, ou ainda, que podem levar à constituição de um problema infértil.

Se todo material explicitado pelo paciente aponta, de alguma forma, para uma dinâmica inconsciente, a maneira como esse inconsciente for considerado pelo analista configura um indicativo de como, possivelmente, o caso será construído e, conseqüentemente, de como será solucionado ou tecnicamente trabalhado. Diferentes ordens de relevância e de importância do material analítico levam a diferentes entendimentos e diferentes intervenções técnicas. Nesse sentido, a indicação de Reich de que *a técnica deve ser extraída do próprio caso*<sup>119</sup>, aponta-nos que as relevâncias não podem se dar por pré-concepções, mas pelos encadeamentos relativos ao próprio caso.

Sobre a insistência do autor de que a técnica a ser aplicada a uma determinada situação deve se desenvolver da própria situação, acreditamos que essa decorra de duas razões: a primeira é que, para que haja um entendimento do caso à parte de especulações, o que possibilita efetivamente compreendê-lo, é preciso que o analista não se distancie e/ou se torne impermeável à própria situação, isto é, que produza sua orientação por meio dos elementos singulares presentes e não por concepções anteriores. A segunda, é que o analista deve *aguardar* que a situação analítica apresente suas dinâmicas relacionais de forma suficiente para que possa compreender o que enfrenta e, assim, evitar elaborar um problema inadequado e uma solução igualmente inadequada. Em suma, o real, o compartilhamento de estados vívidos que se dão no *setting*, é o que chamamos de dinâmica situacional. Podemos dizer, antecipando-nos à nossa argumentação, *que a análise começa de seu final, daquilo que há de mais próximo da superfície, do que é resultado de um processo*. Assim, partindo do que há de mais próprio da situação, o analista estabelece um caminho inverso; ele não parte de uma *suposta* fonte do problema, mas compreende o problema na medida *em que se abre à sua frente*, acompanha-o.

Quando Reich busca discutir a relação que se estabelece entre a *teoria* e a *prática* clínica, essa

---

<sup>119</sup> Cf., REICH, 2001, p. 20.

discussão não se faz senão por uma preocupação metodológica, isto é, a respeito de como se produz um caminho no trabalho de pesquisa na clínica. Esta questão igualmente nos aproxima de questões contemporâneas a respeito da pesquisa em clínica, ou, de maneira ampliada, como buscaram desenvolver Passos, Kastrup e Da Escóssia (2010), a pesquisa que é feita intervenção. A relação entre teoria e prática implica considerar, de forma igualitária, as dimensões da *investigação* e da *intervenção*, tanto como campo de construção de um problema, quanto como problema clínico. Como buscaram defender os autores, assim como fez Reich ao longo de sua obra, tais dimensões encontram-se conjugadas e sempre transversais a múltiplos planos: biológico, social, político, etc. Como evidenciou Passos (s/d, p. 8-9, [grifos nossos]), “*são domínios que se distinguem mas que não se separam*”.

Com Reich, buscamos defender que o problema, exatamente por se encontrar na posição charneira entre o que demanda intervenção e o que se configura como formulação do pensamento, não pode ser reduzido apenas ao lado lógico-epistemológico da discussão, isto é, não se trata apenas de considerar determinados fatos e estabelecer uma sequência de argumentos lógicos. O que nos indica Reich é que *o problema não pode ser somente lógico* e implicar apenas a mente, *ele é, antes de tudo, um problema corporal*. Ainda, na concepção do autor, não cabe a divisão mente/corpo, uma vez que considera sempre o sistema biológico vivo como um todo e não apenas em suas funções separadas. Apenas enfatizamos a inserção do corpo no campo de análise, pois, como vimos, é possível à mente produzir uma ordem de ideias que se encontre desvincilhada da ordem real dos acontecimentos do corpo.

Trabalharemos essa dupla inserção em dois capítulos. No presente, buscaremos questionar como o analista ou o investigador considera a origem do problema que é trazido pelo paciente ou por aquele que demanda. Trata-se de um problema de origem metafísica? Encontra-se no passado vivido tomado como matéria? Está em uma tendência que visa atualização? Esse problema é prévio ao encontro com o analista? Tais questões remetem-nos a alguns princípios fundamentais do plano dos afetos que buscaremos explorar a partir de interlocuções entre o pensamento de Reich e o de Spinoza. No terceiro capítulo, buscaremos discutir o momento de formulação do problema. Acreditamos que a problematização pressupõe uma entrada na trama afetivo-intensiva, que é o corpo constituído historicamente por relações afetivas que nele foram impressas. Nesse sentido, apostamos que a formulação do problema apenas acontece no momento em que se rompem as fronteiras entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido.

## **2.1 – Sobre a proveniência das expressões afetivas**

Acreditamos que a analítica de Reich, proposta em questionamento ao método psicanalítico tradicional, aproxima-se de um projeto genealógico, tal como formulado por Nietzsche. No pensamento do filósofo alemão, o conceito de genealogia apresenta-se como ferramenta de investigação histórica do que se constitui como atualização dos discursos e das formas.

Conforme esclarece Foucault (1979b), a analítica genealógica não pretende revolver os saberes estabelecidos para propor uma nova crítica das práticas, dos discursos e também das instituições, no intuito de fixar um conhecimento verdadeiro. Nesse caso, recair-se-ia no problema dos direitos pretendidos por algum grupo sobre a verdade, ou mesmo efetuar-se-ia por uma crítica local o que chamou de “retorno de saber” (p. 169), isto é, uma insurreição dos discursos que não deixariam de ser hierarquizantes e englobantes, ainda que participassem de uma vanguarda teórica.

Na genealogia é a questão da origem que se faz presente. Nietzsche recorre à história da evolução a fim de compreender o ser humano como ser histórico, através de uma realidade imanente. Como indica Foucault (1979a, p. 17), na filosofia de Nietzsche, o genealogista não pretende chegar à verdade sobre o sujeito ao buscar a verdade de uma fundação que, de maneira linear e evolutiva, encontra no presente sua atualização e, desse modo, sua explicação. O genealogista recusa a pesquisa da origem quando essa se propõe a recolher a essência ou fundamento da coisa, em um intento de retirar “todas as máscaras para desvelar, enfim, uma identidade primeira”<sup>120</sup>, como o fundamento de uma moral. O esforço em buscar a origem fundante, a gênese do primeiro homem e da primeira mulher, revela a tentativa de extrair o conhecimento de uma metafísica, de uma *meta physis*, uma dimensão além da Natureza, um conhecimento proveniente de uma pura intelectualidade. Em relação a esse alerta, pondera Foucault: “Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende?”<sup>121</sup>.

A origem, enquanto essência, seria também o lugar da verdade, uma vez pretendida a um saber que não pode ser refutado, por ser anterior a qualquer formulação ou construção. Neste lugar de origem, explica Foucault, a verdade das coisas “se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece, e a perde”<sup>122</sup>. Por isso, o genealogista escruta os solos que dão forma às coisas emergentes e não as considera sem crítica a partir dos valores já estabelecidos. Se há algo por detrás das coisas, isso não será um segredo essencial e sem data, não será uma identidade fundamentada em uma suposta origem, mas a discórdia existente entre as coisas. Na concepção genealógica de Nietzsche, diz Deleuze:

Não encontraremos nunca o sentido de qualquer coisa (fenômeno humano,

---

<sup>120</sup> *Ibidem.*

<sup>121</sup> *Ibidem.*

<sup>122</sup> *Ibidem.*

biológico ou mesmo físico), se não conhecermos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que se apropria ou nela se exprime. [...] Qualquer força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade de realidade. Mesmo a percepção nos seus diversos aspectos é a expressão de forças que se apropriam da natureza (DELEUZE, 2001, p. 8).

A Natureza, nesse entendimento, possui uma história e é desta história que o genealogista necessita, nas palavras de Foucault, “para conjurar a quimera da origem” (1979a, p. 19). A genealogia não se faz ao partir pela busca de um fundamento original, ao investigar uma origem à qual se atribui um lugar de verdade, mas pelo esforço metódico de compreender as condições de emergência do fenômeno que se apresenta, a partir da análise do que está formalizado no presente. Nesse sentido, o trabalho do genealogista encontra-se menos sobre a *Ursprung* (origem), do que a *Entstehung* (surgimento, emergência) ou a *Herkunft* (proveniência). O filósofo explica<sup>123</sup> que, no pensamento de Nietzsche, a história das coisas não se faz por uma essência, mas pelas forças que sucessivamente se apoderam delas e que coexistem em seu interior. Da mesma forma, o sentido das coisas e dos fenômenos varia conforme as forças que deles se apropriam. É por isso que a genealogia ou a pesquisa da proveniência, como iguala Foucault, busca empreender uma investigação sobre os sentidos das forças, dos vetores no presente para então, ao segui-los, desvelar o percurso complexo que levou ao aparecimento do fenômeno.

Assim, a pesquisa da proveniência busca desfazer o efeito aparentemente coeso e unitário através do qual as coisas são percebidas, a fim de evidenciar que a *expressão* nada mais é do que uma multidão de forças. No pensamento do filósofo alemão, segundo Foucault<sup>124</sup>, portanto, não há lugar para a metafísica, para seus valores eternos e as categorias universais além na Natureza. Ao contrário, Nietzsche concebe todas as coisas como resultados de um incansável processo formativo iniciado em tempos remotos. É a partir dessa perspectiva que aproximamos o método analítico de Reich à genealogia de Nietzsche, uma vez que, como apontou Foucault:

O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito (FOUCAULT, 1979a, p. 22 [grifo do autor]).

É possível perceber, no pensamento de ambos os autores, a valorização do corpo como princípio a partir do qual todos os acontecimentos se desdobram. É na dimensão orgânica do corpo que se dá a permanente relação de forças que se conflitam e se contrastam. Eis o motivo pelo qual Reich recusa a

---

<sup>123</sup> Cf., FOUCAULT, 1979a.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

posterior modificação de Freud sobre a origem da neurose. Até a inauguração das obras *Além do Princípio do Prazer* (1996) e *O Ego e o Id* (1996), o conflito psíquico era resultado das contradições existentes entre as exigências sexuais – de conexão, de criatividade e afeto – e o medo da punição produzido nas relações com o mundo externo. Com a introdução do conceito de *pulsão de morte*, passou-se a presumir a existência de uma necessidade inconsciente de punição no interior do funcionamento psíquico, da qual surgiu uma modificação da fórmula do conflito. Doravante, era no interior do ser vivo, tomado enquanto um sistema fechado que o conflito se produzia e a partir do qual se derivava uma origem. O negativo presente na essência tornava-se a força da qual o ser extraía sua atividade.

Como apresentou Rauter (2003), através deste conceito, destituiu-se a ideia de que

na base, [há] uma só substância a partir da qual se engendra tudo o que existe (e este é o sentido da positividade). Que toma caminhos ou descaminhos, configurando-se em criação e construção, mas também em destruição, sadismo, masoquismo, culpabilidade, nunca como derivados de uma tendência básica para o negativo, mas como antiprodução, como envenenamento, cujo percurso singular e complexo teríamos que seguir, em busca de compreensão (RAUTER, 2003, p. 5).

O conceito de pulsão de morte, inaugurado por Freud, destituía a ideia de um negativo engendrado socialmente e implicava a perda da possibilidade de uma relação de coextensividade entre regras e produção desejante. Nesse mesmo juízo, Reich recusa o conceito de id como a *origem geral* dos impulsos e dos desejos humanos devido à crença de que todas as expressões, sejam elas racionais, fruto de afetos potentes, ou irracionais, fruto dos afetos passivos e reativos, encontrar-se-iam na essência do ser e proviriam de uma mesma base pulsional. A esta concepção contrapôs outra, na qual os modos de existência humana operariam em *três estratos*, que permitiam distinguir as emoções racionais, primárias, das emoções irracionais, secundárias, uma vez que ambas seriam geradas por diferentes ordens de produção.

No primeiro estrato, explica Reich, encontram-se as formas mais superficiais de contato com o mundo, as aparências escolhidas e o manejo de códigos de conduta para uma aceitação social. Nos *indivíduos adoecidos* que negam a sexualidade e a satisfação, essa camada se transforma em uma “máscara artificial do autocontrole, da insincera polidez compulsiva e da pseudo-socialidade” (Reich, 1988, p. 200), dado o esforço de estabelecer um controle ou um mascaramento das incongruências do segundo estrato. Acreditamos ser possível compreender essa primeira camada como o esforço de organização social, o plano dos discursos e dos enunciados.

No segundo estrato, Reich identifica o “inconsciente” freudiano, o domínio do id, descrito como

a sede das paixões cegas, dos impulsos irracionais, antissociais, egoístas, dirigidos ao prazer próprio e sem possibilidade de contato com a realidade. Aqui, Reich realiza um importante desvio que o permitiu investigar a dimensão biológica dos impulsos e do desejo. Essa segunda camada não seria fundante, como propunha Freud, mas antes, uma camada econômica, engendrada sócio-historicamente. No lugar de uma fonte indiferenciada de impulsos direcionados à morte e à vida, Reich concebe um substrato de regulação, um sistema de distribuição da energia de vida, por meio do qual o ser poderia perseverar. Os impulsos e os vetores de ação decorreriam da *necessidade* de sobrevivência do ser no mundo, isto é, seriam resultantes de uma estratégia econômico-energética, ou econômico-sexual, nos termos de Reich, para a perseverança e a manutenção de graus de liberdade do ser, ideia que será parte, como veremos, do conceito de *resistência* explorado pelo autor.

Se, por um lado, Freud havia desvelado o inconsciente dos impulsos antissociais e perversos subjacentes à superficialidade da vida cotidiana, por outro, não se fazia menção à possibilidade de satisfação real dos impulsos, isto é, a uma inserção no âmbito social que não fosse condicionada por repressões. *Para Reich, o erro fundamental na avaliação de Freud sobre a sexualidade, era a impossibilidade de alcance da felicidade e o fim da servidão.* Por isso, Reich afirma que a crença “de que todas as emoções brotam de pulsões e são, ‘portanto’, irracionais [...] Essa crença equivocada, tão catastrófica para o bem-estar da vida” (2003, p. 58), tem sua origem em um funcionamento irracional do caráter, crença que assume, igualmente, um significado político.

O terceiro estrato, como definiu Reich, existe na profundidade, abaixo do segundo, o qual seria apenas “o produto artificial de uma cultura negadora do sexo”<sup>125</sup> e da vida. Nesse terceiro estrato, denominado *cerne biológico* ou *centro vegetativo*, “sob condições sociais favoráveis, o homem é um animal racional essencialmente honesto, trabalhador, cooperativo, que ama e, tendo motivos, odeia” (REICH, 2001b, p. XVI). Explica ainda Reich, que “não haveria nenhuma tragédia social do animal humano se [o] nível superficial da personalidade estivesse em contato direto com o cerne natural profundo”<sup>126</sup>. Neste, as expressões e as atitudes decorrem *diretamente* da possibilidade de expressão livre segundo as necessidades vitais e biológicas, em contraposição à segunda, que decorre da impossibilidade de adequação das necessidades biológicas básicas da vida às lógicas sociais e políticas que foram criadas para regulamentá-la. Desta maneira, a via *indireta* e reativa da expressão da vida transforma-se em sadismo, destruição e afetos impotentes. Por fim, aponta: “É esta infeliz estruturação que é responsável pelo fato de que qualquer impulso natural, social ou libidinoso, proveniente do cerne biológico, seja forçado a atravessar o nível das pulsões secundárias perversas, que o *distorcem*, sempre

---

<sup>125</sup> Cf., REICH, 1988, p. 200.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. XV.

que pretenda passar à ação”<sup>127</sup>.

A proposta estrutural definida por Reich implica uma discussão com três importantes obras freudianas: *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905 e as obras metapsicológicas *Para Além do Princípio do Prazer*, de 1920 – onde introduz o conceito de “pulsão de morte” e o modelo dinâmico-estrutural do funcionamento psíquico – e *O Ego e o Id*, de 1923, onde aprofunda a concepção tripartida da mente e propõe sua divisão em três instâncias, *o ego, o id e o superego*. As discussões que se produziram nesses trabalhos foram uma tentativa de Freud de elucidar e descrever os princípios de atividade e dinâmica da mente humana e constituíram-se como um modelo explicativo para a origem dos impulsos e dos desejos humanos. A leitura que estabelece Reich não deixa também de recorrer a uma organização estrutural que explique a determinação na produção dos fenômenos, contudo, ao invés de lançar-se à metafísica, busca entendimento no princípio vital que os seres possuem em comum entre si: a existência regida por necessidade e liberdade.

## 2.2 – Considerações sobre as forças pulsionais

Amaral (1995) destaca que a obra *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* teve sua teoria sucessivamente reformulada por Freud ao longo de quatro edições (1910, 1915, 1920 e 1924) e afirma que ela figurou, ao longo dos anos, diferentes posições sobre a sexualidade. A autora ressalta que a importância do tema terminou por ser diluída ou mesmo excluída em sua última versão e passou, ao final, a ser apresentada por meio de uma orientação de natureza endógena e biologizante.

Amaral aponta que a *Teoria da libido* fora introduzida na edição de 1915, a partir das hipóteses da obra *Introdução ao narcisismo* e que a *libido* – termo designado por Freud para a *energia* psíquica como equivalente à *energia* das pulsões sexuais – funcionava de forma bipartida, isto é, uma parte dos investimentos libidinais se dirigia ao ego (libido do ego ou libido narcísica) e outra parte aos objetos do mundo (libido de objeto). Em outras palavras, os processos primitivos do pensamento eram derivados de apenas *uma* energia, a dos instintos de vida, que se destinava tanto à autopreservação do indivíduo, quanto às relações sexuais, ao desejo e ao prazer. A libido narcísica, portanto, seria responsável por constituir um “grande reservatório pulsional, a partir do qual se formaria o “estado original do ego” (ego narcísico)”<sup>128</sup>.

A autora chama a atenção para o fato de que a quarta edição dos *Três ensaios...* de 1920, coincide com a publicação da obra *Para Além do Princípio do Prazer*, onde Freud formula as teses

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. XVI [grifo nosso].

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 75.

especulativas a respeito da ‘pulsão de vida’ e ‘pulsão de morte’ . A sexualidade que até então era explicada pela libido de objeto e pela libido narcísica , a partir deste momento , “aparece diluída no conceito de Eros que, contraditoriamente, faz desaparecer o erótico em nome da idéia de ligação . O conceito de Eros , portanto, ao assumir um caráter totalizante , perde sua especificidade propriamente sexual” (AMARAL, 1995, p. 78).

Esta mudança conceitual de 1920 indica a passagem da Primeira Tópica – primeira teoria do aparelho psíquico – para a Segunda Tópica freudiana. Na primeira formulação, Freud buscou um modelo de lugares para explicar o funcionamento psíquico, o qual denominou “ponto de vista topográfico”, caracterizado por três sistemas onde se localizariam os conteúdos psíquicos. O *consciente*, onde os conteúdos seriam completamente acessíveis à mente, o *pré-consciente*, onde poderiam ser acessados mediante um esforço de rememoração e o *inconsciente*, local para onde as ideias eram defensivamente deslocadas da consciência por meio da repressão e de mecanismos de defesa. Esse primeiro modelo, contudo, por ser descritivo, não possibilitava a resolução de problemas práticos da clínica, sobretudo aqueles ligados às resistências dos pacientes. Devido a esse motivo, Freud propõe um segundo modelo, em uma segunda tópica, no intuito de elucidar a estrutura e a dinâmica do funcionamento psíquico.

A linha dos ensinamentos dos fisiologistas Helmholtz e Brücke, dentre outros pesquisadores que influenciaram diretamente a orientação metodológica de Freud, assumia que os organismos vivos não poderiam ser explicados apenas em termos da mecânica de sua fisiologia. A explicação mais adequada para a compreensão dos fenômenos e das causas residia em um contexto maior, em um dinamismo de forças conflitantes e em interação. Por essa razão, Freud propôs o “ponto de vista dinâmico” para a investigação dos fenômenos psíquicos:

Buscamos não apenas descrever e classificar fenômenos, mas entendê-los como sinais de uma ação recíproca de forças na mente, como manifestação de intenções com finalidade, trabalhando concorrentemente ou em oposição recíproca. Interessa-nos uma *visão dinâmica* dos fenômenos mentais (FREUD, 1996, v. XV, p. 73 [grifos do autor]).

Na visão de Freud, a mente agiria por meio de forças psíquicas ou pulsões, de forma análoga às forças da física que agem sobre a matéria. O psiquismo, portanto, poderia ser figurado como um espaço em cujo interior circularia, entre as representações mentais – isto é, os conteúdos psíquicos –, uma energia psíquica de natureza sexual. A esta concepção dinâmica, Freud acrescenta um “ponto de vista econômico” para explicar os *graus* em que as pulsões se expressam e o *deslocamento* dessa energia pelo aparelho psíquico. Em outras palavras, Freud conceituava que havia um certo montante de energia que impulsionava em uma direção determinada:

Estabelecemos o conceito da *libido* como uma força quantitativamente variável que poderia medir os processos e transformações ocorrentes no âmbito da excitação sexual. Diferenciamos essa libido, no tocante a sua origem particular, da energia que se supõe subjacente aos processos anímicos em geral, e assim lhe conferimos também um caráter qualitativo. Ao separar a energia libidinosa de outras formas de energia psíquica, damos expressão à premissa de que os processos sexuais do organismo diferenciam-se dos processos de nutrição por uma química especial (FREUD, 1996, v. VII, p. 205 [grifo do autor]).

O “ponto de vista econômico” ou “energético” do aparelho psíquico partia da suposição de que os representantes mentais das pulsões possuíam uma quantidade definida de energia, isto é, uma “carga” ou uma catexia. A operação de recalçamento, nesse sentido, pressupunha um mecanismo complexo de desinvestimentos, contrainvestimentos e reinvestimentos dessa energia, de modo que as ideias, ditas recalçadas, não pudessem emergir à consciência. Tal princípio econômico deveu-se à descoberta das resistências, que fundamenta a teoria da defesa do aparelho psíquico proposta por Freud.

As ideias de Freud sobre a energia encontram-se descritas no *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, que, segundo Gay, “não constitui propriamente um primeiro esboço da teoria psicanalítica, mas as ideias de Freud sobre as pulsões, a repressão e a defesa, a economia mental com suas forças energéticas em conflito, o animal humano como animal desejante, todas elas aí estão prefiguradas” (1989, p. 87). Como apontaram Ferri e Cimini (2011, p. 32-33), o modelo energético freudiano deriva das orientações fiscalistas que se encontravam presentes na pesquisa europeia no campo da neurofisiologia. Os autores destacam que a concepção de Freud de um sistema de energia apoiava-se nos estudos do triunvirato Brücke – Exner – Meynert, que defendiam que “o sistema nervoso operaria através da transmissão de uma quantidade variada de energia dos terminais nervosos aferentes para os terminais nervosos eferentes” (FRIEDMAN; KAPLAN; SADOCK<sup>129</sup> *apud* FERRI; CIMINI<sup>130</sup>). Brücke, por exemplo, pensava o impulso nervoso “como sendo de natureza elétrica e [...] concebido em termos hidráulicos, como um tipo de fluido transportado pelas fibras nervosas como se fossem tubos ocos”<sup>131</sup>. Assim, pelo ponto de vista econômico, a mente era compreendida como um *sistema mecânico de forças*, que guardava forte aproximação com o modelo físico-materialista da época.

Dada, contudo, a impossibilidade de encontrar uma via comum de investigação entre ambos aspectos concernentes às formulações psíquicas e os processos somáticos, como exploraremos adiante, Freud optou por uma via de investigação, a qual denominou *metapsicologia*, a partir da construção de

---

<sup>129</sup> Cf. FRIEDMAN, A.M.; KAPLAN, H.; SADOCK, B.J. *Comprehensive textbook of Psychiatry*. Meissner W.W., Mack J.E., Semrad E.V. Ch.8: Theories of personality and psychopathology. 1st: Freudian School. Baltimore: William & Wilkins Baltimore, 1980, p. 349.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

hipóteses e por um método que pautava um certo grau de especulação, a fim de que pudesse explicar tais fenômenos. No texto *Análise terminável e interminável*, de 1937, Freud justificou sua via epistemológica: “*Sem especulação e teorização metapsicológica – quase disse ‘fantasiar’ –, não daremos outro passo à frente*” (1996, v. XXIII, p. 241 [grifos nossos]).

Assim, acreditamos ser possível afirmar que a concepção pulsional de Freud oscilava entre dois pólos: de um lado, buscava escapar às reduções do funcionamento psíquico a puros processos neurofisiológicos devido à singularidade de determinados fenômenos psíquicos patológicos que se apresentavam na clínica, tais como a histeria e a neurose obsessiva, que não podiam se restringir a uma investigação estritamente empírica. De outro, Freud passou à elaboração de constructos e explicações que se pautavam por uma independência frente aos processos fisiológicos e mesmo à realidade somática.

A tentativa de escapar ao determinismo mecânico-fisiológico, porém, não nos esclarece o motivo do salto à especulação; em outras palavras, o fato do organismo não ser regido apenas por leis mecânicas não explica porque seja preciso buscar explicações em uma ordem que se encontra para além da Natureza. Nessa passagem, a metafísica do inconsciente passa a se constituir como o cerne da clínica psicanalítica, o que levaria Freud a se afastar ainda mais do corpo.

Nesse sentido, Reich retoma os três pontos de vista – topográfico, dinâmico e econômico – assumidos por Freud e discute com este no bojo de sua metapsicologia<sup>132</sup>. É no sentido das orientações bergsonianas, todavia, que Reich irá propor o entendimento da ontologia humana a partir de um sistema *complexo* – nem mecanicista, nem metafísico – de forças. Para tanto, *Reich resgata a importância do ponto de vista econômico da libido que foi gradativamente abandonado pelos seguidores de Freud*.

O ponto de vista econômico propunha que a energia psíquica fosse entendida sob um ângulo quantitativo, isto é, admitindo-se que o investimento e circulação derivassem de “quantidades de excitação” (*quantum* de afeto) que podiam ser aumentadas, diminuídas, deslocadas e descarregadas, tal como agiam as cargas elétricas na superfície dos corpos. Foi a partir do ponto de vista de *quantidades de movimento ou quantidades excitatórias*, que Reich buscou estabelecer uma metodologia de entendimento sobre os casos que o permitiu enfrentar os problemas que se apresentavam na clínica e intervir sobre o adoecimento (REICH, 2001a, p. 25).

Há, portanto, duas vertentes sobre a consideração da libido que estiveram presentes nas elaborações teóricas de Freud: uma que a assume como ficção e mera especulação metafísica e outra

---

<sup>132</sup> Cf., REICH, 2001a, Cap. II – *O ponto de vista econômico na teoria da terapia analítica*.

que conserva sua dimensão amorosa, afetiva e desejante e que assera, assim, sua fisicalidade em relação ao corpo. O que se evidencia, entretanto, é a opção de Freud pela primeira vertente e a evolução do conceito de libido, em 1920 em *Para Além do Princípio do Prazer* (1996), para o mito de Eros. Em 1921, na obra *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (1996) parece ainda reconsiderar o termo em seu sentido original:

Libido é expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa (embora na realidade não seja presentemente mensurável), daqueles instintos que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra ‘amor’. O núcleo do que queremos significar por amor consiste naturalmente (e é isso que comumente é chamado de amor e que os poetas cantam) no amor sexual, com a união sexual como objetivo (FREUD, 1996, v. XVIII, p. 101).

O que se observa, entretanto, é que a transição para o conceito de Eros é em prol de uma dessexualização e do “apaziguamento” do sentido sexual:

Somos de opinião, pois, que a linguagem efetuou uma unificação inteiramente justificável ao criar a palavra ‘amor’ com seus numerosos usos, e que não podemos fazer nada melhor senão tomá-la também como base de nossas discussões e exposições científicas. Por chegar a essa decisão, a psicanálise desencadeou uma tormenta de indignação, como se fosse culpada de um ato de ultrajante inovação. Contudo, não fez nada de original em tomar o amor nesse sentido ‘mais amplo’. Em sua origem, função e relação com o amor sexual, o ‘Eros’ do filósofo Platão coincide exatamente com a força amorosa, a libido da psicanálise [...]. A psicanálise, portanto, dá a esses instintos amorosos o nome de instintos sexuais, *a potiori* e em razão de sua origem. A maioria das pessoas ‘instruídas’ encarou essa nomenclatura como um insulto e fez sua vingança retribuindo à psicanálise a pecha de ‘pansexualismo’. Qualquer pessoa que considere o sexo como algo mortificante e humilhante para a natureza humana está livre para empregar as expressões mais polidas ‘Eros’ e ‘erótico’ (FREUD, 1996, v. XVIII, p. 101-102).

Se em uma formulação anterior, o ego constituía-se como o “grande reservatório” de onde partiam os investimentos direcionados aos objetos – “assim como o corpo de uma ameba está relacionado com os pseudópodes que produz” (FREUD, 1996 [1914], v. XIV, p. 83)<sup>133</sup> – na nova formulação, segundo a hipótese levantada em *O Ego e o Id* (1923), o id passa a tomar o lugar de grande reservatório de energia, onde toda a libido estaria acumulada antes mesmo da formação egóica. Tal reformulação da fonte energética cumpre, portanto, uma dupla função: ao mesmo tempo em que a libido se torna, então, dessexualizada, há a inauguração simultânea de um pressuposto fundante das

---

<sup>133</sup> Na Conferência XXVI, intitulada “*A Teoria da Libido e o Narcisismo*”, ainda sobre a metáfora da ameba que explica o investimento de energia sexual do ego: “Para resumir o assunto, configuramos a relação entre a libido do ego e a libido objetal numa forma tal que me possibilita fazê-la compreensível para os senhores, usando de uma analogia extraída da zoologia. Pensem nesses simplicíssimos organismos vivos [as amebas] que consistem em um glóbulo, muito pouco diferenciado, de substância protoplásmica. Eles emitem protrusões, conhecidas como pseudópodos, para dentro dos quais eles fazem fluir a substância de seu corpo. São capazes, no entanto, de retrair essas protrusões, novamente, e de se transformar de novo em um glóbulo. Comparamos a emissão dessas protrusões, portanto, à emissão de libido em direção aos objetos enquanto a massa principal de libido pode permanecer no ego” (FREUD, 1996, v. XVI, p. 417).

atividades pulsionais, como vimos.

Freud introduz o termo *id* para designar o inconsciente, a partir do princípio postulado por Georg Groddeck sobre a existência de uma dimensão desconhecida que habitaria o homem:

Acredito que o homem é vivido por algo desconhecido. Existe nele um Isso, uma espécie de fenômeno que comanda tudo que ele faz e tudo o que lhe acontece. A frase “Eu vivo...” é verdadeira apenas em parte; ela expressa apenas uma pequena parte dessa verdade fundamental: o ser humano é vivido pelo Isso (GRODDECK, 1984, p. 9).

O ego, portanto, seria apenas uma superfície, influenciada pelas tendências do id que seria regido por “forças desconhecidas e incontroláveis”. Como afirma Freud (1996 [1923], v. XIX, p. 39): “O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões”. O ego e o id apresentam-se em uma organização estratificada, na qual superficialmente o ego responderia por uma camada de moralidade, responsável por manter sob controle tanto as instigações do id quanto as censuras da consciência punitiva (superego), e, abaixo dele, o id subjazeria como um reservatório pulsional e seria sede de impulsos e desejos amorais.

Freud utiliza a analogia do cavaleiro e do cavalo a fim de exemplificar a relação entre as duas estruturas, ego e id: seria necessário ao ego, enquanto cavaleiro, manter sob controle a força superior do id, representado pelo cavalo. Sem o esforço interminável do ego de controlar as ações mais brutais, ou, ao menos, tornar dócil e aceitável ao mundo as exigências pulsionais do id, este imporiria irrestritamente suas paixões sobre o primeiro e terminaria por levá-lo à sua ruína. Apresenta-se, contudo, um dilema: Freud explica que “com frequência um cavaleiro, se não deseja ver-se separado do cavalo, é obrigado a conduzi-lo onde este quer ir; da mesma maneira, o ego tem o hábito de transformar em ação a vontade do id, como se fosse sua própria”<sup>134</sup>. Esta passagem faz remontar à impossibilidade de um livre-arbítrio do ego, que ao se ver submetido às vontades do id, não pode agir por sua livre decisão ou escolha, ainda que caiba ao cavaleiro exercer condução sobre o cavalo.

Com efeito, em certo sentido, o modo pelo qual Freud expõe a temática do livre-arbítrio parece se aproximar às explicações dadas pelo filósofo Spinoza em sua *Ética* III, Proposição 2, Escólio:

Se a experiência, entretanto, não mostrasse aos homens que fazemos muitas coisas das quais, depois, nos arrependemos, e que, freqüentemente, quando somos afligidos por afetos opostos, percebemos o que é melhor, mas fazemos o que é pior, nada os impediria de acreditar que fazemos tudo livremente. Assim, uma criancinha acredita apetecer, livremente, o leite; um menino furioso, a vingança; e o intimidado, a fuga. [...] Iguamente, 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

---

<sup>134</sup> *Ibidem.*

conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados (SPINOZA, 2007, p. 171).

Mas, se Spinoza critica o livre-arbítrio a fim de explicitar a ignorância do homem em relação às causas que o determinam, tal causalidade é devida à “necessidade interna de uma essência de existir e agir segundo a necessidade das determinações que lhe são próprias” (CHAUI, 1999, p. 78), e, portanto, trata-se de uma causalidade imanente. Em 1920, na obra intitulada *Além do Princípio do Prazer*, Freud inaugura duas classes de pulsões, Eros e Thanatos. Com isso, a vida seria entendida como “um conflito e uma conciliação entre essas duas tendências” (1996, v. XIX, p. 53) e, portanto, o problema da origem, do objetivo e do propósito da vida “seria respondido dualisticamente” (FREUD, 1996, v. XIX, p. 54).

Compreende-se, assim, que as expressões sociais e biológicas de Eros e da pulsão de morte derivam originariamente de duas essências em conflito no interior do ser e que tanto suas vias de vitalidade quanto suas vias de destruição se constituem como forças endógenas. Tais tendências fundantes *independem de estímulos externos para existir*, isto é, não resultam de causas externas, e ainda que se faça presente a ação recíproca de tais forças contrárias, que se anulam, se desviam e se conciliam, estas se circunscrevem, igualmente, em uma interioridade. Há, portanto, um ponto de vista dinâmico e um econômico pretendidos pela psicanálise para a explicação de todos os processos mentais, no entanto, a investigação sobre a origem dos fenômenos é considerada sempre a partir de um sistema isolado.

Para Reich, se a destruição pode ser constatada, ela não provém de uma dimensão biológica profunda, pois no interior do corpo há apenas um princípio produtor de movimento, ou de *motilidade espontânea*<sup>135</sup>, que não possui nenhuma finalidade ou meta determinadas previamente. Abordaremos esta noção em maiores detalhes adiante.

É por essa razão que Reich não aceita a existência de um “inconsciente malévol”, cuja origem metafísica pode ser traçada como causa daquilo que é antissocial no homem, seus impulsos cruéis, lascivos, sádicos, sanguinários e invejosos. O que se manifesta como pensamentos irracionais e incoerentes é derivado de processos que se dão no corpo, a partir de agenciamentos, e que, como indicou Reich, têm uma origem histórica e uma função econômica ou regulatória determinada. *O negativo*, portanto, para o autor, *não é de direito, mas de fato, isto é, há um impedimento que ocorre, de fato, e que o forma*. Em outros termos, *o negativo em Reich é uma subprodução, é efeito de um envenenamento decorrente de uma paralização dos fluxos de vida*. Se o primeiro estrato indica a camada superficial da personalidade, os dois substratos seguintes são constituídos primordialmente por

---

<sup>135</sup> Cf., REICH, 1991b, p. 14. Reich explicou, igualmente, na página 42 que todos os seres são movidos por *impulsos internos* (*inner impulses*). Esses impulsos não se resumem a nenhum finalismo e tratam apenas de uma atividade vital.

processos de natureza estritamente fisiológica e biológica, onde se dá a gestão econômica das forças que movem o ser. Subjacente ao ego e a um si-mesmo, há uma economia energética que determina a existência e que se produz no desdobramento dos movimentos antitéticos dos impulsos e dos sentidos contrários dos esforços.

A importância do aspecto *econômico* é a consideração de que os corpos se constituem por uma força interna que pode ser aumentada ou diminuída – entendida como carga energética – processos de excitação que envolvem respostas autônomas e percepções sensoriais de intensidade e qualidade. Essas funções, ainda que possam ser distintas, encontram-se indissociadas em todos os processos naturais concretos do vivo. O caráter fundamental da sexualidade, que fora destituído por Freud e retomado por Reich, dá-se, justamente, sob a consideração de que nos encontros ocorre uma interação mútua de excitabilidades que causam modificações de diferentes ordens em ambos os corpos. *A sexualidade é, portanto, o âmbito real dos agenciamentos.* Dado os sentidos dos encontros, portanto, todos os contrários seriam referidos às forças dos afetos, como variações na intensidade da potência singular de cada ser. Ao mesmo tempo, porque as excitações indicam variações de intensidade, elas também expressam graus de movimento ou *quanta* de movimento que se dão entre os corpos.

Os contrários referem-se à força e à direção dos afetos que são produzidos no ente, mediante seu próprio esforço para garantir sua existência, o que, em outros termos, pode ser entendido como o esforço do ser para a liberdade e para a ação. No pensamento de Reich e Spinoza percebemos uma mesma preocupação ética para demonstrar que as produções humanas e mesmo não humanas obedecem a uma causalidade afetiva e, portanto, *dependente* de estímulos externos. Como explicou Chauí (2010), em relação às ideias do filósofo, ao afirmar a existência de uma única substância produtora, no interior de uma essência singular não existem coisas de natureza contrária simultaneamente, mas variações nas forças dos afetos que são produzidos por efeitos de causalidades externas. Assim, se a destruição pode ser constatada, ela pode advir apenas de tais causas, como expõe Spinoza em *Ética* III, Proposição 5:

À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito. Demonstração: Com efeito, se elas estivessem de acordo entre si, ou seja, se pudessem estar simultaneamente no mesmo sujeito, então poderia haver no mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo, o que é absurdo (SPINOZA, 2007, p. 173).

Tanto Spinoza quanto Reich afirmam a impossibilidade de que coisas ou substâncias contrárias estejam em comum acordo no interior de um ser e que, em um mesmo substrato, haja de forma indiferenciada, tanto coisas boas quanto coisas más, conforme um mesmo princípio criador. Não se torna possível, portanto, sem uma compreensão histórica e de uma causalidade imanente, não

metafísica, elucidar adequadamente os fenômenos que se produzem no sistema vivo, em seus aspectos somáticos e/ou psíquicos. Dito de outra forma, para o *entendimento da história de um fenômeno e de sua origem, é necessário relevar as modificações exercidas na potência do ser e em seus modos de perseverar.*

A autora aponta ainda que no Axioma 1 da Parte V da *Ética*, Spinoza fala de “ações contrárias excitadas” (2007, p. 369) em um sujeito, ao utilizar o termo em latim, *contrariae actiones excitentur*, a fim de se referir às afecções e afetos contrários que são excitados, estimulados ou postos em movimento. Assim, os contrários dos afetos *não dependem de “coisas de natureza contrária”*, como enunciado na Proposição 5 da *Ética* III, *mas da maneira como o corpo é excitado ou colocado em movimento*. Como afirma: “É exatamente a contrariedade das forças externas que fundamenta a distinção entre o bom e o mau nos afetos , ou seja, é bom o afeto que convém à nossa natureza ; mau, aquele que é contrário à nossa natureza” (CHAUÍ, 2010, p. 23).

É no sentido de romper com as especulações metapsicológicas assumidas por Freud para a elucidação dos processos psíquicos, no intuito de buscar uma *compreensão imanente sobre o princípio dos afetos*, que Reich retoma o primeiro ponto de vista de Freud sobre a libido, no qual os esforços psíquicos eram distintos como pares opostos – um interesse libidinal dirigido a si (libido narcísica) e outro dirigido ao mundo (libido objetal). Tal como citara Freud a metáfora da ameba, que estende seus pseudópodos ou os retrai, em função do investimento de seu interesse em relação ao que lhe é externo, a sexualidade seria entendida como resultado de um processo de excitação em direção ao mundo. A retirada da libido e a remoção de interesse seriam entendidos como um retorno a um estado narcísico e apontavam um movimento *para fora* do mundo e de afastamento dos encontros com ele, enquanto o investimento objetal indicaria um movimento *em direção* ao mundo. Nesse sentido, encontraremos em Reich uma causalidade das ações baseada em dois afetos básicos que governam a vida: o *prazer* e a *angústia* – como explicitaremos, em Spinoza, a *alegria* e a *tristeza* –, enquanto sensações que experimentamos quando nossa potência de agir aumenta ou diminui.

Se buscamos compreender a causalidade das ações de um ser baseada nos afetos, temos que pensar na ordem de produção do corpo, em suas processualidades. Assumimos a ideia de processo em um sentido atual e um sentido histórico, ideia que apresenta certa artificialidade, uma vez que ao considerarmos a dimensão corpo e suas relações de movimento, não é possível conceber uma história passada, mas sempre relações que são ativas e presentes.

Em Reich e em Spinoza, o corpo é entendido como uma composição de múltiplas relações de fluxos extensos ou de densidades físicas que foram organizadas de um determinado modo, o qual corresponde a um grau de potência. Como veremos, ambos os autores operam com o conceito de

*potência*: Reich, por meio do que nomeou de *potência orgástica*, e Spinoza, que a concebeu enquanto um *poder de afetar e ser afetado*. Acreditamos que esses conceitos podem ser aproximados, uma vez que consideram o corpo marcado historicamente por fluxos de composição e decomposição, como traços em sua superfície intensiva, que condicionam um menor ou maior estado de ação do corpo e de produção de ideias. No pensamento de Reich, em particular, a causalidade das ações de um ser, de seus modos de sentir e pensar, é entendida a partir da análise de *sua estrutura, seus acontecimentos e o sentido de suas forças* e não mediante a análise das representações do pensamento como em Freud. Ressaltamos que o termo estrutura é tomado como construção ou arquitetura, dimensão organizada e molar visível aos olhos, e não como forma *a priori* dada pela Natureza.

Segundo Reich, o pioneirismo de Freud deve-se ao fato de haver atribuído ao conceito de sexualidade *um princípio vital, um princípio energético e uma base biológica dos processos psíquicos*. Em sua compreensão, o que estava correto na visão de seu mentor era a correspondência que havia postulado entre os aspectos da *quantidade* e da *qualidade* do sistema psíquico e a afirmação de que a neurose possuía um núcleo somático. Como explicou: “Para ele [Freud], uma das suas maiores descobertas era que uma ideia não é ativa em si mesma, mas porque tem uma certa *catexis* de energia, isto é, *tem uma certa quantidade de energia que lhe está associada*. Nisto ele tinha unido o quantitativo e o qualitativo” (HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 115-116 [grifos nossos]). Freud “havia postulado um fundamento fisiológico para a psicologia profunda” e “seu ‘inconsciente’ estava profundamente imerso em fenômenos biofísicos” (REICH, 1988, p. 225).

A descoberta do inconsciente, conforme Reich acreditava, não foi o que distinguiu Freud de outros psicólogos, uma vez que “a teoria do inconsciente era [...] a consequência de um princípio que ele introduziu na psicologia. Trata-se do princípio [...] científico natural da energia – a ‘teoria da libido’” (HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 29). O conceito de libido e sua relação com o inconsciente seriam trabalhados posteriormente por Reich a partir do conceito de *bioenergia*, como continuação direta do princípio de funcionamento da energia descoberto por Freud. Reich explica que havia prosseguido na teoria da libido, não por ser um defensor ou um partidário do sexo, mas porque o *ângulo da sexualidade*, através da excitação genital, permitira-lhe compreender *o aspecto quantitativo da energia e seu funcionamento objetivo*.

As incursões de Reich no campo da sexualidade permitiram-no identificar as bases orgânicas dos processos psíquicos e elucidar o princípio regulador e autoprodutor da vida, que não podia ser subsumido à dimensão metafísica e tampouco à dimensão físico-química que governaria a matéria não-viva. A seguir, realizaremos uma inserção histórica nas investigações de Reich pelo campo da sexualidade, em dois momentos. No primeiro momento, apresentaremos a hipótese do motivo pelo qual

Freud, que inicialmente buscara compreender a conexão entre o somático e o psíquico, abandona a via de investigação pelo corpo e assume a via das representações psíquicas. Em um segundo momento, esclareceremos como Reich se utiliza das descobertas de Freud sobre a sexualidade a fim de demonstrar a ligação entre corpo e psiquismo.

### 2.3 – A via da representação

No texto de 1915, *Os Instintos e Suas Vicissitudes* (1996), Freud atribui ao inconsciente uma certa relação com a pulsão e vem defini-lo operacionalmente a partir de uma operação de recalçamento. O conceito de pulsão se faz, em sua inauguração, *mediante um cruzamento entre a dimensão psíquica e a somática*. A ideia de *fronteira* ou *interseção*, contudo, parece estar em contradição com a própria maneira como Freud definiu o conceito:

Se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, uma ‘pulsão’, nos aparecerá como sendo *um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo* e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (FREUD, 1996, v. XIV, p. 127 [grifos nossos]).

Da mesma forma, afirmou em 1905 nos *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade*: “Por ‘pulsão’ podemos entender, a princípio, *apenas o representante psíquico* de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente” (FREUD, 1996, v. VII, p. 159 [grifos nossos]). Por qual razão Freud qualificaria a dimensão fronteira entre a mente e o corpo, com o termo “representação”? Ou ainda, por que, doravante sua teoria, define a representação como o principal meio de investigação na clínica? De fato, na leitura da frase, Freud parece saltar de uma afirmação à outra – isto é, relacionar a dimensão fronteira à representação – sem, entretanto, se deter a explicar os motivos dessa passagem tão súbita. O salto na afirmativa chama-nos a atenção justamente porque parece negar a proposta inicial do conceito. O tema da representação tem importância, na medida em que nos apresenta uma maneira de relacionar as ideias e o conhecimento através de um sistema de objetificações que podem, todavia, constituir-se como um risco à própria adequação do conhecimento.

Acreditamos que Freud buscou investigar o princípio de funcionamento da matéria viva e sua relação com o psiquismo, a partir do aspecto *intensivo*, observável tanto na esfera somática, quanto mental. Para tanto, contou com duas vias centrais de pesquisa, que, não obstante, se tornaram, por distintos caminhos, impeditivas ao próprio avanço da teoria. Ambas, de certa forma, remetiam-se às forças biológicas que impulsionavam o ser e foram denominadas, em alemão, por “trieb”. Da mesma

maneira, foram criadas alternativas ao termo, na língua inglesa, como “drive” (impulso) ou “urge” (ânsia).

A primeira via, foi a incursão de Freud pela neurofisiologia, que, como buscamos assinalar, foi abandonada no *Projeto para uma psicologia científica*, possivelmente devido à impossibilidade de explicar os processos psíquicos com base em uma neurofisiologia entendida de forma mecanicista, em acordo com os princípios positivistas. Conforme a análise de Gabbi Jr. (1987, p. 96): “Todo o texto do “Projeto” pode ser visto como uma grande tentativa, parcialmente frustrada, de mostrar que qualquer processo psíquico pode ser visto como uma dedução do postulado da inércia [da física]”.

Se Freud buscou investigar um fundamento fisiológico do psíquico, seja pela formulação de hipóteses a respeito do papel desempenhado por diferentes tipos de neurônios (fi, psi e ômega), seja pelas “químicas especiais” responsáveis por carregar de tensão sexual determinadas partes do sistema nervoso central<sup>136</sup>, permanecia a perspectiva materialista. Esta, na visão de Reich, não poderia dar conta de explicar os fenômenos psíquicos e ao mesmo tempo os fenômenos do vivo. Para tanto, era preciso pensar a libido não por seus aspectos químicos, como propunha Freud, mas como um *movimento da matéria viva*<sup>137</sup>.

A segunda via, também assumida por Freud em seus escritos iniciais, foi a da sexualidade. Nosso entendimento é o de que dentre as duas, foi esta a mais controversa, devido às dificuldades suscitadas pela teoria em uma sociedade pós-vitoriana. Segundo explicou Reich em uma entrevista realizada por um dos representantes dos Arquivos Sigmund Freud em 1952, depois que Freud tornara pública sua tese a respeito da sexualidade infantil, passou a ser repudiado por seus alunos e colaboradores:

---

<sup>136</sup> Como é possível ler nos *Três ensaios...*, um pouco antes da apresentação da *Teoria da libido*: “Assim, estamos autorizados a supor que na porção intersticial das gônadas produzem-se substâncias químicas especiais que, absorvidas na corrente sanguínea, carregam de tensão sexual determinadas partes do sistema nervoso central. (...) Quanto ao modo como a excitação sexual é gerada pela estimulação das zonas erógenas, uma vez carregado o aparelho central, e às interações surgidas no curso desses processos sexuais entre os efeitos dos estímulos puramente tóxicos e os dos fisiológicos, *isso ainda só pode ser tratado hipoteticamente* e não constitui tarefa oportuna aqui. Basta que nos atenhamos, como o essencial nessa concepção dos processos sexuais, à hipótese de que existem substâncias peculiares provenientes do metabolismo sexual. (...) As neuroses, que só podem ser atribuídas a perturbações na vida sexual, mostram a mais extrema semelhança clínica com os fenômenos de intoxicação e abstinência decorrentes do uso habitual de substâncias tóxicas produtoras de prazer (alcalóides) (FREUD, 1996 [1905a], v. VII, p. 204-205 [grifos nossos]).

<sup>137</sup> Conforme explicou Reich: “Agora, enquanto a organização psicanalítica desenvolveu o ângulo qualitativo, isto é, as ideias, a sua interligação, etc., eu retomei o ângulo da energia. Tinha que me apoiar na teoria da libido, compreende, não só porque era verdadeira, mas porque eu necessitava dela. Necessitava dela como um instrumento. Conduziu à esfera fisiológica. Isso significa que o que Freud chamou de libido, não era nada de químico, mas um movimento do protoplasma” (HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 116). Do mesmo modo, em 1940, em suas investigações sobre o processo esquizofrênico, Reich afirmou que a base das disfunções mentais fora buscada tradicionalmente em “lesões, químicas ou mecânicas, do cérebro e seus apêndices”, mas que “*a esquizofrenia é uma doença de fato biofísica, e não ‘apenas’ mental*”. Em sequência, afirmou também que os distúrbios das funções emocionais “são funções da motilidade do plasma orgonótico [energético], e não de condições estruturais ou químicas. *As emoções são funções bioenergéticas, plasmáticas, e não mentais, químicas ou mecânicas* (REICH, 2001, p. 406 [grifos do autor]).

Em nossas discussões, era bem evidente que ele [Freud] estava bem condicionado pela sociedade, que não queria que ele chegasse até a genitalidade dos bebês e crianças e adolescentes, porque isso iria virar o mundo do avesso. Sim, Freud sabia isso. Mas socialmente ele não conseguiu chegar lá. A teoria da sublimação, que ele desenvolveu como um absoluto, era uma consequência disso. Era uma evasiva. [...] Ele foi condicionado ao ponto de não ter podido avançar mais. E desde aí orientou-se diretamente para a teoria do instinto de morte (HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 32).

De acordo com o relato de Reich, Freud jamais desistira da teoria sexual, a teoria da libido. Em inúmeras conversas percebera o conflito de seu mentor entre levar adiante a investigação sobre a sexualidade e suas implicações decorrentes e a expectativa de seus discípulos e admiradores que participavam do movimento psicanalítico. Freud perguntara-lhe uma vez: “Para onde vamos? Toda a gente abandona a teoria da libido”<sup>138</sup>.

Enquanto “o mundo não podia mais continuar a negar a existência da vida psíquica inconsciente” (REICH, 1988, p. 185), as descobertas de Freud, tributárias de um impulso instituinte e revolucionário, parecem haver entrado em contradição com as forças instituídas da organização psicanalítica, isto é, suas forças de conservação e seus códigos de manutenção das estratégias dominantes. Nas palavras de Reich: “[Seus seguidores] tinham apenas um interesse: popularizar a psicanálise o mais depressa possível. Levaram para dentro da organização de Freud os laços conservadores que os prendiam a este mundo – e o trabalho de Freud não podia subsistir sem uma organização. Um após o outro, descartaram ou diluíram a teoria da libido”<sup>139</sup>. Reich, dessa maneira, defende que a compreensão dos caminhos teóricos assumidos pela psicanálise de Freud deva ser feita a partir de uma análise das forças em jogo que exerceram uma influência determinante na instituição.

De acordo com Baremlitt (1996), teórico do movimento institucionalista, o *instituído* e o *instituinte* são duas vertentes que se distinguem em uma instituição, enquanto forças produtivas de códigos institucionais. Em relação à diferença entre as duas, aponta que:

O instituinte aparece como um processo, enquanto o instituído aparece como um resultado. O instituinte transmite uma característica dinâmica; o instituído transmite uma característica estática, congelada. [...] Mas acontece que essa vida é um processo essencialmente cambiante, mutativo; então, para que os instituídos sejam úteis, sejam funcionais na vida social, eles têm de estar acompanhando a transformação da vida social mesma para produzir cada vez mais novos instituídos que sejam apropriados aos novos estados sociais” (BAREMLITT, 1996, p. 32).

O instituído, contudo, apresenta “uma tendência à resistência, uma disposição que se poderia chamar a persistir em seu ser, a não mudar, que quando se exacerba, se exagera, se conhece

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 36.

politicamente pelo nome de conservadorismo, reacionarismo”<sup>140</sup>. O autor afirma ainda que os princípios instituintes, inauguradores de um movimento criativo e transformador, podem ser de tal forma submetidos às dinâmicas instituídas que se tornam uma função que “está sempre a serviço das formas históricas de exploração, dominação e mistificação que se apresentam [na] sociedade”<sup>141</sup>. Nesse sentido, Reich aponta que Freud cedera ao conservadorismo de suas próprias convicções, à sua formação judaica ortodoxa e “à atitude mística dos seus estudantes, apesar de saber que seria apanhado nas malhas da organização” (HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 45). Assim, explica, Freud se viu compelido a “nivelar a penetração de sua descoberta, e de diminuir o que era em si tão revolucionário: a descoberta da energia psíquica e da sexualidade infantil”<sup>142</sup>.

A libido, porém, não envolvia apenas a esfera da sexualidade genital, mas a própria energia que a criança traz consigo enquanto força de existência e *quantum* (quantidade de energia) vital. A libido era entendida por Reich como a energia que era apoderada por mecanismos sociais e processos de institucionalização e moldada por esses. Esse seria o princípio que determinaria o entrelaçamento dos aspectos sociológicos e biológicos do organismo vivo. Não obstante, torna-se evidente que Freud havia se dedicado à compreensão concomitante entre os aspectos biológicos e psicológicos da constituição humana e que seu pioneirismo e singularidade residiam na ligação com a dimensão profunda dos processos inconscientes. Da mesma forma, Freud estava ciente do impacto que as forças sociais exerciam sobre as pulsões ao longo do desenvolvimento, sobretudo na infância, através da influência da família, o que pode ser verificado em sua teoria sobre o “Complexo de Édipo”.

Os desdobramentos de uma investigação sobre a sexualidade, todavia, resultariam na *crítica aos modos de socialização* que negam o funcionamento intensivo e criativo da sexualidade e seus livres agenciamentos, bem como o atendimento às necessidades naturais que são decorrentes da própria atividade vital. Em decorrência desses fatores, seria necessário questionar como se fomentavam os processos antinaturais e antissociais da vida, portanto, não primários, produzidos por uma educação compulsiva e que requereriam ser suprimidos por uma coibição moral.

Rauter, nessa mesma temática, recoloca da seguinte maneira o questionamento de Reich: “Como se relacionam ou influem uns nos outros os diversos planos da existência: o plano sexual, o plano dos investimentos na vida social, no trabalho, na criação?” (2007, p. 2). A autora demonstra que em *O Ego e o Id*, Freud sobrepõe os parâmetros iniciais e propõe a energia do ego como dessexualizada e sublimada, e pergunta-se, ao se remeter aos aspectos intensivos e vívidos da sexualidade, se “em vez de

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

separarmos o que é sexual do que não é sexual e pensarmos o campo social como sendo alvo de investimentos que precisam se dessexualizar”<sup>143</sup>, se o desafio não seria considerar “como se relacionam esses diversos aspectos da vida”<sup>144</sup>. Sustenta ainda que “Reich é o solitário pioneiro que, no âmbito da psicanálise, buscou considerar simultaneamente os campos psíquico, institucional, político e social, analisando o sexual e o não sexual em suas múltiplas relações de vizinhança”<sup>145</sup> e que, nessa perspectiva, “antecipa a proposta de Deleuze e Guattari [em *O Anti-Édipo*] quanto à “coextensividade” entre produção desejante e produção social”<sup>146</sup>.

Assim, afirmamos que a perspectiva do *entre* que se encontra entre o psíquico e o somático, seja um limiar que se estende e atravessa os planos de existência como um todo. Desse modo, questionamos como seria possível investigar, em uma sociedade regida por princípios patriarcalistas e moralistas, tanto o aspecto *intensivo* da vida quanto as disrupções dos processos vitais denominadas produção neurótica, sem se remeter ao elemento fundante, mais vívido da teoria, o sexual em sua realidade? Em outros termos, como explicar os processos do corpo e sua ligação com o psíquico, sem a inserção do aspecto intensivo, ou ao menos um intensivo investigável em seus aspectos reais e naturais, sem provocar os sentimentos reacionários de uma sociedade e mesmo daqueles que se constituíam como suporte da crescente organização psicanalítica ou sem que fosse possível entrar em contravenções com as instituições sociais que fomentavam a miséria e a supressão social ou a despotencialização da existência humana? Tornava-se necessário, para escapar ao risco iminente, tomar um desvio do intensivo e do vívido, e explicá-lo de alguma forma outra, o que se fez ao se abolir o caráter mais constituinte da sexualidade. O sexo, ou melhor, os aspectos intensivos e vívidos do sexo, não poderiam ser matéria de manipulação e de investigação clínica.

Para ilustrar esse argumento, lembremo-nos da adesão de Freud à ideia de que a sublimação deve se dar mediante a dessexualização da libido. Como mesmo explicou Reich, “segundo Freud, a sublimação é o resultado do desvio de um empenho libidinal de seu objetivo original e seu redirecionamento para um objetivo socialmente válido mais ‘elevado’” (2001a, p. 180), o que em si não seria um problema, se não se objetivasse como substituta do exercício sexual. Afirma Rauter (1998, p. 35) que, em Freud, “a sexualidade deve ser exercida de maneira avara, quase como um mal necessário”. No ponto de vista freudiano, prossegue a autora, toda civilização exigiria a repressão sexual, uma vez que se torna “necessário que o sexual seja reprimido ou transformado pela operação

---

<sup>143</sup> *Ibidem.*

<sup>144</sup> *Ibidem.*

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>146</sup> *Ibidem.*

sublimatória em não sexual”<sup>147</sup>. Sob essa ótica, a sublimação seria um dos mecanismos responsáveis pela civilização, uma vez que, para que esta pudesse construir seus valores mais caros, seria preciso que se erigisse *contra* o instinto sexual.

Na *Segunda Lição de Psicanálise*, Freud relata o caso de uma moça que era apaixonada pelo falecido cunhado e adoeceu por haver reprimido os próprios sentimentos. No caso, não se traz à pauta a possibilidade de um exercício real do afeto, para a cura bastou apenas que o desejo inconsciente fosse expresso em palavras e trazido à consciência. Em outras palavras, em Freud, o que se percebe, é que o não saber sobre o próprio desejo causa a neurose, que não ocorreria se a pessoa soubesse, ainda que, contudo, se conformasse frente a este. No entanto, afirma Freud que o sexo não pode ser de todo negado na vida de uma pessoa, afinal não se deve “perder completamente de vista nossa natureza animal, nem esquecer tampouco que a felicidade individual não deve ser negada pela civilização” (FREUD, 1996, v. XI, p. 64).

Ou seja, é preciso se levantar contra a sexualidade, mas não tanto a ponto de que a pessoa venha a se colocar em total abstinência, tal como na historieta do cavalo de Schilda<sup>148</sup>. Evidencia-se, portanto, a dificuldade de afirmar o sexo em uma sociedade pós-vitoriana. A compreensão de Reich é, nesse sentido, bastante diversa àquela de Freud, uma vez que é pela privação de um exercício concreto e pleno da sexualidade que ocorre o adoecimento, uma vez que a repressão, que adentra, disciplina e subjuga o corpo, conduz à impotência orgástica, ou seja, à impossibilidade de encontrar satisfação e um estado de entrega afetiva na relação com o outro. Como afirmou Reich,

em análises bem sucedidas, observamos que a produtividade do paciente alcança um nível elevado somente depois de ele ter conseguido obter satisfação sexual plena. [...] Pacientes que se libertam de suas neuroses apenas por meio da sublimação mostram uma condição muito menos estável e têm uma tendência muito maior para a recaída do que aqueles que não só sublimaram, mas também alcançaram uma satisfação sexual direta (2001a, p. 180-181).

Em nosso ponto de vista, Freud realizou um desvio sutil, mas perspicaz, em suas indicações, no qual, doravante, a psicanálise não deveria tomar como seu objeto o sexo ou seus aspectos vívidos e reais, mas os *representantes psíquicos* desses afetos. Dois problemas, portanto, se constituíam enquanto distintos e separados: de um lado, as relações sócio-político-afetivas que inscreviam sobre os corpos e

---

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> No *Segunda Lição de Psicanálise*, Freud ilustrou seu ponto de vista, por meio de um conto: “A literatura alemã conhece um vilarejo chamado Schilda, de cujos habitantes se contam todas as espertezas possíveis. Dizem que possuíam eles um cavalo com cuja força e trabalho estavam satisfeitos. Uma só coisa lamentavam: consumia aveia demais e esta era cara. Resolveram tirá-lo pouco a pouco desse mau costume, diminuindo a ração de alguns grãos diariamente, até acostumá-lo à abstinência completa. Durante certo tempo tudo correu magnificamente; o cavalo já estava comendo apenas um grãozinho e no dia seguinte devia finalmente trabalhar sem alimento algum. No outro dia amanheceu morto o pérfido animal; e os cidadãos de Schilda não sabiam explicar por quê. Nós nos inclinaremos a crer que o cavalo morreu de fome e que sem certa ração de aveia não podemos esperar em geral trabalho de animal algum” (*Ibidem*, p. 64-65).

seus aspectos biológicos modos de dominação e supressão da vitalidade e, de outro, as ideias e as fixações mentais advindas desses processos. Nesse estratagema, fundado, como pensamos, para a subsistência de uma organização psicanalítica constituída sob uma determinada gestão conservadora, a psicanálise não mais lidaria com o sexo, mas apenas com as *ideias* sobre o sexo.

Enfatizamos aqui o termo “ideias”, no sentido de “racionalizações”, que passaram a ser produzidas e conduzidas nas análises de maneira arbitrária. Essa mudança, ocorrida ainda nos primórdios da teorização freudiana, contudo, conduzia imediatamente a uma ruptura com as questões políticas envolvidas na produção dos adocementos psíquicos e, conseqüentemente, à impossibilidade de afirmar a coextensividade entre os diferentes planos da existência, ou seja, entre as produções do corpo e da mente que se acompanham mutuamente, e mesmo uma compreensão mais ampla e simultânea *entre* os processos naturais biológicos e sociais. Nesse sentido, não nos parece despropositada a crescente via freudiana, ainda que com suas relutâncias, como afirmou Reich<sup>149</sup>, de despotencializar o sentido do sexual, dessexualizar o plano dos afetos, e substituir o termo sexual pela denominação de “Eros”, como mera figura de retórica. O plano intensivo da sexualidade seria gradualmente abandonado e suas ideias destinadas a serem esquecidas em uma gaveta, tal como o mesmo fim encontrado pela obra *Projeto para uma psicologia científica*.

Retornemos, então, à definição de pulsão delimitada por Freud em 1915: “uma ‘pulsão’, nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, *como o representante psíquico* dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente” (FREUD, 1996, v. XIV, p. 127 [grifos nossos]). A definição do conceito de pulsão como o representante psíquico, é, em nosso ponto de vista, a demarcação de um *lugar seguro*. Por essa razão, compreendemos a conclusão tão súbita realizada por Freud. Trata-se, ao mesmo tempo, de um lugar de segurança e de uma premissa lógica precisa, uma vez que a afirmação não nega uma ligação existente entre o corpo e o psíquico, ou entre os afetos e suas representações. O que se nega, entretanto, é o compromisso com uma base afetiva real que, desde os primórdios da vida, se conecta a um fundamento sexual real.

O princípio da representação, acreditamos, permite a elaboração de múltiplas ordens de causalidade para um mesmo fenômeno e, portanto, confere ao pensamento o poder de assumir um

---

<sup>149</sup> Na mesma entrevista realizada por um dos representantes dos Arquivos Sigmund Freud em 1952 Reich afirmou ainda: “Não se trata apenas de foder, compreende, não a cópula em si mesma, não a relação genital. Trata-se da experiência emocional concreta da perda do ego, de todo o eu espiritual”. Reich aqui se referia ao que se encontrava presente no conceito de libido, a idéia de ligação, como “a experiência emocional primária da fusão de dois organismos”. E assim prosseguiu: “Freud compreendeu isso. E eu perguntei-lhe muitas vezes “aonde vamos? Esta teoria da libido está moribunda” [em referência à teoria do instinto de morte]. “E muitas vezes ele disse: “Não se preocupe. Continue. Faça o seu trabalho clínico. Não se preocupe” (HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 37).

desvio da realidade imanente, na medida em que esse pode conceber novas teorias e novos constructos sempre que necessário. Em outras palavras, o princípio da representação permite que se elabore de maneira cada vez mais complicada – e não necessariamente mais complexa – e com um grau cada vez maior de sofisticação, as ideias, sem que seja preciso pôr-se em contato com os problemas fundamentais da vida, isto é, os problemas que são fundamentalmente éticos e de cunho político. Como alertou Reich:

Contudo, ninguém pode mais alegar que a *divisão* do animal humano em um ser cultural e um ser pessoal, em um “representante de valores superiores” e um “sistema de energia orgonótica” não solapa, no sentido mais verdadeiro da palavra, sua saúde, não fere sua inteligência, não destrói sua alegria de viver, não sufoca sua iniciativa, não mergulha repetidamente sua sociedade no caos. A proteção da vida exige o pensar funcional (em contraste com o mecanicismo e o misticismo) como uma diretriz neste mundo, exatamente como a segurança no trânsito exige bons freios e sinais de trânsito em perfeito funcionamento (2003, p. 10 [grifo nosso]).

Freud (1996, v. XIV, p. 182) dirá também, no texto *O Inconsciente*, em 1915, que “um instinto (pulsão) nunca pode tornar-se objeto da consciência – só a ideia que o representa pode<sup>150</sup>”. Ou seja, há uma negação de que o pulsional, intensivo, possa se tornar consciente, proposta que será recusada por Reich, uma vez que seu método de investigação funcional parte de um princípio de atenção aos aspectos sensoriais, aos movimentos do corpo e seus aspectos não-verbais. A pulsão, portanto, aparece duplamente representada na teoria freudiana: de um lado as *representações (Vorstellung)* ou ideias representantes, como a parte ideativa ou imagética da pulsão, e de outro os *afetos (Affekt)* ou os representantes psíquicos, como a parte intensiva ou quantitativa da representação pulsional.

Se considerarmos um campo de análise onde a representação não se constitui como ponto de partida da análise, é possível que a pulsão possa se tornar consciente, não como ideia imagética, como linguagem ou símbolo a serem interpretados, mas antes como *movimento intensivo do corpo*, por meio do qual nos tornamos conscientes de nós mesmos, isto é, de nossa essência – segundo Spinoza, enquanto estado ou afecção – e das coisas do mundo, assim como de Deus ou da energia *orgone* cósmica, como veremos. A esse movimento denominou Reich *correntes vegetativas*, como buscamos apresentar no capítulo anterior. A atenção aos sentimentos e sensações como movimentos das expressões corporais que ocorrem na medida em que o corpo é atravessado por fluxos intensivos, permite uma percepção consciente de uma realidade que não pode, necessariamente, ser expressa por palavras ou ser apresentada por imagens representativas.

---

<sup>150</sup> Na concepção de Freud, as pulsões não podem nunca se tornar conscientes, ao menos que ocorra por meio de mediação ou disfarce. “É um lugar estranho, esse inconsciente dinâmico: repleto de desejos, totalmente incapaz de alimentar dúvidas, tolerar delongas ou entender a lógica. Por inacessível que possa ser à inspeção direta, o psicanalista descobre seus rastros por toda parte” (GAY, 1989, p. 338).

Da mesma maneira, a qualificação do *entre* – da dimensão transdisciplinar dos fenômenos – como *representação*, significa, igualmente, abrir mão de uma premissa energética na qual todos os fenômenos naturais, isto é, contemplados na Natureza, são composições ou modos intensivos, dados por distintas gradações de movimento. Acreditamos que é justamente por Freud realizar uma separação de aspectos que pertencem a um mesmo plano de imanência, como a representação e o afeto, que tais problemas foram entendidos como sem solução, o que, portanto, o levou a recorrer, sempre que se deparou com os dilemas assim ocasionados, a artifícios especulativos.

Em suma, o tema da sexualidade, ainda contemporaneamente, encontra-se em uma posição incômoda ao ser considerado enquanto parâmetro vital e intensivo da vida. Nesse aspecto, ou a sexualidade é entendida enquanto entidade imaterial, enquanto ligação simbólica das figuras que existem no inconsciente, ou o ponto de vista sexual é suprimido e se discorre apenas sobre os afetos, como se refere habitualmente à dimensão afetiva entre a mãe e a criança. A sexualidade, contudo, sob o ponto de vista de Reich, erige-se sobre uma questão fundamental: o fato de que se constitui como campo de atrito, de embate, de luta e implica a direção da própria satisfação.

O sexual, portanto, é considerado em uma dimensão que tem fricção, que necessita estar em contato com o outro para que o sentir seja possível, ou seja, para que seja possível sentir o que o outro nos causa e o que causamos no outro. Esta relação não é virtual, é física. Algo se passa em nosso próprio corpo e no corpo do outro quando nos relacionamos. De maneira jocosa disse um professor spinozista certa vez: “o corpo faz sexo e a mente faz nexos”, isto é, a ordem dos encontros é estritamente corporal, a mente não realiza encontros, quem os faz é o corpo. A mente produz uma concatenação de ideias a partir das afecções que se dão no corpo.

Eis porque Reich não aceita a ideia de um Eros utilizado meramente como figura de linguagem. A pulsão de vida ao ser imaterial não permitiria que se criasse um entendimento a respeito do que se passa *no corpo* mediante as relações que realiza com outros corpos e, igualmente, como ocorre que um corpo venha se submeter a outro ou queira submeter o outro.

Continuaremos o nosso percurso em uma aproximação entre os conceitos de Spinoza e Reich e buscaremos demonstrar em que sentido negam tanto a existência de uma essência fundante, quanto de um dualismo, e de que maneira defendem que todas as coisas são modificações de uma unidade do real que se desdobra em aspectos de uma identidade em suas expressões, isto é, faces de uma mesma coisa, tais como um afeto e uma ideia. Em seguida prosseguiremos nas incursões e investigações de Reich a respeito da sexualidade.

#### **2.4 – A ordem de causalidade imanente**

Na tentativa de explorar os difíceis problemas do inconsciente apresentados por Freud, o que inaugura Reich ao evadir tanto a metafísica, quanto um pensamento positivista, é a possibilidade de introduzir o corpo no *setting* clínico, *um corpo intensivo* e, ao mesmo tempo, *um corpo fisiológico*. É possível constatar nas últimas décadas, um crescente interesse a respeito do corpo sob diferentes perspectivas – o corpo como inscrição dos discursos, o corpo na arte, e mesmo o corpo sem órgãos intensivo de Deleuze. Evidencia-se, contudo, de forma mais ou menos explícita uma desconsideração do corpo por meio de seus subsistemas fisiológicos e seus aspectos físicos – o fato de ser composto por fibras musculares, redes neurais, moduladores hormonais – sob, talvez, o risco de recair sobre a influência de um discurso mecanicista e determinista que sempre se constituiu como um reducionismo aos aspectos incertos, indeterminados e variantes do corpo. O que buscaremos, todavia, demonstrar em Reich e em sua relação com Spinoza, é a possibilidade de compreensão de ambos os aspectos sem o risco de uma simplificação aos fenômenos do vivo.

O que Reich busca elucidar é *como, ou sob que princípio*, os eventos físicos e somáticos que se manifestam no organismo, como mudanças na estrutura dos tecidos, por exemplo, relacionam-se aos aspectos psíquicos. A materialidade do corpo que é regida pela mecânica clássica e seus graus de certeza e previsibilidade nos processos, não deixam de estar presentes. Mas se entendida de um ponto de vista mais amplo e global ou holístico, essa pretensa previsibilidade se desfaz e o que aparece é um sistema vivo que é governado por funções que residem *fora* da esfera mecânica químico-física, mas, entretanto, as perpassam.

A medicina clássica lida apenas com uma ordem de causalidade que é puramente mecânica, a partir de processos físicos e químicos. Dessa forma, é capaz de explicar, com significativa acuidade, como determinados adoecimentos somáticos ocorrem, a partir de um entendimento sequencial e lógico de interações orgânicas. Por exemplo, sabe-se que a úlcera estomacal está associada com uma produção excedente de ácido gástrico e, portanto, dentro da visão clássica, formou-se a opinião de que a ulceração é causada pela destruição da mucosa da parede estomacal pelo excesso de ácido clorídrico que é secretado. Fisiologicamente, essa explicação é correta, contudo, como apontou Reich (1991b, p. 1), a medicina clássica não é capaz de explicar *por que* uma úlcera ocorre em certos indivíduos e em outros não, isto é, por que certos organismos possuem uma “disposição” para a formação ulcerosa. Da mesma maneira, a psicopatologia associa o *delirium tremens* a uma abstinência severa de álcool ou, com menor frequência, ao uso abusivo de benzodiazepínicos e barbitúricos, que são substâncias depressoras do sistema nervoso central. A psicopatologia clássica, contudo, tampouco explica por que determinados indivíduos que ingerem doses abusivas de álcool produzem estados de alucinação e

outros não.

Reich afirma que a psicologia profunda, ao expandir os limites de sua pesquisa, pela inclusão dos chamados distúrbios somáticos, revelou que determinadas estruturas psíquicas exibiam uma tendência a desenvolver sintomas físicos específicos. Como ressaltou Reich<sup>151</sup>, a medicina psicossomática evoluiu mediante a observação simultânea de aspectos somáticos e psíquicos do organismo, entretanto, dois pontos de vista fizeram-se presentes desde o início: um *monista*, isto é, corpo e mente eram “uma única e mesma coisa”, e outro, *dualista*, em que ambos eram entendidos como processos paralelos que possuíam interação mútua, mas eram fundamentalmente independentes um do outro.

O pensamento tradicional da psicossomática postulava a existência de uma causalidade das ideias sobre o corpo, isto é, os sintomas físicos seriam criados pelas funções psíquicas. Referimo-nos aqui aos primeiros como modificações na fisiologia. A ideia de uma hierarquia causal entre mente e corpo remete-nos a Descartes, que pressupunha a existência de duas substâncias distintas e separadas, respectivamente a *res cogitans* e a *res extensa*. Ele assumia que a modificação das ideias poderia determinar a modificação da extensão (dimensão material), isto é, que *o pensamento poderia ser causa da extensão*. Mas, nos adverte Spinoza em *Ética I*, Proposição 10, Escólio, “que, ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos [ex: extensão e pensamento], isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja duas substâncias diferentes (SPINOZA, 2007, p. 23). Sua proposta, em oposição ao dualismo de Descartes, *foi pensar que as coisas são causadas por uma mesma substância*, sendo, portanto, passíveis de distinção, mas não de separação. Da mesma maneira, em *Ética II*, Proposição 7, afirma que todas as coisas do mundo, ainda que sejam heterogêneas e distintas, estão subsumidas a uma mesma ordem e uma mesma relação de regras, isto é, que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (SPINOZA, 2007, p. 87).

Cabe ressaltar, que Reich, assim como Spinoza e outros filósofos que compreendem os processos naturais como imanentes, consideram que é a partir do *corpo* que se dão os processos de pensar e a emergência da ideia de Eu ou si-mesmo. Não há uma concepção dualista ou uma separabilidade das coisas – corpo, mente e mesmo a cultura *são modos da Natureza causadas por uma mesma substância*. Este princípio permite a compreensão da *coextensividade entre planos da existência* ou a *inseparabilidade entre fenômenos, sejam eles sociais, psicológicos, políticos, biológicos, etc.*, planos esses que foram pensados pelos autores em questão, cujas produções buscaram elucidar a transversalidade existente entre estes.

---

<sup>151</sup> Cf., REICH, 1991, p. 2.

Esse princípio de coextensividade, marcado ao longo das obras de Reich e Spinoza, foi decisivo para a compreensão de que a mesma ordem intensiva que opera na produção dos corpos, opera na produção dos planos políticos e afetivos. É por essa razão que tais planos, ao serem parte da Natureza, devem ser entendidos e tratados enquanto fenômenos naturais, isto é, por meio de lógicas que concernem ao funcionamento da Natureza. No prefácio da Parte III da *Ética*, Spinoza tece a seguinte consideração:

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império dentro de um império (SPINOZA, 2007, p. 161).

O princípio imanente entre causa e efeito aponta para uma tese decisiva no campo da produção ontológica do ser humano, a de que a produção do ser não é ordenada em relação a causas finais ou determinada por modelos prévios a serem produzidos, o que seria afirmar que na Natureza ou em Deus existiriam ideias formadas *a priori* que condicionariam a forma das coisas produzidas. Spinoza, ao contrário, afirma que a Natureza não funciona por uma casuística, mas sempre de maneira determinada<sup>152</sup>. A questão que se coloca é distinguir as determinações que se dão por um *ultrapassamento do real*, um *desvencilhamento das relações atuais* e aquelas que se dão pela *permanência*<sup>153</sup> dessas relações, por uma adesão a um plano de realidade, que atendem a uma ordem necessária e cadenciam o funcionamento da Natureza.

A proposta spinoziana parte da compreensão de Deus como causa de todas as coisas e fenômenos, inviabilizando a possibilidade de conceber um *Deus demiurgo*, criador do mundo, que toma a matéria em seu estado caótico e por sua infinita bondade e vontade concede ordem a essa matéria. Aqui destacamos dois paradigmas, que são maneiras de conceber o criacionismo, ou seja, diferentes propostas a respeito da origem ou fundamento na produção das coisas.

De um lado, temos a concepção metafísica de Platão, que aponta a existência de dois planos, um *sensível*, constituído por *matérias percíveis* e em constante mudança, e outro *suprassensível*, composto por *ideias e formas perfeitas* e, portanto, imutáveis e imperecíveis. Nessa concepção, o plano suprafísico seria superior ao plano sensível, uma vez que seria habitado apenas pelo Bem e pelas formas e ideias perfeitas, imutáveis e eternas. Essas formas, segundo Platão, seriam apenas possíveis de

---

<sup>152</sup> Sobre o conceito de determinação, Chauí (1981, p. 47) aponta que este deve ser entendido “não como sinônimo de conjunto de propriedades ou de características, mas como os resultados que constituem uma realidade no processo pelo qual ela é produzida. Ou seja, enquanto o conceito de ‘propriedades’ ou de ‘características’ pressupõe o objeto como ‘dado’ e acabado, o conceito de ‘determinação’ pressupõe uma realidade como um processo temporal”.

<sup>153</sup> Os termos “ultrapassamento” (“ir além de”) e “permanência”, dizem respeito aos termos em latim *transcendere* e *inmanere*, que significam respectivamente transcendência e imanência.

serem alcançadas por meio do intelecto e da razão.

A obra do filósofo Platão *Timeu e Crítias ou a Atlântida* narra o mito da origem do mundo e discute a relação entre o mundo sensível e o mundo das ideias. Chauí explica, assim, a proposta cosmológica de Platão: “No princípio, havia o Bem e as ideias, o mundo inteligível e, separada dele, havia a matéria caótica, sem forma e sem ordem. O Bem cria um demiurgo, isto é, um artesão sumamente inteligente, matemático e arquiteto, bom e sem mácula, que irá criar o mundo sensível para difundir e multiplicar o Bem” (CHAUÍ, 2002, p. 269). O arquiteto do universo, em vista disso, contemplaria as ideias puras e reproduziria essas formas, imprimindo-as na *khóra*, o receptáculo geometricamente amorfo e desordenado, e estabeleceria coordenadas à matéria bruta. Desta consideração, duas concepções se seguem: a primeira, de que o mundo, seus objetos, fenômenos e seres, seriam concebidos por um artífice que criaria segundo sua vontade, que conferiria estruturação e ordenação às coisas. A segunda, de que o plano sensível, dos corpos e das sensações, participaria do plano inteligível, incorporal e intelectual apenas por imitação e, portanto, estabeleceria sempre um *conhecimento imperfeito* em relação à sua origem. Pretendemos demonstrar que, em Platão, ao inverso de Spinoza, a ética, ou a conduta do ser, deve *sempre ser extraída de um plano superior ideal e racional, isto é, transcendente, para um plano inferior e sensível, onde se dá a vida cotidiana*.

De outro lado, temos a concepção de Spinoza, na qual não existe um Deus que opere pela liberdade da vontade (*Ética I*, Proposição 32, Corolário), isto é, que age por sua vontade livre, mas pela necessidade de sua própria essência, que o torna causa de si mesmo e causa de todas as coisas (*Ética I*, Proposição 34, Demonstração). Para Deleuze (1980), o tema da imanência é, sem dúvida, o mais perigoso, pois afirmar uma causa *imane*nte não se trata apenas de uma posição filosófica ou afirmação do pensamento, mas de uma profunda heresia que, tal como a história tem demonstrado, se levada às últimas consequências, acarreta na perseguição, daqueles que a defendem, pelas instituições que tiveram suas ordens ameaçadas e pelos indivíduos fortemente atravessados pela força dessas instituições.

Juntamente com Spinoza, citamos o filósofo Giordano Bruno, que, por filosofias distintas, se referiram a um mesmo princípio causal imanente e natural. A consequência inerente desse princípio fez com que ambos se implicassem em preocupações políticas e questionassem os regimes de liberdade nos quais viviam os homens. Pela mesma razão, negaram a autoridade arbitrária concedida a determinados homens enquanto representantes de Deus e mesmo questionaram a existência de um Deus que legisla sobre os homens por vontade. Por suas heresias impenitentes, Bruno foi condenado à fogueira e Spinoza à excomunhão pelo tribunal da Santa Igreja. Nesse mesmo sentido, Reich, em sua obra *O Éter, Deus e o Diabo* (2003), destaca que em várias épocas é possível encontrar exemplos “do esforço

sistemático por parte da peste emocional da espécie humana para destruir a equação funcional Deus = vida = energia *orgone* cósmica” (REICH, 2003, p. 85).

Mesmo na “humana Atenas” da Antiguidade, como apontou, vários filósofos foram perseguidos como ateus.

Entre os gregos existia uma ortodoxia rígida e fanática, que se assentava tanto nos interesses de um clero arrogante como na fé de uma multidão que precisava de redenção. [...] Do ponto de vista da multidão, qualquer um [...] poderia ser perseguido por ateu, pois ninguém acreditava que os deuses fossem como ditava a tradição clerical (LANGE<sup>154</sup> *apud* REICH<sup>155</sup>).

Cabe ressaltar que, enquanto Bruno e Spinoza – seguidos por Reich séculos mais tarde – se preocuparam com a possibilidade de transformar politicamente as instituições, Descartes, por outro lado, se concentrou em fundar o pensamento moderno, pela cisão entre o sensível e o inteligível e, conseqüentemente, negar a possibilidade de transformação política ao defender a necessidade de uma hierarquia de poderes, tal como havia postulado a necessidade do governo da mente sobre o corpo.

No sentido contrário ao pensamento dos primeiros, à medida em que se afirma a ideia de um Deus *emanante*, um Deus do qual se originam coisas, as causas tornam-se separadas de seus efeitos e o dentro torna-se distinto do fora. Já afirmar Deus enquanto causa *imane*nte, é assumir uma indistinção entre o que seja causa e efeito, criador e criatura<sup>156</sup>. Essa experiência de *desantropomorfização*, de pensar causa e efeito em uma relação de *comunidade* e em um vínculo de conveniência, é a proposta de Spinoza para se negar e romper com qualquer forma de ordem moral que venha subjugar e estabelecer contingências às ações humanas. Isto implica, ao contrário do que acreditava Platão, que a ética apenas pode advir de um plano cotidiano, sensível e afetivo e, deste, a possibilidade de surgirem as ideias racionais. *Com isso, não se trata de afirmar o racional como um objetivo a ser alcançado, mas que as ideias racionais se produzem a partir desse plano.*

A possibilidade de distinção, mas não separação dos processos naturais, leva-nos a pensar sobre um processo de diferenciação de intensidades e leva-nos a considerar um plano maior, um plano comum a todos os seres e coisas. Não se trata apenas de afirmar uma substância única, mas, como nos disse Deleuze, de pensar “a exposição de um *plano comum de imanência* em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos” (DELEUZE, 2002, p. 127 [grifos do autor]). Em cada forma de expressão poderemos encontrar um processo de modalização, de movimento e repouso, de modificação

---

<sup>154</sup> Cf., LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: Baedeker, 1865.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> Cf., DO EIRADO ; PASSOS, 2004, p. 83. Explicam os autores : “o ato criador é necessariamente duplo, pois ele é próprio a alguma coisa que se cria , criando outras coisas . Isto não seria possível sem que o criador permanecesse “unido” e imanente à criatura, mesmo sendo diferente e tomando distância em relação a ela”.

de corpos, agregados, partes e grupos, que se deduz, necessariamente, da natureza divina<sup>157</sup>. Dito de outra maneira, ao ser Deus a causa imanente, os efeitos percebidos não saem da causa ou lhe são exteriores, justamente porque causa e efeito estão em Deus, estão em uma mesma ordem de produção.

Em suma, em Reich<sup>158</sup>, assim como em Spinoza, a produção do ser é pensada a partir dos mesmos princípios de funcionamento existentes na Natureza, pelos quais a Natureza opera sob leis comuns e não há fenômenos que se produzam fora dela, como seria o caso das causas ditas “sobrenaturais”. Ao contrário, tudo o que ocorre na existência pode e deve ser pensado de maneira natural. Isso também exclui as ideias de causalidade contingente e de causalidade arbitrada, isto é, que a realidade seja aleatória e mesmo que opere por meio de vontade, livre-arbítrio ou que possa ser explicada por meio de imagens ilusórias tomadas a um si-mesmo como referência. Do mesmo modo, os impulsos orgânicos, os instintos e o desejo não poderiam ser pensados a partir de leis metafísicas de funcionamento, mas apenas dentro de uma ordem de causalidade intrínseca à Natureza.

No Escólio da Proposição 29 da *Ética* I, o filósofo distingue duas dimensões da Natureza a partir das quais toda existência é concebida, não havendo nada que possa ser encerrado para além ou fora destas. A primeira dimensão, a *Natureza Naturante*, define Deus como “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” (SPINOZA, 2007, p. 53). A segunda dimensão seria a da *Natureza Naturada*, isto é, “tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas”<sup>159</sup>. Enquanto a Natureza Naturante é Deus, a Natureza Naturada não o é, mas está *em Deus*. Essa distinção é crucial para se compreender as afecções da substância ou o entendimento do mundo como resultado da necessidade da Natureza Naturante, o que excluiria a interpretação errônea da filosofia de Spinoza a respeito de um panteísmo, isto é, que Deus é tudo ou tudo é Deus. A ideia de que tudo está *em Deus* significa que tudo o que existe são modos ou efeitos de Deus, sejam os infinitos, sejam os finitos, assim também como todas as leis, o que implica que todas as coisas e os seres vivos sejam regidos por leis comuns.

## 2.5 – O princípio comum de produção dos fenômenos psíquicos e somáticos

---

<sup>157</sup> Como expôs Spinoza em *Ética* I, Proposição 25, Corolário: “As coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (SPINOZA, 2007, p. 49).

<sup>158</sup> Cf., REICH, 2003, Cap. II de *A Superposição Cósmica – Investigação sobre as raízes do homem na natureza*.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

Retomemos, assim, o problema das causas entre o corpo e a mente, isto é, a relação entre os processos somáticos e psíquicos. Nesse sentido, Bove explica a impossibilidade de uma psicossomática em Spinoza:

Seria absurdo imaginar uma “psicossomática espinosana”, porque na verdade não existe causalidade do corpo sobre o espírito, nem inversamente: há causalidades nos corpos e nos espíritos, que podem ser pensadas em conjunto. Falando em termos absolutos, trata-se da *mesma* causalidade. Assim, quando estudamos os afetos, estudamos simultaneamente o ponto de vista do corpo e o ponto de vista do espírito e da alma (BOVE, 2010a, p. 29 [grifos do autor]).

Em um texto de 1947, no qual Reich apresenta o desenvolvimento de seu modo de pensamento e experimentação (REICH, 1991b), ele argumenta que a promissora medicina psicossomática havia realizado seu primeiro erro sério de lógica ao interpretar, de um lado, a angústia e a destrutividade como processos psíquicos e, de outro, o dano causado pela inflamação de um tecido como um processo físico. Ele lembra que, na psicanálise, fora Groddeck quem dotara as funções físico-químicas do corpo de um conteúdo psíquico. Esse autor foi considerado por muitos, um pioneiro nesse ramo da medicina, ao conceituar a noção de Isso (*Das Es*) que, como vimos, influenciou Freud na criação de seu conceito de id na metapsicologia. Ainda que tenha conceituado o Isso para invocar a ideia de uma dimensão primária impessoal que seria a origem da mente e do corpo e, assim, se afastado do problema causado pelo dualismo cartesiano; Groddeck, sob o ponto de vista de Reich, parece recair no mesmo erro lógico da psicossomática, ao deixar de investigar *o princípio comum de produção dos fenômenos psíquicos e somáticos* e assumir o método da interpretação tradicionalmente utilizado na psicanálise.

Para Groddeck, o Isso originaria uma simbologia que seria indissociável de todo fenômeno do corpo. Assim, em seu ponto de vista, as doenças não deveriam ser compreendidas como deficiências dos órgãos, mas como criações simbólicas do Isso. Groddeck concluíra que um homem não poderia traduzir seu ser em palavras, uma vez que a linguagem poderia revelar ou falsear a verdade. Assim, compreendeu que os sintomas das doenças orgânicas possuíam um valor simbólico e que desvendar o simbolismo da doença seria o fundamental ao tratamento. A preocupação em *interpretar o significado do corpo*, ao invés de compreender seu princípio de funcionamento, levou Groddeck, conforme Reich, ao erro de “*diretamente atribuir a esterilidade de uma mulher à sua aversão inconsciente a crianças*”<sup>160</sup> (1991b, p. 2 [grifo do autor]). Para o segundo, o método de interpretação e busca do significado somente é correto ao se considerar *apenas* a esfera psíquica, motivo pelo qual acreditava que os psicanalistas buscavam com tanto empenho o significado dos fenômenos. Se a investigação, todavia, fosse dirigida à ligação existente entre a mente e o corpo, esse método não mais seria adequado.

---

<sup>160</sup> Traduzido livremente do inglês: “He *directly* attributed the sterility of a woman to her unconscious dislike of children”.

Reich não nega que mulheres estéreis ocasionalmente demonstrem aversão a seus maridos ou suas crianças e tampouco nega que essa aversão tenha algo que ver com a esterilidade. Mas afirma ser enganoso e incorreto inferir que uma aversão inconsciente *produza* a esterilidade. A afirmação de que “o ódio inconsciente causa esterilidade”, seria tão insignificante quanto a afirmação de que “a eletricidade gera luz”, uma vez que não seria possível demonstrar *de que maneira* a aversão emocional poderia causar a esterilidade.

Em relação à produção da úlcera gástrica, Reich explica que se é fato que um aumento do ácido gástrico destrua a parede do estômago de forma mecânica, o fato de que ódio reprimido também cause dano à parede estomacal apenas pode ser entendido de forma indireta e não mecânica. Para este, o ponto de vista omitido pela psicossomática é a possibilidade “*de explicar as funções específicas que levam do ódio inconsciente à ação do ácido gástrico na parede do estômago*”<sup>161,162</sup>. Para Reich, portanto, havia dois parâmetros centrais: o primeiro era que a *psiquê* era determinada pela *qualidade* da ideia ou do desejo, enquanto o *soma*, determinado pela *quantidade* de energia ativa. Como concluiu: “os processos verificados no organismo demonstraram que *a qualidade de uma atitude psíquica depende da quantidade de excitação somática da qual provém*” (REICH, 1988, p. 226 [grifos do autor]). Trata-se, ao mesmo tempo, de uma experiência extensiva, quantitativa e de uma experiência intensiva, qualitativa.

No pensamento de Spinoza encontramos uma concepção semelhante, uma vez que o filósofo apresenta a mente como a *ideia do corpo*. Como definiu em *Ética* II, Proposição 13: “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (SPINOZA, 2007, p. 97). Em seguida, expõe no Corolário da mesma proposição: “Segue-se disso que o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos”<sup>163</sup>. A mente trata-se, portanto, da ideia que se produz simultaneamente às modificações ou afecções que se dão no corpo. Tais modificações derivam de impressões, de uma quantidade de movimento – ou de excitações, no caso da matéria viva – de relações exteriores que agem sobre o corpo.

Em *Ética* III, Definição 3, o filósofo holandês apresenta seu conceito de *afeto* que aponta a simultaneidade dos eventos somáticos e psíquicos: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, *ao mesmo tempo*, as ideias dessas afecções” (SPINOZA, 2007, p. 163 [grifos nossos]). Ressaltemos aqui também a

---

<sup>161</sup> Traduzido livremente do inglês: “*to explain the specific functions which lead from unconscious hatred to the action of the gastric acid on the stomach wall*”.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 3 [grifos do autor].

<sup>163</sup> *Ibidem*.

explicação de Bove: “um afeto e uma ideia são duas faces de uma mesma coisa: não se separam, embora possam ser vividos e pensados diferentemente, como dois aspectos de algo idêntico, que é fundamentalmente de ordem corporal” (BOVE, 2010a, p. 29).

Assim, encontramos uma similitude entre o pensamento do filósofo e o do cientista, devida ao entendimento de que é na razão da variação dos afetos que se dão no corpo que as ideias e as percepções do mundo são constituídas<sup>164</sup>. Faz-se necessário, entretanto, um esclarecimento mais cuidadoso dos diferentes pontos de vista, uma vez que, apesar da proximidade que se evidencia entre o pensamento de ambos, apresentam-se algumas diferenças que julgamos importante destacar, tanto conceituais e metodológicas, quanto terapêuticas<sup>165</sup>. Por isso, teceremos um breve percurso a fim de compreendermos em que as concepções diferem e como apontam para singularidades nos pensamentos dos autores.

O caminho trilhado por Reich antes de sua inserção no âmbito psicanalítico e mesmo após sua filiação, como apresentado no capítulo I de *A Função do Orgasmo*<sup>166</sup>, pautava-se na compreensão do funcionamento vital e na negação de qualquer explicação transcendental ou teleológica em relação aos princípios da vida. Nesse capítulo, Reich alerta sobre a importância de considerar as raízes de sua teoria genital nos primeiros estágios de seu trabalho a fim de compreender sua posterior divergência de Freud. A convicção que fundamentou as investigações de Reich e que se estabeleceu como um dos princípios de seu “sistema de pensamento funcional”, denominado “funcionalismo energético” ou “funcionalismo orgonômico”, era a de que “*a vida emocional humana não é de origem sobrenatural. Está localizada nos limites da natureza e é investigável. Como o resto da natureza, obedece a leis funcionais de matéria e energia*<sup>167</sup>” (REICH, 1990, p. 2 [grifos do autor]).

---

<sup>164</sup> Explicitaremos no capítulo posterior, que a matéria viva, em particular, é dotada de um sistema de inteligência ou de posicionamento frente ao mundo, que lhe dá meios, ainda que limitados por sua possibilidade atual de ação e plasticidade, de perseverar e não ser submetida a relações que deteriorem sua existência vital – por exemplo, ser submetido a uma força que limite ou restrinja sua potência de vida. Essa relação de perseverança ou liberdade – *conatus*, em Spinoza – depende, tanto em Reich quanto no pensamento do filósofo, da potência do ser, que não se separa do seu poder de ser afetado. Esta atividade é assim explicada por Bove: “[...] as *afecções* – ou modificações – do corpo decorrem de seus encontros com outros seres, outros entes, que lhe são exteriores, e com os quais ele entra em relações de conflito, confronto, aliança, etc. Esses encontros acarretam modificações na potência de agir de cada um dos envolvidos (de onde a alegria ou a tristeza), e que correspondem simultaneamente, no espírito, a tipos de ideias ou de representações” (BOVE, 2010a, p. 29 [grifo do autor]).

<sup>165</sup> Tanto Reich, quanto Spinoza conceberam, ainda que de maneiras distintas, por meio da experiência dos afetos, um processo liberador que tem como objetivo a felicidade, a experiência de encontros alegres com o outro e o fortalecimento da potência de agir. Em Spinoza este se encontra descrito na parte IV da *Ética – A servidão humana ou a força dos afetos*, e na parte V – *A potência do intelecto ou a liberdade humana*. Em Reich, veremos, a seguir, quais são as premissas terapêuticas nas quais aposta e em que diferem das do filósofo.

<sup>166</sup> Cf., REICH, 1988, p. 27-41. Cap. I – *A biologia e a sexologia antes de Freud*. Uma discussão mais aprofundada sobre o tema, a respeito das ideias que influenciaram o pensamento de Reich antes de sua entrada na psicanálise, pode ser encontrada em Bedani (2007).

<sup>167</sup> Traduzido livremente do inglês: “*Human emotional life is not of supernatural origin. It is located within the bounds of*

O autor afirmou, porém, que essa convicção estava em contraste com as duas concepções tradicionais a respeito da Natureza: o *mecanicismo* e suas vertentes, como o materialismo, o atomismo, o quimismo, etc.; e o *misticismo*, que envolvia o idealismo, a metafísica, o espiritualismo, etc. De um lado, as leis clássicas da física, da química e da matemática não eram adequadas para explicar a realidade essencial do vivo e tampouco o funcionamento de sua vida emocional. Por outro lado, a ideia de uma entidade divina, existente para além do alcance de todas as percepções sensoriais e presente no pensamento da maioria das pessoas, pautava a crença de que forças sobrenaturais universais governavam a realidade das emoções e serviam de base para diversas filosofias e estilos de vida práticos. A ideia de um *fora* ou um *além* da realidade contradizia a possibilidade de localizar a vida emocional humana *dentro* da esfera dos processos naturais inteligíveis.

Nenhum dos dois caminhos, na visão de Reich, conduziria a um entendimento adequado da esfera emocional da vida. A via de investigação da Natureza, como buscamos demonstrar, deveria ser estritamente racional, isto é, deveria abolir qualquer ideia de finalidade e concepção metafísica. Conforme explicou Reich: “havia somente um caminho a se tomar, se engajar na observação direta dos eventos naturais e explicar essas observações por uma análise lógica<sup>168</sup>” (1990, p. 2). Nesse mesmo sentido, Bove indica-nos, em Spinoza, que o problema dos afetos pretende ser investigado sobre a mesma linha condutora racional: “*Racional* significa aqui absolutamente *causal*: busca-se a causa dos afetos, considerada como se desenvolvendo dentro de um campo natural. Obviamente, isso exclui o sobrenatural; além disso, a natureza em questão é vista como *imane*nte” (BOVE, 2010a, p. 26 [grifos do autor]).

Reich afirma que duas suposições orientaram suas investigações, antes mesmo de conhecer Freud, e que apenas puderam ser demonstradas posteriormente a partir de suas experiências com o corpo e biofísica nos laboratórios. A primeira era que os processos emocionais encontravam-se dentro dos fenômenos naturais compreensíveis. A segunda era a crença de que todo “funcionamento natural é *basicamente* um processo energético<sup>169</sup>” (REICH, 1990, p. 3 [grifo do autor]), conceito que se encontrava particularmente presente no pensamento dos filósofos pré-socráticos. Estes filósofos, também chamados de naturalistas, buscavam a origem natural do universo, através de explicações lógicas fundamentadas na observação e no estudo da realidade. Podemos citar como exemplo Heráclito de Éfeso (540-476 a.C.), que concebia todas as coisas em um estado de movimento e fluxo perpétuo, que se processaria através de contraste e luta de contrários. Para ele, todas as coisas e seres mudariam

---

*nature and is investigable. Like the rest of nature, it obeys the functional laws of matter and energy”.*

<sup>168</sup> Traduzido livremente do inglês: “there was only route to take, and that was to engage in the direct observation of natural events and to explain these observations by logical analysis”.

<sup>169</sup> Traduzido livremente do inglês: “natural functioning is *basically* an energy process”.

sem cessar, como colocou em sua famosa afirmação: “Não podemos banhar-nos duas vezes no mesmo rio, porque o rio não é mais o mesmo [...] e nós também não somos mais os mesmos” (ÉFESO<sup>170</sup> *apud* MARCONDES, 2005, p. 35-36). Acreditamos que Reich se refira aos filósofos pré-socráticos, quando anuncia:

Para os antigos gregos observadores da Natureza, o mundo inanimado parecia estar repleto de *substância* em movimento. Havia uma visão predominante de que tudo se move, tudo está “em fluxo”. Este ponto de vista básico persiste na atual pesquisa natural. “Movimento” e “processo energético” são inseparáveis porque o movimento, ou a superação do espaço, pressupõe uma força que impele a substância<sup>171</sup> (REICH, 1990, p. 3 [grifo do autor]).

Dessas duas suposições, não comprováveis inicialmente, Reich concluiu que os processos psíquicos e emocionais deveriam ser atribuídos, basicamente, a processos energéticos. Este foi um importante plano de fundo que conduziu Reich à psicanálise e às descobertas de Freud.

Em um artigo publicado em 1950, Reich explica que, em meados de 1919, ano em que conhece Freud, havia associado suas formulações iniciais sobre o funcionalismo da Natureza “às teorias formuladas pela ciência da psicanálise, que, na época não havia abandonado, todavia, sua orientação relacionada à energia<sup>172</sup>” (REICH, 1990, p. 4). Segundo acredita:

Freud fora [...] o primeiro pesquisador no campo da psicologia a assumir a existência de uma “energia psíquica”. De acordo com esta visão, as ideias psíquicas e as percepções eram associadas a quantidades variáveis de “afeto”. Estes afetos, que posteriormente foram simplesmente chamados “emoções”, eram expressões de pulsões biológicas<sup>173 174</sup>.

Tal como apresentado, porém, pela teoria da repressão de Freud, as ideias e os afetos constituíam-se como categorias psicológicas separadas e distintas. Reich afirma que a teoria psicanalítica se encontrava no paradigma da física clássica e foi nesse momento que começou a utilizar sua *técnica funcional de pensamento*, isto é, a compreensão de que na base de todos os fenômenos aparentemente opostos existe um princípio comum e que esses, apesar de distintos, não podem ser separados. Na física clássica, a “matéria” ou a “massa” seriam primárias e deslocadas por forças, montantes de energia. No entendimento psicanalítico, as ideias e as representações da mente eram coisas estáticas e as pulsões

<sup>170</sup> Cf., BERGE, D. *O logos heraclítico – introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro, INL, 1969. Fragmento 91.

<sup>171</sup> Traduzido livremente do inglês: “To the ancient Greek observers of nature, the inanimate world seemed filled with *substance* in motion. There was a prevailing view that everything moves, everything is “in flux”. This basic viewpoint persists in present-day natural research. “Movement” and “energy process” are inseparable because movement, or the overcoming of space, presupposes a force which impels the substance”.

<sup>172</sup> Traduzido livremente do inglês: “with the theories formulated by the science of psychoanalysis, which at the time had not yet abandoned its energy-related orientation”.

<sup>173</sup> Traduzido livremente do inglês: “Freud was [...] the first researcher in the field of psychology to assume the existence of a “psychic energy”. According to this view, psychic ideas and perceptions were associated with varying amounts of “affect”. These affects, which were later simply called “emotions”, were expressions of biological drives”.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

seriam responsáveis pelo deslocamento dessas ideias. Por isso, a premissa clássica da psicanálise era trazer as ideias inconscientes à tona. Segundo o entendimento de Freud, a energia era algo que circulava entre as representações psíquicas, o que nos remete à ideia de um espaço fechado, que seria para o analista, seu campo de investigação. Como nos lembram Ferri e Cimini, “o conceito freudiano de energia devia muito à formulação do problema que a física, então, colocava. Os pressupostos da base eram constituídos pelo conceito de entropia e de conservação, isto é, a tendência dos sistemas de manter o conteúdo energético constante e homogêneo, do qual derivava o princípio da inércia neurônica” (2011, p. 33).

O que percebeu Reich, entretanto, ao estudar *a função bioenergética do orgasmo*, foi que quando o organismo não apresentava excitação corporal ou quando ele perdia um estado de maior excitação/tensão após experimentar satisfação sexual, a pessoa não era capaz de produzir fantasias ou ideias excitadas a respeito do sexo. Isso levou Reich a concluir que *não* havia de um lado as pulsões e de outro as ideias como se supunha. Havia uma ligação muito próxima entre uma ideia e um processo energético.

Foi-se tornando claro gradualmente que *a intensidade de uma ideia psíquica depende da excitação somática momentânea à qual é associada*. A emoção tem origem nos instintos [pulsões], portanto no campo somático. Uma ideia, por outro lado, é uma formação não-física, puramente "psíquica". Qual é, então, a relação entre a ideia "não-física" e a excitação "física"? Quando uma pessoa é sexualmente estimulada de maneira plena, a ideia da relação sexual é vívida e insistente. Após a satisfação, por outro lado, não pode ser imediatamente reproduzida; é fraca, descolorida e, de certa forma, nebulosa (REICH, 1988, p. 87 [grifos do autor]).

Desse modo, Reich concluiu que a sensação de prazer na mente não podia ser separada de sua pulsão biológica, o que inviabilizava qualquer ideia de finalismo presente. Ou seja, não havia uma pulsão *aqui* que se esforçava para alcançar um prazer *lá*. Ao contrário, e enfatizamos este ponto, o impulso biológico, isto é, “*a pulsão não era nada mais do que a função motora do prazer em si*”<sup>175</sup> (REICH, 1990, p. 5 [grifos do autor]). No Escólio da Proposição 9 da *Ética* III, Spinoza nos traz uma reflexão muito próxima: “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçamos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (SPINOZA, 2007, p. 177).

O impulso de vida e o prazer, em Reich, eram uma só unidade da atividade motora. *A sensação de prazer* era uma *função psíquica*, enquanto uma *pulsão* era uma *função física, corpórea*. As duas funções que anteriormente se encontravam separadas na concepção psicanalítica, possuíam agora uma

---

<sup>175</sup> Traduzido livremente do inglês: “*the drive was nothing more than the motor function of pleasure itself*”.

função comum que, segundo Reich, se combinavam em uma “unidade funcional”<sup>176</sup>:

A atividade motora já não era uma função da “pulsão”; ao invés disto, o desejo pulsional era a função de uma atividade motora biológica ainda indefinida. O mesmo era verdade para a sensação de prazer. A excitação corporal, a pulsão, era idêntica a uma sensação psíquica em relação a um determinado processo biológico, a atividade motora sexual<sup>177</sup> (REICH, 1990, p. 6).

Se a pulsão e o prazer constituem-se como uma só unidade da atividade motora, esta *atividade motora não voluntária* pode ser entendida como a potência de um ser para a ação e, ao mesmo tempo, para o engajamento e a busca de satisfação. Tal ideia conduzir-nos-á diretamente ao tema do *desejo*, em Spinoza, que exploraremos em um momento seguinte.

### 2.5.1 – Algumas distinções sobre o princípio de funcionamento comum da Natureza

A primeira posição do funcionalismo orgonômico de Reich afirma que “*Ideias podem vir e ir. Sua existência depende do estado de movimento da energia do corpo*”<sup>178,179</sup>. Esta proposição, como dissemos, nos aproxima à definição de Spinoza de que *a mente é a ideia do corpo*<sup>180</sup>, ou ainda, que “a ideia do corpo e o corpo, isto é, a mente e o corpo são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (*Ética II*, Proposição 21, Escólio, em SPINOZA, 2007, p. 115).

É possível perceber que ambos os autores operam com o conceito de união do corpo e da mente enquanto uma *unidade* e não enquanto a conjunção de duas substâncias separadas, tal como proposto por Descartes. Atentemos, contudo, para o fato de que Spinoza nos fala que “a mente e o corpo são um único e mesmo indivíduo”<sup>181</sup>, enquanto Reich nos apresenta que “*excitação e sensação são um e o mesmo processo no aparato biológico, porque a intensidade de uma sensação corresponde à quantidade de excitação, e vice-versa*”<sup>182</sup> (1991b, p. 28 [grifos do autor]). Aqui destacamos uma diferença importante que concerne ao pensamento dos autores em relação à união corpo-mente. No primeiro, a inseparabilidade entre corpo e mente é devida a uma *equivalência de atributos* através dos

<sup>176</sup> Cf., REICH, 2001a, p. 315.

<sup>177</sup> Traduzido livremente do inglês: “Motor activity was no longer a function of “drive”; instead, the drive urge was the function of a still undefined biological motor activity. The same was true for the sensation of pleasure. Bodily excitation, the drive, was identical with a psychic sensation with respect to a certain biological process, sexual motor activity”.

<sup>178</sup> Traduzido livremente do inglês: “*Ideas may come and go. Their existence depends on the state of motion of the body's energy*”.

<sup>179</sup> *Ibidem* [grifos do autor].

<sup>180</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 97. *Ética II*, Proposição 13.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> Traduzido livremente do inglês: “*excitation and sensation are one and the same process in the biological apparatus, because the intensity of a sensation corresponds to the quantity of the excitation, and vice-versa*”.

quais a substância (Deus ou a Natureza) se expressa, enquanto que, no segundo, essa união se deve à *equivalência de funções e processos energéticos*, que derivam de um denominador comum, o qual denominou “energia cósmica”, misticamente entendida como “Deus” ou fisicamente como “Éter”. Expliquemos.

A *Ética* de Spinoza inaugura uma forma de compreensão sobre a natureza de *Deus enquanto uma substância eterna, indivisível e infinita*, que se desdobra em infinitos atributos e que se exprimem enquanto modos ou afecções dela. A realidade e tudo aquilo que existe seriam feitos dessa única substância que constitui o universo inteiro e é causa de si. Deus, segundo o filósofo, se exprime por meio de *atributos* e o atributo em sua filosofia é o conceito que nos permite entender aquilo que é comum aos corpos e às mentes, isto é, o que pode ser tomado como a própria dimensão inteligível da substância, o que nos permite conhecer sua essência (*Ética* I, Definição 4). Dito de outra maneira, é pelos atributos que as coisas concretamente existem, ou seja, são as maneiras pelas quais Deus se expressa.

Dentre os infinitos atributos que *exprimem* a essência da substância, isto é, sua realidade, atentaremos particularmente para dois, os quais certamente conhecemos: o *Pensamento* e a *Extensão*. Deleuze (1968, p. 173) afirma que tudo se passa como se cada atributo estivesse afetado por duas quantidades infinitas, mas divisíveis, idiossincraticamente: “uma quantidade intensiva, que se divide em partes intensivas ou em graus; uma quantidade extensiva que se divide em partes extensivas”<sup>183</sup>. Isto significa dizer, na filosofia de Spinoza, que tanto a matéria quanto as ideias possuem uma existência, isto é, são coisas extensas e coisas pensantes. Os atributos, por sua vez, se exprimem em *modos*, ou seja, cada modo exprime uma modificação ou afecção da substância. Deus, portanto, é uma realidade que sofre modificações.

Deleuze aponta que cada atributo da substância possui três gêneros de modos: *modo infinito imediato*, *modo infinito mediato* e *modo finito*. Na concepção do filósofo holandês, os modos infinitos são uma propriedade que deriva da natureza de Deus. Isso porque, em sua filosofia, Deus não é um sujeito, não é um juiz e nem uma projeção antropomórfica do homem. Spinoza concebe a atividade ideativa e corporal em um regime ou em uma ordem infinita: o *modo infinito imediato*, no atributo extensão, são as relações de movimento e repouso na Natureza que jamais deixam de existir e, no atributo pensamento, é a ideia de Deus, o entendimento ou o intelecto absolutamente infinito. O *modo infinito mediato*, no atributo extensão, corresponde ao conjunto ou encadeamento infinito de corpos, enquanto no atributo pensamento se dá como uma concatenação infinita de ideias e relações de nexos. Já

---

<sup>183</sup> Traduzido livremente do francês: “une quantité intensive, qui se divise en parties intensives ou en degrés; une quantité extensive, qui se divise en parties extensives”.

o *modo finito*, no atributo pensamento, diz respeito a uma *mente*, enquanto no atributo extensão, a um *corpo*, ambos existentes na duração. No pensamento de Spinoza, portanto, Deus se exprime em diferentes ordens, tanto infinita quanto finita, e por diferentes atributos.

Um corpo singular, assim, seria um modo finito do atributo *Extensão*, de Deus, enquanto uma mente singular seria um modo finito do atributo *Pensamento*. Sob esta consideração, não caberia, tal como foi debatido no século XVII, considerar como o corpo seria condicionado à ação pela mente ou como a mente seria afetada pelo corpo, já que nem o corpo sofreria uma ação real da mente e nem a mente sofreria uma ação real do corpo, pois de acordo com o autor da *Ética*, ambos são expressões finitas determinadas de uma mesma e única substância<sup>184</sup>.

Como explicou Deleuze (2002, p. 74), em Spinoza, a *união psicofísica* se estabelece por três tipos de *identidade*: “*de ordem*”, ou *isomorfia*, referente à produção de fenômenos corporais e fenômenos mentais, “*de conexão*”, ou *isonomia/equivalência*, na qual não há superioridade de um atributo a outro e “*de ser*”, ou *isologia*, ou seja, a mesma coisa que é produzida no corpo, ação ou paixão, é produzida na mente, e vice-versa. Essa identidade, portanto, se deve a um mesmo ato causal que é a substância.

Nesses termos, todo *indivíduo*, enquanto uma modificação ou modo finito da substância infinita é, *simultaneamente*, um corpo, por meio do atributo Extensão, e, uma mente, por meio do atributo Pensamento.

Jaquet (2004) afirma que, desde Leibniz, buscou-se explicar a união psicofísica por meio de um *paralelismo*, na tentativa de escapar ao dualismo cartesiano. Aponta, todavia, que a doutrina do paralelismo não conduz a uma compreensão adequada do pensamento de Spinoza, pois “a assimilação da identidade entre a ordem das ideias e a ordem das coisas, entre a mente e o corpo, à um sistema de paralelos conduz a pensar a realidade pelo modelo de uma série de linhas similares e concordantes que, por definição, não se encontram<sup>185,186</sup> (p. 10). Ao contrário, em Spinoza encontramos um *monismo*

---

<sup>184</sup> Cf., DELEUZE, 2002, p. 74.

<sup>185</sup> Traduzido livremente do francês: “l’assimilation de l’identité entre l’ordre des idées et l’ordre des choses, entre l’esprit et le corps, à un système de parallèles conduit à penser la réalité sur le modèle d’une série de lignes similaires et concordantes qui, par définition, ne se recourent pas”.

<sup>186</sup> Podemos citar, juntamente com Gottfried Leibniz, Nicolas Malebranche, ao tempo em que os dois foram filósofos contemporâneos de Spinoza que estabeleceram alternativas ao dualismo cartesiano e que propunham uma causalidade interacionista entre duas substâncias distintas, a *res cogitans* e a *res extensa*. A proposta de Malebranche, chamada de Ocasionalismo, sustentava que nenhum ser criado poderia ser causa de nada, exceto Deus, que era causa de todas as coisas. Assim, todo pensamento era uma ocasião para Deus causar um movimento no corpo, e igualmente, cada afecção era uma ocasião para Deus causar um estado mental. Os seres apenas estabeleceriam ocasiões para que Deus causasse algo, pois se toda causa é criação apenas caberia a Deus criar (causalidade ocasional). Por outro lado, para Leibniz, Deus pré-estabeleceria uma sincronia harmônica entre todas as substâncias, e, assim, o paralelismo seria entendido como uma perfeita sincronia entre duas séries distintas, do corpo e da mente (causalidade sincrônica). Um exemplo disto é pensarmos duas retas traçadas indefinidamente que nunca se encontram, apenas em um ponto no infinito (uma assíntota). Tais retas seriam séries produzidas em uma mesma ordem, mas não assumiriam uma conexão e nem uma mesma concatenação de modos.

substancial, na medida em que tudo o que existe são afecções uma substância única – compreendida enquanto uma dimensão que poderíamos denominar de pré-individual – que se exprime em aspectos heterogêneos.

A existência de uma *identidade* entre corpo e mente e de uma identidade entre a causa imanente e seus efeitos, remete-se à Proposição 7 da *Ética* II<sup>187</sup>, quando Spinoza anuncia uma certa ordem e conexão entre as dimensões que comumente se estabelecem como absolutamente dissimilares e mesmo opostas. Nesse momento, o autor da *Ética* defende que as formas infinitas dos atributos são heterogêneas, diversas, mas não são opostas. Dessa forma, pleiteia a não oposição entre a mente e o corpo e que ambos são pontos de vista, aspectos da mesma coisa que é o indivíduo. Assim como Spinoza se separa da filosofia cartesiana, se separa também da grega clássica, que concebia o ser e o pensar como duas coisas diferentes e que se preocupava em fazer da lógica algo que tivesse autonomia própria. O pensar, nesse modelo, caberia apenas àqueles que soubessem pensar no ser ou tivessem algum acesso privilegiado a ele. Em contrapartida, ao afirmar que a essência de Deus são seus atributos e que estes são uma só e mesma coisa, o filósofo busca defender a ideia de uma pura atualidade, da ausência de qualquer reserva ou potencial ainda a ser realizado, dado que tudo aquilo que o entendimento infinito concebe é simultaneamente produzido.

Do ponto de vista das coisas finitas, a essência é uma gradação dos atributos. A essência de uma ideia, por exemplo, é um grau, é uma cintilação do atributo Pensamento, uma modalização desta linha infinita, assim como a essência de um corpo é um grau da linha infinita de expressão do atributo Extensão. Uma interessante analogia dessas gradações é a figura de um oceano com suas ondas. Existem ondas de um metro e existem os tsunamis; são modalizações em graus diferentes, variações intensivas no interior das formas expressivas infinitas. Poder-se-ia pensar também em ventos leves e ventos fortes, como furacões. Quando o filósofo concebe a Natureza por meio dessas variações, aplica também esta mesma lógica para pensar o corpo, enquanto expressão de forças, de um dinamismo intrínseco à Natureza.

Como discutiremos posteriormente, é preciso considerar a maneira com que se compreendia o corpo no século XVII e a maneira como viria a ser compreendido na passagem do século XVIII para o século XIX. Na época de Spinoza concebia-se o movimento da matéria a partir de um ponto de inicial exterior, ou seja, a causa do movimento de um corpo estaria situada em outro corpo<sup>188</sup>. Por isso, não se

---

<sup>187</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 87. Spinoza afirma nesta Proposição que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”.

<sup>188</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 99. Na Proposição 13 da segunda parte da *Ética*, Spinoza apresenta algumas premissas sobre a natureza dos corpos: “*Axioma 1*. Todos os corpos estão ou em movimento, ou em repouso. *Axioma 2*. Todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente. *Lema 1*. Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo

pensava que a matéria tivesse qualquer autonomia. Deus imprimiria movimento à matéria e essa ordem de produção divina se encontrava em todo lugar<sup>189</sup>. Nesse sentido, falou do extenso e do intenso como coisas diferentes: o primeiro é o que supõe superfícies de contato, maiores ou menores, o que faz encontros. O segundo é aquilo que não é possível tocar, sentir, por contra, que não tem superfície, nem dentro nem fora e que não realiza encontros, mas conexões.

A maneira de pensar a matéria mudaria posteriormente, pela introdução do eletromagnetismo, da mecânica da termodinâmica e da teoria do calor, com a construção de máquinas térmicas, que acumulavam e eliminavam energia continuamente. Nesse segundo momento, a matéria e os corpos viriam a mudar completamente de descrição e de forma de compreensão. Talvez resida aí o motivo pelo qual Spinoza se eximiu de pensar especificamente as questões biológicas e o vivo, como fez Bergson no século XIX<sup>190</sup>. Segundo Reich, no vivo, é preciso considerar *o movimento de fora*, que induz excitação ao sistema, mas também *seu próprio movimento espontâneo*: no interior dos entes vivos ocorre um *acúmulo* de excitação em forma de energia que é armazenada e que é responsável pelos *impulsos internos* da matéria viva. Esta é dotada de uma pulsão autônoma que não pode ser encontrada no reino do não vivo.

É devido a esse entendimento que Reich resgata o ponto de vista econômico no pensamento de Freud e postula, em desdobramento a este, que toda atividade impulsiva do vivo se faz em uma equação econômica de quatro tempos. A tensão mecânica ou o estímulo externo cria um acúmulo energético que atinge um ápice no sistema vivo, que, por meio de sua capacidade de auto-regulação, descarrega e equaliza. Uma de suas teses principais sustenta que na Natureza é possível encontrar processos de tensão e distensão, bem como de carga e descarga, mas *somente na matéria viva* eles se apresentariam em uma sequência específica que responderia pela atividade impulsiva ou pulsional da vida.

No momento em que Reich concebe sua teoria e busca compreender a união psicofísica, é necessário assinalar que ele se vê às voltas com problemas distintos daqueles enfrentados por Spinoza séculos antes, tanto por sua formação médica, quanto pelas questões que se colocavam no *zeitgeist* do século XIX. Se o filósofo debatia com seu contemporâneo Descartes a respeito de uma divisão de

---

repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância. [...] *Lema 3*. Um corpo, em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último, novamente, por um outro e, assim, sucessivamente, até o infinito”. Cabe destacar que quando Spinoza descreve sua “pequena física”, como foi chamada por alguns comentadores, Newton ainda não publicara suas três leis fundamentais do movimento.

<sup>189</sup> Na Demonstração da Proposição 2 de *Ética* III, Spinoza marca que o movimento dos corpos provém de Deus e do exterior: “o movimento e o repouso de um corpo devem provir de um outro corpo, o qual foi, igualmente, determinado ao movimento ou ao repouso por um outro e, em geral, tudo que acontece a um corpo deve provir de Deus, enquanto ele é considerado afetado de algum modo da extensão e não de algum modo do pensamento” (SPINOZA, 2007, p. 167).

<sup>190</sup> Cf., BERGSON, 2005. *A Evolução Criadora*.

substâncias e, portanto, da separação entre corpo e mente, Reich estava preocupado com o princípio de união em termos *práticos*, isto é, como compreender de maneira tangível e não metafísica a unidade psicofísica e suas relações funcionais. Por isso, a pergunta que se fazia Reich era: como estabelecer uma relação entre o *comportamento fisiológico* e o *comportamento psíquico*? Como compreender determinados fenômenos psicossomáticos sem recair no reino do abstrato e do metafísico e sem reduzir-se ao reino da mecânica? Em termos *funcionais*, pareceu-lhe possível traçar uma correlação:

Pode-se dizer que, fisiologicamente, a couraça muscular cumpre a mesma função que a falta de contato e a superficialidade cumprem psicologicamente. A economia sexual não concebe a relação original entre o aparelho fisiológico e o psíquico como de dependência mútua, mas como de identidade funcional com antítese simultânea, isto é, concebe a relação de modo *dialético*. Surge aí a questão se a rigidez muscular não será, em termos funcionais, idêntica à couraça de caráter, à falta de contato, bloqueio afetivo, etc. A relação antitética é clara: o comportamento fisiológico determina o comportamento psíquico, e vice versa. Mas o fato de os dois se influenciarem mutuamente é muito menos importante para a compreensão da relação psicofísica do que tudo aquilo que apóia a idéia da **identidade funcional** entre eles (REICH, 2001a, p. 324 [*grifo do autor*][**grifos nossos**]).

Em outras palavras, Reich aponta que a mesma energia vegetativa que se encontra retida no corpo é responsável *simultaneamente* pela couraça psíquica e pela couraça muscular.

Nessa discussão, a afirmativa de que corpo e mente “são um só e mesmo indivíduo<sup>191</sup>” se complexifica, na medida em que se busca compreender as funções. Poder-se-ia dizer: “o significado psíquico e o movimento mecânico são idênticos”, contudo, a pergunta seguinte seria: “Como?”. Em Spinoza não se trata de correlação e tampouco esta existiria. Conforme explica, pela Definição 3 de *Ética* III<sup>192</sup>, se algo ocorre ao corpo, algum efeito nos afetos ocorrerá e a mente acompanha isso. O autor reitera, assim, não haver entre ambos qualquer relação de causa e efeito, um é a atualidade do outro.

Em contrapartida, em Reich também *não se trata de relacionar causa e efeito*, de considerar uma hierarquia ou uma predominância da mente sobre o corpo ou vice-versa, mas de considerar a unidade das funções de órgão, de compreender como diferentes funções são geradas simultaneamente. Ou seja, não se trata apenas de compreender um princípio comum da existência das coisas, mas o *funcionamento* das diferentes funções. Nesse sentido, Reich afirma que

os monistas chegaram mais perto da verdade do que os mecanicistas, vitalistas, dualistas, e outros. Eles chegaram muito perto da origem comum de todas as outras funções. Mas eles negligenciaram as *antíteses* que resultam da divisão do unitário, como, por exemplo, o da natureza em matéria viva e não viva, animais e plantas, ou o organismo em órgãos autônomos. Ao negligenciar a antítese, eles também negligenciaram a mútua interdependência

<sup>191</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 115. *Ética* II, Proposição 21, Escólio.

<sup>192</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 97.

do somático e do psíquico<sup>193</sup> (REICH, 1991b, p. 33 [grifo do autor]).

Na obra *A Função do Orgasmo* (1988, p. 29-31), Reich explicita a importante influência do pensamento de Bergson em seu percurso de investigação dos processos naturais e na construção de suas concepções teóricas, influência que se fez presente em suas reflexões, desde seus anos de formação na Faculdade de Medicina de Viena, antes de conhecer Freud, até suas pesquisas com a energia *orgone* ao final de sua vida.

As relações antitéticas de um mesmo princípio único foram exploradas por Bergson no século XIX, como se destaca em seu método de divisão de problemas, de localizar e contrapor *dualidades antagônicas complementares* tidas tradicionalmente como oposições: realidade material e realidade espiritual, sujeito e objeto ou consciência e natureza, mecanicismo e finalismo, espaço e duração, contração e dilatação, etc<sup>194</sup>.

Na referida obra, Reich expressa sua dívida ao filósofo:

Tive mais sucesso com Bergson. Fiz um estudo muito cuidadoso dos seus *Matter and Memory, Time and Freedom e Creative Evolution*. Percebi instintivamente a exatidão dos seus esforços para refutar tanto o materialismo mecanicista como o "finalismo". A explicação bergsoniana da percepção da duração temporal na experiência psíquica, e da unidade do ego confirmou as minhas próprias percepções íntimas da natureza não mecanística do organismo. Tudo isso era muito obscuro e vago — mais *percepção* que *conhecimento*. A minha atual teoria da identidade e da unidade do funcionamento psicofísico teve a sua origem no pensamento bergsoniano, e se tornou em uma nova teoria da relação funcional entre o corpo e a mente (REICH, 1988, p. 29-30 [grifos do autor]).

Para Bergson, a essência da realidade é o *movimento* e denomina este de duração (*durée*). Como explica Rossetti (2004), a realidade, enquanto a totalidade dos movimentos existentes, é sempre múltipla em suas direções e, por essa razão, não se pode afirmar que a matéria e o espírito se constituam como dois princípios diferentes, o que romperia com a totalidade una do universo. Assim, “matéria e espírito fazem parte de um mesmo movimento, o *movimento da duração em geral*, a partir de um único princípio, o *élan vital*” (p. 29 [grifos da autora]). O *élan vital* (*impulso vital*), conforme concebido pelo filósofo, é um impulso criador que atravessa todos os corpos e se constitui como o primeiro impulso original de vida e como única fonte criadora, origem de todas as coisas.

De acordo com o autor, o *impulso vital se atualiza em direções inversas*, em um dualismo antagônico de tendências que se formam: de um lado, encontra-se o espírito e, de outro, a matéria.

---

<sup>193</sup> Traduzido livremente do inglês: “the monists came closer to the truth than the mechanists, vitalists, dualists, and others. They have come very close to the common origin of all other functions. But they overlooked the *antitheses* which result from the splitting up of the unitary as, for instance, that of nature into living and nonliving matter, animals, and plants, or the organism into autonomous organs. In overlooking the antithesis, they also overlook the mutual interdependence of the somatic and the psychic”.

<sup>194</sup> Cf., DADOUN, 1991, p. 43-47.

Tempo e espaço também se encontram em opostos, assim como duração e abstração, inteligência e intuição, ação e conhecimento, ciência e filosofia, etc. Conforme expôs Bergson, esses dualismos são apenas provisórios: ainda que seja possível constatar a existência de dois sentidos contrários – matéria e espírito, soma e psique, por exemplo – não se modifica o princípio da unidade do movimento<sup>195</sup>. Em outros termos, trata-se de um único feixe, um mesmo impulso que se diversifica, cria direções diferentes, mas que podem ser reencontradas em um processo inverso, de unificação em uma totalidade movente<sup>196</sup>.

Na esteira das intuições bergsonianas, Reich se questiona “o que, então, é o processo natural concreto que combina excitação, carga, e sensação na unidade funcional de um “sistema vivo” ou “organismo”? Se formos pesquisar as três funções em detalhes, encontraremos apenas uma característica em comum: *a motilidade espontânea*<sup>197</sup>” (1991b, p. 14 [grifos do autor]). O autor explica que a palavra “motilidade” indica algo que, de fato, ocorre no organismo: a pessoa se *sente movida*, de maneira mais ou menos forte, de maneira agradável ou desagradável, mas trata-se sempre de *movimento*. Por outro lado, a questão do movimento, como exploramos no capítulo anterior, implica igualmente as sensações psíquicas e as excitações somáticas, visto que o encorajamento ou o bloqueio da motilidade somática é idêntico, em termos funcionais, à falta de percepção psíquica e contato com os afetos.

Retomemos, neste momento, o exemplo citado da patologia somatopsicodinâmica<sup>198</sup> da úlcera gástrica (para não nos remetermos à conceituação tradicional da psicossomática), que relacionava a existência de um afeto de ódio reprimido e o dano à parede do estômago. Reich explica que há no fenômeno em questão uma *função idêntica* que envolve os processos somáticos e psíquicos:

O ponto de vista funcional tem nos mostrado que o afeto do ódio está ligado a ações musculares. Foi também demonstrado que a supressão de uma reação de ódio é

---

<sup>195</sup> Cf., ROSSETTI, 2004, p. 138.

<sup>196</sup> Esta relação pode ser verificada no conhecido símbolo que se encontra presente na capa de praticamente todas as obras reichianas e indica o princípio do funcionalismo orgonômico: de um mesmo ponto, ou princípio comum, parte uma linha de única direção que, em certo momento, divide-se em tendências opostas. No caso, para o autor, corpo e mente são duas funções antitéticas ou dois domínios funcionais da Natureza.

<sup>197</sup> Traduzido livremente do inglês: “What then is the concrete natural process which fuses excitation, charge, and sensation into the functioning unity of a “living system” or “organism”? If we search through the three functions in detail, then we find that they have only one characteristic in common: SPONTANEOUS MOTILITY”.

<sup>198</sup> Aqui utilizamos o termo cunhado pelo autor pós-reichiano Federico Navarro, que apresenta o termo para indicar a possibilidade de uma nova visão sobre a patologia e, assim, de uma clínica singular: “A somatopsicodinâmica é proposta como alternativa à psicossomática, que não elimina a dicotomia cartesiana entre corpo e psiquismo, já que privilegia o psiquismo e torna-o responsável pelas perturbações somáticas. [...] pelo contrário, consideramos soma e psique uma unidade funcional, cujas duas partes devem estar em equilíbrio energético para assegurar a saúde real. Não há, portanto, do nosso ponto de vista, nenhuma lógica em falar seja em termos de físico, seja em termos de psiquismo: *cada manifestação do ser vivo, planta ou animal, é sempre expressão do funcionamento energético que é a base da vida*” (NAVARRO, 1995b, p. 23 [grifos nossos])

funcionalmente idêntica a uma contração do músculo ou um espasmo muscular. O processo que ocorre no músculo determina o processo que ocorre na esfera psíquica da emoção e vice-versa. Eles são processos mutuamente dependentes que não podem ser separados um do outro, e, portanto, não podem ser considerados independentemente se quisermos dar uma descrição correta dos eventos objetivos<sup>199</sup> (REICH, 1991b, p. 3).

Reich define “o ‘somático’ como a soma total de todos os processos químicos e físico-mecânicos que ocorrem nos tecidos [enquanto que] o ‘psíquico’ [é] definido como o domínio das sensações, percepções e ideias<sup>200,201</sup>. Os distúrbios nessas duas esferas podem ser relacionados de uma maneira particular e recíproca, mas não podem ser ligados *diretamente* um ao outro, como fez Groddeck, ao atribuir a esterilidade de uma mulher à sua antipatia por crianças. Ao se compreender a angústia e a destrutividade apenas enquanto processos psíquicos e o dano inflamatório de um tecido apenas enquanto um processo físico, dificilmente compreender-se-á algo sobre o processo comum que governa ambos simultaneamente. Em suma, essa ligação seria apenas especulativa e não diria nada a respeito de seu princípio de funcionamento comum (PFC). Reich alertou ainda que a *aplicação direta* de conceitos psicológicos ao funcionamento profundo da Natureza conduziu à afirmação de equívocos perigosos, como a atribuição de uma pulsão de morte e à necessidade de “sublimação dos impulsos biológicos primários, como a genitalidade, ‘no interesse da cultura’<sup>202</sup>” (1991b, p. 9).

Como ressaltamos, Reich está preocupado, não com as questões filosóficas e metafísicas a respeito de uma separabilidade ou unidade da substância, como Spinoza, *mas com o adoecimento ou a saúde simultânea do psíquico e do somático, com a prevenção e com a intervenção nesses processos*. Como explicou, sua preocupação recaía sobre a formulação de um *método de investigação funcional* que fosse “diametralmente oposto aos métodos idealistas metafísicos ou materialistas causais mecanicistas, aplicados na tentativa de se obter um conhecimento *aplicável* das relações psicofísicas” (2001a, p. 325 [grifo nosso]). Nesse sentido, Reich não deixou de enfrentar problemáticas próximas àquelas de Spinoza, quando buscou uma saída à consideração *dicotômica* da natureza da pulsão na teoria freudiana: de um lado as ideias (*Vorstellung*) e, de outro, os afetos (*Affekt*). Como explicitamos, Reich, ao investigar os processos de excitação sexual, concluiu que a pulsão (*drive*), enquanto excitação corporal, e o prazer, enquanto sensação psíquica, eram uma única e mesma coisa *tanto*

---

<sup>199</sup> Traduzido livremente do inglês: “The functional view has shown us that the affect of hate is linked with muscle actions. It has also demonstrated that the suppression of a hate reaction is functionally identical with a muscle contraction or a muscle spasm. The process taking place in the muscle determines the process occurring in the psychic sphere of emotion and vice versa. They are mutually dependent processes which cannot be separated from each other, and therefore they cannot be considered independently if we want to give a correct description of objective events”.

<sup>200</sup> Traduzido livremente do inglês: “the ‘somatic’ as the sum total of all chemical and physical-mechanical processes taking place in the tissues. The ‘psychic’ has been defined as the realm of sensations, perceptions, and ideas”.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>202</sup> Traduzido livremente do inglês: “sublimation of primary biological drives, such as genitality, ‘in the interest of culture’”.

quanto isto dizia respeito à atividade motora do organismo vivo<sup>203</sup>.

Em relação à preocupação do autor com a formação de um critério de objetividade, com o escopo e o desenvolvimento de uma opinião científica em respeito à unidade corpo-mente, afirmou que “o fundo geral bioenergético das funções somáticas e psíquicas não pode ser ignorado se quisermos eliminar uma úlcera de estômago<sup>204</sup>” (1991b, p. 6). Por um lado, o afeto<sup>205</sup> psíquico e o movimento físico formam uma *antítese funcional*, mas apresentam uma *identidade* em uma dimensão mais profunda e abrangente do que a estrutura tissular do estômago ou o ódio reprimido psíquico. O princípio de funcionamento comum se encontra no fato de que ambas as *disfunções* derivam de uma contração geral do organismo como um todo, isto é, de uma perturbação no domínio do *funcionamento biológico*, que não é nem apenas físico-químico e nem apenas psíquico. Essa perturbação diz respeito ao encouraçamento, ou a uma *blindagem geral*, do organismo, que envolve a mudança da base de reação biológica, por meio de uma reação de fechamento e imobilidade<sup>206</sup>. No coração dessa temática, como indicou, encontra-se “a questão da *economia da energia biológica*<sup>207,208</sup>, cuja chave se evidencia na função da potência orgástica, que é “a habilidade do organismo de descarregar sua energia excedente de uma maneira biologicamente apropriada através de convulsões orgásticas totais<sup>209,210</sup>. Exploraremos essa noção no capítulo posterior. Por hora, buscamos enfatizar a consideração de Reich de que “a *ligação entre a psique e o corpo nunca é direta, mas existe apenas através do princípio de funcionamento comum das emoções bioenergéticas*<sup>211,212</sup>”.

Mencionamos, mais de uma vez, a proposta do autor de uma *energia biológica* ou *bioenergia*, e a *motilidade espontânea*, princípio comum de todos os seres vivos. Qual seria, então, a relação existente

---

<sup>203</sup> Cf., REICH, 1990, p. 6.

<sup>204</sup> Traduzido livremente do inglês: “The general bioenergetic background of the somatic and the psychic functions may not be ignored if we wish to eliminate a stomach ulcer”.

<sup>205</sup> Cabe indicarmos que o termo “afeto” não é utilizado por Reich e por Spinoza da mesma maneira. O primeiro refere-se a este apenas como psíquico, enquanto que, para o segundo, todo afeto é simultaneamente somático e psíquico. Esclareceremos esta distinção adiante.

<sup>206</sup> Reich concebe que os sistemas orgânicos são capazes de se modular de modo a evitar que a vida seja dissipada em um encontro estressante, com poder de desorganização sobre suas relações vitais internas, ainda que sob o custo do impedimento do livre fluxo de afetos e mobilizações do corpo. A formação da couraça, como veremos, está implicada no esforço que a matéria viva faz para conservar energia, e assim evitar ser dominada por um aumento de decomposição de suas partes. Ao perder motilidade e maleabilidade, o organismo perde igualmente, em graus variáveis, a possibilidade de agir no mundo. Compreenderemos, por meio desta relação, o afeto de *tristeza* em Spinoza, que é o efeito de um encontro que diminui a potência de um ser. Abordaremos este assunto mais adiante no trabalho.

<sup>207</sup> Traduzido livremente do inglês: “the question of the *economy of biological energy*”.

<sup>208</sup> *Ibidem* [grifos do autor].

<sup>209</sup> Traduzido livremente do inglês: “the ability of the organism to discharge its surplus energy in a biologically appropriate manner through total orgastic convulsions”.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>211</sup> Traduzido livremente do inglês: “The link between the psyche and the body is never direct, but exists only via the common functioning principle of the bioenergetic emotions”.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 6 [grifos do autor].

entre esses dois fenômenos? Iniciemos com as considerações de Reich a respeito deste último. O princípio de funcionamento da motilidade nos sistemas vivos existe, nos domínios fisiológico e físico, como um movimento de *carga*. Em sua obra *The Bioelectrical Investigation of Sexuality and Anxiety* (REICH, 1982), Reich relata os experimentos com um oscilógrafo<sup>213</sup>, no intuito de medir as diferenças de potencial bioelétrico da pele na produção de diferentes excitações emocionais, através de diferentes estímulos aplicados ao corpo, permitindo ao cientista tornar visível o fenômeno da motilidade interna, por meio da "errância", ou seja, o aumento ou diminuição, dos potenciais registrados pelo aparelho. Tais estudos revelaram<sup>214</sup> que as sensações psíquicas de prazer e angústia eram funcionalmente idênticas ao aumento ou diminuição da carga bioelétrica na periferia do corpo. De acordo com Reich:

*A intensidade da sensação de prazer, angústia, e raiva, ou seja, das três emoções básicas de qualquer organismo animal, foi mostrado, no oscilógrafo, ser funcionalmente idêntica, à quantidade de excitação biológica no aparelho vital. Esta foi uma profunda abertura no obscuro problema mente-corpo. A sensação emocional não é um "resultado" da excitação biológica, como os mecanicistas assumiram por milhares de anos, nem é a "causa" da excitação biológica, como os espiritualistas sempre acreditaram. Não é independente da excitação, como os dualistas acreditam, nem o "outro aspecto" da excitação como os monistas sustentam. A experiência bioelétrica mostra que excitação e sensação são um e o mesmo processo no aparelho biológico, porque a intensidade de uma sensação corresponde à quantidade de excitação, e vice-versa*<sup>215</sup> (REICH, 1991b, p. 27-28 [grifos do autor]).

Nesse momento, em respeito a uma compreensão *funcional* da união psicofísica, Reich apresenta sua discordância em relação a uma concepção *monista* dos fenômenos psíquicos e somáticos, à guisa da proposta spinoziana. Por essa perspectiva, segundo indica, os fenômenos fisiológicos “apenas acompanhariam” os afetos psíquicos<sup>216</sup>, e, neste caso, conceber-se-iam estes sem qualquer base material biofisiológica, pois os processos de um “expressariam” os processos de outro. O autor contraria, também, a concepção mecanicista, na qual o afeto psíquico seria considerado uma “consequência” ou um produto da excitação vegetativa. Reich compreendeu que nenhum destes pontos de vista era capaz de explicar os fenômenos da excitação emocional que constataria nas medições da bioeletricidade da pele. Conforme considerou, apenas um conceito compreendia os resultados dos experimentos: o de que a “emoção biológica é *uma excitação simultaneamente psíquica e física*; em

<sup>213</sup> O oscilógrafo é um instrumento utilizado para medir a corrente elétrica variável em termos de intensidade e voltagem e apresentar os resultados graficamente sobre um papel ou uma tela de vídeo.

<sup>214</sup> Cf., REICH, 1982, p. 71-118. Cap. 3 – *The Bioelectrical Function of Sexuality and Anxiety*.

<sup>215</sup> Traduzido livremente do inglês: “*The intensity of the sensation of pleasure, anxiety, and rage, that is, of the three basic emotions of any animal organism, was shown, at the oscillograph, to be functionally identical with the quantity of the biological excitation in the vital apparatus. This was a deep breach into the obscure mind-body problem. The emotional sensation is not a "result" of the biological excitation, as the mechanists had assumed for thousands of years; nor is it the "cause" of the biological excitation, as the spiritualists had always believed. It is not independent of the excitation, as the dualists believe, nor the "other aspect" of the excitation as the monists contend. The bioelectrical experiment shows that excitation and sensation are one and the same process in the biological apparatus, because the intensity of a sensation corresponds to the quantity of the excitation, and vice-versa*”.

<sup>216</sup> Cf., REICH, 1982, p. 76. Reiteramos a distinção do termo “afeto” no entendimento dos dois autores.

outras palavras, o psíquico e o somático são uma inseparável unidade biológica<sup>217</sup>” (REICH, 1942, p. 5 [grifos do autor]). Em outros termos, explicou, ainda, que a

sensação e excitação são *idênticas* em um [...] princípio de funcionamento comum. [...] Elas são inseparáveis e formam uma *unidade funcional*; ao mesmo tempo, elas *não são uma e a mesma*, mas são diferentes uma da outra e, mesmo, opostas uma à outra. Isto deu origem à primeira formulação da “simultaneidade da identidade e da antítese”<sup>218</sup> (REICH, 1990, p. 6 [grifos nossos]).

Reich constatou que uma *emoção* poderia ser precipitada por uma experiência *ou* por um agente químico, fisiológico. Citou como exemplo<sup>219</sup> o fato de que a sensação de angústia causa um derramamento de adrenalina na corrente sanguínea, e que, uma injeção de adrenalina causa na pessoa a sensação de angústia. Deste modo, a angústia e a adrenalina são *funcionalmente* idênticas, e, mutuamente, condicionam uma à outra.

Ao nos remetermos à filosofia de Spinoza, reconhece-se que ele não concebe qualquer relação ou determinação entre o corpo e a mente, pois define que “no caso de coisas que nada têm de comum entre si, uma não pode ser causa da outra” e “uma não pode ser compreendida por meio da outra” (*Ética* I, Proposição 3 e Demonstração em SPINOZA, 2007, p. 15-17). Para Spinoza, corpo e mente são *efeitos* concomitantes da atividade imanente de dois atributos de Deus, ou substância, enquanto particularidades distintas de uma mesma realidade. Expõe também, na Proposição 2 da terceira parte da *Ética*, que, por não haver hierarquia, e, dada a autonomia dos atributos da substância, o corpo nunca pode determinar a produção de ideias na mente e tampouco esta pode determinar os movimentos no corpo. “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)”<sup>220</sup>.

Mesmo sob a acepção de que estados psíquicos e somáticos possam ser idênticos e, mesmo, condicionarem-se, isso não implica, que a mente ou o corpo tenham predomínio um sobre o outro, como apontamos. Reich e Spinoza, a partir de concepções distintas, buscaram considerar simultaneamente a atividade mecânica-fisiológica do corpo e a atividade psíquica-ideativa da mente. No pensamento spinoziano, parece ser possível encontrar a proposta de que a *intensidade ou qualidade* da sensação psíquica é determinada pela *quantidade de excitação* que é impressa a um corpo. Em *Ética* III, Proposição 2, Escólio, o filósofo explica que “a mente não é capaz de pensar, a cada vez, de

<sup>217</sup> Traduzido livremente do inglês: “biological emotion is a *simultaneous physical and psychic excitation*; in other words, the psychic and the somatic are an inseparable biological unity”.

<sup>218</sup> Traduzido livremente do inglês: “Sensation and excitation are identical in one [...] common functioning principle. [...] They are inseparable and form a *funcional unit*; and at the same time they are not one and the same, but different from each other, indeed even opposed to each other. This gave rise to the first formulation of “simultaneity of identity and antithesis”.

<sup>219</sup> Cf., REICH, 1942, p. 5.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 167.

maneira igual, sobre um mesmo objeto; em vez disso, a mente é tanto mais capaz de considerar este ou aquele objeto, quanto mais o corpo é capaz de ser estimulado [excitado, *excitentur*] pela imagem deste ou daquele objeto” (2007, p. 169) e “que tanto a decisão da mente, quanto o apetite<sup>221</sup> e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa”<sup>222</sup>. Ou seja, em relação à atividade *movente ou impulsiva* do corpo encontramos em Spinoza uma proximidade às considerações de Reich, quando propõe uma *correspondência* entre a “*intensidade de uma sensação [e] a quantidade de uma excitação, e vice-versa*” (REICH, 1991b, p. 28 [grifos do autor]). Como disse: “ao mesmo tempo, no entanto, uma sensação, por exemplo, uma impressão visual, pode produzir uma excitação, e, inversamente, uma excitação, como o toque de uma mão, pode produzir uma sensação<sup>223,224</sup>”.

Quando Reich considera uma correspondência ou uma correlação<sup>225</sup> entre o psíquico e o somático, isto não significa que tenha em mente a indagação de “como agir no corpo para que um certo efeito se dê na mente”, visto que, parte de sua terapêutica, como abordaremos, é de ordem corporal e inclui intervenções sobre o âmbito somático. No pensamento do ex-aluno de Freud, sob o princípio de *identidade funcional*, não há uma preocupação exclusiva com a mente, mas com a unidade. Como afirmou: “*o psíquico faz parte do vivo, mas o vivo não é parte nem idêntico ao psíquico. Conseqüentemente, pode-se corretamente avaliar o território psíquico a partir do ponto de vista do vivo, mas não se pode compreender o vivo apenas do ponto de vista do psíquico*”<sup>226</sup> (1991b, p. 10, [grifos do autor]).

Na visão de Reich, como explicou Ferri (2009), a análise não deve se dar pela primazia do psíquico, uma vez que o sistema psíquico é apenas um dos múltiplos subsistemas que compõem o sistema vivo. Ao haver um PFC (Princípio de Funcionamento Comum) entre eles, a mesma ordem de causalidade que rege um subsistema o faz com os outros, ou seja, é tão válido para as funções gerais, como para as funções particulares. É nessa razão que o cientista considera a *identidade* e pensa a mente e o corpo como indissociáveis e equivalentes em suas funções biológicas.

---

<sup>221</sup> Veremos adiante, que o termo *apetite*, em Spinoza, relaciona-se ao desejo e ao esforço que um ser realiza em função do que é bom para si.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>223</sup> Traduzido livremente do inglês: “at the same time, however, a sensation, e.g., a visual impression, can produce an excitation, and, conversely, an excitation, like the touch of a hand, can produce a sensation”.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

<sup>225</sup> “Nós podemos correlacionar o psíquico e os distúrbios físicos em apenas *um* modo particular, recíproco, mas *não* podemos ligá-los diretamente uns com os outros” (REICH, 1991b, p. 4 [grifos do autor]) (Traduzido livremente do inglês: “We can correlate the psychic and the physical disorders in just *one* particular, reciprocal way, but *we cannot link them directly with each other*”).

<sup>226</sup> Traduzido livremente do inglês: “*The psychic forms part of the living, but the living is not part of or identical with the psychic. Hence, onde can correctly judge the psychic realm from the standpoint of the living, but the living cannot be comprehended from the standpoint of the psychic alone*”.

Desse modo, não se trata de discorrer sobre a correlação entre mente e corpo em termos da existência de uma hierarquia ou um desvelar de um potencial oculto, não cumprido, da outra parte, considerando-as como entidades separadas, mas sim, enquanto *processos funcionais*. Nesse sentido, assumimos que o termo “correlação” é entendido pelos autores de diferentes maneiras, uma vez que, no pensamento de Reich, encontra-se mais implicado na problemática da compreensão dos fenômenos psíquicos e somáticos – isto é, como um sentimento (ex: ódio) pode causar uma modificação das funções somáticas (ex: gastrite ou esterilidade) – do que na problemática de se a razão pode imperar sobre os afetos ou se é possível a apreensão da coisa pensante por si mesma, o *cogito* cartesiano, isto é, a possibilidade de compreendermos nós mesmos e os corpos exteriores em separado das afecções que os corpos exteriores produzem sobre o nosso<sup>227</sup>. Cabe dizer que, na época de Reich, o problema da correlação também existia e se encontrava no pressuposto equivocado da análise do significado direto dos fenômenos somáticos e psíquicos via interpretação analítica.

É possível constatar que, tanto o filósofo quanto o cientista, consideram que há uma origem comum em todos os fenômenos naturais: por um lado, Spinoza deriva sua ontologia de um Deus-substância, que exprime todos os encadeamentos necessários dos processos do real. Cada ato produtivo de Deus, da substância ou da Natureza, é simultâneo em todas as suas formas de expressão. Por outro lado, Reich afirma o princípio comum existente a partir do conceito de uma energia vital presente em todo o cosmos, a qual denominou *orgone*, a fim de indicar que sua descoberta derivou do estudo da função do *orgasmo* e que também possui a capacidade singular de carregar a matéria *orgânica*. Em outras palavras, em Spinoza, o que a mente e o corpo têm em comum, ainda que se tratem de distintos atributos, é o *monismo da substância*, e, em Reich, o denominador comum é a *energia cósmica*, misticamente concebida como Deus e fisicamente como Éter.

O cientista destaca em *O Éter, Deus e o Diabo*, que quando as pessoas se questionam a respeito da origem dos fenômenos, da matéria e dos seres, historicamente, chegam a dois sistemas de pensamento: “Deus”, de natureza mística ou metafísica, como um ser sobrenatural que dá forma a todos os eventos e “Éter”, de natureza física, que penetra e constitui tudo o que existe. Esses sistemas “formam, cada um por si, um constructo lógico; eles são opostos” (REICH, 2003, p. 44). O primeiro explicaria a existência emocional e espiritual do homem e o segundo explicaria sua existência física e material. Formariam, assim, “o núcleo dos dois grandes sistemas da *religião* e da *ciência*”<sup>228</sup>.

Na visão de Reich, *Deus*, enquanto percepção e entendimento metafísico da energia primordial e *Éter*, enquanto possibilidade de mensuração ou graduação dos fenômenos em termos de maior ou

---

<sup>227</sup> Cf., DELEUZE, 1978.

<sup>228</sup> *Ibidem* [grifos do autor].

menor quantidade ou intensidade, apontam dois entendimentos que tradicionalmente se encontram cindidos no pensamento humano. Reich afirma que uma das maiores dificuldades metodológicas da investigação científica natural reside no fato de que o cientista deve ser capaz de descrever funções e propriedades *objetivas* da Natureza, mas, ao mesmo tempo, nenhum julgamento pode ser realizado, senão mediante seu próprio sistema sensorial *subjetivo*.

As noções de Deus e Éter – ou mesmo dos fenômenos que são “puramente subjetivos” e, portanto, muitas vezes entendidos pela ciência como “não reais”, bem como as manifestações físicas “objetivamente mensuráveis” – encontram-se cindidas porque o pensamento dicotômico misticista ou mecanicista renega ou desdenha a existência de um ou de outro. Tanto as ações quanto os pensamentos e postulados colocam-se sempre enraizados na estrutura biopsíquica do homem, de modo que, mesmo as afirmações equivocadas a respeito da própria vida ou de percepções objetivas da Natureza possuem, de alguma forma, um núcleo de verdade objetiva, isto é, “têm uma função racional e um significado compreensível” (REICH, 2003, p. 54). Nas palavras de Reich: “*o homem nada pode sentir ou imaginar que não tenha existência real, objetiva, de uma forma ou de outra, pois as percepções humanas dos sentidos são apenas funções dos processos objetivos naturais dentro do organismo*” (2009, p. 103 [grifos do autor]).

Reich não considera que as noções de Deus e Éter devam ser postas de lado, mas apenas que Deus não seja entendido de maneira mística e transcendental e, por isso, ilusório, e que o Éter não seja entendido de maneira mecanicista e não-complexa. É no *plano das afecções* que Deus e Éter podem ser encontrados de maneira mais evidente e é por meio delas que se torna possível compreender a ambos em conjunto. É por essa razão que Reich aponta a importância de se compreender a estrutura biofisiológica do observador, pois apenas quando este é capaz de ter uma mobilidade adequada, o que implica um aporte adequado de energia aos órgãos dos sentidos, é que estes podem reagir, isto é, responder adequadamente aos fenômenos externos da energia que é comum a seu próprio corpo. Como dissemos no capítulo precedente, a impossibilidade de mobilizar adequadamente a energia pelo corpo implica um poder reduzido de afetar e ser afetado e de ter ideias adequadas.

Destacamos que o desenvolvimento da teoria dos autores, sob a consideração de um único princípio imanente e comum aos fenômenos, se faz de posições opostas. Podemos dizer que a teoria de Spinoza parte de uma via *descendente*, isto é, parte das definições de Deus – a primeira parte da *Ética* (2007) – como substância única e infinita formadora de todas as coisas do cosmos – atributos e modos – e chega às definições, axiomas, proposições, etc. dos corpos, dos afetos e das condições de funcionamento do regime mental, nas segunda e terceira partes do mesmo livro. Em contrapartida, Reich parte de uma via *ascendente*, isto é, parte do questionamento sobre o princípio da vida, o que

move os corpos e o que se move neles, sobre a produção das ideias e chega à ideia de Deus enquanto energia única formadora do cosmos e de todos os fenômenos existentes. Apresentam-se, então, diferentes caminhos metodológicos, diferentes vias de investigação da Natureza, que abrem espaço a terapêuticas distintas.

Ainda que ambos conceituem a existência de uma unidade do real e se oponham à ideia de separabilidade como ponto de partida, em relação à ideia de *comunalidade* entre as coisas e os fenômenos, assinalamos algumas diferenças que se seguem às acepções de identidade – de *atributos* e de *funções* – e que indicam diferentes direções no pensamento dos autores. Sévérac (2011, p. 126) chama atenção ao fato de que o Escólio da Proposição 13 da *Ética* II nega claramente haver uma disjunção entre a ideia que somos e a ideia que temos, uma vez que o princípio que foi afirmado sobre a união psicofísica diz respeito a “coisas comuns”. Indica Spinoza: “com efeito, tudo o que mostramos até agora *é absolutamente geral (admodum communia sunt)* e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos animados” (2007, p. 97 [grifos nossos]). Com essa afirmação, o filósofo pretende desconstruir o privilégio do corpo humano em relação aos demais corpos, na medida em que o submete a uma mesma norma comum de funcionamento, a saber, que todos seguem uma única e mesma norma mecânica, visto que nos animais ou humanos, vivos ou não, nada há que não seja determinado totalmente pela cadeia infinita do atributo Extensão. O que distinguiria os indivíduos seriam as diferentes proporções constantes de movimento e repouso entre as partes, ainda que houvesse consonância dessas com o todo do corpo. Spinoza, por este princípio, defende que entre uma pedra, um animal ou um homem há uma realidade e um funcionamento comum que obedece a leis naturais.

Nessa orientação, Reich afirma que o sentido da investigação dos fenômenos da vida e da Natureza deve sempre partir do que os fenômenos possuem de comum entre si, a fim de buscar “pelos elementos *básicos*, pelo *denominador comum* nas leis e processos naturais<sup>229</sup>” (1991a, p. 23 [grifos do autor]). Para tanto, afirma que o pesquisador não deve avançar nem por meio de especulações metafísicas – como muitas vezes recai a filosofia – nem em especializações crescentes dos vários ramos da pesquisa – como as ciências que reincidem em orientações mecanicistas, que conduzem a ciência natural a uma distância cada vez maior de seu objetivo real: a simplificação e unificação dos processos naturais<sup>230</sup>. Para compreender os processos naturais, o investigador deve *ver a expressão do movimento e compreender sua função e a origem de sua função*.

---

<sup>229</sup> Traduzido livremente do inglês: “for the *basic* elements, for the *common denominator* in the natural laws and processes”.

<sup>230</sup> Cf., REICH, 1991a, p. 24.

Reich afirma que a dificuldade de estabelecer um pensamento *sistemático*, de coordenar os detalhes do funcionamento como um todo, conduziu muitos cientistas ao equívoco de acreditar que haviam explicado um determinado fenômeno ou processo apenas determinando um nome, baseado na classificação estatística de suas características. Citemos como exemplo o fato de que a cada edição do Manual de Classificação Internacional de Doenças Mentais (DSM), cada vez mais se subdividem as manifestações, com respectivas denominações de diagnóstico, em um número surpreendente de transtornos e síndromes, e cada vez mais se exacerbam as normatividades, sem que se compreenda como fundamentais, questões como: “qual é a origem deste fenômeno?” ou “como funciona?”. Nesse sentido, Ferri e Cimini indicam que

os sistemas psicopatológicos e psicoterapêuticos são muitos e, às vezes, contraditórios e antinômicos em seu próprio interior, quer dizer, têm uma baixa coerência interna; existem incertezas sobre os próprios limites de definição desses sistemas que funcionaram de modo destrutivo com a formação de preconceitos [...] (FERRI; CIMINI, 2011, p. 27).

E expressam algumas considerações feitas por Basaglia em 1966:

A contestação das classificações únicas nasce em um momento em que estas – distanciando-se de seu campo específico – presumem que a partir da sua visão particular única, podem afrontar o homem global na sua movimentação pelo mundo; a partir do momento no qual presumem que podem resolver, cada uma a seu modo, o problema da existência, sem levar em conta que se tornam pura ideologia quando pretendem aumentar a sua penetração no estudo do homem no seu ser para o mundo, não mais através da pesquisa interdisciplinar, mas tornando absolutas as suas premissas únicas e específicas. De fato, nem a abordagem psicodinâmica, nem apenas a teoria constitucionalística, com as suas interpretações de caráter hereditário ou fisiopatológico, nem as interpretações organodinâmicas no sentido eyano, nos deram uma visão real, isto é, globalmente humana, do doente mental na sua existência (BASAGLIA<sup>231</sup> *apud* FERRI; CIMINI, 2011, p. 29).

Por isso, em termos de um entendimento fundamental sobre o vivo, Reich propõe que se compreenda as manifestações mais simples da vida, como sua *pulsação*. O que move o vivo? Qual é a natureza de seu movimento? A fim de elucidar tais questões, passou a observar as manifestações funcionais da matéria viva e não as manifestações mecânicas da matéria não viva. Da natureza do movimento vivo foi capaz de deduzir a natureza da energia biológica, através da biofisiologia da excitação.

Inicialmente, entre 1935 e 1936, quando Reich realizou os experimentos bioelétricos, concebeu que os processos energéticos do organismo eram de natureza elétrica<sup>232</sup>, mas essa suposição encontrou contradições que o levaram a considerar que as reações biológicas não podiam ser reduzidas a processos elétricos. Por exemplo, é correto afirmar que correntes elétricas fluam em tecidos vivos,

<sup>231</sup> Cf., BASAGLIA, F. L'ideologia del corpo come espressività nevrotica. Atti XXX congresso SIP. Pisa, 1966.

<sup>232</sup> Cf., REICH, 1982, p. 71.

como músculos e nervos, em consequência de potenciais de ação, e que a aplicação de estímulos elétricos produzam sensações e reações biológicas, como uma contração. Percebeu, contudo, que a eletricidade aplicada é estranha ao organismo e forma reações rápidas e angulares, diferente das moções lentas e ondulares dos tecidos vivos. Compreendeu que “entre o estímulo e a corrente de ação há um terceiro elo, a reação biológica específica. Este, no entanto, é independente tanto do estímulo, quanto da corrente de ação. Ele funciona também sem estímulo<sup>233</sup>” (1991a, p. 39-40). Em outros termos, o que causa os movimentos de contração e expansão, isto é, de pulsação da matéria viva, *são impulsos internos e não impulsos externos mecânicos*. Se, entretanto, apenas a mecânica e seus movimentos elétricos e físico-químicos, não seriam capazes de explicar os movimentos do vivo, poderia a reação biológica se dever a um princípio vitalista?

Esta foi uma das questões básicas à qual Reich se dedicou a investigar ainda enquanto cursava a faculdade de medicina, antes de conhecer Freud. Constatou que havia um conflito que entrecruzava as discussões biológicas do início do século XX: a controvérsia existente entre os vitalistas e os mecanicistas. O vitalismo assumia que a matéria viva seria fundamentalmente diferente da não-viva, uma vez que propunham a existência de uma *força vital* que seria adicionada à matéria de modo a insuflar-lhe vida. Esta força estaria para além das forças físicas conhecidas, o que se constituía, portanto, como um princípio metafísico. A posição vitalista se afirmava a partir da insatisfação da explicação do universo a partir de um modelo mecanicista, que propunha que a vida seria apenas fruto da organização de sistemas materiais físico-químicos.

Um dos autores que Reich estudou e que buscou compreender a experiência da vida para além dos reducionismos físico-matemáticos, foi o biólogo alemão Hans Driesch. A base da proposta de pensamento vitalista deve ser entendida à luz dos problemas que surgiram naquela época com força no campo das ciências naturais. A biologia, em particular, apresentava questões que não podiam ser resolvidas pela filosofia cartesiana e pelo modelo que entendia o organismo como máquina. Como explicar, por exemplo, em termos mecânicos, a capacidade de duas máquinas fundirem-se em uma nova e única máquina, ou mesmo de se auto-regenerarem ou auto-replicarem? Driesch, no campo da biologia, buscava comprovar a existência de um princípio vital, ao qual denominou *enteléquia* (do grego, *existência de um propósito em si*), terminologia emprestada de Aristóteles.

Este conceito postulava o movimento do ser como a passagem das potências contidas na matéria ao estado final ou plena atualização de sua forma, isto é, haveria *uma causa anterior contida na matéria que deveria ser atualizada para alcançar sua finalidade própria*. Para fins de comprovação,

---

<sup>233</sup> Traduzido livremente do inglês: “between stimulus and action current there is a third link, the specific biological reaction. This, however, is independent of both the stimulus and the action current. It also functions without stimulus”.

realizou um experimento no qual dividiu em duas metades um embrião de ouriço-do-mar. Driesch constatou que um embrião, ao ser cortado ao meio, exibia uma capacidade notável de se autoajustar e prosseguir com seu desenvolvimento. Dessa divisão surgiram dois organismos auto-suficientes que possuíam um tamanho menor do que o organismo inteiro e cujas células pareciam ser capazes de se adaptar às exigências que eram feitas sobre elas. Em outras palavras, cada metade de embrião poderia, assim, regular-se e começar novamente. O que haveria, então, em um organismo que o levava a se comportar de maneira tão distinta de qualquer máquina? Assim estava o problema colocado para Driesch:

Há algo no comportamento do organismo – no sentido mais amplo da palavra – que se opõe a uma resolução inorgânica do mesmo (isto é, à sua expressão completa em termos de química e física), e que mostra que o organismo vivo é mais do que uma soma ou agregado de suas partes; que é insuficiente chamar o organismo "um corpo tipicamente combinado" (isto é, uma máquina), sem mais explicações. Este algo nós chamamos de enteléquia. Enteléquia – não sendo uma extensiva, mas uma intensiva multiplicidade – não é causalidade, nem substância, no verdadeiro sentido dessas palavras. Mas entelequia é um factor na natureza, por isso refere-se apenas à natureza no espaço e não está em si em qualquer lugar no espaço. O único papel da enteléquia na natureza espacial pode ser formulado tanto mecanicamente quanto energeticamente. A análise introspectiva mostra que a razão humana possui um tipo especial de categoria – a individualidade – pela ajuda da qual ela é capaz de entender, para sua própria satisfação, o que enteléquia é; a categoria da individualidade, completando, assim, o conceito de natureza ideal de uma forma positiva<sup>234</sup> (DRIESCH, 1908, p. 338).

Assim, segundo acreditava o biólogo, havia uma força vital além da física que seria inerente a toda matéria viva e lhe conferiria unidade e finalidade. Na opinião de Reich, todavia, o emprego do termo *entelequia*, utilizado pelo biólogo para explicar o princípio da vida nos organismos, lhe dera a impressão “de que um enorme problema fora evitado com uma só palavra” (REICH, 1988, p. 29).

Reich aponta que, ainda que estivesse de acordo com as intuições de Bergson a respeito da existência de um impulso vital (*élan vital*<sup>235</sup>), não deixava de estabelecer a ressalva de que se havia um

---

<sup>234</sup> Traduzido livremente do inglês: “There is something in the organism's behavior – in the widest sense of the word – which is opposed to an inorganic resolution of the same (i.e. to its complete expression in terms of chemistry and physics), and which shows that the living organism is more than a sum or aggregate of its parts; that it is insufficient to call the organism 'a typically combined body' (i.e., a machine), without further explanation. This something we call entelechy. Entelechy – being not an extensive but an intensive manifoldness – is neither causality nor substance in the true sense of those words. But entelechy is a factor in nature, through it only relates to nature in space and is not itself anywhere in space. Entelechy's sole role in spatial nature may be formulated both mechanically and energetically. Introspective analysis shows that human reason possesses a special kind of category – individuality – by the aid of which it is able to understand to its own satisfaction what entelechy is; the category of individuality thus completing the concept of ideal nature in a positive way”.

<sup>235</sup> Como explicou Rossetti (2004, p. 41): “É um fluxo primordial de energia criadora plena de virtualidades, prestes a atualizar-se em várias direções. [...] segundo a interpretação de Deleuze, é a totalidade da energia primordial plena de virtualidades, em que coexistem os vários níveis de contração e distensão da realidade em movimento”. Entretanto, na obra *A Evolução Criadora*, Bergson destaca que as ciências físicas e biológicas buscam reduzir a Natureza a seus sistemas artificiais de explicação e que, a natureza da vida, ao ser essencialmente espiritual e não material, não poderia ser explicada pela leis da física e da matemática. Como explicou o filósofo: “na verdade, o problema é insolúvel se nos mantivermos no terreno da física, pois o físico é obrigado a vincular a energia a partículas extensas e, mesmo que não

princípio energético na Natureza, este não deveria ser entendido apenas em um sentido abstrato ou metafísico, mas funcional, a fim de que se pudesse chegar a um entendimento prático de como operar e intervir com esse princípio. Expôs, assim, o problema:

Embora em princípio eu concordasse com Bergson, não sabia como apontar a lacuna existente em sua teoria. O seu “*élan vital*” lembrava-me de perto a “enteléquia” de Driesch. O princípio de uma força criativa governando a vida não podia ser negado. Assim mesmo, não era satisfatório na medida em que não podia ser tocado, descrito, e tratado objetivamente. A aplicabilidade prática era considerada, com justiça, a meta suprema da ciência natural (REICH, 1988, p. 30 [grifos do autor]).

Na opinião de Higgins e Raphael, é precisamente “a investigação científica desta força criativa governando a vida [que] constitui o legado de Reich<sup>236</sup>” (REICH, 1990, p. ix).

Segundo Reich, o “id” freudiano, o “Isso” de Groddeck, a “enteléquia” de Driesch e o “*élan vital*” de Bergson, por um lado, de maneira metafísica, indicam que existe “algo” no biosistema cujas funções são determinadas para além do indivíduo. Por outro lado, tais conceitos “são apenas expressões de *intuições* humanas da existência de tal energia” (2001a, p. 277). O *orgone*, conceituado por Reich como energia presente no organismo e no cosmos, se tratava de “*uma energia visível, mensurável e aplicável, de natureza cósmica*”<sup>237</sup> (Ibid. [grifos do autor]).

Neste momento, destacamos a definição dessa força vital específica pelo biólogo austríaco Paul Kammerer, que também foi um dos professores de Reich na Universidade de Viena. Trata-se de

uma energia, que não é calor nem eletricidade, magnetismo, energia cinética (incluindo-se a oscilação e a radiação), nem energia química, e não é um amálgama de nenhuma ou todas elas, mas uma energia que pertence específica e unicamente àqueles processos naturais que chamamos “vida”. Isso não implica que sua presença se limite àqueles corpos naturais que chamamos “seres vivos”, mas que está presente também no processo formativo de cristais, pelo menos. Para evitar mal-entendidos, um melhor nome para ela poderia ser “energia formativa”, em vez de “energia vital”. Ela não possui propriedades suprafísicas, embora nada tenha em comum com as energias físicas conhecidas. Não é uma misteriosa “enteléquia” (Aristóteles,

---

veja nas partículas mais que reservatórios de energia, permanece no espaço: trairia seu papel, caso procurasse a origem dessas energias em um processo extra-espacial. No entanto, é realmente aí, a nosso ver, que esta deve ser buscada (2005, p. 266). Bergson defende a necessidade de assumir a metafísica ao afirmar que a física e a química se assumem, em última instância, a partir da primeira e segunda leis da termodinâmica, a saber, “o princípio da conservação da energia e o da degradação” (2005, p. 262). Contudo, as investigações laboratoriais realizadas por Reich, por volta de 1936 e atmosféricas, por volta de 1940 (REICH, 2003, p. 156), demonstraram que havia uma função energética na natureza pelo meio da qual o organismo detinha a dissipação de sua própria energia, a qual denominou *potencial orgonômico invertido*. Em 1944, o físico Erwin Schrödinger publica sua obra *O que é vida?*, onde apresenta o conceito de entropia negativa. Discutiremos em maiores detalhes esta questão no capítulo seguinte. Neste momento, buscamos explicitar, como assertou Ferri (2009), que o pensamento de Reich se encontrava imerso no conceito de entropia negativa, que como veremos, é também uma grandeza calculável. A energia descoberta por Reich e denominada *orgone* não se encontra em uma lei suprafísica, mas em um princípio genuinamente físico, alinhado com os princípios da teoria quântica.

<sup>236</sup> Traduzido livremente do inglês: “The scientific investigation of this creative power governing life constitutes Reich's legacy”.

<sup>237</sup> *Ibidem* [grifos do autor].

Driesch), e sim uma “energia” natural, genuína. Contudo, essa “energia formativa” está ligada aos fenômenos vivos e ao desenvolvimento e mudança de formas, exatamente como a energia elétrica está vinculada aos fenômenos elétricos (KAMMERER<sup>238</sup> *apud* REICH, 2009, p. 9).

Em respeito à diferença de sua concepção de princípio vital, Reich considera ainda: “As ‘ondas eletromagnéticas’ de Maxwell são as mesmas ‘ondas eletromagnéticas’ de Hertz? Sim, com certeza. Mas com as de Hertz é possível transmitir mensagens através do oceano, o que não é possível com as de Maxwell” (2001a, p. 277). Em suma, para Reich, a energia não poderia ser apenas investigada abstratamente, mas a partir da compreensão de sua ação concreta no meio físico e através deste. Foi a concepção tangível de uma energética da existência que permitiu Reich investigar a potência criativa da Natureza a partir dos processos *biofísicos* que governam os seres e da expressão dos impulsos de vida do organismo, em outras palavras, suas emoções.

Nessa perspectiva, Ferri e Cimini afirmam que, historicamente, “o problema da dicotomia psiquessoma, e da falta de uma solução para ele, teve muita importância na dificuldade para se compreender a gênese dos distúrbios psicopatológicos”, e que, conforme acreditam, “a superação desse impasse pôde acontecer graças ao conceito de energia” (2011, p. 31).

Quando dizemos que a motilidade das sensações e a motilidade das cargas energéticas se baseava na *excitação* do organismo, mencionamos o conceito reichiano de *excitação bioenergética*. Podemos compreender, neste momento, a relação entre as emoções, a bioenergia e a motilidade espontânea – *isto é, autônoma e independente de estímulos, ainda que estes possam condicionar a direção e a força da atividade impulsiva* – que estão presentes nos entes vivos. Segundo Reich, a “excitação biológica funciona, de maneira visível, como *movimento do protoplasma*”<sup>239</sup> (1991b, p. 15 [grifos do autor]) e pode ser verificada nas observações microscópicas de raízes e sementes de trigo, em protozoários, em vermes transparentes, dentre outros. Assim, quando o autor fala de excitação bioenergética, refere-se sempre à motilidade plasmática do vivo.

Reich define alguns pontos que definem a motilidade espontânea como um princípio de funcionamento comum (PFC) no vivo<sup>240</sup>, a saber:

- Ponto a: a motilidade bioenergética caracteriza-se pela intensidade das sensações e pela quantidade das cargas bioenergéticas, isto é, *intensidade/qualidade* e *quantidade* formam um par antitético e são *uma e a mesma coisa* segundo um mesmo *processo*, o de motilidade.
- Ponto b: a motilidade bioenergética é caracterizada pelo par funcional *movimento como*

<sup>238</sup> Cf., KAMMERER, P. *Allgemeine biologie*. Reihe: Das Weltbild der Gegenwart, Band 11. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1915, p. 8.

<sup>239</sup> Traduzido livremente do inglês: “Biological excitation functions visibly as MOVEMENT OF THE PROTOPLASM”.

<sup>240</sup> Cf., REICH, 1991b, p. 16-18.

*expressão e expressão como movimento*, ou seja, a *motilidade* e a *linguagem expressiva* do vivo formam uma unidade, uma vez que cada movimento seu expressa um significado inteligível e cada forma de expressão está associada a um tipo particular de movimento.

- Ponto c: a motilidade bioenergética é caracterizada também por *processos físico-químicos*, pelos movimentos dos íons nos fluidos corporais, pelo fluxo das correntes de ação no coração e nos músculos, pelos movimentos que ocorrem nas reações químicas, etc., e pelo *movimento das sensações*, que é onde Reich localiza a *experiência de duração* no ego de Bergson.

### 2.5.2 – Os afetos, as emoções e as diferentes terapêuticas

Enfatizamos, anteriormente, a orientação de Reich de que a compreensão da união mente-corpo não pode ser feita por uma ligação direta, mas através do *princípio de funcionamento comum das emoções bioenergéticas*<sup>241</sup>. Além disso, *o afeto psíquico e o movimento físico são idênticos* em uma dimensão mais profunda, isto é, são o mesmo processo de excitação biológica<sup>242</sup>. Evidencia-se, portanto, a diferença entre o uso do termo “afeto” por Reich e por Spinoza.

O primeiro dialoga com o sentido tradicional do termo, como apresentamos no problema que envolve o conceito de pulsão que aparecia duplamente representado na teoria freudiana, enquanto *representações* de ideias (*Vorstellung*) e enquanto *representantes psíquicos* (afeto, *Affekt*), a parte intensiva da representação pulsional. Como elucidou, a natureza da pulsão era se constituir simultaneamente como um movimento físico e um afeto psíquico, isto é, para Reich, tanto o movimento mecânico, quanto o significado psíquico derivam, funcionalmente, de “*uma função bioenergética, [a] moção expressiva plasmática* ou expressão emocional, [e assim], o profundo abismo entre qualidade e quantidade, psíquico e físico, é superado nas profundezas da substância viva ‘movente’<sup>243</sup>” (1991b, p. 16). Reich explica que o conceito de “emoção” foi costumeiramente tomado como sinônimo de “afeto” ou “sentimento”, que se encontram restritos à esfera psíquica<sup>244</sup>. Se o termo, contudo, indica uma *moção expressiva ou energética*, tal conceito não pode ser limitado apenas ao domínio do funcionamento psíquico.

No pensamento de Spinoza, por sua vez, as emoções seriam afetos, mas não caberia a dissociação entre “afeto psíquico” e “movimento físico”, visto que, em *Ética III, Definição 3*, compreende o afeto

---

<sup>241</sup> Cf., REICH, 1991b, p. 6.

<sup>242</sup> Cf., REICH, 1991b, p. 4.

<sup>243</sup> Traduzido livremente do inglês: “one bioenergetic function, *plasmatic expressive motion* or emotional expression, the deep abyss between quality and quantity, psychic and physical is bridged in the depths of the “moving” living substance”.

<sup>244</sup> Cf., REICH, 1991b, p. 18.

*simultaneamente como as afecções do corpo e as ideias dessas afecções.* Martins esclarece que, segundo a definição do filósofo holandês,

Afeto é a reação inevitável a tudo o que nos impressiona, a tudo o que nos marca, a tudo com o qual interagimos. Sofremos afecções e essas afecções, concomitantemente – ao mesmo tempo e não em um segundo momento –, geram afetos. Afetos resultam das interações, não brotam nunca do nada em nós (MARTINS, 2011).

A *identidade psicofísica*, em Spinoza, que tem origem na concepção *monista substancial* da Natureza, defende que o psíquico e o somático são aspectos diferentes da mesma coisa e que a mente está internamente ligada ao seu objeto, o corpo – de acordo com a Proposição 13 da *Ética II* –, isto é, a natureza da mente é pensar o corpo, que é seu objeto, assim como faz parte da natureza de um corpo ser pensado por sua mente. Dessa maneira, a mente é identificada como uma ideia, na medida em que está ligada ao corpo e o pensa. Como vimos, essa foi a proposta do filósofo de afirmar que, na substância, corpo e mente formam um único e indissociável acontecimento e que nem a mente age sobre o corpo, determinando suas ações, e nem o corpo age sobre a mente causando-lhe vícios ou paixões.

Por esse fundamento, sob o conceito da *mente como ideia do corpo*, um ser inanimado, como uma *pedra*, não deixa de possuir uma mente, tanto quanto um ser animado. Como explica, todas as modificações da substância, sob o atributo Extensão, são expressas como corpos, e, sob o atributo Pensamento, são expressas como ideias. Isto significa dizer, que uma pedra é um corpo, mas *ela mesma é uma ideia*, ainda que, devido ao grau de complexidade com que seu corpo pode ser afetado, não é capaz de ter outras ideias, tampouco de ter uma ideia que seja capaz de tomar outras ideias como objeto. Em outras palavras, uma pedra é um corpo *e* uma ideia, ainda que não tenha outras ideias ou consciência de si, que é uma ideia da ideia de si. O biólogo Atlan explica essa relação da seguinte maneira:

A mente da pedra, porém, é apenas a *ideia* da pedra, e a pedra não tem consciência de sua própria ideia. O mesmo que um elétron... Como vocês sabem, um elétron nada mais é que uma equação. O elétron não tem consciência da equação; no entanto, ele segue a lei da equação. O mesmo vale para a pedra. A ideia da pedra também é feita de todas essas equações, mas a pedra mesma não tem consciência dessa ideia (ATLAN, 2003, p. 130 [grifo do autor]).

Podemos, assim, conceber que uma pedra possa modificar sua ideia, mas isto dependerá que ela mude de estado, isto é, se expresse conforme outra equação, como, por exemplo, se uma pedra choca-se contra outra; ambos os estados mudam, ainda que conservem uma coesão geral das partes enquanto um indivíduo. O biólogo aponta um cuidado na afirmação de que a pedra seja matéria e pensamento, pois sua colocação não implica um animismo ou que a pedra sinta, mas que “a ideia da pedra é apenas o conjunto de equações que poderíamos empregar para descrever adequadamente aquilo que a pedra é

realmente. É exatamente como disse Espinosa, ao fazer a distinção entre a *idéia* de algo, a *idéia* de um corpo, e a *idéia* que a pessoa *tem*”<sup>245</sup>.

Atlan explica que, no caso dos humanos, a mente é a ideia do corpo humano, mas em diferença à pedra, “devido à complexidade do cérebro humano, a ideia do corpo humano tem um componente reflexivo. Em outras palavras, pode se tornar a ideia de uma ideia. Nisso consiste a consciência, é o lidarmos com ideias de ideias”<sup>246</sup>. Por essa razão, a mente humana não apenas é uma ideia, mas é capaz de *ter* ideias, que são ideias de estados corporais, dado que a cada estado corporal corresponde uma ideia. Em outras palavras, segundo Atlan, o corpo humano é mais complexo devido à sua capacidade de ocupar um maior número de estados.

A mente humana é capaz também de ter ideias das ideias, que são seus estados corporais, isto é, não apenas perceber seus estados, como ter consciência deles, ou ainda, não apenas saber deles, mas saber que sabe sobre eles. A questão seguinte, segundo Atlan, “é em que medida essas ideias de estados corporais humanos (e, diga-se de passagem, não apenas humanos) são adequadas ou inadequadas”<sup>247</sup>. Esta consideração nos remete ao que podemos denominar como a *terapêutica spinoziana*, isto é, a possibilidade de um ser se transformar de modo que seja capaz de ter cada vez mais ideias e pela qual a mente possa se tornar um conjunto no qual predominam as ideias adequadas. Esse tema, como buscamos elucidar no primeiro capítulo, remete-nos ao problema do *encouraçamento*, que determina em que medida um indivíduo é capaz de ter ideias claras, ordenadas e nítidas, e não difusas, confusas e fragmentadas, em relação à realidade e à causalidade das ações.

Na mesma direção de Atlan, o autor pós-reichiano Navarro aponta:

Até pouco tempo, julgava-se que o protozoário tivesse uma “psique”; hoje pretende-se que até o elétron a tenha (Chailon-Zehail). É claro que, num enfoque sistêmico, os aspectos psicológicos aumentam e se diferenciam filogeneticamente e se apresentam diversamente em cada espécie e em cada indivíduo, em função das vivências ontológicas, responsáveis por atitudes e funções que, no curso da vida, podem modificar-se mais ou menos (NAVARRO, 1996b, p. 15-16).

Mas esclarece que

A única chave para deduzir a psicologia de um ser vivo é seu comportamento, e seu comportamento é sempre um movimento. Na base de todo movimento (do protozoário às galáxias) está implícito um fenômeno energético. No ser vivo, a densidade e a circulação energéticas são responsáveis pelo movimento-comportamento, que é também influenciado pelo campo energético circunstante. São sempre campos energéticos em um campo energético mais amplo<sup>248</sup>.

---

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>247</sup> *Ibidem*.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 15.

Reich não se dedicou a pensar a possibilidade de uma pedra ter uma mente, ao contrário, buscou sempre pontuar a função de motilidade que distingue o vivo do não vivo, a despeito do fato de que a motilidade ocorra também na natureza não viva, como é o caso dos elétrons, dos planetas, da aceleração gravitacional e do movimento da superfície dos oceanos<sup>249</sup>. O autor considera que o vivo se distingue: por exibir uma função complexa do movimento que se dá de maneira *espontânea e lenta*, distintamente ao que ocorre com a luz, a eletricidade e as ondas sonoras, por ser dotado de um *impulso de energia* que se origina no *interior* do organismo e é *independente* de estímulos externos – em contraste com a matéria não viva – e, em consequência, é capaz de *variar* sua forma, e por ser dotado de *sistemas sensoriais* que permitem múltiplas afecções – portanto, múltiplas possibilidades de formar ideias –, o que seria uma distinção marcante entre o reino do vivo e do não vivo. O que Reich buscou elucidar é o “como” ocorrem as relações entre as ideias e os estados corporais, ao menos no que tange ao corpo humano e aos outros corpos vivos de maneira geral. Essa função complexa do movimento, como veremos no terceiro capítulo, possibilita a auto-organização, a autogestão e a auto-regulação da vida por meio de estratégias.

Se é possível, entretanto, compreender a emoção como afeto, no pensamento de Spinoza, destacamos que a *emoção* exibe uma diferença em relação ao último, que indica as diferentes vias de investigação dos autores. A emoção, basicamente, trata da resposta autônoma dos entes vivos, de uma capacidade de investimento de trabalho – que se expressa em termos físicos (fisiológicos) e psíquicos, ao mesmo tempo – em função de algum propósito vital. A definição de afeto, conforme Spinoza, ao conceituar uma *identidade de atributos*, não permite explicar como o corpo humano funciona em termos práticos, em função de sua complexidade simultaneamente quantitativa e qualitativa.

Nesse discernimento, Sévérac<sup>250</sup> aponta que no Escólio da Proposição 13 da *Ética* II, o filósofo holandês explicita que não basta compreender “apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo” (SPINOZA, 2007, p. 97) e que, “ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo”<sup>251</sup>. Assinala, contudo, que Spinoza, para grande decepção, estipula: “Não posso, entretanto, explicar isso aqui, nem tal explicação é necessária para o que quero demonstrar”<sup>252</sup>.

Sévérac, então, se pergunta se o conhecimento adequado da mente unida ao corpo seria impossível, ou qual seria o motivo de Spinoza não poder explicar a natureza do corpo humano. Sua

---

<sup>249</sup> Cf., REICH, 1991b, p. 19.

<sup>250</sup> Cf., SÉVÉRAC, 2011, p. 126.

<sup>251</sup> *Ibidem* [grifos nossos].

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 99.

conjectura é a de que o filósofo talvez não dispusesse de conhecimentos suficientes para fazê-lo, ou que tal explicação, a partir dos elementos de conhecimento que ele tinha à disposição, seria muito longa e desviar-se-ia do propósito de sua meta, que seria o conhecimento da potência perceptiva da mente.

O autor pondera que, para Spinoza, um tratado de biologia humana não parecia ser necessário para demonstrar como a mente seria capaz de compreender distintamente as coisas e ter ideias adequadas. Bastava apenas “estabelecer algumas premissas sobre a natureza dos corpos”<sup>253</sup> <sup>254</sup> e a compreensão geral de que uma mente seria capaz de perceber, simultaneamente, mais coisas, quanto mais seu corpo fosse capaz “de agir, simultaneamente, sobre um maior número de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas”<sup>255</sup>. Veremos, adiante, que esse poder de afetar e ser afetado é o que define, para o filósofo, seu conceito de potência.

Spinoza, no século XVII, não se dedicou a estudar as particularidades dos corpos vivos, apenas considerou a união psicofísica de *indivíduos*, simples ou complexos, isto é, compostos por muitos outros corpos, de modo geral. Por esse motivo, o filósofo elabora uma descrição de corpo muito distinta da de Reich, sem ter como foco o *grau de materialidade* com que o último disserta sobre o funcionamento da estrutura dos corpos e de outros fenômenos naturais de maneira abrangente<sup>256</sup>. Spinoza, por exemplo, não pensa em *processos biofísicos do corpo*, em *sistema muscular*, em *funcionamento biológico* ou em *energia*, de nenhuma forma. Tais nomenclaturas não se encaixariam na visão do filósofo. Mesmo ao tratar de entes vivos, ele não se referiria a estes como “organismos biológicos”, à feição de Reich, diria que são indivíduos, mesmo porque, segundo a concepção que até hoje vigora, “biológico” seria somente o corpo físico e suas propriedades fisiológicas mecânicas. Acreditamos que o trabalho de Reich venha de encontro a essa concepção, pois não opõe o extensivo ao intensivo – como muitas vezes encontra-se na literatura a crítica ao biológico ou ao orgânico como oposição à dimensão intensiva<sup>257</sup> – considera-os *idênticos* em um mesmo processo.

---

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>254</sup> Nos Postulados dessa mesma Proposição, Spinoza expõe suas conceituações fundamentais a respeito da natureza dos corpos: 1. O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto. 2. Dos indivíduos de que se compõe o corpo humano, alguns são fluidos, outros, moles, e outros, enfim, duros. 3. Os indivíduos que compõem o corpo humano são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras. 4. O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado. 5. Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se checar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele. 6. O corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras. (SPINOZA, 2007, p. 105).

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>256</sup> Como disseram Deleuze e Guattari (1997, p. 260), de um mergulho no caos, o *artista* traz *perceptos e afetos*, o *cientista* traz *funções* e o *filósofo* traz *conceitos*. São três potências do pensamento que permitem o exercício da criatividade, uma faísca de um pensamento criativo.

<sup>257</sup> Deleuze e Guattari, no texto *Como criar para si um corpo sem órgãos*, de 1947, se apropriam da ideia de um "corpo sem órgãos" do poeta Antonin Artaud e dão continuidade a ela, na definição de um conjunto de práticas, o qual denominaram

Assim, não somos capazes de estabelecer uma relação direta entre o princípio fundamental e comum a todos os fenômenos de Reich, *energia orgone cósmica*, e o de Spinoza, *Deus ou substância*. O último nos fala, como veremos, de *conatus*, de um esforço em perseverar na existência, mas que não incorre no caráter biológico ou fisiológico que se encontra em Reich, como no sentido do termo “psicofisiológico” utilizado por Nietzsche<sup>258</sup>.

A compreensão das *emoções* requer o entendimento das reações do corpo, particularmente de seus reflexos, e de suas funções de *sensibilidade e responsividade*. Essas nos indicam, em termos fisiológicos, a capacidade de um corpo de afetar e ser afetado e sua potência, como veremos. Consideremos, assim, segundo o pensamento de Spinoza, que uma *pedra* e uma *ameba* existem enquanto um modo finito da Extensão e um modo finito do Pensamento. Por ser, entretanto, capaz de *variar estados*, de maneira autônoma, uma ameba pode ter mais ideias do que uma pedra, que tem apenas a ideia de sua própria equação. A pedra não tem emoções, contudo, tem afetos, ainda que não tenha a condição de motilidade que a ameba tem. A emoção está implicada em uma avaliação do mundo, na capacidade de ter *consciência*, ou ao menos *senciência* – capacidade de sofrer ou sentir prazer ou felicidade –, em algum grau, o que permite saber se uma determinada modificação é boa ou ruim para si.

De acordo com a Definição 3 de *Ética II*, Spinoza anuncia: “por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” e explica, em sequência: “digo *conceito* e não *percepção*, porque a palavra *percepção* parece indicar que a mente é passiva relativamente ao

---

Corpo sem Órgãos (CsO). Este é compreendido como o corpo instituinte, impulsivo, que opera uma conjunção de fluxos e que os autores opõem ao *organismo*, enquanto organização dos órgãos: "O CsO não se opõe aos órgãos, mas, com seus "órgãos verdadeiros" que devem ser compostos e colocados, ele se opõe ao organismo, à organização orgânica dos órgãos. [...] O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil" (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 21). Deleuze explica ainda que "o corpo sem órgãos é um corpo afetivo, intensivo, anarquista, que só comporta pólos, zonas, limiares e gradientes. Uma poderosa vitalidade não-orgânica o atravessa. [...] A vitalidade não-orgânica é a relação do corpo com forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa" (DELEUZE, 1997, p. 148-149). Parece-nos, contudo, um contra-senso articular tal *disjunção entre a dimensão organizada e a não organizada, conectiva*, pois esta operação impossibilita pensar em um corpo biológico, sem restringi-lo a um reducionismo, como se ele existisse apenas em uma determinada dimensão, a físico-química mecânica ou mesmo na dimensão mecanicista na qual o saber médico muitas vezes anuncia seus saberes. Talvez nos vejamos novamente às voltas com o problema da metafísica, nesse sentido. O que Reich buscou desenvolver é que ambas as dimensões *coexistem* na dimensão biológica e a *fundamentam*. Pensar em uma "vitalidade não-orgânica" não faz sentido, se compreendermos o projeto reichiano, talvez sim, por uma adesão a um pensamento místico. A vitalidade é sempre a do corpo *orgânico*, por meio de sua capacidade de pulsar, de afetar e ser afetado em termos tangíveis.

<sup>258</sup> Em *Ecce Homo*, Nietzsche propõe que se compreenda a vida humana por meio de uma integração psicofisiológica e consagra um estudo sobre os efeitos degenerativos do mal-estar do ressentimento, sob a consideração de que este distúrbio afetivo interfere na interpretação do indivíduo acerca da realidade que o circunda. Explicita a temática da seguinte maneira: "O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bilis no estômago, por exemplo" (NIETZSCHE, 2001, p. 30-31).

objeto, enquanto *conceito* parece exprimir uma ação da mente” (2007, p. 79 [grifos do autor]). Sua predileção pelo termo ‘conceito’ e não ‘percepção’ visa assinalar que a potência de pensar possui um caráter dinâmico e ativo. Como aclara Jaquet, “a mente, portanto, é uma maneira de pensar o corpo, de formar uma ideia, mais ou menos adequada em função da natureza clara ou confusa das afecções que a modificam<sup>259</sup>” (2004, p. 8). Spinoza parece, assim, rejeitar o termo ‘percepção’ por se tratar de um estado de passividade, isto é, percebe-se quando se sofre ação de outros corpos. Como, no entanto, buscamos introduzir no capítulo I, em Reich esta questão se complexifica, pois ‘perceber’ implica uma atividade, ou seja, requer a possibilidade de um *reflexo*, de uma *re-ação* do corpo.

Podemos dizer que a mente forma um *conceito* do corpo (ideia do corpo) em todos os corpos, mas apenas nos *vivos*, a mente *percebe*, isto é, *avalia* se uma determinada afecção que sofreu, pelo encontro com outro corpo, lhe foi danosa ou não, isto é, se compôs ou não com seu corpo. No momento em que *avalia*, o organismo vivo tem uma *segunda ação*, uma reação, que provoca um movimento centrífugo ou centrípeto do plasma corporal, como veremos, e que, concomitantemente, implica uma sensação de prazer ou angústia. Essa resposta do plasma, como vimos no capítulo precedente, pode ser inibida, devido a um movimento antitético da *couraça*. Como se trata de *duas* ações no corpo – uma que sofre e outra que realiza –, isto é, duas modificações, logo, existem *duas* ideias, no mínimo, que são formadas pela mente.

Um ente vivo apenas conhece o mundo, ou seja, pode avaliá-lo, a partir dessa *segunda ideia*, pois no caso desse organismo ter sua motilidade desimpedida, sendo capaz de pulsar adequadamente, haverá uma resposta autônoma ao primeiro afeto e, no caso de sua atividade movente se encontrar encorajada ou impedida, haverá uma resposta autônoma contrária, uma tensão de contraposição ao movimento. Conforme explanamos, isso pode levar o ser vivo a ter uma ideia fraca e difusa a respeito do que lhe ocorre, ou mesmo não tê-la, o que significaria não ter uma segunda ideia sobre seu estado corporal, tanto quanto a *couraça* impeça que esse reflexo ocorra adequadamente. No caso de uma pessoa, como dissemos, esse bloqueio pode determiná-la a se sentir isolada ou mesmo “presa”, “enclausurada”, haja visto a imobilidade de seus afetos, e a perceber a realidade de maneira difusa e confusa, de modo geral, ou ao menos quando se trata de informações/afecções do mundo que a *couraça*, enquanto uma *programação sensorial*, rejeita e se arma contra.

A *primeira ideia*, portanto, é a da *impressão*, do primeiro acontecimento, que indica o estado do corpo a partir dos sinais que foram neles impressos. A *segunda ideia* é uma *reação* do corpo, é a ideia de um segundo acontecimento, que também indica algo sobre o próprio estado do corpo, dada a

---

<sup>259</sup> Traduzido livremente do francês: “L'esprit, par conséquent, est une manière de penser le corps, d'en former une idée, plus ou moins adéquate en fonction de la nature claire ou confuse des affections qui le modifient”.

relação. Essa segunda ideia a matéria não-viva não possui, pois não é capaz de ter reflexo, uma modificação autonômica do sistema plasmático como um todo. Tal como explicou Reich, a possibilidade de avaliar se um encontro foi bom ou ruim, depende da capacidade do plasma se contrair ou expandir. Nesse sentido, reiteramos o que foi apontado por Spinoza no Corolário 2 da Proposição 16 de *Ética II*<sup>260</sup>, qual seja, que as ideias que se seguem de um encontro com um corpo exterior não nos permite saber sobre a natureza desse corpo exterior, mas somente sobre o estado do nosso corpo em relação. No caso dos seres humanos, é possível ainda ter uma *terceira ideia, a ideia da ideia reflexiva* a respeito do acontecido, ou seja, a consciência. Quanto mais um sistema vivo tiver uma capacidade de motilidade, a fim de ser marcado de múltiplas maneiras, por múltiplos sinais sensoriais, mais sua mente lidará com um número maior de informações e poderá ponderar mais, de modo consciente, sobre um determinado encontro e menos será impelido a saltar para conclusões afoitas ou apressadas, tal como ocorre com o pensamento que dissocia da realidade e cria para si ideias absolutas a respeito desta.

O conceito de *energia*, de Reich, e o entendimento de que a comunalidade na Natureza se encontra em *processos funcionais*, permitiu que compreendesse os processos mediante os quais um organismo adocece somática e psiquicamente e, assim, a elaboração de uma *terapêutica*, um modo de intervir sobre os adoecimentos, pelo *corpo*. Igualmente, tal conhecimento possibilitou Reich considerar uma *profilaxia*, no que concerne os processos patológicos da unidade funcional orgânica.

Uma das bases da formulação de sua clínica é a equivalência, em termos funcionais, da *rigidez muscular e da rigidez psíquica*, que juntas formam uma *unidade*. A condição de bloqueio ou encouraçamento crônico, como apresentamos, “é sinal de [que existe] uma perturbação da motilidade vegetativa no sistema biológico como um todo” (REICH, 2001a, p. 316). Assim, em termos gerais, o seu princípio terapêutico baseia-se no desimpedimento da atividade pulsátil do sistema vivo, a fim de que possa restaurar a liberdade de seus movimentos autônomos que se tornaram restritos pela couraça. De outro modo, o objetivo é a liberação da excitação que se encontra em estase ou represada no aparato vegetativo.

Inicialmente, Reich havia formulado apenas sua técnica de *Análise do Caráter*, enquanto ainda se encontrava no âmbito psicanalítico. Na época, o objetivo da terapia era a liberação da “energia psíquica<sup>261</sup>” da couraça de caráter e muscular e o estabelecimento da potência orgástica, isto é, a possibilidade de encontrar satisfação sexual plena, ou seja, de descarregar o excesso de energia gerado no processo de excitação sexual através de convulsões orgásticas. Reich compreendeu que as defesas,

---

<sup>260</sup> “Segue-se, em segundo lugar, que as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (SPINOZA, 2007, p. 107).

<sup>261</sup> Reich, todavia, não havia descoberto e conceituado, neste tempo, a *energia orgone cósmica*, que funciona nos organismos vivos como *energia biológica específica*.

simultaneamente, psíquicas e somáticas, impediam tanto a entrega afetiva ao outro, quanto a entrega às convulsões, o que ocasionava uma descarga parcial e insatisfatória no orgasmo. Retornaremos a esse tema em outro momento. Neste período, a análise se fazia apenas por meio da palavra e Reich elaborou um método clínico de operar por meio das resistências de caráter dos pacientes. Em 1935, já afastado da Associação Psicanalítica Internacional, após aprofundar suas investigações sobre os processos de excitação biológica, transfere a ênfase do tratamento clínico para o *corpo*. As “neuroses de caráter” passaram, então, a ser compreendidas no campo *fisiológico* e desenvolveu a *Vegetoterapia Carátero-Analítica*, denominação que indicava que as intervenções eram feitas sobre o sistema nervoso *vegetativo*, que envolvia, ao mesmo tempo, o âmbito psíquico e o somático.

Desse modo, Reich estabelece duas portas de entrada na análise: uma via *linguagem verbal*, que considera a arquitetura da expressão dos pensamentos, e outra via *linguagem do corpo*, que considera os movimentos expressivos deste. A Vegetoterapia Carátero-Analítica é uma metodologia de intervenção sobre o corpo, que teve início com Reich e cuja sistematização foi completada nos anos seguintes por Ola Raknes e Federico Navarro<sup>262</sup>. Ela age sobre sete segmentos corporais identificados por Reich<sup>263</sup>, por meio de exercícios chamados *actings*, “que refazem a experiência do desenvolvimento psicoafetivo e da maturação emocional da pessoa, repondo os movimentos ontogenéticos das fases evolutivas” (FERRI; CIMINI, 2011, p. 209)<sup>264</sup>.

Acreditamos que quando Reich introduz a corporeidade no *setting* clínico e no campo de análise, ele possibilita uma via de investigação complexa em vários âmbitos: dos fatores não verbais das comunicações, do sistema vivo em sua totalidade, isto é, não apenas cingido ao corpo *ou* à mente, da especificidade da potência dos encontros físicos dos quais derivam as ideias, da potência mediante uma história de traçados sobre o corpo e de um sistema aberto atravessado por relações de composição e decomposição.

Ferri (2009) ressalta a importância do “como” assinalada por Reich, “como” o paciente age e reage, “como” se comunica com o mundo e troca com este. No capítulo IV do *Análise do Caráter*, ao apresentar sua técnica analítica, Reich enfatiza que “não é apenas *o que* o paciente diz, mas *como* o diz que deve ser interpretado” (REICH, 2001a, p. 57 [grifos do autor]). Ferri aponta que, das duas linguagens que se fazem presentes na comunicação, *o que faz a relação* é a linguagem do corpo. Assim,

<sup>262</sup> Cf., FERRI; CIMINI, 2011, p. 208.

<sup>263</sup> Nas palavras de Guasch: “Reich veio descrever uma distribuição das tensões segundo zonas segmentares privilegiadas. Ele nos propõe uma leitura do corpo em sete níveis (os olhos, a boca, o pescoço, o alto do tórax, o diafragma, o abdômen e a pélvis) unidos, ligados entre si, articulados funcionalmente como os anéis de um organismo primitivo. Sete níveis que não são divisões, mas pontos de referência; segmentos funcionais ‘de um sistema vivo unitário do qual toda função plasmática está entravada pelos anéis perpendiculares de uma couraça’” (NAVARRO, 1995b, p. 21).

<sup>264</sup> Para mais informações a respeito da técnica, da análise e da terapia reichianas e pós-reichianas, conferir REICH, 2001; NAVARRO, 1995a, 1995b, 1996a, 1996b; FERRI; CIMINI, 2011.

enquanto a linguagem verbal diz o conteúdo, a linguagem do corpo diz o “como”. O “como” apresentado por Reich implica um *modo*<sup>265</sup>, isto é, um modo de movimento corporal, de ação, e um modo de concatenar ideias. Por outro lado, veremos que esses modos implicam, igualmente, uma dimensão relativa à *forma*.

Acreditamos que o operador clínico-analítico “*como*” introduzido por Reich cumpriu uma dupla função. A primeira, diz respeito ao *como-funcionamento / como-estratégia*, isto é, à possibilidade de explicar, a partir de funções gerais e comuns, de que maneira a fisiologia mecânica do sistema vivo concatena-se em função de seu êxito vital, ou seja, como o corpo se mobiliza e se modifica no sentido de seu esforço em perseverar. A segunda, diz respeito ao *como-linguagem* enquanto porta de entrada ao funcionamento intensivo do sistema, pela forma e expressão. Cabe mencionar que ambas as funções falam da relação de um sistema vivente com o mundo e desse sistema vivente consigo próprio. Podemos dizer que o *funcionamento, a estratégia e a linguagem expressiva* se encontram, no pensamento de Reich, em um amálgama.

Não se trata, portanto, de privilegiar um acesso pela palavra e pelo pensamento, ou um acesso pelo corpo e pela fisiologia, como se poderia imaginar, quando se coloca a metodologia do autor no *hall* das “terapias corporais”. Explica Reich:

Quer reativemos emoções a partir da couraça de caráter por meio da “análise do caráter”, quer as liberemos da couraça muscular por meio da “vegetoterapia”, permanece o fato de que, nos dois casos, produzimos excitações e movimentos plasmáticos. O que se move nesse processo é simplesmente a energia orgone, que está contida nos fluidos do corpo. Assim, a *mobilização das emoções e correntes plasmáticas no organismo é idêntica à mobilização da energia orgone*. [...] Em todo caso, portanto, quer estejamos evocando recordações, quebrando mecanismos de defesa ou eliminando tensões musculares, sempre lidamos com a energia orgone do organismo (REICH, 2001a, p. 331 [grifos do autor]).

Em outras palavras, por exemplo, de acordo com a identidade funcional somatopsíquica, se o analista intervém, por meio da análise caracterial, em um traço de caráter fálico-narcisista, cuja expressão é o investimento em um ideal, uma mítica de si e o medo da impotência, ou se intervém por meio dos *actings*, na região cervical, cuja expressão é um pescoço rígido e ereto, no qual se verifica uma elevação e uma pontuação nítida do fluxo de energia, ele está operando sobre a *mesma situação existencial e a mesma disfunção energética*. Navarro esclarece essa ligação funcional:

O bloqueio [energético] do pescoço leva, portanto, fisicamente à rigidez muscular que se estende da nuca a toda coluna vertebral e, psicologicamente, a uma rigidez da caracterialidade. A limitação dos movimentos do pescoço repercute na maneira como o indivíduo olha ao seu redor, forçosamente limitada, o que o faz perder de vista o conjunto em favor do detalhe e o conduz a posições egoístas. Sua visão de mundo é limitada, condicionada por seu meio

---

<sup>265</sup> Cf., REICH, 2001, p. 59.

sociocultural e pelo ideal de eu (intrapíquico) proposto como meta a atingir para não se depreciar (NAVARRO, 1995b, p. 61).

Retomemos, assim, a indicação terapêutica de Reich quando discorre que “em análises bem sucedidas, observamos que a produtividade do paciente alcança um nível elevado somente depois de ele ter conseguido obter satisfação sexual plena” (2001a, p. 180) e quando anuncia, em uma entrevista, que “não se trata apenas de foder, [...] não a cópula em si mesma, não a relação genital. Trata-se da experiência emocional concreta da perda do ego, de todo o eu espiritual” (HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 37). Essas duas proposições poderiam conduzir a uma compreensão equivocada de que a terapêutica de Reich estaria baseada apenas na “liberação do corpo”, ou seja, basta que se tenha essa experiência intensiva, de perda do ego, para que a saúde somatopsíquica se restabelecesse.

Essa consideração não é correta, visto que o autor *não propõe apenas um relaxamento ou uma compensação das tensões*, para que o sistema recupere sua capacidade de pulsação livre e desinibida. Muitas *práticas corporais* conseguem aumentar o *quantum* de energia do corpo, ampliar sua capacidade de flexão e mobilizar as excitações corporais, por meio de ginásticas, massagens, movimentos expressivos, e mesmo pela indução externa de reações emocionais. Verifica-se muitas vezes, contudo, que apesar do aumento da capacidade energética, de uma certa expressão de aumento na vitalidade, os pensamentos seguem confusos, defensivos e reativos.

Ferri e Cimini definem que “um projeto analítico terapêutico visa sempre conduzir a pessoa para ter uma capacidade de *gerenciar funcionalmente* a própria couraça e a combinação de caráter” (2011, p. 210 [grifos nossos]). Isso significa que o trabalho de análise não é apenas o de mobilizar ou expandir, mas “desincrustar o imobilismo que torna o homem parado e desejoso de uma imobilidade (o movimento é cansativo em condições de rigidez). É experimentar reproduzir a capacidade de se mover “dentro”, “para fora” e “para frente”<sup>266</sup>.

*Mover-se para dentro* significa a aquisição da capacidade de contato, de sentir sua própria combinação de traços de caráter, sejam eles orais, musculares, fálicos, histéricos, masoquistas, sádicos ou narcisistas e distinguir seu próprio estado de energia que os sustenta, tanto pelas regiões do corpo, quanto pelas articulações mentais que os expressam. Em outras palavras, trata-se de uma reapropriação e uma reaquisição do próprio corpo, a redescoberta dos próprios biorritmos, o que significa o reencontro com sua própria energia bloqueada ou mal investida.

*Mover-se para fora* designa a expressão e o contato com o próprio núcleo e campo energético em relação com outros. A vivência de uma práxis emocional e não apenas a produção de ab-reações emocionais, permite que a pessoa possa mudar a maneira com que se relaciona e valora o mundo, por

---

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 202.

meio da redescoberta de modos de sentir naturais, espontâneos e a possibilidade de expressá-los de maneira clara e direta.

Por fim, *mover-se para frente* implica crescimento e desenvolvimento, na possibilidade de vivenciar o aqui e o agora de maneira mais funcional e mais profunda, de modo a possibilitar a autogestão, que tem sempre implicações socioculturais e políticas apartidárias. Como explicou Navarro: “a isso se chega dissolvendo gradualmente, e não rompendo violentamente, os bloqueios energéticos que constituem a couraça psicológica ancorada no corpo, fazendo-o assim recuperar (‘sentindo’) o eu, que é corpóreo, e não apenas descarregando as tensões emocionais que o alienam” (1996a, p. 10).

Spinoza, por sua vez, não pensa no tema da sexualidade, tampouco em um acesso pelo corpo. A perspectiva terapêutica do filósofo se encontra definida no Prefácio da parte V da *Ética*:

Passo, por fim, à outra parte da *Ética* que trata da maneira, ou seja, do caminho que conduz à liberdade. Nesta parte, tratarei, pois, da potência da razão, mostrando qual é o seu poder sobre os afetos e, depois, o que é a liberdade ou a beatitude da mente. Veremos, assim, o quanto o sábio é mais potente que o ignorante. De que maneira e por qual via, entretanto, deve-se aperfeiçoar o intelecto e por qual arte deve-se cuidar do corpo para que faça corretamente seu trabalho são assuntos que não cabem aqui. Pois o último diz respeito à medicina e o primeiro, à lógica. Aqui tratarei, portanto, como disse, apenas da potência da mente, ou da razão, e mostrarei, sobretudo, qual é o grau e a espécie de domínio que ela tem para refrear e regular os afetos. [...] Como, portanto, a potência da mente, tal como antes mostrei, é definida exclusivamente pela inteligência nós determinaremos os remédios contra os afetos [...] pelo conhecimento exclusivo da mente, e desse conhecimento deduziremos tudo o que diz respeito à sua beatitude (SPINOZA, 2007, p. 365-369).

Tornar-se livre é um problema ético, para Spinoza, que passa pela produção de alegrias, de encontros alegres, de fortalecimento da potência de agir. A liberdade, segundo o filósofo, se liga ao quanto conhecemos do funcionamento de nossa natureza e da natureza de todas as coisas, isto é, o quanto formamos ideias adequadas por meio dos bons encontros. Por essa razão, o caminho da liberdade ou beatitude da mente, é o caminho do conhecimento de Deus enquanto Natureza.

Em um momento anterior, vimos que a filosofia de Spinoza é essencialmente determinista, isto é, todas as coisas ocorrem por causas inteligíveis, visto que na Natureza, nada é contingente. Se assim somos determinados a todo instante – o filósofo nega o livre arbítrio – como é possível não vivermos à mercê dos acasos, dos encontros bons ou ruins? Em *Ética* I, Definição 7, Spinoza propõe que a liberdade seja pensada como autodeterminação<sup>267</sup>, isto é, um ser é dito livre quando ele é a causa de suas próprias ações. Como seria possível autodeterminar-se, portanto?

---

<sup>267</sup> “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (SPINOZA, 2007, p. 13).

Na primeira Proposição da parte III da *Ética*, Spinoza explica que quanto mais os indivíduos podem ser causas de suas ações, mais eles agem e têm paixões quando sofrem a ação de outros indivíduos. Especificamente, define que “à medida que tem ideias adequadas, [nossa mente] necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece” (2007, p. 165). Inversamente, explica que “quanto mais ideias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e, contrariamente, quanto mais ideias adequadas tem, tanto mais ela age”<sup>268</sup>. Nenhum indivíduo é capaz de ser imune aos afetos e, de acordo como seja afetado, isso altera seu poder de afetar e ser afetado – conceito de *potência*, segundo Spinoza – e altera seu poder de expressão e sua capacidade de perseverar na existência – conceito de *conatus*.

Os afetos passionais, passivos, dependem de fatores externos e podem ser afetos de alegria ou de tristeza, conforme esses fatores tenham relação de composição ou decomposição com nossa natureza<sup>269</sup>. Quando ocorre de haver uma causa exterior a nós que nos é compatível, temos *paixões alegres*. Isso faz com que aumente nossa potência de agir e pensar e cria uma situação benéfica para que desenvolvamos a razão. Em contrapartida, quando essa causa externa nos decompõe, resultando em desacordo com nossa natureza, temos *paixões tristes*, que são contrárias à razão. Ao serem as causas exteriores variáveis, isto é, instáveis, o ser humano não é, em princípio, auto-suficiente, não é causa suas ações e não se autodetermina. Se a potência de uma causa exterior for maior à nossa, vivemos em paixões que são mais fortes que nós. Como explicitamos na Proposição 1 de *Ética* III, ao sermos cada vez mais dominados por paixões, menos ideias adequadas seremos capazes de ter e menor será nossa potência de agir na existência. Por outro lado, quando nossas ações podem ser determinadas por nós mesmos, sendo resultantes unicamente de nossa natureza, diz-se que temos um afeto de *ação* e não de *paixão*. As *ações* sempre são alegres e caracterizam-se pela autonomia e pelo exercício integral do *conatus*. Para o filósofo, a liberdade se alicerça sobre a razão.

É no livro IV da *Ética*, intitulado “A Servidão Humana ou a Força dos Afetos”, que Spinoza trata da força dos afetos que se constituem contra a razão, como também da força dos afetos que se colocam a favor da razão. Assim, no início do Prefácio dessa parte, anuncia:

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto o pior. Propus-me, nesta parte, demonstrar a causa disso e, também, o que os afetos têm de bom ou de mau<sup>270</sup> (SPINOZA, 2007, p. 263).

---

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> Estas questões surgirão novamente nos pontos seguintes deste capítulo. Por hora, as mencionamos para compreendermos em que se baseia a terapêutica spinoziana dos afetos.

<sup>270</sup> Para Spinoza, as concepções de bem e mau são relativas, uma vez que associa o bem à utilidade e o mau à nocividade,

Nesse livro, Spinoza esclarece que a servidão, ou escravidão aos afetos<sup>271</sup> depende do ser humano estar sujeito às paixões, de modo que se deve ao erro do conhecimento sensível, ou conhecimento de primeiro gênero, qual seja, o saber pelo efeito da imaginação, pelas experiências vagas, por signos da realidade e fragmentos sensíveis que estão associados a afetos passivos. Por isso, para o filósofo holandês, a compreensão ou conhecimento de um fenômeno se dá sempre pelas causas e não pelos efeitos separados de suas causas, como ocorre na percepção. Segundo o autor, um ente que percebe, mas não forma noções comuns, isto é, não forma ideias claras e distintas quanto às causas, produz um conhecimento inadequado e confuso.

No livro seguinte, a quinta parte da *Ética*, Spinoza afirma a possibilidade de passarmos das ideias confusas em respeito aos nossos afetos, ou seja, de um conhecimento determinado pela paixão, às ideias claras e distintas em relação à própria afetividade, por conseguinte, à uma ação verdadeira. Na Proposição 4 de *Ética V*, defende que “não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto” (2007, p. 371) e prossegue no Escólio:

tudo o que se segue de uma ideia que é, em nós, adequada, segue-se que cada um tem o poder, se não absoluto, ao menos parcial, de *compreender a si mesmo e de compreender seus afetos, clara e distintamente e, conseqüentemente, de fazer com que padeça menos por sua causa*. Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto, para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima satisfação. E para que, enfim, o próprio afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e se vincule a pensamentos verdadeiros. Isso fará não apenas com que o amor, o ódio, etc. sejam destruídos, mas também com que apetites ou os desejos que costumam provir desses afetos não possam ser excessivos. [...] E por isso, não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no *verdadeiro conhecimento deles*, pois não existe nenhuma outra potência da mente que não seja a de pensar e formar ideias adequadas<sup>272</sup>.

A indicação terapêutica de Spinoza é sempre o desenvolvimento da razão, que conduz à ampliação do conhecimento e a nos tornar mais capazes de organizar nossas relações com o mundo, ou seja, nossos encontros, para que possamos nos unir às coisas que convêm à nossa natureza e, desse

---

em relação à potência : “É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar ou outros corpos de muitas maneiras. E inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso” (*Ética IV*, Proposição 38 em SPINOZA, 2007, p. 311).

<sup>271</sup> Reich disserta sobre a servidão por meio do processo de encouraçamento que sofre o animal humano, que torna a unidade incapaz de aderir e conhecer a realidade adequadamente e que transforma a relação com a Natureza em algo estrangeiro, inquietante, ameaçador. Na obra *O Assassinato de Cristo*, Capítulo I – *A armadilha*, expõe o problema da escravidão humana: “Para onde lançamos nossos olhares, vemos o homem correndo em círculos, como se, preso numa armadilha, tentasse em vão escapar de sua prisão e de seu desespero. *Escapar de uma armadilha é possível*. Mas, para alguém sair de uma prisão, primeiro precisa reconhecer que está numa prisão. *A armadilha é a estrutura emocional do homem, sua estrutura de caráter*. Pouco adianta elaborar sistemas de pensamento sobre a natureza da armadilha, quando a única coisa para sair da armadilha é conhecê-la e encontrar a saída” (REICH, 1999, p. 4 [grifos do autor]).

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 373 [grifos nossos].

modo, aumentarmos nossa potência. Em outras palavras, quando experimentamos uma alegria que nos concerne, em função de algo que é importante para nós, é preciso que se forme uma noção comum dessa alegria. Para tal, devemos nos perguntar o que nessa relação nos afeta de alegria, o que compõe comigo e se torna causa de um aumento de potência? Quando conhecemos nossas fontes de alegria, podemos tentar estendê-la. Deleuze (1978), neste sentido, aponta a necessidade de formarmos noções comuns para, igualmente, “[chegarmos] a compreender de maneira vital em que determinado corpo e outro não convém entre si ao invés de convirem”. Nesse momento, afirma, já há a ideia adequada, pois o domínio é o do conhecimento das causas.

Nesse mesmo tomo da *Ética*, entretanto, Spinoza nos apresenta um *terceiro gênero de conhecimento*, o conhecimento *intuitivo*, que se encontra para além das composições relacionais, das conveniências internas que marcam as noções comuns. “O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento” (*Ética V*, Proposição 25 em SPINOZA, 2007, p. 393). Spinoza explica que esse gênero de conhecimento advém da ideia adequada de certos atributos de Deus, para que se estabeleça um conhecimento adequado sobre a essência das coisas.

O filósofo não define que a mente, dessa maneira, deva conhecer a série infinita de causas dos atributos e nem tanto todos os modos gerados por esta, pois esse modo de conhecimento não é o do que se encontra no exterior, mas do que há de *produtor e criativo* em nós. Nesse gênero, sabemos que fazemos parte do infinito, da essência de Deus e não, exclusivamente, das relações da existência. Trata-se, não apenas de conceber a existência atual e presente do corpo, mas de conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade<sup>273</sup>, isto é, de remontarmos à fonte divina, a Deus considerado verdadeiramente como uma unidade. Nessa perspectiva, enquanto nos unimos a Deus e o conhecemos, compreendemos a fonte de nossas ideias verdadeiras e adequadas. Spinoza aclara, também, que esse modo de conhecer as coisas, “não pertence à mente senão à medida que ela concebe a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade” (SPINOZA, 2007, p. 395. *Ética V*, Proposição 29, Demonstração). Em outras palavras, não se trata de um conhecimento da mente que opera mediante uma lógica racional, mas da potência da razão enquanto ela é considerada na *duração*.

Sobre este ponto, cabe dizer que, nesse gênero de conhecimento, o conhecimento de Deus pelos homens é imediato, isto é, se Deus é causa de tudo e todas as leis decorrem de sua natureza, não é possível chegar a Ele ou conhecê-Lo por meio de inferências ou analogias. Na concepção do filósofo, Deus não se encontra fora, separado do universo que criou, mas se encontra dentro de cada um dos

---

<sup>273</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 395. *Ética V*, Proposição 29.

entes e dos seres que são expressões singulares e particulares da substância única infinita. É dessa maneira que o conhecimento de Deus passa pelo conhecimento dos afetos.

Não estaríamos, assim, muito próximos à ideia reichiana de uma única *energia*, presente no cosmos e que opera, nos organismos vivos, de maneira *quantitativamente determinável*, as emoções? Assinalamos aqui, a fim de explicitarmos melhor o limiar que aproxima o filósofo do pensamento reichiano, um trecho da Demonstração da Proposição 30 de *Ética V*: “Conceber, portanto, as coisas sob a perspectiva da eternidade é concebê-las à medida que são concebidas, por meio da essência de Deus, como *entes reais*, ou seja, à medida que, por meio da essência de Deus, envolvem a existência” (2007, p. 397 [grifos nossos]).

No início da obra *O Mal Estar na Civilização* (1996 [1930], v. XXI, p. 73), Freud discorre a respeito do tema da religião enquanto uma ilusão e questiona se haveria um tal sentimento peculiar, designado “como uma sensação de ‘eternidade’, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras – ‘oceânico’, por assim dizer” e afirma, em seguida, que não conseguira descobrir em si este “sentimento oceânico”, que seria, como indicou seu amigo Romain Rolland, a “verdadeira fonte da religiosidade”. Em uma entrevista realizada em 1952 por um representante dos Arquivos Sigmund Freud, Reich afirma que Freud tinha grande crença “no papel todo-poderoso da mente, isto é, do intelecto sobre as emoções” e rejeitara a existência das chamadas “ozeanische Gefühle [sensações oceânicas]” (HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 93).

Reich parte do princípio de que a atividade biológica faz parte do universo e que as emoções, as correntes energéticas que um organismo sente, são todas muito reais e não abstratas. Como apontou: “É tão óbvio que as ‘ozeanische Gefühle’, a sensação de unidade entre o indivíduo e a Primavera e Deus, ou o que as pessoas chamam Deus, e a Natureza, é um elemento básico em todas as religiões, em todo sentimento religioso, na medida em que não for doentio e deturpado”<sup>274</sup>. Nesta consideração, acredita que o trabalho de Freud havia se intelectualizado demais e se tornara preso em palavras, incapaz de compreender essa experiência.

A ideia da possibilidade de um conhecimento de um princípio produtor, criativo e eterno em nós, através do corpo, por meio de uma dimensão não individual, não egóica, não nos fala de matéria, propriamente, mas de energia. Ainda que o *orgone* seja, quantitativamente determinável *por seus efeitos* e possa ser distribuído, de maneira econômica, segundo uma relação com os processos fisiológicos e a vida emocional; essa energia é livre de massa e transindividual.

Spinoza defende uma terapêutica dos afetos exclusivamente de um ponto de vista mental, sempre

---

<sup>274</sup> *Ibidem*.

no desenvolvimento da potência do intelecto. Defende Sévérac (2009, p. 18), entretanto, que a potência intelectual é, ao mesmo tempo, uma potência dos afetos e, portanto, toda sensibilidade humana se encontra implicada no desenvolvimento das ideias adequadas. O enfoque dado pelo autor à construção de um corpo ativo nos aproxima, também, dos pressupostos terapêuticos reichianos:

A atividade não nasce de um processo de “desafecção” ou “insensibilização”. Decerto, trata-se sim de não mais sofrer passivamente as coisas que encontramos; mas tornar-se ativo, para o corpo, é tornar-se pouco a pouco capaz de não mais viver segundo um número reduzido de normas afetivas, que polarizam o corpo em alegrias ou tristezas obsessivas. *Um corpo ativo é um corpo cuja sensibilidade afetiva é forte, flexível, lábil.* Com efeito, ser afetado não significa, em si, padecer. Muito pelo contrário, *quanto mais a aptidão do corpo a ser afetado é reduzida, mais o corpo vive num meio restrito, insensível a um grande número de coisas, às múltiplas distinções delas: esse corpo não sabe responder, se não for de maneira unilateral, às solicitações de seu meio exterior, aos problemas que o mundo lhe põe*<sup>275</sup>.

Podemos dizer que, em termos spinozianos, a terapêutica de Reich implica um conhecimento dos afetos por meio do *primeiro gênero de conhecimento*; diferentemente de Spinoza, que prima pelo desenvolvimento da razão e da formação de noções comuns sobre a própria vida afetiva, a fim de minimizar os efeitos generalistas e inadequados da imaginação e do conhecimento sensível que governam as paixões. No primeiro capítulo, buscamos, por meio de uma leitura reichiana, identificar os processos corporais que tornam esse modo de conhecimento uma ferramenta importante na investigação dos fenômenos naturais e de que maneira o pensamento torna-se determinado a ter ideias falsas por meio desse gênero. Spinoza, nesse sentido, não pensa da mesma maneira que Reich, pois, como o último explicou, a compreensão de si e dos próprios afetos, *por meio das impressões sensíveis que ocorrem no corpo e dos sinais que ele emite, é justamente o que permite que a pessoa entenda e objetive o que lhe ocorre, como se encontra fixada em determinadas normas e formas afetivas e como se fixa em produzir determinadas maneiras de se relacionar.* Segundo o autor, o conhecimento dos afetos somente é possível por meio de um conhecimento sensível, isto é, mediante uma atenção às *sensações* do próprio corpo. Dessa concepção, então, é capaz de compreender seus afetos e autogerirlos.

Em relação à compreensão da unidade mente-corpo e de uma proposta terapêutica, verificamos, mais de uma vez, que Spinoza demonstra não ser capaz de tanto “compreender essa união adequadamente” (2007, p. 99) – uma vez que não pode explicar, “adequadamente, a natureza de nosso corpo”<sup>276</sup> – quanto “de que maneira e por qual via, entretanto, deve-se aperfeiçoar o intelecto e por qual arte deve-se cuidar do corpo para que faça corretamente seu trabalho”<sup>277</sup> e, portanto, volta-se

---

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 23-24 [grifos nossos].

<sup>276</sup> *Ibidem*.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 365.

unicamente à via do pensamento e à definição de certos princípios gerais sobre os corpos. Explicitamos, assim, que Spinoza não pensou uma via de acesso pelo corpo, o que se torna evidente pela frase do filósofo, que Deleuze enalteceu anos mais tarde<sup>278</sup>: “o fato é que *ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo*, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer” (Escólio da Proposição 2 de *Ética* III em SPINOZA, 2007, p. 167 [grifos nossos]). Nesse sentido, acreditamos que Reich se dedicou a explorar essas lacunas anunciadas pelo filósofo e produzir um conhecimento em relação à sua estrutura e funcionamento.

Em suma, buscamos apresentar que Reich, diferentemente de Spinoza, pensou em termos práticos e experimentais, e não apenas filosóficos. Como explicou:

Porém uma coisa é certa: *se as ciências naturais conseguirem resolver os problemas relativos à relação entre alma e corpo, isto é, dominá-los de tal maneira que isso resulte em maneiras práticas e bem-definidas de lidar com eles* e não apenas em teorias vãs, então chegará a hora final para o misticismo transcendental, para o “espírito objetivo absoluto”, incluindo todas as ideologias que aparecem sob o título de religião, no sentido tanto estrito quanto amplo da palavra” (REICH, 2001a, p. 327 [grifos nossos]).

A *unidade psicofísica*, portanto, é compreendida distintamente pelos autores. Segundo Reich, a distinção de que corpo e mente não são um único e mesmo indivíduo expresso simultaneamente de diferentes maneiras, mas duas funções ou dois domínios funcionais da Natureza que exibem tendências opostas e que formam uma unidade por serem um único e mesmo processo energético, foi o que o permitiu compreender determinadas propriedades do corpo que são difíceis de elucidar apenas com os conceitos de *substância* ou mesmo de *conatus*, bem como as concepções metafísicas que mencionamos de autores como Freud, Groddeck, Driesch ou Bergson. Tal diferenciação possibilitou, a Reich, o entendimento do que fazia o corpo se mover, de determinados fenômenos como o orgasmo<sup>279</sup> e os estados de tensão e excitação acumulados no corpo – que são importantes para a elaboração de uma terapêutica somatopsíquica, de uma via de acesso pelo corpo e para a compreensão dos processos que

---

<sup>278</sup> "Espinoza propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe-lhe instituir o corpo como modelo: "Não sabemos o que pode o corpo...". Esta declaração de ignorância é uma provocação: falamos da consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões - mas *nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo*. Porque não o sabemos, tagarelamos. Como dirá Nietzsche, espantamo-nos diante da consciência, mas "o que surpreende é, acima de tudo, o corpo..." (DELEUZE, 2002, p. 23-24).

<sup>279</sup> O *orgasmo*, em particular, segundo Reich, enquanto *função* presente em todos os fenômenos que envolvem a vida, a motilidade, o acúmulo e a descarga de energia e enquanto motor da atividade impulsiva e engenho natural responsável da capacidade de regulação interna dos corpos vivos, foi o que o permitiu investigar a funcionalidade da unidade mente-corpo. Determinou que “A abordagem econômico-sexual difere dos esforços recentes para compreender o organismo psicofísico como uma ‘totalidade’ e ‘unidade’, na medida em que utiliza um método de investigação funcional e considera a função do orgasmo o problema central” (2001a, p. 325).

formam os estados mórbidos biopáticos que o acometem.

## 2.6 – A via energética-sexual

Como anteriormente buscamos explorar em Freud, a pulsão biológica e as ideias representativas eram duas pulsões diferentes sem nenhuma conexão mais profunda. Essa tentativa inicial de Reich de relacionar uma ideia psíquica a um estado energético de movimento, ao retomar o conceito de libido nos primeiros anos de seu contato com Freud, permitiu-lhe constituir um entendimento e objetivos clínicos distintos aos tradicionais da psicanálise. Para Reich, a análise deve partir da compreensão de que os *conteúdos psíquicos*, ou seja, as ideias dos pacientes, os conflitos, e aquilo que expressam, antes de tudo, *indicam estados do movimento de energia no corpo e são dependentes desse movimento*.

A tradição na psicologia opera sob o imperativo da cisão entre as ideias psíquicas e os afetos corporais e concentra-se cada vez mais sobre as primeiras, de tal sorte que se tornem a “matéria” da própria análise. Tal como um cientista mecanicista, o psicólogo, tradicionalmente, a fim de entender essa matéria, toma uma experiência relatada, seja uma ideia ou um conflito, e busca “quebrá-la” indefinidamente, “dissecá-la”. Toma como fio condutor de análise as experiências *vividas (e não vívidas)* que julga importantes. Ouve-se, muitas vezes, os pacientes relatarem que se encontram cansados de analisar, de “dissecar” pai e mãe, de falar incansavelmente dos conflitos para entendê-los.

A proposta de Reich, nesse sentido, é sumariamente sensorial, mesmo quando a análise se faz apenas com a fala. Antes de atribuir significados aos “materiais psíquicos” que capta do analisando, busca analisar *como* o movimento energético encontra-se impedido, como a potência de sensibilidade e responsividade do corpo encontra-se diminuída, para, então, intervir sobre sua forma e sua imobilidade. Por essa razão, não há tanto sentido para Reich em deter-se *primariamente* em “quais” das experiências ou o “quê” das experiências – isto é, os conteúdos abstratos e representados – que levaram a energia de ação a se tornar obstruída, pois esses implicam apenas uma sondagem linguística e não possuem significado *funcional*. O “qual” e o “quê” somente são importantes na medida em que conduzam ao entendimento do movimento que o organismo se viu obrigado a fazer, enquanto estratégia vital, a fim de resistir e perseverar.

A indissociabilidade entre a atividade motora de um ser e sua direção a uma fonte de prazer falamos também do tema do desejo, que em Reich e em Spinoza, difere, em absoluto, do entendimento estabelecido por Freud. Neste, e em Lacan posteriormente, a *falta* é uma condição essencial do vivo. É no intuito de alcançar uma condição prévia faltante que as coisas se moveriam, ao terem em vista um *telos* a ser alcançado, ou seja, uma causa final do devir, o ponto de término de um movimento. Alerta-

nos Bove, a partir de Spinoza, sobre esse conceito: “Num mundo de positividade integral, não pode haver falta essencial, nem de qualquer outro tipo: a falta é sempre imaginária” (BOVE, 2010a, p. 33).

No pensamento de Spinoza, muito próximo a Reich, o desejo é a produtividade da vida por meio dos afetos, o que, não obstante, não envolve a ideia de falta, pois não se trata de um desejo que requeira algum complemento nominal. Cabe explicitar que Reich não se utiliza propriamente do termo “desejo” – no mesmo sentido que o faz Spinoza – para se referir à atividade desejante que impulsiona a vida. Em sua obra, muitas vezes esse termo aparece marcado pela concepção freudiana, que remete a uma dimensão obscura a ser descoberta. Cabe considerar, entretanto, que se há algo produtivo na matéria viva, como afirmaram Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*<sup>280</sup>, o *desejo* fundamental dessa matéria, para Reich

não é mais que o exercício do seu funcionamento; é aquilo que está a favor da vida, e vida, para ele, constitui um conceito unitário que desemboca por fim no *orgon*, a energia viva que existe dentro e fora dos seres humanos e em todo o universo; e na sua antítese, que dela nasce, produto de todos os procedimentos irracionais que violentam o livre fluxo dessa energia e acabam por transformá-la em seu contrário (LANDA, 1990, p. 388 [grifo do autor]).

Se podemos afirmar algum finalismo no movimento da vida, esse deve excluir qualquer proposta de uma meta definida previamente. Como disse Reich, a vida opera *em direção à*, expande em direção aos encontros que lhe convêm, sem nenhum objeto definido *a priori*. A emoção para Reich é sempre entendida no sentido de movimento (do latim, *ex movere*): “*é a função da emoção que constitui a meta de um impulso e não o contrário, como postulam os metafísicos*” (REICH, 2003, p. 57 [grifos nossos]).

Em outras palavras, a direção da pulsão é criada no movimento de atualização que percorre a própria vida. Os *drives*, ou a ideia de uma atividade impulsiva da vida, na obra do autor, são entendidos por meio de uma atividade sexual que está ligada sempre à expansão, à conexão e ao engajamento, mas que pode ser barrada pelas forças que atuam *contrárias* à vida. A filosofia de Spinoza igualmente se pauta pela *expansão*, ainda que leve em consideração que os entes e as coisas são divididos e contraditórios por conta de uma destruição que vem do exterior e que, de alguma forma, é manifestada pelo indivíduo singular. Nas palavras de Bove: “podem acontecer maus encontros, que abaixam minha potência porque o outro é mais forte do que eu, mas não há nada que internamente me leve à autodestruição” (2010a, p. 31).

Em Reich, a ideia de um *esforço de expansão em direção ao mundo* está intimamente ligada à *sexualidade* e ao conceito de *potência orgástica*, conceitos esses imersos em um âmbito precisamente

---

<sup>280</sup> “Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito *o* isso. Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11 [grifo dos autores]).

corporal. Para o autor, a sexualidade é um princípio energético e motor ao mesmo tempo, o qual define que os seres são postos em movimento a partir de uma certa relação excitatória. Segundo sua definição: “sexualidade seria a essência de tudo o que está relacionado com a excitação, fluxo, tensão superficial, e expansão para a periferia<sup>281</sup>” (REICH, 1989, p. 71-72). No encontro, portanto, é preciso que se produza em ambos os corpos um movimento de fricção para o que o impulso motor seja gerado.

Como dissemos, na *Teoria da libido*, Freud concebeu que a excitação sexual era um fenômeno causado por “substâncias químicas especiais”, que, posteriormente, passaram a ser chamadas de “hormônios sexuais”. Do ponto de vista materialista, era possível afirmar apenas uma *relação* entre o processo de excitação e os processos químicos hormonais. Segundo Reich, no entanto, o erro lógico estava na *interpretação* ou na *ligação direta* entre uma função vital, a emoção sexual, e uma função da matéria inanimada, um quimismo particular. Assumia-se sem críticas que uma função do vivo tinha origem em uma função do não vivo, sem que se buscasse compreender a causalidade ou de que maneira essa transição ocorreria. Essa era uma questão que se encontrava nos limites do pensamento mecanicista clássico e não podia ser adequadamente respondida por este.

Reich, portanto, abriu mão do funcionalismo para compreender quais fenômenos surgiam no processo de excitação sexual. Havia três parâmetros que se revelavam simultaneamente: *um impulso motor, uma sensação de prazer e respostas excitatórias parassimpáticas do Sistema Nervoso Autônomo*. Esses, para Reich, eram apenas diferentes aspectos de uma mesma função: o estado de excitação total do organismo vivo.

### **2.6.1 – A sexualidade e o apetite: a dimensão corporal da “potência de agir”**

O termo *desejo*, em Spinoza, equivale, com ligeira diferença, ao termo “apetite”. Ao mesmo tempo, a palavra em latim utilizada pelo filósofo é *cupiditas*, que nos fala de amor. Iniciaremos com o primeiro termo. Todas as decisões da mente, ou os decretos da alma, isto é, as vontades, as ideias, os desejos que levam o ser a uma ação determinada, são explicadas pelos quatro afetos básicos que mencionamos anteriormente – o desejo/apetite, o *conatus*, a alegria e a tristeza. São básicos, pois todos os demais afetos podem ser entendidos a partir deles. Como afirmou Spinoza em *Ética* III, Proposição 2, Escólio, “as decisões da mente nada mais são do que os próprios apetites: elas variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo” (SPINOZA, 2007, p. 171). Isso significa que, de acordo como o corpo seja afetado e modifique sua forma ou suas disposições internas, esse irá se esforçar ou

---

<sup>281</sup> Traduzido livremente do inglês: “Sexuality would be the essence of everything that is associated with excitation, flowing, surface tension, and expansion toward the periphery”.

apetecer coisas distintas. Spinoza relaciona o desejo ou apetite ao *conatus*, a um *esforço de perseverar na existência*. Nesse sentido, distingue a *vontade* do *apetite*: a vontade é o esforço que se encontra referido apenas à mente, isto é, pode ser um desejo puramente imaginário, enquanto que o apetite é o esforço que está referido, simultaneamente, à mente e ao corpo. Nesse sentido, “entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite” (SPINOZA, 2007, p. 177).

O apetite está ligado ao esforço que um ser realiza em relação àquilo que é bom para si, isto é, ao que convém à sua própria natureza e, portanto, é útil. Dessa forma, o *conatus*, como um princípio de expansão na filosofia spinoziana, é um esforço contínuo em direção às coisas que aumentam a própria potência. Cabe explicitar que o bom e o mau não deixam de ser categorias morais para Spinoza, contudo, essas categorias não dizem respeito a valores transcendentais ou a verdades, mas ao que é relativo à necessidade do ser. Os valores morais provêm dos movimentos do desejo, das experimentações que fazemos, ou seja, acreditamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, para o que é para nós causa de alegria, o que aumenta nossa potência de agir. Por outro lado, acreditamos que uma coisa seja má quando é para nós causa de tristeza, o que diminui nossa potência de agir<sup>282</sup>. Não há nada em uma determinada coisa, entretanto, que a defina intrinsecamente má ou boa. Em suma, para Spinoza não existe o “bem” e o “mal” como valores absolutos, mas apenas o *bom* e o *mau*.

Acreditamos que entre o apetite (*cupiditas*) e a sexualidade (enquanto atividade motora do prazer) exista uma relação muito próxima. A fim de demonstrar nosso ponto de vista, tomemos como exemplo, uma situação real de apetite, em seu sentido literal, como o desejo de alimentar-se. Pensemos em uma situação em que estejamos famintos e que, nesse momento, façamos contato visual com algum alimento que seja agradável ao paladar. O que ocorre nessa interação? Primeiramente, o corpo começa a “acender”, isto é, sentimos que nosso corpo impulsiona na direção do alimento. Isso é um processo excitatório. Entramos em contato com algo que imaginamos compor com nossa natureza e, portanto, direcionamo-nos a ele. Concomitantemente, isso produz respostas parassimpaticotônicas no corpo: as pupilas contraem-se, a boca começa a salivar e a temperatura corporal periférica aumenta. Temos, assim, um processo de excitação do sistema autônomo parassimpático.

No corpo, estabelece-se o que Reich denominou de “aumento de energia”, que não se trata apenas de tensão mecânica, mas de uma disponibilidade para a ação, um deslocamento de energia pelo corpo em direção à periferia do organismo. Psicologicamente, a pessoa experimenta uma sensação de prazer;

---

<sup>282</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 297. *Ética* IV, Proposições 30-31

somaticamente, aumenta a quantidade de excitação do corpo (carga energética) em direção ao objeto. Entendemos, assim, que a disposição para a ação depende de um estado de mobilidade do corpo.

Explicitemos, neste momento, que *prazer* primariamente, para Reich, *não equivale à descarga de energia*. Disso derivaria que o exercício da sexualidade seria entendido apenas como aquietação de um estado de tensão, de um *plus* energético que visaria apenas a um *telos*, um fim determinado, a descarga<sup>283</sup>. Essa ideia não é correta em Reich, ainda que na descarga energética, ou orgástica, o organismo experiencie prazer. A hipótese inicial de Reich, que fora confirmada pelos experimentos bioelétricos realizados com um oscilógrafo para medir os potenciais elétricos da pele sob diferentes estímulos<sup>284</sup>, “foi que a sensação de prazer e excitação psíquica surgem apenas quando a tensão mecânica ocorre em conjunto com uma *carga de energia* biológica na periferia do organismo<sup>285</sup>” (1991a, p. 2 [grifos do autor]). Em outras palavras, *prazer é expansão*, é fluxo em direção à periferia do corpo. Os estados de excitação e o aumento da energia, como analisaremos no ponto seguinte, desempenham um papel fundamental na possibilidade do ser manter-se vivo, de perseverar na existência e criar formas complexas de interação com o mundo.

Em prosseguimento ao nosso exemplo, digamos que se efetue o encontro entre os corpos, entre o alimento e a boca. Neste momento, ambos se misturam e a mente é capaz de saber se essa relação é conveniente, se há um aumento de alegria ou de satisfação, o que implica estados do corpo. Se assim ocorre, a relação segue. Notemos que não há nenhuma definição prévia: a relação é boa apenas enquanto o processo de excitação provocar um movimento periférico de expansão. Se o alimento passar tempo em demasia na boca, a relação se altera, ele se torna homogêneo e envolvido por uma grande quantidade de fluidos salivares. Isso diminui a fricção entre o alimento e as papilas gustativas, o que, portanto, torna a relação menos prazerosa.

Desse modo, em relação à excitação biológica ou à sensação de prazer, não há sentido em falar de “propósitos” ou “metas”, “estes são apenas invenções da fantasia humana, isto é, suposições incorretas do pensamento mecanicista-místico<sup>286</sup>” (REICH, 1990, p. 11). Engajamo-nos e esforçamo-nos

---

<sup>283</sup> Ao contrário, o exercício da sexualidade é um exercício de contato vegetativo, de intimidade profunda, como explicitou Gaiarsa (2005, p. 94) e de movimentação corporal, com um consequente processo de excitação energética.

<sup>284</sup> Cf., Reich, 1982, p. 71, Cap. 3 – *The Bioelectrical Function of Sexuality and Anxiety*. Como explicou Reich: “*De todos os afetos ou emoções conhecidos, apenas a sensação de prazer é capaz de aumentar a carga bioenergética da superfície da pele. Todos os outros afetos, tais como angústia, raiva, depressão, etc., estão associados a uma redução dos potenciais da pele*” (1991a, p. 16 [grifos do autor]) (Traduzido livremente do inglês: “*Of all the known affects or emotions, only the pleasure sensation is capable of increasing the bioenergetic charge of the skin surface. All other affects, such as anxiety, rage, depression, etc., are associated with a lowering of the skin potentials*”).

<sup>285</sup> Traduzido livremente do inglês: “*was that pleasure sensation and psychic excitation come about only when mechanical tension occurs together with a biological energy charge at the periphery of the organism*”.

<sup>286</sup> Traduzido livremente do inglês: “*They were merely inventions of human fantasy, i.e., incorrect assumptions of mechanistic-mystical thought*”.

enquanto *sentimos* que uma determinada relação nos convém, em exceção dos casos em que nosso sistema sensorial se encontra bloqueado, comprometido ou impossibilitado de aceder à realidade. Nesta exceção, racionalizamos – por meio de superstição, pensamento místico e transcendente – que uma determinada relação nos convenha, quando, na verdade, produz efeitos contrários à potência do corpo. Não há, portanto, finalismo ou dualismo na função sexual, a excitação e a sensação são diferentes e inseparáveis aspectos de *uma* mesma função de excitação biológica. O *drive*, ou a pulsão motora, não está a cargo de nenhum propósito biológico ou metafísico pré-determinado.

Se o organismo constitui uma única unidade psicofísica, logo, concluiu Reich, as funções psíquicas e somáticas (físicas) devem ser idênticas, em uma mesma biofunção<sup>287</sup>. Como dissemos, *a fronteira entre o psíquico e o somático fora explorada por Reich pelo ponto de vista econômico-sexual*. Segundo compreendia, a vida psíquica inconsciente poderia ser traçada até as profundezas onde os *drives* ou as pulsões se originavam no âmbito fisiológico e biológico. Neste, as fronteiras do psicológico tornavam-se indistintas e evidenciavam fenômenos que não podiam ser expressos em termos psicológicos, como as *quantidades de excitação*, questão básica da psicodinâmica. A fronteira psicofísica não poderia ser compreendida sem que se compreendesse primeiro a natureza dos impulsos e dos afetos em si. Segundo Reich, todo jogo de forças psíquico tem por base pulsões que são primariamente fisiológicas. Compreendeu que as leis que governam a sexualidade transcendiam os limites da esfera psíquica, motivo pelo qual passou a investigar as pulsões no âmbito da biofisiologia.

Uma das áreas mais evidentes na qual o fisiológico e o psicológico encontravam-se indubitavelmente associados era no *Sistema Nervoso Vegetativo* que apresentava simultaneamente mecanismos psíquicos e biológicos.

No encontro entre dois corpos, em que se produz algum tipo de fricção, isto é, uma modificação do corpo por estímulos, sua mente é capaz de perceber se essa relação é adequada ou não e, assim, seleciona uma reação. Isto é, o Sistema Nervoso Autônomo (Vegetativo) produz uma resposta, simpática ou parassimpática, de contração ou expansão. Se a relação, de alguma forma, decompõe as relações internas do organismo, este entra em “alarme vital” e se fecha, torna-se menos permeável à passagem do impulso. Ao contrário, se nessa relação o organismo percebe que algo compõe com sua disposição vital, impulsiona-se a fusionar, a se mesclar, em uma relação de maior proximidade, com o objeto. Não há vontade consciente, força do intelecto ou deliberação envolvidas nessa modulação, trata-se de uma *inteligência do corpo*, de pulsar em direção a um determinado objeto e estabelecer uma relação com este ou de se afastar do objeto e romper a conexão.

---

<sup>287</sup> Cf., Reich, 1982, p. 22.

É por meio desse arranjo que a mente apetece ou rejeita as coisas. A vontade, diz Spinoza em *Ética* II, Proposição 49 e Escólio, não equivale ao desejo, ou seja, não há nenhuma vontade absoluta ou livre que determine a mente a querer isto ou aquilo. Pela vontade compreende-se unicamente “a faculdade [...] pela qual a mente afirma ou nega o que é verdadeiro ou o que é falso” (SPINOZA, 2007, p. 147). O apetite ou a aversão da mente a um objeto constitui-se, de outro modo, através dos movimentos do corpo que se produzem em uma relação com esse objeto.

Reich ressalta o papel do Sistema Nervoso *Autônomo* nos organismos mais complexos, na percepção do mundo e nas respostas produzidas pelo corpo frente ao mundo. Nos organismos mais simples, contudo, mesmo nos unicelulares não dotados de nenhum tipo de sistema nervoso, como as amebas, a *função autonômica ou vegetativa* de pulsação está presente. Se alguém toca as antenas de uma lesma com uma folha de grama, imediatamente essas se recolhem e permanecem imóveis. Depois de um intervalo, a lesma estende as antenas novamente. Se, contudo, a mesma ação é repetida, a lesma recolhe suas antenas mais rapidamente e também retrai seu corpo para dentro de sua concha. O mesmo ocorre com uma minhoca quando é tocada em uma de suas extremidades. Se antes se encontrava alongada e em estado de relaxamento, logo a parte onde foi tocada retrai-se, torna-se mais curta e espessa, ou então a minhoca enrola-se em si mesma.

Reich aponta<sup>288</sup> que esse “retirar-se do mundo” é melhor percebido nas amebas. Em estado de alarme, os pseudópodes que antes conferiam à célula uma aparência polimórfica desaparecem, as diferenças da superfície se atenuam e ela adquire cada vez mais uma forma esférica. Reich explica que, de modo geral, os corpos assumem um formato esférico e contraído quando recolhem seus órgãos protraídos, sobretudo os anexos sensíveis através dos quais perscrutam o mundo, ou quando se recolhem em si mesmos arqueando a estrutura dorsal. Esse formato do corpo expressa a função de “retirar-se do mundo”, em contraste com quando ele se alonga, estica a extensão de suas extremidades “em direção ao mundo”, em distanciamento do próprio centro de seu corpo.

Como abordamos no capítulo anterior, independentemente do grau de complexidade de um organismo, seja ele composto por sistemas biofisiológicos mais simples ou complexamente organizados, Reich propõe que ele seja entendido como um *sistema plasmático*, o que possibilita o entendimento de leis funcionais comuns que regem igualmente os corpos vivos simples e complexos. No caso das amebas, seu movimento depende diretamente de seu fluxo plasmático. Contudo, perguntava-se Reich, o que move a ameba? Quando seu plasma começa a fluir, tem-se a impressão de que uma força atua desde seu interior, o que poderia conduzir precipitadamente a conclusões vitalistas.

---

<sup>288</sup> Cf., Reich, 1982, p. 40.

A tendência endógena à expansão tampouco pode ser explicada meramente por um efeito da pressão interna da célula. “*Deve haver algo além da tensão mecânica que produz movimento naquilo que está vivo*”<sup>289</sup> (REICH, 1982, p. 45 [grifos do autor]).

Reich percebeu que o fluxo do plasma corporal nos seres vivos exhibe duas direções vegetativas (involuntárias e inconscientes) opostas: um fluxo *centrífugo*, isto é, uma tendência de expansão em direção ao mundo e um fluxo *centrípeto*, ou seja, uma tendência de assumir uma forma esférica e uma direção dos fluxos da periferia para o centro do corpo. Essas duas direções correspondem ao movimento plasmático contração-expansão, tensão-relaxamento. No caso dos seres que possuem sistema nervoso vegetativo, as duas direções contrárias, mas funcionalmente idênticas, derivam do sistema parassimpático – que exhibe um efeito expansivo no sistema vascular periférico – e do sistema simpático – que exhibe um efeito constritivo.

Esses dois fenômenos antitéticos e funcionalmente idênticos podem ser observados diretamente nas modificações experienciadas pela unidade funcional. Explica Reich:

Quando a *periferia* do corpo é excitada, a sensação sexual é gerada; quando o *centro*, a área ao redor do coração e do diafragma, é excitado, a angústia é experienciada. Desta maneira, a ideia de uma *antítese funcional entre o centro do corpo e periferia do corpo*, uma ideia que está ganhando importância fundamental, foi adicionado pela primeira vez à teoria sexual-econômica do afeto<sup>290</sup> (REICH, 1982, p. 32 [grifos do autor]).

De acordo com Reich, na existência de uma situação real de ameaça, como o ataque de um cão, o organismo experiencia um “estado de angústia”. Igualmente, uma mesma situação reproduzida pela imaginação pode levar a produzir um afeto de angústia, tal seja a vividez da imagem mental. Reich explica que, em ambos os casos, sobretudo nos estados de pânico ou medo, o que se observa é uma *rápida retirada da energia do corpo para seu interior*, isto é, há uma ativação predominante do sistema simpático que conduz a respostas fisiológicas como calafrios, ânsia de urinar ou defecar, aumento da transpiração, dos batimentos cardíacos e secura na boca. No estado de angústia, no caso dos homens, o pênis retrai-se e, no caso das mulheres, a vagina resseca-se. Reich percebeu que *a angústia produzia sintomas físicos exatamente opostos ao estado de excitação sexual*. Neste último, havia *um aporte de energia para a periferia do corpo*: os órgãos sexuais entumesciam, o fluxo sanguíneo aumentava, a pele tornava-se mais quente e suave. Subjetivamente, no estado de angústia, as pessoas relatavam *uma*

---

<sup>289</sup> Traduzido livremente do inglês: “*There must be something in addition to mechanical tension which produces movement in that which is alive*”.

<sup>290</sup> Traduzido livremente do inglês: “*When the body's periphery is excited, sexual sensation is generated; when the center, the area around the heart and diaphragm, is excited, anxiety is experienced. In this way, the idea of a functional antithesis between body center and body periphery, an idea which is gaining in fundamental importance, was added for the first time to the sex-economic theory of affect*”.

*diminuição geral da energia*, redução do desejo sexual e uma sensação interna de aperto ou constrição. Ao contrário, no estado de excitação sexual, relatavam que se sentiam internamente em expansão, em alegria e com aumento do desejo sexual. Essa relação levou Reich a considerar a existência de *uma antítese básica do vivo*: a antítese entre o prazer e a angústia, entre o parassimpático e o simpático, entre a expansão e a contração do aparato vital e entre a periferia e o centro do organismo<sup>291</sup>.

A hipótese de Reich de que a pulsão e o prazer eram uma só e mesma unidade da atividade motora sexual – assim como o eram a pulsão e a angústia, em uma atividade motora inversa – direcionou sua investigação cada vez mais para o “fator desconhecido” que deveria estar presente e em funcionamento na vida: *uma energia biológica* ou *bioenergia*. O fenômeno do orgasmo já evidenciara que havia um mecanismo de carga e descarga biológicas envolvidas no organismo. Uma de suas linhas de investigação, como buscamos explorar anteriormente, foi “a relação entre a *intensidade* de uma sensação e a *extensividade* ou *quantidade* da carga energética<sup>292</sup>” (REICH, 1991a, p. 3 [grifos do autor]), e não a relação com a tensão mecânica fisiológica, pois, segundo observações clínicas, Reich percebeu que um homem “orgasticamente potente”, no sentido habitual do termo, poderia ter uma ereção e relacionar-se genitalmente e não necessariamente experimentar prazer e satisfação com a relação ou experimentá-lo com pouca intensidade ou de maneira insatisfatória, não obstante haver realizado um grande esforço mecânico no ato.

Segundo o autor, “intensidade ou qualidade”, propriedade de sensações *psíquicas*, e “extensividade ou quantidade”, propriedade de processos *corporais*, são propriedades que não coincidem, ou seja, não correspondem diretamente. São processos distintos, tais como a experiência de uma cor e a amplitude das oscilações de uma onda de luz. Não se separam, contudo. Conforme considerou: “A *intensidade da sensação* e a *quantidade de carga ou excitação* formam um par funcional de opostos porque são fundamentalmente diferentes e, no entanto, determinam um ao outro. Devem, portanto, ter um princípio comum no qual são funcionalmente idênticos<sup>293,294</sup>”.

Outra das linhas de investigação de Reich a respeito da energia biológica foi a relação entre os processos mecânicos de tensão e relaxamento e de carga e descarga de energia, que formavam “dois pares de opostos que fundem a *função do orgasmo* em uma unidade<sup>295</sup>” (REICH, 1991a, p. 3 [grifos

---

<sup>291</sup> Cf., Reich, 1990a, p. 13.

<sup>292</sup> Traduzido livremente do inglês: “the relationship between the *intensity* of a sensation and the *extensiveness* or *quantity* of the energetic charge”.

<sup>293</sup> Traduzido livremente do inglês: “The *intensity of sensation* and the *quantity of charge or excitation* form a functional pair of opposites because they are fundamentally different and yet they determine each other. They must therefore have a common principle in which they are functionally identical”.

<sup>294</sup> *Ibidem* [grifos do autor].

<sup>295</sup> Traduzido livremente do inglês: “two pairs of opposites which fuse the orgasm function into one unit”.

nossos]). Conforme demonstrou, esses processos, no vivo, se arranjavam, um em relação ao outro, em uma ordem *específica*: *tensão* (ou intumescência) *mecânica* → *carga bioenergética* → *descarga bioenergética* → *relaxamento* (ou detumescência) *mecânico*. Reich referiu-se a esse encadeamento particular como “fórmula do orgasmo”. Essa sequência implica que a carga bioenergética ocorre na periferia do organismo, *apenas* quando se dá primeiro a expansão ou dilatação mecânica do órgão periférico. Basta observarmos os tentáculos (antenas) que partem da cabeça de uma lesma ou um caracol quando detectam, isto é, são estimulados por algo que inicialmente lhes convêm. O estímulo ou a excitação externa que recebem provoca em seu organismo uma resposta parassimpática, isto é, um tensionamento parassimpático da musculatura, sobretudo das antenas, que é um dos órgãos de maior sensibilidade e responsividade através dos quais conhecem o mundo. Por conseguinte, a energia biológica dele desloca-se para a periferia do corpo *em uma corrente* que visa a um encontro de maior proximidade com o outro corpo e a fundir-se com ele. Externamente, observamos que as antenas altamente excitadas protusionam para a frente a fim de alcançar o objeto. Como explica Reich, o mesmo ocorre com as amebas. Observações microscópicas de seu fluxo evidenciam que antes de um pseudópode se formar na periferia da célula, ocorre um processo de excitação energética em seu centro que é seguido por um fluxo centrífugo de plasma, o que forma o “falso pé” da ameba na periferia de seu corpo. Como dissemos, o princípio de funcionamento comum que permite unir as simples amebas aos seres humanos complexos *é a corrente plasmática que se encontra presente em toda substância viva*, ou seja, “um processo pulsatório composto por expansão e contração” (REICH, 1991a, p. 6). Na atividade sexual, a expansão, caracterizada pelo intumescimento e carga energética, ocorre gradualmente, enquanto a contração, caracterizada pelo desintumescimento e descarga energética, ocorre de maneira rápida e ritmada em um processo convulsivo.

A *fórmula de quatro tempos* proposta por Reich não se encontra presente apenas no orgasmo, mas funciona em todos os órgãos autônomos, como nos batimentos do coração, nos movimentos peristálticos intestinais e no enchimento e esvaziamento da bexiga e dos pulmões. Segundo compreendeu, “a fórmula do orgasmo descreve um princípio que se estende muito além da esfera da função sexual<sup>296,297</sup>, mas nessa função, em particular, as emoções biológicas e os processos energéticos concomitantes expressam-se de maneira claramente pronunciada. É pela razão de que essa fórmula se apresenta em todas as funções involuntárias da substância viva, que Reich a denominou “fórmula da vida”.

---

<sup>296</sup> Traduzido livremente do inglês: “the orgasm formula describes a principle which extends far beyond the realm of the sexual function”.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 7.

Mencionamos anteriormente o importante debate travado entre o vitalismo e o mecanicismo que entrecruzou as discussões biológicas do início do século XX por cientistas e pensadores que buscavam explicar a organização e o funcionamento da vida. Reich viu-se às voltas com dois questionamentos: teriam os mecanicistas razão ao apontar a inexistência de uma distinção fundamental entre o vivo e o não vivo, isto é, em afirmar que a vida não se constitui por nada mais do que processos químico-físicos? Ou teriam razão os vitalistas, que assumiam a existência de propriedades metafísicas e místicas na vida, como uma “*vis vitalis*” ou uma “força divina” que seria independente da Natureza? A ponderação de Reich, em relação à superação da oposição entre essas duas correntes de pensamento, é a de que tanto o reino do vivo quanto o do não vivo são governados por processos de tensão e relaxamento, carga e descarga.

Por exemplo, na natureza inorgânica é possível encontrar tensão mecânica e relaxamento, causados por acúmulo e esvaziamento de fluidos em um sistema, assim como sistemas mecânicos podem ser carregados e descarregados eletricamente. Em princípio, diz Reich, “encontramos as mesmas leis químicas e físicas no orgânico e no inorgânico; e no componente psíquico encontramos as mesmas reações fundamentais de tensão e relaxamento, estase de energia e descarga, excitabilidade, etc., que encontramos no componente vegetativo” (2001a, p. 326). *Não se encontra, contudo, na natureza não viva, a fórmula descrita por Reich de quatro tempos, tal como na sequência particular em que aparece na natureza viva.* Em outros termos, não há “função inorgânica na qual a tensão mecânica [...] levaria a uma carga elétrica e culminaria em uma descarga elétrica e relaxação mecânica” (REICH, 1988, p. 313). Assim, postula Reich, que *o que distingue o vivo do não vivo é uma maneira particular em que as funções mecânicas e energéticas se combinam para o funcionamento vital*, que se verifica no movimento motor-intensivo dos seres vivos, enquanto pulsão em direção ao mundo e um esforço de conexão e engajamento. Esse representa, em nosso entendimento, a aproximação entre os conceitos de *sexualidade* em Reich e de *apetite* em Spinoza, que nos remetem à ideia de potência e de relações energéticas.

Acreditamos que a *atividade motora não voluntária* é a potência de um ser para a ação e, ao mesmo tempo, para o engajamento e a busca de satisfação. Eis, assim, a relação com o *conatus*, enquanto esforço de perseverar na existência. Nas palavras de Deleuze: “o *conatus* é o esforço para experimentar alegria, ampliar a potência de agir, imaginar e encontrar o que é causa de alegria, o que mantém e favorece essa causa; mas é também esforço para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que destrói a causa de tristeza” (DELEUZE, 2001, p. 106-107). Cabe explicitar, conforme pondera Sévérac (2011), que o termo “esforço”, enquanto tradução do termo *conatus*, pode levar à consideração de que se trata “de uma mobilização de forças em vista de alcançar um resultado; ele creditaria,

portanto, a tese do *conatus* entendida como atualização finalizada de uma força de reserva<sup>298</sup>” (2011, p. 174). Ou seja, não há princípio teleológico no *conatus* e tampouco este representa a tentativa de escapar à tristeza que nos seria constituinte, pois “nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência” (*Ética* III, Proposição 6, Demonstração, em SPINOZA, 2007, p. 175). Explica o autor que o esforço, o qual se refere Spinoza, é sem objeto pré-definido, dá-se por meio de um *gaudium* [alegria] singular próprio a todo indivíduo, o que nos faz compreender que se trata de um esforço puramente alegre ou puramente expansivo, no sentido de ser um esforço que viabiliza a existência.

Igualmente, o autor indica que o *conatus* é o esforço de um ser de afirmar sua potência sempre atual. Conforme define: “o *conatus* se compreende, portanto, a partir de uma força fundamental que como um todo, sem restante, é investida nele<sup>299</sup>” (SÉVÉRAC, 2011, p. 175), tal como Spinoza anuncia em *Ética* II, Proposição 45, Escólio: “Falo, repito, dessa existência das coisas singulares, enquanto elas existem em Deus. Pois, embora cada uma seja determinada, por outra coisa singular, a existir de uma maneira definida, a força [*vis*] pela qual cada uma persevera no existir segue-se da necessidade eterna da natureza de Deus<sup>300</sup>” (2007, p. 143 [grifo nosso]).

## 2.6.2 – O prazer e a angústia, a alegria e a tristeza e as marcas corporais

No pensamento de Spinoza, além do *conatus* e do apetite, a *alegria e a tristeza* respondem pelos afetos básicos a partir dos quais podem ser entendidos os demais afetos, que explicam as ideias e as ações que são colocadas em curso pelo ser. Como explicou Deleuze (1978), a alegria e a tristeza são dois pólos de paixões fundamentais. Quando Spinoza se refere às paixões, ele assume que o ser não é causa de seus próprios afetos, eles são produzidos em si por outra coisa à sua revelia, isto é, quando se sofre uma ação de outro corpo. Nesse sentido, explicita a diferença entre os termos afecção (*affectio*) e afeto (*affectus*). A afecção designa o que ocorre ao modo finito, tal como um corpo – que é uma composição de outros corpos com determinadas proporções de movimento e repouso. Em outras palavras, em Spinoza, a afecção envolve a modificação de um corpo e a ideia correspondente, que

---

<sup>298</sup> Traduzido livremente do francês: “d'une mobilisation de forces en vue de l'obtention d'un but; il accrédirait dès lors la thèse du *conatus* entendu comme actualisation finalisée d'une force de reserve”.

<sup>299</sup> Traduzido livremente do francês: “Le *conatus* se comprend dès lors à partir d'une force fondamentale qui tout entière, sans reste, s'investit en lui”.

<sup>300</sup> Na filosofia de Spinoza, Deus é “a causa pela qual as coisas começam a existir, mas também pela qual perseveram em seu existir” (*Ética* I, Proposição 24, Corolário, em SPINOZA, 2007, p. 47), que é igualmente entendido como “substância” e, de maneira semelhante, entendida por Reich como *energia orgone cósmica*, que, igualmente, cria todos os seres e a força responsável por sua perseverança e seu movimento impulsivo.

envolve a natureza de um corpo exterior. Já o afeto implica, para a unidade somatopsíquica, um aumento ou diminuição da potência de agir. Em resumo, enquanto a afecção requer a presença do corpo afetante, o afeto remete à transição de um estado a outro, ou seja, uma variação.

Assim, na filosofia spinoziana, a *tristeza* é o afeto que envolve uma diminuição da potência de agir, enquanto a *alegria* envolve um aumento dessa potência. A transição desses estados de maior ou menor potência, Spinoza denomina também transição de perfeição. Conforme a potência de agir de um ser aumenta, *mais perfeito este se torna e mais íntima é sua união com Deus*. Igualmente, a potência de percepção e de consciência da mente está necessariamente ligada à potência de agir de um corpo, o que implica que, quanto mais um corpo é afetado por outros de modo que se produzam afetos de alegria, mais esse corpo será capaz de agir e mais será capaz de perceber, enquanto que ao ser tomado por afetos de tristeza, menos capaz será de perceber e, da mesma maneira, de agir.

Acreditamos, nesse sentido, que exista uma relação de proximidade entre os afetos de *prazer* e *angústia* descritos por Reich e de *alegria* e *tristeza* postulados por Spinoza. Como explicitou o filósofo em *Ética* III, Proposição 11, Escólio: “chamo o afeto da alegria, quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação ou contentamento; o da tristeza, em troca, chamo de dor ou melancolia” (2007, p. 177). Dado os encontros de um corpo com o outro, pode ocorrer que um corpo seja “bom” para o outro e, portanto, componha-se com ele, ou ainda, que seja “mau” e o decomponha.

No primeiro caso, o modo existente passa a um grau de perfeição maior, um contato mais íntimo com Deus/Natureza. Psiquicamente é tomado pelo sentimento de alegria, ou seja, podemos dizer que experimenta prazer, o que leva o corpo à expansão e ao aumento de sua atividade energética ou *atividade de trabalho*, isto é, sua potência de agir. Como explica Reich, “*energia é a capacidade de trabalhar*” (2009, p. 11 [grifos do autor]) e encontra-se presente em todos os processos não vivos e também nos vivos. Estes últimos, em particular, necessitam continuamente criar, atualizar sua própria potência. A presença de uma capacidade de trabalho no vivo pode ser percebida, sem dúvidas, “[na] germinação de cada planta, [no] desenvolvimento de cada embrião, [no] movimento espontâneo dos músculos e [na] produtividade espontânea de cada organismo biológico”<sup>301</sup>.

No segundo caso, a partir de um mau encontro, o modo existente passa a um grau de perfeição menor, isto é, torna-se menos unido a Deus, uma vez que tomado pelo sentimento de tristeza e pela diminuição de sua potência de agir. Dizemos, então, que, nesse caso, o ser diminui sua atividade vital, contrai-se, retira-se em certo grau do mundo, de estar presente e em contato com os processos imanentes. É dessa maneira que compreendemos que sua potência de perceber encontra-se também diminuída. Se os órgãos sensíveis encontram-se em um estado vegetativo de contração continuada,

---

<sup>301</sup> *Ibidem*.

provocado por *marcas corporais*, que seguem a afetar o corpo como se o outro corpo que o afetou anteriormente, sob uma determinada relação, estivesse presente, disso decorre que o sistema plasmático inibe-se também em sua expansão.

A questão dos *vestígios* ou das *marcas* que se imprimem sobre um corpo apresenta-nos uma importante aproximação entre os pensamentos dos autores. Como disse Spinoza em *Ética* III, Postulado 2: “o corpo humano pode sofrer muitas mudanças, sem deixar, entretanto, de preservar as *impressões* ou os *traços* dos objetos e, conseqüentemente, as mesmas imagens das coisas” (2007, p. 165 [grifos nossos])<sup>302</sup>. Da mesma maneira, o filósofo afirma, em *Ética* II, Proposição 17, que “se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo”<sup>303</sup>. Assim temos que, pelas marcas impressas em um corpo por meio de uma relação com outro corpo, uma relação é *gravada* no sistema vivo. A ligação dessa ideia com o pensamento de Reich é muito próxima. Reich nos fala de *caráter*, como abordamos no capítulo anterior. Segundo explicam Ferri e Cimini (2011, p. 60), etimologicamente, o termo *caráter* significa “sinal gravado”<sup>304</sup>. Mas por quem são traçados ou gravados esses sinais no corpo? Respondem os autores: “pelas relações objetais que se teve ao longo da flecha do tempo da nossa história, através de comunicações lógicas, e sobretudo analógicas, que alimentam e constroem a forma-relação na sua realidade”<sup>305</sup>.

No pensamento de Reich, como veremos a seguir, é necessário considerar que a vida se complexifica em uma *dimensão temporal* que não é o tempo da representação, tampouco o tempo da cinematográfica. Ou seja, não é o tempo de uma identidade ou um esquema fixo que pode ser reencontrado e nem um tempo que pode ser revertido um sem número de vezes, mas um tempo que se constitui como um constante desdobramento a partir de um momento inicial no qual uma confluência de fluxos produz um novo sistema.

Cabe considerarmos, contudo, que nesse tempo existem “janelas” ou “momentos-chave”, nos

---

<sup>302</sup> Como vimos, o filósofo explica da seguinte maneira a física de impressão nos corpos: “Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele” (*Ética* II, Postulado 5 em Spinoza, 2007, p. 105).

<sup>303</sup> *Ibidem*, p. 107-109.

<sup>304</sup> De acordo com a definição de Ferri e Cimini (2011, p. 90), “o caráter, literalmente “sinal gravado”, é [...] o modo de ser específico de uma pessoa, exprime o seu passado, a sua história biológico-biográfica, o seu encontro-colisão com o mundo, a história das suas relações objetais, tem uma estratificação temporal e uma sustentabilidade relacional, mas é também o conjunto estruturado das defesas do Ego que levou anos para se formar e não é fácil distingui-lo dos sintomas. O caráter exprime um mecanismo de proteção narcisista, de conservação e de adaptação, é um dispositivo organizador capaz de capturar a angústia. Enfim, o caráter exprime os princípios de economia no qual é formado o núcleo de energia do Si”.

<sup>305</sup> *Ibidem*.

quais o sistema vivo é particularmente sensível a ser estampado ou traçado por determinadas impressões<sup>306</sup>. A *Análise do Caráter* de Reich propõe que se compreenda o caso a partir da análise dos *sinais gravados*. Os traçados impressos no corpo, suas sucessivas afecções, designam o que acontece ao modo-organismo, ou melhor, os sinais gravados indicam qual seja uma determinada modalidade de corpo e pensamento. Não nos deteremos, neste momento, em apresentar em detalhes os traços caracteriais descritos por Reich e as atualizações propostas por autores pós-reichianos<sup>307</sup>, propomos apenas que se considere que um corpo marcado se compõe por determinados *referenciais sensoriais* que determinam, igualmente, *uma forma*, um modo de conceber o mundo, de percebê-lo, de comunicar-se e metacomunicar-se. Reich concebe, como explicam Ferri e Cimini, que o corpo é gravado nas “interações [que] se inserem nos vários níveis corporais dominantes, no tempo específico da troca de linguagem e as ações (persecutórias, aceitáveis, excludentes) também são gravadas como movimentos corporais expressivos com a carga energética correspondente”<sup>308</sup>.

Deleuze (2002, p. 55) aponta algumas considerações a respeito da compreensão de Spinoza das afecções dentre as quais encontramos similaridades com o pensamento de Reich. Em primeiro lugar, Deleuze afirma que as afecções ou marcas corporais são os próprios *modos* da substância (Deus, Natureza ou energia *orgone*, como dirá Reich). Em segundo lugar, tais afecções são *imagens*, são ideias que representam o que ocorre ao corpo sob o efeito de outro, isto é, igualmente *indicam* nosso estado atual e o efeito deste corpo sobre nós<sup>309</sup>. Spinoza em *Ética* III, Proposição 17, Escólio, chamará “de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam a figura das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina” (2007, p. 111). Em terceiro lugar, Deleuze aponta que essas afecções-imagens formam um *certo estado ou certa constituição do corpo e do espírito*

<sup>306</sup> Aqui nos valem de uma aproximação com o conceito de *imprinting* do zoólogo austríaco e pai da Etologia Konrad Lorenz. De acordo com Lorenz, os animais são dotados de uma capacidade genética de aprendizado de tipos particulares de informações que possui importância na sobrevivência da espécie. Em seus estudos, Lorenz descreveu o aprendizado de gansos e patos que assim que nasciam aprendiam a identificar a “mãe”, que poderia ser a mãe biológica ou uma falsa mãe, e a segui-la. Logo após o nascimento, abre-se uma janela de tempo de um processo que Lorenz denominou *imprinting*, ou seja, uma *gravação*, que compreendia os sinais auditivos e visuais do objeto próximo que se movia e com o qual estabeleciam uma relação. Esses sinais do objeto “mãe” eram gravados em seus sistemas e referenciavam a relação com o outro sistema “mãe”. Tais sinais provocavam uma resposta de acompanhamento que afetavam os animais depois de adultos. De acordo com Ferri e Cimini (2011, p. 89), em termos da formação do ser humano, os processos de *imprinting* que ocorrem no desenvolvimento pré-natal são o ponto de sustentação do caráter, do modo de reação típico de cada um.

<sup>307</sup> Cf., REICH, 2001a, Partes II e III; NAVARRO, 1995a, 1995b; FERRI; CIMINI, 2011, Capítulo 8 – *Traços de caráter*. Ferri e Cimini distinguem “seis traços fundamentais de caráter e também de muitas derivações “subtípicas” em função do sinal gravado, das fases evolutivas nas quais se encontra, e como são realizadas as passagens de fase e de campo, da específica relação objetual com o Outro de Si naquele tempo da fase, dos *imprintings* fixados anteriormente. 1. Traço Intrauterino [...] 2. Traço Oral [...] 3. Traço Reprimido-Muscular [...] 4. Traço Fálico [...] 5. Traço Histórico [...] 6. Traço de Referência Genital [...]” (2011, p. 104).

<sup>308</sup> *Ibidem*.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 83.

*afetados*, “que implica mais ou menos perfeição que o estado precedente” (2002, p. 55).

As impressões que são gravadas por meio da relação com outros corpos – sobretudo nos momentos iniciais da vida, quando o corpo passa por mudanças biofisiológicas complexas – criam esquemas relacionais somatopsíquicos que conectam a corporeidade com a cognição. Ou seja, *um certo estado constitutivo do corpo que é formado é também sua forma de conhecer o mundo*. Da mesma maneira, certas impressões que excitam o sistema sensorial, certas composições físicas de estímulos, podem levar o corpo a um estado de expansão ou de contração, de maior possibilidade vital ou menor possibilidade vital, de alegria ou tristeza. Esses traços, assim, imprimem no sistema sensorial um determinado registro, uma determinada maneira biofisiológica ou somatopsíquica que se torna ativa no sistema. Como veremos, a seguir, isto implica diretamente as *estratégias econômicas ou regulatórias* que um ser constrói para si a fim de perseverar.

Dessa maneira, o corpo é afetado por muitas formas de relação que, ao serem impressas ou estampadas nele, seguem presentes ou *vívidas* no sistema. Podemos dizer que quanto mais primitivas e mais intensas forem essas impressões no corpo, mais este será constituído por afetos de alegria ou tristeza, de prazer e completude ou de angústia e risco vital. É assim que, em determinadas situações futuras em que o sistema seja solicitado por determinadas composições físicas de estímulos ou sinais semelhantes aos quais foi marcado anteriormente, um ser pode ser deslocado a um universo emocional temporalmente afastado do presente quando foi afetado de forma semelhante. Isso não implica dizer que a mente se desloca ao passado, mas que *os estados absolutamente atuais e vívidos se atualizam em intensidade e modificam a percepção do mundo presente*. A imaginação apenas reproduz de forma vívida o universo vivido anteriormente, uma vez que o corpo seja excitado ou posto em movimento da mesma maneira. É nesta razão que compreendemos, como afirmou Spinoza, que “a mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado” (*Ética* II, Proposição 17, Corolário em SPINOZA, 2007, p. 109).

Em suma, temos assim conjugadas a potência de agir e a potência de perceber a partir de *uma mesma função corporal* que implica o poder do corpo de afetar e ser afetado. Acreditamos que a potência de agir de um corpo encontra-se imbricada ao poder desse corpo de mover-se, isto é, não apenas no sentido de um deslocamento espacial, mas antes, na possibilidade móvel do corpo, em sua absoluta concretude, de eriçar suas fibras dada uma determinada quantidade de excitação que chegue até elas. Esse movimento muscular, ou plasmático, encontra-se sempre inserido em um contexto relacional e emocional, que não pode ser separado de uma capacidade cognitiva.

Nesse sentido, nos diz Reich, que a “*excitação biológica e a percepção psíquica são*

*funcionalmente idênticas. Isto é, a percepção está presente com a primeira expansão e contração plasmática*<sup>310</sup>,” (REICH, 1991b, p. 40 [grifos do autor]). A relação entre potência, cognição e ação encontra-se caracterizada em todos os sistemas vivos que se distinguem por sua necessidade/capacidade de *pulsção* e *percepção*. Os sistemas não vivos, que são rígidos, não percebem. Dessa maneira, aproximamos, em graus distintos, os sistemas que, ao terem sua potência reduzida em termos de seu poder de afetar e ser afetado, possuem uma *potência pulsátil* diminuída. Em outros termos, são sistemas que tendem ao enrijecimento e possuem pouca capacidade de percepção. O conhecimento da realidade, para Reich, passa pelo contato com o *cerne biológico*, isto é, o centro vegetativo do corpo. Apenas em contato e atenção aos estados contráteis, às tensões e aos relaxamentos que o corpo expressa, é possível saber a respeito das coisas que nos afetam de alegria ou tristeza, de prazer ou angústia. Como buscamos explicitar, isso não é tão simples, pois na medida em que não se suporta os estados moventes do corpo, isto é, em que se expressa a insustentabilidade dos afetos, ou seja, em que o corpo não é capaz de *variar* em expansão e contração, determinadas teses imaginativas podem se antepor, prematuramente, ao acesso à realidade.

Explicitemos, mais uma vez, que antes que o conhecimento racional possa se dar, enquanto ideia adequada da causa das coisas, é necessário que o organismo possa perceber. Por essa razão, defendemos a atenção específica ao problema do *primeiro gênero de conhecimento*, que é o conhecimento mediante as sensações. Trata-se de se debruçar sobre aquilo que acontece ao nosso corpo pelo efeito de outro corpo, ou seja, uma mistura entre os corpos que se constitui por marcas, por traços gravados.

### **2.6.3 – A potência de convulsionamento do corpo**

De acordo com Reich, *o processo vital se expressa como uma pulsção constante de cada um dos órgãos em ritmos próprios*, e no organismo como um todo, como um ritmo de contração e expansão próprio a cada indivíduo. Dessa forma, o *processo vital* consiste fundamentalmente em uma *oscilação contínua* entre ritmos parassimpáticos e simpáticos, expansivos e contráteis, tais como os movimentos de uma medusa marinha.

Toda atividade expansiva como o crescimento, a sexualidade, a felicidade, o desenvolvimento intelectual, etc., nos explica Reich, *conduz a um acúmulo gradual de energia no sistema plasmático* que necessita ser descarregado em intervalos mais ou menos regulares, de acordo com o indivíduo e

---

<sup>310</sup> Traduzido livremente do inglês: “*biological excitation and psychic perception are functionally identical. That is, perception is present with the very first plasmatic expansion and contraction*”.

conforme as espécies. Como veremos, o organismo vivo, enquanto um acumulador de energia, assimila-a constantemente do meio – pela absorção de nutrientes, pela respiração, pelas relações através das quais se nutre afetivamente, pela diferença de potencial energético da própria atmosfera, etc. – a fim de perseverar, se regenerar e impulsionar. Esse ciclo se apresenta na fórmula do orgasmo de tensão-carga-descarga-relaxamento descrita por Reich.

O conceito de *potência orgástica* foi postulado por Reich enquanto um princípio de funcionamento comum a todos os sistemas vivos energéticos e visa a reunir um amplo grupo de fenômenos vitais em uma mesma unidade funcional. Basicamente, o princípio de potência consiste na capacidade do organismo de *convulsionar* orgasticamente, isto é, de reequilibrar bioenergeticamente o sistema *dado um estado de excesso de tensão e carga* pelo armazenamento contínuo de energia. O princípio de potência orgástica agrupa diferentes tipos de comportamentos humanos característicos a partir de um mesmo funcionamento. Segundo Reich, os sistemas biológicos orgasticamente potentes são capazes de experienciar gratificação ou satisfação após o orgasmo, a partir da possibilidade de liberar uma alta tensão da energia acumulada na periferia do organismo. Tais sistemas, de maneira comum, vivenciam a sexualidade e a moralidade, a natureza e a cultura, o amor e o trabalho de maneira unitária e não dicotômica.

Em oposição, Reich denomina *impotência orgástica* um princípio comum aos sistemas que são incapazes de atingir gratificação ou satisfação após a descarga orgástica. Tais sistemas exibem uma incapacidade biológica de regular seus estados energéticos por meio de convulsões involuntárias e ritmadas, devido à impotência pulsátil do organismo e a bloqueios que impossibilitam uma *amplitude de variações* dos movimentos de distensão e contração, que representa diferenças de intensidade.

Um sistema bloqueado, diz Reich, organiza-se autonomicamente de modo a diminuir suas experiências de dor e sofrimento, contudo, torna-se incapaz, de experienciar prazer e satisfação. Em outros termos, o organismo se restringe a uma variabilidade vital e intensiva muito reduzida. Os sistemas biológicos orgasticamente impotentes, isto é, incapazes de convulsionar por meio de contrações e distensões rítmicas e involuntárias, exibem em sua estrutura corporal um estado de espasticidade crônica, isto é, um estado geral de tendência à hipertonia e hiperreflexia da musculatura que se sustenta em um longo período. A musculatura espástica, como explica Reich, apresenta uma *resistência* tanto à contração quanto ao relaxamento e se mantém em um estado contínuo de contração, ou seja, em atividade e responsividade em excesso, que provoca um efeito desvitalizador geral sobre o organismo. Esse estado de excitação excessiva e insolucionada economicamente Reich denominou *estase sexual*.

Não apenas a estase, por meio de involuntárias contrações do sistema plasmático que se tornam

crônicas, mantém o organismo em uma condição de baixa vitalidade (um baixo *quantum* energético), como a imobilidade dos fluxos orgânicos e energéticos cria nas áreas funcionais do corpo afetadas por ela, um aumento de toxicidade, isto é, um *envenenamento*, por um acúmulo de substâncias e estados de excitação que são contrários à potência do corpo<sup>311</sup>.

Cabe ressaltar que os sistemas biológicos impotentes orgasticamente, incapazes de pulsar adequadamente, ou seja, com um poder reduzido de afetar e ser afetado, não são capazes de experienciar expressões comuns da Natureza de maneira unitária, uma vez que seu próprio sistema biológico-perceptivo se encontra cindido. Assim, no pensamento desses, natureza e cultura, sexualidade e moralidade se encontram em divisão e desunião. O trabalho não pode ser vivenciado como fonte de satisfação, ao contrário, é realizado de maneira compulsória ou mesmo se apresenta como uma inabilidade. Em similaridade, a afetividade sexual natural dá lugar aos pólos do moralismo sexual e da sexualidade pornográfica. Nas palavras de Reich: “um organismo que utiliza a maior parte de sua energia para manter aprisionado o processo natural da vida dentro de si não pode abarcar a vida fora de si” (2009, p. 11) e tampouco compreendê-la fora de divisões e categorias artificiais.

Já em Spinoza, o conceito de *potência* é explicado por Deleuze da seguinte maneira: “toda potência é inseparável de um poder de ser afetado, e esse poder de ser afetado encontra-se constante e necessariamente preenchido por afecções que o efetuam” (2002, p. 103). No pensamento do filósofo holandês, a *potência do corpo*, que é afetiva, dado que é seu *poder de afetar e ser afetado*, é também a *potência do intelecto*, sob um ponto de vista mental. Em outros termos, um encontro que leve ao aumento da sensibilidade afetiva do corpo, leva, simultaneamente, ao aumento da potência de pensar da mente, de modo que *aquilo que a mente pode conhecer tem relação de mutua dependência com aquilo que um corpo pode experimentar*. Desta maneira, se um corpo se encontra constrangido por causas exteriores e submetido a afetos tristes, logo esta tristeza não torna ninguém inteligente ou apto a conhecer coisas, isto é, a produzir ideias adequadas.

Traçamos, assim, um paralelo com o que Reich denominou *potência orgástica*, entendida em uma *ordem corporal e biológica*, como “a habilidade de permitir, livre de todas as inibições, um relaxamento das tensões correspondentes que se acumularam no aparato biofísico, e experienciá-lo

---

<sup>311</sup> São as chamadas zonas-DOR do corpo, do inglês *Deadly ORgone*. Dadoun explica que embora Reich tivesse rejeitado enfaticamente a tese da “pulsão de morte” de Freud, “muitos anos mais tarde, durante um diálogo com o psicanalista Kurt Eissler, em 1952, [Reich] evoca o problema numa perspectiva muito diferente: ‘Ainda que estivesse equivocado com seu ‘impulso de morte’, diz Reich, Freud não deixava, contudo, de ter razão. O que percebia como ‘impulso de morte’, o que tentava apreender através de sua teoria, o que captava como ‘algo que morria’, era o que atualmente chamamos DOR no sentido físico. Nota: *Energia de orgônio mortal* – trata-se da energia estagnada que se decompõe no organismo vivo e na atmosfera. Existe uma energia de orgônio mortal. Ela se encontra na atmosfera. Pode-se detectá-la com a ajuda de um contador Geiger” (1991, p. 173 [grifos do autor]).

completamente<sup>312</sup>” (REICH, 1982, p. 3). Sob um ponto de vista somático, o autor nos apresenta sua consideração a respeito dos estados de liberdade do corpo que implicam no livre fluxo de energia e no livre fluxo dos movimentos corporais. Para Reich, um corpo que se encontra impossibilitado de convulsionar orgasticamente, isto é, que se encontra em um estado constante de imobilidade ou restrição de seus movimentos pulsáteis, da mesma maneira, encontra-se impossibilitado, ou ao menos restringido em sua possibilidade, de experimentar o mundo e, portanto, conhecê-lo.

A teoria do orgasmo e a descoberta da função biológica de tensão-carga foram momentos que marcaram a pesquisa econômica-sexual do autor, entre 1923 e 1933, anos em que se encontrava, todavia, na associação psicanalítica. O desenvolvimento posterior desses conceitos conduziram à descoberta da energia orgone nos organismos biológicos e no cosmos.

Reich relata que até o ano de 1923, apenas as potências ejaculativa e eretiva eram conhecidas pela sexologia e pelos psicanalistas. Até então, um homem potente era aquele capaz de realizar o ato sexual, enquanto que um homem “muito potente” era capaz de realizá-lo muitas vezes ao longo de uma noite<sup>313</sup>. Contrariamente a essa concepção aceita, Reich encontrava em sua prática clínica, pelo relato de seus pacientes, que não havia um só neurótico que não estivesse gravemente perturbado em sua função genital.

Cabe sublinhar que a sexualidade, entretanto, não equivale à genitalidade, o que seria uma noção pré-freudiana de sexualidade. O conceito de função genital pode ser alargado por Reich a partir do conceito de *potência orgástica*, ao definir o último em termos energéticos e não apenas em termos mecânicos. A análise de homens e mulheres que eram capazes de realizar o ato sexual, isto é, eram considerados potentes, revelou muitas vezes atitudes vaidosas ou sádicas por parte dos homens e sentimentos de medo e inibição por parte das mulheres. Os homens mais perturbados em sua genitalidade, na compreensão de Reich, eram aqueles “que gostavam de alardear e exhibir a sua masculinidade, homens que possuíam, ou conquistavam, tantas mulheres quantas fosse possível, e que podiam ‘fazê-lo’ muitas vezes em uma noite” (1988, p. 93). Outros sentiam prazer quando imaginavam dominar ou violar a mulher através da penetração. Muitos são os comportamentos ou expressões psíquicas e somáticas que podem surgir durante o ato sexual, contudo, Reich percebeu que, de modo geral, a ideia de “potência” obscurecia a incapacidade de *entrega afetiva* ao outro, isto é, a incapacidade de amar.

Em termos biológicos, a capacidade de entrega implica um aumento gradual da excitação e do

---

<sup>312</sup> Traduzido livremente do inglês: “the ability to allow, free of all inhibitions, a relaxation of the corresponding tension that has accumulated in the biophysical apparatus, and to experience it fully”.

<sup>313</sup> Cf., REICH, 1988, p. 91.

prazer e um anseio de fusionar-se com outro organismo e, no ápice dessa excitação, dar início a um convulsionamento rítmico-clônico da musculatura involuntária, que não apenas conduz a um relaxamento mecânico da tensão, como a uma descarga bioenergética. Assim, a chamada potência de intumescimento dos órgãos genitais e de expulsão de fluidos corporais eram apenas pré-condições de um ato potente sexual genital. Como definiu Reich, de outra forma: “Potência orgástica é 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” (1988, p. 94 [grifos do autor]). Nos pacientes orgasticamente impotentes, Reich percebeu que não havia um completo *comportamento involuntário ou uma perda da atividade consciente no ato*. Isso era indicado pelas racionalizações e pelas fantasias que surgiam, o que era determinado por uma atividade racional consciente que *interrompia* ou mesmo *imobilizava* a atividade de fluxo entre os corpos. Igualmente, verificou-se, invariavelmente, que a impotência se expressava em uma capacidade de prazer que aparecia muito reduzida no momento do orgasmo ou no sentimento de desgosto e desprazer experimentado após o ato.

Cabe dizer que a atividade intelectual é divergente à atividade sexual, no sentido de que a segunda conduz a um meio de conhecimento da realidade por meio do movimento, enquanto que a primeira, ao estar presente durante o ato sexual, expressa a incapacidade de entrega. “Entregar-se pressupõe completa concentração na ondulante sensação de prazer”<sup>314</sup>. Fisiologicamente, explica Reich, é impossível que a atividade intelectual consciente coexista na medida em que a fricção e a excitação continuadas *tomem posse do corpo inteiro* e conduzam a fortes convulsões da musculatura como um todo. Explica ainda que, no ato sexual orgasticamente potente, “o ego absorve-se e está plenamente concentrado nas sensações de prazer”<sup>315</sup>. É possível, todavia, que a *atividade consciente*, que toma distância da realidade em movimento, ocorra durante a fase em que as contrações musculares involuntárias começam a surgir, momento da relação que não é mais caracterizado por um controle voluntário da excitação. Se isso ocorre, dizemos que a experiência de entrega é *cindida ou fragmentada*, isto é, o fluxo é muitas vezes interrompido durante o ato de fricção e carga energética entre os corpos. Em outras palavras, na condição de *impotência*, entra-se na experiência de movimento e retira-se desta experiência diversas vezes, pela impossibilidade de se manter em uma dimensão em que não há nenhum controle, nenhuma possibilidade de um sujeito ou uma identificação que possa compreender o mundo em uma divisão de partes. *Dado esse aspecto fundamental, podemos dizer que a entrega ao fluxo entre as partes é a capacidade biológica que precede a possibilidade de conhecer e*

---

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 99.

*compreender a realidade como uma unidade contínua e indivisível.*

Em termos somáticos, a impossibilidade de permanecer no fluxo intensivo dá-se mediante uma *inibição* – ou uma série de inibições, no caso –, uma *paralisação* das funções vitais como resultado de um equilíbrio dinâmico *de forças em oposição* internas ao organismo. Exploramos esse ponto no capítulo precedente. À guisa de explicação, a imobilidade do sistema é apenas de aparência externa. O bloqueio dos fluxos vitais ou o encouraçamento, como nomeou Reich, não implica um muro inerte, mas em duas direções opostas de forças atuantes que se contrabalançam mutuamente.

A *descarga orgástica* produz um sentimento de prazer e de fusão com o objeto, enquanto que seu *bloqueio* produz um sentimento de angústia e separação do objeto. Dessa maneira, explica Reich, “a função do orgasmo [...] representa um dos mais importantes pontos nodais do problema corpóreo”<sup>316</sup> (1982, p. 9).

A angústia, função antitética da excitação sexual, é entendida, como vimos, como um movimento contrário de excitação em direção ao centro do corpo. A angústia pode ser compreendida simultaneamente como causa e conseqüência da inibição de um *drive*. Em termos freudianos, poderíamos nos perguntar o que ocorre primeiro, se seria a repressão ou o afeto de angústia. Segundo Reich<sup>317</sup>, ambos possuem um denominador comum, uma vez que se trata de um mesmo movimento corporal. Em acordo com Spinoza, trata-se de uma afecção do corpo que diminui ou contraria sua potência de agir e, simultaneamente, da ideia dessa afecção.

Uma vez que o organismo seja afetado de modo a contrair-se, a energia que anteriormente se encontrava em expansão dirige-se ao centro do corpo, causando uma sensação de constrição. Se o estímulo desvitalizador, um mau encontro, contudo, persiste e imprime no sistema uma certa experiência de risco, logo se mantém um determinado estado de tensão ativo a fim de evitar ser mobilizado ou modificado novamente por um semelhante estímulo. Isso significa que o organismo passa a temer aquela determinada conformação excitatória, ou mesmo outra que seja próxima.

A realidade que se imprime no corpo indica sinais de uma relação que é aversiva ou que provoca desejo/apetite, portanto, imagens sensoriais serão geradas na mente, mas que não correspondem a uma determinada representação específica. Assim, uma determinada conformação-relação pode ser gravada no sistema, tal como uma relação de intimidade com o sexo oposto, na qual o organismo não é capaz de relaxar e ir em direção ao outro, uma vez que essa conformação-relação significou anteriormente um severo risco de decomposição, e a expansão do sistema adquiriu, da mesma forma, um significado

---

<sup>316</sup> Traduzido livremente do inglês: “the orgasmic function [...] represents one of the most important nodal points of the body-soul problem”.

<sup>317</sup> Cf., REICH, 1982, p. 27-28.

funcional de risco vital. Enquanto essa impressão estiver vívida e o corpo não possa ser “afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo”, como apontou Spinoza<sup>318</sup>, o corpo conservará um estado permanente de contenção da expansão, o que o torna incapaz de afetar e ser afetado sob este aspecto. Temos aqui um dos principais objetivos da técnica nomeada por Reich de *Vegetoterapia Carácter-Analítica*, como foi abordado anteriormente: busca-se desbloquear os estados de imobilidade biológica e restaurar a potência orgástica, isto é, a potência de convulsão, por meio de intervenções somáticas (sobre o sistema neurovegetativo) e psíquicas, mediante a fala e mobilizações corporais.

A condição de potência, em Reich, implica uma capacidade energética (orgonótica) ampliada, assim como uma capacidade de descarregar o excesso de energia que se acumula no sistema. Como dissemos anteriormente, a evidência de que houve uma descarga de energia é a impossibilidade do organismo renovar sua excitação sexual imediatamente após o orgasmo. Psicologicamente, essa pausa expressa o sentimento de saciedade ou gratificação. Uma vez, porém, que o organismo se encontre blindado contra as variações afetivas e interponha-se de maneira defensiva contra os incrementos de carga energética e movimentos de expansão, sua capacidade de carga e descarga encontra-se comprometida, isto é, exibe uma condição de estase e uma economia sexual perturbada. A excitação biológica crescente que sobrevém ao encontro entre os corpos e que se revela como excitação sexual produz uma carga na periferia do organismo. No caso dos organismos orgasticamente impotentes, o sistema não é capaz de carregar adequadamente e tampouco descarregar adequadamente, isto é, realizar a completa solução da excitação previamente acumulada.

Uma das características mais notáveis dessa condição é o sentimento de insatisfação, de angústia ou desprazer após a descarga orgástica, o que significa que a alta tensão acumulada na periferia do organismo, em seu sistema plasmático-muscular, não pode ser descarregada ou apenas isso ocorreu parcialmente, o que significa que uma parte significativa da energia restou retida, impossibilitada de fluir, isto é, tornou-se *estagnada* ou *estásica*. A constante insatisfação causada pela impotência – ou seja, *mesmo após a descarga orgástica o organismo segue em uma produção de ideias sexuais vívidas e insistentes* – é indicativo de que o sistema apenas consegue produzir descargas curtas, incompletas, que não regulam a economia energética.

É por essa razão que as atitudes impulsivas, os estados de constante *agitação (e não atividade)* somáticos e psíquicos, os raciocínios superficiais e intempestivos são todos indicativos de uma economia sexual-energética insatisfeita, de uma condição de impotência que apenas expressa, em

---

<sup>318</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 107-108. *Ética* II, Proposição 17.

termos spinozianos, um baixo poder de afetar e ser afetado. Ressaltamos, portanto, que *a descarga não é um fim a ser atingido, mas trata-se de uma resolução econômica da energia*, a fim de que o organismo possa se manter em fluxo. Podemos dizer, em outros termos, que a fórmula do orgasmo traduz uma *bomba negentrópica*<sup>319</sup>, isto é, ciclos constantes de tensão-carga-descarga-relaxamento mantêm o sistema vivo em um contínuo metabolismo de energia vital (orgone) a partir de uma troca energética contínua na unidade vital.

Se a fórmula do orgasmo, definida por Reich como fórmula da vida, encontra-se presente em todos os sistemas vivos, sejam eles corpos simples ou complexos, formados por outros muitos corpos, como compreender a função da potência em uma célula<sup>320</sup>? Segundo Reich, qualquer órgão espástico e pouco carregado energeticamente produz simultaneamente uma “*sufocação*” ou *asfixia*<sup>321</sup> dos tecidos, isto é, uma modificação metabólica físico-química que conduz a um excesso de elementos metabólicos tóxicos, como por exemplo, uma produção excessiva de ácido lático ou um acúmulo em excesso de dióxido de carbono e um estado de *desintegração energética*, – podemos dizer, um aumento de *entropia*, como veremos a seguir – isto é, da energia pela qual se constitui a estrutura orgânica, tissular ou celular e que, igualmente, regula o funcionamento dessa estrutura. Reich explica o conceito de desintegração energética pelo exemplo dos processos que ocorrem “na lagoa estagnada [estásica] na qual não há mais metabolismo energético. A vida naufraga, recua e passa a funcionar no *nível biológico mais baixo*” (2009, p. 235 [grifos do autor]). Neste âmbito apenas subsistem processos de putrefação e decomposição de agregados vitais.

Como os processos de integração e desintegração – ou mesmo podemos pensar, a partir de Spinoza, em *composição e decomposição* – da vida são sistêmicos, uma vez que resultam de uma determinada condição geral do sistema vegetativo, que rege o princípio de expansão e contração de todos os corpos vivos e subsistemas, o processo geral de entristecimento ou de encolhimento se encontra expresso também nas células. No fenômeno do câncer, explica Reich, a condição anterior que produzirá uma célula cancerosa, é uma condição geral de impotência orgástica, isto é, “a contração crônica do organismo [que] impede a respiração e a carga e descarga ordenadas de energia orgone no plasma da célula, que se contrai inicialmente e, depois, começa a encolher”<sup>322</sup>. A hiperplasia, reação típica do processo canceroso, na qual ocorre uma proliferação desgovernada de divisões celulares, é explicada por Reich, como uma reação das células que se desenvolvem em tecido submetido à

---

<sup>319</sup> O conceito de *negentropia* será apresentado no capítulo seguinte. Por hora diremos que se trata de uma força capaz de produzir um aumento de regeneração, de trocas e de comunicação nos sistemas abertos, que se faz contra os processos de desintegração, degeneração e decomposição destes e de suas partes.

<sup>320</sup> Cf., REICH, 2009, Capítulo VI – *A célula cancerosa*.

<sup>321</sup> Etimologicamente, o termo *asfixiar* significa “suprimir o pulso ou a pulsação”.

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 233.

sufocação: “Os processos químicos metabólicos são perturbados. O excesso de dióxido de carbono gera uma condição semelhante à sufocação em animais. O sistema autonômico reage à sufocação, isto é, à extinção temida, através de convulsões violentas, ou seja hiperatividade completamente descontrolada”<sup>323</sup>.

Como explicou o autor em *A Função do Orgasmo*, “a divisão celular em geral, é um processo orgástico. É determinado pela função tensão-carga” (REICH, 1988, p. 241 [grifos do autor]). A maneira que uma célula possui de se livrar de uma tensão mecânica e de uma carga bioelétrica que aumenta é por meio da divisão celular, quando esse tensionamento e carga chegam a um limite crítico suportado pela célula. Durante o crescimento celular, dado um estado de potência econômica e orgástica, o aumento de tensão e carga ocorre naturalmente, o que conduz, eventualmente, ao início do processo de divisão celular. Em uma condição de impotência e risco vital, que caracteriza o processo canceroso, contudo, as células se “rebelam”, isto é, esforçam-se em perseverar em uma condição circundante de ameaça – ou seja, de sufocação e encolhimento – e passam a acumular o máximo de energia e, em consequência, a realizar sucessivas divisões celulares a fim de reequilibrarem a tensão crescente.

Em suma, destacamos que a *potência orgástica*, enquanto uma possibilidade especificamente somática, foi a chave descoberta por Reich para a compreensão da economia ou regulação e da dinâmica da vida emocional.

---

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 233-234.

## **Capítulo III**

### ***O princípio estratégico vital***

Nos séculos XVII e na passagem do século XIX para o XX, respectivamente os períodos em que Spinoza e Reich desenvolveram suas concepções teóricas, identificamos algumas discussões que se tornaram paradigmas nessas épocas: o tema do livre-arbítrio, do sujeito transcendental e suas relações com a política e as considerações a respeito do funcionamento do corpo. O primeiro tema fala de uma mente ou de uma consciência que se coloca acima do corpo e que pretende exercer domínio sobre ele de alguma forma. Em termos psicológicos, essa pretensão significa o desprezo do desenvolvimento afetivo e psíquico em favor de uma consciência lógica que consegue se colocar acima dos sentimentos, isto é, o exercício de um controle central e do governo mental dos afetos.

Essa mesma discussão retorna com força na passagem do século XIX para o XX, sobretudo com o advento da psicanálise. Vemos em Reich, contudo, o esforço de negar a via transcendental<sup>324</sup> assumida por Freud e de religar as ideias de corpo e de clínica com a política. Em Spinoza não é diferente, percebe-se que em suas obras os temas do corpo e da política adquirem um caráter central e um embate com a tradição eclesiástica da época, visto a heresia máxima de Spinoza, pela qual foi excomungado pela Igreja, de afirmar Deus como algo extenso e de ordem corporal.

Por outro lado, no século XVII ocorriam as primeiras dissecações de cadáveres, na tentativa de elucidar o funcionamento do corpo humano, e o surgimento das primeiras máquinas. O expoente tornou-se o pensamento cartesiano, ao comparar o funcionamento do corpo, de alguma forma, ao de uma máquina. Conforme o entendimento de Descartes, os animais funcionariam como completas máquinas, pois não possuiriam uma mente pensante como os humanos<sup>325</sup>. Por isso, o corpo seria governado por automatismos mecânicos, isto é, regido como uma máquina, e a mente, através da qual se exerceria o livre-arbítrio, seria a instância por meio da qual o animal humano poderia se ver liberto dos automatismos e governar a si mesmo. Tornou-se, dessa maneira, estabelecido um embate eterno entre a mente e o corpo. Spinoza, como apresentamos, defende um ponto de vista oposto ao pensamento de Descartes, ao considerar a concomitância dos processos psíquicos e somáticos e ao não

---

<sup>324</sup> Nos referimos aqui ao esforço de Freud de buscar a compreensão dos fenômenos psíquicos por meio de postulados metafísicos como as estruturas de id, ego e superego ou mesmo as “protofantasia”, isto é, as estruturas fantasmáticas universais – cenas traumáticas ou cenas inaugurais que independem das experiências do indivíduo – e que se constituem como a suposta origem do problema analítico.

<sup>325</sup> Como explica Rocha (2004, p. 361), “Descartes teria, com o argumento da hipótese do homem-máquina, mostrado que não só os animais não-humanos podem ser como máquinas na medida em que não pensam discursivamente, mas podem ser totalmente como máquinas à medida que mesmo seus impulsos de raiva, medo, sede, etc, por não envolverem uma idéia, ainda que confusa, podem ser explicados sem apelo ao pensamento, e, por isso mesmo, não são propriamente sensações”. Na Parte V do *Discurso do Método* (2001, p. 62-63), Descartes evidencia com mais clareza sua hipótese: “[...] de nenhuma maneira isso parecerá estranho àqueles que, sabendo quantos autômatos diferentes ou máquinas móveis pode engendrar a indústria humana [...] considerando o corpo animal como uma máquina que, tendo sido obra das mãos de Deus, é sem comparação possível mais bem arrumada e tem em si movimentos mais admiráveis do que qualquer daquelas que os homens possam inventar” (DESCARTES *apud* ROCHA, 2004, p. 355).

os tomar como substâncias separadas, através do postulado de que os movimentos físicos dos corpos e o processo das ideias são simultâneos<sup>326</sup>.

A discussão de Spinoza a respeito da matéria corporal fora, sobretudo, em relação ao pensamento teológico da época e às forças políticas da Igreja, o que nos leva a perceber na obra do filósofo, a primazia das discussões em torno da alma, da mente e do intelecto. A compreensão das concatenações do corpo, de seu funcionamento específico, sobretudo por uma ótica não mecanicista dos sistemas vivos, ocorreria nos séculos XIX e XX, com as novas perspectivas das disciplinas naturais, como a biologia de sistemas, a física e a matemática complexas.

### 3.1 – O princípio negentrópico-sistêmico da vida e o “esforço de perseverança”

Como analisou Ferri (2009), o pensamento de Reich se produziu imerso no *zeitgeist* e nos problemas colocados pela física dos séculos XIX e XX, em relação ao dilema estabelecido entre a *Segunda Lei da Termodinâmica*<sup>327</sup>, que determina uma ordem crescente de irreversibilidade em um sistema isolado, isto é, sua *entropia*, e a *dimensão darwiniana* que afirmava que a vida viajava na direção oposta, em uma ordem crescente de organização.

A entropia é uma grandeza da termodinâmica que sempre aumenta, o que, conseqüentemente, origina uma *flecha do tempo* de sentido único, sempre em direção ao futuro. Um exemplo simples dessa grandeza pode ser obtido ao se colocar juntos dois corpos de temperaturas desiguais, como um copo com água e gelo. A energia fluirá entre ambos até que as duas temperaturas estejam iguais. Ou seja, esse sistema, ao ser deixado livre, evolui para um estado de máxima desordem, até o seu grau de entropia máxima, ou o zero entrópico. Em nenhum sistema natural isolado o calor fluirá espontaneamente no sentido inverso, isto é, do corpo mais frio, ou com menos energia, para o corpo mais quente, com mais energia. Dessa concepção, o físico alemão Clausius concebeu que o universo inteiro deixaria de funcionar eventualmente<sup>328</sup>, vez que sua energia mecânica é sempre dissipada e não pode ser completamente recuperada.

Na atmosfera da época, portanto, parecia haver dois mundos, o da física, que postulava uma

---

<sup>326</sup> Cf., SPINOZA, 2007, p. 87. *Ética* II, Proposição 7.

<sup>327</sup> Os conceitos iniciais da *Segunda Lei da Termodinâmica* foram enunciados pelo físico e matemático francês Sadi Carnot (CARNOT, 1824), ao afirmar que as máquinas térmicas possuem uma restrição na conversão de calor em trabalho. Para empreender essa conversão, a máquina deve realizar ciclos constantes entre uma fonte quente e uma fonte fria. A cada ciclo realizado, retira-se uma quantidade de calor da fonte quente e uma parte desse calor é convertida em trabalho (energia útil), enquanto que a outra parte é rejeitada para a fonte fria (energia dissipada). Foi o físico e matemático alemão Rudolf Clausius, contudo, que, a partir do princípio de Carnot, introduziu o termo *entropia* em 1865, para explicar quantitativamente a relação entre o fluxo de calor de um sistema e seu entorno (TURNS, 2006, p. 346).

<sup>328</sup> Cf., TURNS, 2006, Cap. 6.

flecha do tempo sempre entrópica, e o da biologia, cuja flecha do tempo apontava para uma entropia decrescente. Darwin defendia a ideia de que toda vida existente se iniciara a partir de moléculas autorreplicantes que evoluíram em ordens crescentes de variedade e complexidade, o que parecia indicar que a evolução da vida caminhava no sentido oposto ao da evolução cósmica. Assim, como questionou Capra em seu livro *A Teia da Vida*:

No final do século XIX, a mecânica newtoniana, a ciência das trajetórias eternas, reversíveis, tinha sido suplementada por duas visões diametralmente opostas da mudança evolutiva — a de um mundo vivo desdobrando-se em direção à ordem e complexidade crescentes, e a de um motor que pára de funcionar, um mundo de desordem sempre crescente. Quem estava certo, Darwin ou Carnot? (CAPRA, 2001, p. 54).

Ferri (2009) responde que o biólogo Ludwig Von Bertalanffy, criador da *teoria geral dos sistemas*, no final dos anos 30, deu um passo importante para a solução desse dilema, ao reconhecer os organismos vivos como sistemas abertos que não poderiam ser descritos apenas pela termodinâmica clássica. Para Bertalanffy, os organismos não são sistemas estáticos fechados a um mundo exterior, mas sistemas abertos em um estado quase estacionado, onde os materiais ingressam de forma contínua de um meio exterior, pelo meio do qual se alimentam e extraem energia para permanecer vivos. Enquanto os sistemas *fechados* se dirigem ao equilíbrio térmico e ao aumento da entropia, os sistemas *abertos* são caracterizados por fluxos e mudanças contínuas, o que afasta esses sistemas do equilíbrio térmico. Portanto, como considerou, a Segunda Lei da Termodinâmica não poderia ser aplicada a tais sistemas.

Reich, por outro lado, referia-se ao indivíduo como um sistema aberto, perpassado por fluxos do mundo, que *ao mesmo tempo em que seriam fundamentais para sustentá-lo com vida, marcariam ou traçariam seu corpo em uma forma de relação que se tornaria gravada ou estampada em seu sistema*. Como explicamos, etimologicamente, o termo caráter significa “sinal gravado” e exprime uma história de relações objetivas, uma sustentabilidade por meio de relações e um mecanismo de conservação e adaptação<sup>329</sup>. Assim, a *Análise do Caráter* proposta por Reich poderia ser entendida como a análise das relações históricas do perpassamento desses fluxos pelo corpo e das *estratégias de perseverança*, como pensaremos a partir de Spinoza, ou da *inteligência econômica* desenvolvida pelo organismo vivo a partir dessas relações. Basicamente, esses fluxos – os movimentos externos do mundo que perpassam os sistemas vivos, ou seja, as relações entre sistemas – poderiam levar a uma tendência de abertura ou de fechamento da estrutura viva e à reorganização de suas partes.

Na concepção de Reich, o organismo vivo é entendido “como uma parte organizada do oceano cósmico de orgone, que possui qualidades especiais chamadas ‘vivas’” (2003, p. 157). Tais qualidades apenas podem ser compreendidas, na medida em que o sistema vivo é visto sob um ponto de vista

<sup>329</sup> Cf., FERRI; CIMINI, 2011, p. 90.

bioenergético, isto é, como um sistema de energia autoprodutivo, que não pode ser entendido ao se aderir à ideia de um potencial mecânico de energia. Como explicou Reich, esse potencial, seja ele térmico, elétrico ou mecânico, dirige-se do sistema mais elevado ou mais forte para o menos elevado ou mais fraco; jamais o contrário, tal como funcionaria com as máquinas térmicas.

O organismo vivo, contudo, “não apenas não seria capaz de manter um nível de energia mais alto quando comparado com o ambiente; ele também perderia seu calor, sua motilidade, sua energia para o ambiente circundante, que tem um nível inferior de energia, em um curto período de tempo”<sup>330</sup>. Assim, afirmou que não seria possível negar a existência de uma “função energética na natureza”, que é um princípio comum em relação a todas “as funções básicas dos organismos vivos”<sup>331</sup>. Entre os anos 1936 e 1940, quando demonstrou as funções mais importantes da “energia orgone cósmica”, Reich denominou esse princípio de *potencial orgonômico [energético] invertido*, isto é, no qual “a energia orgone flui do sistema mais fraco ou inferior para o mais forte ou superior”<sup>332</sup>. Destacamos, como desenvolveram Ferri e Cimini (2011), que o pensamento de Reich já se encontrava em um código negentrópico-sistêmico. Os autores relembram os termos de Ola Raknes, discípulo norueguês de Reich, que

a energia vital é negativamente entrópica, isto é, as concentrações mais fortes atraem mais energia das concentrações circundantes que são mais fracas. Esta entropia negativa se contrapõe à entropia mecânica e é essencial para a criação e a manutenção da vida [...] as concentrações naturais de orgone tendem a formar sistemas que se desenvolvem, atingem o seu máximo e depois diminuem até se dissolver. Tais sistemas podem ser galáxias, estrelas, planetas, e na atmosfera terrestre podem ser furacões e outros sistemas atmosféricos, ou mesmo nuvens solitárias. Até mesmo os organismos vivos são sistemas de energia orgônica.  
... o livre fluxo de orgone, no interior de um organismo vivo, é uma condição indispensável para o funcionamento saudável do organismo. (Princípio fundamental dos sistemas abertos).  
... o metabolismo orgônico do organismo também depende do campo orgônico externo. (Outro princípio fundamental dos sistemas abertos). (RAKNES<sup>333</sup> apud FERRI; CIMINI, 2011, p. 37-38).

Foi em 1944, ano que muitos consideram o início da biofísica, que o físico Erwin Schrödinger, prêmio Nobel de Física, pai e fundador da mecânica quântica, contestou a aplicação universal da Segunda Lei da Termodinâmica, ao afirmar que os sistemas abertos, sejam eles inorgânicos, orgânicos, sociais, econômicos, etc., possuem *dispositivos negentrópicos*, o que os diferenciam dos sistemas fechados, como as máquinas, cuja tendência é sempre entrópica. O conceito de *negentropia* foi apresentado na obra do autor *O que é vida?* (SCHRÖDINGER, 1992), para indicar uma *variação*

---

<sup>330</sup> *Ibidem*.

<sup>331</sup> *Ibidem*.

<sup>332</sup> *Ibidem* [grifos do autor].

<sup>333</sup> Cf., RAKNES, O. *Wilhelm Reich e l'Orgonomia*. Roma: Astrolabio, 1967, p. 140.

*negativa da entropia*, isto é, uma quantidade física que, ao contrário da entropia, não mensura o aumento de desordem em um sistema, mas o aumento de ordem. Enquanto a entropia é calculada pela difusão da energia e a diminuição da ordenação de um sistema – em direção ao ponto zero absoluto de temperatura (-273°C) – a negentropia é calculada a partir de um valor originário, por exemplo, a origem de uma vida ou o início de uma evolução biológica, tal como o zigoto formado pelo encontro entre o espermatozóide e o óvulo, em direção a uma ordem crescente e ao aumento de intensidade energética.

O conceito de Schrödinger permite explicar a origem da vida no planeta e a história de sua evolução biológica a partir do desenvolvimento de uma inteligência especial que permitiu a captura da energia solar, a fim de produzir criaturas cada vez mais complexas e ordenadas em uma multiplicidade de formas. Como o físico expressa, então, a faculdade da matéria viva, pelo meio da qual se esquivava do decaimento para o equilíbrio termodinâmico, isto é, sua morte? Sua resposta é concisa: “ela se alimenta de ‘entropia negativa’” (SCHRÖDINGER, 1997, p. 82). Como explica:

É por evitar o rápido decaimento no estado inerte de “equilíbrio” que um organismo parece tão enigmático. Assim é que, desde os mais remotos tempos do pensamento humano, afirma-se que uma força especial não-física ou sobrenatural (*vis viva*, entelêquia) opera no organismo, e, em alguns recantos, ainda se afirma isso. Como um organismo vivo evita o decaimento? A resposta óbvia é: comendo, bebendo, respirando e (no caso das plantas) assimilando. O termo técnico é *metabolismo*. A palavra grega (μεταβαλλειν) quer dizer troca ou câmbio. Câmbio do quê? Originalmente, a ideia básica era, sem dúvida, troca de material. [Contudo] é absurdo que a troca de material deva ser o essencial. [...] O que é então esse algo tão precioso contido em nosso alimento, e que nos livra da morte? [...] Todo processo, evento, ocorrência [...] tudo o que acontece na Natureza significa um aumento de entropia da parte do mundo onde acontece. [...] um organismo vivo aumenta continuamente sua entropia e, assim, tende a se aproximar do perigoso estado de entropia máxima, que é a morte. [...] Só posso me manter distante disso, isto é, vivo, através de um processo contínuo de extrair entropia negativa do ambiente, o que é algo muito positivo<sup>334</sup>.

Em outros termos, todas as coisas tendem a se aproximar naturalmente do estado caótico, por uma distribuição aleatória e continuamente cambiante que decompõe o arranjo ordenado das partes de um sistema. O que os sistemas vivos fazem, a fim de se preservarem, a fim de evitarem o aumento de desordem, é manter sua organização a partir da extração de “ordem” do ambiente, isto é, ao atraírem para si um fluxo de negentropia, a fim de compensar o aumento natural de entropia que produzem ao viver. É por meio dessa extração de ordem do ambiente que os sistemas vivos buscam manter o nível de entropia baixo.

Neste momento, cabe tecermos uma breve consideração a respeito à possibilidade do organismo de estabelecer relações negentrópicas ou entropicamente negativas. A *sexualidade* compreendida por Reich, enquanto força motora da vida, e o *apetite* em Spinoza, remetem-nos à ideia de um esforço

---

<sup>334</sup> *Ibidem*.

realizado pelo ser para experimentar alegria e ampliar sua potência de agir. Podemos pensar, nesse sentido, que o organismo vivo exhibe a capacidade de *detectar* para si fontes de vida, isto é, fontes negentrópicas, e dirigir-se em direção a elas. O movimento autônomo do ser em direção a um dado objeto ou sistema, mediante suas *sensações*, não implica que essa relação será, de maneira determinada, conveniente com sua potência e seja, de fato, um bom encontro. Como dissemos, o ser pode ter uma ideia inadequada sobre o que compõe com seu corpo, ou seja, um corpo pode se tornar particularmente excitado por relações que o envenenam, isto é, pode buscar perseverar por uma ideia inadequada do que é causa de liberdade e/ou alegria. Dizemos, então, que o “paladar” pode estar “estragado” e o corpo, assim, se excitar em direção a relações entrópicas, que pretensamente dão sinais de se tratar de uma relação de composição com a potência.

Basta pensarmos o que nos ocorre costumeiramente quando comemos um dos sanduíches industrializados das cadeias de *fast-food*. À parte da aparência real do sanduíche que não corresponde à imagem veiculada pela publicidade, mas que é um estímulo excitatório aos olhos, o que se busca vender é um alimento que deverá ser consumido rapidamente, não porque os tempos modernos exijam uma rápida produtividade e preparo, mas porque se busca marcar receptores sensoriais do paladar com uma alta estimulação excitatória e imediata, dada por uma grande quantidade de *realçadores de sabor*. Quando o alimento é colocado na boca, de modo geral, tem-se a impressão de que o que se come é bom, há um bom encontro. Reich explica-nos que quando um corpo se une com outro, em uma dimensão física, isto é, por troca de intensidades físicas, ou seja, quando o ser vivo está *em contato* é capaz de perceber o que se dá nesse encontro e como o outro corpo compõe ou não com a sua vitalidade. Em nosso exemplo, no caso do sanduíche, com grande concentração de um realçador de sabor, tal como o *glutamato monossódico*, a hiperestimulação sensorial dá ao organismo à ideia de que seja um bom alimento. A ideia inadequada, nesse caso, seria permanecer apenas nos registros iniciais que sinalizam a experiência agradável. Acreditamos, entretanto, que apenas será possível se chegar a uma compreensão adequada sobre o encontro, se o organismo for capaz de ter uma sensibilidade adequada, ou seja, uma *movimentação pulsátil adequada*.

Isso não significa, no entanto, que todas as sensações de órgão cheguem, de fato, à consciência. Por exemplo, a atividade vital durante o sono, o metabolismo, as divisões celulares, dentre muitas outras, não as sentimos de maneira consciente, contudo, existem movimentos gerais do organismo, tendências de movimento amplas e pronunciadas no corpo, como os afetos de prazer e angústia, que trazem à mente evidências sobre os estados vitais do organismo. Quanto mais a mente é capaz de estabelecer um bom contato com seu próprio corpo e com os outros e mais é capaz de estar atenta à realidade desse corpo, com maior precisão será capaz de distinguir os estímulos que o afetam e as

consequentes reações de seu corpo a esses estímulos.

Se a pessoa é capaz de se manter na experiência, em fluxo e em relação, e não a cinde prematuramente, poderá perceber duas coisas, em particular, em relação ao encontro. Em primeiro lugar, se fizer atenção, perceberá rapidamente que o alimento é carregado com glutamato, um aditivo químico que imprime um gosto particular “saboroso” à comida, e o diferenciará do sabor da carne, do pão e dos vegetais que são muito menos “saborosos” por serem processados. Isto é, a mente é capaz de perceber a excitação provocada pelo glutamato adicionado e a excitação provocada pelos alimentos. Na medida em que se trata, muitas vezes, de alimentos insossos, não há satisfação em extrair sabores dos alimentos ao permanecer com eles na boca, a relação excitatória mantém-se por uma rápida ingestão e uma nova estimulação pelo realçador químico. Em segundo lugar, a atenção aos estados do corpo na ocasião da ingestão do alimento pode revelar que a passagem pelo esôfago ou a chegada ao estômago cria uma tensão simpaticotônica da musculatura e a sensação de que o alimento “não sentou bem”.

Se o organismo encontra-se impossibilitado de realizar a fórmula de quatro tempos (tensão-carga-descarga-relaxamento), isto é, pulsar adequadamente, não é capaz de excitar e desexcitar de modo a encontrar satisfação. Desse modo, necessita buscar pequenas descargas compulsivamente, sem a possibilidade de realizar um arco-reflexo completo, e, assim, cinde a realidade, ao racionalizar apenas um fragmento da experiência, que se torna relevante, em detrimento dos outros eventos e estados que acometem o corpo e que não podem ser adequadamente percebidos. Quando Reich nos fala da sexualidade e da potência em relação ao conhecimento, nos traz a dimensão de que é apenas por meio de um contato corporal entre dois sistemas que se torna possível igualmente conhecer e detectar fontes de vida, relações reais que aumentem a potência e a força de perseverar.

Em resumo, no que concerne à possibilidade dos organismos de estabelecerem relações negentrópicas, dizemos que o organismo vivo *sente* uma relação que lhe convém, por meio de excitações prazerosas, que causam expansão e tensionamento da estrutura orgânica na direção do outro sistema com o qual deseja fundir-se. À parte da função de *motilidade autônoma* da substância viva elucidada por Reich, outro de seus notáveis postulados é que a matéria viva, tal como um *sistema coloidal*, possui a habilidade de modificar sua estrutura, isto é, suas propriedades físico-químicas, a fim de torná-la menos mutável, ou seja, menos sujeita à dispersão, deformação, flexibilidade, solvência e condutividade elétrica<sup>335</sup>. Basta pensarmos na clara do ovo, que é um colóide, quando submetida a uma mudança ambiental como, por exemplo, o aumento de calor. Imediatamente sua estrutura geleificada transforma-se em uma estrutura densa, endurecida.

---

<sup>335</sup> Cf., PIVELI; KATO, 2006, p. 97-108, Cap. 4 – *Fundamentos de química coloidal e de eletroquímica aplicados aos estudos de controle da qualidade das águas*.

Reich apontou que todo o sistema plasmático do organismo opera como um sistema coloidal, contudo, a diferença entre um sistema vivo e um não vivo, é que o primeiro se modifica de maneira mediada, por ordem de necessidade frente a determinadas condições vitais, como um aumento de entropia ou a passagem de um fluxo entrópico pelo sistema. Paradoxalmente, a tentativa do sistema de evitar a decomposição entrópica, por meio da modificação de sua estrutura plasmática, é o mesmo mecanismo que o leva a ser menos capaz de cambiar com o meio e, portanto, menos capaz de aumentar seu nível de negentropia. É por essa razão que quando se indica um aumento de *ordem*, dito de outro modo, quando a vida é insuflada no sistema, o *termo* não deve ser confundido com o aumento dos processos instituídos, naturalizados, que aprisionam o processo vital por estratégias de normalização ou enrijecimento das fronteiras e das composições fluidas ou móveis.

Segundo Schrödinger, um organismo exhibe “a impressionante capacidade [...] de concentrar um ‘fluxo de ordem’ para si mesmo e, assim, escapar do decaimento no caos atômico – de ‘absorver ordem’ de um ambiente conveniente” (1997, p. 88). Ao contrário, os sistemas vivos, quando se encontram endurecidos, imobilizados, inertes, ou encouraçados, como diria Reich, não se encontram em um estado de “superordenação”, mas um estado de fechamento, de perda de motilidade e de comunicação, isto é, de intercâmbio de fluxos, o que implica um aumento da entropia neste sistema, ou seja, o aumento de sua desordem<sup>336</sup>. Não deixa de ser nesse sentido que Reich compreendeu a capacidade negentrópica do organismo vivo de ser um “acumulador energético”<sup>337</sup>, isto é, a capacidade de concentrar energia, ao invés de dispersá-la. Uma das descobertas fundamentais de Reich é que *a energia vital é capaz de carregar a matéria orgânica*, da qual se compõe, em maior parte, o organismo. A fim de que este possa se manter em coesão e capaz de perseverar, *necessita acumular ou ser carregado por uma quantidade de energia que deve se encontrar em constante movimento*.

Assim, como expuseram Ferri e Cimini, a resposta à questão sobre quem teria razão, Darwin ou Carnot, teria que aguardar os anos 70, quando o químico russo Ilya Prigogine reexaminaria a Segunda Lei da Termodinâmica – por meio de novas técnicas matemáticas, que não se encontravam à disposição

---

<sup>336</sup> Cabe destacar que quando se propõe que um sistema se alimente de “ordem”, isto não implica que ele deva assumir um modo de estruturação bem ordenado e diferenciado que sobrecodifica “uma economia supostamente indiferenciada do desejo e da espontaneidade” (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p. 260). O aumento de ordenação e complexidade remete-se ao questionamento de como uma célula ovo, ou um zigoto, pode se transformar em um ser pluricelular mais complexo e ordenado. A caoticidade ou a desordem pode significar duas coisas opostas, a partir da constatação de que uma determinada ordem possibilita a vida ou a impossibilita. Pode ser a decomposição de uma determinada ordem social, uma determinada conformação dominante e disciplinadora, mas, então, o que se decompõe é justamente o encerramento das fronteiras pela entrada de novos fluxos. Apenas nesse sentido “energia, pulsão, instinto e desejo, [seriam] uma espécie de mundo suspeito, perigoso e aterrador, com o qual se deveria lidar como um domador ao entrar numa jaula de circo repleta de animais selvagens”, como pontuado por Guattari e Rolnik (*Ibidem*, p. 258-259). E pode ser a decomposição das formações coletivas, ou seja, a dominação ou o constrangimento por uma força exterior que decompõe os arranjos que potencializam o desejo, enquanto impulso de inventar, de viver e de criar.

<sup>337</sup> Cf., REICH, 2009.

de Bertalanffy nos anos 40 – e resolveria a aparente contradição entre as duas visões evolutivas do século XIX: “o equilíbrio entrópico deve ser global e deve incluir um organismo (plantas, animais, inclusive o homem), e um ambiente com o qual o organismo continuamente troca energia e matéria” (PRIGOGINE; STENGERS<sup>338</sup> *apud* FERRI; CIMINI, 2011, p. 40).

Em outros termos, a morte dos organismos dá-se em consequência do aumento de entropia do ambiente em que se encontram inseridos. Por esse motivo, torna-se importante calcular a negentropia e a entropia que um sistema vivente produz, seja ele um organismo, uma pessoa, uma cidade ou mesmo o planeta. A entropia, em geral, não deixa de diminuir, o que não contradiz a Segunda Lei, contudo, não deixa de estar confirmada a capacidade negentrópica dos sistemas abertos, que são capazes de autorregulação, de manter seus processos de vida em situações de não equilíbrio e mesmo evoluir. Nesse sentido, Prigogine cunhou o termo “estruturas dissipativas” para se referir aos sistemas que se tornam mais complexos à medida em que exportam, isto é, dissipam entropia para seu ambiente circundante. Em outras palavras, nos sistemas abertos a dissipação torna-se uma fonte de ordem, uma vez que, ao permitir serem perpassados por fluxos de energia e matéria, esses sistemas podem experimentar instabilidades e transformarem-se em estruturas de maior complexidade.

Entendemos que a habilidade de um sistema vivo – composto por diversos subsistemas, ou, como disse Spinoza, um indivíduo composto de vários indivíduos – de aumentar sua ordem, sua complexidade e de se autorregular e regenerar, implique um esforço desse sistema, ou seja, um estado de ação em relação à própria manutenção de sua vida. Essa manutenção refere-se à possibilidade do organismo: de conservar sua energia ou de não a perder para o ambiente circundante, de não ter suas relações e funções internas desordenadas a ponto de colapsar as condições de existência, bem como de comunicar e estabelecer fluxos de matéria e energia com o entorno e outros sistemas, o que poderíamos pensar como agenciamentos. Compreendemos, assim, uma aproximação com o conceito de *conatus*, apresentado pelo filósofo holandês como um “esforço de perseverança”, que se encontra no mesmo sentido da temática em questão.

Na *Ética* III, Proposição 6, Spinoza introduz esse conceito ao afirmar que “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (2007, p. 173) e, na proposição seguinte, identifica este esforço à essência atual do ser: “a potência, o esforço pelo qual ela [qualquer coisa] se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que a sua essência dada ou atual” (2007, p. 175). As essências, em Spinoza, como assertou Deleuze, “não são nem possibilidades lógicas nem estruturas geométricas; são partes de potência, isto é, graus de intensidade físicos” (2002, p. 79) e envolvem a existência. Em outros termos, o *conatus*, ou o esforço de perseverança, é a “essência atual” de cada ente, ou de cada

---

<sup>338</sup> Cf., PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *La nuova alleanza – Metamorfosi della scienza*. Torino: Einaudi, 1981, p. 242.

modo finito singular, seja ele vivo ou não vivo. Por exemplo, não se pode afirmar a existência de uma essência das pedras ou da essência dos homens, pois as essências não são universais, mas algo pode ser afirmado da essência de uma *determinada* pedra ou um *determinado* homem.

O conceito de *conatus*, um dos fundamentos da filosofia spinoziana, é interessante na medida em que se apresenta em um duplo aspecto: como uma ética de autoconservação e como uma ética de liberdade<sup>339</sup>. Em relação ao primeiro, temos a afirmação de Spinoza, em *Ética* III, Proposição 9, Escólio, que o *conatus*, “nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação” (SPINOZA, 2007, p. 177). O esforço do ente finito para permanecer na existência é, assim, um esforço de autoconservação. Como nos explica Chauí, esse esforço em permanecer indefinidamente não se deve a nenhuma propriedade de inércia:

Nessa medida, o conceito espinosano de *conatus* não se encontra articulado ao de inércia e ao de velocidade, mas a um outro: o de intensidade ou força. Definidos pelo *conatus* como *potentia agendi*, os indivíduos se definem pela variação incessante de suas proporções internas de movimento e repouso, ou variação de sua força interna para a conservação, de sorte que o esforço de autoconservação visa menos à quantidade e à velocidade do movimento e muito mais a manter a *proporção interna* no embate com as forças externas, pois são elas que podem destruí-lo, como também são elas que o auxiliam a regenerar-se e ampliar-se. Não é por desejarem sempre mais (velocidade ou poder) que os indivíduos lutam, e sim para não morrer (CHAUÍ, 2003, p. 307 [grifos da autora]).

Ao mesmo tempo, o *conatus* é um princípio de expansão, um esforço de aumento contínuo da própria potência. Como disse Deleuze: “é sempre *procura* daquilo que nos é útil ou bom; ele compreende sempre um grau da nossa potência de agir, ao qual se identifica: essa potência aumenta, portanto, quando o *conatus* é determinado por uma afecção que nos é útil ou boa”<sup>340</sup> (1968, p. 219 [grifo nosso]). O esforço em perseverar, contudo, não deve ser entendido como um esforço consciente do ego. Como dissemos, em Spinoza, a liberdade é entendida como autodeterminação, ou seja, se há o esforço em buscarmos o que, é útil ou bom, o que é o que convém à nossa natureza, isso se dá mediante a possibilidade do indivíduo agir, conforme estiver em seu alcance, a fim de experimentar afetos alegres. Em outras palavras, é pela compreensão adequada das causas que podemos deixar de fazer encontros apenas ao acaso e os organizarmos, de modo a compor relações e a unirmo-nos com outros entes que convenham por natureza.

O homem sensato, para Spinoza, é capaz de tornar-se causa adequada de suas próprias ações, o que implica ser ativo e, portanto, livre. Em Reich, de maneira próxima, a liberdade está conjugada à

<sup>339</sup> Cf., PEREIRA, 2008. *O conatus de Spinoza: auto-conservação ou liberdade*.

<sup>340</sup> Traduzido livremente do francês: “est toujours recherche de ce qui nous est utile ou bon; il comprend toujours un degré de notre puissance d'agir auquel il s'identifie: celle puissance augmente donc, quand le *conatus* est déterminé par une affection qui nous est utile ou bonne”.

capacidade dos organismos de autorregulação, isto é, de saber o que é bom, útil e necessário para si a partir do contato com os próprios sentimentos vegetativos, como buscamos explorar. O mesmo se apresenta em sua concepção política a respeito da autorregulação da sexualidade: não há leis universais ou transcendentais que regulem de que forma devem se dar os agenciamentos e os encontros, o que há é apenas *uma gestão em uma ética imanente*. Ou seja, é apenas na medida em que um organismo é regido por leis e fluxos naturais e que a realização desses é respeitada, que ele desenvolve, como uma prática de si ou uma prática coletiva, a autonomia. No pensamento reichiano, a autorregulação é uma capacidade biológica e natural que se encontra presente em todas as formas de vida e que, por essa aptidão, se distinguem dos outros sistemas não vivos.

O esforço primordial de autoconservação, porém, não significa que este sempre estará implicado em um exercício de liberdade. Uma pessoa que se encontre em um regime de dominação ou de escravidão, pode assumir uma estratégia de passividade frente ao outro a fim de sobreviver. Agir de maneira submissa em relação a uma determinada força externa pode ser uma via possível para sobreviver e evitar conflitos dolorosos ou mesmo que possam levar à destruição. Todos os tiranos sabem, de alguma maneira, operar com o risco vital, que é o risco de morte, a fim de sujeitar os outros a seus domínios. O mesmo se aplica aos afetos e às condições ambientais experienciadas na relação com o outro que impliquem risco de vida, de dissolução, de decomposição, de esfacelamento, em suma, qualquer relação que conduza a um aumento súbito ou prolongado de entropia no sistema. Nesse sentido, o esforço de permanecer vivo não se combina ou não se harmoniza com uma ética da liberdade.

Na filosofia de Spinoza, as coisas se produzem por meio de uma causa eficiente, pelo vínculo próprio entre *necessidade e liberdade* existentes na Natureza, princípio que se encontra presente também no pensamento de Reich. Na Definição 7 da Parte I da *Ética*, Spinoza afirma ser “livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”, enquanto que é coagida, “aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (SPINOZA, 2007, p. 13). A noção de liberdade, para o filósofo, é tomada como a espontaneidade existente na Natureza na ausência de um constrangimento externo. A ideia de liberdade é tomada em conjunto com a de livre necessidade, isto é, da necessidade espontânea que advém da existência em ato do próprio ser, *noção que se opõe à ideia de necessidade como constrangimento*. A diferença, portanto, como explicou Chauí (1999, p. 78), “não se estabelece entre liberdade e necessidade, e sim entre liberdade e constrangimento”, isto é, a necessidade não é o obrigatório por força externa.

Em outros termos, explica ainda que a “liberdade não é livre decisão de uma vontade, e sim a

necessidade interna de uma essência de existir e agir segundo a necessidade das determinações que lhe são próprias”<sup>341</sup>. Livre é, portanto, o ser que age e se move de acordo com sua necessidade, condição que o permite, igualmente, perceber e compreender aquilo que é necessário para si, para que possa perseverar e se esforçar em função de sua própria potência. Em ênfase ao que dissemos, um organismo livre é aquele capaz de expressar-se livremente e sua liberdade está implicada à sua possibilidade de se autorregular e autogestionar, logo, encontrar modos singulares de expressar a própria potência.

Os estados de liberdade e servidão em Reich podem ser entendidos pela possibilidade de motilidade do ser e das mudanças pulsatórias de sua forma. O princípio vital sexual apresentado por Reich é o de que o ser se move em direção ao prazer, isto é, por um movimento ocasionado por uma excitação positiva, que é a percepção do sistema vivo de uma relação mediante a qual é capaz de obter energia por meio de trocas. Essa relação de abertura comunicacional energética é sua possibilidade negentrópica, o que o sistema vivo importa do meio a fim de resistir à deterioração de sua vida. Esse, entretanto, é apenas um dos aspectos, pois o próprio corpo resiste por meio de *movimentos contrários e paradoxais* que coexistem no mesmo ser. Veremos que, nos seres vivos, o duplo aspecto do *conatus* – o esforço de permanecer na existência e de preservação de um estado, e o esforço contínuo de aumento da própria potência, de buscar o que convém à própria natureza – pode ser entendido, a partir de Reich, como a estratégia ou a inteligência econômica – uma vez que opera meios e modificações – do ser para conservar energia e prevenir um aumento do grau de entropia e, também, para buscar fontes de vida ou relações negentrópicas, por meio das quais diminui a influência das forças entrópicas do exterior.

Podemos dizer que todos os organismos vivos possuem uma *inteligência vital* – aqui assumida tanto no sentido etimológico em latim *inter legere*, ou “ler ou captar algo entre”, quanto no sentido de “produzir meios” ou “resolver problemas”, como um problema vital, por exemplo. Essa inteligência permite a esses organismos uma cognição a respeito das relações que possam criar instabilidade em seu meio interno e que possam, eventualmente, destruí-lo.

Contemporâneo a Reich, em 1929, o fisiologista Walter Cannon formula o conceito de homeostase, para pensar a regulação do *meio interior* do organismo de Claude Bernard. A homeostase corresponde à capacidade de autorregulação dos vários sistemas do organismo pela ativação de mecanismos fisiológicos automáticos<sup>342</sup>. É certa, todavia, a existência de limites da capacidade homeostática, pois o corpo não pode resolver de maneira autônoma as mudanças externas que tornam instáveis suas relações de coesão interna. É nesse sentido que Spinoza nos lembra o papel estratégico

---

<sup>341</sup> *Ibidem.*

<sup>342</sup> Cf., NULAND, 1998, p. 18-19.

do conhecimento em relação à liberdade do ser, isto é, para que a mente possa conhecer as relações que afetam de maneira contrária e conduzem ao padecimento e à tristeza, ou seja, as relações que diminuem a potência de agir. Como nos sinalizou em *Ética V*, Proposição 4, Escólio: “[...] segue-se que cada um tem o poder, se não absoluto, ao menos parcial, de compreender a si mesmo e de compreender os seus afetos, clara e distintamente e, conseqüentemente, de fazer com que padeça menos por sua causa” (SPINOZA, 2007, p. 373).

Para o filósofo, como dissemos, os corpos são relações determinadas de movimento e repouso e dos encontros entre os corpos derivam relações de composição ou decomposição, que, respectivamente, são os bons ou maus encontros. Explica Deleuze (1978), que quando um corpo se mistura com outro e destrói sua relação constitutiva ou uma de suas relações subordinadas, dá-se um mau encontro, enquanto que quando se mistura com outro corpo que convém à sua natureza, o inverso ocorre, aumenta a potência de agir do corpo e de pensar da mente, ao menos sob aquela relação.

Biologicamente, o organismo é capaz, através do mecanismo de homeostase, de detectar um desequilíbrio no processo de vida e buscar corrigi-lo dentro dos limites da constituição humana. Cabe destacar que o conceito de homeostase é, muitas vezes, mal interpretado como uma lei de conservação que implica uma condição estabilizada do sistema, no sentido de ser livre de acidentes ou variações, o que é um engano. A homeostase não remete a um estado final a ser alcançado ou um resultado invariável, mas antes de tudo, a um processo. Este, contrário a um estado livre de risco, implica a capacidade do organismo de desdobrar eventos organizados e regulares que permitam manter a si, isto é, conservar suas partes em uma determinada ordem que seja propícia à vida e produzir eventos igualmente ordenados.

Uma contribuição importante que veio das ampliações dos trabalhos de Cannon, foi a teoria do estresse, do endocrinologista canadense Hans Selye, nos anos 50. O autor descreve três fases sucessivas de reação do organismo quando submetido a agentes estressores, denominada *síndrome de estresse* ou *síndrome de adaptação geral* (SELYE, 1956). De modo geral, o termo “estresse” denomina um conjunto de reações de adaptação orgânicas e psíquicas emitidas pelo organismo quando exposto a qualquer estímulo excitatório, seja este inicialmente agradável ou desagradável, como uma cócega ou uma pressão desconfortável. A resposta gerada no equilíbrio interno do organismo varia de pessoa para pessoa, de momento a momento, como por exemplo, um toque que é feito em uma região do corpo que, em determinado momento é bom, e, em outro, pode não ser.

Reich, nos experimentos bioelétricos<sup>343</sup> que realizou com a pele, compreendeu que o movimento geral do organismo alterava-se de acordo com a percepção do estímulo na mente. Um mesmo toque em

---

<sup>343</sup> Cf., REICH, 1982, p. 71, Cap. 3 – *The Bioelectrical Function of Sexuality and Anxiety*.

momentos diferentes podia provocar prazer ou angústia, de forma que o significado do estímulo não podia ser deduzido apenas mecanicamente, mas da relação que se estabelecia. O estresse, portanto, é uma designação de um preparo do organismo para lidar com os diferentes estímulos do exterior. É de acordo com o prolongamento ou a exacerbação de uma determinada situação excitatória específica, em conjunto com uma determinada conformação somatopsíquica do indivíduo, em um dado momento, que essas alterações podem ser indesejáveis à manutenção de um estado de equilíbrio interno.

Ainda que a reação do organismo ao estresse seja uma ação biológica necessária para sua adaptação a diferentes situações, essa reação torna-se *patológica* na medida *é levado continuamente a um esforço de adaptação frente a uma situação existencial nociva*. Em relação a esse ponto, uma das perspectivas que nos é de interesse, é aquela que implica que uma relação estressora em um momento presente, pode se remeter tanto a um evento contemporâneo quanto a um evento passado, mas que é considerado presente, uma vez que decorre de certas impressões de sinais gravados ou marcados no corpo.

A primeira fase da síndrome descrita por Selye é a “reação de alarme”, que decorre da ativação do sistema nervoso simpático e seus sintomas derivados , como taquicardia , hiperventilação, tensão muscular, aumento da sudorese , dilatação das pupilas e ansiedade , na qual o organismo apresenta um aumento de sua capacidade de ação, luta ou fuga. Podemos entender essa reação de alarme vital como a resposta do organismo a um fluxo entrópico que chega até ele e que desagrega a composição das relações internas que o mantém com vida. Como vimos, em Reich, as reações de contração e abertura, respectivamente, reações simpáticas e parassimpáticas, possuem uma ligação direta com o funcionamento do vivo e sua potência de agir e pensar.

A segunda fase é chamada de “resistência” e ocorre quando se torna duradoura a exposição do indivíduo aos fatores que causam o estresse. O corpo mantém-se em um estado de ativação e preparado para o embate, não mais em um movimento agudo, mas crônico. O organismo passa, a fim de manter o equilíbrio, a desenvolver mecanismos compensatórios e ocorrem alterações somatopsíquicas decorrentes do estado de simpaticotonia : irritabilidade, oscilações de humor e mudanças nos sistemas regulatórios, tais como ulcerações da parede do estômago, alterações do pH (acidez-alcalinidade), etc.

Por último, a terceira fase, da “exaustão”, caracteriza-se pela ativação da tensão por um tempo maior do que o organismo é capaz de suportar. O risco é que, ao se exaurirem as respostas frente às demandas, o organismo torne-se vulnerável e haja uma redução em sua capacidade de pensar, lembrar, agir e nas suas respostas imunológicas. É importante ressaltar que a prevalência do Sistema Nervoso Autônomo nas reações de estresse e nos “estados de ativação” se dá em alterações fisiológicas do corpo e, portanto, *independe e é anterior ao significado do fato ou do evento que os desencadeou*. Isso

significa que tanto há primeiro o movimento em aproximação ao outro corpo que o compõe, quanto o movimento do corpo em afastamento à relação que o decompõe, e apenas *posteriormente* é possível uma avaliação psicológica a respeito do que se passou na interação.

### 3.2 – A forma da matéria viva

Como já mencionamos, no pensamento de Spinoza o *conatus* se exerce em uma dimensão física e extensiva. Segundo a Definição 1 da *Ética* II, um corpo é “um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa” (2007, p. 79). E igualmente afirma, pelo Lema 1, da Proposição 13 dessa mesma parte, que todos “os corpos se distinguem entre si pelo movimento e repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância”<sup>344</sup> – única, indivisível e causa de todas as coisas. Assim, os modos finitos distinguem-se por uma determinada proporção entre as relações de movimento e repouso das partes que constituem o corpo, proporção que é mantida pelo ser mediante seu esforço de perseverança. Se a autoconservação de um indivíduo depende da preservação desta proporção, esta, por sua vez, nos remete a uma dimensão formal. Dito de outra maneira, a proporção de movimento e repouso implica uma forma do indivíduo.

Discutiremos, a seguir, algumas questões concernentes à *forma*, tomadas na filosofia de Spinoza, em conjunto com a problemática que apresenta Reich a respeito dessa. Partiremos da principal tese do filósofo, de que tudo é formado a partir de uma única substância, entendida como Deus ou Natureza, que é absolutamente infinita e que comporta todos os atributos que exprimem sua essência igualmente eterna e infinita.

Como mencionamos, um corpo, para o filósofo, é uma *proporção determinada* de relações de movimento e repouso, ou seja, ele é uma particularização dos modos infinitos. É no interior de uma ordem infinita de movimento e repouso que se modaliza alguma coisa, que é a maneira pela qual Spinoza compreende o processo de individualização. Por exemplo, podemos pensar em um ovo e compreender que dali deriva um corpo, mas se pensarmos em um ovo a partir do ponto de vista de uma infinita ordem de movimento e repouso que “ovifica”, trata-se de uma concepção inteiramente diferente. Dessa maneira, entende-se que o movimento do qual trata Spinoza, não é deslocamento espacial, não se define pelo transporte de um local ao outro, tampouco parte de uma física que toma a cinemática como única referência. Tal como no pensamento dos antigos gregos, o movimento não era apenas pensado como deslocamento, mas como devir, como processo de mutação.

---

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 99.

Se o *conatus* de um indivíduo, enquanto um modo finito da substância, envolve um grau de potência – um poder de afetar e ser afetado – e um princípio de forma, por meio elementos físicos constituintes, ele não implica, como acreditamos, nem um princípio materialista, nem um princípio metafísico, mas um princípio *funcional*. Sobretudo em relação ao entendimento da matéria viva, como nos alertou Schrödinger, “não devemos [...] sentir-nos desencorajados pela dificuldade de interpretar a vida a partir das leis comuns da física” (1997, p. 91), isto é, trata-se de compreender *a eminente capacidade autônoma da substância viva de rearranjar suas partes, de encontrar ordem e de resistir por meio de movimentos contrários no corpo, a fim de perseverar*.

Consideremos, portanto, a perspectiva dos autores quanto à formação particular dos modos finitos, como os corpos ou os indivíduos existentes. Em Spinoza, encontramos os modos finitos enquanto uma particularização dos modos infinitos e, em Reich, temos que tanto a formação da matéria viva quanto da não viva – em que pese, neste momento, nosso interesse particular sobre a primeira – dá-se por uma determinada confluência de fluxos de energia que designou de *superposição* energética.

Pensemos nós em Deus ou em um oceano cósmico de *orgone*; quer estejamos conscientes dele ou não, o que se constitui como um “modo finito” é apenas uma parte organizada desse oceano cósmico. Os corpos vivos, em particular, ou melhor, se dissermos *sistemas vivos*, sejam eles de que ordem for, possuem uma característica fundamental: existir por meio de uma delimitação específica que pode ser chamada de *membrana plasmática*. Um sistema é definido por um conjunto de elementos constituintes que possuem uma interação organizada e ativa e que se ligam de maneira a formar uma entidade, isto é, uma associação que tem uma existência relativamente independente ou autônoma, mas que requer uma constante interação com o meio no qual se encontra inserida. A membrana – enquanto uma estrutura que separa dois ambientes, um interno e um externo – ao mesmo tempo em que permite identificar o sistema, coloca-o em comunicação com outros sistemas ao tornar possível um intercâmbio energético e material com estes.

As partes, os elementos ou os subsistemas constituintes de um sistema são mutuamente dependentes e organizam-se em função de propósitos comuns que estão além dos propósitos das partes isoladas. O entendimento do funcionamento da organização, de maneira similar, requer a consideração das demandas e das restrições impostas pelo meio circundante. Todo esforço de um sistema vivo e sua possibilidade negentrópica são dados na medida em que Deus-substância ou a energia cósmica *flua dentro de um sistema membranoso*<sup>345</sup>. A essa implicação Reich denominou, como vimos, *economia energética*.

A bioenergia de um sistema, isto é, sua energia biológica específica, é apenas a consideração de

---

<sup>345</sup> Cf., REICH, 2003, p. 304.

uma energia cósmica formativa existente e constituinte dos seres vivos. No entendimento de Reich, essa mesma energia não se distingue daquela implicada na organização de sistemas maiores, como os sistemas galácticos do universo; são apenas ordens escalares diferentes. Como explicam Ferri e Cimini, a bioenergia “é a condição do homem [assim como o de todos os entes viventes], como um núcleo de energia cósmica, *focalizada*, diferente da energia de uma partícula elementar que não é apenas uma pequena região do campo elétrico, no qual a intensidade alcança valores particularmente altos e indica que uma enorme porção de energia se concentra em um espaço pequeno” (2011, p. 35 [grifo nosso]). O homem, afirmam, é um elo de energia que não está claramente separado do campo no qual está imerso. No entendimento de Reich, o movimento da corrente plasmática do organismo participa da pulsão do universo. Conforme expõem ainda os autores, é preciso considerar:

Junto com o conceito de energia e de fluxo, a presença do *campo*. Na verdade, o organismo é um fluxo de energia, imerso em um grande fluxo de energia que é o campo. Podemos falar de campo sempre que nos encontrarmos frente ao espaço de um “objeto” condicionado de tal forma que algum outro “objeto” seja afetado pela sua força. Por exemplo, na etologia o campo é uma conexão e, naturalmente, as ligações que se estabelecem entre a mãe, o feto e o recém-nascido, e depois com a família e a sociedade<sup>346</sup>.

O *orgone* foi conceituado por Reich como *energia livre de massa*, como um constante e infinito movimento autoprodutivo, ao mesmo tempo capaz de portar informação de forma ativa, conjunção que permitiria a formação de novas organizações complexas e singulares<sup>347</sup>. Reich explica que o movimento da energia orgone é sempre na forma de uma *onda giratória*<sup>348</sup>. Em determinadas condições de excitação, quando duas correntes de energia ou duas direções de fluxos convergem, isto é, atraem-se mutuamente em um movimento espiralado, ocorre o que Reich designou de *superposição energética*. Na esfera biológica, a superposição de duas correntes energéticas por meio de atração implica um contato bioenergético entre dois organismos que se fusionam. Isso pode ser percebido com clareza na relação sexual entre dois seres que se excitam mutuamente e se aproximam até se superporem e se fundirem. A emoção do *anseio*, como mencionamos no capítulo anterior, expressa o desejo de contato de um sistema orgonótico com outro, ou seja, é o impulso que leva ao encontro com o outro e a uma experiência de fusão e indiferenciação, experiência que é necessária à ruptura das identidades, de um senso de si que, na mente, é explicitamente demarcado e distinguível das outras coisas, e que nos permite aceder a um estado de comum.

Dos movimentos contínuos que se dão no oceano primordial de energia orgone livre de massa,

---

<sup>346</sup> *Ibidem* [grifo dos autores].

<sup>347</sup> Sobre o tema, conferir o artigo de Oliveira e Sigelmann (1996), intitulado *O outro lado do orgon – Uma complementação ao conceito proposto por Reich de uma energia cósmica universal*.

<sup>348</sup> Cf., REICH, 2003, p. 205.

por meio da função de superposição, emerge a massa inerte, inicialmente. Nas palavras de Reich:

*No processo de superposição de duas unidades de energia orgone livres de massa espiraladas e altamente excitadas, perde-se energia cinética, a taxa de movimento giratório decresce bastante, a trajetória do movimento encurva-se abruptamente e ocorre uma mudança da trajetória em forma de um giro alongado que avança no espaço para um movimento circular no lugar da superposição (REICH, 2003, p. 206 [grifos do autor]).*

A massa inerte emerge, nessa conformação, da energia cinética “congelada”, isto é, de um movimento mais lento de correntes energéticas superpostas. Nos sistemas energéticos macrocósmicos<sup>349</sup>, como uma galáxia, a superposição de duas unidades energéticas perturba o equilíbrio da uniformidade de distribuição de energia cósmica, por meio da formação de um primeiro sistema energético “mais forte”, que atrai unidades energéticas mais fracas e, dessa forma, cresce. O movimento espiralante das correntes energéticas superpostas cria um cerne de energia congelada ou solidificada, de modo que velocidades de rotação menores possam ser percebidas no centro, enquanto que, em direção à periferia, a velocidade aumenta em relação ao centro gravitacional mais denso. Esse movimento pode ser percebido com clareza nas imagens de nebulosas espirais e mesmo nas galáxias em forma de disco ou esfera, que exibem uma diminuição progressiva do movimento total rotatório do sistema.

Um exemplo bastante mais simples que pode ilustrar o movimento rotatório e a superposição de correntes energéticas pode ser obtido ao se girar um líquido que contenha espuma em um copo e logo deixar que o movimento prossiga sem imprimir mais força ao líquido. Dependendo da densidade da espuma, será possível perceber que esta realiza um movimento espiralado, onde o centro permanece mais estável, assim como a proporção de sua forma e constitui-se como uma “focalização” do movimento das correntes mais amplas, isto é, como uma concentração e condensação da energia em um centro de rotação. Cabe destacar que o cerne não é inerte, encontra-se em um fluxo espiralante contínuo e, neste, evidencia-se um intercâmbio contínuo entre as partículas que o formam e o exterior. Não há segmentação ou fronteiras, as partículas que em um momento se encontram no interior, em outro se desprendem e tomam parte nos fluxos mais amplos, de modo que a forma é apenas uma estabilização de um movimento contínuo de fluxos, uma determinada proporção de movimento e repouso das partículas que se mantêm em relativa estabilidade.

O mesmo ocorre nos sistemas energéticos microcósmicos, como os sistemas vivos. Um dos princípios comuns da Natureza, segundo Reich, é a função de superposição. Da superposição nascem todos os sistemas vivos, como um “congelamento” momentâneo de um movimento energético. No caso

---

<sup>349</sup> Cf., REICH, 2003, p. 247.

do indivíduo humano, a célula que primeiramente o compõe, o zigoto, responde a esse mesmo princípio. Esse é o “congelamento” dos movimentos individuais do óvulo e do espermatozóide que se comunicaram de uma maneira particular e se superpuseram em forma de zigoto. Este exhibe, como resultante do encontro, um modo próprio e particular de fluir, isto é, um modo singular de se constituir e estabelecer ritmos próprios. A energia que constitui o zigoto é um modo específico de condensação que é caracterizada individualmente de maneira singular. O movimento circular de sua energia expressa um ritmo pulsatório próprio e característico *daquele* indivíduo, ou seja, é a expressão de Si, como modo de se apresentar ao mundo e afirmar a própria vida.

Ferri e Cimini (2011) apontam que o código energético-sistêmico presente no pensamento de Reich, permite compreender o desenvolvimento ontogenético do homem a partir de um momento inicial de criação, que é o nascimento de um novo núcleo energético. Freud já apontara a existência de uma continuidade entre a vida intrauterina e o desenvolvimento posterior do indivíduo, mas negara, por sua vez, que as experiências vividas no útero tivessem alguma forma de influência no modo de enfrentarmos e respondermos às situações futuras em nossa vida. As teorias psicodinâmicas, ao concederem, muitas vezes, uma primazia especial ao subsistema psíquico, e não ao organismo como um todo, não estendem a compreensão do arco-vital para a vida anterior ao parto e não colocam em cena os problemas que o núcleo vivente deve resolver a fim de perseverar.

Um sistema formado, enquanto uma potência, sempre estará em contato com circunstâncias externas que irão *propor a essa potência um problema*, que é basicamente um problema relativo ao *conatus*, segundo Spinoza, ou a uma ética da liberdade. O problema, nesse sentido, é *como prevenir a formação de um alto grau de entropia no sistema – esforço de autoconservação – e como estabelecer relações negentrópicas a fim evitar ser destruído por forças externas – esforço de aumento da própria potência*.

Analisemos o problema que encontra o embrião, por exemplo, na fecundação. Por meio de numerosas divisões mitóticas, o zigoto forma um embrião que viaja pela tuba uterina e, entre três a quatro dias após, penetra no útero. O embrião, nesse momento, chamado mórula, flutua livremente no útero e é alimentado por secreções uterinas.

Ferri e Cimini (2011) denominam essa fase evolutiva de “primeira fase ou fase da energia autógena”, pois o embrião persiste apenas com um *quantum* de energia inicial e pela absorção de líquidos nessa interação. A mórula (aglomerado de células) converte-se, então, em blastocisto (forma de bexiga), que apresenta dois conjuntos de células: uma camada externa que o reveste, o trofoblasto e a massa interna, o embrioblasto. A importância das células do trofoblasto é sua emissão de prolongamentos que permitirão que o embrião se fixe ou implante no endométrio uterino. Essa fixação

não está previamente dada, seu sucesso depende de uma interação energética específica entre o embrião (o Si) e o objeto parcial útero<sup>350</sup> (o Outro de Si). Os autores denominam este estágio de “segunda fase ou fase trofo-umbilical”. Conforme explicam,

o *quantum* de energia responsável pelo gradiente, que é o meio específico que condiciona a absorção dos líquidos uterinos e determina a potencialidade invasiva/agressiva<sup>351</sup>/expansiva do trofoblasto, depende de algumas variáveis como, por exemplo, a vitalidade do óvulo, do espermatozóide, da pélvis, da pessoa e da relação do casal. O gradiente é a expressão da diferença de pressão no interior do óvulo fecundado e o exterior. Esta diferença de potencial é responsável pelo transporte dos líquidos intrauterinos para o interior do óvulo, com uma intensidade que se reflete na sua aspiração, que é uma expressão do *quantum* energético vital básico. Então, encontramos-nos diante de uma quase “introjeção” de líquidos que são a expressão do húmus materno (FERRI; CIMINI, 2011, p. 47).

O primeiro problema vital que o embrião enfrenta, portanto, é que, apenas sua energia autógena, limitada, não é suficiente para que possa se organizar, sobreviver e expandir. É preciso que estabeleça uma relação com outro sistema de energia; inicialmente, os líquidos intrauterinos, e logo, a parede do útero, no interior do campo mãe, a fim de que possa se alimentar da negentropia desse campo, em seu esforço de existir. Como afirmam os autores, “este Si, pela sua pulsão negentrópica da vida para a vida, se estrutura de forma a adquirir energia e realiza esta tarefa com os meios que tem”<sup>352</sup>. Em outros termos, o ser depara-se com um problema e, assim, se organiza e se agencia em vista de resolver este problema.

No esforço de existir dos sistemas vivos abertos, estabelece-se um *circuito funcional* meio interior-meio exterior, Si-Outro de Si, que Reich denominou como *econômico*. O sistema plasmático é, nesse sentido, um sistema de regulação econômico-energético, isto é, um corpo vivo é um corpo que se modula frente a situações externas. A Natureza não dispõe aos corpos condições, *a priori*, favoráveis, mas compele a vida a um confronto, a um posicionamento, pois há relações que a colocam em risco. Reich compreende que é a *capacidade de modulação* do sistema plasmático, por meio de sua estrutura, que permite aos seres ter consistência para efetuar ações e pensamentos, lidar com demandas e responder a elas. A formação de uma couraça, por exemplo, depende das condições às quais esse sistema mediador é exposto.

Uma criança pequena, por exemplo, pode retrair-se ao ser exposta a uma mudança ambiental, como ocorre no parto, contudo, se essa passagem é brusca e adversa, esse sistema é gravado por uma relação de risco, em conjunto com os sinais específicos dessa relação e, dessa maneira, pode constituir uma barreira, uma blindagem. Em contrapartida, se essa passagem é branda e em um tempo que possa

---

<sup>350</sup> Conceito definido por Ferri (2009).

<sup>351</sup> Como vimos, *ad-gredir*, “entrar em contato”.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 48.

ser assimilado pelo pequeno sistema vivo, isto é, se ela se desenrola dentro de suas possibilidades de mediação sem que se interponha um risco, esse pequeno sistema pode modular, desenvolver modos, sem encorajar. Quando, por meio desses encontros, o corpo deixa de modular adequadamente o que necessita para viver e expandir sua potência, isso significa que seu sistema de regulação somatopsíquico tornou-se disfuncional. Nesse sentido, os modos de um sistema estão sempre implicados em seu esforço em perseverar, se utilizarmos os termos de Spinoza, o que determina, igualmente, uma relação de proporções determinada e específica de suas partes.

Se o corpo se individua em processos, se ele se modula e, dessa maneira, se constitui, logo podemos entender que essa constituição ocorre na medida em que se depara com situações problemáticas em seu percurso. O caráter, como apresentamos, é um modo de organização mediado pela vida na tentativa de estabelecer sua continuidade e de existir em direção a suas fontes de vitalidade. O sistema vivo, enquanto um núcleo de energia focalizado em uma condição particular, constituído por um movimento energético circular intramembranoso, atualiza constantemente sua potência de existir por meio de uma *economia energética*, um modo específico de distribuição e gestão da energia, na medida em que esse estrutura um corpo.

Reich designou-a, a partir das considerações freudianas iniciais, *economia sexual*, uma vez que a dimensão sexual – para o autor, a dimensão da vida – envolve os impulsos vitais que estabelecem uma rede de ligação entre os corpos que buscam criar condições expansivas. A bioenergia e a sexualidade implicam-se mutuamente, na medida em que a mesma energia vital que sustenta o processo biofísico, sustenta, da mesma maneira, a expressão das emoções do sistema vivo. Guattari, a respeito da proposta inicial freudiana, aponta que:

Se há algo fundamentalmente novo, de fundamentalmente válido na fenomenologia freudiana, em seu nascimento, é exatamente o ter descoberto que, em nível dos supostos processos primários – quaisquer que sejam as teorizações posteriores, *nas quais Freud se utilizou de categorias energéticas de equivalência, como a de libido – sempre se está lidando com processos altamente diferenciados* (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p. 259 [grifos nossos]).

Freud compreendia que os processos de diferenciação do vivo supunham funcionamentos de agenciamento, que não implicavam “necessariamente a existência de metalinguagens e de sobrecodificações”<sup>353</sup> a interpretar, dirigir, normalizar ou ordenar. Havia um desenvolvimento que se dava em fases e por processos de erotização, ou seja, de excitabilidade e de ligação afetiva, que constituíam um sistema afetivo. Nessa consideração, Reich buscou retomou as premissas iniciais de Freud e assumiu a tarefa de desenvolver a psicanálise por meio dos parâmetros processuais, intensivos e de excitabilidade viva propostos por seu mentor.

---

<sup>353</sup> *Ibidem.*

Enquanto sistema econômico-energético, o ser vivo modula um corpo que seja capaz de garantir sua perseverança, o prosseguimento de sua existência. O que um organismo faz, então, quando enfrenta um estresse para além de suas possibilidades de mediação? Ele protege sua perseverança, cria um modo específico de persistir, ou ainda, *resistir* à dissipação entrópica, em um dado momento específico de seu desenvolvimento, de acordo com os meios dos quais pode disponibilizar. O *modo* vivente, enquanto o êxito de uma interação muito complexa, constituir-se-á simultaneamente, como definiu Ferri (2009), em uma *arquitetura* de pensamento e uma *arquitetura* de corpo.

Reich distingue duas formas de excitação energética que se constituem na matéria viva: uma *excitação estruturada*, ou uma forma fechada da energia<sup>354</sup>, que é a forma da membrana, enquanto energia congelada, e uma *excitação não estruturada*, a forma livre da energia que circula no interior da membrana e que busca “romper” o enclausuramento causado por esta, dito de outra maneira, ao se expressar.

A forma, para Reich, é sempre “movimento congelado” (2003, p. 201). É por meio do entendimento de *como a energia se expressa estruturada ou livre* que o autor busca investigar a forma dos organismos vivos enquanto espécies e a forma de suas expressões, que dão formato a um corpo. Como expôs: “é evidente a partir da análise do caráter que a forma é o formato atual dos eventos históricos<sup>355</sup>” (1994, p. 89). A forma de um ser muda na medida em que é afetado, ou seja, como resultado da ação de um estímulo. A definição de Reich do conceito de caráter coaduna-se com essa perspectiva. Como explica: “não havia mais nenhuma dicotomia entre a matéria histórica e contemporânea. *O mundo total da experiência passada incorpora-se ao presente sob a forma de atitudes de caráter. O caráter de uma pessoa é a soma total funcional de todas as experiências passadas*” (1988, p. 129 [grifos do autor]). É nesse sentido em que afirma que a “forma é o processo de experiência congelado”, ou ainda, “é o formato de uma expressão, de uma atitude. E a atitude é um certo estado do sistema de excitação (ansioso, desejoso, raivoso, agitado)<sup>356</sup>” (1994, p. 89).

O pensamento de Reich estabelece, portanto, *uma conexão funcional entre a forma do movimento expressivo e a forma da matéria viva*, motivo pelo qual a semiologia corporal elementar – o estudo dos sinais do corpo – recebe importância na análise. Nesse sentido, pela análise da forma podemos compreender as marcas gravadas pelas relações objetais que um determinado ser teve em sua flecha do tempo interna, assim como a constituição de um modo de comunicar-se e relacionar-se com o mundo. Como explicaram Ferri e Cimini, “o ‘como’ leva à comunicação e a ‘comunicação’ é uma *condicio sine*

---

<sup>354</sup> Cf., REICH, 2003, p. 235; REICH, 1994, p. 89.

<sup>355</sup> Traduzido livremente do inglês: “It is apparent from character analysis that form is the actual shape of historical events”.

<sup>356</sup> Traduzido livremente do inglês: “Form is the frozen process of experience” e “is the shape of an expression, of an attitude. And attitude is a certain state of the excitation system (anxious, desiring, angry, excited)”.

*qua non* da vida. Etimologicamente, [...] quer dizer *cum munis*, trocar junto. As comunicações são interações e alimentam as relações no tempo” (2011, p. 59 [grifos dos autores]), isto é, a comunicação que se dá entre os corpos implica um plano de trocas afetivas, um plano comum de afetabilidades mútuas.

### 3.3 – As resistências e o passado

A *Análise do Caráter* foi o método clínico desenvolvido por Reich que tinha como intuito tornar possível a transposição de alguns limites teórico-práticos implicados no próprio método estabelecido por Freud. Em entrevista realizada em 1952, expôs da seguinte maneira:

Segundo Freud, como o compreendi, como ele o publicou, o inconsciente pode apenas ser trazido à luz a partir das Wortvorstellungen (ideias verbais<sup>357</sup>) quando se formaram as “imagens de palavras”. Por outras palavras, a psicanálise não pode penetrar abaixo ou além do segundo ou terceiro ano de vida. A psicanálise está amarrada ao seu método. Tem que cingir-se ao método que consiste na utilização das associações e das imagens de palavras (HIGGINS; RAPHAEL, 1979, p. 19).

Da mesma forma, segundo Higgins e Raphael: “a *Análise do Caráter* era inicialmente uma modificação da técnica psicanalítica habitual da análise de sintomas, pela inclusão do *caráter* e da *resistência de caráter* no processo terapêutico”<sup>358</sup>. Como vimos, não havia sentido em Reich restringir sua análise apenas ao aspecto verbal, pois do ponto de vista da sensação e da excitação, ou seja, da sensação enquanto uma função da excitação, a vida poderia ser pensada em suas funções e relações mais primitivas, muito anteriores às questões edípicas.

Os conceitos de *caráter* e *resistência caracterial* estabeleceram uma importante contribuição à psicanálise, pois permitiram uma emancipação, no processo analítico, das comunicações que eram realizadas estritamente sob a forma verbal. De acordo com Reich, a *análise do caráter* foi concebida como um método de estabelecer contato afetivo com o analisando e analisar suas expressões emocionais e não apenas interpretar a mente e encadear associações verbais. O que se torna possível através desse método é a possibilidade do analista de se orientar e ter como ferramenta uma forma de comunicação que prescindia de palavras ou mesmo da fala, ou seja, de não restringir o conhecimento e a comunicação analíticos ao verbal e aos enunciados. Isso não significa, contudo, que na análise reichiana as palavras e a fala sejam postas de lado; apenas torna-se importante compreender primeiro o que se movimenta através delas. Dessa maneira, o que a *análise do caráter* inaugura é precisamente

---

<sup>357</sup> O termo “idéias verbais” pode ser lido também como “representações verbais” ou “representações de idéias por meio de palavras”.

<sup>358</sup> *Ibidem*.

esta ideia, que *o que deve ser compreendido primeiro é o movimento e não as representações ou racionalizações*.

Retornemos, então, à demanda colocada por Freud no Congresso Psicanalítico Internacional realizado em Berlim em 1922, que apontamos no primeiro capítulo. Como solucionar a questão de adequação da teoria à prática? Em primeiro lugar, seria preciso criar um entendimento sobre a teoria<sup>359</sup>: ela é tomada de forma anterior ou se constrói mediante a apresentação dos fatos? Em outras palavras, qual é a fonte estabelecida para a obtenção do conhecimento? Este é buscado a partir dos nexos formados por elementos puramente abstratos e arbitrários que não se remetem à realidade ou deriva das relações atuais que implicam um conhecimento atual da situação? Em segundo lugar, se por meio de exame crítico, verifica-se que determinadas construções teóricas não encontram fundamentos nas dinâmicas reais, mas em abstrações fictícias, logo, o entendimento do caso exprimir-se-á de forma confusa e inacurada e remeterá a uma prática igualmente imprecisa. Em terceiro, se a prática é relativa ao entendimento do problema, é preciso considerar onde este se inicia.

Antes de prosseguirmos com nossa investigação, faremos uma pequena incursão no tema clínico da resistência, que permitiu Reich elaborar um indicador metodológico que julgamos importante, o da *primeira resistência transferencial*, na medida em que nos interessa saber de que maneira é possível conhecer uma realidade e de que forma podemos intervir sobre ela. Cabe esclarecer que as concepções teóricas que apresentaremos referem-se à Primeira Tópica freudiana. Algumas proposições relativas à primeira teoria do aparelho psíquico serão desfeitas por Freud em momentos seguintes, como a teoria do trauma ou as relações temporais causais da consciência. Trata-se, contudo, de um período importante em relação aos diálogos teóricos e conceituais que Reich estabeleceu com a psicanálise, tanto porque era o momento em que a instituição psicanalítica discutia as primeiras colocações de Freud, quanto por ser um importante período de transição na própria atmosfera das discussões clínicas no âmbito psicanalítico, visto que a entrada de Reich na psicanálise se deu em outubro de 1920, ano em que Freud inaugurava a Segunda Tópica a partir da obra metapsicológica *Além do Princípio do Prazer* e da teoria da pulsão de morte.

Apresentaremos algumas das construções iniciais freudianas, pois foi a partir delas que Reich buscou contribuir à psicanálise, avançando nos conhecimentos técnicos e teóricos e nos problemas que se apresentavam à clínica, sobretudo, os que se referiam à estagnação terapêutica e aos fracassos

---

<sup>359</sup> De modo geral, podemos entender teoria como qualquer encadeamento lógico de idéias que tenha por princípio a formulação de uma hipótese ou a organização de um conhecimento. De acordo com o *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* (2010), o termo 'teoria' pode significar: 1. Parte especulativa de uma ciência (em oposição à prática). 2. Conjunto de conhecimentos que explicam certa ordem de fatos. 3. Conjunto de princípios fundamentais de uma arte ou ciência. 4. Noções gerais, generalidades.

analíticos.

O tema da resistência, ainda que tenha aparecido anteriormente nos escritos freudianos de 1888 sobre a histeria, apenas assume uma importância conceitual na psicanálise, a partir de 1892<sup>360</sup> no relato do caso clínico da Srta. Elisabeth Von R.. No caso, Freud relata que, durante a análise, utilizara a técnica de exercer pressão sobre a testa da paciente a fim de provocar o surgimento de imagens e ideias e, inicialmente, fez com que ela relatasse as cenas que lhe vinham à mente com precisão. Percebia, contudo, que “em outras ocasiões, parecia haver impedimentos de cuja natureza [...] não desconfiava na época”<sup>361</sup>, ainda que pressionasse a fronte, a paciente alegava não haver visto nada. Em diferentes ocasiões, Freud observou que nas vezes em que a paciente nada relatava, havia momentos em que sua expressão se tornava tensa e preocupada, o que o levou a concluir a existência de um processo mental em curso. Assim, adotou a hipótese de que “alguma ideia ocorria a Elisabeth ou alguma imagem surgia diante de seus olhos, mas ela nem sempre estava preparada para comunicá-las [...] e tentava reprimir mais uma vez o que fora evocado”<sup>362</sup>. Freud apontou, então, que havia uma “*resistência* oferecida pela paciente na reprodução de suas lembranças” (1996, v. II, p. 178 [grifo do autor]).

Em seu ensaio seguinte, *A Psicoterapia da Histeria*, de 1895, (1996), Freud explicita que a fim de que as recordações pudessem emergir à consciência, ele deveria superar a resistência que opunha o paciente: “a situação conduziu-me de imediato à teoria de que, *por meio de meu trabalho psíquico, eu tinha de superar uma força psíquica nos pacientes que se opunha a que as representações patogênicas*<sup>363</sup> *se tornassem conscientes (fossem lembradas)* [grifos do autor]”<sup>364</sup>. Da mesma forma, reconheceu que as representações eram de natureza aflitiva, capazes de despertar afetos de autocensura e dor psíquica e, com isso, a pessoa preferiria esquecê-las e expulsá-las da consciência. A resistência, portanto, era uma defesa, uma aversão por parte do ego que “teria originariamente impelido a representação patogênica para fora da associação e agora se oporia a seu retorno à memória”<sup>365</sup>. A tarefa do analista, portanto, passaria pela superação da *resistência à associação de ideias*.

De acordo com Freud, a certeza sobre a resistência “é indicada pelo fato de que as ligações se interrompem, as soluções não aparecem e as imagens são recordadas de forma indistinta e

---

<sup>360</sup> Cf., FREUD, 1996, v. II.

<sup>361</sup> Cf., FREUD, 1996, v.II, p. 177.

<sup>362</sup> *Ibidem*.

<sup>363</sup> Na compreensão de Freud, a estrutura edípica sempre se encontra presente no núcleo patógeno. Portanto, não se trata de recusar a experiência edípica, o problema é a afirmação de um modelo edípico. É o modo de funcionamento desse trabalho interpretativo, que pressupõe um fundamento e um jogo de deslizamento por representações, que tornam o inconsciente sempre palco de representações.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>365</sup> *Ibidem*, p. 284.

incompleta”<sup>366</sup>, isto é, o material psíquico patogênico aparentemente esquecido “não se acha à disposição do ego” e tampouco está apresentado “em ordem correta e adequada”<sup>367</sup>. Segundo a hipotetizou inicialmente Freud, o material inconsciente pode ser conhecido, da mesma forma que se conhece qualquer outra coisa, bastando que se liguem corretamente as representações separadas<sup>368</sup>.

Conforme Freud aponta em sua *Terceira Lição de Psicanálise*, de 1910, duas forças antagônicas atuariam no paciente: “de um lado, o esforço refletido para trazer à consciência o que jazia deslembrado no inconsciente; de outro lado a resistência, [...], impedindo a passagem para o consciente do elemento reprimido ou dos derivados deste” (1996, v. XI, p. 43). A resistência exerceria uma espécie de pressão sobre o material recalçado, de modo que quanto mais forte ela fosse, mais o elemento procurado seria deformado, e, ao contrário, o material esquecido se apresentaria à consciência sem desfigurações, tanto mais insignificante fosse a resistência. Em outras palavras, os pensamentos e as imagens mentais que ocorriam ao paciente deviam mostrar certa semelhança com os elementos buscados pelo analista, e, desde que a resistência não fosse intensa, seria possível, partir destas ideias, enxergar o material oculto.

Nesse sentido, o sintoma neurótico e o comportamento neurótico<sup>369</sup> teriam uma origem idêntica aos pensamentos – material analítico – que apareciam no lugar de lembranças penosas ou daquilo que era secretamente desejado, mas não tolerado – material patogênico. Conforme explica: “o pensamento devia comportar-se em relação ao elemento reprimido com uma alusão, como uma representação do mesmo por meio de palavras indiretas”<sup>370</sup>. O estado de vigília da consciência apenas permitiria emergir os conteúdos reprimidos do inconsciente que se encontrassem dissimulados. Em outras palavras, o material relevante ao analista era aquele que se apresentava como um disfarce e, segundo interpretação, poder-se-ia chegar à realidade que era ocultada.

A formulação técnica inicial de Freud, a chamada “regra básica da psicanálise”, requeria que o

---

<sup>366</sup> *Ibidem*, p. 295.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>368</sup> Como vimos, na concepção representacional freudiana somente as ideias que *representam* a pulsão podem se tornar objeto da consciência, tomadas no mesmo sentido de *coisas* que pudessem ser deslocadas, isto é, contrainvestidas, reinvestidas ou desinvestidas de movimento.

<sup>369</sup> A expressão usada por Freud era “traço de caráter”, em referência às características do comportamento do analisando. Por exemplo, no relato do tratamento da paciente Anna O., de 1895, nos casos clínicos de Breuer e Freud, o primeiro aponta que “um de seus traços de caráter essenciais era a generosa solidariedade” (FREUD, 1996, v. II, p. 57). Da mesma maneira, em *O Material e as Fontes dos Sonhos*, de 1900, (FREUD, 1996, v. IV, p. 245), Freud afirma: “...também já tomamos conhecimento, pela psicanálise de sujeitos neuróticos, da íntima relação entre o urinar na cama e o traço de caráter da ambição”. No processo neurótico, conforme o ego fracassa em solucionar o conflito entre as exigências pulsionais do Id recalçadas e as forças superegóicas que as reprimem, o resultado é o sintoma neurótico ou o traço de caráter neurótico. O “traço de caráter” para Reich, contudo, posteriormente assume um valor central no tratamento analítico, uma vez que deixa de ser um indício para a descoberta de uma realidade oculta, para ser um indício que permita compreender uma realidade superficial e aparente.

<sup>370</sup> *Ibidem*.

o censor fosse eliminado e que a análise pudesse ser conduzida pela “livre associação de pensamentos”. O analista poderia se apoderar das ideias incidentes ao persuadir o analisando a se deixar levar em suas comunicações, ao informar tudo o que lhe passasse pela cabeça, ainda que considerasse os dizeres sem importância ou disparatados. Por conta, todavia, dos contrainvestimentos psíquicos à restauração das lembranças, o paciente opunha uma resistência, de modo geral inconsciente, às afirmações e às revelações do analista.

Por esse motivo, Freud modificou sua fórmula original e acrescentou-lhe outra regra: que o inconsciente deveria ser tornado acessível à consciência, mediante a superação das resistências. Essa mudança fundamental na concepção teórica e técnica foi compreendida por Reich, como “um ponto decisivo na história da terapia analítica” (2001a, p. 23), pois foi a partir de sua investigação sistemática do fenômeno das resistências que estabeleceu a técnica da *análise do caráter* e uma mudança de paradigma clínico em relação à psicanálise. Para Reich, *compreender a resistência é ter acesso a uma ordem de produção histórica*.

A “regra básica da psicanálise” previa que o analisando pudesse verbalizar – recordar, associar e elaborar – os estados inconscientes e que o analista pudesse examiná-los objetivamente e extrair informações sobre a realidade psíquica recalcada. Para que os elementos do problema se tornassem conhecidos ao analista, este deveria selecionar e interpretar, segundo construções metapsicológicas, os materiais analíticos que eram providos, o que permitiria estabelecer um sentido clínico à fala do analisando, aos seus materiais e ao caso.

Saber sobre a realidade dos fatos, tanto dos comportamentos e dos sintomas atuais, quanto dos eventos traumáticos passados, apenas seria possível, na visão de Freud, mediante aquilo que representavam. Os dados importantes à análise passariam a ser os materiais analíticos produzidos, como por exemplo a lembrança, e não os acontecimentos em si. Nesse sentido, como indica Rauter, a neurose “será considerada como mito individual, e a história que se quer construir, mítica” (1998, p. 8). O vivido, desse modo, assume a forma de uma “realidade psíquica”, de uma disposição particular formalizada e afasta-se de uma perspectiva singular, intensiva.

Como ressalva ainda a autora, no percurso teórico de Freud é possível perceber um afastamento gradual do traumático, ao considerar cada vez menos a intensidade afetiva da cena e aproveitar-se mais de sua formalização. Do princípio de que o que é representado por palavras, signos e imagens são ocultações de uma verdade anterior das falas dos analisandos, Freud foi capaz de extrair histórias comuns que se repetiam e que estavam presentes na produção das neuroses, como a visualização do coito dos pais e os conflitos do complexo de Édipo. Com o tempo, essas histórias tornaram-se

fundantes do psiquismo, de modo que não se precisava saber se de fato haviam ocorrido, assumia-se a cena traumática como uma produção a-histórica da espécie humana.

O Freud arqueólogo, como expôs Rauter, estabelece que o passado efetivamente vivido não seja mais necessário para que se construa a teoria e a clínica, basta que a cena traumática original seja encontrada e que, a partir dela, uma nova história seja tecida. Em outras palavras, podemos dizer que, se o recalque impede que se saiba o que foi vivido realmente, logo, para que o paciente possa ser curado, visto que seu adoecimento adviria do desconhecimento dos sentidos daquilo que pensa e faz, uma nova história deveria construída entre analista e analisando para que reconstruíssem as omissões da memória, os fenômenos conscientes perdidos. As ideias psíquicas seriam o fulcro da intervenção clínica, portanto, não importaria se a história construída fosse fictícia ou não, contanto que os afetos do paciente estivessem ligados às representações do consciente. O valor da análise estaria em eliminar as lacunas causadas pelo recalque, isto é, *criar explicações causais plausíveis* para a realidade vivida.

Na perspectiva do investigador arqueólogo, não importaria a história vivida de fato, passada ou presente ou o acontecimento real, mas o que está por trás do vivido, o que viria a constituir o inconsciente. A realidade psíquica concebida dessa forma seria pautada por uma “dimensão atemporal e autônoma com relação à realidade”, tal como aponta Rauter (1998, p. 29). Nesse sentido, quando a história é feita a partir de leis gerais e universais que modelam as construções analíticas, perdem-se as causas que poderiam explicá-las. Pondera a autora, a partir de Paul Veyne:

Mas quando Paul Veyne fala em causa, *não se trata de causas fora da trama dos acontecimentos mesmos* – a parte oculta do iceberg não é diferente do próprio iceberg, diz ele, não é ali que se encontram as causas primeiras que tudo permitiriam compreender (RAUTER, 1998, p. 29 [grifos nossos]).

Nessa acepção, as causas são definidas sem teorizações prévias e apenas existem no interior da *trama dos acontecimentos*. O que a autora nos indica, a partir das noções de acontecimento e de trama histórica, é que a história na clínica apenas pode ser compreendida na tessitura de seus fatos reais e concretos, em suas circunstâncias reais e não através de categorias gerais ou leis universais que pré-definem seu curso. Dito de outra maneira, o sentido hipotético ou provisório da história é determinado pelos encadeamentos da trama, e não o contrário.

Certamente a clínica pode se valer de hipóteses, de conceitos explicativos para a compreensão do caso, mas apenas enquanto são tomados como artifícios, o analista pode relevar a realidade atual como primeira na composição do problema. Quando, porém, os sentidos conferidos que criaram as categorias gerais tornam-se causas, a ordenação do caso se faz à parte de qualquer produção histórica. *Considerar categorias gerais e universais enquanto bases para se compor uma história não pode ser jamais o*

*início do problema, pois essas se remetem a uma realidade ou a causas fora da trama dos acontecimentos*, tal como foi apontado.

A colocação dos problemas fora da trama permite-nos abrir um questionamento que, enquanto se faz clínico-político, ao mesmo tempo implica um *método cognitivo*. Essa questão remete-nos às dificuldades apontadas por Reich em relação à técnica psicanalítica. Como seria possível encontrar orientação ao caso operando-o de fora? Sem se afastar dos “princípios de Freud sobre a interpretação do inconsciente e à sua fórmula geral de que o trabalho analítico depende da eliminação das resistências e do manejo da transferência” (REICH, 2001a, p. 22), Reich busca compreender de que maneira se chegava aos impasses clínicos observados, a saber: o grande número de interpretações destoantes sobre um mesmo caso, a crença de que a longa duração do tratamento levaria à cura eventualmente, a análise condicionar-se às associações “livres” dos pacientes e a maneira como se relevavam os materiais analíticos e como eram aplicadas as intervenções. Todas essas questões, segundo aponta, remetiam-se a uma inabilidade do manejo técnico e evidenciavam uma clínica que “sucumbe a um esquema imposto a todos os casos”<sup>371</sup>. Ainda que Reich tenha abordado a questão como um problema técnico, isso não se aproxima, como já mencionamos, de encontrar uma técnica correta para reparar os “erros” da análise, mas de um segundo questionamento, mais profundo, de como estabelecer um entendimento e uma técnica adequada para o caso.

A *trama dos acontecimentos*, a partir de Reich, pode ser tomada como concreta e real e é essa concreitude que será assumida como o ponto central do problema. Sem a ressonância das malhas intensivas, ou energéticas, como dirá Reich, não é possível haver conhecimento sobre qualquer realidade, inclusive, a realidade do caso.

### **3.4 – A forma enquanto resistência**

Retomemos a definição do *conatus* tal como Spinoza a anuncia em *Ética* III, Proposição 6: “*Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser*” (2007, p. 173 [grifos nossos]). Esta Proposição deriva das duas anteriores: da Proposição 4, na qual o filósofo afirma que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior” e “à medida em que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la”<sup>372</sup> e da Proposição 5, onde explica que “à medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”, ou seja, é absurdo pensar que possa

---

<sup>371</sup> *Ibidem.*

<sup>372</sup> *Ibidem.*

existir no mesmo sujeito algo que possa destruí-lo, isto é, não pode haver coisas de natureza contrária em um mesmo substrato, como buscamos evidenciar anteriormente pela crítica de Reich ao conceito de id freudiano.

Bove (2012) defende que o *conatus* é “essencialmente estratégico”, isto é, em Spinoza o esforço de perseverança é inseparável de uma estratégia. O sentido de estratégia atribuído pelo autor é de natureza não teleológica, isto é, não se trata de “uma estratégia para...” ou de uma “ação para...” (2010a, p. 31); ao *conatus*, enquanto uma ideia de força, não é atribuído nenhum finalismo. Da mesma maneira, não se trata de um esforço estratégico que persiga qualquer objetivo ou projeto, mas sim, segundo Bove, “um esforço estratégico sem objeto”. Segundo explica, no pensamento de Spinoza, todos os seres e entes são “um conjunto de forças articuladas de uma determinada forma”<sup>373</sup> e o que fazem ou realizam é exatamente aquilo que *podem* fazer, de acordo com as flutuações de potência que ocorram através dos encontros, sejam eles bons ou maus.

O esforço em perseverar é uma potência de agir que opera efeitos de conservação para o ente do qual constitui o esforço. O corpo, ao estar sempre agenciado a outros corpos, sempre se encontra em embate com forças exteriores que podem dominá-lo, de modo que, como afirmou o autor, todo corpo é lugar de guerra e de crise (BOVE, 2010b). Os contrários que compõem o sujeito, conforme a Proposição 5, implicam que o *conatus* ou o esforço do corpo participa em diferentes graus do esforço de suas partes. Como explica Bove, “o que se esforça, portanto, é uma *unidade dinâmica paradoxal*”<sup>374</sup>. Cabe ressaltar que o sujeito enunciado por Spinoza, não é o *subjectum*, o *eu penso* cartesiano<sup>375</sup>, o que significaria recusar que corpo e mente fossem uma única substância. Segundo Bove (2010b), o sujeito é um “sujeito de contrários”, não é o sujeito do esforço visto que o esforço é sem sujeito, mas é “o produto do e pelo esforço”, de modo que se trata de “um sujeito em conflito e por vezes com verdadeiros inimigos do seu próprio corpo”. A *unidade dinâmica paradoxal*<sup>376</sup> enunciada pelo autor pode ser compreendida a partir do entendimento do *conatus* como disposição, ligada sempre a uma dinâmica estratégica de um estado de crise e de resolução de conflito. Nas palavras do autor:

Isso significa que cada coisa persevera nas e pelas suas relações afetivas (a qualidade e a diversidade de suas relações), mas também que a morte virá de fora, através de relações paradoxais e destrutivas (seguidamente nas mesmas relações afetivas que a faziam viver...). A vida e a morte seguem então, no pensamento de Spinoza, os mesmos caminhos da perseverança relacional, os do *affectio* (para o corpo) e do *affectus* (para a alma) (BOVE, 2012 [online]).

---

<sup>373</sup> *Ibidem*.

<sup>374</sup> *Ibidem* [grifos nossos].

<sup>375</sup> Cf., CHAUI, 2010, p. 15.

<sup>376</sup> Este tema pode ser conferido também no artigo de Bove (2005), *Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des dispositiones corporis*.

Acreditamos que possamos pensar essa questão a partir de Reich, quando este nos fala que o organismo vivo nunca está completamente em repouso e que uma mesma energia unitária, sempre ativa no funcionamento biológico, opera em duas direções antitéticas como expansão e contração, o que determina a pulsação biológica. Como vimos, esses dois movimentos contrários são inconscientes, ainda que, dado um determinado grau de excitação, possam ser percebidos pela mente, e, ao mesmo tempo, implicam certas disposições do corpo que podem levá-lo à vida ou à morte.

Bove (2010b) explica que o corpo é ele mesmo uma relação, um vínculo, um nó e exemplifica essa afirmação a partir da Definição 1 da *Ética* II de Spinoza, quando nos diz que: “Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa” (2007, p. 79). Segundo Spinoza, a potência de agir de um corpo está ligada à sua aptidão de agir e padecer de diversas maneiras, que, como vimos, o quanto mais isto ocorre, mais a mente desse corpo é capaz de pensar por si mesma adequadamente, isto é, livre e racionalmente. Assim, explica o autor, “esse nó de potência que é o corpo, é uma potência causal, ao mesmo tempo em que é uma maneira de sentir, uma maneira de pensar” (2010b).

O *conatus*, ao menos em parte, refere-se aos esforços de conservação que estão implicados no corpo, isto é, de manter uma determinada relação de partes, ainda que isto venha a gerar efeitos que possam a destruir o próprio corpo. Segundo Bove (2010b), “esse sistema complexo que é o corpo exprime o que podemos chamar de auto-organização”. A partir desta, é possível compreender quando Spinoza diferencia o perseverar em seu *estado*, em relação ao perseverar em seu *ser*. Como explica, “o estado é uma atividade auto-organizadora, mas ela pressupõe uma auto-organização que a precede, que é do ser”<sup>377</sup>.

O esforço em perseverar, o *conatus* de cada ente, se afirma *na e pela* própria produtividade do real na Natureza. O real, como expõe o autor, “se apresenta como a colocação de um problema a ser resolvido e que é sempre o problema de atualização de uma potência”, de modo que:

a cada momento, cada corpo é um caso de solução, o que significa o que pode esse corpo naquele momento, cujo problema se põe através dele. Um caso de solução é, portanto, as próprias disposições corporais num dado momento, no sentido de que o corpo responde sempre à lógica de sua própria potência no sentido do que ele é capaz<sup>378</sup>.

Dessa maneira, o *conatus* enquanto positividade e afirmação da vida é também “uma *resistência* a tudo o que possa ser obstáculo à produtividade afirmativa deste esforço” (2012 [online]) [grifo nosso]). É essa a razão pela qual o autor define o *conatus* como *estratégico*, pois “cada coisa é, em cada

---

<sup>377</sup> *Ibidem*.

<sup>378</sup> *Ibidem*.

instante da sua perseverança tão “perfeita” quanto pode sê-lo (tão “poderosa” quanto pode sê-lo em seus efeitos de conservação); tão “adaptada” ao mundo quanto pode sê-lo em função [...] de suas múltiplas trocas complexas e paradoxais com o mundo”<sup>379</sup>. O *conatus*, portanto, ao mesmo tempo em que é positividade e expansão, busca sempre resistir àquilo que pode matar, na relação com a exterioridade.

Bove explica que o esforço de perseverança é uma afirmação dinâmica *consistente, insistente e resistente*. Consistente porque diz respeito à “constituição da coisa ou a coisa como constituição, disposição, afeição que é perseverante”. Insistente porque “a coisa persevera na e pela sua disposição ou identidade consigo mesma” e resistente “na e pela sua afirmação”<sup>380</sup>.

O processo de perseverança não se limita apenas ao ser humano, mas a todos os seres vivos, como animais, plantas, organismos mais ou menos complexos. Esse mesmo processo pode explicar, igualmente, a evolução e as adaptações dos seres ao acaso das circunstâncias, pois são “soluções dadas a cada momento por cada ser na sua perseverança” (2010b). É essa atividade que Bove designou como “Estratégia do *Conatus*”. Isso significa que o *princípio de resistência* não implica apenas resistência às coisas exteriores, mas antes, uma *atividade resistente*, que é uma maneira própria de operar, de mediar, de modular aquilo que nos chega, de modo a dispor e organizar as afecções contraditórias no corpo para que este não seja levado à morte.

Ao considerarmos um ser enquanto um modo finito e mediado da potência infinita de Deus, ou ainda, como uma organização particular de fluxos energéticos cósmicos, no processo de perseverança ou resistência, é necessário considerar não apenas o esforço, mas a *gestão* deste esforço no corpo, isto é, a distribuição e a regulação da energia de vida através da qual o ser é capaz de perseverar. Nesse sentido, a partir de Reich, podemos pensar em uma *estratégia econômico-energética*, uma vez que, como vimos no pensamento do autor, os afetos são de natureza energética e envolvem sempre as reações bioenergéticas do corpo. Dessa maneira, apostamos que a compreensão da potência do corpo passe pela compreensão da gestão ou economia de forças que possibilita este ser perseverar. Essa gestão, na medida em que é parte da inteligência vital do sistema vivo, implica, igualmente, a articulação de meios físicos, sejam eles meios do corpo ou meios materiais.

Em relação a esse aspecto, Atlan afirma que o *conatus*

subentende uma estratégia para integrar as mudanças, e essa estratégia pode ser comparada, em alguma medida, à estratégia da auto-organização. Por quê? Porque essa estratégia, para Espinosa, não é necessariamente consciente. O objetivo é torná-la consciente,

---

<sup>379</sup> *Ibidem*.

<sup>380</sup> *Ibidem*.

mas, no início, ela não o é necessariamente: é o resultado de conflitos entre paixões<sup>381</sup>, e é apenas lentamente que tais conflitos se tornam conscientes. É somente graças a isto que elas podem ser ordenadas de modo ativo, mas no começo, certamente, não estão ativas. Elas sem dúvida não são o resultado de decisões conscientes. Comportam-se, portanto, mais como um sistema auto-organizado (ATLAN, 2003, p. 129-130).

Nesse sentido, destacamos que a proposta da técnica de *análise caracterial* de Reich é tornar conscientes essas estratégias de auto-organização que formamos ao longo da existência. Não se trata, porém, de uma consciência do exterior, de uma racionalidade fora-de-si, mas de dentro. Faz parte da terapêutica reichiana tornar possível *sentir* tais estratégias em ação, pois é apenas quando são *sentidas*, por meio de uma atenção ao corpo, que se torna possível perceber se a estratégia incorreu, ou não, em uma ruptura com a própria potência. Se, por meio delas, deixa-se de fazer contato com os próprios afetos e com a realidade, não se torna possível haver realimentação adequada de vida no sistema, o que conduzirá, inevitavelmente, à *depleção da carga vital* ou a uma *estase energética*. Como apontou Navarro (1988), é por meio desses dois processos<sup>382</sup> que se formam as enfermidades sistêmicas das quais, muitas vezes, a medicina oficial desconhece a etiologia.

Recordamo-nos de Spinoza quando anuncia que “cada coisa esforça-se, *tanto quanto está em si*, por perseverar em seu ser” (*Ética* III, Proposição 6 em SPINOZA, 2007, p. 173 [grifos nossos]), o que nos remete à ideia de que quanto mais se está *em si*, mais se está em contato com os próprios afetos e com maior satisfação e completude se torna possível experienciá-los e, assim, tanto mais possível é um esforço em perseverar por meio de afetos de alegria.

Os *bloqueios* ou *courças*, como disse Reich, o enrijecimento crônico da musculatura, têm uma função de defesa e uma função econômica, isto é, geram no corpo uma *resistência* ao sentir e a qualquer comportamento ou situação social vivida que tenha potencial para levar o ente a ter um sentimento aumentado que não é capaz de suportar – seja ele um sentimento de perda, de indignação, de falta, de vazio, de tédio, dentre outros. Nesse sentido, podemos pensar *na resistência do sistema plasmático* à passagem de um movimento afetivo ou mesmo de um impulso elétrico nervoso, como é o que, de fato, ocorre quando a energia que é gerada no corpo tem sua passagem inibida e conduz a uma condição estásica, a uma tensão crônica da musculatura que é danosa (lembramos que a musculatura tem características coloidais).

---

<sup>381</sup> Como explicamos, de acordo com Spinoza (*Ética* III, Definições em SPINOZA, 2007, p. 163), uma paixão ocorre quando padecemos a ação de um corpo exterior, isto é, quando a causa de um afeto que se produz em nós é exterior a nossa natureza.

<sup>382</sup> O autor explica que quando um sistema vivo se encontra perturbado em sua função biológica de pulsação, devido a uma tensão crônica do aparato vegetativo autônomo, produz “uma descarga continua da energia vital” ou, ao contrário, “uma estase dessa energia” (NAVARRO, 1988, p. 43). Esses mecanismos conduzem à formação dos processos mórbidos aos quais Reich designou como “biopatias” (Cf., REICH, 2009).

O problema, portanto, é quando se passa a resistir, *por resistência aos afetos*, por meio de um bloqueio, ou seja, quando o modo de resistir se faz às custas de uma cisão ou de um corte. Pode ser uma cisão narcísica, onde se constrói um eu adaptado, artificial, "por meio de relações substitutas não-genuínas, secundárias, indiretas" (REICH, 2001a, p. 302); pode uma cisão em termos orais, na qual o mundo passa a ser devedor de coisas ou afetos e responsável por suprir isso indefinidamente; ou ainda uma cisão em termos oculares, às custas de uma percepção difusa e desfocada, de uma incapacidade de perceber o mundo com nitidez; enfim, as diferentes estruturas caracteriais e somáticas permitem compreender as maneiras pelas quais se pode cindir o contato com a realidade.

Dessa maneira, um modo-resistência desenvolvido assume uma função de defesa paradoxal, pois se torna um modo de *resistir ao contato (do outro) e a entrar em contato (com outro)*. Em última análise, a resistência se faz contra o movimento espontâneo, natural.

Por isso, Reich nos fala da “resistência de caráter”<sup>383</sup>, pois se refere ao *modo* e à *forma* da resistência. Tal atividade pode ser exercida com *maior* ou *menor* grau de potência, a qual vem implicar maior capacidade de contato, menor encouraçamento, maior adesão à realidade ou o seu oposto.

Igualmente, quando Reich se refere à *couraça muscular* e a iguala à *couraça caracterial*<sup>384</sup> nos alerta novamente que não se trata de um bloqueio, mas do *modo* do bloqueio da atividade pulsátil, de vida. Todos nós desenvolvemos *modos* particulares e específicos – que são consequentes aos nossos encontros – de bloquear nossa própria atividade pulsátil e nossa atividade de vida, ou ainda, se nos lembrarmos de Spinoza, de nos separarmos de Deus enquanto Natureza.

Em grande parte, como a couraça se baseia em uma programação sensorial por meio de sinais impressos no sistema plasmático, em períodos-chave, ao longo do desenvolvimento, estabelece-se, muitas vezes, uma resistência *reativa* e não *ativa*, pois reagimos a afetos de corpos como se esses fossem os mesmos que no passado nos marcaram, mas que não se encontram presentes no momento. Dessa maneira, a *reatividade* parte de um *temor* a uma ação externa e de uma ideia difusa em relação às causas desta ação. Nos diz Spinoza em *Ética* II, Proposição 17, Demonstração, que “ainda que os corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado não existam, a mente os considerará, entretanto, tantas vezes presentes quantas forem as vezes que se repetir essa ação do corpo” (2007, p. 109). E prossegue no Escólio: "Vemos, assim, que pode ocorrer que, muitas vezes, consideremos como presentes coisas que não existem".

---

<sup>383</sup> Cf., REICH, 2001a, Cap. IV – *Sobre a técnica de análise do caráter*.

<sup>384</sup> *Ibidem*. Navarro aponta que a maneira habitual de agir e reagir, o caráter, se faz por intermédio de um comportamento e este “é expresso sempre mediante uma atividade *neuromuscular*” (1995a, p. 11 [grifo nosso]).

Assim, concebemos dois parâmetros importantes para a nossa investigação. O primeiro é a existência de uma *atividade resistente* que é a capacidade da vida de resistir, persistir, seja por um esforço afirmativo que vai em direção ao mundo, que busca engajar-se, seja por um esforço que se volta a si a fim de proteger-se. No caso do movimento de expansão, é possível que isso se faça contra o próprio enclausuramento, isto é, contra os afetos de angústia ou tristeza que venham a se apoderar do corpo, como é o caso da emoção da *raiva*. Reich vem compreendê-la como um movimento de expansão que não é prazer, mas uma tentativa de contrapor uma força maior de repulsão, de expulsão, a uma força externa de dominação. É nesse sentido que pensamos o sujeito dos contrários definido por Bove, os movimentos antitéticos e contrários que existem necessariamente no corpo e que podem se tornar caminhos de composição ou decomposição.

O segundo é que essa atividade resistente quando media o encontro com o mundo por meio das afecções que chegam do exterior e, assim, protege sua perseverança, cria um modo específico de persistir, que é um *modo específico de resistir* aos encontros que constituíram contra ou como obstáculo à atividade vital ao longo da vida. Essa é a ideia de liberdade que encontramos em Spinoza e que é próxima a Reich: trata-se da possibilidade de expressão da substância primeira que compõe todos os seres. Assinalamos, mais uma vez, que a liberdade não se encontra ligada a nenhuma concepção de livre arbítrio, ou seja, não se dá por uma livre determinação da mente prever e administrar os encontros pelo intelecto ou pela vontade, mas sim pelo entendimento adequado dos afetos e das causas em coerência com a livre expressão da própria potência.

Assim, um ente pode resistir por meio da tristeza, ou seja, a tristeza é também um modo de perseverar no ser e é um modo singular de expressar-se, segundo Spinoza. Ainda, conforme Reich, um ser pode encontrar um modo de persistir e resistir ao retirar-se do mundo, ao assumir uma forma dura, ao enclausurar-se em si. Um corpo fechado ou tomado por afetos de tristeza, contudo, não deixa de expressar sua potência ou sua atividade pulsátil, apenas o faz em um menor grau, o que é outra maneira de dizer que um ser expressa diferentes graus de liberdade. Mas, quando nos colocamos questões de saúde somatopsíquica, quanto menos livre é a expressão de Si e do fluxo energético vital, menor é o grau de liberdade de um ser, mais este se encontra estrangido e adoecido, ainda que exista sempre uma via de expressão da singularidade e potência.

Nesse sentido, podemos assumir que todo organismo seja um *modo resistente*, o que nos abre a possibilidade de pensar um processo de individuação que determina igualmente uma constituição física e fisiológica, uma identidade e uma afirmação. Um modo, portanto, remete-nos às estratégias por meio das quais um determinado sistema vivo busca se conservar, isto é, um “como” se conserva e, ao mesmo tempo, “como” busca fontes de vitalidade, isto é, agenciamentos que o regenerem. Reich chamou a

atenção em seu *Análise do Caráter* (2001a), que o “como” de um sistema, seu como funcionamento/estratégia vital, apresenta-se enquanto uma *linguagem expressiva*<sup>385</sup> que permite saber a respeito do funcionamento intensivo de um sistema por meio de sua forma e sua expressão. Em outras palavras, *os organismos são modos intensivos e extensivos de perseverar que se traduzem em soluções vitais encontradas pelo sistema somatopsíquico a fim de regular ou realizar a gestão autônoma dos afetos que se dão no corpo*. Podemos pensar, da mesma maneira, a resistência enquanto *o somatório dos meios econômicos e atuais por intermédio dos quais um ser atualiza a sua impulsão negentrópica*.

A resistência, ao ser entendida como um modo específico de resistir e de articular estratégias econômicas a fim de efetivar soluções para problemas vitais, determina, portanto, *uma forma, uma certa composição estrutural de energia*, que é ativa enquanto um sistema de preservação ou um sistema inteligente de defesa. Por essa razão, Reich marcou a equivalência entre o modo de existir específico de um ser (seu *caráter*) e um modo de resistir, isto é, “um compacto mecanismo de defesa” que possui “uma função econômica definida” (2001a, p. 56).

Costumeiramente, compreende-se o termo “caráter” como “índole”, como tendência moral de um comportamento, como os traços morais da personalidade, ou como a soma dos hábitos, virtudes e vícios. Essa compreensão não deixa de estar correta no pensamento de Reich, contudo, a disposição ou inclinação para os atos e comportamentos não é considerada em uma ordem moral transcendente, não se remete a valores morais considerados em alguma espécie de realidade imutável e eterna e que serão explorados pelo misticismo religioso ou moral ideológico de uma sociedade por meio de culpa, punição e leis. As emoções e expressões, para Reich, partem de um real que *funciona* em uma ordem natural, sem que se intervenham julgamentos. É mediante a compreensão desse funcionamento natural no e pelo corpo que os comportamentos são avaliados, enquanto modo expressivo do ser vivente. Como explicou Reich, “*o organismo vivo funciona de maneira autônoma, para além da esfera da linguagem, do intelecto e da vontade*, de acordo com leis definidas da natureza” (2001a, p. 338 [grifos do autor]).

A *resistência de caráter*, tal como a enunciou Reich, expressa-se, portanto, em uma *forma*, que é o somatório das reações biológicas ou das estratégias somáticas que um ser articulou, pela modificação de suas próprias relações internas, a fim de perseverar e de resistir. Podemos, porém, pensar não apenas em um corpo biológico, mas em qualquer sistema que implique um coletivo. Podemos tomar como exemplo uma instituição. Uma instituição é um sistema organizado que não se resume a um estabelecimento, mas se traduz enquanto lógica. Como explicou Baremlitt,

---

<sup>385</sup> Cf., REICH, 2001a, Cap. XIV – *A linguagem expressiva da vida*.

as instituições são lógicas, são árvores de composições lógicas que, segundo a forma e o grau de formalização que adotem, podem ser *leis*, podem ser *normas* e, quando não são enunciadas de maneira manifesta, podem ser *pautas*, regularidades de comportamentos. [...] O que estas lógicas significam? Significam a regulação de uma atividade humana, caracterizam uma atividade humana e se pronunciam valorativamente com respeito a ela (1996, p. 27-28 [grifos do autor]).

Mas como se forma uma instituição? Não há simplesmente uma “força instituinte” que surja ao acaso e inaugure algo. O surgimento ocorre porque existem formas de organização anteriores que em um determinado momento se modificam pelo encontro e, então, uma nova surge como uma potência instituinte. Esta potência ou coletivo, à guisa do exemplo anterior do embrião, se deparará com determinados problemas para os quais deverá encontrar solução a fim de perseverar. Por exemplo, pode ser o problema de como conseguir alimento, de como se proteger ou de como transmitir ensinamentos e experiências. A instituição surge com um problema enfrentado pelo coletivo que se organiza a fim de solucioná-lo. Dessa maneira, cria-se a instituição da linguagem, que passa a definir um conjunto de leis e normas gramaticais, a instituição de regulamentação de parentesco, que define os lugares de pai, mãe, filho, nora, genro etc. e que prescreve que tipos de relações podem se estabelecer entre eles, bem como a instituição de trabalho, de educação, dentre outras.

A função de regulação da vida, entretanto, não pode existir se não por meio de uma “materialização” dessas lógicas. Em outras palavras, essas lógicas se efetivam de maneira prática e concreta por meio de organizações, estabelecimentos, equipamentos, agentes e práticas. Nesses é possível distinguir um plano *organizante* e um plano *organizado*, ou seja, um processo expansivo e transformador e um processo cristalizador e mantenedor. Aproximamo-nos aqui das formulações de Reich de excitação não estruturada e excitação estruturada que compõem a matéria viva.

Podemos dizer que a *estrutura* de um estabelecimento, seus maquinários, agentes e práticas, nos informa a respeito de sua lógica. Pode-se compreender muito a respeito de uma instituição ao se observar, por exemplo, as expressões do corpo dos agentes, pois os processos de mortificação e de potência marcam a todo instante os corpos. Podemos observar também os próprios dispositivos físicos, simbólicos e arquitetônicos que nos contam sobre a história e as estratégias de operação de um estabelecimento, sem que para tanto seja necessário nenhuma explicação em termos de palavras. Em suma, os aspectos formais de uma instituição, isto é, o que se apresenta como dimensão molar organizada – e que não é uma composição estática, mas um *modo* de organização – nos permite saber sobre uma *lógica de resolução de problemas*.

Como explicou Baremblytt, “em um plano formal, uma sociedade não é mais que [...] um tecido de instituições que se interpenetram e se articulam entre si para regular a produção e a reprodução da

vida humana sobre a terra e a relação entre os homens”<sup>386</sup>. Dada essa condição, as instituições apenas podem cumprir adequadamente essa função de regulação, isto é, visar a maior felicidade, realização, saúde e criatividade de todos os membros, quando a vida social é regulada por instituições em que a relação “entre o instituinte e o instituído, entre o organizante e o organizado (processo de institucionalização-organização) se mantêm permanentemente *permeáveis, fluidas, elásticas*”<sup>387</sup>.

Em escala organizacional, uma tendência organizante em excesso, pode conduzir à dificuldade de concretização de normas e práticas úteis ao funcionamento, por meio de ideias que mudam constantemente. Podemos dizer que o processo criativo e expansivo encontra-se presente, contudo, não há um sistema estruturado de modo a sustentá-lo, suportá-lo, na prática. Essa mesma questão foi explicitada por Reich em relação ao pensamento místico e à esquizofrenia. Nesses casos, a pessoa sente e expande, mas é pouco capaz de suportar, isto é, de encontrar suporte a essa experiência.

Por outro lado, se há uma tendência organizada em excesso, os processos cristalizam-se no interior da organização, o sistema esclerosa-se e adota “uma série de vícios, entre os quais o mais conhecido é a burocracia” (BAREMBLITT, 1996, p. 33), assim como o conservadorismo e o reacionarismo. Aproximamos essa tendência, em Reich, ao pensamento mecanicista e à estrutura de caráter rígida<sup>388</sup>. Neste caso, a pessoa pouco sente e pouco expande. Baremblytt, entretanto, explica que a tendência das organizações, na medida em que se estruturam, é conservar a função, isto é, a tendência dirige-se à conservação e não ao funcionamento, o que acarreta deformações dos objetivos iniciais de regulação e transformam-se em processos de exploração, dominação e mistificação.

De todas as maneiras, buscamos evidenciar que o sistema se *expressa* de maneira mais ou menos rígida, em seus sentidos mais ou menos cristalizados e que a compreensão desses sentidos torna-se possível mediante a *análise dos aspectos formais do sistema*. Essa foi a proposta apresentada por Reich em *Análise do Caráter*, quando afirmou que “a *forma* de expressão é  *muito mais importante* do que o *conteúdo* ideacional” (2001a, p. 57 [grifos do autor]), ou seja, o analista não deve atentar simplesmente para aquilo que é dito em palavras, colocado em termos ou como enunciados, mas antes para as

---

<sup>386</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 33 [grifos nossos].

<sup>388</sup> Tal como a ideia de regulação ou equilíbrio assinalada por Baremblytt incluída entre os aspectos instituintes e instituídos, em Reich é possível encontrar o mesmo paralelo funcional, quando se refere às tendências dos movimentos do corpo e o processo de encorajamento. Explica, assim, o autor: “Colocando em termos um tanto simplificados, o estado de equilíbrio vegetativo é aquele em que nem posições de expansão nem posições de contração se estabeleceram. *Vagotonia* corresponderia a um estado *fixo* de expansão, e *simpaticotonia* a um estado *fixo* de contração. A *couraça muscular* implica um estado de equilíbrio biopático cuja função é *evitar* a angústia de contração, bem como o prazer de expansão e convulsão orgástica” (REICH, 1982, p. 125). Traduzido livremente do inglês: “Putting it in somewhat simplified terms, the state of vegetative equilibrium is one where neither expansion positions nor contraction positions have become established. *Vagotonia* would correspond to a *fixed* state of expansion, and *sympatheticotonia* to a *fixed* state of contraction. *Muscular armor* implies a biopathic state of equilibrium whose function it is to *avoid* the anxiety of contraction as well as the pleasure of expansion and orgastic convulsion”.

*expressões* do sistema analisado. Como indicou: “Além dos sonhos, associações, lapsos e outras comunicações dos pacientes, merece especial atenção o *modo como* eles contam os sonhos, cometem lapsos, produzem associações e se comunicam, em suma, seu comportamento”<sup>389</sup>.

A resistência do modo vivente, portanto, é seu próprio *caráter*, que simultaneamente expressa e indica seu modo específico de existência, manifesta a história do êxito vital de uma vida por meio de uma rede de relações que, ao longo de um progressivo processo de organização e complexidade, sustentaram-na, nutriram-na e imprimiram um modo de conhecer e se orientar no mundo. Buscamos ressaltar que o caráter de um sistema exhibe “um fator de resistência constante enraizado no inconsciente, que não pertence ao conteúdo, mas à *forma*”<sup>390</sup>.

A resistência, portanto, está implicada na própria atividade vital de um sistema. Como apontou Bove, trata-se de um esforço que escapa às lógicas dialéticas de “ir contra algo” ou de “negar algo”, expresso no embate entre burguesia e proletariado, entre indivíduo e sociedade, entre natureza e cultura. A resistência é, em si, uma atividade de afirmação, sem nenhum projeto ou objeto definido por antecedência. Mas ao ser uma atividade própria da existência, *dois sentidos de resistência* aparecem, que nos concerne à clínica.

O primeiro processo através do qual um corpo resiste é tornar-se resistente no sentido de *dureza, de resistir à flexão*. Essa atividade estrutura um corpo, isto é, uma forma-extensão, através de estratégias econômicas da energia biológica, como modos de resistir historicamente à dissipação entrópica. Em cada enrijecimento do corpo, em cada processo de insensibilização, há um sentido histórico que nos remete a processos reais e a relações gravadas, ainda que deles não tenhamos consciência ou sejamos capazes de dispor em palavras, mas que se evidenciam nas expressões, em uma metalinguagem. O bloqueio dos fluxos caracterizam, como vimos, um processo de estase energética que conduz à desvitalização geral do sistema e produz adoecimentos e processos de morte. A potência de um sistema, contudo, expressa-se igualmente por sua capacidade de resistir, perseverar na existência, através da possibilidade de flexibilizar, de expandir e contrair com amplitude de movimentos, de carregar e descarregar adequadamente a energia excedente do sistema.

O segundo sentido é simultâneo ao primeiro. Do processo de insensibilização, a mente passa a operar sob um número reduzido de normas afetivas, o que implica cada vez mais uma posição fixada do sujeito, que assume como “natural” e imutável sua própria realidade e que deixa de compreender o fluxo *entre* as coisas. Como vimos, *uma compreensão em fluxo* tanto mais será possível quanto o *corpo* for capaz de contrair e expandir livremente e de equalizar sua energia excedente por meio de

---

<sup>389</sup> *Ibidem* [grifos do autor].

<sup>390</sup> Cf., REICH, 2001a, p. 59 [grifo do autor].

involuntárias convulsões clônicas e ritmadas, o que expressa a dissolução da consciência reflexiva e ao acesso a uma experiência de indiferenciação e de comum. Igualmente, em termos do *pensamento*, tanto será possível quanto a mente for capaz de desfazer dicotomias, de desnaturalizar uma realidade socialmente engendrada por códigos, normas e processos de individualização.

A resistência, nesse sentido, é a própria *forma identitária*. Já demonstrara Reich que quanto mais um corpo resiste à flexão, mais se identifica com a intransigência da própria forma-pensamento e menos lhe parece estranha essa forma assumida<sup>391</sup>. Em suma, *tanto através do corpo, quanto da mente, de maneiras distintas e inseparáveis, é possível acessar o plano de imanência e a dimensão produtiva da vida*, e, por vias contrárias e opostas, é possível, por processos de insensibilização, separar-se e cindir a experiência com eles.

Acreditamos que o problema da forma seja fundamental a uma metodologia de pesquisa que possa se dar tanto na *clínica*, quanto em *qualquer campo de análise do vívido*. A forma, enquanto um processo de organização, é um modo de resistir, mas também de adoecer e se fechar. A forma, igualmente, nos indica uma estratégia do corpo e uma estratégia do pensamento de solucionar problemas e perseverar. Quanto mais essa perseverança se faz através da manutenção de um estado de coisa, mais o sistema resiste por um enclausuramento em relação ao mundo, mais restringe sua potência de afetar e ser afetado, o que não apenas o adocece, quanto o impede de conhecer. Ou melhor, *o fechamento que nos adocece é o que nos impede de conhecer*. Por essa razão, entendemos que o problema clínico, enquanto um problema de tratamento e um problema de conhecimento, começa pelo entendimento da forma.

### **3.5 - A entrada no problema clínico pelo plano da forma**

Retomemos o ponto quando Reich nos diz que a couraça é um *entrelaçamento* de forças de defesa, “é uma complicada *teia* de forças (estrutura da couraça)” (2001a, p. 295 [grifo do autor]). Temos assim que a resistência, formada por muitos modos resistentes no corpo, não se trata de uma estrutura rígida e inerte. Esse entrelaçamento que lhe caracteriza, porém, por ser constituído historicamente, a todo instante revela sua própria história, os sucessivos problemas e soluções estratégicas que o sistema articulou a fim de perseverar. Eis porque Reich compreendeu que a resistência não se dirigia exclusivamente contra a análise ou contra as intervenções do analista, tal como era a ideia difundida entre os psicanalistas de sua época. A atividade de resistência fazia-se

---

<sup>391</sup> Os sintomas neuróticos eram percebidos como egodistônicos, enquanto que os traços de caráter neuróticos eram egossintônicos. Cf., REICH, 2001a, p. 54-55.

entrelaçada à própria atividade de existência, de modo que não se tratava de um fenômeno que pudesse ser analisado localmente ou restrito a um *setting*. Reich compreendeu que a resistência se dava fora do âmbito clínico, ocorria em meio às relações cotidianas com o mundo. Em outras palavras, era por meio de um *modo de resistir* que a pessoa se relacionava com as demais. Compreendeu, da mesma maneira, que isso causava sofrimento, pois a resistência, por meio da couraça, encontrava-se ancorada no próprio sistema biofísico do corpo. A resistência, em si, era um sistema ativo e contemporâneo de problemas, solução de problemas e estados de risco.

Nesse sentido, a atividade de resistência faz-se mediante uma *memória* corporal – que é sempre *emotiva* (do latim, *movere*) e orienta a ação para um objetivo – composta por registros marcados ao longo de uma história biológica e biográfica<sup>392</sup>. Enquanto uma certa relação de problema-solução estiver gravada no organismo, isto é, enquanto se mantiver sob um determinado modo de regulação de sua economia energética, esse organismo manterá continuamente ativa uma determinada conformação corporal, que implicará a permanência de um determinado modo de ideias. Ou seja, um mundo pode ser entendido *a priori* como ameaçador, ainda que não haja causa imediata de angústia. Dizemos imediata, pois não há sentido em dizer causa “real” ou causa “atual”, pois todo estado que permanece no corpo é real e atual. Como explicou Ferri (2009), tampouco há sentido em dizer que a pessoa “regrediu” a um momento anterior, mas sim, que *reatualizou* seu estado, por meio de novas impressões contemporâneas.

Podemos pensar em um estado de resistência caracterial cronificado como um organismo em estado de guerra constante. O exemplo seria tal como o de uma pessoa que veste uma armadura para ir à guerra, mas que logo ao retornar, esquecesse de retirá-la, ou ainda, a confundisse como parte de seu próprio corpo, ainda que percebesse que seus movimentos se encontram antinaturais e atáxicos. O termo “couraça” significa “armadura” e, assim, o termo *couraça caracterial* aporta o significado de uma *armadura ou um sistema rígido de defesa que se faz enquanto um modo de existir*. Em outro exemplo, podemos pensar em uma cidade que historicamente fora marcada por múltiplas invasões e que, por isso, houvesse modificado suas relações estratégicas e econômicas para fomentar e manter uma atividade bélica constante, mesmo em momentos de paz, a despeito dos custos dessa atividade para a própria cidade. Dito de outra maneira, não apenas há um gasto excessivo de energia, como também o sistema se mantém em constante alarme e passa a articular zonas de insensibilidade e percepções anuladas, devido às múltiplas inibições que ocorrem.

Por essa razão, podemos entender no corpo essa teia de forças, como uma *trama afetivo-intensiva* que é, ao mesmo tempo, histórica, vívida e atual. Em Reich, essa trama pode ser entendida através da

---

<sup>392</sup> Cf., NAVARRO, 1995a, p. 12.

*muscularidade*, um modo especializado do plasma, enquanto uma rede fluida e coloidal de *actina* e *miosina*<sup>393</sup>. O autor explica que o desenvolvimento da couraça é uma capacidade funcional dos seres vivos e que não implica, necessariamente, em um adoecimento. O chamado “*caráter maduro*” ou “*caráter genital*”, que exibe plena possibilidade funcionalidade e auto-regulação, “não sofre qualquer estase de excitação ou inibição crônica da excitação” (REICH, 2001a, p. 320). Assim, como expõe, restaria a dúvida se esses tipos de caráter poderiam ou não desenvolver uma couraça muscular. O autor responde positivamente, pois a experiência demonstra que eles

também [...] *podem* desenvolver uma couraça, [...] também [...] têm a capacidade de se fechar contra o desprazer e de evitar a angústia mediante um enrijecimento da periferia. [...] A diferença entre a couraça do caráter neurótico e a couraça do caráter genital reside no fato de que, na primeira, a rigidez muscular é crônica e automática, ao passo que, na segunda, pode ser usada ou dispensada conforme a vontade (2001a, p. 321 [grifo do autor]).

Argumentou ainda, que “do ponto de vista da economia sexual, não é tão importante *que* a energia biopsíquica esteja ligada; o que importa é a *forma como* isso *ocorre*, se limita ou não a disponibilidade de energia”<sup>394</sup>.

Navarro aponta que a terapêutica reichiana não tem como finalidade “a eliminação da couraça, mas a tomada de consciência<sup>395</sup>, a autogestão, porque esta couraça, historicamente falando, tem utilidade” (1995a, p. 18). E prossegue: “é importante ter a possibilidade de se defender com a própria couraça; mas defender-se, não atacar”<sup>396</sup>, isto é, ter um estado de prontidão e de alerta para se posicionar naquilo que seja necessário. Uma pessoa que se encontra sob o domínio de paixões tristes,

---

<sup>393</sup> Navarro (1991) explica que na Universidade de Boulder, no estado do Colorado, nos Estados Unidos, demonstrou-se, através de um microscópio de alta tensão, “que a substância fundamental da célula vivente é constituída de microtrabéculas, isto é, um sistema de filamentos finos e sutis que sustentam e fazem mover as organelas celulares. Trata-se de um retículo tridimensional que permeia todo o citoplasma. A característica extraordinária deste retículo é que sua estrutura apresenta variações em resposta às mudanças de forma da célula e do ambiente celular: em baixa temperatura as células tornam-se esféricas – que é a forma característica de baixa energia – as microtrabéculas e os microfilamentos decompõem-se e o retículo microtrabecular deforma-se, mas não se decompõe completamente. Porém, se tais células forem expostas por apenas cinco segundos a uma temperatura humana (37°C), observa-se uma súbita e marcante reestruturação do retículo que retorna a sua morfologia original. Se as condições desfavoráveis do ambiente persistem, a célula perde a capacidade de retornar à forma original. [...] Este retículo tem como propriedade a expansão e contração e é constituído por diversas proteínas, entre as quais encontramos em maior percentual a actina e a miosina (principais constituintes das células musculares) [...]. Creio que seja importante observar que a contração celular determinada pela actina permite que a célula com forma esférica retenha a energia necessária para a sua sobrevivência. De um ponto de vista histopatológico, esta observação sobre a forma é encontrada em quase todos os processos mórbidos celulares degenerativo-sistêmicos” (p. 10-12). Encontramos, assim, que a constituição básica dos organismos viventes é uma *trama* celular, uma rede de microtrabéculas, que se modificam em função de fatores ambientais, sejam eles propícios ou não à própria vitalidade.

<sup>394</sup> *Ibidem* [grifos do autor].

<sup>395</sup> Ressalvamos o que apontamos no Capítulo 1. Não se trata de uma consciência tal como compreendida pela tradição filosófica, mas de uma consciência que acompanha os fluxos do corpo, que compreende a realidade porque busca um estado de maior adesão a ela.

<sup>396</sup> *Ibidem*.

em termos spinozianos, que tem sua potência de agir reduzida, sob a presença de afetos de ansiedade, de mal-estares vagos e indefinidos e temores, é também *imatura* sob o ponto de vista caracterial. A caracterialidade, segundo o autor, deveria chegar a um estado de maturidade que possibilitasse as *ações necessárias* a um estado de potência. Afirma que “ao invés disso, hoje, a caracterialidade é com frequência um endurecimento crônico<sup>397</sup> de alguns dos nossos aspectos psicológicos, que limita a nossa possibilidade criativa de expansão, de contato e de aprofundamento”<sup>398</sup>.

Retomemos, então, a ideia de trama. Podemos pensá-la enquanto plano de inscrição de afetos e, igualmente, como uma *trama dos acontecimentos*, de onde, no trabalho de pesquisa ou de pesquisa-clínica, *devem ser derivadas as causas*. Nesse sentido, *a trama é sempre imanente*, são sempre fluxos que não se resumem a um corpo individual, mas que o compõem por meio de densidades e concentrações específicas e, da mesma maneira, *essa trama comunica-se, por meio de metalinguagens, e conecta-se, isto é, agencia-se a outros sistemas*.

A trama é, portanto, uma rede interconectiva de eventos, da qual não se pode determinar *a priori* o início ou o fim. Por essa razão, a análise não pode ter seu início na ideia pré-concebida de que um Édipo exista e que, portanto, seja tarefa do analista buscá-lo. Esse entendimento é igualmente verdadeiro para qualquer fenômeno que pretenda ser analisado ou investigado. Acreditamos, nesse sentido, que Reich descreveu um importante indicador metodológico quando afirmou que

Teremos que mostrar como é importante a compreensão correta e o controle da *primeira resistência transferencial* para o desenvolvimento natural do tratamento. Não é indiferente saber por qual detalhe e camada da neurose de transferência o trabalho analítico deve começar, se o analista seleciona esta ou aquela peça do rico material oferecido pelo paciente, se ele

---

<sup>397</sup> Cabe destacarmos uma importante diferença em relação aos afetos e a condição muscular da couraça. Apenas é possível se falar de “couraça muscular” no início da vida pós-natal, que começa no desmame, quando “se verifica a passagem da motilidade à mobilidade (nono mês)”, com o “funcionamento intencional da neuromuscularidade” (NAVARRO, 1995a, p. 14). Antes desse período, não há possibilidade de mediação dos afetos, de uma posição de defesa, por meio de uma hipertonia muscular. O que se estabelece é uma privação no patrimônio energético do organismo que se expressa nas bases congênicas do indivíduo. Nas condições psicóticas, por exemplo, que têm sua gênese em experiências de estresse na vida intra-uterina, ou neo-natal, em alguns casos, segundo a escola pós-reichiana, o que se verifica é o contrário, “a ausência dessa mesma posição de defesa que impede o sujeito de proteger-se realmente e o obriga a viver no medo, senão mesmo em terror contínuo” (1995a, p. 19). Nesse sentido, Ferri e Cimini (2011, p. 91-92) destacam que o *caráter* foi compreendido muitas vezes como uma *couraça* ou *armadura* e que uma relação de equivalência entre os termos é incorreta. É certo que a couraça se constitua por um estado de rigidez ou hipertônus, muito evidente nos bloqueios de natureza muscular amplamente descritos por Reich, contudo, não se pode falar de couraça-armadura nas regiões hipotônicas do corpo, sobretudo quando implicam déficits energéticos de relações objetais com a mãe (primeiro campo) ou com a família (segundo campo). Couraça e caráter, portanto, não se equivalem em princípio. O caráter, segundo os autores, pode se evidenciar em hipertonia, hipotonia ou eutonia – o estado somatopsíquico saudável, característica do caráter genital apresentado por Reich – em diferentes semiologias corporais. Como exemplificaram os autores: “Quantos olhos não vêem mais, estão vazios, distantes, em outros lugares, e quantos outros estão atônitos e aterrorizados pelo pânico? [...] Quantos olhares são de súplica, quantos outros são de suspeitas, quantos são furtivos, glaciais, úmidos e outros são luminosos e entusiastas? [...] Quantas bocas estão cheias de raiva, quantas são doces e convincentes?” (2011, p. 62).

<sup>398</sup> *Ibidem*.

interpreta o material inconsciente que se tornou manifesto ou a resistência que está associada a ele, etc. Se o analista interpreta o material na seqüência em que é oferecido, ele parte da noção preconcebida de que o “material” é sempre aproveitável analiticamente, isto é, que todo material é terapêuticamente efetivo (2001a, p. 21 [**grifo do autor**][grifos nossos]).

Ainda que as resistências impliquem modos de resistir, elas portam em si um sistema de defesa que pode se tornar rígido e disfuncional. Reich compreendeu que tais resistências representavam, sobretudo, um empenho do sistema contra a mobilização afetiva, o que, como vimos, não implica uma inércia, mas *um movimento de contraposição constante em sentido contrário*. Por essa razão, as resistências evidenciam-se na própria *superfície* dos pensamentos e do corpo, pois são expressões de um “como” estratégico, derivado dos traçados que se impuseram sobre o corpo. Nas palavras de Reich: “a resistência é uma manifestação emocional que corresponde a um consumo maior de energia e por isso não pode permanecer encoberta”<sup>399</sup>.

Reich, contudo, compreendeu que muitos dos insucessos clínicos dos analistas na análise e no trabalho de “quebrar” ou superar as resistências dos pacientes deviam-se a três erros básicos da técnica de interpretação: elas eram *prematuros, assistemáticas e inconsistentes*<sup>400</sup>. Deteremo-nos brevemente nestes termos por serem indícios apontados por Reich para as causas das *situações caóticas*, isto é, do desamparo do analista em saber como conduzir sua investigação e de como se situar em relação a ela.

Entretanto, nos deteremos a considerar os termos *sob o ponto de vista de um processo de conhecimento na clínica e a formulação de um problema clínico*, ainda que Reich buscasse evidenciar os erros das intervenções afoitas dos analistas ao enunciarem “verdades” aos pacientes sem que se analisasse antes se os últimos poderiam ou não absorver e compreender o que lhes estava sendo dito, ou seja, se as resistências veladas destes já haviam sido analisadas e trabalhadas para que este acesso pudesse ocorrer.

Em primeiro lugar, temos o termo *prematuro*, o que indica que algo é feito antes do tempo conveniente ou que se se retiram conclusões *antecipadas*. O conhecimento do caso não se dá primeiramente pelo conhecimento de suas causas, ou os fatos que o causaram, mas por um *conhecimento metabólico*. O caso não vem tal como se apresenta, em termos lógicos, pois a lógica é segunda na compreensão do caso, o que é primeiro são as mudanças na natureza móvel dos corpos. Em outras palavras, poderíamos dizer que do encontro, *gesta-se um caso, e a gestação tem um tempo natural de desenvolvimento*.

Em outros termos, há um nível de complexidade que deve ser alcançado, ou ainda, maturado primeiro antes que o problema possa ser enunciado. O que é percebido tem um tempo para ser

---

<sup>399</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>400</sup> Cf., REICH, 2001a, p. 38.

absorvido, até que sejam feitas as modificações necessárias no corpo para a compreensão adequada do caso. Tal como apontou Reich, o primeiro ponto é a prematuridade da interpretação “do significado dos sintomas e de outras manifestações do inconsciente profundo, particularmente dos símbolos” (2001a, p. 38). O entendimento do significado destes não pode se dar apenas por se apresentarem enquanto objetificados, como fatos da natureza que pudessem ser conhecidos mediante reflexo consciente.

Em segundo lugar, temos o termo *assistemático* que ligamos à ausência de um sistema próprio de orientação do analista para a compreensão e a intervenção no caso. Se um caso para ser concebido necessita de um tempo de maturação, logo, não pode ter seu início no momento em que o analista recebe uma demanda ou quando apenas se pauta em dados discretos que são apresentados por aquele que demanda ou mesmo pelo “recolhimento” desses dados no campo de análise, como os chamados “conteúdos inconscientes”. Nesse sentido, Reich aponta a diferença entre uma *intervenção fortuita*, realizada a partir de quaisquer conjuntos de ideias que apenas especulem a respeito de uma realidade, e uma *intervenção sistemática*, pautada em uma *ordem* de entendimento específica ao caso.

A primeira “consiste no fato de se fazerem interpretações simplesmente porque o material surgiu claramente”<sup>401</sup>. Isso seria um erro, uma vez que a relevância do material é julgada por um sistema de categorias que é prévio e não pela própria realidade do caso. Já a segunda não se faz mediante a imposição de um sistema, de uma regra ou um princípio *a priori*, mas é estabelecida a partir de “pontos de referência” *ad hoc*, ou seja, *criados para o próprio caso*. Tal como afirma: “não se sai de um matagal se não se consegue estabelecer um rumo através de pontos de referência como as características mais notáveis do terreno ou o uso de uma bússola”. E quais são as referências para o conhecimento do caso? A indicação de Reich é clara: “*aproximamo-nos do caso livres de noções preconcebidas* e estabelecemos nossa orientação com base em seu material, em seu comportamento, naquilo que o paciente esconde ou representa como seu oposto”<sup>402</sup>.

Ora, essa indicação não é simples de ser entendida, pois não é possível a alguém despir-se de suas noções formuladas previamente e que atuam na consciência. Reich, contudo, aponta que é preciso se *aproximar* do caso e deixar de lado tais noções, o que significa que é apenas na *distância entre o caso e o analista* que o primeiro poderá ser compreendido. Em outras palavras, é onde o ponto de observação da análise se dá, nas noções anteriores ou naquilo que se apresenta. Reich introduz a necessidade de considerar um aspecto do conhecimento que não propriamente se dá pelo primado do mental, mas através de uma dimensão física, de *proximidade*. Em suma, ele aponta a necessidade de que o analista construa seu *próprio sistema de referência* para o caso.

---

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 39 [grifos nossos].

Em terceiro lugar, temos o termo *inconsistente*, que nos aproxima ao problema de que as resistências são *modos* de resistir, ou seja, diferentes expressões de um paciente sob diferentes nuances e colocações podem traduzir um mesmo modo de resistir, o mesmo fulcro de seu problema-estratégia de defesa. Por isto o analista deve ter consistência em analisar o *modo*. Sob o ponto de vista de um processo de formulação do problema clínico, contudo, consideramos que uma análise inconsistente deriva do fato do analista definir o problema analítico por meio de uma atribuição de categoria ou identidade àquilo que pretenda ser investigado. Em outros termos, o analista encerra o fenômeno ou o objeto em uma forma fixa, em uma categoria de análise, e deixa de compreendê-lo enquanto a expressão de um movimento. Definir o problema, portanto, não se resume a *definir* uma forma, uma identidade ou uma categoria. Como Reich explicou, a forma muda<sup>403</sup>, a resistência pode se apresentar sobre novas configurações e o analista não perceberá “que o paciente esteve andando em círculos e revelando o mesmo material repetidamente, apenas sob um enfoque diferente. Desse modo o paciente consegue, por anos a fio, esgotar seu tempo de sessão sem a mais leve mudança em sua natureza”<sup>404</sup>.

Em outras palavras, podemos dizer que uma lógica interna, um funcionamento, uma estratégia não é definida por uma forma, mas se expressa *através* da forma. Por essa razão, Reich indicou que a atenção do analista não deve se dirigir apenas aos enunciados, mas, sobretudo, às expressões que subjazem aos enunciados. Por exemplo, podemos olhar um rosto e dizer “está alegre” ou “está triste”, mas apenas seremos capazes de compreender o significado da expressão se formos *abaixo do enunciado*, o que será possível apenas se nos ligarmos somaticamente àquilo que buscamos compreender.

De acordo com Reich, as resistências encontram-se estratificadas e “ligadas por uma estrutura historicamente determinada”<sup>405</sup>. Isso significa que o organismo conta com múltiplos sistemas de defesa, múltiplas estratégias de resistência, que são mais ou menos profundas, mais ou menos encobertas por outras. Estas estratégias são mais profundas quanto mais cedo ocorreram, isto é, quanto menos o organismo teve condições de mediar os encontros que teve. Reich compreendeu que um denso sistema de defesa/resistência apenas poderia ser dissolvido ou flexibilizado, caso o organismo já dispusesse de uma determinada condição de motilidade que permitisse igualmente uma *percepção* de sua resistência.

Podemos pensar em uma compacta bola feita por nós, uns sobre os outros. Se o analista busca desfazer um nó, isto é, uma resistência por meio de uma intervenção, mas esse nó encontra-se profundamente atado a outros sem possibilidade de mobilização, logo essa intervenção tornaria “o

---

<sup>403</sup> Cf., REICH, 2001a, p. 38.

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 47.

paciente internamente amedrontado e tornado cauteloso por esta interpretação”<sup>406</sup>, o que poderia conduzi-lo a adensar mais sua resistência. A chave, para Reich, consistia em partir do ponto em que o sistema exibisse maior flexibilidade e capacidade de percepção, isto é, estruturalmente a *camada mais superficial de sua resistência*. Em nosso exemplo, a camada mais móvel da bola de nós é também a mais superficial, que é sua *ponta solta*. Ao tomar esta ponta como o fio condutor da análise, o analista é capaz de seguir de maneira consistente, ao acompanhar as sucessivas resistências de acordo com a estrutura individual do caso. Cabe destacar que essa concepção era bastante distinta ao método em que o analista interpretava o “material inconsciente [...] tratando todos de acordo com um esquema – por exemplo, a partir de *uma* suposta fonte original de neurose”<sup>407</sup>.

Como compreender, porém, qual seja a camada mais superficial da resistência dentre todas as comunicações que são realizadas? Reich afirma que o analista deverá partir da *primeira resistência transferencial*. Esta é a ponta solta de nosso exemplo anterior. É a camada de resistência mais superficial que o analisando utiliza a fim de fazer *contato* com o mundo. Trata-se de uma identidade mais ou menos estável através da qual *se comunica* com o mundo e, igualmente, *compreende a si* mesmo por meio de uma identificação de um conjunto coerente de pensamentos, atos e comportamentos<sup>408</sup>, isto é, seu jeito “natural”, habitual de ser. Essa camada é móvel o suficiente para que o analisando tenha dela uma percepção, seja de sua constância, seja das contradições entre *como* sente, *como* pensa e *como* age. Dessa maneira, aquilo com o que o analista se depara é uma forma. É uma forma-identidade e é uma forma-corpo, que são duas maneiras de expressão do mesmo modo e da mesma economia energética.

A trama dos acontecimentos ou a trama afetivo-intensiva é, então, inicialmente acessada por meio da *forma*. Retornemos, assim às duas dimensões que se encontram *conjugadas* enquanto problema clínico. Há o problema como *demanda de tratamento* e há o problema enquanto *formulação de um problema*, enquanto *etapa primeira de um processo de construção do conhecimento*. O problema clínico, como apresentou Reich, não se constrói *a priori* por meio de suposições ou especulações que se encontram em uma ordem transcendente do pensamento. *O problema se constrói pela entrada na trama pelo analista e que este identifique, então, a dimensão real e vívida do problema*. Explicou Navarro uma vez a seus alunos que a resistência de um paciente poderia ser entendida da seguinte maneira: o analista deveria observar atentamente as expressões da pessoa e mentalmente dar-lhe três adjetivos. Com isso não visa a pejorar a pessoa, mas absorver a impressão que ela lhe causa. Dito de

---

<sup>406</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>407</sup> *Ibidem*, p. 49 [grifo do autor].

<sup>408</sup> Cf., FERRI; CIMINI, 2011, p. 89.

outra maneira, o analista necessita *se conectar na forma para compreender seu movimento subjacente*. O processo de investigação/atenção dirige-se, então, para abaixo do enunciado. Palavras são deixadas de lado e o analista observa apenas o que aquele fenômeno/pessoa lhe causa, o tipo de relação que a forma-corpo do analisando estabelece com seu próprio corpo, o que solicita, ao que reage. O que essa forma *causa* ao corpo do outro é o resultado de um modo ou uma forma de funcionar, ou ainda, é a *forma de funcionar*, é o modo resistente.

Podemos dizer, então, que em última instância, *a problematização pressupõe uma entrada, isto é, a formulação de um problema, pelo confronto com a forma*. E o confronto com a forma é o confronto com o que, a rigor, torna-se obstáculo ao acesso ao plano real, imanente. De maneira sucinta, a problematização é a da forma, como porta de entrada às intensidades. Igualmente, um segundo aspecto de problema encontra-se conjugado no trabalho com a *primeira resistência transferencial*. A primeira etapa do processo de produção de conhecimento é, ao mesmo tempo, o problema daquele que demanda, pois essa pessoa padece de si, de sua forma. *Em outras palavras, a forma, é a porta de entrada do analista ao caso e, ao mesmo tempo, é a expressão do modo de adoecimento daquele sistema*.

Se como demonstrou Reich, a formulação de um problema deve estar ancorada no corpo, isso implica um conhecimento que é formulado em um plano de imanência que se constrói no encontro entre dois corpos. Nesse sentido, como afirmaram Passos e Barros (PASSOS; KASTRUP; DA ESCÓSSIA, 2010, p. 17), “toda pesquisa é intervenção”. Conhecer e fazer, pesquisar e intervir são atividades inseparáveis, “pois a intervenção sempre se realiza por um mergulho na experiência que agencia sujeito e objeto, teoria e prática, num mesmo plano de produção ou de coemergência”<sup>409</sup>. Aproximamos, igualmente, o sentido do método de pesquisa-intervenção ao sentido da análise das resistências de Reich: “O desafio é o de realizar uma reversão do sentido tradicional de método – não mais um caminhar para alcançar metas pré-fixadas (*metá-hodós*), mas o primado do caminhar que traça, no percurso, suas metas”<sup>410</sup>. Os autores afirmam, ainda, que a direção do método “é aquela que busca aceder aos processos, ao que se passa entre os estados ou formas instituídas, ao que está cheio de energia potencial”<sup>411</sup>. Acreditamos em uma proximidade entre o método analítico de Reich e o método da Cartografia, como apresentado pelos autores, uma vez que se assume que para pesquisar torna-se necessário intervir mediante a colocação do corpo e da sensibilidade. Tal construção inviabiliza a teoria e a prática como dois pólos de uma relação. Ao contrário, como explicou Barros, “na pesquisa-

---

<sup>409</sup> *Ibidem*.

<sup>410</sup> *Ibidem*.

<sup>411</sup> *Ibidem*, p. 20.

intervenção, sujeito e objeto, pesquisador e campo de pesquisa, se criam ao mesmo tempo” (1994, p. 164).

Assim, afirmamos que a trama é sempre uma corrente, um fluxo de acontecimento e por isso não é possível precisar onde termina ou onde começa. O que é possível precisar é o início e origem do caso. Não se trata, tampouco, da história de um indivíduo que pode ter seu início ou seu fim em uma pré-concepção. A história, ao se fazer em meio e por meio do plano de imanência, apenas se revela a partir do momento em que se dissolve a fronteira entre o sujeito e objeto do conhecimento, isto é, quando o analista entra na trama. Nas palavras de Passos e Barros: “conhecer é estar em um engajamento produtivo da realidade conhecida , mas também é constituir -se neste engajamento por um efeito de retroação, já que não estamos imunes ao que conhecemos” (2000, p. 77).

Por fim, quando o analista busca conhecer o caso por meio de dados fora da trama, isto é, fora da situação analítica específica, dizemos que parte de categorias e modelos racionais *a priori* como fonte de conhecimento. Dessa maneira, há um sentido do *fora da trama* que entendemos como a transcendência do pensamento, pois a mente deixa de buscar os dados da análise a partir do encontro e de uma relação comum, onde, para conhecer, é necessária a aproximação de um corpo a outro. Como dissemos anteriormente, para investigar a natureza de algo é necessário estabelecer um estado de comunhão que se dá fora das fronteiras identitárias egóicas, o que é apenas possível mediante o acesso a uma *trama do fora*, fora de um si-mesmo que conhece mediante uma consciência reflexiva, que apenas compreende categorias formais e estáveis.

Eis a importância do corpo para autores como Reich e Spinoza, que buscaram pensar fora da dimensão que aprisionava o pensamento a ideias inadequadas e a equívocos conceituais. Como buscaram explicitar, não é possível conhecer pelas causas, senão pelo conhecimento através do corpo, pois o corpo é, ao mesmo tempo, algo interior e exterior. Como evidenciou Reich, a capacidade de um organismo conhecer depende de sua capacidade de *entrega afetiva*, de romper com as fronteiras que separam os corpos e, assim, fusionar-se com outro organismo no estabelecimento de um *contato orgonótico* (sensorial, visceral, energético) com o objeto de investigação.

## CONCLUSÃO

Somos, assim, conduzidos ao início de nossas reflexões. Sob o aspecto de um plano energético e imanente, Reich buscou estabelecer um método de construção do problema analítico a fim de elucidar algumas questões concernentes à teoria e prática psicanalíticas. A primeira questão que foi imediatamente colocada era: como orientar a pesquisa a partir de suposições prévias que não se relacionavam com a própria estrutura do caso? A metodologia clínica proposta pelo autor a partir do Congresso em Salzburg foi, antes de tudo, uma tentativa de introduzir uma metodologia de pesquisa que tomava por base o real para o entendimento dos processos clínicos.

O método científico constituiu-se enquanto uma proposta à qual Reich sempre buscou se remeter ao longo de sua obra – envolvendo suas investigações clínicas, laboratoriais, experimentais. Desde o princípio deixou claro, contudo, que a ciência sob os moldes mecanicistas tradicionais, não seria capaz de investigar os fenômenos vívidos e incertos. Sem lançar-se à metafísica, todavia, buscou defender um compromisso científico que se fazia tanto contra o pensamento místico e mecanicista, quanto afirmava que, em qualquer campo de análise, uma das ferramentas fundamentais do investigador eram suas próprias sensações de órgão. Isto é, mesmo à frente de um microscópio, um analista deve fazer uso de seu próprio corpo a fim de conhecer verdadeiramente a realidade que se faz à sua frente.

A proposta científica-natural de conhecimento defendida pelo autor parte de uma compreensão imanente dos processos naturais que se afasta de uma concepção naturalista e naturalizada da Natureza, ou seja, tanto de um ideal de rigor e objetividade que restringe a consideração dos fenômenos naturais por meio de uma perspectiva transdisciplinar, quanto da consideração da Natureza como local de determinismos e previsibilidades. Como apontaram Passos e Barros (2000), a própria Psicologia se construiu historicamente nesse espaço que postulava o entendimento do homem nesta pretensa "ordem natural". Desse modo, atribuiu para si a tarefa "ortopédica" de conduzi-lo a um estado de normalidade, de adaptação, por meio de um curioso engenho, como evidenciou Reich, entre um pensamento místico e um mecanicista.

Sem a compreensão de que o investigador e seu objeto de estudo encontram-se em uma mesma ordem natural e não em planos separados, o primeiro cinde a própria experiência de conhecimento, o que acarreta, muitas vezes, uma compreensão equivocada e inadequada de sua própria natureza quanto aquela do objeto que pretende conhecer. De fato, a própria cisão implica, em si, segundo Reich, um adoecimento do sistema vivo, pois não se trata meramente de uma operação mental o desprezo da realidade intensiva em detrimento de um mundo compreendido por categorias estáveis.

Biofisiologicamente, explica Reich, a cisão acontece no corpo, por meio de uma impossibilidade de pulsação. Nesse sentido, um animal pode ter igualmente sua capacidade pulsátil obstruída ou inibida e ser incapaz de orientar-se por fluxos, como quando pensamos no exemplo dos pássaros, ou mesmo de abelhas e formigas, que sabem retornar ao ninho depois de um longo afastamento. Basta, no entanto, que seus sistemas sensíveis de orientação sejam impedidos ou danificados para que essa habilidade seja perdida.

Do mesmo modo que foi discutido por Spinoza, Reich partiu do princípio de que para saber sobre algo, ou sobre a essência de algo, não é necessário saber que sabe ou pensar a coisa reflexivamente; basta que se sinta a essência formal para que se tenha certeza. Essa maneira, como vimos, constituiu-se como um método para dirigir a mente a partir da verdade. Eis a razão pela qual Reich defendeu, em suas primeiras considerações psicanalíticas, que o caso deveria ser compreendido em uma determinada ordem, ou por meio de uma sistemática a partir da própria situação analítica específica, e não a partir de qualquer outra ordem que fosse exterior e transcendente ao caso. O pensamento que não é capaz de aderir à realidade, contudo, apenas se contenta a imaginar, a “explicar as coisas naturais exclusivamente pelas imagens dessas coisas” (*Ética II*, Proposição 40, Escólio 1 em SPINOZA, 2007, p. 133), isto é, a considerar como verdadeiras as representações que se formam na mente, sem a possibilidade de construir, por meio de tal aderência, noções comuns.

Desse modo, com relação ao problema dos fracassos na clínica e das análises que malogravam por conta de um estranho fenômeno denominado resistência, verificou-se que ainda que houvesse uma correta aplicação da teoria, ele não poderia ser resolvido senão pela compreensão de que o problema não poderia ser apenas lógico ou dado mediante a reflexão da razão, mas tratava-se de um problema de ordem corporal. Em outros termos, era necessário desenvolver o próprio sistema de referências para compreender o caso pela conexão com as expressões dos pacientes.

A adesão à corporalidade, por Reich, deu-se mediante o resgate de determinados postulados propostos por Freud, que em sua época já se encontravam em um progressivo abandono. O corpo pressupunha um princípio de energia e uma dimensão intensiva dos afetos que Freud denominara como sexual. Assim, como definiu Freud, a regra básica de “tornar consciente o inconsciente” não deveria se pautar apenas em um sistema de lugares, em uma topografia, mas sim, em uma dinâmica e em uma economia, as quais não poderiam deixar de ser sexuais. O sexual, nesse sentido, não evidenciava algo que exclusivamente ocorria à mente, ou ao corpo, ou mesmo que envolvia apenas um indivíduo. O sexual apontava simultaneamente para uma dimensão corporal, psíquica, de afetos e agenciamentos.

É essa premissa que Reich buscou resgatar e que julgou imprescindível à clínica, à política, à vitalidade do corpo e aos modos de conhecimento. Por essa razão observara com espanto quando os

colaboradores de Freud relegaram cada vez mais o plano da sexualidade à marginalização e quando Freud parecia ceder à mesma tendência.

Spinoza nos auxilia à compreensão de uma Natureza constituída por uma única substância, ou Deus, e busca pensar, neste caminho, as relações entre a mente e o corpo, entre a potência e a liberdade e o conhecimento. Encontramos proximidades ao pensamento de Reich e assinalamos que o último, por haver se dedicado a explorar a estrutura e o funcionamento do corpo fora de um cartesianismo, um mecanicismo, um misticismo e em uma adesão a uma concepção imanente da Natureza, foi capaz de elucidar algumas lacunas deixadas e enunciadas pelo filósofo.

Seja por meio de uma substância ou uma energia cósmica fundante e constitutiva de toda existência viva e não viva, torna-se possível compreender um plano de coextensividade entre os fenômenos naturais e diferentes planos da existência. Não apenas os diferentes campos disciplinares naturais, como a biologia, a fisiologia e mesmo a meteorologia e a astrofísica, como investigou Reich ao final de sua vida, exibem um mesmo princípio comum de funcionamento, como as leis que os regem também são extensivas aos planos sociais, psicológicos e políticos. Tanto em Spinoza quanto em Reich, encontramos que o entendimento de um fenômeno ou objeto deva se dar por meio do entendimento das leis naturais que os causam.

Por esse raciocínio, o próprio funcionamento da Natureza, em cada ser, como afirmou Reich, deve se encontrar livre e desimpedido a fim de que o ser possa conhecer e existir. Mesmo a blindagem dos afetos, que impede sua atividade, como discutida por Reich, encontra-se em uma ordem natural. O que se torna antinatural e fora de um funcionamento real são os descolamentos do pensamento de um plano de imanência e a adesão a um plano transcendente que se torna sua fonte de conhecimento.

Igualmente, os movimentos do corpo, suas expressões e sua comunicação tornam-se antinaturais e desajeitados na medida em que esse corpo cinde a permanência em um plano imanente, intensivo e real. Desse modo, não apenas podemos pensar em uma mente que tem ideias inadequadas ou adequadas, mas também em um corpo que tem uma motilidade inadequada ou adequada, enquanto privação ou plenitude. Uma ideia inadequada, como explicou Spinoza (*Ética II*, Proposição 35 em SPINOZA, 2007, p. 127), não envolve privação absoluta ou ignorância absoluta, mas uma privação de conhecimento. Como apontou Deleuze, até que ponto somos privados do “conhecimento de nós mesmos e do objeto que produz em nós a afecção da qual temos a ideia”<sup>412</sup> (1968, p. 133). Nessa acepção, um corpo pode estar privado ou blindado em seu acesso à realidade.

Exploramos o conceito de potência em ambos os autores, enquanto uma certa disposição do

---

<sup>412</sup> Traduzido livremente do francês: “connaissance de nous-mêmes, et de l'objet qui produit en nous l'affection dont nous avons l'idée”.

corpo de sofrer afecções e flexões, de afetar e impulsionar em direção a outros corpos, e, sobretudo, em Reich, buscamos explorar que essa possibilidade é mantida por meio da capacidade do organismo de regular a atividade intensiva no corpo. Apresentamos também o conceito de *conatus* em Spinoza, que em Reich, de maneira próxima, se estabelece enquanto uma atividade vital que tem seu princípio em uma motilidade energética interna, que não apenas propulsiona o ser, mas é responsável pela conservação de suas partes. Vimos em que sentido os afetos básicos de alegria e tristeza em Spinoza e de prazer e angústia em Reich podem ser aproximados e como ambos se relacionam, de alguma forma, a estados energéticos e de movimento que se dão no corpo.

Tais afetos condicionam uma ética da existência, isto é, um esforço de liberdade e de conservação ou prudência, que se faz por meio dos múltiplos encontros entre os corpos. Esses encontros, como vimos, deixam rastros, vestígios, traçados na superfície intensiva dos corpos que se afetam mutuamente. Os referidos afetos, impressos no corpo desde sua origem, seu *big bang* (FERRI; CIMINI, 2010), seu momento instituinte inicial, constituem-se, simultaneamente, no pensamento e na extensão, enquanto memória. Esta memória, como explicou Reich, encontra-se absolutamente ancorada no real, de forma que “não existe sem um mecanismo real” (2009, p. 410). Tais traçados, enquanto impressão biológica nos corpos, condicionam uma forma, um modo sensível de conceber e perceber o mundo, mediante referenciais da sensorialidade que se encontram ativos no corpo. Nessa razão, buscamos esclarecer em que sentido um estado constitutivo do corpo é também sua forma de conhecer o mundo.

Ainda no conceito de *conatus*, entendido por Bove (2010a) como esforço sem objeto, encontramos um princípio de resistência que se faz enquanto potência de afirmação e que pressupõe uma natureza resistente nos entes. Nesse sentido, a vida é estratégica, esforça-se tanto quanto pode em perseverar, a cada momento, segundo a disposição de seu próprio corpo e de seus afetos. Compreendemos como estratégica também a inteligência de um corpo de articular meios materiais e físicos a fim de possibilitar sua perseverança e resistir às decomposições entrópicas que imprimem risco à vida. É igualmente estratégica a capacidade de um corpo de buscar encontros que possam a vir regenerá-lo, servir-lhe como fonte de vida ou fonte de negentropia. Podemos dizer que a estratégia de perseverança de um ser é sua capacidade de se autorregular e autogestionar.

Esse esforço sem finalidade constitui um modo de existência que se exerce em uma dimensão física e extensiva, isto é, que se engendra por meio de uma dimensão formal. Vimos que o problema da forma foi tomado por Reich como parte central do entendimento da atividade de existência e, igualmente, enquanto um princípio de análise da realidade que se apresenta. A forma, nesse entendimento, enquanto forma de existir e de resistir e enquanto um modo formal do corpo, é também

porta de entrada do analista ou do pesquisador ao plano intensivo das coisas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, M. Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade: um texto perdido em suas sucessivas edições?. *Psicologia USP*, São Paulo, v.6, n. 2, p.63-84, 1995.

ATLAN, H. Ruído e determinismo: diálogos espinosistas entre antropologia e biologia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2003. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132003000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132003000100007&lng=en&nrm=iso)> Acesso em: 11 Nov. 2012.

BAREMBLITT, G. *Compêndio de análise institucional e outras correntes: teoria e prática*. 3 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.

BARROS, R. B. *Grupo: afirmação de um simulacro*. 1994. 447 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Faculdade de Psicologia, PUC-SP, São Paulo, 1994.

BEDANI, A. *Energética e epistemologia no nascimento da obra de Wilhelm Reich*. 2007. 176 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOADELLA, D. *Nos caminhos de Reich*. São Paulo: Summus, 1985.

BOVE, L. Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des dispositions corporis. *Astérion* [Online], v. 3, 2005. Disponível em: <<http://asterion.revues.org/318>>. Acesso em: 12 Nov. 2012.

\_\_\_\_\_. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010a.

\_\_\_\_\_. Mini-curso *Spinoza. O sujeito de contrários: do esforço sem sujeito ao amor sem objeto* a convite do Prof. André Martins e do Grupo Spinoza e Nietzsche (SpiN), de 23 a 28 de agosto de 2010. Tradução Prof. André Martins. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Uma filosofia de resistência à dominação: depoimento*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. 2012. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4543&secao=397](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4543&secao=397)>. Acesso em: 09 Nov. 2012.

BRECHT, B. *Poemas - 1913-1956*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CAPRA, F. *A Teia da Vida*. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 2001.

CARNOT, S. *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*. Bachelier: Paris, 1824.

CHAUÍ, M. Espinosa - Vida e Obra. In: Chauí, M. (Org). *Espinosa. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. VII-XXII.

\_\_\_\_\_. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

\_\_\_\_\_. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, volume 1. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

- \_\_\_\_\_. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. A posição do agente da liberdade na Ética V. *Cadernos espinosanos*, n. 22, 2010. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/22.html>>. Acesso em: 10 Set. 2012.
- DADOUN, R. *Cem Flores para Wilhelm Reich*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza - Cours Vincennes - 24/01/1978*. 1978. Disponível em: <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>>. Acesso em 17 Jun. 2011.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza - Cours Vincennes - 25/11/1980*. 1980. Disponível em: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=219&groupe=Spinoza&langue=5>. Acesso em 17 Jun. 2011.
- \_\_\_\_\_. Para dar um fim ao juízo. In: \_\_\_\_\_. *Crítica e clínica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997, p. 143-153.
- \_\_\_\_\_. *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução: António M. Magalhães. Porto: Rés-editora, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. (2010). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DIAS, E. O. Incorporação e introjeção em Winnicott. *Winnicott E-Prints*, v. 2, p. 21-50, 2007.
- DICIONÁRIO PRIBERAM DA LÍNGUA PORTUGUESA [em linha]. 2010. Disponível em: <http://www.priberam.pt/dlpo/>. Acesso em: 15 Fev. 2013.
- DO EIRADO, A.; PASSOS, E. *A noção de autonomia e a dimensão do virtual*. *Psicologia em Estudo*, v. 9, n. 1, 2004.
- DRIESCH, H. *The Science and Philosophy of the Organism*. London: Adam and Charles Black, 1908.
- FERRI, G.; CIMINI, G. *Psicopatologia e Caráter: a psicanálise no corpo e o corpo na psicanálise*. São Paulo: Escutam 2011.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, a Genealogia e a História. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979a, p. 15-38.
- \_\_\_\_\_. Genealogia e Poder. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979b, p. 167-178.
- \_\_\_\_\_. *O "cogito" e o impensado*. In: *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 444-452.
- FREUD, S. (1895a) Projeto para uma psicologia científica. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 333-345.

- \_\_\_\_\_. (1895b) Estudos sobre a histeria. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1900) A interpretação dos sonhos. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1905a) Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p.117-229.
- \_\_\_\_\_. (1910) Cinco lições de psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 15-72.
- \_\_\_\_\_. (1912a) A dinâmica da transferência. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XII. Rio de Janeiro : Imago, 1996, p. 107-120.
- \_\_\_\_\_. (1912b) Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XII. Rio de Janeiro : Imago, 1996, p. 121-134.
- \_\_\_\_\_. (1917). Conferência XXVI – A teoria da libido e o narcisismo. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 413-432.
- \_\_\_\_\_. (1915) Os Instintos e Suas Vicissitudes. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 115-134.
- \_\_\_\_\_. (1916) Conferências introdutórias sobre psicanálise - Parapraxias. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XV. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 25-88.
- \_\_\_\_\_. (1917) Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 143-154.
- \_\_\_\_\_. (1921) Psicologia de grupo e análise do ego. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 77-154.
- \_\_\_\_\_. (1923) O Ego e o Id. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-80.
- \_\_\_\_\_. (1933) A questão de uma Weltanschauung. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 155-178.
- \_\_\_\_\_. (1937) Construções em análise. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 223-270.
- \_\_\_\_\_. (1940) Algumas lições elementares de psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standart brasileira*. V. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 297-306.

GABBI J.R.; OSMYR, F. Projeto para uma psicologia científica: Máquina falante ou fala maquinal?. *Discurso*, n. 16, 1987.

GAIARSA, J. *Sexo, Reich e Eu*. Trabalho corporal em psicoterapia – fundamentos e técnicas. São Paulo: Ágora, 2005.

GALEANO, E. (2011). depoimento. [24 de maio de 2011]. Entrevista concedida à acampada BCN pl.

catalunya. Legendado em português. Disponível em: <<http://youtu.be/mdY64TdriJk>> Acesso em: 02 Fev. 2012.

GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GRODDECK, G. *O livro d'isso*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

HIGGINS, M.; RAPHAEL, C. (Org.). *Reich fala de Freud*. Lisboa: Moraes, 1979.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

JAQUET, C. *L'unité du corps et de l'esprit: affect, actions et passions chez Spinoza*. Paris: PUF, 2004.

LANDA, F. (1990). Os marionetes, o papagaio eletrônico e os astros indomáveis. In: NOVAES, A. (Org.). *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 383-397.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 9 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

MARIOTTI, H. Prefácio. In: MATURANA, H. e VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MARTINS, A. Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos: encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo. *O Que nos Faz Pensar*, Rio de Janeiro, v. 14, p. 183-198.

\_\_\_\_\_. Filosofia e saúde: métodos genealógico e filosófico-conceitual. *Cad. Saúde Pública*, v. 20, n. 4, 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X2004000400009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2004000400009&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 11 Out. 2012.

\_\_\_\_\_. *Sobre a imaginação como virtude*. Texto apresentado em conferência no Departamento de Filosofia da UNIFESP, Campus Guarulhos no dia 25/04/2008. São Paulo: Mimeo, 2008.

\_\_\_\_\_. Multi, inter e transdisciplinaridade sob um olhar filosófico. In: VEIT, M. T. (Org.) *Transdisciplinaridade em oncologia: caminhos para um atendimento integrado*. São Paulo: ABRALÉ / HR, 2009a, p. 24-30.

\_\_\_\_\_. *Pulsão de Morte? Por uma clínica psicanalítica da potência*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009b.

\_\_\_\_\_. (2011). Entrevista "Com os pés na vida real" para o *Portal Ciência & Vida - Filosofia, História, Psicologia e Sociologia*. 2011. Disponível em: <<http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/57/artigo213469-2.asp>>. Acesso em 10 Ago. 2012.

NAVARRO, F. (1988). Las biopatías. *Energía, carácter y sociedad* – revista semestral de ciencia, cultura y clinica orgonomica, v. 6, n. 1, p. 43-47, 1988.

\_\_\_\_\_. *Somatopsicodinâmica das biopatias: interpretação reichiana das doenças com etiologia "desconhecida"*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991.

\_\_\_\_\_. *Caracteriologia pós-reichiana*. São Paulo: Summus Editorial, 1995a.

\_\_\_\_\_. *A somatopsicodinâmica: sistemática reichiana da patologia e da clínica médica*. São Paulo: Summus Editorial, 1995b.

\_\_\_\_\_. *Metodologia da vegetoterapia caracterológico-analítica: sistemática, semiótica, semiologia,*

- semântica. São Paulo: Summus Editorial, 1996a.
- \_\_\_\_\_. *Somatopsicopatologia*. São Paulo: Summus Editorial, 1996b.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo – como alguém se torna o que se é*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- NULAND, S. B. *A Sabedoria do Corpo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- ODENT, M. *The Functions of the Orgasms: The Highways to Transcendence*. London: Pinter & Martin Ltd., 2009.
- OLIVEIRA, J.; SIEGELMANN, E. (1996). *O Outro Lado do Orgon: Uma complementação ao conceito proposto por Reich de uma energia cósmica universal*. Arquivos Brasileiros de Psicologia, v.48, n. 3, 1996.
- PASSOS, E. (s/d). *Os dispositivos clínico-políticos e as redes no contemporâneo*. EntreLinhas (CRP-07).
- \_\_\_\_\_. *Cognição e produção de subjetividade: o modelo máquina e os novos maquinismos nos estudos da cognição*. Rio de Janeiro: Revista do Departamento de Psicologia da UFF, v.11, n.1, 1999, p. 67-76.
- \_\_\_\_\_. *A relação entre cognição e artifício no contemporâneo: os limites do humano*. 2002. Disponível em: <<http://www.slab.uff.br/exibetexto2.php>>. Acesso em: 17 Dez. 2012.
- PASSOS, E.; BARROS, R. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. *Psic.: Teor. e Pesq.* [online]. v. 16, n.1, p. 71-79, 2000.
- PASSOS, E.; KASTRUP, V.; DA ESCÓSSIA, L. (Org.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2010.
- PEREIRA, R. O conatus de Spinoza: auto-conservação ou liberdade. *Cadernos espinosanos*, n. XIX, p. 73-90, 2008.
- PIVELI, R.; KATO, M. *Qualidade das Águas e Poluição: Aspectos Físico-Químicos*. São Paulo: ABES, 2006.
- RAUTER, C. *Clínica do Esquecimento: Construção de uma superfície*. 1998. 196 f. Tese (Doutorado) - Psicologia Clínica, PUC-SP, São Paulo, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Produção social do negativo: notas introdutórias*. *Psicologia Clínica*, v. 15, n. 1, p.107-120, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Do sexual e do coletivo*. *Arq. bras. psicol.*, v. 59, n. 2, p.192-200, 2007.
- REICH, W. About The History And The Activities Of Our Institute. In: *International Journal of Sex-Economy and Orgone-Research*. New York: Orgone Institute Press, v. I, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Ether, God and Devil. Cosmic Superimposition*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1973.
- \_\_\_\_\_. *The bioelectrical investigation of sexuality and anxiety*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1982.
- \_\_\_\_\_. *A Função do Orgasmo*. 12 ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Orgonomic Functionalism: A journal devoted to the work of Wilhelm Reich*, v. 1.

Rangeley: The Wilhelm Reich Infant Trust Fund, 1990.

\_\_\_\_\_. *Orgonomic Functionalism: A journal devoted to the work of Wilhelm Reich*, v. 2. Rangeley: The Wilhelm Reich Infant Trust Fund, 1991a.

\_\_\_\_\_. *Orgonomic Functionalism: A journal devoted to the work of Wilhelm Reich*, v. 3. Rangeley: The Wilhelm Reich Infant Trust Fund, 1991b.

\_\_\_\_\_. *Orgonomic Functionalism: A journal devoted to the work of Wilhelm Reich*, v. 5. Rangeley: The Wilhelm Reich Infant Trust Fund, 1994.

\_\_\_\_\_. *American Odyssey: letters and journals, 1940-1947*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999a.

\_\_\_\_\_. *O Assassinato de Cristo*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Análise do Caráter*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Psicologia de Massas do Fascismo*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

\_\_\_\_\_. *O Éter, Deus e o Diabo; A superposição cósmica*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Biopatia do Câncer*. 1 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

ROCHA, E. M. (2004). *Animais, Homens e Sensações Segundo Descartes*. *Kriterion*, n. 110, p. 350-364, 2004.

ROSSETTI, R. *Movimento e Totalidade em Bergson: a Essência Imanente da Realidade Movente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

SCHRÖDINGER, E. *O que é vida? O aspecto físico da célula viva seguido de Mente e matéria e Fragmentos autobiográficos*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997.

SELYE, H. *Stress – A tensão da vida*. São Paulo: IBRASA, 1956.

SÉVÉRAC, P. Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: MARTINS, A. (Org.) (2009). *O Mais Potente dos Afetos*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Spinoza: Union et désunion*. Paris: Vrin, 2011.

SPINOZA, B. *Tratado da reforma da inteligência*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ética*. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

URNS, S. R. *Thermodynamics: Concepts and Applications*. New York: Cambridge University Press, 2006.

WINNICOTT, D. W. A mente e sua relação com o psique-soma. In: WINNICOTT, D. W. (1988). *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1993, p. 409-426.