

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

THIAGO VIDAL RICARDO

**O PROBLEMA FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA POLÍTICA SEGUNDO  
GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI**

Niterói

2020

THIAGO VIDAL RICARDO

O PROBLEMA FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA POLÍTICA SEGUNDO  
GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI

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

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariana de Toledo Barbosa

Niterói

2020

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

R488p Ricardo, Thiago Vidal  
O problema fundamental da filosofia política segundo Gilles Deleuze e Félix Guattari / Thiago Vidal Ricardo ; Mariana de Toledo Barbosa, orientadora ; Rodrigo Guéron, coorientador. Niterói, 2020.  
108 f.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PFI.2020.m.10834525763>

1. Ética. 2. Filosofia Política. 3. Desejo. 4. Fascismo. 5. Produção intelectual. I. Barbosa, Mariana de Toledo, orientadora. II. Guéron, Rodrigo, coorientador. III. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. IV. Título.

CDD -

THIAGO VIDAL RICARDO

O PROBLEMA FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA POLÍTICA SEGUNDO  
GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI

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

Aprovado em outubro de 2020

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariana de Toledo Barbosa  
(PFI/UFF) – orientadora

---

Prof. Dr. Rodrigo Guéron  
(PPGARTES/UERJ) – coorientador

---

Prof. Dr. Vladimir Moreira Lima Ribeiro  
(UERJ) – arguidor

---

Prof. Dr. Maurício de Albuquerque Rocha  
(PPGD/PUC-Rio) – arguidor

Niterói

2020

*Para Heráclito...*

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todas e todos que participaram direta e indiretamente da construção dessa dissertação.

Agradeço:

à professora Mariana, que desde o início me apoiou neste projeto e que tanto colaborou com sua leitura atenta e sua orientação minuciosa, pelas caronas e pela troca de ideias;

ao professor Rodrigo Guéron, que gentilmente aceitou participar da banca de qualificação, tendo me ajudado grandemente com suas sugestões, por ter aceitado a tarefa de me coorientar e pelas aulas que tanto me ajudaram para realização desse trabalho;

ao professor Maurício Rocha, que gentilmente aceitou participar da banca de defesa;

ao professor Vladimir Moreira, que gentilmente aceitou participar da banca de qualificação e da banca de defesa, e pelas dicas que me foram dadas durante a qualificação;

à Louise, minha grande amiga e parceira na incrível saga em busca das melhores esfirras do Rio de Janeiro;

ao Grupo de pesquisa Deleuze: filosofia prática da UFF, pela convivência tão harmoniosa, calorosa e por tornar as idas à UFF tão agradáveis;

aos professores do PFI-UFF, que contribuíram enormemente para a minha formação durante estes anos;

à Unirio, onde vivi alguns dos momentos mais felizes da minha vida;

à Camila, Roger, Yago, Nayra, Maria Clara, que me suportam desde 2014;

à professora Cláudia Gurgel, que tanto me ajudou, acreditou em mim e me apresentou Habermas;

ao César Sabino, que se tornou mais que um professor;

ao Fabrício Pereira, Clarisse Gurgel e a todos os professores da Unirio, que marcaram tanto o meu percurso em Ciência Política;

ao professor Alessandro Carvalho Salles, que, sem nunca ter me visto, me ajudou a dar os primeiros passos na leitura de Deleuze e Guattari e na preparação para a seleção de mestrado;

à minha família, pelo apoio incondicional durante as últimas décadas;

à Pingo, Bella e Junior, por tornarem meus dias mais felizes;

aos colegas de turma, aos funcionários do *campus* Gragoatá da UFF, especialmente do ICHF e à Luciene da secretaria do PFI;

*Só se escreve por amor, toda escritura é  
uma carta de amor*

Gilles Deleuze, Claire Parnet

**(Diálogos, p. 64)**

## RESUMO

Para Deleuze e Guattari, o problema fundamental da filosofia política consiste em compreender “por que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação?” Em seguida, eles recolocam o problema em outros termos ao perguntarem por que as massas desejaram o fascismo. Ao levantar essas questões, eles constroem uma linhagem de pensamento que se inicia em Espinosa, no prefácio de seu *Tratado Teológico-Político*, passa por Reich e seu livro *Psicologia das massas do fascismo*, chegando até a obra *O anti-Édipo*. No entanto, Deleuze e Guattari não se ocupam de reconstruir essa linhagem de forma expositiva. Neste sentido, o objetivo dessa dissertação foi expor como essa linhagem de pensamento se deu, e como os autores se serviram das leituras de Espinosa e Reich para conceberem sua filosofia. Em linhas de introdução, mostramos como *O anti-Édipo* inaugura um regime de pensamento que é, ao mesmo tempo, político, teórico e erótico. No primeiro capítulo, partimos de Espinosa para pensar como o medo e a superstição são capazes de conduzir à servidão. No segundo capítulo, mostramos como uma moral sexual repressiva se criou e se serviu da família autoritária e do misticismo para formar uma segunda camada de caráter, que, em última instância, resultou no fascismo. No terceiro capítulo, mostramos como Deleuze e Guattari articularam os textos de Espinosa e de Reich para criarem uma filosofia capaz de pensar e combater a servidão e o desejo pelo fascismo. Por fim, sugerimos como é possível se servir dessa linhagem criada pelos autores para pensar a contemporaneidade.

**Palavras Chave:** Medo; Servidão; Repressão; Desejo; Fascismo.



## RESUMÉ

Pour Deleuze et Guattari, le problème fondamental de la philosophie politique consiste à comprendre "pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut?" Ensuite, ils ont reposé le problème en d'autres termes en demandant pourquoi les masses ont désiré le fascisme. En soulevant ces questions, ils construisent une lignée de pensée qui commence par Espinosa, par la préface de son *Traité théologico-politique*, passe par Reich et son livre *Psychologie des masses du fascisme*, débouchant sur l'ouvrage *L'anti-Œdipe*. Cependant, Deleuze et Guattari ne s'engagent pas à reconstruire cette lignée de manière explicite. Si bien que l'objectif de cette dissertation est d'exposer comment cette lignée de pensée a été développée, et comment les auteurs s'utilisent d'Espinosa et de Reich pour concevoir leur philosophie. Dans l'introduction, nous montrons comment *L'anti-Œdipe* a inauguré un régime de pensée à la fois politique, théorique et érotique. Dans le premier chapitre, nous partons d'Espinosa pour réfléchir sur comment la peur et la superstition sont capables de conduire à la servitude. Dans le deuxième chapitre, nous montrons comment une morale sexuelle répressive a été créée et s'est servie de la famille autoritaire et du mysticisme pour former une deuxième couche de caractère, qui a finalement abouti au fascisme. Dans le troisième chapitre, nous montrons comment Deleuze et Guattari ont articulé les textes d'Espinosa et de Reich afin de l'créer une philosophie capable de penser et de combattre la servitude et le désir du fascisme. Enfin, nous suggérons comment il est possible de s'approprier cette lignée créée par les auteurs pour penser la contemporanéité.

**Mots-clés:** Peur; Servitude; Répression; Désir; Fascisme.

## SUMÁRIO

<b>Lista de abreviaturas</b>	<b>12</b>
<b>Introdução</b>	<b>13</b>
Uma introdução à vida não fascista e os dois regimes de pensamento	13
<i>O Anti-Édipo</i> e aquilo que é preciso explicar	17
Conteúdo dos capítulos	18
<b>Capítulo 1:</b>	
Por que os homens combatem por sua servidão como se fosse por sua salvação?	20
1.1. <i>Tratado Teológico Político</i> e o problema fundamental da filosofia política	20
1.2. A ontologia espinosista e o lugar do homem	20
1.3. O paralelismo mente e corpo	22
1.4. Afetos e afecções	23
1.5. Os três gêneros do conhecimento	25
1.6. O desejo e os afetos contrários	28
1.7. O medo no <i>Tratado Teológico Político</i>	30
1.8. A superstição no <i>Tratado Teológico Político</i>	32
1.9. A servidão no <i>Tratado Teológico Político</i>	35
1.10. De que maneira podemos deixar de servir?	38
<b>Capítulo 2:</b>	
Por que as massas desejaram o fascismo?	44
2.1. <i>Psicologia das massas do fascismo</i> e o problema fundamental da filosofia política.	44
2.2. O conceito de fascismo em Reich	44
2.3. <i>A análise do caráter</i>	45
2.4. A repressão sexual e sua função social	49

2.5.	A família autoritária	54
2.6.	O misticismo	57
2.7.	A clivagem	60
2.8.	A tarefa da psiquiatria materialista	65

### **Capítulo 3:**

	Máquinas desejantes, máquinas sociais e repressão?	68
3.1.	<i>O anti-Édipo</i> e o problema fundamental da filosofia política	68
3.2.	As diferenças de regime: o desejo e o social	68
3.3.	Máquina social e desejante	71
3.4.	Vida genérica e processo de produção	75
3.5.	Produção, distribuição e consumo	76
3.6.	Investimento pré-consciente, investimento inconsciente e os dois polos do delírio	82
3.7.	Interesse de classe e desejo	85
3.8.	Engano e desejo	91
3.9.	Polo paranoico e polo esquizofrênico	93
3.10.	Fascismo e revolução	95
3.11.	O diagnóstico do fascismo	99

	<b>Considerações finais</b>	<b>103</b>
--	-----------------------------	------------

	<b>Referências bibliográficas</b>	<b>106</b>
--	-----------------------------------	------------

## LISTA DE ABREVIATURAS

**CeT:** DELEUZE, G. (2015) *Cartas e outros textos*. Tradução de Luiz b. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018, 316p.

**CSE:** \_\_\_\_\_. (1981b) *Cursos Sobre Espinosa* (Vincennes, 1978-1981). Fortaleza: EdUECE, 2009.

**EFP:** \_\_\_\_\_. (1981a) *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, 135p.

**EPE:** \_\_\_\_\_. (1968) *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34. 2017, 427p.

**ID:** \_\_\_\_\_. (2002) *A ilha deserta e outros textos*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006, 383p.

**Pp:** \_\_\_\_\_. (1990) *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, 239p.

**PT:** \_\_\_\_\_. Prefácio In: GUATTARI, F. *Psicanálise e transversalidade: Ensaio de análise institucional*. São Paulo: Editora ideias e letras. 2015, p. 7-19.

**AE:** DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1972a) *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011, 559p.

**E:** ESPINOSA, B. (1677) *Ética*. 2 ed. São Paulo: Autêntica Editora, 2016, 238p.

**TTP:** \_\_\_\_\_. (1670) *Tratado teológico-político*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003, 375p.

**BT:** \_\_\_\_\_. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012, 175p.

## INTRODUÇÃO

### Uma introdução à vida não fascista e os dois regimes de pensamento

Em prefácio à edição americana de *O anti-Édipo*, Foucault distingue dois momentos da intelectualidade europeia: o período de 1945-1965 e, em oposição a ele, os cinco anos posteriores. Para além de tentar fornecer ao leitor uma contextualização histórica, e apresentar o ambiente literário que o intelectual europeu vivia em cada um dos dois momentos históricos, seu prefácio abre espaço para uma distinção entre dois modos de comportamento do intelectual, e dois modos de funcionamento do livro, que são também dois regimes de pensamento.

No primeiro momento, segundo Foucault, “havia certa maneira correta de pensar, certo estilo de discurso político, certa ética do intelectual”<sup>1</sup>. Essa maneira correta de se pensar estava marcada por uma leitura íntima de Marx, de Freud e do sistema de signos – que marcaram fortemente a corrente estruturalista francesa.

No segundo momento, em especial, pós-1968, o intelectual se via envolto a anos breves, apaixonados, em que o próprio pensamento se via atravessado por uma arte erótica<sup>2</sup>. Foucault propõe então uma nova perspectiva de compreensão da atividade do intelectual e de sua obra.

O primeiro regime de pensamento era aquele em que a *ars theoretica* se distinguiu da *ars politica* e da *ars erotica*. Nele, o intelectual era íntimo dos autores com os quais trabalhava. Ele precisava manejar bem os conceitos e tratá-los com respeito. O intelectual era o sujeito pensante, que observava a realidade social, política e libidinal e, se servindo dos conceitos e das teorias, era capaz de produzir uma interpretação *sobre* a realidade. A posição que o intelectual precisava adotar era a do distanciamento do observador em relação ao objeto. Ao criar sua teoria, o intelectual precisava considerar a realidade, não apenas política, ou libidinal, mas também os paradigmas literários de sua época, nem sempre com o interesse de que sua teoria se efetuassem em uma prática política ou libidinal. Desse modo, três artes se distinguiam: *ars theoretica*, como atividade do intelectual; *ars politica*, como atividade daqueles que pretendiam intervir diretamente no social; e *ars erotica* como atividade daquele que lidava com o domínio do desejo. O livro, por sua vez, figurava como uma tentativa de explicar a realidade, mas que se distanciava dela por representar um produto à parte, uma outra arte que não era propriamente política, mas representava o resultado de um esforço de interpretação, de retorno

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, 1993, p. 197.

<sup>2</sup> FOUCAULT, 1993, p. 198.

aos textos sagrados<sup>3</sup> e de uma arte que o intelectual dominava. É neste sentido que o livro era o produto de uma arte teórica apenas.

Ao falar de uma filosofia que buscava o “porquê das coisas”<sup>4</sup>, Foucault sinaliza para um regime de pensamento marcado pela ideia de signo, significante e significado, que – associado ao marxismo e ao freudismo da época –, abriu espaço para uma filosofia que buscava denunciar o engano e a ideologia. Ou seja, ao perguntar o porquê, o intelectual buscava identificar o significado que estava por trás do significante. De modo que a tarefa do intelectual, neste regime de pensamento, consistia em desvelar a verdade por trás de uma ideologia, e expor o engano de que as pessoas eram vítimas. Neste sentido, a ética que permitia ao intelectual “escrever e enunciar uma parte de verdade sobre si mesmo e sua época”<sup>5</sup> era a da completa distinção entre as três artes. Ele precisava dominar a teoria e utilizá-la para compreender a política e o desejo.

Ao falar do segundo momento, Foucault apresenta duas linhas de interpretação possíveis. Uma que entende este período como uma retomada do projeto utópico dos anos 30 em uma escala da prática histórica. E uma segunda que diz respeito a um movimento de lutas políticas que rompeu com a tradição marxista e freudiana e conquistou novas zonas<sup>6</sup>. Sem se preocupar em sustentar uma ou outra linha de interpretação, ele continua a distinguir isto que chamamos de dois regimes de pensamento.

O segundo regime de pensamento diz respeito a uma *ars theoretica*, que é necessariamente *ars politica* e *ars erotica* ao mesmo tempo. É interessante observar que, para que elas sejam ao mesmo tempo teórica, política e erótica, não pode haver predomínio de uma sobre a outra. Ou seja, o erótico é necessariamente político e teórico, e o político é necessariamente teórico e erótico.

Quando Foucault sinaliza para a existência de uma dimensão teórica, política e erótica em *O anti-Édipo*, ele está justamente apontando para a tese que Deleuze e Guattari sustentam de uma não distinção entre o libidinal e o social. Segundo os autores, “há tão somente o desejo e o social, e nada mais”<sup>7</sup>. Em outro momento, eles afirmam que “a produção desejante é primeiramente social”<sup>8</sup>. Isso significa dizer que a *ars erotica*, tal como eles concebem, é necessariamente social. E por ser social é, também, política. De modo que, não é possível pensar em um desejo que não seja também um investimento político e social. Assim como não é

---

<sup>3</sup> ID, p. 384.

<sup>4</sup> FOUCAULT, 1993, p. 198

<sup>5</sup> FOUCAULT, 1993, p. 197.

<sup>6</sup> FOUCAULT, 1993, p. 198.

<sup>7</sup> AE, p. 46.

<sup>8</sup> AE, p. 51.

possível pensar em um investimento político e social, seja ele revolucionário ou reacionário, que não tenha sido desejado.

É interessante observar que a primeira página de *O anti-Édipo* já encaminha a ideia de uma *ars theoretica* que é também *ars erotica*. Ao falarem que “o presidente Schreber sente algo, produz algo, e é capaz de fazer teoria disso”<sup>9</sup>, Deleuze e Guattari estão propondo uma continuidade entre aquilo que se sente e aquilo que se pensa. De modo que eles descartam, desde a primeira página da obra, qualquer possibilidade de hierarquia entre corpo e mente, e entre teoria, política e desejo.

O que Foucault está propondo em seu prefácio, na esteira de Deleuze e Guattari, é um outro regime de pensamento que vigora no que ele chama de “cinco anos breves”<sup>10</sup>, mas que também está presente em *O anti-Édipo*, e que elimina qualquer hierarquia entre corpo e mente e, conseqüentemente, entre teoria, política e desejo. Quando ele fala em “ser antiÉdipo”<sup>11</sup> como um estilo de vida e de pensamento, ele está remetendo a essa arte que é ao mesmo tempo política, teórica e erótica. Há, neste regime de pensamento, a consciência de que uma *ars theoretica* só é capaz de funcionar se ela for ao mesmo tempo *ars erotica* e *ars politica*. Do mesmo modo, a *ars politica*, para funcionar, precisa fazer passar uma *ars erotica* e fazer teoria disso<sup>12</sup>. Por fim, o funcionamento de uma *ars erótica* é sempre histórico e político (*ars politica*) e, novamente, é capaz de fazer teoria disso<sup>13</sup> (*ars theoretica*).

O intelectual que Foucault está mapeando é mais que um produtor de teoria: ele vive, pensa e deseja, tudo ao mesmo tempo. Do mesmo modo, o militante é mais que um agitador político: ele deseja, pensa e age, ao mesmo tempo. E o inconsciente é mais que uma instância do aparelho psíquico: ele é produtivo, criativo, sua arte é, ao mesmo tempo, teórica, política e desejante.

É esse regime de pensamento que Foucault identificou no final da década de 1970, e que é o modo mais adequado de se ler *O anti-Édipo*, que ele tenta expor em seu prefácio. Ao afirmar que o livro se preocupa mais com o “como” das coisas<sup>14</sup>, Foucault sinaliza para um regime de pensamento que se afasta da ideia de signo e de uma leitura da sociedade que busca o desvelamento da verdade.

---

<sup>9</sup> AE, p. 11.

<sup>10</sup> FOUCAULT, 1993, p. 197.

<sup>11</sup> FOUCAULT, 1993, p. 199.

<sup>12</sup> AE, p. 11.

<sup>13</sup> AE, p. 11.

<sup>14</sup> FOUCAULT, p. 1.

Em entrevista à Raymond Bellour acerca de *O anti-Édipo*, Deleuze fala de duas maneiras de ler um livro. O primeiro diz respeito a uma busca do significado do livro e, em seguida, através de um esforço suplementar, opera-se uma busca do significante. A outra maneira é tratar o livro em sua conexão com o não livro. De modo que o que importa não é o que o livro quer dizer, nem aquilo que ele oculta ou desvela, mas sim o que o livro produz e os encontros que ele efetua<sup>15</sup>. Ele afirma também que o livro não vale por si mesmo, mas que ele precisa estar conectado com um movimento de protesto<sup>16</sup>. Ou seja, é preciso que o livro seja parte de uma multidão de conexões exteriores, remetendo o leitor às situações e práticas políticas, psicanalíticas e psiquiátricas<sup>17</sup>.

Em entrevista à Catherine Backès-Clément, Guattari afirma que *O anti-Édipo* está mais preocupado em como as coisas funcionam, do que com o que elas querem dizer<sup>18</sup>. Ou seja, o livro importa mais por aquilo que ele faz passar, do que por aquilo que ele quer dizer. Ao se preocupar com o “como”, *O anti-Édipo* renuncia à ideia de ideologia e de engano. A *ars theoretica* que Deleuze e Guattari propõem não tem como objetivo identificar o significado oculto por detrás de um significante, nem busca denunciar a ideologia enganadora, mas investigar o modo de funcionamento mesmo da libido, da revolução e do fascismo desde sua gênese.

Deleuze e Guattari rompem com uma ideia de inconsciente como um teatro, que coloca em cena um jogo de significações e representações, e propõem a ideia de inconsciente como usina, ou fábrica, que produz, cria, engendra, deseja, delira. Mas isso não significa dizer que o inconsciente produza aquilo que lhe falte. O que eles pretendem é justamente demolir a divisão entre desejo e objeto do desejo, para propor uma ideia de fluxos que se buscam, se encontram e, por vezes, se repulsam<sup>19</sup>. E, com isso, pensar em como o fluxo do desejo chega a investir no campo social de forma fascista. Os autores iniciam então uma investigação acerca do modo de funcionamento desse desejo que é capaz de desejar sua própria repressão, mesmo quando acredita estar sendo revolucionário. E sobre o modo de funcionamento de uma linha de interpretação do inconsciente que, no lugar de liberar o inconsciente, o reprime.

Neste sentido, Foucault mostra como que Deleuze e Guattari, ao mesmo tempo em que produzem uma *ars theoretica* estão também produzindo uma *ars erótica* – na medida que eles identificam e sinalizam para uma dimensão esquizo do inconsciente e da sociedade. Mas

---

<sup>15</sup> CeT, p. 210.

<sup>16</sup> CeT, p. 199.

<sup>17</sup> CeT, p. 201.

<sup>18</sup> Pp, p. 33.

<sup>19</sup> CeT, p. 202-203.



também, estão produzindo uma *ars politica*, na medida que eles concebem a esquizoanálise como uma mudança no modo de vida, que mobiliza uma outra relação com os fluxos do desejo, que escapa da repressão e do fascismo<sup>20</sup>. A hipótese, apontada por Foucault, de que *O anti-Édipo* possa ser um livro de ética está justamente neste triplo caráter político, teórico e erótico da obra.

### ***O anti-Édipo e aquilo que é preciso explicar***

Em sua obra *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari asseveram que, diferentemente do interesse, o desejo nunca é enganado. E afirmam, fazendo referência a Reich, que as massas não foram enganadas, mas desejaram o fascismo. Ressaltam que é justamente a gênese do desejo pelo fascismo que precisa ser explicada<sup>21</sup>. Em seguida, o problema ganha relevo na medida que eles buscam compreender e explicar como o capitalismo, o socialismo, o partido e a direção do partido se aproveitam dos investimentos inconscientes reacionários do desejo para pôr em funcionamento uma maquinaria fascista.

Em outro momento da obra, eles encaminham um problema de pesquisa que eles definem como sendo “o problema fundamental da filosofia política”<sup>22</sup>. Fazendo referência à Espinosa eles perguntam: “Por que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação?”<sup>23</sup>. Deleuze e Guattari, citando Reich se mostram surpresos com o fato de os famintos não roubarem sempre e os explorados não fazerem greve sempre. E questionam: “por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de *querer* isso não só para os outros, mas para si próprios?”<sup>24</sup>.

Esta pesquisa busca apresentar uma linhagem de pensamento que tem seu primeiro momento em Espinosa e o *Tratado Teológico-Político*, onde ele busca investigar os motivos que fazem com que os homens combatam pela servidão. Passando, em seguida, pelo livro *Psicologia das Massas do fascismo*, em que Reich explora o desejo das massas pelo fascismo.

---

<sup>20</sup> CeT, p. 232.

<sup>21</sup> AE, p. 341.

<sup>22</sup> AE, p. 46.

<sup>23</sup> AE, p. 46. Em seu prefácio ao *Tratado Teológico Político*, Espinosa coloca o problema nos seguintes termos: Se, efetivamente, o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos *para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação* e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honrosos, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo mais deplorável, já que pugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar de algum modo o livre discernimento de cada um (grifo nosso). TTP, p. 8.

<sup>24</sup> AE, p. 47. Este trecho é apresentado por Reich no seu livro *Psicologia das Massas do Fascismo* nos seguintes termos: Para a psicologia social, a questão é colocada em termos opostos: o que se pretende explicar não é por que motivo o esfomeado rouba ou o explorado faz greve, mas *por que motivo a maioria dos esfomeados não rouba e a maioria dos explorados não faz greve* (grifo nosso). REICH, 2015. p. 18.

Tendo como terceiro momento o livro *O anti-Édipo*, em que Deleuze e Guattari recolocam o tema do desejo pelo fascismo e buscam expor como “as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo”<sup>25</sup>.

### **Conteúdo dos capítulos**

No primeiro momento desta linhagem, faremos uma investigação do conceito de servidão no *Tratado Teológico político* de Espinosa. Iniciaremos nossa pesquisa com um debate acerca da ontologia espinosista e o lugar do homem enquanto um dos modos finitos de Deus<sup>26</sup>, e a sua potência de afetar e ser afetado<sup>27</sup>.

Em seguida avançaremos para uma compreensão do paralelismo mente e corpo em Espinosa que, para o autor, são uma só e mesma coisa, ora concebida pelo atributo da extensão e ora concebida pelo atributo do pensamento<sup>28</sup>. O que irá nos permitir pensar em uma ausência de hierarquia entre mente e corpo.

A partir dessa ideia de um não predomínio da mente, buscaremos refletir sobre os afetos e afecções a que um modo está submetido e naquilo que aumenta ou diminui a sua potência. Mas também sobre o conhecimento e o percurso ético que parte das ideias inadequadas até chegar nas ideias adequadas. E sobre como tudo isso permite que aumentemos nossa potência de agir.

Por fim, investigaremos como o medo – um afeto triste – pode, não apenas originar, mas também dar sustentação à superstição<sup>29</sup> que, por sua vez, é aquilo que conduz à servidão. O capítulo se encerra com uma tentativa de identificar saídas para escapar da servidão.

No segundo momento desta linhagem, faremos um estudo sobre o desejo pelo fascismo em Reich. Iniciaremos nossa investigação pela formação do caráter e de suas três camadas. Em seguida, analisaremos a função da repressão social – que surge durante a transição da sociedade matriarcal para a sociedade patriarcal – e seu impacto na formação de uma estrutura de caráter orientada para a neurose.

Abordaremos também o papel da família autoritária, do misticismo na formação de um autoritarismo que atravessa toda a sociedade, alimentando sentimentos reacionários e fascistas.

Por fim, discutiremos a clivagem entre a situação econômica e a ideologia das massas, e o papel do desejo e da estrutura de caráter autoritária no fascismo. Abordaremos ainda em

---

<sup>25</sup> AE, p. 46.

<sup>26</sup> E, I, 25, cor.; E, II, 13, cor.

<sup>27</sup> EPE, p. 240.

<sup>28</sup> E, II, 7, esc.

<sup>29</sup> TTP, p. 6.

que medida a psiquiatria e a militância de Reich poderia contribuir para o enfrentamento da moral sexual repressiva e do fascismo.

No terceiro momento desta linhagem, tentaremos mostrar como Deleuze e Guattari puderam se servir dos trabalhos de Espinosa e Reich para compor sua obra e, com isso, tentar compreender a servidão, a repressão e o desejo pelo fascismo.

Iniciaremos nossa pesquisa buscando compreender como os autores, partindo de Espinosa, vão conceber uma mesma natureza entre a libido e o social e, com isso propor suas máquinas desejantes. Em seguida analisaremos como os conceitos marxistas auxiliaram Deleuze e Guattari para pensarem em seu processo de produção desejante. Investigaremos também a distinção entre investimentos pré-conscientes e investimentos inconscientes e como estes investimentos se articulam com sentimentos fascistas e revolucionários.

Em seguida, veremos como o interesse de classe se distingue do desejo e como a ideia de engano se articula com o interesse de classe, mas não com o desejo. A partir da distinção entre polo paranoico e polo esquizofrênico, analisaremos como o desejo pode investir no campo social na forma revolucionária ou na forma fascista. Por fim, mostraremos como o fascismo se distingue da revolução e como o diagnóstico dos investimentos libidinais no campo social podem contribuir se evitar o fascismo.

## CAPÍTULO 1

### Por que os homens combatem por sua servidão como se fosse por sua salvação?

#### 1.1. *Tratado Teológico Político* e o problema fundamental da filosofia política

*O anti-Édipo* apresenta aquilo que Deleuze e Guattari consideram como “o problema fundamental da filosofia política”<sup>30</sup>, a saber: “Por que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação?”<sup>31</sup> Os autores constroem uma linhagem que tem como ponto de partida o Prefácio do *Tratado Teológico-Político*, no qual Espinosa afirma que, em virtude da superstição e do medo, os homens combatem por sua servidão como se fosse sua salvação<sup>32</sup>. Linhagem essa que passa também por Wilhelm Reich em *Psicologia das Massas do Fascismo*, ao questionar “por que há milênios os homens aceitam a exploração e a humilhação moral, por que, numa palavra, se submetem à escravidão”<sup>33</sup>, chegando até Deleuze e Guattari.

Sentimos a necessidade de lançar luz sobre este processo que Deleuze e Guattari nos apresentam, ao recolocarem a questão da servidão em uma linha que leva em consideração o afeto. O prefácio do *Tratado Teológico-Político* traz à baila os conceitos de medo, superstição e servidão, que passam a figurar como pontos centrais, como conceitos indispensáveis para que possamos compreender em que sentido o conceito de servidão é trabalhado em *O anti-Édipo*.

#### 1.2. A ontologia espinosista e o lugar do homem

Em sua ontologia, Espinosa define a substância como aquilo que existe em si mesmo, sem a necessidade do conceito de outra coisa para ser concebido<sup>34</sup>. E entende o atributo como aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância<sup>35</sup>. O modo, por fim, é a afecção da substância, de maneira que ele existe e é concebido por outra coisa<sup>36</sup>. Ao falar de afecção e afeto em Espinosa, Deleuze afirma que as afecções da substância são os próprios modos<sup>37</sup>, mas que os modos, por sua vez, têm suas afecções e afetos. A afecção do modo diz respeito ao que acontece ao modo, são os efeitos dos modos sobre os outros modos, as

---

<sup>30</sup> AE, p. 46.

<sup>31</sup> TTP, p. 8.

<sup>32</sup> TTP, p. 8.

<sup>33</sup> REICH, 2001, p. 24.

<sup>34</sup> E, I, def. 3.

<sup>35</sup> E, I, def. 4.

<sup>36</sup> E, I, def. 5.

<sup>37</sup> EFP, p. 55.

modificações dos modos<sup>38</sup>. O afeto é a passagem de um estado a outro estado do modo. No âmbito deste trabalho, nos interessará sobretudo como os modos finitos são afetados uns pelos outros, e como estes afetos são determinantes na política.

Os modos finitos são “afecções dos atributos infinitos de Deus”<sup>39</sup>. Do ponto de vista de suas essências, eles são causados por Deus de maneira imanente. Eles são coisas particulares. E as coisas particulares não têm existência necessária: sua essência não envolve existência<sup>40</sup>. Eles são os “modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”<sup>41</sup>. Mas alguns modos finitos possuem existência na duração, e sua existência não tem origem na essência. Os modos finitos têm sua existência na duração determinada por outra causa, que é um outro modo, que, por seu turno, tem sua existência determinada por um terceiro, e assim até o infinito.

Espinosa situa o homem como mais um dentre os modos finitos, ou seja, o homem é um dos modos, e sustenta que “o homem consta de mente e corpo”<sup>42</sup>, sendo a mente, modo do atributo pensamento, e o corpo, modo do atributo extensão. Em sua existência, os modos finitos da extensão se distinguem uns dos outros através da distinção extrínseca, ou seja, se distinguem através da relação, ou proporção, de movimento e repouso, de velocidades e lentidões entre os corpos simples que os compõem. Eles só se conectam uns aos outros através das conexões exteriores, ou seja, através do movimento e do repouso, das velocidades e lentidões. São determinados de fora pelo encadeamento infinito de causas externas, “por uma certa conexão de movimento e repouso”<sup>43</sup>.

Deleuze retoma essas concepções para definir o corpo, modo do atributo extensão, de duas maneiras simultâneas. Por um lado, o corpo é composto por uma infinidade de partículas (ou corpos simples), já que o modo consiste na composição de modos, e é a relação característica de movimento e de repouso de velocidades e lentidões que definem o corpo e a sua individualidade<sup>44</sup>. Por outro lado, o corpo é definido também pelo seu poder de afetar e ser afetado, por uma capacidade afetiva que se encontra entre um limiar mínimo e um limiar máximo<sup>45</sup>. Desfeita a relação característica do modo, ultrapassados seus limiares afetivos, o modo se decompõe, ou seja, deixa de existir na duração.

---

<sup>38</sup> EFP, p. 55.

<sup>39</sup> E, I, 25, cor.

<sup>40</sup> E, I, 24, prop.

<sup>41</sup> E, I, 25, cor.

<sup>42</sup> E, II, 13, cor.

<sup>43</sup> EPE, p. 227.

<sup>44</sup> EFP, p. 128.

<sup>45</sup> EFP, p. 128.

Deleuze fala de duas tríades do modo finito existente. A primeira tríade diz respeito à essência como grau de potência, à relação característica, ou às conexões nas quais a essência se exprime, e às partes extensivas que compõem a existência do modo ao efetuarem a relação característica na duração. A segunda tríade diz respeito igualmente à essência como grau de potência, ao poder de afetar ser afetado que expressa a essência, e às afecções que preenchem esse poder a cada instante da duração, fazendo-o variar entre os seus limiares<sup>46</sup>.

O modo finito tem, portanto, a potência de afetar e ser “afetado de um número muito grande de maneiras”<sup>47</sup>. Enquanto modo existente, ele está sempre apto a ser afetado: é pela sua conexão com outros corpos particulares e exteriores que o modo finito é afetado, e sua potência pode ser aumentada ou diminuída em consequência desses encontros.

### 1.3. O paralelismo mente e corpo

Espinosa entende mente e corpo como uma só e mesma coisa, ora concebida pelo atributo do pensamento, ora concebida pelo atributo da extensão<sup>48</sup>, sendo a mente a ideia do corpo<sup>49</sup>. Segundo Espinosa, “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras”<sup>50</sup>. Isso significa que a ideia do modo e o modo são a mesma coisa. Ocorre que, pelo atributo do pensamento, a coisa só pode ser compreendida como ideia. Ao passo que, pelo atributo da extensão, a coisa só pode ser compreendida como coisa extensa. A coisa é então compreendida diferentemente por cada atributo. Cada atributo diz da coisa aquilo que ele é capaz. A extensão só pode exprimir as coisas em termos de extensão. O pensamento, em termos de ideias, ou conceitos, e assim por diante. Dessa forma, Espinosa inviabiliza uma condição de hierarquia entre os atributos e, notadamente, entre mente e corpo. O que há, na verdade, são pontos de vista que privilegiam a mente ou o corpo.

A incapacidade de domínio da mente sobre o corpo, e do corpo sobre a mente, é um problema fundamental da relação entre pensamento e extensão, problema este que está na base da questão “o que pode o corpo?”<sup>51</sup>. Dadas as infinitas possibilidades de afecção do corpo, é impossível dizer de antemão o que pode um corpo. A mente também, por sua vez, como ideia do corpo, possui uma capacidade de pensar incalculável.

---

<sup>46</sup> EPE, p. 239.

<sup>47</sup> EPE, p. 240.

<sup>48</sup> E, II, 7, esc.

<sup>49</sup> E, II, 13.

<sup>50</sup> E, II, 7, esc.

<sup>51</sup> E, III, 2, esc.

Espinosa sustenta que "o que determina a mente a pensar é um modo do pensamento e não da extensão"<sup>52</sup>. E que o modo de qualquer atributo só pode envolver o conceito deste atributo<sup>53</sup>. Dessa forma, a mente não pode determinar o corpo a se mover, ou a ficar em repouso, nem o corpo pode determinar a mente a pensar<sup>54</sup>. A pergunta que Deleuze extrai de Espinosa, "o que pode um corpo?", coloca o corpo no centro do problema, de maneira que teremos que enfrentá-lo a partir do atributo da extensão - ainda que saibamos que "mente e corpo são uma só e mesma coisa"<sup>55</sup>.

Um corpo "pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída"<sup>56</sup>. Isso ocorre em seus encontros com outros corpos. Por outro lado, um corpo, isto é, um modo da extensão, se explica pelo movimento e pelo repouso, por velocidades e lentidões, e é posto em movimento ou em repouso por outro corpo, ou outro modo. Este, por sua vez, é também posto em movimento ou em repouso por outro corpo ou outro modo, e assim até o infinito<sup>57</sup>. Há então em encadeamento infinito de causas, em que um corpo, para estar em movimento ou em repouso, depende da ação de outro corpo sobre si, e não de uma causalidade interna. É incorreto imaginar que um corpo possa, por si só, se mover ou permanecer em repouso, independentemente de outros corpos. Da mesma forma, imagina-se que um corpo sempre depende dos outros corpos para ser afetado e ter sua potência de agir aumentada ou diminuída.

#### 1.4. Afetos e afecções

"O que pode um corpo?" passa a ser uma pergunta fundamental, na medida em que evidencia a questão dos encontros de corpos, das afecções e dos afetos dos modos, e da relação mente e corpo, na qual se verifica a ausência de superioridade da mente sobre o corpo, ou do corpo sobre a mente.

O afeto diz respeito ao aumento e à diminuição da potência de agir do corpo, quando afetado por outro(s) corpo(s), ou da mente, quando afetada por outra(s) mente(s)<sup>58</sup>. Isso significa que um corpo, ao entrar em contato com outro corpo, é afetado por este outro corpo. Quando se dá uma composição destes modos, o encontro é bom, e isso permite que o modo

---

<sup>52</sup> E, III, 2, dem.

<sup>53</sup> E, II, 6, dem.

<sup>54</sup> E, III, prop. 2.

<sup>55</sup> E, III, 2, esc.

<sup>56</sup> E, II, 13, post. 1.

<sup>57</sup> E, II, 13, lema 3.

<sup>58</sup> EFP, p. 56.

passee de uma perfeição menor para uma perfeição maior, ou seja, que aumente sua potência. Quando ocorre uma decomposição de forças, trata-se de um mau encontro, e o modo passa de uma perfeição maior para uma menor, isto é, sua potência é diminuída. A perfeição é o mesmo que a realidade; portanto, ao passar de uma perfeição menor para uma perfeição maior, o modo adquire mais realidade que antes. Ao passo que, quando a perfeição é diminuída, o modo envolve menos realidade do que antes.

Espinosa denomina alegria e tristeza respectivamente este aumento e esta diminuição de potência. A alegria é quando se passa de uma perfeição menor para uma maior, ou seja, quando a potência de agir de um modo é aumentada. E a tristeza é quando se passa de uma perfeição maior para uma menor, ou seja, quando a potência de agir de um modo é diminuída. Assim, temos os afetos alegres ou tristes. E estes decorrem de encontros bons ou maus, alegres ou tristes, encontros que aumentam nossa potência de agir ou encontros que diminuem nossa potência de agir.

Deleuze mostra como o afeto varia em função de causas exteriores. É a partir do encontro com outros corpos que percebemos os efeitos sobre o nosso corpo: na medida em que dizem respeito a uma relação de corpos, os nossos afetos se explicam pela percepção que temos daquilo que acontece com o nosso corpo, quando do encontro com outros corpos. Dessa forma, no lugar de possuímos ideias acerca da causa daquilo que acontece ao nosso corpo, apenas percebemos os efeitos de outros corpos sobre ele. É o que o Espinosa denomina como ideias inadequadas<sup>59</sup>, parciais ou mutiladas, visto que eles não envolvem as causas, apenas os efeitos.

O afeto assim descrito, seja ele alegre ou triste, é passivo, é uma “paixão da alma, é uma ideia confusa pela qual o espírito afirma uma força de existir [ou potência de agir] de seu corpo maior ou menor que antes”<sup>60</sup>. Assim, a ideia que constitui o afeto envolve mais ou menos realidade que antes<sup>61</sup>, mais ou menos perfeição que antes – sendo realidade sinônimo de perfeição para Espinosa<sup>62</sup>. Deleuze destaca que, mesmo que nossa potência de agir cresça, se somos determinados por um afeto passivo, de que não somos causa formal, permanecemos passivos e formamos apenas ideias inadequadas.

---

<sup>59</sup> EFP, p. 57; 83.

É importante notar que as ideias inadequadas, em Espinosa, não representam um problema a ser combatido ou evitado, elas participam de um percurso que parte das ideias inadequadas de primeiro gênero do conhecimento, passando pelas ideias inadequadas de segundo gênero do conhecimento, até as ideias adequadas do terceiro gênero do conhecimento. Neste sentido, as ideias inadequadas contribuem para a conquista do terceiro gênero. (Ver EFP, p. 20)

<sup>60</sup> EFP, p. 56.

<sup>61</sup> EFP, p. 56.

<sup>62</sup> E, II, def. 6.



As únicas ideias que somos capazes de perceber desde o início são aquelas que representam o que acontece ao nosso corpo, e que representam os efeitos dos corpos afetantes sobre o nosso, o que, como já dito, Espinosa define como ideias inadequadas. Elas são ideias das imagens, são as ideias das afecções corporais. São ideias acerca do encontro de corpos exteriores com os nossos. Elas apenas indicam nosso estado atual e nossa impotência de escapar dos encontros com outros corpos e de evitarmos as marcas decorrentes desses encontros. Elas não exprimem a essência do corpo afetante nem aquela do corpo afetado. Elas exprimem apenas a presença de um corpo exterior e seu efeito sobre nós<sup>63</sup>.

### 1.5. Os três gêneros do conhecimento

Deleuze fala dos três gêneros do conhecimento em Espinosa e define o primeiro gênero como conhecimento por “signos equívocos”<sup>64</sup>, ou seja, “signos indicativos que envolvem o conhecimento inadequado das coisas, signos imperativos que envolvem o conhecimento inadequado das leis”<sup>65</sup>. Esse primeiro gênero corresponde ao encadeamento de ideias inadequadas.

O segundo gênero do conhecimento se define pelas noções comuns. As noções comuns dizem respeito àquelas ideias gerais que se aplicam aos modos existentes. Os modos são compostos de partes extensivas, estas partes, ao se conectarem com as partes de outros modos, podem compor ou não com elas, o que pode engendrar respectivamente afetos alegres ou tristes. Mas como os modos participam da substância, há uma similitude ou comunidade de composição quando são tomados todos em conjunto, na totalidade da Natureza. Tais variações se dão, portanto, apenas nas conexões locais: “só as conexões variam”<sup>66</sup>. Assim, as noções comuns correspondem a uma similitude de composição observada desde em conexões locais até na Natureza como um todo: e assim se vai de noções comuns menos universais a noções comuns mais universais. Em todo caso, é por pertencerem à totalidade da Natureza que os corpos podem compor suas partes com outros corpos. A similitude de composição diz respeito a essa possibilidade de composição das partes extensivas dos corpos com as partes extensivas dos outros corpos, em âmbito local ou na Natureza como um todo: “como todas as conexões se compõem na Natureza inteira, a Natureza apresenta, do ponto de vista mais geral, uma similitude de composição válida para todos os corpos”<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> EFP, p. 83.

<sup>64</sup> EFP, p. 64.

<sup>65</sup> EFP, p. 64.

<sup>66</sup> EPE, p. 308.

<sup>67</sup> EPE, p. 308.

Em suma, existem noções comuns que vão das *menos às mais universais*. As menos universais dizem respeito a uma similitude de conexões que convêm localmente a dois corpos: se dão sempre que um corpo compõe com outro corpo, que as conexões de dois corpos convêm entre si. As *mais universais* representam uma similitude mais geral, apenas pelo fato de os modos participarem da substância. Esta similitude diz respeito aos atributos: todos os corpos convêm por participarem do atributo extensão. Tais noções são noções comuns a todas as coisas: por exemplo, na extensão, o movimento e repouso. Ainda que os modos compartilhem essas noções comuns mais universais, eles podem ser desconvenientes, e se decomporem uns aos outros localmente<sup>68</sup>.

É a partir do segundo gênero que formamos as primeiras ideias adequadas, ou seja, que alcançamos um conhecimento por noções comuns. As noções comuns são ideias adequadas, ideias que nos apartam momentaneamente do conhecimento através dos signos equívocos, estes últimos envolvendo o conhecimento inadequado, do primeiro gênero<sup>69</sup>. É no segundo gênero de conhecimento que somos conduzidos à ideia de Deus, que chegamos a ter ideias adequadas acerca de Deus<sup>70</sup>. No segundo gênero a ideia de Deus é dada a partir das noções comuns. Ou seja, no segundo gênero não é dado conhecer sua essência particular, apenas as noções comuns. “E como toda noção comum nos conduz à ideia de Deus”<sup>71</sup>, é a partir do segundo gênero do conhecimento que entramos no domínio da expressão.

O terceiro gênero do conhecimento é aquele que nos leva a formar ideias adequadas de um segundo tipo, que compreendem o conhecimento das essências. “Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas”<sup>72</sup>. Deleuze fala que o atributo é uma forma comum. Mas o “comum” aqui não se refere às noções comuns que dizem respeito às ideias gerais. No terceiro gênero do conhecimento, o termo “comum” diz respeito a unívoco, “o atributo é unívoco, ou comum a Deus, do qual ele constitui a essência singular, e aos modos, dos quais ele contém, as essências particulares”<sup>73</sup>.

É interessante notar que o grande salto se dá do primeiro para o segundo gênero do conhecimento, quando vamos das ideias inadequadas às ideias adequadas. Enquanto que, do segundo para o terceiro gênero do conhecimento, ocorre uma passagem. É que, no segundo

---

<sup>68</sup> EPE, p. 308-309.

<sup>69</sup> EFP, p. 64.

<sup>70</sup> EPE, p. 325.

<sup>71</sup> EPE, p. 325.

<sup>72</sup> E, II, 40, esc. 2.

<sup>73</sup> EPE, p. 336.

gênero do conhecimento, formamos ideias adequadas acerca das noções comuns. Já no terceiro gênero do conhecimento formamos ideias adequadas acerca da natureza singular, da essência de Deus, das essências contidas no próprio Deus<sup>74</sup>.

A grande virada ético-política acontece no salto do primeiro para o segundo gênero do conhecimento, que é quando passamos a ser afetados por afetos ativos e passamos a ter alegrias ativas. Deleuze destaca que, em *Espinosa*, só a alegria pode ser ativa, que a tristeza consiste na diminuição da potência de agir e que a alegria consiste no aumento da potência de agir<sup>75</sup>. Pode acontecer de nossa potência de agir aumentar a tal ponto que passamos a ter a posse formal da potência de agir<sup>76</sup>. De modo que o percurso ético consiste em: partindo do que há de positivo em uma paixão alegre, aumentar nossa potência de agir a tal ponto que passemos a ter a sua posse formal, e com isso passemos a ter alegrias ativas. Segundo Deleuze, “a alegria passiva é produzida por um objeto que convém conosco, cuja potência aumenta nossa potência de agir, mas do qual ainda não temos uma ideia adequada”<sup>77</sup>. É por ser produzida por um objeto que convém conosco, que a alegria passiva se distingue da alegria ativa apenas pela causa, como vemos no trecho a seguir: “A alegria ativa é produzida por nós mesmos, ela decorre de nossa própria potência de agir, ela se segue de uma ideia adequada em nós”<sup>78</sup>.

Os diferentes gêneros de conhecimento são acompanhados por diferentes afetos. As alegrias, por exemplo, que podem ser passivas e ativas, se distinguem quando relacionadas a conhecimentos de primeiro, segundo ou terceiro gênero. A alegria passiva – de primeiro gênero – é capaz de aumentar nossa potência de agir, mas dela decorrem ideias inadequadas. A alegria ativa é observada no segundo gênero, e dela decorrem ideias adequadas de primeiro tipo, as noções comuns. Há também uma alegria ativa de terceiro gênero, uma alegria que se associa a ideias adequadas de segundo tipo, ideias de essências<sup>79</sup>.

No segundo gênero do conhecimento, observamos uma substituição de afetos passivos, por afetos ativos, ou seja, uma substituição de afetos tristes que diminuem nossa potência de agir, por afetos alegres, que aumentam a nossa potência de agir. De igual modo, a alegria passiva que “é produzida por um objeto que convém conosco, cuja potência aumenta nossa potência de agir”<sup>80</sup>, e é decorrente das ideias inadequadas é substituída pela alegria ativa que é produzida por nós mesmos, que aumentam nossa potência de agir e decorre das ideias

---

<sup>74</sup> EPE, p. 336-337.

<sup>75</sup> EPE, p. 307.

<sup>76</sup> EPE, p. 307.

<sup>77</sup> EPE, p. 307.

<sup>78</sup> EPE, p. 307.

<sup>79</sup> EPE, p. 318-319.

<sup>80</sup> EPE, p. 307.

adequadas. O segundo gênero é, em seguida, a causa motriz<sup>81</sup> do terceiro gênero, “é o segundo que nos determina a entrar no terceiro, a ‘formar’ o terceiro”<sup>82</sup>.

No terceiro gênero do conhecimento, o conhecimento das ideias adequadas sobre as essências leva a alegrias ativas de um segundo tipo. No primeiro gênero, a alegria é uma paixão, ao passo que no segundo e no terceiro gêneros, a alegria é uma ação.

Quando entendemos a essência do nosso corpo, bem como a essência de outro corpo em relação com o nosso, e, em seguida, as demais essências, somos afetados por afetos ativos, por ações de um segundo tipo. Esta alegria, ligada ao terceiro gênero de conhecimento, se chama beatitude, e envolve a compreensão da causalidade interna, da própria essência. A causalidade do segundo gênero segue de uma ideia adequada em nós. Ao ser afetado por um afeto ativo, por uma ação – que é sempre alegre –, temos ideias adequadas, ideias verdadeiras que exprimem as essências das coisas.

Em suma, as ideias inadequadas exprimem os efeitos dos encontros de corpos, elas não exprimem nada acerca da natureza do corpo afetante e do corpo afetado: são ideias sobre o efeito e não sobre a causa. Desse modo, elas apenas podem exprimir a causalidade externa e se associam a afetos passivos, a paixões – que podem ser alegres ou tristes. As ideias adequadas de segundo gênero exprimem as noções comuns, ou seja, “a ideia de uma similitude de composição nos modos existentes”<sup>83</sup>. Como os modos participam da substância, ou mais precisamente de um certo atributo da substância, eles possuem uma similitude de composição, e as ideias adequadas de segundo gênero dizem respeito a essas ideias gerais sobre os modos existentes de um mesmo atributo. As ideias adequadas do terceiro gênero do conhecimento também exprimem as causas, e não somente os efeitos dos encontros de corpos. Elas informam sobre as essências e não apenas sobre a existência dos modos. As ideias adequadas de terceiro gênero exprimem a causalidade interna dos corpos e dão origem apenas a afetos ativos, a ações, que são sempre alegres, sendo essa alegria denominada beatitude.

## 1.6. O desejo e os afetos contrários

Nas definições dos afetos, além da alegria e da tristeza, Espinosa define um terceiro afeto primordial: o desejo como “o apetite juntamente com a consciência que se tem dele”; e afirma “que o apetite é a própria essência do homem”<sup>84</sup>. O apetite estaria então referido à mente

---

<sup>81</sup> EPE, p. 335.

<sup>82</sup> EPE, p. 335.

<sup>83</sup> EPE, p. 308.

<sup>84</sup> E, III, def. dos afetos, def. 1, explicação.

e ao corpo<sup>85</sup>. Na mesma linha, o autor afirma que “o desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira”<sup>86</sup>. Neste momento, o desejo corresponderia então à parte corporal e a suas afecções que o levam a agir. Ao passo que o apetite diria respeito à mente, na medida em que se tem consciência dos desejos.

Como destaca Espinosa nas definições dos afetos que embora ele tenha definido o apetite como o desejo e a consciência que se tem dele, ele define o desejo como apetite, sem qualquer diferença. Segundo o autor, “quer esteja o homem consciente do seu apetite ou não, o apetite continua único e idêntico”<sup>87</sup>. Neste momento, Espinosa opera, mais uma vez, um movimento em que não é possível estabelecer uma hierarquia entre mente e corpo. E compreende o apetite como um tipo de afeto da essência humana, um desejo, na medida em que o corpo é determinado a agir em seus encontros com outros corpos<sup>88</sup>.

Espinosa afirma “que as decisões da mente nada mais são do que os próprios apetites”<sup>89</sup>, e que “cada um regula tudo de acordo com seu próprio afeto”<sup>90</sup>. Dessa maneira, corpo e mente são determinados pelos apetites ou, de maneira mais geral, pelos afetos. Não parece haver, portanto, uma instância racional, isolada das paixões, ou afetos, capaz de decidir livremente sobre algo. Isto é, não há livre arbítrio em Espinosa. E, por não haver hierarquia entre mente e corpo, não existe controle algum da mente sobre o corpo ou do corpo sobre a mente<sup>91</sup>. Ele reserva o termo “decisão” para aquilo que decorre dos atributos do pensamento, e “determinação” para aquilo que decorre dos atributos da extensão<sup>92</sup>, mas sem estabelecer hierarquias entre decisão e determinação.

Espinosa define como flutuação de ânimo “o estado da mente que provém de dois afetos contrários”<sup>93</sup>. Ou seja, quando somos afetados por afetos de alegria e por afetos de tristeza, por vezes acabamos por ora amarmos e ora odiarmos<sup>94</sup>. Ele afirma também que a flutuação de ânimo e a dúvida diferem apenas por uma questão de grau<sup>95</sup>. Ademais, como afirma Espinosa,

---

<sup>85</sup> E, III, 9, esc.

<sup>86</sup> E, III, def. dos afetos, def. 1, explicação.

<sup>87</sup> E, III, def. dos afetos, def. 1, explicação.

<sup>88</sup> E, III, def. dos afetos, def. 1, explicação.

<sup>89</sup> E, III, 2, esc.

<sup>90</sup> E, III, 2, esc.

<sup>91</sup> E, I, def. 2.

<sup>92</sup> E, III, 2, esc.

<sup>93</sup> E, III, 17, esc.

<sup>94</sup> E, III. prop. 17.

<sup>95</sup> E, III, 17, esc.

“fazemos muitas coisas das quais, depois nos arrependemos, e que, frequentemente, quando somos afligidos por afetos opostos, percebemos o que é melhor, mas fazemos o que é pior”<sup>96</sup>.

Levando em conta a flutuação de ânimo, Espinosa estabelece que “bom” e “mau” são preconceitos, entes da imaginação, ou ficções, que derivam do modo como somos afetados<sup>97</sup>: o bom se vincula à alegria, ao aumento da potência de agir, e o mau, à tristeza, a tudo aquilo que diminui a potência de agir.

Deleuze parte destas paixões, ou afetos passivos, primordiais, para expor como Espinosa formula seu problema moral e político fundamental: “como acontece de as pessoas que têm o poder, não importando em qual domínio, terem necessidade de afetar-nos de uma forma triste?”<sup>98</sup>. Vincula ainda o déspota e o sacerdote como aqueles que se alimentam e dependem da tristeza – mais especificamente do medo – dos sujeitos<sup>99</sup>.

### 1.7. O medo no *Tratado Teológico Político*

Os afetos e as afecções figuram como uma questão fundamental no espinosismo, como fica claro nas palavras de Deleuze em seu curso sobre Espinosa em Vincennes: “estamos completamente encerrados nesse mundo das ideias-afecções e de suas variações afetivas contínuas de alegria e tristeza”<sup>100</sup>. Espinosa constrói uma vasta exposição dos afetos e suas relações com o tempo, a memória, etc., mas em virtude do recorte estabelecido, tendo em vista aquilo que é fundamental para estudarmos o *Tratado Teológico Político*, optamos por avançar nossa investigação a partir do conceito de medo em Espinosa.

Ainda na *Ética*, Espinosa define o medo como uma “tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa”<sup>101</sup>. O medo é um afeto triste, que diminui nossa potência de agir. É um afeto que destrói parcialmente a nossa relação constituinte e diminui nossa potência de existir. É quando julgamos que uma coisa má pode ocorrer que somos afetados pelo medo<sup>102</sup>.

O medo surge da imagem de algo do passado ou do futuro. É uma dúvida que decorre de uma imagem incerta sobre o futuro ou de uma imagem incerta sobre o passado. Espinosa mostra como o tempo passado e o tempo futuro são capazes de afetar o corpo da mesma forma

---

<sup>96</sup> E, III, 2, esc.

<sup>97</sup> E, I, apêndice.

<sup>98</sup> CSE, 2009, p. 28.

<sup>99</sup> CSE, 2009, p. 28.

<sup>100</sup> CSE, p. 43.

<sup>101</sup> E, III, 18, esc. 2.

<sup>102</sup> BT, p. 109.

que o tempo presente, de modo que o afeto de alegria e tristeza se dão independentemente de a imagem ser passada ou futura, ao invés de presente.

Um afeto independe da existência presente do corpo afetante: ele é afirmado quando um corpo é afetado, mesmo que tenha sido afetado por imagem passada ou futura, certa ou incerta<sup>103</sup>. E a dúvida é o que faz surgir o medo. O medo é imagem de um mal que poderia ter acontecido ou que pode vir a acontecer, é a incerteza acerca da expectativa de um mal.

Quando sentimos tristeza em relação a uma coisa passada que tínhamos, e da qual não temos dúvida, temos o desespero. Quando sentimos alegria em relação a uma coisa passada da qual não temos dúvida, temos o gáudio<sup>104</sup>.

Ao mesmo tempo que Espinosa define o medo, ele define também a esperança. Segundo ele, a esperança é “uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida”<sup>105</sup>. A esperança surge, portanto, igualmente da incerteza que temos sobre algo futuro ou passado: é a incerteza acerca da expectativa da realização de um bem, independentemente do tempo. É a esperança que temos quando alguma coisa boa parece estar por vir. É “uma certa espécie de alegria mesclada com um pouco de tristeza”<sup>106</sup>. A tristeza surge por termos dúvida. É por não sabermos se um bem se realizará que sentimos medo pela possibilidade da não realização deste bem, que poderá ser considerado como um mal.

Medo e esperança estão conectados pelo elo da dúvida, como afetos instáveis. Não pode haver, como afirma Espinosa, esperança sem medo, nem medo sem esperança<sup>107</sup>. Dessa forma, medo e esperança não podem ser bons, na medida que não existem sem a tristeza que decorre da dúvida acerca da possibilidade de um mal<sup>108</sup>. É da incerteza acerca da realização de algo, que a esperança e o medo surgem.

Espinosa considera também a possibilidade da definição em modo negativo do medo e da esperança. A esperança pode ocorrer quando esperamos que um mal incerto não nos acometa. De igual modo, o medo pode ocorrer quando não sabemos se um bem incerto acontecerá<sup>109</sup>.

Os afetos de medo e esperança envolvem a tristeza, que serve à tirania e à opressão. É neste sentido que o prefácio do *Tratado Teológico Político* se inicia com uma explanação acerca dos afetos que levam à superstição e à servidão. É em virtude de não sabermos o que é seguro

---

<sup>103</sup> E, III, 18, esc. 1..

<sup>104</sup> E, III, 18, esc. 2.

<sup>105</sup> E, III, 18, esc. 2.

<sup>106</sup> BT, p. 109.

<sup>107</sup> E, III, 50, esc.

<sup>108</sup> E, IV, prop. 47.

<sup>109</sup> BT, p. 110.

que os homens se tornam vítimas da superstição. São as dificuldades que os homens experimentam frequentemente que os lançam em uma situação de incerteza tal, que oscilam entre dois afetos contrários, a esperança e o medo. Como enunciado anteriormente, este estado da mente é chamado por Espinosa, na *Ética*, de flutuação de ânimo<sup>110</sup>. Em função da flutuação de ânimo, os homens se deixam levar facilmente, acreditando em qualquer coisa que lhes ofereça um pouco de segurança.

A relação entre esperança e medo está fortemente presente no *Tratado Teológico Político*, no qual se entendem a esperança e o medo como sobressaltos e como afetos simultâneos<sup>111</sup>. Se, na *Ética*, Espinosa afirma que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança<sup>112</sup>, no *Tratado Teológico Político*, ele afirma que os homens são “sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente”<sup>113</sup>. É dessa possibilidade, da flutuação de ânimo entre medo e esperança, que a superstição se nutre.

O medo é um afeto que surge da incerteza acerca do futuro e do passado. Basta que desconheçamos nossa sorte para que estejamos sujeitos ao medo. E é ao temer pela nossa sorte que nos lançamos na superstição. Em meio à adversidade, nós tememos e nos deixamos dominar.

### **1.8. A superstição no *Tratado Teológico Político***

Ao falar em esperança e medo no *Tratado Teológico Político*, Espinosa afirma que nós, por termos como “incertos os benefícios da fortuna”<sup>114</sup>, nos tornamos vítimas da superstição. Por fortuna, Espinosa entende aquilo que não está sob nosso poder, aquilo que não se segue da nossa natureza<sup>115</sup>. É quando não conseguimos refrear nossas afecções, mas, antes, estamos submetidos às afecções, que dependemos da fortuna<sup>116</sup>.

Além disso, é por estarmos em dificuldades que nos encontramos “sempre prontos a acreditar seja no que for”<sup>117</sup>. Não apenas o medo, mas a esperança também é vista como um sobressalto, e, por estarmos sobressaltados passamos a acreditar em qualquer coisa que nos seja dito. Eis a origem da superstição.

---

<sup>110</sup> E, III, 17, esc.

<sup>111</sup> TTP, p. 5.

<sup>112</sup> E, III, 50, esc.

<sup>113</sup> TTP, p. 5.

<sup>114</sup> TTP, p. 5.

<sup>115</sup> E, II, 49, esc.

<sup>116</sup> E, IV, prefácio.

<sup>117</sup> TTP, p. 5.



Espinosa elabora uma distinção entre religião e superstição. Para ele, a má religião, apoiada na superstição, havia preservado apenas o culto externo, perdendo o sentido da antiga religião que é “o amor, a alegria, a paz, a continência e a lealdade com todos”<sup>118</sup>. A fé, por sua vez, havia sido reduzida à credulidade e a preconceitos. E o vulgo se tornado mais adulator do que adorador<sup>119</sup>. O vulgo passou então a desejar os bens incertos, no lugar de adorar a Deus. Ao passo que a verdadeira religião não entrava em contradição com a compreensão das leis da natureza, isto é, das normas de vida, que dizem respeito à nossa potência de agir.

Deleuze localiza Espinosa em uma tradição filosófica e ética: “A tarefa prática do filósofo consiste em denunciar todos os mitos, todas as mistificações, todas as ‘superstições’, qualquer que seja a sua origem”<sup>120</sup>. Essa tarefa tem como objetivo o combate a tudo aquilo que nos mantém separados da nossa potência de agir<sup>121</sup>.

É a partir do medo e da adversidade que nos lançamos na superstição e permanecemos nela. Em um exemplo bastante esclarecedor, Espinosa mostra como nós aderimos à superstição. “É quando estão na adversidade, que os homens passam a suplicar conselhos de quem quer que seja, e por mais absurdos que sejam, eles aceitam sem questionar”<sup>122</sup>. Deleuze fala que “a fonte da superstição é o encadeamento das paixões tristes, o medo, a esperança que se encadeia ao medo, a angústia que nos entrega aos fantasmas”<sup>123</sup>.

Ocorre que a lembrança de um acontecimento passado pode suscitar afetos alegres ou tristes. Na medida que lembramos de um evento passado, julgamos que algo de bom ou ruim poderá nos acometer no futuro. É o que Espinosa chama de “presságio favorável ou funesto”<sup>124</sup>. Nós passamos então a imaginar o futuro com base naquilo que vivenciamos. Ou seja, nós tomamos um futuro como provável ou certo em função de acontecimentos passados, isto é, em função de um bem ou de um mal por que passamos.

Em outro momento, Espinosa fala que a esperança, o ódio, a cólera provém da paixão<sup>125</sup>. Neste sentido, o debate proposto aqui, diz respeito ao domínio das paixões, e é pela via das paixões que ele deve ser conduzido.

Quando Espinosa fala que “quem nós vemos ser escravos de toda espécie de superstições são sobretudo os que desejam sem moderação os bens incertos”<sup>126</sup>, ele deixa clara

---

<sup>118</sup> TTP, p. 9.

<sup>119</sup> TTP, p. 9-10

<sup>120</sup> EPE, p. 300.

<sup>121</sup> EPE, p. 300.

<sup>122</sup> TTP, p. 5.

<sup>123</sup> EPE, p. 300.

<sup>124</sup> TTP, p. 6.

<sup>125</sup> TTP, p. 7.

<sup>126</sup> TTP, p. 6.

a relação entre superstição, medo e esperança. Os bens incertos dizem respeito a essa expectativa de que algo de bom possa acontecer no futuro, mas também diz respeito à possibilidade de que esse bem não se realize. Ou seja, diz respeito à esperança e ao medo. O escravo da superstição é aquele que, por temer, acaba recorrendo a algo que lhe possa trazer segurança.

Espinosa define a segurança como “uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida”<sup>127</sup>. A superstição disfarçada de religião é o que faz dos bens incertos, “bens certos”. Cabe então à superstição *assegurar* que algo de bom nos acometa no futuro. Espinosa deixa claro que não pode haver segurança sem que tenha havido primeiramente o medo e a esperança<sup>128</sup>. Pois é por não conhecermos as causas dos encontros que temos dúvida sobre o futuro. De modo que o medo aparece em virtude de não sabermos, de termos dúvida sobre o futuro. A esperança aparece juntamente com o medo. Mas é pela eliminação da dúvida que a segurança aparece. Ou seja, é por conhecermos as causas que nos sentimos seguros. A má religião busca cumprir este papel de rodear o medo e a esperança, de remover a dúvida, tornando certo o incerto, tornando seguro o que antes era inseguro. O “caminho seguro”<sup>129</sup>, buscado quando se recorre à superstição, é a tentativa de superação do medo, não pela via da esperança – já que ela traz consigo o medo – mas por uma outra via, a da certeza, lastreada pelo auxílio divino. A sabedoria humana, juntamente com a incerteza, é lançada fora, para que possa vigorar a superstição e o auxílio divino.

A esperança é uma “espécie de alegria mesclada com um pouco de tristeza”<sup>130</sup>, ao passo que a segurança é “uma espécie de alegria não mesclada de tristeza”<sup>131</sup>. É dessa forma que a superstição obtém sua força. É a segurança de que uma coisa boa aconteça que garante o poder da superstição.

## 1.9. A servidão no *Tratado Teológico Político*

---

<sup>127</sup> E, III, def. geral dos afetos, def. 14.

<sup>128</sup> BT, p. 110.

<sup>129</sup> TTP, p. 6.

<sup>130</sup> BT, p. 109.

<sup>131</sup> BT, p. 109.

Espinosa é categórico ao afirmar que “o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição”<sup>132</sup>. É importante notar que ele não diz apenas que o medo origina a superstição, mas ele complementa dizendo que o medo conserva e alimenta a superstição.

O fato de conservar diz respeito a um estado de ameaça constante, de risco constante e de um medo constante. A manutenção da insegurança e do medo é necessária para que a superstição seja eficaz, pois nós só nos deixamos dominar pela superstição quando temos medo<sup>133</sup>. O temor de um mal está sempre à espreita. Para que permaneçamos como servos, é necessário o temor de que um mal nos sobrevenha.

O que se apresenta para nós quando nos tornamos supersticiosos é um mundo de inseguranças e incertezas fora dela, e um mundo de segurança e certeza dentro dela. Ainda que a superstição tenha como objetivo trazer segurança e afastar o medo, ela preserva o medo e a insegurança, do lado de fora, como risco iminente.

O medo permanece presente na superstição, mas como um mal que assola apenas os adversários da superstição, ou seja, aqueles que não se curvam à superstição. Ao passo que, para aqueles que se curvam à superstição, o auxílio e a resposta divina são garantidos, de modo que parece não haver o que temer, ainda que o temor esteja ali à espreita.

Primeiramente, como causa de que se origina a superstição, o medo busca nos transformar em homens amedrontados, ou seja, fazer com que acreditemos que um mal pode nos tocar – ainda que não tenhamos certeza disso –, e com que vejamos, no auxílio divino, a saída para o momento de insegurança. Em seguida, o medo se faz necessário para a manutenção da superstição: aparece como uma ameaça de infelicidade, como a ameaça de um mal. Neste sentido, ele passa também a alimentar a superstição.

É preciso que nos alimentemos do medo, para permanecermos supersticiosos. Ou seja, é preciso temer a um mal maior, no caso do abandono da superstição, para nos mantermos escravos da superstição.

Fica evidente a relação entre medo e superstição, tal como a apresentamos, no seguinte trecho de Espinosa, no qual justamente aparece o “problema fundamental da filosofia política” destacado por Deleuze e Guattari: “o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação”<sup>134</sup>. Como podemos observar, no regime monárquico, a palavra religião, aqui

---

<sup>132</sup> TTP, p. 6.

<sup>133</sup> TTP, p. 7.

<sup>134</sup> TTP, p. 8.

compreendida como superstição, é um disfarce que encobre o medo. Ela se serve dele, retroalimentando o medo nos homens, e o utiliza para a manutenção da dominação.

É pelo conhecimento revelado que os profetas conseguem a obediência dos homens<sup>135</sup>, a ponto de não se admitir sequer uma discussão sobre os temas sagrados<sup>136</sup>. Tudo deve ser aceito sem questionamentos. Cabe então àquele que detém o conhecimento das leis divinas, a tarefa de orientar o povo. Mas é pela manutenção do medo e da insegurança que o profeta busca fazer da má religião, ou seja, da superstição, a via para a salvação.

É em um ambiente de medo e insegurança que a superstição ganha espaço. Espinosa mostra como os adivinhos conquistam maior poder em momentos em que os Estados passam por grandes dificuldades, a ponto de os adivinhos serem temidos até pelos reis<sup>137</sup>. É a partir da relação com o Estado que a superstição parece ganhar contornos de dominação do povo, pois, como afirma Espinosa – citando Cúrcio –, “não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões”<sup>138</sup>.

Espinosa mostra como a superstição parece proclamar o que é bom, mas, ao fazer isso, acaba por trazer a tristeza<sup>139</sup>. Na medida em que os homens se deixam levar pelo medo, eles acabam por buscar o que imaginam ser um bem menor para evitar um mal maior, permanecendo, assim, em um encadeamento de afetos tristes.

Espinosa passa então a fazer um investimento no tema da religião. Ao falar daquilo que o espanta, adentra os meandros da doutrina ministrada pelas religiões e denuncia o uso das escrituras para fins outros, que não o de fornecer regras morais a serem obedecidas. Espinosa mostra também como os cargos da Igreja passam a ser considerados como títulos de nobreza. Aqueles que adquirem esses cargos passam a exercer poder de influência sobre os demais, e estes reconhecem nos ocupantes destes cargos algo de sagrado. O estudo dos textos bíblicos assume mais importância: ao adquirirem conhecimento das escrituras, os oradores são admirados pelo povo e obtêm o poder de censurar publicamente o povo, no lugar e instruí-lo<sup>140</sup>.

Mas este não é o objetivo do texto, e ele deixa claro seu interesse ao tratar do tema da religião. Espinosa se interessa pela vida prática<sup>141</sup>. Dessa forma, fica claro que o objetivo de Espinosa é pensar a filosofia, a religião e a superstição, naquilo que elas têm de político e ético.

---

<sup>135</sup> TTP, p. 12.

<sup>136</sup> TTP, p. 7-8.

<sup>137</sup> TTP, p. 7.

<sup>138</sup> TTP, p. 7.

<sup>139</sup> E, IV, apêndice. cap, 32.

<sup>140</sup> TTP, p. 9.

<sup>141</sup> TTP, p. 11.

Sua entrada neste tema tem como objetivo principal a liberação de uma vida alegre, orientada por alegrias ativas. Pois, para Espinosa, é a superstição e sua tristeza que impedem que nos alegremos<sup>142</sup>. Mesmo sabendo da impossibilidade de “libertar o vulgo da superstição e do medo”<sup>143</sup>, segundo Deleuze, Espinosa entende como sendo a tarefa do filósofo “denunciar tudo que é tristeza, tudo o que vive da tristeza, todos aqueles que têm necessidade da tristeza para assentar seu poder”<sup>144</sup>. “Pois tudo o que envolve a tristeza serve à tirania e à opressão”<sup>145</sup>. E é por estarmos mergulhados em um mundo de paixões que Espinosa rejeita inicialmente a possibilidade de libertar o povo da superstição.

Deleuze destaca que certas paixões tristes acabam por ter uma utilidade social<sup>146</sup>. Afetos como medo e esperança podem alimentar a superstição e levar o povo à servidão. O problema se assevera na medida em que a superstição passa a ter força de lei ou quando a lei se reveste de superstição. Ou seja, quando a religião adentra o Estado, ou quando o Estado ganha *status* de religião. É neste momento que a questão notadamente política se instala. É no momento que o Estado opera a manutenção do medo e da insegurança, quando ele propaga e mantém um ambiente de ameaça constante, de risco iminente, que o Estado acaba por oferecer a saída mais segura, a servidão.

Nos termos do *Tratado Teológico Político*, o uso da superstição como instrumento de dominação pelo Estado só é possível na medida que os reis por vezes são adorados como se fossem deuses, ou detestados como se fossem pestes<sup>147</sup>. O Estado passa então a se comportar como a religião. Os reis se colocam como deuses, sendo adorados pelo povo. As leis se tornam sagradas, ao passo que o seu questionamento implica uma espécie de pecado. A própria dúvida é rejeitada, cabendo apenas a obediência às leis em um ambiente de certezas. O povo se comporta como um grupo de fieis, temendo, servindo e adorando o rei como se fosse um Deus.

É neste ambiente de medo e servidão impostos pelo Estado, de mãos dadas com a superstição, que a possibilidade de questionamento desaparece totalmente. Em um Estado dominado pela religião, o rei se comporta como um tirano. As palavras do tirano se revestem de um elemento supersticioso, o tirano rejeita todo o questionamento à sua palavra, que recebe um *status* de lei divina.

---

<sup>142</sup> E, IV, 45, esc. 2.

<sup>143</sup> TTP, p. 15.

<sup>144</sup> EPE, p. 301.

<sup>145</sup> EFP, p. 61.

<sup>146</sup> EPE, p. 302.

<sup>147</sup> TTP, p. 7.

É quando estamos com medo que nos tornamos vítimas da superstição, a ponto de “combatermos pela servidão como se fosse pela salvação”<sup>148</sup>. O medo de que um mal maior nos sobrevenha, e a dúvida sobre um futuro incerto, nos leva a servir, a adorar reis como se fossem deuses. É por temermos e acreditarmos na nossa salvação que derramamos sangue pela vida de um homem, de um rei, que nos impõe a servidão pela via da superstição.

Segundo Deleuze, “tudo o que envolve a tristeza exprime um tirano”<sup>149</sup>. Isso fica claro se pensarmos que a tirania só é possível, só se sustenta, com a condição de que a tristeza seja alimentada. Espinosa diz: “o vulgo, se não tem medo, é algo a ser temido”<sup>150</sup>. É preciso então a manutenção dos afetos tristes para que a tirania perdure. Estes afetos atendem a uma utilidade social<sup>151</sup>, ou seja, à manutenção da servidão.

### 1.10. De que maneira podemos deixar de servir?

Na *Ética*, Espinosa define servidão como uma impotência<sup>152</sup>, e diz que é “livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”<sup>153</sup>. Neste sentido, podemos perceber que o homem que serve não está sob seu próprio comando, nem é dado a existir e agir por sua natureza.

Deleuze afirma que “a superstição é tudo o que nos mantém separados de nossa potência de agir”<sup>154</sup> e que a tarefa do filósofo consiste em denunciar tudo que é tristeza, tudo que é superstição, ou seja, tudo que nos torna escravos<sup>155</sup>. Segundo Deleuze, o escravo é aquele que é reconhecido por suas paixões tristes, que diminuem sua potência de agir. Ao passo que o homem livre é aquele que é reconhecido por suas paixões alegres, que aumentam sua potência de agir<sup>156</sup>.

É pela via das alegrias ativas e da razão – ou seja, é pela via do conhecimento do segundo gênero – que podemos escapar da superstição e, conseqüentemente, da servidão. É preciso “aumentar a potência de agir ao mesmo tempo que nos esforçamos para experimentar o máximo de afecções passivas alegres; e assim, passar ao estágio final no qual a potência de agir aumentou tanto que é capaz de produzir afecções elas mesmas ativas”<sup>157</sup>.

---

<sup>148</sup> TTP, p. 8.

<sup>149</sup> EPE, p. 301.

<sup>150</sup> E, IV, 54, esc.

<sup>151</sup> EPE, p. 302.

<sup>152</sup> E, IV, prefácio.

<sup>153</sup> E, I, def. 7.

<sup>154</sup> EPE, p. 300.

<sup>155</sup> EPE, p. 301.

<sup>156</sup> EPE, p. 291.

<sup>157</sup> EPE, p. 291.

É neste momento que se levantam algumas questões éticas importantes: O que fazer para sermos afetados por um máximo de paixões alegres?<sup>158</sup> Como ter mais ações que paixões? O que fazer para aumentar nossa potência de agir?<sup>159</sup> O que fazer para produzir em nós afecções ativas?<sup>160</sup> Todas estas perguntas caminham no sentido de tentar responder uma outra pergunta igualmente importante: De que maneira podemos deixar de servir?

Uma paixão é um afeto, uma ideia confusa pela qual a mente afirma a força de existir do seu corpo maior ou menor que antes<sup>161</sup>. Vimos que a tristeza é uma diminuição da nossa potência de existir e de agir, ao passo que, a alegria é o aumento de nossa potência de existir e de agir. É neste sentido que encontramos em Espinosa uma ética que nos impulsiona a buscar os encontros com outros corpos que componham com os nossos, encontros que nos fazem aumentar nossa potência de existir e de agir.

Ocorre que, um corpo, tanto pode efetuar encontros que aumentem sua potência (alegria) como pode efetuar encontros que diminuam sua potência (tristeza). A alegria é ela mesma uma paixão, e mesmo que sejamos capazes de sempre efetuarmos encontros alegres, sempre estaremos sujeitos à possibilidade de termos encontros tristes, encontros que diminuem nossa potência.

Então, como ter cada vez mais paixões alegres? É preciso que nos esforcemos para “organizar os encontros de tal maneira que sejamos afetados por um máximo de paixões alegres”<sup>162</sup> para que possamos ter nossa potência de agir aumentada. Mas não basta que aumentemos nossa potência de agir, pois ainda que ela aumente indefinidamente continuaremos sem a posse formal da nossa potência de agir. Deleuze destaca que “a soma de paixões não faz uma ação”<sup>163</sup>, de modo que o percurso ético em Espinosa não está limitado ao acúmulo de paixões alegres, é preciso produzir em nós afecções ativas<sup>164</sup>.

Deleuze mostra que “só a alegria pode ser ativa”<sup>165</sup>, pois ela aumenta nossa potência de agir. Ao passo que a tristeza só pode ser passiva, pois ela diminui nossa potência de agir. A alegria ativa diz respeito à posse formal da nossa potência de agir. Ela difere da alegria passiva apenas pela razão, já que a alegria passiva é produzida por um objeto que convêm conosco, ao passo que a alegria ativa é produzida por nós mesmos e decorre da nossa potência de agir<sup>166</sup>.

---

<sup>158</sup> EPE, p. 306.

<sup>159</sup> EPE, p. 306.

<sup>160</sup> EPE, p. 306.

<sup>161</sup> E, III, def. geral dos afetos.

<sup>162</sup> EPE, p. 306.

<sup>163</sup> EPE, p. 306.

<sup>164</sup> EPE, p. 306.

<sup>165</sup> EPE, p. 307.

<sup>166</sup> EPE, p. 307.

“Na medida em que as alegrias passivas aumentam nossa potência de agir, elas *convêm com* a razão. Mas, sendo a razão a potência de agir na alma, as alegrias supostamente ativas nascem da razão”. Espinosa sugere que “aquilo que convêm com a razão também pode nascer dela”<sup>167</sup>, isso significa dizer que a alegria passiva pode dar lugar a uma alegria ativa, se distinguindo apenas pela causa<sup>168</sup>.

A *Ética* define a razão como conhecimento de segundo gênero<sup>169</sup>. Em Espinosa, o primeiro gênero do conhecimento é o ponto de partida para os demais. Isso significa dizer que, ao sermos lançados neste mundo de afecções, não conseguimos apreender as noções comuns; apenas formamos ideias inadequadas acerca das coisas, recolhemos signos equívocos<sup>170</sup>. É quando damos o salto para o segundo gênero que somos capazes de conhecer, de formar ideias adequadas. É só quando entramos no domínio da razão que podemos substituir afetos passivos por afetos ativos e que temos nossa potência de agir aumentada. Deleuze destaca que todo nosso conhecimento passa pelas noções comuns<sup>171</sup>, e que o maior esforço da razão é o de conhecer Deus<sup>172</sup>. Dessa forma, a razão compõe, juntamente com a liberdade, a saída para o problema da superstição.

Deleuze fala que a distinção entre dois tipos de paixões – as paixões tristes e as paixões alegres –, na verdade preparam caminho para uma outra distinção, entre as paixões e as ações<sup>173</sup>. Ele afirma que a paixão é a própria afecção explicada por outros corpos<sup>174</sup>. Isso significa dizer que a paixão diz do corpo as afecções que ele experiencia quando do encontro com outros corpos. É uma explicação que não se dá apenas a partir do corpo afetado, mas também a partir do corpo afetante. Ao passo que quando as afecções são explicadas pela natureza do corpo afetado, as afecções são ativas, são ações<sup>175</sup>.

Mas então como aumentar nossa potência de agir? Isso é o mesmo que perguntar: como passar de uma perfeição menor para uma perfeição maior? Ou ainda: como nos tornarmos alegres? E, dando mais um passo, como ter alegrias ativas?

---

<sup>167</sup> EPE, p. 307.

<sup>168</sup> EPE, p. 307.

<sup>169</sup> E, II, 40, esc. 2.

<sup>170</sup> EFP, p. 64.

<sup>171</sup> EPE, p. 332.

<sup>172</sup> EPE, p. 333.

<sup>173</sup> EFP, p. 57.

<sup>174</sup> EPE, p. 241.

<sup>175</sup> EPE, p. 241.



Deleuze afirma que “tudo na existência nos condenava a ter apenas ideias inadequadas”, mas é a partir das ideias inadequadas que somos levados a ter ideias adequadas<sup>176</sup>. Quando realizamos encontro com corpos que nos convêm pouco, ou que não nos convêm, ainda assim podemos ter noções comuns mais universais, isto é, podemos perceber aquilo que é comum a todas as coisas<sup>177</sup>. Mas, “levando em conta as condições de nossa existência, essa é para nós a única vida que pode nos levar a uma ideia adequada”<sup>178</sup>. Quando temos nossa primeira noção comum, temos nossa primeira ideia adequada<sup>179</sup>, que é essa noção comum mais geral, ela se explica pela nossa potência de compreender que é também a nossa potência de agir<sup>180</sup>. Mas para nos tornarmos ativos precisamos ser capazes de formar noções comuns, e este é o momento que tomamos posse formal da nossa potência de agir, que para Deleuze é o segundo momento da razão<sup>181</sup>. Como vimos, a razão, na sua gênese “é o esforço para organizar os encontros em função das conveniências e das desconveniências percebidas”<sup>182</sup>, é o esforço para perceber as noções comuns. É neste sentido que somos levados a uma outra ideia adequada que exprime a essência de Deus<sup>183</sup>.

As noções comuns são inatas, elas estão em nós como estão em Deus. A questão é saber como chegar a essa potência de agir? Como chegar às ideias inatas que estão em nós?<sup>184</sup> Quando experimentamos uma afecção passiva triste, que não nos convêm, não somos induzidos a formarmos ideias do que é comum, ao contrário de quando experimentamos uma afecção alegre. Neste caso, somos induzidos a formar uma noção comum. Dessa forma, partindo da formação das noções comuns menos gerais, em um encadeamento das noções comuns, podemos chegar às noções comuns mais gerais. É o que Deleuze chama de *princípio indutor*<sup>185</sup>. O princípio indutor é uma espécie de *causa ocasional*<sup>186</sup>. A causa adequada se explica por algo que é inato, que depende da nossa essência, que é também nossa potência de compreender e de agir. Deleuze mostra que o inato é ativo, e que ele depende das afecções que vem de fora para devir atual. Ou seja, ele depende dos encontros de corpos que geram em nós afecções passivas para devir atual<sup>187</sup>.

---

<sup>176</sup> EPE, p. 311.

<sup>177</sup> EPE, p. 308-309.

<sup>178</sup> EPE, p. 313.

<sup>179</sup> EPE, p. 313.

<sup>180</sup> EPE, p. 313.

<sup>181</sup> EPE, p. 313.

<sup>182</sup> EPE, p. 313.

<sup>183</sup> EPE, p. 313-314.

<sup>184</sup> EPE, p. 314.

<sup>185</sup> EPE, p. 315-316.

<sup>186</sup> EPE, p. 315-316.

<sup>187</sup> EPE, p. 315-316.

É pelos encontros tristes, e depois pelos encontros alegres que realizamos, e pelo esforço em realizarmos encontros alegres, que temos nossa potência de agir aumentada, e que passamos das ideias inadequadas às ideias adequadas. É também, pelo princípio indutor que – ao partirmos das ideias menos gerais, para chegarmos às ideias mais gerais – que alcançamos o que é inato em nós. Para tanto, precisaríamos evitar as paixões tristes – primeiro esforço da razão – para depois escaparmos do encadeamento das paixões – até mesmo as alegres –, que não nos dão posse da nossa potência de agir. O salto ético depende ainda de formarmos ideias adequadas “acerca daquilo que é comum entre o corpo exterior e o nosso”<sup>188</sup> – segundo momento da razão. É neste momento que nos tornamos racionais, quando realizamos “um verdadeiro ‘salto’ que nos coloca na posse de uma ideia adequada”<sup>189</sup>, e não quando acumulamos paixões<sup>190</sup>.

Mas Deleuze mostra que mesmo que aumentemos nossa potência de agir, nunca chegaremos ao ponto de devirmos ativos. Neste sentido, o salto ético deve passar então por “não suprimir toda paixão, mas sim, em benefício da paixão alegre, fazer com que as paixões ocupem apenas a menor parte de nós mesmos, e com que nosso poder de ser afetado seja preenchido por um máximo de afecções ativas”<sup>191</sup>.

É neste sentido que Espinosa estabelece um caminho, que vai da substituição dos afetos passivos por afetos ativos, das paixões para as ações, ou seja, primeiro somos afetados por afetos passivos e apenas conhecemos os efeitos. Em segundo lugar, realizamos um salto e passamos a ter afetos ativos, que já são alegrias ativas que acompanham o segundo gênero de conhecimento, no qual conhecemos igualmente as causas. Em terceiro lugar, realizamos uma passagem para o terceiro gênero de conhecimento, no qual passamos a agir e a ter alegrias ativas especiais, que são as alegrias do terceiro gênero do conhecimento, para a qual Espinosa reserva o nome de beatitude<sup>192</sup>.

É a partir do segundo gênero do conhecimento que temos afetos ativos, e que somos capazes de produzir em nós alegrias ativas. Mas é no terceiro gênero que conseguimos ter ideias adequadas acerca da essência de certos atributos de Deus<sup>193</sup>. Se no segundo gênero só conseguíamos ter noções comuns acerca de Deus, no terceiro gênero, passamos a formar ideias adequadas de natureza singular acerca da essência de Deus<sup>194</sup>.

---

<sup>188</sup> EPE, p. 317.

<sup>189</sup> EPE, p. 317.

<sup>190</sup> EPE, p. 317.

<sup>191</sup> EPE, p. 319.

<sup>192</sup> EFP, p. 58.

<sup>193</sup> EPE, p. 336.

<sup>194</sup> EPE, p. 336.

É importante notar que o domínio de uma ética que busque a saída para o problema da servidão não passa necessariamente pela conquista do terceiro gênero do conhecimento. Espinosa nos alerta que nem todos conseguiriam chegar ao terceiro gênero. É fácil perceber então que a solução para o problema da servidão não deve estar na conquista do terceiro gênero. Pois, na medida em que poucas pessoas conseguiriam alcançar o terceiro gênero, a maioria de nós estaria condenada à servidão. A saída ética para o problema da servidão, em Espinosa, está já no segundo gênero do conhecimento. É quando somos capazes de afetar e sermos afetados ativamente, quando somos capazes de ter ideias adequadas, que a superstição e a servidão podem ser superadas. Ou seja, é ainda no domínio dos afetos e da razão que a servidão pode ser vencida.

Neste momento resta ainda perguntar como nos tornamos livres? Como deixamos de servir? A servidão é uma impotência<sup>195</sup>, o nosso mais baixo grau de potência, de modo que a servidão é também, em virtude disso, uma tristeza. Ao passo que, quando tomamos posse da nossa potência de agir nos tornamos livres<sup>196</sup>. A liberdade é então uma alegria ativa. Neste sentido, o caminho para a liberdade depende da conquista de nossa potência de agir, que passa pelo percurso ético que tem como ponto de partida as afecções tristes. É só após o salto ético que sermos capazes de produzir em nós alegrias ativas.

O que se apresenta para nós como a via da liberdade é uma espécie de devir racional. É quando nos tornamos racionais, quando alcançamos aquilo que é inato em nós que nos tornamos livres. É quando deixamos de ser afetados por afetos passivos e nos tornar ativos que deixamos de servir. Como cita Deleuze: “O homem que devém racional, forte e livre, começa por fazer tudo aquilo que está em seu poder para experimentar paixões alegres”<sup>197</sup>. E se a servidão é uma impotência, ou o nosso mais baixo grau de potência, encontramos nas alegrias ativas de segundo gênero, e naquilo que Deleuze denomina de “rumo ao terceiro gênero”<sup>198</sup> – ainda que não cheguemos –, o caminho para deixar de servir.

## CAPÍTULO 2

---

<sup>195</sup> EPE, p. 323.

<sup>196</sup> EFP, p. 89-90.

<sup>197</sup> EFP, p. 291.

<sup>198</sup> EFP, p. 323.

## Por que as massas desejaram o fascismo?

### 2.1. *Psicologia das massas do fascismo e o problema fundamental da filosofia política.*

Deleuze e Guattari, ao apresentarem aquilo que eles consideram como “o problema fundamental da filosofia política”<sup>199</sup>, constroem uma linhagem que tem como ponto de partida o prefácio do *Tratado Teológico-Político*, onde Espinosa busca compreender o motivo para que os homens “combatam pela servidão como se fosse pela salvação”<sup>200</sup> e assegura que é em virtude da superstição e do medo que os homens se submetem à servidão<sup>201</sup>.

O segundo momento desta linhagem apresentada em *O anti-Édipo* passa por Wilhelm Reich em *Psicologia das Massas do Fascismo*, em que os autores afirmam que as massas não foram enganadas, mas que elas desejaram o fascismo<sup>202</sup>. Desta forma, Deleuze e Guattari recolocam o tema da servidão, e agora mais especificamente do fascismo, a partir do desejo.

### 2.2. O conceito de fascismo em Reich

Em seu livro *Psicologia das Massas do Fascismo*, Reich contesta a opinião de que “o fascismo é a ideologia ou o modo de agir de um indivíduo ou de uma nacionalidade, ou ainda de qualquer grupo étnico ou político”<sup>203</sup>. Seu objetivo é propor uma outra leitura: para ele, “o fascismo é a expressão da estrutura irracional do caráter do homem médio, cujas necessidades biológicas primárias e cujos impulsos têm sido reprimidos há milênios”<sup>204</sup>.

Dessa forma, o conceito de fascismo para Reich é mais abrangente que o fascismo histórico e abarca outras formas de manifestações sociais autoritárias e reacionárias. Do ponto de vista de um regime político, o fascismo “designa uma forma muito particular de dirigir e influenciar as massas: regime autoritário, sistema de partido único, portanto totalitário, o poder diante dos interesses objetivos, distorção política dos fatos etc”<sup>205</sup>. Do ponto de vista do indivíduo, o fascismo é a “atitude emocional básica do homem oprimido da civilização autoritária da máquina, com sua maneira mística e mecanicista de encarar a vida”<sup>206</sup>. Para Reich, todos os indivíduos são portadores de elementos e sentimentos fascistas – mesmo que

---

<sup>199</sup> AE, p. 46.

<sup>200</sup> TTP, p. 8.

<sup>201</sup> TTP,

<sup>202</sup> AE, p. 47.

<sup>203</sup> REICH, 2001, p. XII.

<sup>204</sup> REICH, 2001, p. XII.

<sup>205</sup> REICH, 2001, p. 199.

<sup>206</sup> REICH, 2001, p. XVII.

elas de fato não sejam fascistas –, o que faz com que o fascismo permeie toda a sociedade e todas as nações, constituindo-se um fenômeno internacional<sup>207</sup>.

É possível que uma pessoa, formada dentro de uma sociedade opressiva e autoritária, não venha a se tornar fascista. Assim como nem todo regime político deve ser considerado fascista. O fascismo, em Reich, é sempre este sentimento repressivo, autoritário e místico, apoiado nas massas<sup>208</sup>, é um desejo de autoridade<sup>209</sup>, uma concepção de vida repressiva sobre os desejos dos outros e de si mesmo.

### 2.3. *A análise do caráter*

Ao tratarem do tema do fascismo em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari afirmam que “as mais repressivas e mortíferas formas de reprodução social são produzidas pelo desejo”<sup>210</sup>. Em seguida, lendo Reich, afirmam que “as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo”<sup>211</sup>. A tese sustentada pelos autores de que o fascismo foi algo desejado pelas massas, ou como afirma Reich “sustentado e defendido por massas humanas”<sup>212</sup>, ainda que guarde diferenças – como tentaremos expor –, está alinhada com as teses defendidas pelo autor em *Psicologia das Massas do Fascismo*. Diante disto, podemos considerar que só será possível alcançarmos uma compreensão do tema do fascismo e construirmos uma saída revolucionária se compreendermos como o desejo pode desejar sua própria repressão, ou seja, se compreendermos como chegamos a desejar o fascismo.

Reich inicia sua investigação do tema do fascismo a partir do marxismo, já que, segundo ele, “o movimento alemão pela liberdade, anterior a Hitler, inspirou-se na teoria econômica e social de Karl Marx”<sup>213</sup>. Ele entende também que, ao privilegiarem os fatores econômicos, os marxistas não levaram em consideração a estrutura do caráter das massas e o efeito social do misticismo. E rejeitaram a ideia de que a alma e a mente movem tudo<sup>214</sup>. É a partir da análise da estrutura do caráter das massas que Reich consegue elaborar sua tese acerca da origem do fascismo, que para ele é sustentado nas massas<sup>215</sup>.

---

<sup>207</sup> REICH, 2001, p. XVIII.

<sup>208</sup> REICH, 2001, p. XVIII.

<sup>209</sup> REICH, 2001, p. XXXI.

<sup>210</sup> AE, p. 46.

<sup>211</sup> AE, p. 47.

<sup>212</sup> REICH, 2001, p. XVIII.

<sup>213</sup> REICH, 2001, p. 3.

<sup>214</sup> REICH, 2001, p. 5.

<sup>215</sup> REICH, 2001, p. XVIII.

Em seu prefácio à terceira edição em língua inglesa de *Psicologia das Massas do Fascismo*, Reich apresenta os três níveis da estrutura biopsíquica, tal como descrito em sua obra *Análise do Caráter*. Segundo o autor “no nível superficial da sua personalidade, o homem médio é comedido, atencioso, compassivo, responsável, consciencioso”<sup>216</sup>. Já o nível intermediário é “constituído por impulsos cruéis, sádicos, lascivos, sanguinários e invejosos”<sup>217</sup>. Ao passo que a terceira camada é denominada cerne biológico, e nela “sob condições favoráveis, o homem é um animal racional essencialmente honesto, trabalhador, cooperativo, que ama e, tendo motivos, odeia”<sup>218</sup>.

Reich afirma que não haveria tragédia alguma se a camada superficial das boas maneiras, que representa a forma como nos apresentamos à sociedade, ou seja, como gostaríamos de ser identificados, estivesse apoiada no cerne profundo. Mas o acontece é que a camada superficial está apoiada na camada secundária, onde os impulsos reprimidos estão presentes. E toda vez que um impulso proveniente do cerne biológico atravessa o nível das pulsões secundárias, estas o distorcem, de modo que, quando o impulso chega à ação, ele se torna cruel, sádico, etc.

Em virtude disso, toda a sua pesquisa, sua clínica e sua participação política passam então a ter como objetivo a compreensão da formação e do funcionamento dessa camada intermediária, ou secundária, e do enfrentamento das estruturas sociais de repressão sexual que, para ele, são responsáveis pela formação da estrutura de caráter das massas, que culmina com o fascismo.

É importante destacar a forte relação que possuem os livros *Psicologia das Massas do Fascismo* e *Análise do Caráter*, de Reich. Ambos foram publicados no mesmo ano, 1933, e representam o resultado de anos de pesquisas, engajamento político e trabalho no campo da saúde mental, o que lhe permitiu elaborar uma teoria acerca da estrutura do caráter intimamente ligada a uma teoria sobre o comportamento das massas.

Segundo Reich, “o caráter consiste numa mudança *crônica* do ego que se poderia descrever como *enrijecimento*”<sup>219</sup>. Esse enrijecimento ou encorajamento do ego<sup>220</sup> tem como

---

<sup>216</sup> REICH, 2001, p. XV.

<sup>217</sup> REICH, 2001, p. XV.

<sup>218</sup> REICH, 2001, p. XVI.

<sup>219</sup> REICH, 1998, p. 151. (grifo do autor)

<sup>220</sup> O ego constitui uma das três instâncias da personalidade (as outras duas são o id e o superego), que estabelece relação com as reivindicações do id, os imperativos do superego, e as exigências da realidade. O id constitui o polo pulsional da personalidade e seus conteúdos e expressões são inteiramente inconscientes. O superego é um censor relativamente ao ego. Suas funções são a consciência moral e a auto-observação. Tanto o ego quanto o superego têm porções conscientes e inconscientes. (LAPLANCHE; PONTALIS, 2000, p. 123; 218; 497-498). Ver também: FREUD, S. *O Eu e o Id*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011).

finalidade a proteção “contra os perigos do mundo exterior e as exigências pulsionais recalçadas do id”<sup>221</sup>. Essa mudança crônica, que leva a um enrijecimento, opera uma restrição nas relações do mundo exterior com o mundo interior, impedindo uma comunicação direta entre estes mundos. Apesar disso, Reich acentua que a couraça é flexível, e que é através das brechas na couraça que estes dois mundos entram em contato<sup>222</sup>.

Ele afirma também que o modo de reagir da couraça do caráter está relacionado com o princípio do prazer<sup>223</sup>. Quando um indivíduo é exposto a uma situação de prazer a couraça se expande, e quando é exposto a uma situação de desprazer, a couraça se contrai. A capacidade de se expandir e se fechar para o mundo exterior em situações de prazer e desprazer constitui a diferença entre uma estrutura orientada para a realidade e uma estrutura orientada para a neurose<sup>224</sup>, ou seja, orientada para o estabelecimento de um conflito psíquico capaz de trazer perturbações na vida do indivíduo.

É a partir do resultado do choque do mundo externo com o mundo interno, que a couraça de caráter se forma. Segundo Reich, “é em torno do ego que essa couraça se forma, em torno precisamente daquela parte da personalidade que se situa na fronteira entre a vida pulsional biofisiológica e o mundo exterior”<sup>225</sup>. O caráter do ego – como também é chamado – tem como objetivo a superação do conflito entre os desejos incestuosos e a frustração da castração. Ou seja, a couraça do caráter visa a superação do complexo de Édipo<sup>226</sup>.

É importante destacar que Reich leva em consideração as circunstâncias sociais que predominam, o ambiente a que a sexualidade infantil está submetida. E acentua que à medida que as circunstâncias mudam, as condições de formação da estrutura do caráter também mudam. Disso podemos extrair “tipos de caráter conhecidos como os do ‘burguês’, do ‘funcionário’, do ‘proletário, do ‘carrasco’, etc”<sup>227</sup>.

---

<sup>221</sup> REICH, 1998, p. 151.

<sup>222</sup> REICH, 1998, p. 151.

<sup>223</sup> REICH, 1998, p. 151. Cf. FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In: *Sigmund Freud: Obras completas*. Vol. 10. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Segundo Freud, 2010, p. 82, “os neuróticos dão as costas à realidade por considera-la – no todo ou em parte – insuportável”. Este processo de afastamento obedece ao princípio de prazer.

<sup>224</sup> REICH, 1998, p. 151-152.

<sup>225</sup> REICH, 1998, p. 152.

<sup>226</sup> A descoberta do complexo de Édipo aparece pela primeira vez em uma carta de Freud endereçada à Fliess em 31 de maio de 1897. Segundo ele, o complexo de Édipo é um conjunto de impulsos amorosos e hostis que a criança dirige contra os pais e que representa um elemento integrante das neuroses. No filho, o desejo de morte está voltado para o pai, ao passo que o desejo incestuoso está voltado para a mãe. Na filha, o desejo de morte está voltado para a mãe e o desejo incestuoso está voltado para o pai (ROZA, G. 2009, p. 62). Na verdade, isso se complexifica em Freud, na versão completa do complexo de Édipo, apresentada justamente em O eu e o id: a menina e o menino têm impulsos amorosos e hostis voltados para os dois pais.

<sup>227</sup> REICH, 1998, p. 152.

Em seguida, Reich descreve o mecanismo de represamento dos desejos que leva ao encorajamento do caráter. Segundo o autor, “a couraça de caráter forma-se como resultado crônico de choque entre exigências pulsionais e um mundo externo que frustra essas exigências”<sup>228</sup>. O que ocorre é que quando os desejos genitais incestuosos são frustrados pelo mundo externo, se inicia um processo de formação do caráter como forma de superação do complexo de Édipo<sup>229</sup>.

Quando um ego relativamente fraco, com medo de ser punido, entra em choque com esse mundo externo que frustra as exigências, ele tende a se proteger por recalques, ou desenvolver neuroses. Ou seja, no lugar de o desejo se manifestar e vir à tona, ele desenvolve neuroses, ou retorna para o id e permanece lá irrealizado, represado, recalcado. O ego passa então a desenvolver atitudes destinadas a evitar a frustração, a punição e o medo de se frustrar ou ser punido<sup>230</sup>. É o que Reich define como timidez<sup>231</sup>. A timidez é a primeira transformação do ego.

A timidez é um mecanismo de proteção que tende a evitar o medo. O indivíduo tímido evita situações em que o seu desejo genital possa se manifestar de forma intensa, evitando também que o ego fraco tema a punição e recalque o desejo no id. Mas ocorre que a timidez não é suficiente para dominar a pulsão, e acaba conduzindo à angústia, que é uma espécie de medo de sentir medo. Por sua vez, a angústia passa a ser também algo que precisa ser evitado, ou seja, os recalques precisam ser cimentados para não irromperem e dispararem o mecanismo do medo, bem como precisa haver um enrijecimento do ego para evitar que o desejo recalcado “salte à superfície” e leve ao desprazer do castigo. Todo o mecanismo de proteção contra o medo deve ser reforçado de modo a evitar a punição e o conflito.

O primeiro momento do processo de enrijecimento do ego diz respeito a uma identificação com a realidade frustrante, com a pessoa que representa a repressão. No segundo momento, toda a agressão mobilizada contra a pessoa frustrante se volta contra si mesma (pessoa frustrada). No terceiro momento, toda a energia disponível, que seria utilizada para o empenho sexual, é utilizada para evitá-lo. É no segundo momento que o fator inibidor do caráter é criado. É o momento em que a agressão encontra outro caminho que não o seu destino de origem. Já o terceiro momento do processo é aquele em que as pulsões são enfraquecidas. Dessa

---

<sup>228</sup> REICH, 1998, p. 152.

<sup>229</sup> REICH, 1998, p. 152.

<sup>230</sup> REICH, 1932, p. 174.

<sup>231</sup> REICH, 1998, p. 152.



forma, com o enrijecimento do caráter, há um enfraquecimento da energia do id, o que permite o alívio da pressão do recalque e o funcionamento desta estrutura de proteção do ego<sup>232</sup>.

Reich chega a falar ainda do nível de enrijecimento do caráter. Segundo o autor, o caráter neurótico é o resultado de um maior enrijecimento do ego, impedindo a realização de uma vida sexual ajustada<sup>233</sup>. É neste sentido que ele entende a diferença entre um encouraçamento saudável ou patológico. O encouraçamento saudável é mais flexível e permite uma maior fluidez dos impulsos do cerne biológico para o nível superficial, sem distorções. Ao passo que o encouraçamento patológico é mais rígido, não admitindo a irrupção de impulsos do cerne biológico. E quando um impulso do nível mais profundo emerge, ele se dá de maneira distorcida. Mas Reich afirma que, devido à moral sexual que vigora nas sociedades, seria muito difícil um educador criar homens e mulheres saudáveis<sup>234</sup>.

Deleuze e Guattari destacam que, em função de uma concepção idílica do inconsciente, Reich é frequentemente censurado pelo seu rousseunianismo<sup>235</sup>. A ideia de um encouraçamento do caráter, como consequência de uma repressão, está muito alinhada a uma concepção naturalista do homem como alguém que nasce bom e é corrompido pela sociedade. Neste caso, as circunstâncias sociais, às quais a criança está submetida, cumpririam a função de corromper o inconsciente, de inserir nele o mito e seus horrores. Eles asseveram a importância de renunciarmos ao mito de Édipo e a uma moral que insere a culpa e a castração no inconsciente. Essa hipótese de um rousseunismo de Reich tem a ver com a forma como ele entende a estrutura do caráter. Segundo o autor, o caráter é composto por três camadas. De modo que a terceira camada, o chamado “*cerne biológico*”, é o lugar de algo como uma bondade natural. Ao passo que a segunda camada – composta por impulsos cruéis, sádicos e lascivos – aparece em função da repressão social e sexual<sup>236</sup>.

#### **2.4. A repressão sexual e sua função social**

Segundo Reich, “o fascismo não representa, na sua essência, nem o nível superficial nem o mais profundo do caráter, mas sim o nível intermediário das pulsões secundárias”<sup>237</sup>. Isso significa dizer que o fascismo é a representação da repressão sexual que o homem

---

<sup>232</sup> REICH, 1998, p. 153.

<sup>233</sup> REICH, 1998, p. 154-155.

<sup>234</sup> REICH, 1998, p. 155.

<sup>235</sup> AE, p. 153.

<sup>236</sup> REICH, 2001, p. XV.

<sup>237</sup> REICH, 2001, p. XVII.

experiencia. Ele “não é mais do que a expressão politicamente organizada da estrutura do caráter do homem médio”<sup>238</sup>.

Reich se lança em um debate sobre a origem da repressão sexual que, para ele era sociológica e não biológica. Ele desenvolve sua tese sobre a repressão sexual e seus efeitos sociais em seu livro *A Irrupção da Moral Sexual Repressiva*, de 1934, no qual ele faz um estudo sobre os achados de Bronislaw Malinowski em *A vida sexual dos selvagens*, de 1929. Segundo Reich, a vida sexual era dominada por leis de regulação natural, ou seja, regida pelo princípio do prazer e do desprazer, concretizando-se em hábitos e costumes sociais<sup>239</sup>. As crianças trobriandesas desenvolviam sua vida sexual naturalmente, entregando-se à atividade sexual de maneira natural, de acordo com a idade<sup>240</sup>. A origem de uma moral antissexual só ocorreu com o desenvolvimento do poder econômico e político entre os membros da sociedade<sup>241</sup>.

Entretanto, a moral antissexual não conseguiria se desenvolver e se manter por meio da coação e da lei: ela precisou se enraizar de forma mais profunda, desde a primeira infância, quando a resistência do ego é mais fácil de se vencer<sup>242</sup>. Com o tempo, a moral antissexual interiorizou-se em todos os membros da sociedade, modificando a estrutura psíquica do indivíduo de massa<sup>243</sup>.

A modificação da estrutura psíquica recebeu o auxílio do medo do castigo em decorrência da transgressão sexual, que mobilizou as forças repressivas contra a atividade sexual, “encerrando” o conflito. Essa operação repressiva passou a integrar a personalidade destes indivíduos<sup>244</sup>.

Tal modificação ocorre da seguinte forma: o indivíduo que antes vivenciava um conflito entre seus desejos sexuais e uma moral antissexual, passa a experienciar um conflito entre seus desejos sexuais conscientes e o medo do castigo – que antes não fazia parte da estrutura psíquica. Por fim, o indivíduo avança então para uma fase transitória e estável, em que um ego moral passa a suprimir os impulsos sexuais reprimidos. E o indivíduo, que anteriormente

---

<sup>238</sup> REICH, 2001, p. XVII.

<sup>239</sup> REICH, 1932, p. 173.

<sup>240</sup> REICH, 1975, p. 117.

<sup>241</sup> REICH, 1932, p. 173. Reich, em *Psicologia das Massas do Fascismo*, faz referência ao livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de Engels, ao falar da origem do poder econômico e político. Em sua obra, Engels se debruça sobre o livro *Ancient Society* de L. H. Morgan, de 1877, e mostra como o poder econômico e político surgem com a transição da família matriarcal para a família patriarcal e a instituição de linhagem masculina e do direito hereditário masculino, que marcaram a transição da barbárie para a civilização. Cf. ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan. São Paulo: Boitempo, 2019. Ver também: L. H. Morgan, *Sociedade Primitiva* (1877); B. Malinowski, *A vida sexual dos selvagens* (1929); W. Reich, *A irrupção da moral sexual repressiva* (1932).

<sup>242</sup> REICH, 1932, p. 173.

<sup>243</sup> REICH, 1932, p. 174.

<sup>244</sup> REICH, 1932, p. 174.

desfrutava de uma vida sexual sem repressões, evolui para uma situação de recusa da sexualidade e de moralismo, passando a reproduzir essa repressão<sup>245</sup>.

Deleuze e Guattari destacam que a repressão sexual não consistia apenas na proibição do incesto, mas em qualquer outra forma de relação sexual. As proibições incidiam sobre qualquer outro tipo de sexualidade, não apenas sobre aquelas consideradas incestuosas. O que se pretendia era o tamponamento de todas as vias da produção desejante, capaz de ensejar a desordem e a revolução<sup>246</sup>.

Eles apontam que a sexualidade que contribuía para a produção e reprodução social era permitida, ao passo que a sexualidade que não contribuía para a produção e reprodução social, mas contribuía para a desordem e revolução, era recalcada e proibida. É neste sentido que o mecanismo de repressão sexual ultrapassava a restrição sexual dita incestuosa<sup>247</sup>.

Reich mostra como no capitalismo – onde a maioria da população possui apenas a sua força de trabalho – o aborto é severamente punido. O que ocorre é que apenas a sexualidade que contribui para aumentar a oferta de trabalhadores, com vistas ao aumento da produção era permitida. Outras formas de sexualidade – como as relações extraconjugais – que poderiam levar as mulheres ao aborto, eram censuradas<sup>248</sup>.

Reich, lendo Engels, destaca que com a transição da família matriarcal para a família patriarcal, uma outra relação social se estabelece. Surge, ainda na transição para a civilização, um arranjo onde um grupo passa a exercer a condição de dominação – sobretudo econômica – ao passo que outro grupo permanece na condição de dominado<sup>249</sup>. Neste sentido, a moral sexual repressiva – produzida como uma exigência da classe política e economicamente dominante – é então reproduzida em todos os indivíduos da sociedade, sendo transmitida para os descendentes. Reich destaca que isso ocorre dentro de um mesmo grupo econômico, que mantém uma relação de dominação, de modo que, permanecendo a mesma situação econômica, a repressão se mantém<sup>250</sup>. O indivíduo passa então a aceitar e reproduzir a repressão, a tal ponto que ele chega a afirmar a ordem social e econômica que produziu a moral sexual repressiva, rejeitando qualquer movimento que vise a eliminação da moral sexual, e conseqüentemente, da dominação econômica<sup>251</sup>. Deleuze e Guattari reconhecem a força desta descoberta de Reich: o

---

<sup>245</sup> REICH, 1932, p. 174.

<sup>246</sup> AE, p. 229.

<sup>247</sup> AE, p. 229.

<sup>248</sup> REICH, 1978, p. 48-52.

<sup>249</sup> Cf. REICH, 1932, p. 93-99; 174-180.

<sup>250</sup> REICH, 1932, p. 174.

<sup>251</sup> REICH, 1932, p. 175.

modo de produção social possui um modo de repressão que lhe é inerente, e este, por sua vez, leva a um modo de repressão familiar que é coextensivo à civilização<sup>252</sup>.

Em sua pesquisa, Reich tem como objetivo, entre outras coisas, a investigação das neuroses, e da relação delas com as formas de produção social<sup>253</sup>. Em *A irrupção da moral sexual repressiva*, encontramos a tese de que a moral e a repressão sexual fazem com que os conflitos quotidianos se tornem neuróticos. Além disso, o desvio da energia sexual de seu objetivo genital natural leva à perversão<sup>254</sup>. A afirmação de que a repressão sexual conduz à neurose está ancorada nos estudos sobre os trobriandeses – que viviam em um sistema matriarcal – em comparação com a sociedade primitiva Amphlet – que vivia em um sistema patriarcal. Segundo Malinowski, a ausência de uma moral antisssexual entre os trobriandeses permitiu a criação de uma sociedade sem neuroses e sem perversões. Ao passo que, entre os Amphlet, que possuem uma moral sexual rígida, é possível verificar um grande número de pessoas doentes<sup>255</sup>.

É em função dessas observações que Reich chega a formular a tese de que as neuroses são fenômenos ligados à ordem social patriarcal, baseada na propriedade privada<sup>256</sup>. Seu esforço – orientado por sua leitura de Malinowski, Morgan e Engels – está em identificar a origem de uma moral repressiva na passagem da família matriarcal, que vigorou até a fase intermediária da barbárie – e que desconhecia a propriedade privada, baseando-se em uma ideia de propriedade coletiva e em uma economia que os autores chamam de comunitária ou comunista –, para a família patriarcal, que se inicia ainda na fase superior da barbárie e inaugura a civilização e a ideia de propriedade privada.

Mas é a partir da junção que ele opera entre Marx e Freud, em *Psicologia das Massas do Fascismo*, que Reich estabelece a relação entre a vida sexual e a vida social para pensar em uma economia sexual – “que é um campo da investigação que se desenvolveu a partir da sociologia da vida sexual humana”<sup>257</sup>. O objetivo do investimento na psicanálise está em revelar o mecanismo de funcionamento da repressão sexual no indivíduo e seus efeitos, cabendo à sociologia a tarefa de revelar os motivos e os efeitos da repressão da sexualidade na sociedade<sup>258</sup>.

---

<sup>252</sup> AE, p. 161.

<sup>253</sup> AE, p. 172.

<sup>254</sup> REICH, 1932, p. 30.

<sup>255</sup> REICH, 1932, p. 31-32.

<sup>256</sup> REICH, 1932, p. 31.

<sup>257</sup> REICH, 2001, p. 23.

<sup>258</sup> REICH, 2001, p. 26.

Segundo Reich, “Marx considerou que a vida social é governada pelas condições da produção econômica e pela luta de classes que resulta dessas condições, numa determinada época da história”<sup>259</sup>. E que é a partir do estabelecimento das divisões de classe e do patriarcado autoritário que a sexualidade precisou ser reprimida. Neste sentido, surge então uma religião que nega o sexo e a organização de uma política sexual.

Paralelo a isso, Reich mostra como Freud realizou grandes descobertas, entre elas que a consciência é uma pequena parte da nossa vida psíquica, sendo uma grande parte dela governada pelo inconsciente<sup>260</sup>. Uma outra descoberta de Freud é que “a criança já desenvolve uma sexualidade ativa, que nada tem a ver com a reprodução”<sup>261</sup>. Isso ocorre porque a sexualidade e a reprodução sexual não são a mesma coisa. A sexualidade estaria ligada então a uma energia, também chamada de libido. A terceira descoberta diz respeito ao complexo de Édipo e à repressão da sexualidade infantil. Por fim, ele aponta a descoberta da elaboração de um código moral que nada tem a ver com uma origem divina, ou natural, mas sim com algo que provém da educação. Disso resulta um conflito entre uma sexualidade ativa e um código moral que instaura uma repressão desta sexualidade<sup>262</sup>.

Reich opera um grande esforço analítico ao conciliar a dimensão do desejo e a dimensão social e política. Apesar disso Deleuze e Guattari assinalam que, mesmo considerando a economia política e a economia libidinal, ainda assim, Reich mantém uma distinção de natureza entre elas<sup>263</sup>. Ao passo que, para eles, não haveria diferença alguma de natureza, apenas de regime. O que há é uma mesma economia, a um só tempo política e libidinal, lida segundo regimes de funcionamento distintos, ora em termos de produção social, ora em termos de produção desejante<sup>264</sup>.

Reich destaca que não é possível entender a repressão sexual e a exploração humana sem compreendermos antes a sociedade patriarcal autoritária e a família autoritária, já que, para ele, a família autoritária “transformou-se numa fábrica onde as estruturas e ideologias do Estado são moldadas”<sup>265</sup>.

É importante destacar que com a transição sociedade matriarcal para a sociedade patriarcal, e com a formação da família autoritária na civilização, a questão familiar é deslocada

---

<sup>259</sup> REICH, 2001, p. 23-24.

<sup>260</sup> REICH, 2001, p. 24.

<sup>261</sup> REICH, 2001, p. 24.

<sup>262</sup> REICH, 2001, p. 25.

<sup>263</sup> AE, p. 504.

<sup>264</sup> Ver item 3.2. p. 67.

<sup>265</sup> REICH, 2001, p. 28.

para o centro do problema da repressão, o que faz com que – posteriormente – a psicanálise adote uma visão moralista sobre os desejos<sup>266</sup>.

A repressão sexual na infância tem como efeito um grave dano da sexualidade genital da criança, tornando a criança medrosa, tímida, submissa, “boa”, o que é de grande valia em uma sociedade autoritária. Os efeitos sociais disso, além da formação de uma série de neuroses é a criação de uma sociedade submissa à autoridade, incapaz da rebelião e da formação de um pensamento crítico, e que se adapta à ordem autoritária<sup>267</sup>. “Assim, a família é o Estado autoritário em miniatura, ao qual a criança deve aprender a se adaptar, como uma preparação para o ajustamento geral que será exigido dela mais tarde”<sup>268</sup>.

Deleuze e Guattari destacam que Reich foi o primeiro a estabelecer uma relação entre o desejo e o campo social<sup>269</sup>. E destacam a contribuição de Reich em perceber que a repressão forma sujeitos dóceis, permitindo a reprodução das estruturas repressivas da sociedade<sup>270</sup>.

## 2.5. A família autoritária

A tese defendida por Reich de que as massas não foram enganadas, mas desejaram o fascismo está baseada, em boa medida, na ideia de que o fascismo só pode se estabelecer graças a uma estrutura autoritária que teve como base a família autoritária. Desse modo, a aceitação do regime fascista e a sua sustentação nas massas derivaram de uma estrutura patriarcal sexualmente repressiva, capaz de suprimir qualquer revolta contra a autoridade, por meio da submissão e do respeito incondicionados<sup>271</sup>. Reich assegura que a formação de um caráter autoritário que teme a liberdade foi o que possibilitou o fascismo. E acentua que é no seio da família reacionária, constituída ao longo de milênios de regime patriarcal, que esse caráter autoritário é formado<sup>272</sup>.

Nas famílias rurais, os laços familiares são constituídos em torno do patriarca que regula o trabalho agrícola. Para diminuir as despesas com empregados, os membros da família ocupam as funções na produção. Este entrelaçamento da família e o apego à terra acabam por favorecer a formação de um caráter tradicional, uma forte repressão e recalçamento sexual, tornando a família mais suscetível ao reacionarismo<sup>273</sup>.

---

<sup>266</sup> AE, p. 159.

<sup>267</sup> REICH, 2001, p. 28.

<sup>268</sup> REICH, 2001, p. 28.

<sup>269</sup> AE, p. 161.

<sup>270</sup> AE, p. 161.

<sup>271</sup> REICH, 2001, p. 34.

<sup>272</sup> REICH, 2001, p. 38; 40.

<sup>273</sup> REICH, 2001, p. 44.

No caso das famílias de trabalhadores de áreas urbanas, o pai é o superior hierárquico e reproduz em seus filhos a condição de submissão que ele vivencia em seu trabalho, durante o processo de produção. É neste sentido que a família pode ser considerada uma espécie de Estado em miniatura<sup>274</sup>, pois ela é a melhor instituição para levar à cabo o combate à sexualidade<sup>275</sup>.

Reich destaca que os desejos sexuais levam os indivíduos a estabelecerem contato com o mundo. Ao passo que a repressão conduz ao encerramento do indivíduo dentro do círculo familiar, lugar onde seus impulsos poderão ser melhor controlados<sup>276</sup>. Cabe então ao Estado que se pretende autoritário, o reforço deste arranjo familiar, por entender que ele cumpre a função de retroalimentar os sentimentos fascistas. Desse modo, o Estado autoritário tem em cada família um representante – o pai –, “o que faz da família um precioso instrumento de poder”<sup>277</sup>. É ele que impõe, aos seus filhos e à sua mulher, rigorosas limitações sexuais. As mulheres, por sua vez, “criam uma atitude de resignação forçada”<sup>278</sup>, e os filhos, uma identificação com o pai<sup>279</sup>. Mas é a inibição moral e antisssexual que impede a mulher de ir contra os ideais da família autoritária<sup>280</sup>.

Ele nos mostra que o pensamento reacionário da família autoritária, que sustentou o fascismo, não é nada mais do que a continuação e a cristalização, na forma de instituição familiar e, posteriormente, de Estado, dos processos sociais que modificaram a estrutura do caráter das massas, na passagem da família matriarcal, com sua sexualidade livre, para uma família patriarcal sexualmente repressiva<sup>281</sup>.

Esse arranjo familiar autoritário e antisssexual, que inibe a sexualidade e constitui a estrutura do indivíduo autoritário e fascista, é mantido pelo temor religioso que se traduz em sentimento de culpa sexual. E, como consequência, temos a diminuição da autoconfiança, e até a brutalização da sexualidade e um maior enrijecimento do caráter<sup>282</sup>.

O mecanismo que ele descreve tem como origem a formação de uma moral sexual repressiva no seio da família patriarcal, que se alimenta da culpa e do temor religioso, para, por fim, retroalimentar uma estrutura moral antisssexual e perpetuar o autoritarismo. É interessante notar que esse mecanismo de repressão tem como origem e destino a própria família, e somente em uma fase posterior ele é reverberado na sociedade. Ou seja, no primeiro momento, é um

---

<sup>274</sup> REICH, 2001, p. 28.

<sup>275</sup> REICH, 2001, p. 51.

<sup>276</sup> REICH, 2001, p. 51.

<sup>277</sup> REICH, 2001, p. 48.

<sup>278</sup> REICH, 2001, p. 49.

<sup>279</sup> REICH, 2001, p. 49.

<sup>280</sup> REICH, 2001, p. 28.

<sup>281</sup> REICH, 2001, p. 49.

<sup>282</sup> REICH, 2001, p. 50.

mecanismo de controle da sexualidade dentro da família e, só depois, ele passa a se constituir num mecanismo de repressão e controle da sexualidade que extrapola o ambiente familiar e alcança toda a sociedade.

Reich compara o indivíduo recalcado com o indivíduo genitalmente satisfeito. Segundo o autor, no caso do indivíduo recalcado, “a compulsão para controlar a própria sexualidade, para manter o recalco sexual, provoca o desenvolvimento de concepções patológicas e altamente emocionais de honra e dever, coragem e autodomínio”<sup>283</sup>. Ao passo que o indivíduo sexualmente satisfeito “é honrado, responsável, corajoso e controlado, sem disso fazer muito alarde”<sup>284</sup>.

Estes sentimentos de honra, dever, coragem e autodomínio – que Reich define como patológicos – podem nos trazer uma pista para pensarmos como a manutenção de uma moral antisssexual tende a reverberar e constituir uma sociedade autoritária. O indivíduo autoritário não apenas reprime a sexualidade no ambiente doméstico, ele externaliza no meio da sociedade uma moral conservadora e reacionária, que ele mesmo experimenta e apoia. É neste ambiente, que a ideologia da honra, do dever, do autodomínio e da coragem ganha terreno e converge para a manutenção do fascismo, institucionalizado ou não.

Para tal, o indivíduo recalcado – o pai por exemplo – precisa estar o tempo todo “atento para controlar sexualidade, para preservar sua dignidade sexual, para resistir às tentações”<sup>285</sup>. Ele vive em um estado de vigília constante e mantém esse mesmo estado de vigília em relação aos seus filhos e esposa. Os filhos passam a empreender uma luta contra a masturbação, o que acaba desenvolvendo toda uma estrutura reacionária<sup>286</sup>. A mulher, por sua vez, precisa reprimir o desejo sexual, que fica restrito somente ao marido, cabendo a ela apenas o papel de simples procriadora, e não de um ser sexual<sup>287</sup>. Neste sentido, todo esse mecanismo descrito por Reich, ancorado na moral antisssexual, opera um desvio da energia sexual de seu destino natural para a manutenção do autoritarismo fascista.

É no seio da família autoritária que a ideologia da honra pessoal é nutrida e se transforma em honra da família, da raça e, no auge desta escala, se torna honra nacional<sup>288</sup>. No mesmo sentido, outras ideologias como dever, coragem, etc. ganham o mesmo *status*, contribuindo para a fundação de um nacionalismo de mãos dadas com o fascismo. O dever em relação ao

---

<sup>283</sup> REICH, 2001, p. 50.

<sup>284</sup> REICH, 2001, p. 50.

<sup>285</sup> REICH, 2001, p. 50.

<sup>286</sup> REICH, 2001, p. 50.

<sup>287</sup> REICH, 2001, p. 98.

<sup>288</sup> REICH, 2001, p. 51.



cumprimento da moral antissexual se transforma em dever de um cidadão com a nação. E a coragem para resistir e enfrentar as tentações se transforma em coragem para resistir e enfrentar os inimigos que ameaçam a nação.

Economicamente e politicamente, o fascismo representa uma resistência ao pensamento revolucionário. De igual modo, a repressão sexual fomentada pelo fascismo é uma resistência à liberdade sexual e ao seu forte conteúdo revolucionário<sup>289</sup>. Neste sentido, ideais de honra, dever e coragem são mobilizados para o combate do inimigo nacional. O pensamento revolucionário – inseparável de uma sexualidade livre – representa, além de uma ameaça econômica e política, uma ameaça moral, que deve ser enfrentada para o bem da nação. O que possibilita a formação de uma massa que apoia e deseja o fascismo é a repressão sexual operada ainda na infância, que contribui para a formação de indivíduos submissos, “bons”. Ela paralisa o ímpeto revolucionário e faz com que os indivíduos aceitem a opressão e a humilhação de um estado autoritário e fascista<sup>290</sup>.

## 2.6. O misticismo

A questão do misticismo em Reich recoloca o tema da repressão sexual pela sociedade patriarcal. Seria um erro considerar que ele critica a religião em si. Não é este o ponto que move Reich. Seu embate contra o misticismo é, na verdade, um embate contra a repressão sexual, a abstinência sexual e a moral antissexual patriarcal. Ele destaca que as religiões patriarcais, sem exceção, são baseadas na negação da sexualidade, ao passo que as religiões matriarcais são religiões da sexualidade<sup>291</sup>. E acrescenta que enquanto que as religiões matriarcais conciliavam o culto religioso e o culto sexual, as religiões patriarcais admitiam apenas o culto religioso, colocando-se como antítese ao culto sexual, que passou a figurar como uma “subcultura sexual dos bordéis, da pornografia e da sexualidade clandestina”<sup>292</sup>.

Neste sentido, o problema não está na religião em si, mas sim em como o sentimento religioso das religiões patriarcais fazem passar uma repressão da sexualidade que está em contradição com os interesses vitais dos indivíduos e das massas. E em como o ditador utiliza estes ideais para construir a base de uma psicologia de massas que alimente o fascismo<sup>293</sup>.

---

<sup>289</sup> REICH, 2001, p. 54.

<sup>290</sup> REICH, 2001, p. 28.

<sup>291</sup> REICH, 2001, p. 129.

<sup>292</sup> REICH, 2001, p. 137.

<sup>293</sup> REICH, 2001, p. 107.

O misticismo se torna um mecanismo importante dentro de uma sociedade autoritária na medida em que o Estado entende ser necessário evitar a revolta das massas trabalhadoras, e para isso, ele investe em uma moral repressiva capaz de estimular a obediência. A educação moral – religiosa e nacionalista – passa então a figurar como um importante mecanismo de controle social.

O primeiro momento da formação moral antisssexual ocorre ainda no seio da família patriarcal autoritária. Reich chega a afirmar que “todas as crianças, sem exceção, em uma sociedade patriarcal, estão sujeitas a esta inibição sensual”<sup>294</sup>. E isto ocorre primeiramente na família, onde as crianças são impregnadas de sentimentos místicos e religiosos. Até os contos de terror contados na infância, as histórias policiais contadas em uma idade posterior e a atmosfera misteriosa da igreja contribuem para abrir terreno para uma “posterior suscetibilidade do aparelho biopsíquico às comemorações militares e patrióticas”<sup>295</sup>. São estes processos que resultam em um enrijecimento do caráter e na formação de um sentimento místico.

E é na escola, na igreja e nas associações religiosas de jovens que esta formação moral é reforçada. O êxito da repressão e da moral antisssexual depende em grande medida destas instituições que, em um segundo momento, em associação à família autoritária, fortalecem os ideais reacionários que alimentam o fascismo.

Reich destaca que o misticismo religioso – judaico-cristão – tem como fundamento a “teoria do pecado original como ato sexual realizado por prazer”<sup>296</sup>, e a moral antisssexual, por sua vez, tem como base a repressão do prazer. O culto à Virgem Maria, por exemplo, é utilizado pelo misticismo para promover a castidade<sup>297</sup>. A mulher deve se manter casta até o dia do casamento e o homem deve respeitar a moça, não profanando o noivado. Ele afirma também que “o importante não é a devoção à Virgem Maria ou a qualquer outro ídolo, mas sim a produção da estrutura mística das massas em cada nova geração”<sup>298</sup>. Desse modo, não é difícil imaginar que uma moral que reprima a sexualidade venha a estabelecer uma aliança com religiões que, na sua base, condenem e reprimam o prazer.

É neste sentido que Reich entende que a luta contra o fascismo deve se apoiar no combate ao pensamento místico das massas. Isso significa que o combate deve ser travado contra as instituições que fomentam a repressão sexual, como a família patriarcal autoritária, o

---

<sup>294</sup> REICH, 2001, p. 127.

<sup>295</sup> REICH, 2001, p. 127.

<sup>296</sup> REICH, 2001, p. 110.

<sup>297</sup> REICH, 2001, p. 155.

<sup>298</sup> REICH, 2001, p. 155.

ensino religioso, as associações religiosas de jovens, e o Estado autoritário nacionalista com seu culto ao líder<sup>299</sup>.

As associações de jovens ocupavam uma posição estratégica, na medida que elas congregavam um grande número de jovens, cerca de trinta vezes o número de membros dos Partidos Comunistas e Social-democrata juntos no período de 1930 a 1932. Segundo o autor, quatro quintos desses jovens tinham entre quatorze e vinte e um anos de idade<sup>300</sup>. Como dissemos, se inicialmente a família desponta como a primeira instituição a formar uma moral antisssexual, as associações religiosas de jovens ocupam uma posição de reforço dos ideais antisssexuais em uma fase importante, em que a inibição sexual significa, principalmente, abstinência sexual.

A escolha destes campos de enfrentamento se dá em virtude da importância que eles têm na formação moral destes indivíduos. Há toda uma formação moral, cultural filosófica e política que reforça estes ideais reacionários. De modo que Reich entende que a revolução – que é também sexual –, para lograr êxito, teria não apenas que atacar o campo político e econômico, mas também “revelar os processos que permitiam aos interesses ditatoriais atingir os seus fins”<sup>301</sup>. Isto significa dizer que a revolução precisaria desvelar a função da repressão sexual na formação de indivíduos humildes, submissos, resignados e capazes de aceitar a miséria, por entender que “não há remédio contra a miséria, de que é necessário conformar-se com ela e ‘ter fé em Deus’”<sup>302</sup>.

Neste sentido, as instituições reacionárias – e o líder autoritário e fascista – combatem a ideia da felicidade terrena baseada na satisfação sexual, que é substituída por uma ideia de aceitação do sofrimento, de resistência às privações e de heroísmo. A condenação do prazer sexual e da felicidade terrena acaba por reforçar os ideais autoritários mais valiosos para a fundação de um Estado autoritário, reacionário e fascista.

Segundo Reich, “o homem reacionário que também é fascista afirma que há uma estreita ligação entre família, nação e religião”<sup>303</sup>. Como vimos, são estes os campos de enfrentamento da obra de Reich. Seu objetivo é lançar luz sobre a economia sexual que perpassa estes três campos de atuação do fascismo e mostrar como estes três campos estão interligados, como fica

---

<sup>299</sup> Reich afirma que há uma correlação entre a excitação orgástica, vivenciada durante uma relação sexual, o êxtase religioso e a excitação das massas quando ouvem o discurso de um líder. Segundo o autor, são excitações do mesmo tipo. O que há é um desvio da energia orgástica de seu curso natural para uma outra finalidade. Ver. REICH, 2001, p. 134.

<sup>300</sup> REICH, 2001, p. 113-114.

<sup>301</sup> REICH, 2001, p. 116.

<sup>302</sup> REICH, 2001, p. 118.

<sup>303</sup> REICH, 2001, p. 121.

claro no trecho a seguir: “O casamento como um laço, a família como um dever, a pátria como um valor em si, a moral como autoridade, a religião como uma obrigação que emana da eternidade”<sup>304</sup>.

É importante termos em mente que, boa parte das pessoas, no curso normal de suas vidas, passa da família para a escola e da escola para o trabalho. Algumas delas farão parte de uma associação religiosa, igreja, etc. de modo que estas instituições contribuirão, em boa medida, para a sua formação. O misticismo – que, como vimos, diz respeito mais especificamente à repressão sexual do que à religião – figura como o elemento fundamental do nacionalismo fascista.

## 2.7. A clivagem

A tese defendida por Reich de que as massas desejaram e apoiaram o fascismo está fundamentada nos seus estudos sobre a origem da repressão sexual e a repressão social. Como vimos, este mecanismo autoritário, que se inicia na família, recebe o reforço místico da religião patriarcal, da educação autoritária e das associações religiosas de jovens. Merece destaque a contradição<sup>305</sup> evidente entre o desejo das massas no fascismo que acabou por dizimá-las e seus interesses objetivos.

Reich afirma que, em função da crise econômica, entre 1929-1933, houve uma clivagem entre a base econômica e a ideologia<sup>306</sup> das camadas proletárias. Ou seja, enquanto que a base econômica pendeu para a esquerda, a ideologia das massas – classe média – pendeu para a direita<sup>307</sup>.

A incapacidade em compreender este quadro foi o que impossibilitou a apreensão do fascismo como “representante máximo da reação política e econômica”<sup>308</sup>. Reich destaca que, por desconsiderarem a alma e a mente e se concentrarem apenas na prática, os marxistas não foram capazes de reconhecer o papel da estrutura do caráter das massas e do misticismo na história, o que contribuiu para abrir caminho para o fascismo<sup>309</sup>.

---

<sup>304</sup> REICH, 2001, p. 131.

<sup>305</sup> O conceito de contradição em Reich é herdeiro da tradição marxista que entende a contradição de duas formas. A primeira como dois eventos em contradição que se excluem mutuamente. A segunda como um evento (a) que entra em contradição com um evento (b) e engendra um evento (c). Sua tese, no entanto, está mais vinculada à ideia de contradição como eventos que se excluem mutuamente. E este é um ponto em que vemos Reich se distanciar do materialismo histórico dialético.

<sup>306</sup> Reich retira seu conceito de ideologia do marxismo. A ideologia parece em Reich como algo que oculta o caráter contraditório da realidade. O salto que Reich dá em relação ao marxismo consiste em pensar o conceito de ideologia como algo que atua não apenas na consciência, mas também no inconsciente freudiano.

<sup>307</sup> REICH, 2001, p. 7.

<sup>308</sup> REICH, 2001, p. 3.

<sup>309</sup> REICH, 2001, p. 5.

Segundo o autor, a esquerda se concentrou nas questões econômicas e políticas, ou seja, nos processos objetivos, mas o chamado fator subjetivo da história, ou seja, a ideologia das massas, passou despercebido<sup>310</sup>. De modo que os efeitos da moral repressiva no campo social e político não foram levados em conta durante o agir e durante as análises políticas do fascismo.

Seu esforço passa a ser então o de tentar lançar luz sobre este processo – que ele considera contraditório – para tentar expor a irracionalidade contida na ação das massas. Reich considera racional a ação que coincide com o interesse de classe. Ao passo que irracional, para ele, é a ação que vai de encontro com o interesse de classe. É neste sentido que ele entende o fascismo como irracional, por considerar que ele vai de encontro com os interesses das massas. É importante notar que a racionalidade em Reich diz respeito ao consciente, ao passo que a irracionalidade diz respeito ao inconsciente. Ele se esforça para eliminar o engano, em um enfrentamento à ideia de consciência, muito cara aos marxistas, que acreditavam na tomada de consciência das classes trabalhadoras como uma das etapas para a revolução. Mas sua tentativa de derrubada do engano acabou por aproximar o conceito de irracional de uma ideia de desejo inconsciente em contradição com o interesse objetivo. Com este movimento, Reich reintroduziu a distinção entre a racionalidade – que ele localizou no consciente – e a irracionalidade que ele localizou no inconsciente<sup>311</sup>.

Deleuze e Guattari afirmam que “o interesse pode ser enganado, desconhecido ou traído, mas não o desejo”<sup>312</sup>. De modo que é possível que se deseje contra o próprio interesse – inclusive o interesse de classe –, mas isso não significa que o desejo tenha sido enganado. A questão que se coloca é justamente a de tentar compreender como desejamos algo que é contrário aos nossos interesses, ou como operamos “investimentos inconscientes perfeitamente reacionários?”<sup>313</sup>

Reich diz que é de se esperar que um trabalhador em condição social miserável se indigne contra os abusos que vem sofrendo, resolva agir para mudar sua condição e a de sua classe. Mas a clivagem entre a situação social das massas trabalhadoras e a ideologia acabou por levar as massas a agravarem a sua situação, contribuindo para a ascensão do nazismo<sup>314</sup>.

Em seu livro *Psicologia das Massas Do Fascismo*, Reich aproxima a psicologia de Freud da sociologia de Marx, buscando, com isso, um ponto de vista mais privilegiado do fascismo, que seja capaz de identificar as relações entre a mente e a sociedade. Ele mesmo

---

<sup>310</sup> REICH, 2001, p. 6.

<sup>311</sup> AE, p. 47.

<sup>312</sup> AE, p. 341.

<sup>313</sup> AE, p. 341.

<sup>314</sup> REICH, 2001, p. 9.

chega a dizer que Marx não pode avançar no domínio da mente humana por não dispor de uma psicologia científica, o que só foi possível a partir da psicanálise<sup>315</sup>. De modo que ele tenta, com esta obra, avançar neste campo de análise, e para tal ele acaba por utilizar os métodos de cada um destes campos.

Para compreender a estrutura da sociedade, Reich recorre a dois estudos sobre composição de classes na Alemanha, editados por Lenz<sup>316</sup>. Os estudos mostram uma não correspondência entre a distribuição econômica e a distribuição ideológica. Ao analisar os dados, Reich afirma que a classe média baixa – que compreende os produtores individuais, empregados domésticos, pensionistas, categorias inferiores de funcionários administrativos do setor público e de empresas privadas, pequenos comerciantes e pequenos agricultores – votaram nos nacionais socialistas e nos nacionalistas alemães. Ao passo que a classe trabalhadora – que compreende os trabalhadores da indústria (proletariado em nomenclatura marxista), do comércio, dos transportes, os trabalhadores rurais, os trabalhadores em domicílio, empregados domésticos, e os empregados de cargos inferiores da administração pública e privada – votaram nos comunistas e nos social- democratas. E conclui que “na prática política, é decisiva a distribuição ideológica, e não a econômica”<sup>317</sup>.

Era de se esperar que a classe média baixa, que representava mais de 20 milhões de pessoas, votasse de acordo com sua posição econômica, mas o que se verificou foi um voto contrário aos seus interesses de classe. É a partir destas análises que Reich elabora a tese de uma clivagem entre a distribuição econômica e a distribuição ideológica, que ele busca explicar a partir da compreensão da essência da estrutura psicológica das massas<sup>318</sup>.

É importante observar que Reich estava o tempo todo dialogando com os marxistas, que separavam a existência econômica da existência social e que acreditavam que a consciência – ou a ideologia – eram determinadas exclusivamente pela existência econômica. Sua tese colidia frontalmente com a tese dos marxistas. Segundo Reich, os marxistas não foram capazes de compreender as contradições entre economia e ideologia e, portanto, fracassaram em identificar a força histórica da ideologia<sup>319</sup>. O fator subjetivo foi desprezado pelos marxistas, que optaram por se concentrar na vida prática, muito alinhados com uma visão materialista da história. Eles consideravam a psicologia um sistema metafísico, do qual deveriam se afastar.

---

<sup>315</sup> REICH, 2001, p. 24.

<sup>316</sup> REICH, 2001, p. 10-12.

<sup>317</sup> REICH, 2001, p. 12.

<sup>318</sup> REICH, 2001, p. 13.

<sup>319</sup> REICH, 2001, p. 13-14.

Os marxistas acreditavam que o material se transforma em ideológico<sup>320</sup>, ou seja, que a formação da mente humana depende exclusivamente do fator histórico, e desprezavam o impacto da mente humana na história. No entanto, Reich afirma que sua psicologia das massas provém diretamente de Marx, que acreditava que as condições e funções humanas exerciam influência sobre a produção material<sup>321</sup>. Isto significa dizer que as condições psíquicas influenciam a história, e, portanto, devem ser levadas em consideração durante a prática e a análise política. Desse modo, Reich recoloca um ponto que os marxistas não levavam em conta em sua análise materialista da história. Mas ele o faz lançando mão da psicanálise de sua época.

Segundo Reich, “Marx não pôde desenvolver uma sociologia do sexo porque não existia então a sexologia. Trata-se agora de incluir no edifício das ciências sociais não só as condições econômicas, mas também as condições de economia sexual”<sup>322</sup>. Dessa forma, ele busca conciliar os campos e criar uma análise ideológico-econômico-social – ainda pouco explorada.

Reich não pretende inverter a relação. Ou seja, ele não está dizendo que a ideologia tem a primazia, e que a economia vem a reboque. Mas também não aceita a tese de que a economia tem a primazia e que a ideologia vem a reboque. O que ele pretende dizer é que o trabalhador sofre influência, em maior ou em menor grau, da economia e da ideologia. Que estes dois mecanismos são capazes de afetar o trabalhador e impactar nas suas decisões.

Ainda assim Deleuze e Guattari destacam que Reich ainda se concentra na dualidade objetivo *versus* subjetivo. Para os autores, “a economia libidinal não é menos objetiva do que a economia política, e a política não é menos subjetiva do que a libidinal”<sup>323</sup>, elas são apenas, modos de investimentos diferentes da mesma realidade social<sup>324</sup>. O que importa, na verdade, é tentar saber que investimentos libidinais uma economia política e uma economia libidinal fazem passar pela sociedade.

E esta é a questão fundamental da filosofia política para Deleuze e Guattari<sup>325</sup>, também levantada – em outros termos – por Reich: “por que há milênios os homens aceitam a exploração e a humilhação moral, por que, numa palavra, se submetem à escravidão”<sup>326</sup>. Ou seja, o que leva os homens a agirem de modo contraditório? Reich formula uma tese que busca dar conta de compreender esta contradição: “a ‘ideologia’ evolui mais lentamente do que a base

---

<sup>320</sup> REICH, 2001, p. 15.

<sup>321</sup> REICH, 2001, p. 16.

<sup>322</sup> REICH, 2001, p. 16.

<sup>323</sup> AE, p. 458.

<sup>324</sup> AE, p. 458.

<sup>325</sup> AE, p. 46.

<sup>326</sup> REICH, 2001, p. 24.

econômica”<sup>327</sup>. E afirma, como exposto acima, que os traços básicos da estrutura do caráter têm origem na primeira infância e correspondem a uma situação histórica que se ancora em uma moral patriarcal antisssexual, que é conservadora e reacionária – é o que ele define como tradição. Esta estrutura de caráter tende a se manter por mais tempo do que a base econômica da sociedade, que avança mais rapidamente, surgindo assim, uma contradição entre elas<sup>328</sup>.

Como dissemos, Reich entende como racional o comportamento de trabalhadores que, estando com fome, decidem roubar ou fazer greve. E entende como irracional o comportamento de trabalhadores que, mesmo estando com fome, não roubam e nem fazem greve<sup>329</sup>. É esta contradição que ele pretende explicar e entende só ser possível através da psicologia social – como método que se serve tanto da sociologia, como da psicologia. O que viabiliza o entendimento desta contradição é a descoberta da estrutura do caráter das massas.

Como vimos, Reich considera que as circunstâncias sociais que predominam no ambiente impactam na formação do caráter<sup>330</sup>. Ele afirma também que as massas não são nem revolucionárias, nem reacionárias. E que a contradição só ocorre porque a estrutura patriarcal repressiva impele as massas a serem reacionárias, mesmo quando a situação social – de classe – dê ensejo a formação de um movimento e de um ardor revolucionário. Neste sentido, Reich considera que não apenas o fator revolucionário, mas também as condições de formação de um sentimento reacionário precisam ser levadas em consideração ao se analisar a formação do caráter das massas.

Reich realiza um enorme esforço, que passa primeiramente pela análise do caráter, posteriormente, pela investigação da irrupção da moral repressiva, para, por fim, chegar à repressão sexual – que tem como aliados já mencionados a família patriarcal autoritária e o misticismo – como fatores determinantes para a formação de uma estrutura de massas fascista.

A decisão das massas de apoiar ao fascismo – o que representou a sua própria destruição – está, portanto, fundamentada em uma estrutura de caráter reacionária – que começou a ser forjada desde a transição da sociedade matriarcal para a sociedade patriarcal autoritária –, ele que ele chama de fator subjetivo, ou vida psíquica na história<sup>331</sup>.

É neste sentido que podemos dizer que as massas não foram enganadas, mas desejaram o fascismo, pois a repressão sexual, operada no nível intermediário da estrutura biopsíquica, se amplificou, predominou no ambiente social e se converteu em repressão social. O fascismo

---

<sup>327</sup> REICH, 2001, p. 17.

<sup>328</sup> REICH, 2001, p. 17-18.

<sup>329</sup> REICH, 2001, p. 18.

<sup>330</sup> REICH, 1998, p. 152.

<sup>331</sup> REICH, 2001, p. 14.



pode então ser considerado a expressão máxima de uma repressão sexual que atravessou milhares de anos de uma sociedade patriarcal autoritária e tradicional.

## 2.8. A tarefa da psiquiatria materialista

Reich entendia que o fascismo era “o representante máximo da reação política e econômica”<sup>332</sup>, que utilizava a repressão sexual como mecanismo de repressão social. Ele afirmava que “a família patriarcal é a fonte de reprodução, estrutural e ideológica, de todas as ordens sociais que se baseiam no princípio de autoridade”<sup>333</sup>. Diante disto, Reich concebia que a psiquiatria que ele estava fundando e o movimento revolucionário deveriam ter como alvo o princípio de autoridade, ou seja, a família patriarcal e sua moral antisssexual. O sucesso deste combate consistiria tanto na formação de uma sexualidade livre e sadia, como na formação de uma sociedade não-autoritária.

Dessa forma, uma revolução social só seria capaz de libertar as massas do fascismo se ela enfrentasse primeiramente a repressão sexual, que é o “meio principal da submissão humana”<sup>334</sup>. E se fosse capaz oferecer um arranjo social que garantisse a felicidade sexual das massas humanas. Reich acreditava que a abolição do poder patriarcal deveria representar a autodeterminação da mulher, a revogação do poder patriarcal autoritário dentro da família e o monopólio do prazer sexual pelo patriarca. E que a nova ordenação da vida sexual teria que passar pela educação sexual e política<sup>335</sup>.

É possível verificar, em Reich, em *Psicologia das Massas do Fascismo*, um esforço pedagógico. Ele acreditava que a tarefa do movimento revolucionário consistia em educar e orientar as massas, e não em dirigi-las. Ele entendia que as massas precisavam aprender a “pressentir qualquer forma de opressão e a livrar-se dela a tempo, de modo definitivo e irreversível”<sup>336</sup>. E via na educação sexual o potencial libertador da sociedade.

Antes mesmo da publicação de *Psicologia das Massas do Fascismo*, em 1929, Reich criou seis clínicas de Higiene Sexual, em Viena, para o atendimento de solteiros, adolescentes, trabalhadores e empregados, com o objetivo de educar, orientar e oferecer informações gratuitas sobre problemas sexuais, conjugais e paternos. Além dos atendimentos gratuitos, as clínicas também eram centros de palestras e discussões em grupo<sup>337</sup>.

---

<sup>332</sup> REICH, 2001, p. 3.

<sup>333</sup> REICH, 1968, p. 189.

<sup>334</sup> REICH, 1968, p. 198.

<sup>335</sup> REICH, 1968, p. 303.

<sup>336</sup> REICH, 2001, p. 205.

<sup>337</sup> BOADELLA, 1985, p. 70-71.

Em 1931, Reich redigiu três livros de educação sexual, um deles destinado às mães – *If Your Child Asks You* –, outro, às crianças – *The Calk Triangle* – e o último, aos jovens – *Der Sexuelle Kampf der Jugend*, o único a de fato ter sido publicado em 1932, pela própria editora de Reich, a *Verlag für Sexualpolitik*<sup>338</sup>, além de ter publicado, ao longo de sua vida, inúmeros artigos sobre educação sexual.

Aquilo a que chamamos de esforço pedagógico bem como sua psiquiatria materialista tinham como base a ideia de que o misticismo religioso precisava ser substituído pelo conhecimento científico – que passaria a ser mais influente – e pela explicação da natureza<sup>339</sup>. Isso não significava a aniquilação da igreja, apenas a circunscrição do poder de influência da igreja dentro do seu raio de ação<sup>340</sup>. Reich também não pretendia com isso aniquilar a ideia de Deus, em favor de uma concepção materialista do mundo. Ele pretendia apenas demolir o misticismo como mecanismo de poder social, repressão sexual, repressão social e controle das massas humanas. Ele entendia que a consciência sexual e o misticismo eram incompatíveis. Dessa forma, ele apostava na revelação dos processos econômico-sociais que alimentavam o misticismo como forma de enfrentá-lo.

Ou seja, o misticismo – que também é político – deveria ser combatido através da conscientização das massas acerca da política sexual e de seu papel social. Seu objetivo, portanto, era o de eliminar do debate político os resquícios de uma moral que contribuía para a repressão. Desse modo, o fim do misticismo só seria possível a partir da educação. As massas – que vivem sob uma educação sexualmente repressiva – precisariam criar uma consciência sexual, que permitisse a eliminação do medo da sexualidade, do medo da satisfação sexual. Pois é este medo que conduz ao misticismo, e este acarreta a submissão das massas<sup>341</sup>.

Reich afirmava que “a sensibilidade religiosa provém da sexualidade inibida”<sup>342</sup>, e que “uma consciência sexual clara e uma regulação natural da vida sexual significam o fim de qualquer forma de misticismo”<sup>343</sup>. Ou seja, só a sexualidade natural seria capaz de pôr fim ao misticismo religioso e a toda forma de misticismo – inclusive o misticismo político.

Ele entendia que a luta que os explorados e oprimidos travavam contra os exploradores e opressores deveria passar necessariamente pela luta contra a economia sexual repressiva. Mas, para isso, o tema da sexualidade deveria deixar de ser um assunto privado para se tornar um

---

<sup>338</sup> BOADELLA, 1985, p. 84.

<sup>339</sup> REICH, 2001, p. 160.

<sup>340</sup> REICH, 2001, p. 166.

<sup>341</sup> REICH, 2001, p. 169.

<sup>342</sup> REICH, 2001, p. 167.

<sup>343</sup> REICH, 2001, p. 167.

tema de interesse coletivo. Era preciso criar uma conscientização acerca de uma política sexual que vinha sendo implementada nas famílias, escolas, igrejas e também pelo Estado.

As clínicas criadas por Reich tinham como objetivo fazer com que o debate sobre sexualidade se tornasse coletivo, permitindo o compartilhamento de informações, experiências e a formação de uma “atmosfera coletiva de afirmação sexual”<sup>344</sup>. Segundo Reich, a vida sexual não podia ser considerada um assunto privado, já que ela impedia os jovens de participarem da luta política<sup>345</sup>. Ele tinha em mente também a criação de uma organização internacional que visasse a afirmação da sexualidade e o enfrentamento das questões relativas à economia sexual, em qualquer país onde as massas fossem reprimidas sexualmente<sup>346</sup>.

Apesar de ter participado por seis anos do Partido Comunista, Reich hesitava em concorrer e ocupar cargos políticos. Ele preferia atuar em outros campos, mais especificamente como uma espécie de psicanalista marxista<sup>347</sup>, mas também como um crítico da sociedade, e até como um sociólogo ou um pedagogo.

De igual modo, a tarefa de sua psiquiatria materialista consistia em combater as neuroses desde sua origem, por meio da clínica, da educação e conscientização de jovens, trabalhadores e mulheres. Sua revolução sexual – que é também econômica e social – não consistia em tomada do poder, ascensão de um novo líder, mas sim, na tomada de consciência da sexualidade pelas massas<sup>348</sup>. Já que, para ele, tanto o marxismo como a psicanálise consistiam na tomada de consciência pelo homem. No caso do marxismo, da repressão econômica e política, e no caso da psicanálise, da repressão social e sexual<sup>349</sup>.

Portanto, o problema sexual, segundo Reich, teria de ser resolvido de maneira revolucionária. O processo tinha como ponto de partida a tomada de consciência das massas, e posteriormente, a formação de um movimento sexual revolucionário que visasse a mudança real da política sexual.

Deleuze e Guattari destacam que, em nome do desejo, Reich foi o primeiro a tentar fazer com que a clínica e a revolução funcionassem conjuntamente, fazendo passar um canto de vida pela psicanálise<sup>350</sup>. E é dessa forma que eles se inserem nessa linhagem e buscam avançar em campos ainda não explorados.

---

<sup>344</sup> REICH, 2001, p. 175.

<sup>345</sup> REICH, 1978, p. 162.

<sup>346</sup> REICH, 2001, p. 177.

<sup>347</sup> BOADELLA, 1985, p. 73.

<sup>348</sup> REICH, 1978, p. 166.

<sup>349</sup> BOADELLA, 1985, p. 69.

<sup>350</sup> AE, p. 162.

## CAPÍTULO 3

### Máquinas desejanter, máquinas sociais e repressão

#### 3.1. *O anti-Édipo e o problema fundamental da filosofia política*

Ao apresentarem o problema fundamental da filosofia política<sup>351</sup>, Deleuze e Guattari constroem uma linhagem que se inicia no Prefácio do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa e passa pelo livro *Psicologia das Massas do Fascismo* de Reich. Até chegar em sua obra *O anti-Édipo*.

Os autores buscam construir uma filosofia, em associação com Espinosa e Reich, que seja capaz de compreender por que os homens desejam sua própria servidão e lutam por ela como se fosse pela sua salvação.

Ao recolocarem o tema do medo, da superstição e da servidão, a partir de Espinosa, e o tema da repressão sexual, da repressão social, do misticismo e do autoritarismo, a partir de Reich, Deleuze e Guattari lançam as bases de uma filosofia que busca compreender e enfrentar o desejo pelo fascismo. É neste sentido que sentimos a necessidade de investigar a natureza destes investimentos a um só tempo libidinais e sociais, para que, com isso, sejamos capazes de identificar saídas éticas para o fascismo.

#### 3.2. *As diferenças de regime: o desejo e o social*

Deleuze e Guattari renunciam à ideia de separar o desejo do social e afirmam que não há o desejo de um lado e o social do outro, e sim uma mesma produção que é ao mesmo tempo social e desejanter, mas operando em regimes de funcionamento diferentes<sup>352</sup>.

Eles afirmam que “o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo”<sup>353</sup> e que “as mais repressivas e mortíferas formas de reprodução social são produzidas pelo desejo”<sup>354</sup>, de modo que não é possível compreender as mais diversas práticas e formações sociais – entre elas o fascismo – se não as pensarmos em termos de desejo. De igual modo, não é possível compreender o conteúdo do delírio se não levarmos em conta fatores históricos e políticos. Eles afirmam que o delírio, seja ele neurótico ou psicótico, tem por base um conteúdo histórico-

---

<sup>351</sup> AE, p. 46.

<sup>352</sup> AE, p. 45-46.

<sup>353</sup> AE, p. 46.

<sup>354</sup> AE, p. 46.

mundial, político e racial<sup>355</sup>. E o elemento que povoa esse delírio possui uma forte carga social e política, o que os leva a afirmar que “a produção desejante é primeiramente social”<sup>356</sup>.

O que Deleuze e Guattari pretendem nos mostrar é que existe mais que uma relação entre o social e a libido: estes são uma e a mesma produção, de mesma natureza, descrita em regimes de funcionamento diferentes. É comum separarmos o social do libidinal ao estudá-los; no entanto, o que eles estão tentando nos mostrar é que só poderemos chegar a uma compreensão mais completa da libido e do social se formos capazes de analisá-los conjuntamente. É preciso analisá-los como eles de fato são, como uma mesma produção<sup>357</sup>, ainda que ao descrevê-los tenhamos que fazê-lo em função do regime de funcionamento de cada um deles.

Esta operação se assemelha à de Espinosa, que entende mente e corpo como uma só e mesma coisa, ora concebida pelo atributo do pensamento e ora concebida pelo atributo da extensão<sup>358</sup>. A ideia de que o social e a libido são uma a mesma produção, mas descritas em regimes diferentes retoma a tese da univocidade do ser. Para Espinosa, a substância se expressa tanto no atributo extensão quanto no atributo pensamento, e em todos os infinitos atributos, mas se expressa sempre e em todo lugar na mesma voz. É sempre o mesmo ser, mas expresso de forma diferente por cada atributo<sup>359</sup>. É neste mesmo sentido que Deleuze e Guattari pensam o regime social e o regime libidinal. Há, portanto, uma abordagem sobre o regime social que se distingue de uma abordagem sobre o regime libidinal – ainda que libidinal e social sejam a mesma coisa.

Embora pensem com Espinosa a univocidade do real, Deleuze e Guattari destacam que “Reich foi o primeiro a estabelecer o problema da relação do desejo com o campo social”<sup>360</sup>. Para ele, o caráter é formado a partir do choque do mundo externo com o mundo interno<sup>361</sup>. Em outro momento, ele afirma que as neuroses são fenômenos ligados à ordem social patriarcal, baseada na propriedade privada<sup>362</sup>. O que permite pensar, já em Reich, que o modo de produção tem efeito direto na vida psíquica do indivíduo. Isto não anula a importância do ambiente familiar, mas implica que as circunstâncias sociais, políticas e históricas às quais a criança está submetida impactam na sexualidade infantil e no desenvolvimento de neuroses<sup>363</sup>. O que

---

<sup>355</sup> AE, p. 123.

<sup>356</sup> AE, p. 51.

<sup>357</sup> AE, p. 451.

<sup>358</sup> Ver item 1.3. p. 21.

<sup>359</sup> HARDT, 1996, p. 114.

<sup>360</sup> AE, p. 161.

<sup>361</sup> REICH, 1998, p. 152.

<sup>362</sup> REICH, 1932, p. 31.

<sup>363</sup> REICH, 1998, p. 152.

acontece é que o ambiente familiar passa a ser enxergado como um elemento dentro de um escopo mais amplo, como parte do *socius*, de modo que as relações existentes no interior da família passam a ser vistas como parte das relações sociais que os indivíduos vivenciam.

Mas, se por um lado, as práticas sociais impactam nas práticas mentais, por outro lado, as práticas mentais impactam nas práticas sociais. Reich fala que, durante o processo de formação do caráter, acontece um enraizamento da moral vigente ainda durante a infância, momento em que o ego é mais fácil de vencer. Isso ocorre para permitir uma estabilidade (ainda que transitória) no conflito com o mundo externo. Dessa forma, uma moral repressiva passa a integrar a personalidade dos indivíduos<sup>364</sup>. Em um segundo momento, essa moral interiorizada é então reproduzida em todos os indivíduos da sociedade. É dessa forma que a repressão da sexualidade, como prática mental, é reproduzida no campo social.

Este mecanismo passa então a se retroalimentar. Primeiramente uma prática social se duplica em práticas mentais interiorizadas. Estas por sua vez se projetam no sistema, resultando em práticas sociais, que imediatamente se duplicam em práticas mentais e etc<sup>365</sup>.

Enquanto que, em Reich, persistia a separação entre libidinal e social – ainda que ele reconhecesse o impacto de um sobre o outro –, Deleuze e Guattari renunciam a essa separação e afirmam que as máquinas sociais e as máquinas desejantes são a mesma coisa.

Dessa forma, o que se verifica é que o mecanismo de projeção e introjeção, tal como pensado por Reich, perde espaço em Deleuze e Guattari, que vão atribuir a ele um papel apenas secundário. Isso porque a ideia de uma não distinção entre o libidinal e o social, inviabiliza a que pensemos em termos de projeção e introjeção. Não há nada que possa ser introjetado, nem projetado, já que não há sequer libidinal separado do social.

É a partir da leitura que Deleuze e Guattari fazem de Espinosa que esta concepção de uma produção, que é ao mesmo tempo social e desejante, se torna possível. Não há, em Espinosa e, conseqüentemente, em Deleuze e Guattari, uma distinção de natureza – o que poderia ensejar uma hierarquia entre mente e corpo, com o predomínio da mente sobre o corpo, ou entre libidinal e social, com o predomínio de um sobre o outro. O que há, em Deleuze e Guattari, é apenas uma distinção de regime, que diz respeito ao funcionamento das máquinas, e no ponto de vista que privilegia ora a mente, ora o corpo, ora o libidinal, ora o social.

Michael Hardt mostra como é possível passar do corpo para o social em Espinosa. Segundo o autor, “o núcleo da política espinosista é, por conseguinte, orientado para a organização de encontros sociais de modo a encorajar relações úteis e componíveis; é ‘essa a

---

<sup>364</sup> REICH, 1932, p. 173-174.

<sup>365</sup> REICH, 1932, p. 173-174.

arte de organizar encontros”<sup>366</sup>. Como vimos anteriormente, dentre os encontros de corpos, há aqueles que diminuem nossa potência de agir, mas há também aqueles que aumentam nossa potência de agir, e são estes encontros que permitem a formação de um corpo social. O desafio consiste justamente na arte de organizar esses encontros sociais e fazer com que eles resultem em um corpo social.

Os problemas que estavam sendo enfrentados no *Tratado Teológico Político* diziam respeito ao social. Espinosa tinha como objetivo descobrir a causa da servidão e combatê-la, o que o levou a investigar o medo e, em seguida, a superstição. No mesmo sentido de Espinosa, Deleuze atribui ao filósofo a tarefa de denunciar tudo que leva à servidão<sup>367</sup>.

### 3.3. Máquina social e desejante

Logo na primeira página de *O anti-Édipo*, podemos encontrar uma dessas denúncias. Deleuze e Guattari vão propor a substituição do inconsciente representativo por uma ideia de inconsciente produtivo. Segundo os autores, “a grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das produções do inconsciente. Mas, com o Édipo, essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo”<sup>368</sup>. A psicanálise passou então a se preocupar com o que o inconsciente queria dizer. O conteúdo do delírio e do sonho tinha um sentido, que cabia ao analista identificar. E o analista, por sua vez, ao interpretar, reduzia tudo ao complexo de Édipo<sup>369</sup>, castração e falta. Deleuze e Guattari, por sua vez, visavam pôr fim à pergunta “o que isso quer dizer?” e substituí-la pela pergunta “como isso funciona?”<sup>370</sup>. Eles entendiam que o problema não era mais entender o significado por trás de um sonho, mas entender como o inconsciente produz real.

Já na primeira página de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari se contrapõem a esse modo de operar da psicanálise que buscava interpretar o conteúdo do delírio e do sonho. Não é por acaso que as primeiras palavras do livro sejam “Isso funciona em toda parte”<sup>371</sup> (*Ça fonctionne*

---

<sup>366</sup> HARDT, 1996, p. 169.

<sup>367</sup> AE, p. 46-47; EPE, p. 300-301.

<sup>368</sup> AE, p. 40.

<sup>369</sup> “Conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais. Sob a sua forma dita positiva, o complexo apresenta-se como na história de Édipo-Rei: desejo da morte do rival que é a personagem do mesmo sexo e desejo sexual pela personagem do sexo oposto. Sob a sua forma negativa, apresenta-se de modo inverso: amor pelo progenitor do mesmo sexo e ódio ciumento ao progenitor do sexo oposto. Na realidade, essas duas formas encontram-se em graus diversos na chamada forma completa do complexo de Édipo”. (LAPLANCHE; PONTALIS, *Vocabulário de psicanálise*, São Paulo: Martins fontes 2000, p. 76)

<sup>370</sup> LAPOUJADE, 2015, p. 142.

<sup>371</sup> AE, p. 11.

*partout*). O termo isso<sup>372</sup> (*ça*) é o inconsciente freudiano. Ao afirmarem que isso funciona, ou que o inconsciente funciona, eles estão dizendo que, diferentemente de uma tradição da psicanálise freudiana, que entende o inconsciente como sendo representativo e que, portanto, caberia ao analista a função de interpretar o conteúdo desse delírio ou desse sonho, eles entendem o inconsciente como produtivo. Desse modo, eles estão valorizando a dimensão pulsional do inconsciente por ela mesma, sem subordina-la a qualquer interpretação psicanalítica.

Ao conceberem o inconsciente dessa forma, eles sentem a necessidade de defini-lo a partir de um outro conceito. É interessante observar o percurso do texto e ver como eles o fazem: “Há tão somente máquinas em toda parte”<sup>373</sup>. Neste momento, eles abandonam a ideia de um inconsciente representativo que encena seus traumas e conflitos em uma espécie de teatro.

Ao renunciarem a esta ideia, Deleuze e Guattari estão dizendo que o inconsciente funciona e produz. E que essa produção é feita por máquinas que se acoplam, estabelecem conexões, emitem fluxos, mas também desacoplam, hesitam, rompem fluxos. O inconsciente é uma máquina, assim como tudo é, igualmente, máquina. Eles dizem que “o seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela”<sup>374</sup>.

Quando afirmam que o seio é uma máquina, estão dialogando com uma ideia de objeto parcial<sup>375</sup>, mas não para dizer que o objeto parcial, por ser parte, remete a totalidade perdida ou a ser constituída, ou que o todo sente falta do objeto parcial. Eles renovam o léxico justamente para dar conta de uma função disso que eles chamam de máquina. Dizer que o seio é uma máquina que produz leite e que a boca é uma máquina acoplada a ela significa dizer que há um

---

<sup>372</sup> “O termo isso, ou id é “uma das três instâncias diferenciadas por Freud na sua teoria do aparelho psíquico. O id constitui o polo pulsional da personalidade. Os seus conteúdos, expressão psíquica das pulsões, são inconscientes, por um lado hereditários e inatos e, por outro, recalcados e adquiridos. Do ponto de vista econômico, o id é, para Freud, o reservatório inicial da energia psíquica; do ponto de vista dinâmico, entra em conflito com o ego e o superego que, do ponto de vista genético, são as suas diferenciações”. (LAPLANCHE; PONTALIS, *Vocabulário de psicanálise*, São Paulo: Martins fontes 2000, p. 218)

<sup>373</sup> AE, p. 11.

<sup>374</sup> AE, p. 11.

<sup>375</sup> Os objetos parciais são tipos de “objetos visados pelas pulsões parciais, sem que isso signifique que uma pessoa, no seu conjunto, seja tomada como objeto de amor. Trata-se principalmente de partes do corpo, reais ou fantasísticas (seio, fezes, pênis) e dos seus equivalentes simbólicos. Até uma pessoa pode identificar-se ou ser identificada com um objeto parcial”. (LAPLANCHE; PONTALIS, *Vocabulário de psicanálise*, São Paulo: Martins fontes 2000, p. 324) No entanto, Deleuze e Guattari mobilizam a ideia de objeto parcial, justamente para dizer que o objeto parcial tende a remeter ao todo. Para os autores o objeto parcial é parte de um todo que se perdeu, de modo que ele está sempre envolvido numa busca por recompor a totalidade a que ele fazia parte e, ajudava a compor.



processo de produção desejante que acontece na conexão entre essas máquinas e que faz com que algo se produza – leite e gozo – e que faz também com que esse algo flua.

Eles afirmam que o desejo não para de efetuar acoplamentos e que esses acoplamentos de máquinas permitem que o desejo flua, mas também que ele seja cortado, interrompido quando as máquinas se desacoplam<sup>376</sup>.

Em seguida, observam que “a boca do anorético hesita entre uma máquina de comer, uma máquina anal, uma máquina de falar, uma máquina de respirar”<sup>377</sup>. Quando falam de uma boca que hesita, estão tentando mostrar que, durante seu processo de funcionamento, as máquinas não apenas produzem e fazem passar fluxos de desejo, mas também interrompem e cortam esses fluxos. Ou seja, as máquinas desejantes são um sistema de fluxo-corte que se conectam a outras máquinas e deixam passar outros fluxos, isto é, para que outros funcionamentos possam ser disparados.

É o caso de quando eles falam da boca como “uma máquina de comer, uma máquina anal, uma máquina de falar, uma máquina de respirar”<sup>378</sup>. Podemos notar que a boca, ou a máquina, tem a capacidade de funcionar de formas diferentes. Ela se torna uma máquina de comer. Neste caso ela se torna uma máquina que recebe o fluxo de uma outra máquina, o seio por exemplo. Em seguida eles falam da boca como uma máquina anal. Ou seja, uma máquina que emite um fluxo de vômito, por exemplo. Depois eles falam da boca como uma máquina de falar. Aqui ela é uma máquina que emite um fluxo de ar e de som, que se acopla, por exemplo, a um ouvido, uma outra máquina. Por fim, eles falam da boca como uma máquina de respirar. Ela se torna uma máquina que recebe e emite fluxos de ar.

Na sequência do texto, Deleuze e Guattari deixam mais claro o que eles pretendem com essa ideia. Quando eles afirmam que “todos somos *bricoleurs*”<sup>379</sup>, eles estão mostrando como fazemos com que nossas pequenas máquinas realizem conexões diversas, sempre produzindo e criando novos modos de funcionamento para elas. Uma máquina é capaz de realizar inúmeros acoplamentos e de funcionar de maneiras diversas, inclusive ao mesmo tempo.

A bricolagem como modo de funcionamento das máquinas é aquilo que permite que elas desviem de seu funcionamento para que possam funcionar de outra forma, mas também é

---

<sup>376</sup> AE, p. 16.

<sup>377</sup> AE, p. 11.

<sup>378</sup> AE, p. 11.

<sup>379</sup> “Todos somos *bricoleurs*”, não apenas no sentido de podermos desviar múltiplas coisas deste ou daquele conjunto funcional para vários outros, mas também porque nossas próprias máquinas se engendram multiplamente”. (AE, p. 11). O conceito de *bricolage* foi criado por Claude Lévi-Strauss para designar o modo de pensar que ele define como “pensamento mágico”. Em seu livro *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss fala de um saber pré-científico, acumulado ao longo de séculos e que permitiu aos seres humanos transformar as coisas ao seu redor em objetos para seu uso.

aquilo que permite que elas criem conexões outras, engrenagens outras, não apenas de maneira diversa, mas multiplamente<sup>380</sup>. A partir da bricolagem as máquinas são capazes de “introduzir os fragmentos em fragmentações sempre novas”<sup>381</sup> e de “introduzir o produzir no produto”<sup>382</sup>.

Ao fim de tudo, o que importa, de fato, é o processo, o produzir, e não o produto<sup>383</sup>. Em uma bricolagem, o que se tem não é um todo acabado, pois nada está terminado, mas também não há nada faltando, porque tudo está sempre em processo. Quando o produzir é introduzido no produto o que se tem são fragmentações novas, sempre *a* produzir.

Ou seja, na bricolagem, os fragmentos são introduzidos em fragmentações. Estas por sua vez, são sempre fragmentos, que vão se acoplar e produzir outros fragmentos. Isso porque não há um todo, como no caso do objeto parcial. O *bricoleur* maquina sempre novos fragmentos, dos quais ele se torna parte. E o processo de produção de novos fragmentos cria uma indiferenciação entre o produzir e o produto. Aquilo que se produz, não é o produto, mas o próprio produzir.

O acoplamento dos fragmentos, ou seja, o produzir, nunca resulta em um produto acabado, ele resulta em um produzir interminável. Quando se acopla um fragmento ao outro, o que se tem é um outro fragmento que permite o produzir, mas que nunca resulta em um produto. De modo que, se algo como um produto surge, é o próprio produzir como produto.

Por fim, eles mencionam o caso do presidente Schreber<sup>384</sup>, para mostrar como o processo de bricolagem e de produção do inconsciente tem a ver com um processo *esquizo*. Vale destacar a importância da frase “e é capaz de fazer a teoria disso”<sup>385</sup>. Schreber chega a escrever um livro intitulado *Memórias de um doente dos nervos*, em 1903, em que “teoriza” sobre sua condição mental. Dentre outras tentativas de investigação sobre a esquizofrenia, das quais destaco o estudo de caso que Freud empreendeu sobre os escritos de Schreber<sup>386</sup>, o livro *O anti-Édipo* de Deleuze e Guattari surge como uma tentativa de investigar as relações entre a esquizofrenia e o capitalismo.

---

<sup>380</sup> AE, p. 11.

<sup>381</sup> AE, p. 18.

<sup>382</sup> AE, p. 18.

<sup>383</sup> AE, p. 18.

<sup>384</sup> Daniel Paul Schreber foi um juiz alemão diagnosticado com *dementia paranoides*. Entre os anos de 1900-1903 ele escreve e publica seu livro *Memórias de um doente dos nervos*, em que relata suas experiências em função de seu estado mental. Em 1911, Freud publica um estudo de caso a partir dos relatos autobiográficos de Schreber.

<sup>385</sup> AE, p. 11.

<sup>386</sup> C.f. FREUD, S. (1911) Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (*dementia paranoides*) relatado em autobiografia. In: FREUD, S. (1911-1913) “*O caso Schreber*” e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras. 2010. p. 13-107.

### 3.4. Vida genérica e processo de produção

Partindo de uma ideia de vida genérica em Marx, Deleuze e Guattari falam que o esquizo não vive a natureza como natureza, mas como um processo de produção.

Em um texto intitulado “Trabalho estranhado e propriedade privada”, escrito em 1844, Marx mostra que o homem vive da natureza, que ela é o seu corpo, e que ele fica em um processo contínuo com a natureza para não morrer. O homem está física e mentalmente interconectado com a natureza, pois ele é parte dela. O homem – tanto quanto o animal – utiliza a natureza, as plantas, a água, o ar, as pedras etc., para produzir aquilo de que precisa para viver, ou seja, para produzir vida – é o que Marx chama de vida genérica. Mas isso, em um primeiro momento, ocorre com o homem sendo um com a própria natureza: ele está interconectado com a natureza, é parte dela. O homem não toma a natureza como um objeto a partir do qual ele deva retirar os seus *meios de vida*, mas antes ele compõe a própria natureza e se entende como parte dela<sup>387</sup>.

Em seguida ele mostra que o homem deixa de ser um com a própria natureza quando passa a ter a natureza apenas como *meio de vida*, como um objeto a partir do qual ele realiza sua atividade vital. É o que Marx chama de estranhamento. O estranhamento acontece quando o homem deixa de ser um com a própria natureza, e isso se dá pelo trabalho tornado estranho, o trabalho que faz da vida genérica – que é a vida produtiva – apenas um meio da vida individual. Nesse momento, o homem passa a ter uma vida individual distinta de uma vida produtiva. E aquilo que antes era a vida mesma, ou seja, a vida genérica, que engendra vida, aparece aqui apenas como meio de vida<sup>388</sup>.

É interessante observar que Deleuze e Guattari dão um salto em relação ao texto de Marx com o objetivo de pensar o esquizo e as máquinas esquizofrênicas. Eles afirmam que o esquizo “não vive a natureza como natureza, mas como processo de produção. Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas”<sup>389</sup>.

Em seu texto, Deleuze e Guattari mostram que o esquizo opera uma ruptura radical, não com a natureza, mas com a ideia de natureza e de homem. E, conseqüentemente, com toda distinção possível entre eles. Isso porque ele está aquém da distinção homem-natureza. Para o esquizo, não há nem homem, nem natureza, portanto, nem eu, nem não-eu, nem dentro, nem

---

<sup>387</sup> MARX, 2010, p. 84.

<sup>388</sup> MARX 2010, p. 84.

<sup>389</sup> AE, p. 12.

fora. O que há são máquinas que se acoplam<sup>390</sup>. Para ele só há o processo de produção e os acoplamentos que as máquinas produzem.

### 3.5. Produção, distribuição e consumo

Deleuze e Guattari destacam que a distinção homem-natureza, indústria-natureza, sociedade-natureza, condiciona a distinção de esferas relativamente autônomas, chamadas de produção, distribuição e consumo. Em seguida, eles asseveram que no delírio não há esferas separadas, mas que a produção é imediatamente distribuição e consumo. De modo que a ideia de produção engloba a produção de distribuição, a produção de registro e a produção de distribuição<sup>391</sup>.

É a partir dos *Grundrisse* de Marx que eles vão desenvolver sua ideia de produção, distribuição e consumo. Marx fala que “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior de e mediada por uma determinada forma de sociedade”<sup>392</sup>. A partir de uma ideia de distinção entre homem e natureza, Marx concebe que a produção é a apropriação da natureza pelo homem, ao passo que o homem de uma determinada sociedade utiliza os instrumentos de produção – mãos, arado, máquinas – para se apropriar da natureza e produzir meio de vida. O modo como a produção se dá depende do estágio de desenvolvimento social. Ou seja, em um determinado estágio de desenvolvimento, uma sociedade só pode contar com suas mãos para produzir os meios de vida. Em outro momento, ela pode contar com instrumentos produzidos com metais, por exemplo. Até que ela chega em um determinado estágio de desenvolvimento em que instrumentos de produção mais sofisticados, como as máquinas, permitem a ela produzir inúmeros produtos, em quantidades cada vez maiores e em um tempo cada vez menor<sup>393</sup>.

Em seguida, Marx fala da relação entre produção, distribuição e consumo. Ele acentua que os economistas concebem a produção como a apropriação, pelos membros da sociedade, dos produtos da natureza para criar objetos que atendam à necessidade da sociedade; distribuição, por sua vez, como repartição dos produtos entre os membros da sociedade, segundo leis sociais; e o consumo como o desfrute dos produtos pela sociedade<sup>394</sup>. Marx critica essa compreensão acerca do processo de produção e avança na direção de dizer que “a produção é também imediatamente consumo”<sup>395</sup>. Ou seja, o indivíduo, no ato da produção, consome suas

---

<sup>390</sup> AE, p. 12.

<sup>391</sup> AE, p. 14.

<sup>392</sup> MARX, 2011, p. 43.

<sup>393</sup> MARX, 2011, p. 41; 43.

<sup>394</sup> MARX, 2011, p. 44.

<sup>395</sup> MARX, 2011, p. 45.

próprias forças vitais, na medida que ele despende força, saberes acumulados, mas também consome a própria natureza durante o processo transformativo que é o processo produtivo. Em seguida, ele afirma que “o consumo é imediatamente produção”<sup>396</sup>. Durante o consumo, isto é, durante a destruição que se tem com o consumo, substâncias, resíduos são produzidos e são reinseridos em novos processos de produção.

Diante disso, podemos compreender a importância da produção e do consumo. É a partir da apropriação da natureza que o homem cria os meios de vida. E o consumo destes meios de vida aparece como fim de toda a produção.

Mas é na distribuição que o problema se coloca. Além de determinar o que vai ser produzido, como vai ser produzido – com o uso das mãos, de ferramentas e/ou de máquinas - e de determinar o que será consumido e por quem, o processo de produção determina também como os indivíduos vão se distribuir nesse processo e que parte cabe a cada um na divisão dos produtos e na divisão da produção. Ou seja, durante um processo de produção alguns indivíduos precisaram exercer algumas atividades, e a partir do lugar que estes indivíduos ocupam na produção, eles terão acesso a uma parte dos produtos que são distribuídos no final. Essa distribuição segue leis sociais determinadas e que organizam a sociedade e o processo de produção.

Marx afirma que “a própria distribuição é um produto da produção”<sup>397</sup>. Isto significa dizer que a produção – em um determinado momento do desenvolvimento social – produz uma forma de distribuição da sociedade e de seus produtos de maneira compatível com as leis de funcionamento que ela institui. De modo que a legislação e a organização da sociedade – em classes – e determinada pela produção. No entanto, é na distribuição que isso ganha forma. Ou seja, a forma como a sociedade, distribui os instrumentos de produção, a própria produção, seus produtos e o consumo é determinada pela própria produção, mas é a distribuição que, organiza tudo – a produção, a distribuição e o consumo. Neste sentido, apesar de a distribuição figurar como pressuposto, como aquela que determina, que organiza a produção, ela é apenas um produto da produção. Mas isso não retira dela sua importância. Marx acentua que a produção, distribuição e consumo compõem, juntamente com a troca<sup>398</sup>, uma totalidade<sup>399</sup>.

---

<sup>396</sup> MARX, 2011, p. 46.

<sup>397</sup> MARX, 2011, p. 50.

<sup>398</sup> Marx afirma que a troca é uma repartição dos produtos após a distribuição. E que ela tem uma dimensão individual, ao passo que a distribuição tem uma dimensão social (MARX, 2011, p. 44.). Apesar de ser um conceito importante, em função do recorte estabelecido pela pesquisa, não se faz necessário discorrer sobre a troca.

<sup>399</sup> MARX, 2011, p. 53.

Quando Deleuze e Guattari falam que o esquizo não vive a natureza como natureza, mas como um processo de produção, eles estão tentando mostrar como o processo de produção desejante esquizo, assim como o processo de produção capitalista, funciona produzindo os produtos que serão distribuídos e consumidos por ele. No entanto, o processo de produção esquizo não tem como fim o consumo, ele é um processo que, mesmo tendendo para sua efetuação, reinsere o produzir no produto e, dessa forma, tem no processo, sua meta<sup>400</sup>. Ou seja, os acoplamentos que as máquinas operam e os fluxos que elas fazem passar continuam ininterruptamente.

Deleuze e Guattari distinguem três sínteses, que compõem o mesmo processo de produção: produção de produção, produção de registro e produção de consumo. A primeira delas, a produção de produção, opera por meio de conexões e acoplamentos. Durante a produção, uma máquina se conecta a outras máquinas, por meio da qual ela faz passar um fluxo que é cortado pela outra máquina durante sua produção. Neste sentido, uma máquina emite um fluxo, que é cortado pela outra máquina. Essa, por sua vez, também faz fluir algo que será cortado por uma outra máquina. Na esquizofrenia – e no capitalismo –, esse processo tende ao infinito, pois a satisfação do esquizo consiste justamente em conectar essas máquinas e fazer fluir esses fluxos, que são o próprio fluxo do desejo.

No entanto, durante o processo de produção, além de um acoplamento e de um fluxo ininterrupto, ocorre, por vezes, de as máquinas se desarranjarem, podendo resultar, inclusive, em uma interrupção no funcionamento de toda a produção.

Deleuze e Guattari percebem uma parada improdutiva neste processo. É o que eles chamam de corpo sem órgãos<sup>401</sup>. Eles verificam que o esquizofrênico vive a experiência de um corpo, de tal modo desorganizado, que dentro dele não há sequer órgãos. Esse corpo é um corpo pleno, fluido, em que tudo desliza<sup>402</sup>.

Em seguida, eles falam que o organismo é constituído por máquinas e que entre elas e o corpo sem órgãos surge um conflito aparente<sup>403</sup>. De um lado o organismo, sua organização e sua produção, do outro lado, o corpo sem órgãos, improdutivo e desorganizado. No entanto, eles destacam que o conflito não se dá entre as máquinas e o corpo- sem órgãos, mas entre o organismo e sua organização e o corpo sem órgãos e sua desorganização. Ou seja, o problema

---

<sup>400</sup> AE, p. 15.

<sup>401</sup> O termo corpo sem órgãos aparece a primeira vez em uma transmissão radiofônica do poeta francês Antonin Artaud, intitulada *Pour en finir avec le jugement de Dieu* (1948). Deleuze e Guattari se valem do termo para pensar a esquizofrenia. Segundo os autores, o corpo sem órgãos se opõe à organização dos órgãos e não aos órgãos.

<sup>402</sup> AE, p. 20.

<sup>403</sup> AE, p. 21.

do organismo é que ele é organizado demais, cada órgão ocupa um lugar no corpo, tem uma função específica, um emite um fluxo, o outro corta e assim por diante. O fato de não ter órgãos não é o problema, até porque, isso permite que os fluxos atravessem o corpo sem órgãos livremente.

Deleuze e Guattari afirmam que “às máquinas-órgãos, o corpo sem órgãos opõe sua superfície deslizante”<sup>404</sup>. Mas é no corpo sem órgãos, o improdutivo, no corpo pleno, que as máquinas se engancham. Eles acentuam que o problema para o corpo sem órgãos é que as máquinas são organizadas demais. Mesmo quando se desarranjam, elas continuam funcionando a partir de um regime de funcionamento que continua ainda demasiadamente organizado. E a repulsão que o corpo sem órgãos sente pelas máquinas tem a ver com essa organização.

Como vimos, a distribuição e o consumo compõem, juntamente com a troca, a produção. Deleuze e Guattari destacam a existência de uma parada improdutiva na produção e afirmam que o capital é o corpo pleno no capitalismo, a parada improdutiva no capitalismo. Eles destacam que, no processo de produção capitalista, o capital aparece como pressuposto de todo o processo, ele “se assenta sobre toda a produção”<sup>405</sup>. É como se produção, distribuição e consumo só pudessem ocorrer porque antes o capital disparou o processo para que tudo começasse a funcionar. O capital figura também como aquele que é capaz de organizar o processo, de mantê-lo e como o destino de toda produção. Ou seja, como acumulação de capital pelo capitalista.

Deleuze e Guattari destacam que o capital é o improdutivo e que, portanto, nenhum processo pode ser disparado ou organizado por ele. Mesmo assim ele continua a figurar como pressuposto de toda a produção. Isso só é possível porque é a segunda síntese, que eles chamam de produção de registro, que organiza a produção, determina os pressupostos, como tudo deve funcionar e como a produção deve ser distribuída e consumida.

O *socius* é composto por esferas relativamente autônomas – produção, distribuição e consumo –, cada uma com suas leis de funcionamento. No capitalismo, são as leis de produção que determinam todo o funcionamento das máquinas, que regem o acoplamento e o desacoplamento, os cortes e fluxos e que determinam o restante de todo o processo e não o registro. Mas é no registro que tudo isso se organiza, é ele que faz com que o capital, e não a produção, figure como pressuposto de todo o processo.

Segundo Deleuze e Guattari, é na produção de produção – primeira síntese – que as máquinas desejantes surgem, e é na produção registro – segunda síntese – que algo da ordem

---

<sup>404</sup> AE, p. 21.

<sup>405</sup> AE, p. 22.

de um sujeito, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos aparece, sempre ao lado das máquinas desejanter. O corpo sem órgão, por sua vez, é primeiro, é a partir dele que as sínteses se dão. Mas é na produção de consumo – terceira síntese – que a produção desejante se torna consumo e consumação<sup>406</sup>. Como vimos, cada síntese possui suas leis de funcionamento, mas o registro é quem organiza e estabelece que suas leis de funcionamento – que no capitalismo são as leis do capital – devem ser tomadas como pressupostos de todo o processo de produção.

Desse modo, ao consumir, o sujeito precisa seguir as leis de funcionamento impostas pelo registro. Mas ocorre que suas máquinas desejanter não estão submetidas às leis de registro, mas às leis de produção e de consumo – já que a produção é imediatamente consumo<sup>407</sup>. Neste sentido, o sujeito é posto diante de duas leis, das leis de funcionamento das máquinas desejanter e da produção de produção, e das leis do registro e do capital.

De igual modo, o esquizofrênico é colocado diante do mesmo dilema, de um lado as leis de produção, e do outro as leis de registro. No entanto, ele não vive em função das leis de registro, ele recusa os códigos, e quando aceita, embaralha todos os códigos, passa de um código a outro. Mas também não vive em função das leis de produção, ele precisa de uma superfície fluida, sem organização, sem leis de funcionamento.

Deleuze e Guattari distinguem as máquinas técnicas das máquinas sociais. Segundo os autores, a máquina técnica é a forma como a produção se dá em uma determinada máquina social. Nas sociedades primitivas – que é uma máquina social, a máquina territorial primitiva – as máquinas manuais são a máquina técnica. Na formação asiática – que é uma máquina social, a máquina despótica bárbara – as máquinas hidráulicas são a máquina técnica. E nas sociedades capitalistas – que é uma máquina social, a máquina capitalista civilizada – as máquinas industriais é que são a máquina técnica<sup>408</sup>.

Como vimos, as máquinas sociais obedecem às leis de produção impostas pela produção, mas que são inscritas pela distribuição – registro. E a máquina técnica é a forma como a produção se dá no seio da máquina social. Como o regime de funcionamento dentro da máquina social capitalista é a organização e a distribuição, dos fluxos, do capital, das pessoas etc, as máquinas técnicas, de igual modo, operam sob a condição de estarem arranjadas e organizadas.

---

<sup>406</sup> AE, p. 30.

<sup>407</sup> AE, p. 30.

<sup>408</sup> AE, p. 50.



Ao passo que as máquinas desejanter, por estarem sujeitas ao regime de funcionamento da produção desejanter, precisam estar desarranjadas e desarranjando-se para poder funcionar. Neste sentido, a questão que se coloca é: por que as máquinas desejanter renunciam ao seu desarranjo e desejam as leis do registro, as leis da repressão?

Assim como no registro, a repressão é aquilo que busca organizar e estabelecer leis para que o desejo flua. No capitalismo, o registro é onde as leis que regulamentam o funcionamento da produção, da distribuição e do consumo, são inscritas. Os fluxos de moeda, de pessoas, de mercadorias, obedecem às leis do registro. De igual modo, a repressão é onde as leis que tentam regulamentar o funcionamento da produção desejanter são inscritas. É ela que diz o quanto de fluxo de desejo pode ou não circular, por onde, que ligações, cortes eles podem produzir.

As leis de registro buscam organizar o processo de produção no capitalismo, assim como a repressão, busca organizar o processo de produção desejanter. É a repressão que dita as regras, que impõe restrições ao fluxo do desejo e que organiza, ou melhor, tenta organizar o corpo sem órgãos.

Deleuze e Guattari destacam a força de Reich ao ter mostrado que o recalçamento depende da repressão social. De igual modo, a repressão social só funciona graças ao mecanismo de recalçamento que forma sujeitos dóceis e assegura a reprodução da formação social.

Reich mostra como uma moral sexual repressiva se formou a partir da transição da sociedade matriarcal para a sociedade patriarcal baseada na propriedade privada, durante a transição da barbárie para a civilização. Segundo Reich, as sociedades matriarcais desfrutavam de uma sexualidade natural, ao passo que, com o surgimento das sociedades patriarcais, a sexualidade passou a ser reprimida. Segundo o autor, o estabelecimento deste mecanismo de repressão não seria possível apenas por meio da coação e da lei; seria necessário que ele se enraizasse nos indivíduos desde a primeira infância. Dessa forma, a moral repressiva pôde ser interiorizada nos membros da sociedade, chegando ao ponto de ser desejada<sup>409</sup>.

A moral sexual repressiva passou a ser um mecanismo de dominação daqueles que estão no poder. Mas tudo isso ocorreu de maneira aparentemente autônoma, pois não depende da coação do Estado ou de um ditador. É no seio da sociedade patriarcal autoritária que essa moral se retroalimenta e se perpetua. Ou seja, é a partir da moral sexual repressiva, cristalizada na forma do Estado, da igreja e da família patriarcal autoritária que a repressão é incorporada e até

---

<sup>409</sup> REICH, 1932, p. 173-174.

desejada. De modo que, permanecendo o mesmo arranjo social, a moral sexual repressiva se mantém<sup>410</sup>.

Como vimos, Deleuze e Guattari eliminam toda distinção de natureza entre as duas economias, libidinal e política, permanecendo apenas a distinção de regime. Reich, por sua vez, preserva a distinção entre libidinal e social e, desse modo, ele entende que a coação e a lei que existem na sociedade patriarcal e no capitalismo tem origem na repressão sexual. Ao passo que, para Deleuze e Guattari, a repressão é desejante e social, e o registro é o lugar onde as leis de funcionamento de todo o processo de produção – que é ao mesmo tempo, social e desejante – aparentam ser estabelecidas, organizadas, distribuídas. Eles deixam claro que não é o registro que as cria, mas é ele que aparece como quase-causa delas<sup>411</sup>.

É neste sentido que o arranjo, a organização e as leis, são os mecanismos de operação da repressão no campo social, mas como vimos, são altamente nocivos para as máquinas desejantes. Isso porque as máquinas desejantes funcionam desarranjando-se<sup>412</sup>.

Reich destaca que a sociedade patriarcal autoritária, que se constituiu no declínio da sociedade matriarcal, lançou mão de um modo de produção social baseado na propriedade privada que, em última instância, resultou no capitalismo<sup>413</sup>. Neste sentido, como resultado de uma sociedade patriarcal autoritária, o capitalismo acaba por levar necessariamente à repressão do desejo.

Nada disso ocorre sem que a repressão se interiorize de tal forma na sociedade, que os indivíduos passam a reproduzir a repressão, e em última instância, a desejá-la. Temos então que a repressão do desejo se torna desejo de repressão. Nesse mesmo sentido, o capitalismo, enquanto modo de produção baseado na repressão do desejo, alcança seu auge ao se transformar em desejo de repressão, isto é, fascismo.

### **3.6. Investimento pré-consciente, investimento inconsciente e os dois polos do delírio**

Reich percebe que, ao entrar no campo social, o indivíduo tem seu caráter moldado pela repressão que ele sofre. De modo que, em um determinado momento, esse indivíduo interioriza de tal modo a repressão que passa a reproduzir a repressão no meio social. Ainda em *Psicologia das Massas do Fascismo*, Reich chega a dizer que é no segundo nível de caráter que os impulsos reprimidos estão presentes. Ele fala também que o fascismo é a expressão politicamente

---

<sup>410</sup> REICH, 1932, p. 173-174.

<sup>411</sup> AE, p. 22.

<sup>412</sup> AE, p. 20.

<sup>413</sup> REICH, 1932.

organizada desses impulsos cruéis, sádicos, lascivos, sanguinários e invejosos, que compõem a camada intermediária do caráter do homem médio<sup>414</sup>. De modo que, se um indivíduo que interiorizou esses impulsos entrar no campo social e político movido por estes impulsos reprimidos, ele poderá fazê-lo de forma fascista.

Reich concebe então, uma clínica não repressiva, como forma de combater o fascismo. Assim como Reich, Deleuze e Guattari tem como objetivo pensar não apenas uma clínica não repressiva, mas também uma política e uma filosofia não repressivas.

Dessa forma, eles passam a investigar e denunciar todas as formas de repressão e de fascismo. Ao fazerem isso, eles sentem a necessidade de mapear as maneiras como a libido investe o campo social. Neste sentido, eles identificam que os investimentos se dividem em dois tipos, o investimento inconsciente e o investimento pré-consciente.

Os investimentos inconscientes se distinguem também em dois tipos de investimento social: segregativo e nomádico. Cada um desses tipos de investimento social corresponde a dois polos do delírio. Respectivamente, ao polo paranoico fascista e ao polo esquizo-revolucionário<sup>415</sup>.

Eles afirmam que “todo delírio é, primeiramente, investimento de um campo social, econômico, político, cultural, racial e racista, pedagógico, religioso”<sup>416</sup>. Ou seja, o delírio, ou o desejo, é imediatamente social. De modo que, para se investigar um delírio, ou um desejo, é preciso levar em conta a articulação desse delírio ou desse desejo com o campo social. Segundo os autores, Reich foi o primeiro a estabelecer a relação entre campo social e desejo<sup>417</sup>. Ele percebeu também que o campo social exerce influência na vida psíquica, que a moral sexual repressiva resultou em um desejo pela repressão, e que o desejo opera como uma força material.

Diferentemente de Reich, Deleuze e Guattari concebem a libido e o desejo como tendo a mesma natureza. Neste sentido, os investimentos libidinais, são sempre, também, investimentos sociais.

O polo paranoico fascista é um investimento inconsciente segregativo e bi-unívoco, que cria grandes dicotomias. Ele separa o mundo entre aliados e inimigos e o faz em função dos interesses reacionários da classe dominante. Há, nesse tipo de investimento, a busca pela formação de uma soberania central e de um órgão central<sup>418</sup>.

---

<sup>414</sup> REICH, 2001, p. XV-XVII.

<sup>415</sup> AE, p. 366.

<sup>416</sup> AE, p. 362.

<sup>417</sup> AE, p. 161.

<sup>418</sup> AE, p. 366; 451.

Já o polo esquizo-revolucionário é um investimento inconsciente do tipo nomádico, que funciona construindo caminhos para o desejo que antes se via represado, cria buracos na estrutura de poder e faz o social fugir, de modo a escapar de toda formação de poder central e de soberania. O polo esquizo-revolucionário é um investimento inconsciente do tipo plurívoco, que, diferentemente do bi-unívoco, não divide o mundo entre aliados e inimigos, mas reconhece a multiplicidade no campo social<sup>419</sup>.

Mas ocorre por vezes de um investimento do tipo esquizo-revolucionário se transformar em um investimento do tipo fascista, ou de um investimento do tipo fascista se tornar revolucionário, ou até mesmo de os dois coexistirem. Isso se dá porque o campo social é atravessado por uma miríade de investimentos sociais – que são também inconscientes –, sejam eles paranoico-fascistas ou esquizo-revolucionários. Dessa forma, não é possível assegurar que investimentos sociais revolucionários permaneçam revolucionários e não se tornem paranoico-fascistas em algum momento, ou que, apesar de serem revolucionários, não comportem matizes fascistas<sup>420</sup>.

É possível distinguir ainda os investimentos sociais em dois tipos: o investimento pré-consciente de classe ou de interesse, e o investimento libidinal inconsciente de desejo ou de grupo<sup>421</sup>. O investimento pré-consciente de classe ou de interesse tem por característica a formação de órgãos coletivos, a organização de organismos que visam a conquista de grandes objetivos sociais, remete a uma ideia de totalidade e de classe.

A ideia de classe remete ao papel desempenhado por estes órgãos coletivos na produção social e no regime de sínteses sociais – produção, distribuição e consumo. As classes tendem a se organizar em partidos, que visam a conquista e a preservação dos seus interesses de classe. O interesse, por sua vez, está fortemente vinculado ao poder. A efetuação do interesse de classe leva à necessidade de ocupação do poder por parte desta classe, o que fará dela a classe dominante.

Ao passo que o grupo é aquele que faz o desejo penetrar o campo social. Diferentemente da classe, o grupo não é subordinado, dirigido e organizado por partidos que concentram o poder em um organismo central que determina como todos os membros da classe devem agir. O grupo subordina o *socius* e o processo de produção a produção desejante<sup>422</sup>.

---

<sup>419</sup> AE, p. 366; 451.

<sup>420</sup> AE, p. 366.

<sup>421</sup> AE, p. 456.

<sup>422</sup> AE, p. 463.

Deleuze e Guattari mostram ainda que o investimento libidinal não incide diretamente sobre o regime das sínteses sociais – a produção, a distribuição e o consumo –, mas sobre o *socius*<sup>423</sup>. Ou seja, o campo social e político, e suas relações de produção e reprodução sociais são atravessados pelo desejo. De modo que, os interesses pré-conscientes e seus objetivos têm, em relação ao desejo, um lugar secundário.

É importante observar que quando Deleuze e Guattari recusam a distinção entre social e libidinal, eles acabam recusando também uma ideia cara ao marxismo de que as mudanças na infraestrutura transformam lenta ou rapidamente a superestrutura<sup>424</sup>. Isso porque, se não há distinção entre social e libidinal, também não pode haver distinção entre uma base econômica (social) e uma superestrutura (libidinal). A ideia de duas economias, uma social e outra desejante, é substituída por uma única economia que é igualmente social e desejante. Logo, pensar em infra e superestrutura é dividir novamente a economia em duas. Eles chegam até mesmo a dizer que “o desejo faz parte da infraestrutura”<sup>425</sup>, mas o fazem não para afirmar a existência de uma infraestrutura, que se distingue de uma superestrutura, mas para mostrar a existência de uma economia que é igualmente social e desejante.

Apesar da distinção entre dois polos do delírio e dois tipos de investimento, não está assegurado, no entanto, que os desejos de grupo não se tornem interesses de classe, ou que a partir dos interesses de classe surjam desejos de grupo. Mesmo assim, Deleuze e Guattari mostram que, antes de se tornarem interesse de classe, os investimentos são de grupo<sup>426</sup>. Portanto, é possível ainda que, no nível dos investimentos pré-conscientes, um grupo seja revolucionário sem sê-lo no nível dos investimentos libidinais<sup>427</sup>.

### 3.7. Interesse de classe e desejo

Deleuze e Guattari vão contrastar classe e grupo e pensar o interesse de classe como o interesse objetivo encarnado numa consciência de classe que se pretende espontânea, mas se deixa esmagar pelas instâncias que buscam representá-la<sup>428</sup>.

Ao falarem em classe e consciência de classe, Deleuze e Guattari retomam um texto de Reich intitulado *O que é a consciência de classe?* (1934). Nele, Reich menciona a existência de duas espécies de consciência. De um lado uma consciência de classe da direção

---

<sup>423</sup> AE, p. 458.

<sup>424</sup> MARX, 2008, p. 47.

<sup>425</sup> AE, p. 143

<sup>426</sup> AE, p. 455; 462-463

<sup>427</sup> AE, p. 462.

<sup>428</sup> AE, p. 338-339.

revolucionária, que se ocupa dos grandes problemas sociais, econômicos e políticos, nacionais e internacionais. E do outro, uma consciência de classe da massa, que se ocupa dos problemas locais, banais e particulares<sup>429</sup>.

Reich afirma que os partidos revolucionários acreditavam que a consciência de classe era algo espontâneo, de modo que não cabia à direção do partido criar uma consciência “se não se encontrar já no proletariado alguma coisa que se lhe assemelhe”<sup>430</sup>. Ou seja, eles acreditavam que a consciência de classe não era criada por completo, mas que os trabalhadores da classe proletária, por pertencerem a ela, já dispunham de uma consciência que se manifestaria espontaneamente. O partido deveria apenas criar as condições para que isso pudesse acontecer.

A ideia de uma espontaneidade, de uma predisposição para a consciência de classe e para a ação revolucionária, é questionada por Reich, que entende que essa consciência precisa ser formada. Mas ele destaca que os interesses – sociais, políticos e econômicos – da direção do partido revolucionário têm que ser compatibilizados com os interesses particulares das massas, sob pena de as massas não aderirem a eles<sup>431</sup>.

Quando a direção de um partido, a pretexto de implementar os interesses sociais, políticos e econômicos de toda a classe, desconsidera os interesses imediatos dela, cria-se uma dificuldade para que as classes compreendam e aceitem que esse é o melhor para elas. Ou seja, se para fazer a transição para o socialismo, a sociedade tiver que se submeter a uma privação, igual ou maior a que ela já experimenta no capitalismo, certamente ela terá dificuldades para aderir ao que a direção do partido está propondo. É preciso que os interesses da direção do partido e das massas sejam compatibilizados e que o partido conscientize as massas de que o que ele está propondo é o melhor para toda a classe.

Neste sentido, a ideia de classe, em Reich, envolve o compartilhamento de interesses pelos integrantes de uma classe, interesses esses que estão alinhados com os interesses dos dirigentes do partido revolucionário. E uma consciência de classe que não é espontânea, mas precisa ser fomentada pela direção do partido.

Segundo Deleuze e Guattari, as máquinas sociais pré-capitalistas operam codificando os fluxos. Ao passo que a máquina capitalista civilizada se constitui como tal sobre fluxos descodificados do desejo, de moeda<sup>432</sup>. Ao pensarem na distinção entre classe e grupo, Deleuze e Guattari afirmam que, nas classes, os níveis hierárquicos são descodificados. Ou seja, não há

---

<sup>429</sup> REICH, 1976, p. 18.

<sup>430</sup> REICH, 1976, p. 14.

<sup>431</sup> REICH, 1976, p. 19-20.

<sup>432</sup> AE, p. 185.

algo como uma lei, um código, uma tradição que determine que conjunto de pessoas podem ou não compor aquela classe. Há, de certa forma, uma liberdade formal para que os indivíduos transitem entre as classes. Preenchidos alguns requisitos, um indivíduo da classe proletária pode passar a fazer parte da classe burguesa e vice-versa<sup>433</sup>. Neste sentido, uma classe se define por um conjunto de indivíduos, que se constitui, não por uma lei ou um código, mas por terem interesses comuns, ou seja, interesses de classe. Daí a pensar na classe como algo descodificado.

Por exemplo: se um trabalhador, pertencente à classe proletária, interessado, portanto, nas causas da classe proletária, se torna um banqueiro, ele imediatamente passa a ter interesses comuns aos interesses da classe burguesa. E passa também a compor a classe burguesa e a defender os interesses dessa classe e não mais da classe proletária. Desse modo, as classes não são estamentos fechados, estanques. Elas admitem um transito entre seus membros.

Por sua vez, os grupos são também descodificados, eles não seguem leis, códigos. Também não são hierarquizados. Mas o que os caracteriza é a descodificação dos fluxos do desejo. Se na classe a descodificação atende aos interesses de classe, no grupo, a descodificação visa a fluidez do desejo no *socius*.

É por isso que uma classe, formada por indivíduos que compartilham os mesmos interesses, pode coexistir com um ou vários grupos. Deleuze e Guattari mostram que a oposição teórica não é entre duas classes, mas entre interesses de classe e desejos de grupo<sup>434</sup>. A oposição está entre a classe, os interesses de classe e os fora-de-classe e seus desejos - ou seja, o grupo e os desejos de grupo.

Uma classe luta pelos seus interesses dentro do capitalismo, ela busca melhorar suas condições de vida, mas dentro de um *socius*, sem fazê-lo ruir. É preciso que o *socius* funcione bem, para que a sua classe consiga melhorar suas condições de vida. Ao passo que o grupo não visa interesses, nem trabalha para a manutenção do *socius*; tem como objetivo fazer o desejo fluir no *socius*, mesmo que para isso o *socius* venha a ruir.

Deleuze e Guattari retomam a distinção entre classe e grupo presente em Reich e mostram a existência de um interesse consciente nas classes e um desejo inconsciente nos grupos. Na esteira de Reich, eles mencionam que as massas desejaram contra seu próprio interesse de classe<sup>435</sup>. Ou seja, que o desejo de grupo não é o mesmo que o interesse de classe. Podendo, inclusive, ser o seu oposto. Isso ocorre porque o interesse de classe diz respeito à posição que uma determinada classe ocupa na bipolaridade de classe. Há a classe burguesa e a

---

<sup>433</sup> AE, p. 336.

<sup>434</sup> AE, p. 338.

<sup>435</sup> AE, p. 341.

classe proletária. A primeira organiza o processo de produção do capital, a segunda participa do processo como força produtiva. Entre as duas classes, há uma oposição que diz respeito aos interesses de cada uma no *socius*. A classe burguesa visa o acúmulo de capital, mesmo que para isso ela tenha que impor restrições à classe proletária. Ao passo que a classe proletária visa a diminuição da exploração, da repressão e a melhoria de suas condições.

Ocorre, por vezes, que parte da classe proletária deixa de reivindicar os interesses da classe proletária e se alinha aos interesses da classe burguesa. Isso, não apenas para os outros membros de sua classe, mas para si mesma. Chegando, no limite, a desejar o fascismo<sup>436</sup>.

Reich mostra como uma moral repressiva, que atende aos interesses da burguesia pode contribuir para que a classe proletária deixe de agir em prol de seus interesses para agir em benefício da classe burguesa. Ele fala de dois homens esfomeados, um deles recusa-se a roubar para saciar a sua fome. Ou seja, mesmo sabendo que a fome é um mal, ele prefere passar fome do que romper com a moral da sociedade capitalista. O segundo homem, por sua vez, ignora os preceitos morais e busca o bem para o seu corpo, isto é, encontrar alimentos por seus próprios meios, nem que para isso seja preciso roubar. Reich fala que o segundo homem é aquele que possui uma consciência de classe revolucionária<sup>437</sup>. Isso porque, para Reich, a consciência de classe não obedece às exigências morais da sociedade burguesa. Ele afirma que a moral, em uma sociedade capitalista, serve para oprimir a classe trabalhadora. Portanto, a consciência de classe deve romper com essa moral, em favor de se estabelecer os interesses da classe proletária<sup>438</sup>.

Quando Deleuze e Guattari falam que, “como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre”<sup>439</sup>, eles estão fazendo referência a esse exemplo de Reich no texto *O que é a consciência de classe?*<sup>440</sup>

Não é por acaso que eles aproximam Reich e Espinosa. Em sua *Ética*, Espinosa afirma que as decisões da mente nada mais são que os próprios apetites<sup>441</sup>, ou seja, as decisões que o homem toma são seus próprios desejos. Ele fala também, no prefácio de seu *Tratado teológico-político*, sobre como o medo e a superstição fazem com que os homens combatam pela sua servidão como se fosse pela sua salvação<sup>442</sup>. Em outro momento da *Ética*, Espinosa fala que a

---

<sup>436</sup> AE, p. 47; 341.

<sup>437</sup> REICH, 1976, p. 23.

<sup>438</sup> REICH, 1976, p. 24.

<sup>439</sup> AE, p. 47.

<sup>440</sup> REICH, 1976, p. 23.

<sup>441</sup> E, III, 2, esc.

<sup>442</sup> TTP, p. 8.



flutuação de ânimo é “o estado da mente que provém de dois afetos contrários”<sup>443</sup>. É em função dela que mesmo percebendo o melhor, ainda assim, escolhemos o pior<sup>444</sup>.

Essa aproximação contribui para que eles possam desenvolver sua tese sobre o desejo pelo fascismo. Para Deleuze e Guattari, na esteira de Espinosa, o homem afetado pelo medo e pela superstição tende a escolher o pior, ou seja, a servidão, no lugar de escolher o melhor, a liberdade. Essa escolha, ou melhor, essa decisão da mente, é o próprio desejo – ou o próprio apetite.

Deleuze e Guattari afirmam ser de Reich a ideia de que o fascismo foi desejado<sup>445</sup>. Mas eles dão a essa ideia um fundo espinosista quando mobilizam o medo – também presente em Reich – e a superstição como causas para esse desejo de servir. Ou seja, a exploração, a repressão, a servidão e o fascismo são desejados em função do medo, da superstição (via espinosista), e em função da moral repressiva (via reichiana).

Reich concebe como irracional a atitude das massas que agem contra os seus interesses de classe. Isso porque a racionalidade, em Reich, diz respeito ao consciente, ao passo que a irracionalidade diz respeito ao inconsciente. Ou seja, as massas agem irracionalmente quando agem inconscientemente e agem racionalmente quando agem conscientemente. Com este movimento conceitual, Reich abole a ideia de engano, mas reintroduz a irracionalidade no desejo, e com ela a ideia de um desejo inconsciente contrário ao interesse objetivo<sup>446</sup>.

Deleuze e Guattari, por sua vez, mobilizam Espinosa para eliminar a hierarquia entre racional e irracional e para proporem um real que é ao mesmo tempo racional e irracional<sup>447</sup>.

Como vimos, eles deixam claro que a distinção mais importante não está entre as classes, mas entre classe e grupo. Para além da distinção entre classe e grupo, Deleuze e Guattari sustentam que a questão do grupo envolve uma outra distinção, entre grupo sujeito e grupo sujeito. Por exemplo, por vezes, no mesmo momento em que um grupo é revolucionário pré-conscientemente, isto é, atua em favor dos interesses de classe, ele já apresenta todas as características inconscientes de um grupo sujeito, como hierarquização, repressão do desejo e subordinação ao *socius*. Ou seja, mesmo atuando em favor de uma causa revolucionária, o grupo sujeito constrói uma hierarquia e subordina o desejo do grupo aos interesses da direção do grupo<sup>448</sup>.

---

<sup>443</sup> E, III, 17, esc.

<sup>444</sup> E, III, 2, esc.

<sup>445</sup> AE, p. 47; 341.

<sup>446</sup> AE, p. 47.

<sup>447</sup> AE, p. 47.

<sup>448</sup> AE, p. 462-463.

Deleuze afirma – no seu prefácio ao livro *Psicanálise e Transversalidade*, de Guattari, publicado em 1972 – que os grupos sujeitos, no nível das massas, aceitam e dão a si mesmo a hierarquia, a organização vertical ou piramidal. Eles excluem outros grupos, operam pela via da totalização. Ao passo que o grupo sujeito, por sua vez, é aquele em que os investimentos libidinais inconscientes são revolucionários: ele faz o desejo penetrar o campo social e subordina o *socius* ao desejo, fazendo com que o desejo circule livremente<sup>449</sup>.

Mas ocorre que um mesmo grupo seja sujeito e sujeitoado ao mesmo tempo – na medida em que ele pode ser inconscientemente reacionário e fascista, e pré-conscientemente revolucionário –, ou passe de um para o outro. Deleuze e Guattari comentam que é muito comum que um grupo sujeito surja, por ruptura, de um grupo sujeitoado. Ou seja, uma parte de um grupo revolucionário pré-conscientemente, e reacionário inconscientemente, rompe com esse grupo e dá origem a um outro grupo revolucionário inconscientemente<sup>450</sup>.

Eles também destacam que ocorre por vezes de os fluxos do desejo serem cortados e represados, isso não significa que eles não possam voltar a fluir, isto é, mesmo quando um grupo sujeito e se torna sujeitoado, ele pode tornar-se revolucionário novamente. Deleuze ressalta, no entanto, que não se trata de dois grupos distintos, mas sim de duas vertentes da instituição, já que um grupo sujeito pode se tornar grupo sujeitoado, e vice-versa, ou até mesmo que um mesmo grupo comporte matizes de grupo sujeito e de grupo sujeitoado<sup>451</sup>.

Neste sentido, Deleuze e Guattari assinalam que, para além da distinção entre classes, há outra que é a verdadeira, entre classe e grupo. Em seguida, mostram uma outra distinção, ainda mais importante, entre grupo sujeitoado e grupo sujeito. É interessante observar que as classes e os grupos (sujeitados e sujeitos) coexistem. O que os distingue é que o grupo sujeito é o lugar onde o desejo corre, é ele também que faz o desejo fluir no *socius*. Ao passo que o grupo sujeitoado já dispõe de mecanismos de repressão do desejo e tende a subordinar o desejo à direção do grupo. As classes, por sua vez, são de natureza diferente do grupo. Elas surgem secundariamente, quando os grupos se tornam sujeitosados. Elas são a organização e a estratificação desses grupos em um organismo de classe que não mais representa os desejos do grupo, mas os interesses de classe.

---

<sup>449</sup> AE, p. 463.

<sup>450</sup> AE, p. 463.

<sup>451</sup> PT, p. 12-13.

### 3.8. Engano e desejo

A ideia de que as massas não foram enganadas recoloca a questão do fascismo como um investimento libidinal inconsciente no campo social, que independe das formas de governo, mas decorre de como esse investimento percorre o campo social. Segundo Deleuze e Guattari, quando os grupos vão contra seus interesses de classe, quando aderem aos interesses e ideais que deveriam combater, não o fazem porque foram enganados, mas porque desejaram<sup>452</sup>. De modo que seus investimentos inconscientes no campo social têm como origem posições de desejo<sup>453</sup>.

Ainda assim, uma questão que precisa ser explicada é: como ocorre o engano? Primeiro o desejo deseja, depois, percebe-se que o que ele desejou foi contrário ao interesse de classe. Como não parece razoável que o desejo opere contra o interesse de classe, chega-se à conclusão equivocada de que o desejo, ou o interesse de classe foi enganado. Desse modo, quando um desejo deseja contra o interesse de classe, diz-se, equivocadamente, que o desejo foi enganado.

Mas na verdade o engano aparece secundariamente. Isso ocorre porque quando se pensa em termos de interesse de classe, as posições do desejo, que agem contra esse interesse, não são interpretadas como desejo, mas como engano.

Neste sentido, não é possível dizer que o desejo engane o próprio desejo, nem que o desejo engane o interesse de classe: o desejo apenas deseja. Os investimentos inconscientes não operam em função do interesse de classe, mas a partir de posições do desejo. Isso significa dizer que não há nada que vincule o desejo e o interesse de classe, nem que subordine o desejo ao interesse de classe.

Em *Psicologia das Massas do Fascismo*, Reich não se aprofunda sobre a ideia de engano, ele a recusa e se concentra na ideia de contradição. Para ele, há uma contradição entre o desejo das massas e seus interesses objetivos. Ou seja, a atitude mais racional para a classe proletária seria a via revolucionária, mas o que ocorreu foi uma virada para direita, para a via reacionária. Ele explica esse fenômeno a partir do conceito de clivagem. Segundo o autor, enquanto a base econômica pendeu para a esquerda – o que faria com que as massas se tornassem revolucionárias –, a base ideológica pendeu para a direita – abrindo uma brecha para o reacionarismo. Reich sustenta essa tese nos seus estudos sobre a origem da repressão sexual e sobre a formação do caráter<sup>454</sup>. Ele afirma que há uma diferença de velocidade entre a economia e a ideologia. Ou seja, enquanto as relações de trabalho, o mercado, etc. evolui mais

---

<sup>452</sup> AE, p. 142-143.

<sup>453</sup> AE, p. 143.

<sup>454</sup> REICH, 2001, p. 7.

rapidamente, os hábitos sociais, a moral, a religião, etc., que moldam a estrutura do caráter, tendem a evoluir mais lentamente<sup>455</sup>. Dessa forma, é possível pensar que as massas não foram enganadas, mas que a contradição entre a situação econômica e a ideologia permitiu a ascensão do fascismo. Então, por mais que a economia disparasse um ímpeto revolucionário, as massas continuavam reacionárias. E foi este fundo reacionário que Hitler e sua propaganda fascista souberam mobilizar.

Espinosa por sua vez não leva em conta a ideia de engano. Em sua *Ética*, Espinosa pensa em termos de ideias adequadas ou inadequadas. Ou seja, de um conhecer apenas os efeitos (ideias inadequadas), e de um conhecer pelas causas (ideias adequadas). De modo que mesmo os signos equívocos envolvem um certo conhecimento das coisas – ainda que inadequado. Ao tratar dos gêneros do conhecimento, Espinosa fala de um conhecimento que parte de signos equívocos, para, em seguida, alcançar as noções comuns e, por fim, um tipo de conhecimento, ou de ideia adequada, que alcança a essência das coisas – também chamado de beatitude – que é a alegria de terceiro gênero.

Este modo de pensar inviabiliza a possibilidade de se pensar em engano. De modo que, para Espinosa, o mais importante são os afetos que estão passando. É interessante observar que Espinosa trabalha com as categorias de incerteza, certeza e dúvida, mas não com a categoria do engano. Apesar de usar a palavra engano, Espinosa não atribui ao engano um peso conceitual. Mesmo quando ele trabalha no domínio da incerteza e da dúvida, o que ele visa é o percurso ético e afetivo que os três gêneros do conhecimento engendram.

Deleuze e Guattari, por sua vez, eliminam completamente a ideia de engano. Eles são categóricos ao afirmarem que o desejo nunca é enganado e que as massas não foram enganadas, mas desejaram o fascismo<sup>456</sup>. Eles se apoiam em Espinosa e Reich e desconsideram por completo o engano como conceito capaz de explicar a repressão e o fascismo. Como eles afirmam, logo na primeira página do livro, “há tão somente máquinas em toda parte”<sup>457</sup>. E é a essas máquinas que eles atribuem o desejo, mesmo o desejo pelo fascismo.

---

<sup>455</sup> REICH, 2001. p. 17.

<sup>456</sup> AE, p. 47; 341.

<sup>457</sup> AE, p. 11.

### 3.9. Polo paranoico e polo esquizofrênico

Deleuze e Guattari mostram que o desejo atravessa o *socius* de duas formas, a primeira diz respeito ao polo paranoico e a segunda ao polo esquizofrênico. O polo paranoico é reacionário e arcaico, ao passo que o polo esquizofrênico é revolucionário e futurista<sup>458</sup>.

Ao falarem em arcaísmo e futurismo, o que eles pretendem é mostrar os dois polos, ou os dois regimes de funcionamento, em que o delírio pode operar. Um destes polos, ou regime de funcionamento, é o polo despótico paranoico. E o tipo de investimento pré-consciente que ele mobiliza caminha no sentido da formação de um Estado despótico. É um investimento reacionário e segregativo, que divide, hierarquiza e subordina os grupos e a produção desejanste ao *socius*<sup>459</sup>. Estrangula os fluxos do desejo, evoca a nostalgia e conduz a algo como um Estado despótico original<sup>460</sup>. Há, no polo despótico paranoico, a necessidade da formação de um todo, mas ele não o faz sem a instauração de um mecanismo de defesa que opera a partir de um delírio sistemático, que persegue e elimina aquilo que considera ameaçador. Deleuze e Guattari percebem, no entanto, que mesmo operando em favor de um esmagamento do desejo, ele também mobiliza um desejo, mas um desejo de repressão. Ele inventa aparelhos de repressão do desejo que trabalham para a formação do estado despótico.

O futurismo, por sua vez, corresponde ao polo esquizo-revolucionário, que faz fluir o desejo e enlouquece a máquina capitalista em proveito dos fluxos do desejo. Ele “recorta o interesse das classes dominadas, exploradas, e faz correr fluxos capazes de romper, ao mesmo tempo, todas as segregações”<sup>461</sup>. Ele é capaz de alucinar a história, alucinar as raças<sup>462</sup>. Se por um lado o arcaísmo tende a interromper o fluxo social – que é o próprio fluxo do desejo –, para fazer passar um desejo de repressão e um despotismo passadista, o futurismo tende a deixar fluir os fluxos, todos ao mesmo tempo. Desse modo, algo como um nomadismo surge, a abertura de um devir que conduz à multiplicidade, ao embaralhamento dos códigos, das leis, ao ponto de se chegar à descodificação completa.

Apesar de dedicar um capítulo do livro *Análise do Caráter* à questão da esquizofrenia, é importante observar que Reich não chega a trabalhar as categorias de paranoia e esquizofrenia da forma como Deleuze e Guattari trabalham. O que Reich de fato se propõe a investigar, no esquizofrênico, é a origem e o funcionamento das suas pulsões antissociais e perversas<sup>463</sup>.

---

<sup>458</sup> AE, p. 345.

<sup>459</sup> AE, p. 482.

<sup>460</sup> AE, p. 287-292.

<sup>461</sup> AE, p. 144.

<sup>462</sup> AE, p. 144.

<sup>463</sup> REICH, 1998, p. 367-368.

Em seu livro *Irrupção da Moral Sexual Repressiva*, de 1932, Reich se concentra na questão da repressão sexual como causa das neuroses e perversões. Ele vai mostrar como a ausência da repressão sexual entre os trobianeses favoreceu uma sociedade sem neuroses e perversões, ao passo que, entre os membros da sociedade Amphlet – que possuíam normas mais estritas em relação à sexualidade –, podia ser verificada a existência de neuroses e perversões<sup>464</sup>. A questão da moral sexual repressiva reaparece nos livros *Análise do Caráter e Psicologia das Massas do Fascismo*, ambos publicados em 1933, como resultando na formação de uma couraça de caráter patológica que, em última análise, dá origem ao desejo pela repressão e pelo fascismo<sup>465</sup>.

Ao mobilizarem o desejo para pensar o fascismo, Reich, Deleuze e Guattari se aproximam de um mesmo conjunto de problemas, entre eles, a repressão e o despotismo. Ao investigar o fascismo e o reacionarismo, Reich os diagnostica como efeitos da repressão sexual e social. Deleuze e Guattari, por sua vez, conectam o fascismo à paranoia, e fazem isso sinalizando que o fascismo e sua fantástica máquina de repressão é o destino do desejo. Neste sentido, vemos que a repressão é tanto um problema para Reich, quanto para Deleuze e Guattari.

O polo paranoico despótico reacionário é um polo repressivo por excelência, ele é o que resta da barbárie na civilização e no capitalismo. Ao passo que o polo esquizo-revolucionário é um polo que tende a fazer o desejo fluir no *socius*. Temos então arcaísmo e paranoia de um lado, futurismo e esquizofrenia do outro, dois modos de investimento da libido no campo social.

O fascismo, por sua vez, está relacionado com o modo como estes dois polos operam no campo social. É a própria posição do desejo na infraestrutura, os cortes e fluxos que ele opera, que resultarão ou não no fascismo<sup>466</sup>. Deleuze e Guattari deixam claro que o *socius* oscila entre os dois polos, como um pêndulo<sup>467</sup>. De modo que, em um espectro tão grande de possibilidades entre esses dois polos, pode acontecer que um investimento do tipo fascista coexista, engendre ou seja engendrado por um investimento do tipo revolucionário.

Ao distinguir os dois polos do delírio, *O anti-Édipo* reintroduz a figura do déspota e do tirano. E com eles a ideia de servidão. Mas é a partir de Espinosa que a utilidade social dos afetos tristes pôde ser pensada. Segundo Deleuze “tudo o que envolve a tristeza serve à tirania e à opressão”<sup>468</sup>.

---

<sup>464</sup> C.f. REICH, 1932. p. 30-40.

<sup>465</sup> Ver item 2.3. p. 44.

<sup>466</sup> AE, p. 533.

<sup>467</sup> AE, p. 371-372.

<sup>468</sup> EFP, p. 61.

Neste sentido, o polo despótico paranoico só é capaz de se atualizar no *socius* na medida em que ele mobiliza o medo. E o déspota, por sua vez, só é capaz de se impor e estabelecer uma máquina de Estado fascista, na medida que ele engendra investimentos libidinais que envolvem afetos tristes, ou seja, afetos que diminuem a nossa potência de agir e nos mantém dela separados<sup>469</sup>.

### 3.10. Fascismo e revolução

Ao definir os dois polos do delírio, Deleuze e Guattari propõem uma explicação do fascismo pela via do desejo. Acompanhando Reich, eles recusam a via do interesse de classe, mas avançam na medida que eles entendem o fascismo como sendo alvo destes investimentos libidinais reacionários e racistas que atravessam o *socius*.

Eles mostram como o fascismo tem como objetivo a reterritorialização dos fluxos, a criação de territorialidades novas, “de modo a impedir que os fluxos descodificados do desejo fujam por todos os cantos”<sup>470</sup>.

Deleuze e Guattari, fazendo referência a Engels, mostram que a máquina social primitiva não organizava a sociedade territorialmente, mas por *gens*. Ou seja, havia uma organização do povo e não do território. E que a organização territorial, geográfica, ocorre com o surgimento de um aparelho de Estado, que busca conservar o seu poder territorialmente<sup>471</sup>. A territorialização é o estabelecimento de um poder que se impõe e organiza o campo social, redige os códigos que determinam como os fluxos podem ou não circular pelo campo social. Ou seja, antes do estabelecimento de um território, pessoas, animais, objetos, e mercadorias circulam livremente. Com o estabelecimento dos territórios e de um aparelho de Estado, aqueles que detém o poder sobre esses territórios e sobre esses aparelhos também passam a ter o poder de determinar quando, como e por onde, estes fluxos de pessoas, animais etc. podem circular internamente e entre os territórios. Neste sentido, o que se tem é o estabelecimento do poder sobre os territórios, e secundariamente sobre as pessoas, os animais etc.

Deleuze e Guattari, no entanto, pensam o capitalismo como uma máquina de desterritorialização. Ou seja, é preciso que os fluxos de pessoas, de mercadorias, de insumos de capital fluam livremente, sem a intervenção dos aparelhos de Estado. O capital é desterritorializado e desterritorializante, na medida que ele engendra os fluxos de mercadoria, de trabalhadores, de riqueza.

---

<sup>469</sup> EPE, p. 300.

<sup>470</sup> AE, p. 342.

<sup>471</sup> AE, p. 194.

Por sua vez, eles concebem o fascismo como uma fantástica máquina de territorialização dos fluxos do desejo. Eles percebem que, na sociedade moderna, o fascismo é o despotismo por excelência e o paranoico é o próprio déspota<sup>472</sup>. O despotismo e a paranoia estrangulam os fluxos do desejo e impõe um modo de funcionamento arcaísta, reacionário, que, no limite, desemboca no fascismo. O fascismo é então a expressão máxima do despotismo paranoico, seja ele na forma de Estado ou não.

É importante observar que, diferentemente de uma tentativa de explicação do fascismo histórico, Deleuze e Guattari estão pensando na formação de um conceito filosófico que dê conta de expor um modo de funcionamento da libido no campo social. Eles mostram que o fascismo não é apenas uma forma de Estado, mas que ele também percorre o campo social – na medida em que ele deseja a repressão, a totalização, a tirania, a reterritorialização dos fluxos e a criação de territorialidades despóticas novas. O fascismo é a forma como o polo paranoico reacionário se atualiza no *socius*.

Para Deleuze e Guattari, a máquina despótica bárbara é uma máquina paranóica<sup>473</sup>, ela é um investimento libidinal e social. Quando Deleuze e Guattari dizem que “o déspota recusa as alianças laterais e filiações extensas da antiga comunidade. Ele impõe uma nova aliança e coloca-se em filiação direta com o deus: o povo deve segui-lo”<sup>474</sup>, eles estão remetendo a Morgan, Engels e Reich ao afirmarem que o modelo de comunidade matriarcal, ao ser substituído pelo modelo de comunidade patriarcal, resultou em um novo tipo de filiação direta com Deus. Segundo Engels, neste momento surge então uma nova forma de família, a família de um par<sup>475</sup>. Esse tipo de família, que tem como linhagem hereditária a figura do pai, organizava de uma maneira nova a herança. Se antes o patrimônio dos membros gentílicos falecidos deveria permanecer na *gens*, com a mudança da família matriarcal para a família patriarcal, e do estado selvagem para a barbárie, a herança – que antes seguia a linhagem segundo o direito materno – passou a seguir a linhagem masculina, segundo o direito paterno<sup>476</sup>. Tudo isso resultou em um novo arranjo social, uma nova organização de poder – centralizada na figura masculina, do pai, e do déspota, ambos se relacionando diretamente com Deus –, e na formação do Estado despótico.

---

<sup>472</sup> AE, p. 255.

<sup>473</sup> AE, p. 255.

<sup>474</sup> AE, p. 255.

<sup>475</sup> ENGELS, 2019, p. 57.

<sup>476</sup> ENGELS, 2019, p. 60.



Para Reich, essa mudança deu origem a uma nova aliança com Deus e a uma moral sexual repressiva que, em última instância, é a mesma moral presente no regime fascista, mas com nuances próprias.

Deleuze e Guattari entendem que, diferentemente do Estado Despótico originário, o fascismo não necessita da territorialidade, e o fascista paranoico não necessita do controle do Estado, pois eles circulam e operam no tecido social. O despotismo passa a existir na figura do próprio déspota paranoico, que conta com a ajuda dos burocratas, das tropas de elite e de pessoas comuns<sup>477</sup>.

Para Deleuze e Guattari, a questão ganha relevo na medida em que o despotismo paranoico fascista passa a operar como um investimento libidinal capaz de determinar a formação social. Em linhas gerais, o que preocupa os autores não é o fascismo como forma de estado, mas o fascismo como investimento libidinal – que é também social.

Reich, por sua vez, mostra como a família autoritária, o misticismo, as associações religiosas de jovens e a escola tornaram-se a base do nacionalismo-fascista e imperialista<sup>478</sup>. Ele vai identificar – entre outras coisas – a filiação direta com Deus e o misticismo como fenômenos que alimentam sentimentos fascistas. Apesar de distante, podemos verificar já em Espinosa uma preocupação com aquilo que ele chama de superstição. Para ele, o problema se assevera quando a religião adentra o Estado e ganha força de lei. É quando o Estado se comporta como religião, suas leis como mandamentos divinos e os reis como deuses, que o despotismo instala um ambiente de medo e insegurança que conduz à servidão.

A constatação em *O anti-Édipo* da existência de um investimento libidinal que desemboca em uma maquinaria paranoica fascista, que faz com que os homens lutem contra seu interesse de classe, levanta novamente o “problema fundamental da filosofia política”<sup>479</sup> anteriormente apresentado por Espinosa, retomado por Reich e colocado por Deleuze e Guattari: “Por que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação?”<sup>480</sup>

É só pela via do desejo, como anuncia Reich e depois Deleuze e Guattari, que poderemos compreender, combater e até mesmo escapar do fascismo. A servidão que veio a cabo com o Estado fascista foi “a mais fantástica tentativa de reterritorialização econômica e política”<sup>481</sup>, mas também a maior reterritorialização dos fluxos do desejo e das multiplicidades

---

<sup>477</sup> AE, p. 256.

<sup>478</sup> REICH, 2001, p. 122; 127.

<sup>479</sup> AE, p. 46.

<sup>480</sup> AE, p. 46.

<sup>481</sup> AE, p. 342.

revolucionárias no campo social, dentro da máquina capitalista moderna. O capitalismo, em seu movimento de desterritorialização e reterritorialização soube extrair lucro desse movimento esquizofrênico e esquizofrenizante. E o fascismo, enquanto limite de reterritorialização da máquina capitalista moderna, soube operar uma submissão das massas à classe dominante, retroalimentando a si mesmo e ao capitalismo. E isso não se deu de outra forma, a não ser pela libido.

Deleuze e Guattari nos mostram que ao mesmo tempo que uma mais-valia é extraída pela máquina capitalista, uma mais-valia de gozo é extraída da máquina e é consumida pelo *socius*. Se por um lado, uma moral sexual repressiva é instituída, por outro lado, o desejo está presente por toda a parte, seja “na maneira como o burocrata acaricia os seus dossiês, como o juiz distribui justiça, como um homem de negócios faz circular dinheiro”<sup>482</sup>. Eles constatam que “Hitler suscitava tesão nos fascistas. As bandeiras, as nações, os exércitos e os bancos dão tesão em muita gente”<sup>483</sup>. É toda uma carga libidinal represada que aqui encontra meios de fluir. Neste sentido, o que move Deleuze e Guattari é descobrir que tipo de libido está fluindo no *socius*, se é uma libido paranoica fascistizante ou uma libido esquizo-revolucionária.

A paranoia é um dos produtos da máquina despótica<sup>484</sup>, e o fascismo é a permanência do elemento despótico dentro da máquina capitalista. É a forma como o despotismo se manifesta e se perpetua na história, para além máquina despótica, como ele retorna e se projeta, novamente, a partir do zero<sup>485</sup>. A máquina capitalista surge das ruínas do Estado Despótico e do encontro dos fluxos descodificados da produção na forma do capital-dinheiro e do trabalhador livre<sup>486</sup>. Com o capitalismo, surge uma nova axiomática das quantidades abstratas – uma nova lei de funcionamento – que avança em um movimento de desterritorialização do capital, do trabalhador, do *socius* e do desejo.

Poderíamos imaginar que o movimento de desterritorialização seria, para o capitalismo, um mal a ser evitado, mas na verdade ele é o modo de funcionamento da máquina capitalista, é aquilo que permite que o capitalismo vá cada vez mais longe no seu processo, interiorizando o seu limite e lançando ele cada vez mais longe<sup>487</sup>. O capitalismo, no seu processo, produz uma formidável carga esquizofrênica, e sobre ela faz incidir todo o peso da sua repressão<sup>488</sup>. Neste sentido, desterritorialização e reterritorialização, fluxo e interrupção abrupta, esquizofrenia e

---

<sup>482</sup> AE, p. 386.

<sup>483</sup> AE, p. 143.

<sup>484</sup> AE, p. 52.

<sup>485</sup> AE, p. 257.

<sup>486</sup> AE, p. 51.

<sup>487</sup> AE, p. 52.

<sup>488</sup> AE, p. 53.

paranoia fazem parte do modo de funcionamento do sistema capitalista. E é dessa forma que o capitalismo caminha de mãos dadas com o fascismo enquanto movimento de reterritorialização dos fluxos.

É importante observar que, uma vez que uma revolução, um desejo ou o próprio capital tendem ao seu limite, ou até mesmo à superação deste limite, um outro movimento surge, com o objetivo de interromper e interiorizar estes fluxos desterritorializados, mas sempre para relançá-los cada vez mais longe. A revolução não é totalmente rejeitada nem pelo capitalismo, nem pelo fascismo. Ambos admitem a revolução na medida que são capazes de interiorizá-la para que possam ir cada vez mais longe no seu processo. O mesmo acontece com o desejo: ele é admitido e mobilizado pelo capitalismo e pelo fascismo, mas sempre em favor deles, para que eles possam avançar.

Mas, segundo Deleuze e Guattari, “o desejo não ‘quer’ a revolução, ele é revolucionário por si mesmo”<sup>489</sup>. Ao afirmarem que o desejo não quer a revolução, eles estão afirmando que não há de um lado o desejo e de outro a revolução, como objeto ou via para conquista do objeto desejado. O que eles estão querendo dizer é que o desejo, na sua essência, é revolucionário<sup>490</sup>, e que não há como desejar sem que uma revolução se dispare. De modo que, quando o desejo investe o campo social, uma revolução sempre é disparada. É neste sentido que a sociedade sente a necessidade de reprimir os desejos, pois eles põem em risco as estruturas de exploração, sujeição e hierarquia<sup>491</sup>.

Mesmo quando o polo despótico paranoico reacionário investe no *socius*, e faz passar um desejo pela repressão, algo da ordem de um desejo flui – e com ele algo como uma revolução, mesmo que, em seguida, ambos sejam interrompidos, reterritorializados.

Mesmo assim, o desejo sempre será uma ameaça ao capitalismo, ao Estado, ao partido e ao fascismo, na medida que ele sempre põe em jogo uma revolução. E é isso que embaralha e põe em risco o capitalismo e o fascismo. É em função disso que ambos, mesmo que admitam uma parcela de desejo e revolução, os mantêm sob forte observação e controle.

### 3.11. O diagnóstico do fascismo

Ao falarem de revolução, Deleuze e Guattari deixam claro o risco de uma revolução tornar-se fascista. Nada assegura que um investimento inconsciente revolucionário não dê origem a formas de gregarismo e de arcaísmo, que posteriormente contribuam para a formação

---

<sup>489</sup> AE, p. 159.

<sup>490</sup> AE, p. 158.

<sup>491</sup> AE, p. 158.

de conjuntos com nuances fascistas, chegando, por fim, à formação de um estado fascista ou de investimentos fascistas no campo social. Isso se dá com endurecimento e com a reterritorialização e a estratificação dos fluxos do desejo<sup>492</sup>. É importante observar que para Deleuze e Guattari o fascismo não concerne primordialmente ao Estado e suas instituições, mas a dimensão desejante.

O desejo pelo fascismo deve ser encarado como uma possibilidade dentro da própria revolução, na medida em que os investimentos inconscientes podem adotar formas paranoicas, ou até mesmo esquizofrênicas. Desse modo, a distinção necessária não é apenas entre fascismo e revolução, mas entre os tipos de investimentos libidinais que estão percorrendo o *socius*. A diferença entre o fascismo e a revolução é justamente os tipos de investimentos libidinais que eles fazem correr no *socius*. Enquanto que a revolução dispara um fluxo esquizo-revolucionário, o fascismo dispara um fluxo paranoico-fascista que deseja a própria repressão.

A dificuldade de distinguir os dois tipos de investimento está no fato de que ambos disparam o desejo, mas de um lado um desejo revolucionário, e do outro um desejo pela repressão. O outro problema está justamente no fato de que um investimento esquizo-revolucionário pode devir fascista, ou comportar elementos fascistas. Uma terceira dificuldade está na distinção entre fascismo e revolução a partir dos investimentos pré-conscientes de interesse. Primeiramente porque neste nível há pouca diferença entre eles, ambos acabam por atender aos interesses da direção do partido, e às vezes do Estado<sup>493</sup>. Segundo, porque o nível pré-consciente de interesse não é capaz de informar sobre o que acontece no nível do inconsciente desejante. Isso significa dizer que o pré-consciente de interesse e o inconsciente desejante podem, por vezes, coincidir, assim como podem se opor frontalmente. E pouca coisa pode ser dita de um a partir do outro. De modo que, se iniciarmos nossa investigação pela via do interesse de classe, tendemos a cair sempre na armadilha da explicação a partir do engano, da ideologia e da racionalidade.

Neste sentido, é no nível inconsciente, e em como o desejo atravessa o *socius*, que devemos buscar as respostas para a revolução e para o fascismo, e não na passagem do nível inconsciente para o nível pré-consciente – já que não há uma correlação direta entre os investimentos pré-conscientes e inconscientes. Pode acontecer de um investimento inconsciente do tipo fascista coexistir com um investimento pré-consciente do tipo revolucionário, assim como um investimento inconsciente do tipo revolucionário coexistir com um investimento pré-consciente do tipo fascista, ou que um se torne o outro.

---

<sup>492</sup> AE, p. 455.

<sup>493</sup> AE, p. 483.

Como escrevem Deleuze e Guattari: “É próprio da libido investir o campo social sob formas inconscientes e assim alucinar toda a história, delirar as civilizações, os continentes e as raças, e ‘sentir’ intensamente um devir mundial”<sup>494</sup>. O inconsciente não fica circunscrito ao ambiente familiar, ele investe o campo social, porque é social, político e racial. É dessa natureza molecular, que é também, imediatamente molar, que o desejo pelo fascismo emerge.

Desse modo, a oposição “ou revolução ou fascismo” é por vezes substituída por uma disjunção inclusiva, onde o “ou” é mais próximo de um “ora” e designa um sistema de permutações possíveis entre diferenças”<sup>495</sup>. A oposição “ou revolução ou fascismo” passa a ser lida então como uma disjunção inclusiva do tipo “ora revolução ora fascismo”. Isso também não significa dizer que não haja elementos de um dos polos no outro. Como vimos anteriormente, eles podem muito bem coexistir, se retroalimentando.

A partir do entendimento de que há um risco de a revolução tornar-se fascista ou coexistir com o fascismo, a questão que emerge para nós neste momento é “Como fazer para não se tornar fascista mesmo (e sobretudo) quando se acredita ser um militante revolucionário?”<sup>496</sup>

É importante termos em mente que a revolução e o fascismo são antes de tudo desejados<sup>497</sup>. Antes mesmo de figurar no pré-consciente, eles são investidos libidinalmente. E a natureza desses investimentos – que é ao mesmo tempo libidinal, social, política e racial – torna a tarefa muito mais difícil, de modo que ao se tornar revolucionário no nível pré-consciente, às vezes “um tal grupo já apresenta todas as características inconscientes de um grupo sujeitado”<sup>498</sup>, como: extração e absorção de mais-valia, subordinação dos integrantes à própria revolução e ao déspota, hierarquia, e mecanismos de repressão do desejo<sup>499</sup>.

Um diagnóstico mais preciso do risco do fascismo precisa levar em conta, no nível inconsciente, o tamponamento da libido, a formação de vacúolos de falta, a subordinação e a estratificação das massas. A revolução, por sua vez, só conseguirá evitar o fascismo enquanto fizer passar os fluxos descodificados e desterritorializados do desejo, construir linhas de fuga cada vez mais plurais, esquivando-se das grandes dicotomias, do medo, da superstição, da mistificação, e da paranoia.

---

<sup>494</sup> AE, p. 135.

<sup>495</sup> AE, p. 25.

<sup>496</sup> FOUCAULT, 1993, p. 2.

<sup>497</sup> AE, p. 457.

<sup>498</sup> AE, p. 462.

<sup>499</sup> AE, p. 462-463.

Só será possível antever e evitar o fascismo realizando uma análise da natureza dos investimentos libidinais no campo sócio-político – que é o objetivo da esquizoanálise<sup>500</sup> –, desembaralhando os polos do delírio de modo a lançar luz sobre eles. Deleuze afirma que a tarefa do filósofo consiste em denunciar tudo que é tristeza, tudo que nos torna escravos, os mitos, as superstições<sup>501</sup>. É neste sentido que, junto com Guattari, ele elabora um diagnóstico do fascismo e do desejo pelo fascismo: para denunciar tudo aquilo que diminui nossa potência de agir, nos afeta com paixões tristes, nos conduz à servidão e nos impede de produzir alegrias ativas e ser livres.

---

<sup>500</sup> AE, p. 143.

<sup>501</sup> EPE, p. 300.

### Considerações finais

Essa pesquisa surge com um objetivo de pensar a realidade social e política atual. Nos últimos anos, vimos o levante de um fantasma que há muito tempo parecia estar adormecido. Nos últimos anos, em variados lugares, a ameaça de uma nova onda fascista desabou sobre nossas cabeças. Despertando novamente o interesse pelo tema e levando inúmeros pesquisadores a se voltarem novamente sobre o assunto.

No entanto, parte dos estudiosos sobre o tema tem nos alertado do perigo de se utilizar o termo “fascismo” para acontecimentos que não têm relação histórica com os horrores que assolaram o mundo na primeira parte do século XX. Por outro lado, alguns estudiosos têm compreendido que, para além do fascismo histórico, o termo “fascismo” pode e deve ser usado para pensar outros acontecimentos, experiências e sentimentos existentes em nossas sociedades.

Ainda na graduação em Ciência Política, realizamos uma investigação sobre o fascismo histórico e sobre o uso do conceito de fascismo na filosofia de Deleuze e Guattari. Essa pesquisa surge como um aprofundamento da questão do fascismo a partir da obra *O anti-Édipo*, em que buscamos identificar uma linhagem de pensamento que fosse capaz de responder a pergunta: “Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse de sua salvação?”<sup>502</sup> E a sua correspondente, por que as pessoas desejam o fascismo? Longe de conseguir responder a estas perguntas, nossa pesquisa ocupa o lugar de tentar lançar luz sobre essa linhagem e sobre o percurso que Deleuze e Guattari empreenderam na busca pela resposta dessas perguntas.

Apesar de enfrentar questões fundamentais e altamente complexas da filosofia política de Deleuze e Guattari, temos consciência que o trabalho aqui empreendido tem como característica central a busca pela simplicidade, pela objetividade e pela tentativa de tornar mais acessível a leitura da obra. Parte do nosso esforço foi tentar tornar claro para nós mesmos o que estávamos lendo, crendo que, assim estaríamos oferecendo uma pequena contribuição com o campo de estudos de Deleuze e Guattari do qual fazemos parte. Dessa forma, e em função do tempo de pesquisa de um mestrado, estabelecemos recortes bem contundentes, deixando de fora temas importantes, mas que no momento, não julgávamos necessário para a realização da pesquisa. O tema do marxismo, por exemplo, é um desses que não pudemos explorar da forma como gostaríamos. Assim como as relações de Deleuze e Guattari com a psicanálise freudiana e lacaniana.

Creemos que em trabalhos futuros poderemos avançar em uma agenda de pesquisa que contemple estes e outros temas importantes para a filosofia de Deleuze e Guattari. Como

---

<sup>502</sup> AE, p. 46.

primeiro trabalho de grande folego, essa dissertação tem também o objetivo de realizar uma entrada na obra conjunta dos autores e permitir uma primeira elaboração de um trabalho em filosofia.

A tentativa de costurar os elos dessa linhagem nos pareceu importante em função do contexto social e político e libidinal em que vivemos. Para além de uma pesquisa restrita a um meio específico, nosso objetivo é oferecer uma análise da realidade social e política e libidinal que possa nos ajudar a compreender as ameaças fascistas desse tempo e construir saídas éticas.

A partir de Espinosa, vimos como o medo leva à superstição e conseqüentemente à servidão. Ou seja, que o encadeamento de paixões tristes diminui nossa potência de agir. E que o último grau da nossa potência de agir é a servidão<sup>503</sup>. Vimos também que Espinosa não estabelece hierarquia entre corpo e mente. Deleuze e Guattari se apropriam dessa ideia para pensar que a forma como nosso corpo age é também como desejamos. A partir de Reich, vimos como uma moral sexual que surge na passagem da sociedade matriarcal para a sociedade patriarcal, pode contribuir para a formação de uma sociedade reacionária e fascista.

Contrariando parte da literatura política, Deleuze e Guattari, na esteira de Reich, afirmam que as massas não foram enganadas, mas que elas desejaram o fascismo. Disso decorre que o fascismo foi e é sempre algo desejado. O fascismo é o desejo pela repressão, é o desejo pelo poder, mesmo um poder que nos reprime.

Quando Deleuze e Guattari concebem *O anti-Édipo*, eles o fazem com seus olhos e ouvidos atentos aos ecos de maio de 1968. É certo afirmar que a obra possui um caráter analítico, crítico, mas também militante – o que poderia fazer dela uma obra datada. No entanto, podemos observar que mesmo se tratando de uma obra de intervenção no real – de seu tempo – ela nos permite refletir sobre como o fascismo opera no campo social ainda hoje.

As tão faladas *fake news*<sup>504</sup> trouxeram à baila novamente o tema do engano. A afirmação de Deleuze e Guattari de que o desejo não é enganado, mas que o interesse de classe pode ser enganado<sup>505</sup>, nos habilita a dizer que a criação de uma rede de *fake news* pelas redes sociais, não têm como objetivo enganar o desejo das massas.

Não é possível afirmar que as massas que seguem, compartilham e referendam essas *fake news* acreditem naquilo que leem, ouvem e compartilham. Isso porque as *fake news* não

---

<sup>503</sup> EPE, p. 300-301.

<sup>504</sup> Notícia falsa (Tradução nossa). O termo remete a produção e distribuição de notícias falsas, boatos, ou desinformação pelas mídias sociais e pela mídia tradicional.

<sup>505</sup> AE, p. 341.



operam pela via do convencimento, mas pela via do desejo. Caso contrário, caberia a nós a tarefa de esclarecer as massas.

Mas, na verdade, essa tarefa de esclarecimento nos parece bastante ineficiente quando o que está em jogo é algo da ordem de um afeto, de um desejo é disparado quando as *fake News* são compartilhadas. O que se tem são fluxos de um desejo que deseja sua própria repressão, que deseja o fascismo, sempre que as *fake News* são disseminadas e compartilhadas.

Os idealizadores dessas notícias sabem bem que o que eles precisam disseminar é um afeto triste. Um afeto que tem como objetivo disseminar o medo da volta do comunismo, da barbárie, da depravação moral, da destruição dos valores cristãos, cristalizados na tríade “Deus, pátria e família”. Tanto é assim que eles não se dedicam a convencer ninguém com argumentos mentirosos, porém sólidos. Eles têm ciência que se eles souberem manejar o sentimento de medo de tal forma, conseguirão fazer com que as massas lutem pela sua servidão como se fosse pela sua salvação<sup>506</sup>. Basta ver os recentes protestos pedindo a volta dos militares.

O que Deleuze e Guattari constataram, ainda em 1972, é algo que estamos experimentando hoje: a volta de um fascismo generalizado. Não um fascismo histórico, na forma de Estado, mas um fascismo que se dissemina nos poros da sociedade e que ameaça a todos nós. Não se trata de denunciar e combater um Hitler que ocuparia o lugar de chefe de Estado, mas sim de afirmar que precisamos – como nos alerta Foucault<sup>507</sup> – identificar e combater o pequeno Hitler que está em todos nós, mesmo quando acreditamos ser um militante revolucionário.

---

<sup>506</sup> AE, p. 46.

<sup>507</sup> FOUCAULT, 1993.

### Referências Bibliográficas:

- BOADELLA, D. *Nos caminhos de Reich*. 2. ed. São Paulo: Summus editorial, 1985, 339p.
- DELEUZE, G. (1968) *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, 427p.
- \_\_\_\_\_. Prefácio In: GUATTARI, F. *Psicanálise e transversalidade*: Ensaio de análise institucional. São Paulo: Editora ideias e letras. 2015, p. 7-19.
- \_\_\_\_\_. (1981a) *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, 135p.
- \_\_\_\_\_. (1981b) *Cursos Sobre Espinosa* (Vincennes, 1978-1981). Fortaleza: EdUECE, 2009.
- \_\_\_\_\_. (1990) *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, 239p.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 205.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, 180p.
- DELEUZE, G. *O Abecedário de Gilles Deleuze*: uma realização de Pierre-André Boutang, produzido pelas Éditions Montparnasse, Paris. 1988-1989. Disponível em: <<http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>> Acesso em 12 de Janeiro de 2018.
- \_\_\_\_\_. (2002) *A ilha deserta e outros textos*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006, 383p.
- \_\_\_\_\_. (2003) *Dois regimes de loucos*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, 445p.
- \_\_\_\_\_. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: cactus, 2005.
- \_\_\_\_\_. (2015) *Cartas e outros textos*. Tradução de Luiz b. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018, 316p.
- \_\_\_\_\_.; GUATTARI, F. (1972a) *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011, 559p.
- ENGELS, F. (1884) *Origem da família, da propriedade privada e do estado*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019, 188p

- ESPINOSA, B. (1670) *Tratado teológico-político*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003, 375p.
- \_\_\_\_\_. (1677) *Ética*. 2 ed. São Paulo: Autêntica Editora, 2016, 238p.
- \_\_\_\_\_. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012, 175p.
- FREUD, S. (1911) “O caso Schreber”. In: *Sigmund Freud: Obras completas*. Vol. 10. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 13-107.
- FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In: *Sigmund Freud: Obras completas*. Vol. 10. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. (1921) “Psicologia de Grupo e a Análise do Ego”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XVIII. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987, p. 89-182.
- FOUCAULT, M. O Anti-Édipo: uma introdução a uma vida não fascista. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, v. 1, n. 1, 1993, p. 197-200.
- GARCIA-ROZA, L. A. (1994) *Freud e o inconsciente*. 24. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2009, 236p.
- GUATTARI, F. (2004) *Écrits pour L'Anti-œdipe*. Paris : Lignes & Manifeste.
- HARDT, M. (1993) *Gilles Deleuze: Um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996, 188p.
- LAPLANCHE; PONTALIS. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.
- LAPOUJADE, D. (2014) *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições. 2015, 319.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. 2ª Ed. São Paulo: Expressão Popular. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo. 2010, 190p.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 54-95.
- NEGRI, A. *Espinosa o subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- \_\_\_\_\_. (1932) *Irrupção da moral sexual repressiva*. São Paulo: Martins Fontes. s/d, 180p.
- \_\_\_\_\_. (1932) *Combate sexual da juventude*. Lisboa: Antidoto, 1978, 185p.
- \_\_\_\_\_. (1933) *Análise do Caráter*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, 491p.
- REICH, W. (1933) *Psicologia de massas do fascismo*. 3. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. (1934) *O que é a consciência de classe?* Porto: Martins Fontes, 1976, 113p.

\_\_\_\_\_. (1935) *A revolução sexual*. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968, 316p.

\_\_\_\_\_. (1961) *A função do orgasmo*. 9. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1975.

SIBERTIN-BLANC, G. *Politique et clinique: recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. Tese (Doutorado em Filosofia). Université Charles de Gaulle Lille 3, Lille, 2006.

\_\_\_\_\_. *Deleuze et L'Anti-Œdipe: la production du désir*. Paris: P.U.F., 2010.

\_\_\_\_\_. *Politique et État chez Deleuze et Guattari: essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris: P.U.F., 2012.