

## O desejo (i)limitado: conflito e satisfação em Hobbes, Freud, Reich e Espinosa

Daniel Camparo Avila<sup>1</sup>

Universidade de São Paulo

O presente trabalho tem como objetivo discutir se o estatuto da relação entre desejo e objeto é significativa na determinação nas possibilidades ou não da vida comum entre os homens. Para tal, empreende uma breve exposição de considerações de quatro pensadores: Thomas Hobbes, Sigmund Freud, Wilhelm Reich e Benedictus de Espinosa, visando elaborar um plano de pré-ordenação de linhas orientadas no sentido do problema em questão. Encontramos entre os autores inegável coerência na argumentação e demonstração de suas hipóteses indicando uma filiação de conceitos e um diagrama do pensamento do desejo. Concluímos que a relação entre sujeito e objeto opera, no horizonte teórico do desejo limitado ou ilimitado, as condições da sociabilidade ou da tendência agressão que se manifestam no plano empírico da vida. Para eles, a definição da natureza do desejo, tange a própria essência do ser humano, em especial na comparação com as essências dos outros animais sociais.

**Palavras-Chave:** Hobbes, Thomas, 1588 – 1679; Freud, Sigmund, 1856 - 1939; Reich, Wilhelm, 1897-1957; Espinosa, Baruch, 1632-1677; Desejo.

---

This work aims to discuss if the status of the relationship between desire and object is significant in the determination on the possibilities or not of common life among men. To this end, it takes a brief exposition of considerations of four thinkers: Thomas Hobbes, Sigmund Freud, Wilhelm Reich and Benedictus of Espinosa, to draw up a plan of pre-ordinated lines oriented toward the problem in question. We found between the authors undeniable consistency in argument and demonstration of its hypotheses indicating a membership of concepts and a diagram of the thought of desire. We conclude that the relationship between subject and object operates, on the theoretical horizon of limited or unlimited desire, the conditions of sociability or of the trend aggression expressed in the plan empirical of life. For them, the definition of the nature of the desire covers the very essence of the human being, in particular when compared with the essences of other social animals.

**Key-Words:** Hobbes, Thomas, 1588 – 1679; Freud, Sigmund, 1856 - 1939; Reich, Wilhelm, 1897-1957. Espinosa, Baruch, 1632-1677; Desire.

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

*Não escapam todos os encantos  
com o mero toque da fria filosofia?  
Houve um medonho arco-íris no céu:  
conhecemos sua trama, sua textura; ele está  
no insípido catálogo das coisas comuns.  
A filosofia irá podar as asas de um anjo,  
todos os mistérios conquistar por regra e régua,  
esvaziar o ar assombrado, e a mina do gnomo,  
desfiar um arco-íris.  
John Keats*

Esse fragmento do poema "Lamia", escrito em 1819, pode ser considerado uma tentativa de incriminar Isaac Newton sob a acusação de haver reduzido, em meio a seus prismas, uma imagem poética em objeto científico, mensurável, decomponível e, assim, de a ter destruído. A crítica chegava tarde, mais de 110 anos após a publicação de *Optiks* (1704/1979), quando a modernidade científica provavelmente já havia sido consolidada por todas as partes, para a consternação do poeta inglês. A revolta de Keats, no entanto, faz ressoar a voz de uma série de outros povos e línguas que discordam e insistem contra a hegemonia newtoniana, sobretudo a respeito das partes do arco-íris.

Sete seriam, segundo Newton, as cores do arco-íris. Falantes do *shona*, distribuídos entre o Zimbábue e Moçambique, por sua vez, possuem apenas quatro nomes para suas cores: *sipswuka*, o índigo; *citena*: correspondente aos azuis; *cissena*: correspondente aos alaranjados; e *sipswuka*: o fulvo. Em 1961, um lingüista da Universidade de Toronto, Henry Allan Gleason Jr., publicava os resultados de uma investigação a respeito do *bassa*, língua falada por habitantes da Libéria e de Camarões. Segundo Gleason, na língua *bassa* apenas duas cores eram reconhecidas no arco-íris: *hui*, o bloco ciânico, azul; e *ziza*, o bloco xântico. Longe de ser uma forma limitada ou primitiva de recorte do real, *hui* e *ziza* formavam o eixo central de uma botânica nômade extremamente potente, capaz de diferenciar alimentos e venenos espalhados por um vasto território, percorrido em diferentes etapas do desenvolvimento das plantas.

Essa extrapolação não se restringe apenas ao universo lingüístico, e podemos incluir aí também o discurso científico atual: hoje, segundo Danesi e Perron (1999), dividiríamos,

virtualmente, o arco íris em até 8 milhões de matizes. Os números de cores do arco-íris, afinal, por meio da língua e da ciência, apenas manifestam o poder da cultura em criar os objetos a partir da natureza, em permitir não apenas a sua percepção como também sua própria existência enquanto tais. Na afirmação de Di Giorgi (1990), a ação da cultura é a de transformar o *continuum* do universo em partes, e, ao fazê-lo, a cultura povoa esse universo de objetos. São eles que serão alvo de desejos, paixões e vontades de todo o tipo. E os adultos, que estão permanentemente em contato com os processos de criação dos objetos, educam suas crianças que tais e tais fenômenos contém aqueles objetos. Não estranharemos, portanto, se uma criança no Japão ganha de presente um jogo de 12 fitas adesivas coloridas, embaladas sob o nome de arco-íris.

O fenômeno do arco-íris, quando deslocado de seu campo pragmático, e remetido ao universo simbólico das metáforas, oferece uma outra contribuição ao estudo da natureza do desejo. Símbolo da união entre o céu e a terra, de acordo com Lexicon (1990), o arco-íris é a personificação de Íris, a mensageira dos deuses gregos. No Antigo Testamento, logo após o Dilúvio, Deus colocou no céu um arco-íris como sinal de sua aliança com os homens. Da mesma forma, nas representações medievais do Juízo Final, Cristo reina sob um trono de arco-íris. Por isso ele também se tornou um símbolo da Virgem Maria, a mediadora da conciliação entre os homens pecadores e Deus.

Nada poderia ser então, mais avesso ao sentido metafórico do arco-íris que a etimologia de *desiderium*, um dos vocábulos latinos para desejo, usado após a época clássica. Derivado do verbo *desiderare*, desejar remete à interrupção de *considerare*, atividade de contemplar os astros para prever o futuro. Desejar significa, nesse sentido, desistir de olhar os astros, tomar deliberadamente o destino nas próprias mãos e encarar com realismo a incerteza da vida sem deuses ou mistérios. Separação, emancipação, desvinculamento e apropriação de si: o desejo representaria tudo aquilo que o arco-íris não é, união, mensagem, aliança e conciliação.

Tal concepção de desejo, contudo, teve vida relativamente curta. Segundo Chauí (1990), a época moderna preferiu, em seu lugar, *appetitus*, isto é, a tendência para algo ou alguém, a uma tensão ou excitação, oferenda e súplica, o movimento de agarrar e atingir um alvo. É comum também *cupiditas*, originalmente referido à gula e às guloseimas, mas que depois passa a designar a cobiça e o desejo mesmo.

Tal introdução tem o intuito de aproximar o leitor da problemática a ser desenvolvida a seguir, a saber, se o estatuto da relação entre desejo e objeto é significativa na determinação nas possibilidades ou não da vida comum entre os homens; se essa relação indica a existência ou não de uma capacidade inata para a vida em sociedade cujas marcas seriam, respectivamente, a sociabilidade ou a tendência à agressão. Para a realização dessa proposta, nos valeremos de considerações de quatro pensadores: Thomas Hobbes, Sigmund Freud, Wilhelm Reich e Benedictus de Espinosa. Porém, mais do que uma exposição exaustiva, o leitor deve esperar um *plano de pré-ordenação de linhas* (Orlandi, 2004), cujos detalhes se fazem necessários ao desenvolvimento em questão e, eventualmente, possam ser aproveitados em futuras investigações. Esperase, ainda, que os exemplos aqui apresentados, em sua abrangência metodológica e de conteúdos, possam ser elencados como estudos de uma *psicologia política*, disciplina pouco difundida entre os cursos de formação em Psicologia.

## Hobbes e o desejo ilimitado

*Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda<sup>2</sup>*  
(Hobbes, 1651/1974, p. 37)

Poucas vezes a equiparação do Estado com a imagem de um monstro marinho se faz tão justa, no *Leviathan* de Hobbes (1651/1974), como quando o autor observa que a realidade concreta dos homens é regida pela absoluta competição, e que até mesmo as reuniões entre eles se realizem em vista de uma honra ou uma vantagem, e não porque busquem uns com os outros qualquer sociedade. Por todo lado, os homens defendem seus interesses pessoais, e na busca pela realização de seus desejos não poupam esforços em destruir seus inimigos ou

---

<sup>2</sup> *Leviathan*, XI, §2.

estabelecer amizades convenientes apenas a esse fim. À dimensão da competição se soma então a desconfiança, de modo que os encontros se baseiam ou na necessidade ou no desejo de promoção recíproca, e o laço social, portanto, se mede pela utilidade que se confere ao outro.

Se o Estado é a marca da distinção entre selvagens e civilizados, a competição entre os homens, por sua vez, se encontra aquém e além da constituição da sociedade civil. Pois se tal condição representa, no estado de natureza, a possibilidade de cada um infligir ao outro qualquer sorte de males que porventura garantam a satisfação de seus interesses, o mesmo não deixa de ocorrer na presença de um poder soberano na medida em que a natureza da guerra, mesmo na ausência de lutas reais, persiste na disposição para tal. Se, em *De Cive*, Hobbes (1642/1993) definia a guerra como o "tempo em que se manifesta inequivocadamente a vontade de lutar com a força, por palavras e atos"<sup>3</sup> (p. 55), sendo a paz correspondente ao tempo restante, no posterior *Leviathan* (1651/1974), ele adota outra definição: "a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naqueles lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalhas é suficientemente conhecida"<sup>4</sup> (p. 79). A paz se identifica com a iminência da guerra no momento em que os homens não vivem sem outra segurança senão aquela que é oferecida por sua própria força e invenção. Daí o valor de um homem ser medido pelo tanto que lhe é possível prescindir dos encontros com outros, e uma sociedade pelo tanto quanto afasta das mentes dos homens o desejo de fazer o mal uns aos outros.

Mas por que competem os homens entre si? Uma hipótese que extraímos da leitura do texto hobbesiano é que a causa efetiva de os homens disputarem entre si é a desproporção entre a ilimitação do desejo e os objetos que o satisfazem. Frequentemente muitos desejam a mesma coisa e, no mais das vezes, lhes é impossível compartilhá-la ou reparti-la. Em uma passagem importante, no capítulo XI do *Leviathan*, Hobbes (1651/1974) esclarece os efeitos desse mecanismo sobre a natureza do desejo:

ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro<sup>5</sup> (p. 60)

---

<sup>3</sup> De Cive, I, §12.

<sup>4</sup> Leviathan, XII, §8.

<sup>5</sup> Leviathan, Xi, §1.

No comentário a esse capítulo, Ribeiro (1984) esmiúça os objetivos essenciais do contrato: os "homens não querem apenas viver – mas *viver bem*. Não os levou à sociedade só o medo da morte, mas também a esperança do conforto; e, afastados o homicídio e a fome, expande-se o seu desejo, almejando mais e mais (...) cada homem é movido por um apetite infinito" (p. 114). E mesmo a vida não pode ser comparável senão "a uma corrida da qual não é permitido perder. Corre-se em busca do amor e da realização dos desejos. Permitir a ultrapassagem é a miséria, ultrapassar é a felicidade e o abandono é a morte" (Wülfing, 2010).

A teoria de Hobbes se posiciona abertamente contra a definição de aristotélica do homem como um ζῷον πολιτικόν, dotado de um instinto gregário inato. Em sua perspectiva, a sociabilidade humana, a tendência de viver em sociedade diferiria da do animal porque não é natural, mas política, isto é, não é determinada necessariamente por sua essência, mas construída artificialmente. A união hobbesiana entre os homens não é necessária, mas fruto de um acidente. Daí a necessidade de uma instância reguladora das relações mantidas entre os homens nessa união, de modo a produzir e conservar tal sociabilidade. Pois, se a concepção aristotélica da realização plena do ser humano está restrita ao convívio entre outros homens, exprimindo sua potência na construção da Cidade, Hobbes afirma que os homens tendem, pelo contrário, ao individualismo, à desagregação e ao isolamento. Para contornar o instinto desagregador que frequentemente emerge dos encontros e das relações entre os homens, e que é igualmente temido por eles, insiste o desejo de paz que é o desejo pelo *Leviathan*, a vontade de Estado.

Nessa perspectiva, o homem difere dos outros animais sociais, como as abelhas e as formigas – incluídas por Aristóteles entre os animais políticos – não só pela razão, mas também pela turbulência de seu desejo. Enquanto essas criaturas não disputam a honra ou a predileção, desconhecem o ódio e a inveja, seus encontros visam o bem comum e não terminam em sedições, como é frequente entre os homens. Mas Hobbes acrescenta, entre outras diferenças, uma que se define em termos de desejo: o bem comum desejado entre elas não se difere do seu desejo individual, enquanto o homem dificilmente estima algo de valor mais do que aquilo que os outros possuem. Não apenas os objetos não são compartilháveis como o próprio contentamento não pode ser mútuo pois, no entender de Hobbes (1651/1974), o homem encontra sua felicidade na comparação com os outros homens. Sua felicidade é tão inversamente proporcional à de seus semelhantes que, no limite, seu desejo encontra a

satisfação no jugo ou na eliminação destes. Ora, se o homem só encontra felicidade na *comparação* de seus bens com os dos outros, em realidade sempre encontrará a infelicidade, pois raramente não há alguém cujos bens excedam os seus e os dos outros. Ou, ainda, difíceis serão os momentos em que a felicidade não estará restrita a pouquíssimos indivíduos, isolados uns dos outros pela massa de infelizes.

Na filosofia hobbesiana, o poder se identifica com a realização dos desejos, enquanto a limitação dos objetos implica em toda uma economia baseada na escassez e na competição que o justifica. Nesse sentido, como efeito da natureza de seu desejo, da inteligência e da força que investem em sua satisfação, os homens não seriam dotados de uma capacidade inata para a vida em sociedade, não existindo entre eles qualquer impulso autônomo à sociabilidade, senão à agressão. O poder soberano é forçoso a eles dado que, como Hobbes (1651/1974) ressalta, "os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito"<sup>6</sup> (p. 79). Tal respeito, evidentemente, não significaria que os homens compartilhariam pacificamente os objetos disponíveis, situação contrária à sua própria natureza. É a disposição permanente à destruição, potencializada pela competição com os outros, e não a justiça e a igualdade, que deve ser preocupação constante do Estado, que para conservar-se, deve combatê-la e suprimi-la.

## Freud e a partilha dos objetos

*(...) o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta satisfazer sobre ele sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. – Homo homini lupus (Freud, 1930/1996, p. 116)*

Freud, de uma maneira geral, concordaria com Hobbes em duas considerações: primeiro, que o inimigo à sociedade é o instinto à agressão ou à destruição; depois, que o

---

<sup>6</sup> Leviathan, XIII, §5.

recurso à sociedade é uma formação reativa à ilimitação do desejo frente aos objetos que o satisfazem e uma forma de evitar a guerra entre aqueles que os disputam. Contudo, ainda que Freud e Hobbes concordem com a ideia de que o homem apresente uma tendência à agressão ao outro, ambos encontram causas distintas que a expliquem. Para Hobbes, a tendência à agressão se dá pela ausência do instinto gregário no homem, ao contrário dos outros animais sociais. Freud, pelo contrário, em *Psicologia de grupo e análise do eu* (1921/1969) reforça a noção de um instinto gregário, retomando a ideia estabelecida por Wilfred Trotter, de um *herd instinct*. Para Trotter (*citado por* Freud, 1921/1969), os sentimentos de culpa e de dever seriam a marca exclusiva do animal gregário. Não só isso, mas também o medo que a criança sente em solidão, as relações de dependência entre os homens, a semelhança entre eles, a sua redução a indivíduos sociais, tudo equivaleria, enfim, a uma vida em rebanhos e manadas. Em suma, o instinto gregário seria o elemento filogenético que nos aproximaria dos outros animais sociais, mas também o que nos caracterizaria como essencialmente humanos.

Freud concorda em parte com a descrição de Trotter, com a exceção de que o instinto gregário seja uma formação instintiva primária. Ao invés disso, propõe que tal instinto seja considerado secundário com relação ao instinto sexual e, por isso, fruto de uma ontogênese, isto é, produto da experiência do sujeito. Para Freud, as primeiras demonstrações do instinto gregário não se acompanham na criança pequena, com medo, até porque tal medo não seria apaziguado pela aparição de um fortuito membro do "rebanho", justamente porque ele igualmente corresponderia ao medo de perda do objeto de amor, a mãe. A construção da tendência ao grupo se verificaria, para Freud (1921/1969), somente mais tarde, no quarto das crianças, onde se desperta a inveja com que a criança mais velha recebe a mais nova:

O filho mais velho certamente gostaria de ciumentamente pôr de lado seu sucessor, mantê-lo afastado dos pais e despojá-lo de todos os seus privilégios; mas, à vista de essa criança mais nova (como todas as que virão depois) ser amada pelos pais tanto quanto ele próprio, e em consequência da impossibilidade de manter sua atitude hostil sem prejudicar-se a si próprio, aquele é forçado a identificar-se com as outras crianças. Assim, no grupo de crianças desenvolve-se um sentimento comunal ou de grupo, que é ainda mais desenvolvido na escola (p. 152)

Dessa forma as crianças, frente ao conflito iminente pela disputa dos objetos de amor, aprendem a renunciar à sua onipotência e formam, como reação ao ciúme, a coesão do grupo. Acompanhando esse processo emerge o sentimento de justiça já que se cada um não pode ser o favorito, ao qual será destinada a fruição do amor do objeto, ninguém mais será. Freud (1921/1969) agrega a essa passagem mais um exemplo no qual o ciúme é substituído pelo

sentimento grupal: as moças que, entusiasticamente apaixonadas por um artista, reúnem-se ao seu redor. Já que o cantor não pode ser compartilhado por cada uma delas, todas renunciam a ele, "e em vez de puxar os cabelos da outra, atuam como um grupo unido, prestam homenagem ao herói da ocasião com suas ações comuns e provavelmente ficariam contentes em ficar com um pedaço das esvoaçantes madeixas *dele*" (p. 153)

Se para Hobbes a tendência à agressão se produz de maneira ontológica, porque está no cerne da espécie humana, para Freud tal tendência é produzida no seio das relações entre os homens, pela limitação dos objetos de satisfação frente à ilimitação do desejo. Se determinada situação instintual representa um risco de disputa e, no limite, uma guerra e aniquilação dos competidores para a satisfação plena do vencedor, ocorre a intervenção de um cálculo que permita uma certa quantidade de satisfação. Aquilo que aparece posteriormente como espírito de grupo foi, em sua origem, simples inveja. Na base de todo sentimento de justiça e dever está uma reação aos impulsos anti-sociais do ser humano e, portanto, os fundamentos do Estado. É nessa dedução da necessidade do Estado como cálculo racional que limita a ação dos instintos que poderiam desintegrar a sociedade que Freud e Hobbes, ainda que partindo de princípios opostos com relação ao instinto gregário, se encontram. A ordem social, assim sendo, para esses autores, se organiza na linha contrária aos desejos ilimitados, reprimindo-os e atenuando sua força no sentido de sua satisfação parcial com os objetos limitados disponíveis.

## **Wilhelm Reich e a democracia do trabalho**

*No reino animal não há guerra dentro da mesma espécie. A guerra no interior de uma mesma espécie é, tal como o sadismo, uma aquisição do homem civilizado* (Reich, 1946/2001, p. 301)

Para Reich, ao contrário das perspectivas de Hobbes e Freud, a ordem social do homem deveria ser uma continuação de sua ordem natural. Não sendo isso apenas plausível, Reich afirma ainda uma possibilidade não considerada por Hobbes e Freud: a dos homens encontrarem nos objetos uma verdadeira satisfação de seu desejo. Essa seria a forma adequada e espontânea de o homem relacionar-se com o mundo, não fossem os conflitos que

surgem com o desenvolvimento de uma estrutura neurótica com capacidade reduzida de satisfação, levada a saltar compulsivamente de um objeto ao outro encarregando-os de sua própria frustração. Uma estrutura de caráter, pelo contrário, que atuasse com harmonia interna e flexibilidade, que exprimisse plenamente sua potência e experimentasse um alto grau de satisfação pulsional, enfrentaria os conflitos relacionados aos objetos de desejo de forma muito eficiente e criativa.

Com essa possibilidade, Reich anuncia também seu confronto com a concepção freudiana do antagonismo inevitável entre a satisfação pulsional e as exigências da cultura. Mais que isso, para ele a vivência da satisfação libidinal engendraria melhores condições para os processos sublimatórios, para o exercício da cultura, da razão e do trabalho, pois em lugar da repressão e recalque das pulsões, se valeria da sua compreensão, domínio e moderação. Não se trata, evidentemente, de afirmar o exercício ilimitado dos instintos, de um retorno a um suposto estado de natureza. Pois, segundo Reich, (1926/1975), mesmo para o homem capaz de satisfações algumas frustrações são úteis, justamente aquelas que têm por objetivo o controle e a canalização dos instintos que representam um impedimento para a vida em sociedade.

Se para Reich os afetos de ciúme e inveja são tanto estranhos quanto contrários à natureza humana, toda destrutividade e impulso à agressão são também necessariamente exteriores à natureza do homem, só agindo depois de interiorizados, incorporados pela força ou pelo consentimento. Como afirma Reich, (1942/1978), "a agressão não é um instinto, no sentido estrito da palavra; consiste mais no meio indispensável de satisfação de todo impulso instintivo. Este último é essencialmente agressivo porque a tensão exige satisfação" (p. 139). Se Freud enxergava na necessidade da restrição da sexualidade uma forma de gerar libido para possíveis identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, pretendendo aplacar as vicissitudes do instinto de morte, Reich propõe que a agressividade seja considerada a expressão de uma manifestação afirmativa e vital, porém secundária com relação às tendências mais profundas do desejo, signo da inibição da satisfação destas. A existência de um instinto de morte e a tendência à insatisfação só seriam possíveis diante da presença e ação de uma moral sexual compulsiva, produtora do caráter neurótico e da sexualidade patológica. Além disso, uma outra distinção importante, apontada por Albertini (2003), é que a formação reativa, que na formulação freudiana cumpria importante papel na

estruturação do homem, sobretudo no desencadear do conflito das diferentes tendências libidinais ao longo do desenvolvimento infantil, não desempenha um papel que possa ser considerado relevante na concepção reichiana.

Apesar de Reich nunca haver esmiuçado uma teoria do desejo, ela é suprida nesse sentido por outras formulações, em especial a de *auto-regulação*, ou seja, a aptidão primária e espontânea da própria vida em encontrar soluções criativas para a resolução de seus conflitos. Trata-se de uma concepção que, como indica Albertini (1994), implica uma racionalidade instintiva, fundada nos mecanismos regulatórios e compensatórios da natureza. Somente essa moral, oposta a uma moral natural do homem, correspondente a uma sexualidade e a um processo vital natural, explicaria a compulsão e a insatisfação do desejo. A afirmação reichiana (1946/2001) atesta esse funcionamento: "*as massas humanas, em consequência de milênios de distorção social e educacional, tornaram-se biologicamente rígidas e incapazes de liberdade; não são capazes de estabelecer a coexistência pacífica*" (p. 302 [grifo do autor]).

Mais que uma satisfação pessoal, o que importa na perspectiva reichiana é a satisfação coletiva que os sujeitos obtêm quando se juntam sob a *democracia do trabalho*. Esse é um dos motivos pelo qual Reich (1946/2001) termina por afastar-se da política, identificada com o campo das ideologias, das organizações partidárias e dos sistemas políticos: "Não existe uma única medida formal capaz de 'instituir' a democracia do trabalho" (p. 294). Em seu lugar ele invoca o exercício coletivo dos processos de auto-regulação de modo que, como ele acrescenta ao glossário de *A Revolução Sexual*(1936/1991), "uma possível futura ordem da sociedade é deduzida dos processos que ocorrem naturalmente e que sempre estiveram em funcionamento, e não de ideologias ou de ideologias a serem criadas" (p. 323 [grifo do autor]). Vale lembrar que tal crítica é uma etapa nova no pensamento reichiano, até então marcadamente voltado para a militância política. Não se trata de afirmar a indiferença à política, mesmo porque essa atitude já havia sido denunciada, em *Psicologia de Massas do Fascismo* (1946/2001), como uma das responsáveis pela ascensão de Hitler ao poder: "ser apolítico (...) [é] uma *defesa*, contra a consciência das responsabilidades sociais" (p. 190). Portanto, a irresponsabilidade política decorre da asfixia do homem em conflitos de ordem sexual, que constituem um entrave ao seu pensamento racional e à reflexão sobre as questões da sociedade, enchendo-o de medo e angústia e afastando-o de assumir suas responsabilidades

políticas. A recusa à política é, no caso de Reich, uma medida paliativa, até que a política não seja mais controlada pelos políticos, mas pelos trabalhadores, fundando uma hegemonia da democracia do trabalho. De uma certa maneira ela nem mesmo representa uma recusa, já se à democracia do trabalho está vedada a grande Política, cabe a ela ocupar uma espécie de micropolítica: "A democracia natural do trabalho existe e funciona ininterruptamente, independentemente de este ou aquele partido político ou grupo ideológico saber da sua existência" (Reich, 1946/2001, p. 294). Em lugar de apolítico, talvez mais adequado seria chamá-lo de anti-político.

## Espinosa e o amor intelectual a Deus

*Esse amor para com Deus é o supremo bem que, segundo o ditame da razão, podemos desejar; ele é comum a todos os homens; e desejamos que todos dele desfrutem*<sup>7</sup>  
(Espinosa, 1677/2008, p. 387)

Espinosa também faz coro com Reich na questão da exterioridade da morte. Ambos reconhecem, assim como Freud e Hobbes, a localização do homem no cruzamento de um jogo de forças contrárias, que o põem em um movimento entre a vida e a morte. A afirmação da exterioridade da morte, no entanto, consiste em definir esse conflito nas bordas do encontro entre interior e exterior, mas nunca em sua interioridade, bem como afirmar assim também a responsabilidade ética de cada homem em regular suas ações e paixões no sentido do aumento do esforço por perseverar em seu ser. Esse esforço, que todos os seres compartilham sob a forma do *apetite*, porém do qual o homem é o único ser consciente, é o que Espinosa denomina *desejo*, identificando-o à própria essência do homem.

Porém, ao contrário de Hobbes, que se dedica ao enraizamento do desejo de praticar o mal contra o outro na experiência de muitos desejarem uma mesma coisa, ela mesma impossível de ser compartilhada, Espinosa (1973/1662) desloca o foco do problema, anunciando a existência de um bem que, achado e adquirido, garantiria uma alegria contínua, suprema e comum. O que está em jogo no pensamento espinosista é a noção de que os males da disputa pelos objetos são necessariamente proporcionais à qualidade destes. Ora, quando

---

<sup>7</sup> Ética, V, prop. 20, dem.

os homens desejam um bem perecível, que não pode ser compartilhado ou comunicável, brotam entre eles as brigas, a tristeza, a inveja, o temor e o ódio. No entanto, o amor de uma coisa eterna e infinita, compartilhável e comunicável por todos, produziria entre os homens um sentimento de absoluto contentamento e alegria mútuos. Não haveria, nesse caso, qualquer necessidade de dois homens, sendo impossível compartilharem um tal bem, tornarem-se inimigos. Para Espinosa, esse objeto não é outro senão Deus, ou seja, a Natureza.

A própria inimizade entre os homens já seria, pela constituição de sua imaginação, contrária à sua essência dado que necessariamente nada convém mais à natureza do homem do que um outro homem. Apenas os homens que não fazem uso da razão estão privados de tal conhecimento, e empreendem guerras e conflitos com o intuito de expropriar os outros de seus bens, mesmo que já tenham o suficiente para satisfazer seus apetites. Tal potência do conhecimento está fundamentalmente associada ao uso da razão em pensar e conhecer para conduzir-se em um aprendizado ético com relação aos objetos de desejo. E assim como a disposição dos homens para a disputa e competição pelos bens é explicada por Reich como uma patologia, Espinosa (1677/2008) segue um caminho semelhante:

Deve-se observar, ainda, que as enfermidades do ânimo e os infortúnios provêm, sobretudo, do amor excessivo por uma coisa que está sujeita a muitas variações e da qual nunca podemos dispor. (...) , esse conhecimento gera um amor por uma coisa imutável e eterna, e da qual podemos realmente dispor, amor que, por isso, não pode ser maculado por nenhum dos outros defeitos que existem no amor comum e que, em vez disso, pode ser cada vez maior, ocupar a maior parte da mente e afetá-la profundamente<sup>8</sup> (p. 389)

Segundo Ramond (2010), em conformidade com uma tradição que remonta pelo menos até Platão, a filosofia de Espinosa define o amor como motor das realizações do homem por meio de transmutações progressivas da afetividade. É assim que o homem avança do *amor ordinário*, ao *amor a Deus* e, finalmente, o *amor intelectual de Deus*, por meio do qual Deus ama a si mesmo e a todas as coisas. Para Espinosa (1677/2008), a característica fundamental do amor intelectual de Deus, que o distingue dos outros amores, é seu estado de plenitude: "se a alegria consiste na *passagem* para uma perfeição maior, a beatitude deve, certamente, consistir, então, em que a mente *está* dotada da própria perfeição"<sup>9</sup> (p. 399 [grifos meus]). A alegria, bem como outros afetos, é ressignificada sob a luz do amor intelectual de Deus. Sendo Deus o ser absolutamente perfeito, a alegria não pode mais, como no resto

---

<sup>8</sup> Ética, V, prop. 20, esc.

<sup>9</sup> Ética, V, prop. 33, esc.

da *Ética*, ser considerada como variação em sua potência de agir e existir. Deus não pode passar a uma perfeição maior, e seu amor é, por isso, a fruição da potência absoluta.

Aos homens, portanto, a alegria sob a perspectiva da eternidade deixa de ser transitiva e passa a ser um estado. Do mesmo modo, desse afeto provém a maior satisfação da mente que pode existir, a satisfação consigo mesmo, um contentamento pleno em fruir do bem supremo. Esse é o *summum-bonum* que Hobbes (1651/1974) pretendia eliminar do horizonte da filosofia, restringindo-o às doutrinas moralistas, aconselhando que "devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais"<sup>10</sup> (p. 37). A título de conclusão, nos parece notável que a ideia espinosana de satisfação consigo mesmo, *aquiescentia in se ipso*, remonte à noção de equilíbrio mecânico dos corpos, na medida em que o radical latino *quies* corresponde à noção de *repouso*, muito diferente da corrida hobbesiana. Em suma, uma satisfação que é o sumo contentamento, uma alegria em estado contínuo, desprovida de qualquer conflito, um *sossego da alma*.

### Considerações finais

Hobbes, Freud, Reich e Espinosa. Presenciamos, durante a exposição, a aventura empreendida por cada um desses autores na determinação da natureza do desejo. Embora boa parte da sustentação de suas ideias se aventure pelos meandros da demonstração empírica do desejo nos homens reais, o conjunto dessas exposições demonstra como a vontade ou o apetite, considerados enquanto conteúdo manifesto do desejo, pouco nos dizem sobre o desejo em si, mesmo quando extensivamente analisados. Cada um dos quatro autores principais aqui faz uso, em algum ponto de sua exposição, de eventos da experiência cotidiana para justificar suas próprias proposições sobre o gênero humano. Da mesma forma, sem submetê-las ao primeiro impulso da vontade de valor e de verdade, encontramos inegável coerência na argumentação e demonstração das hipóteses. Portanto, mais que a realidade do desejo, elas indicam uma filiação de conceitos, um diagrama do pensamento do desejo.

---

<sup>10</sup> Leviathan, XI, §1.

De uma maneira geral, as considerações sustentam que o estatuto da relação entre desejo e objeto é significativa para a determinação das possibilidades ou não da vida comum entre os homens. É justamente ela que opera, no horizonte teórico das combinações entre desejo limitado ou ilimitado, as condições da sociabilidade ou da tendência agressão que se manifestam no plano empírico da vida. Mais do que isso, a definição da natureza do desejo, se não é suficiente, ao menos tange a própria essência do ser humano, em especial no que se refere à análise desta em função das essências dos outros animais sociais.

Tenderíamos a agrupar os autores aos pares em função de suas considerações a respeito da limitação ou não do desejo frente à limitação ou não dos objetos. Tal tarefa corresponderia, contudo, a uma simplificação desnecessária. Na verdade, para Hobbes e Reich - com a possível exceção de Freud -, importa relativamente pouco a natureza limitada ou ilimitada dos objetos, tendo em vista o destaque dado à categoria da natureza do desejo ou à sua dinâmica. Pois os objetos, de alguma forma, participam da construção social que divide o universo em elementos discretos, porém variáveis, enquanto que o desejo poderia expressar uma definição autônoma mais universal, ou pelo menos mais fiel à essência humana. E pouco poderíamos esperar de diferente, para cada um deles, caso a quantificação dos objetos obedecesse a um outro registro. É Espinosa, dentre esses quatro, que se dedica, junto à investigação ontológica a respeito do desejo, a um estudo rigorosamente distinto sobre os possíveis objetos de desejo e suas respectivas naturezas, ao encontrar um objeto que possivelmente se encontraria fora do escopo de investigações dos outros três. O diferencial de sua proposta é a busca por um objeto que não mais corresponda àqueles que são fruto da divisão do universo em objetos, mas que corresponda, em sua natureza anterior à tal divisão, a todos os demais juntos.

Da mesma forma, Deus, esse objeto de desejo, já não é para Espinosa fonte de prazer, mas de beatitude. Pois como objeto não possui estatuto transcendente com relação ao desejo, e o amor intelectual de Deus é a descoberta de que o desejo e o que se deseja se compõem da mesma substância, ideia mais potente que envolve aquilo que verdadeiramente é. Não mais uma espiral empreendida em meio ao nada, no vazio da ausência e da falta, mas uma dobra por sobre a imensidão absoluta do todo.

## Referências

- Albertini, P. (2003) Reich e a possibilidade do bem-estar na cultura. *Psicol. USP* 14(2), pp. 61-89.
- \_\_\_\_\_. (1994) Reich: História das idéias e formulações para a educação. São Paulo: Ágora.
- Chauí, M. Laços do desejo. *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- Danesi, M.; Perron, P. (1999) *Analysing cultures: an introduction and handbook*. Bloomington: Indiana University Press.
- Di Giorgi, F. (1990) *Os Caminhos do Desejo*. São Paulo: Cia das Letras.
- Espinosa, B.: Spinoza, B. (2008) *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica. Trabalho original publicado em 1677.
- \_\_\_\_\_. (1973) *Tratado da Correção do Intelecto*. Os Pensadores. São Paulo: Abril. Trabalho original publicado em 1662.
- Freud, S. (1996) *O mal-estar na civilização*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol XXI. Rio de Janeiro: Imago. Trabalho original de 1930.
- \_\_\_\_\_. (1969) *Psicologia de Grupo e a Análise do Ego*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. Trabalho original publicado em 1921.
- Gleason, H. A. Jr. (1961) *An Introduction to Descriptive Linguistics*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Hobbes, T. (1993) *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Petrópolis: Vozes. Trabalho original publicado em 1642.
- \_\_\_\_\_. (1974) *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Os Pensadores, vol. 14. São Paulo: Abril. Trabalho original publicado em 1651.
- Lexicon, H. (1990) *Dicionário de Símbolos*. São Paulo: Cultrix. Newton, I. (1979) *Opticks*. New York: Dover. Trabalho original publicado em 1704.
- Orlandi, L. B. L. (2004) Corporeidades em minidesfile. *Unimontes Científica* 6(1), pp. 43-59.
- Ramond, C. (2010) *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Reich, W. (2001) *Psicologia de Massas do Fascismo*. São Paulo: Martins Fontes. Trabalho original publicado em 1946.

- \_\_\_\_\_. (1991) A revolução sexual. São Paulo: Círculo do Livro. Trabalho original publicado em 1936.
- \_\_\_\_\_. (1975). Os pais como educadores: A compulsão a educar e suas causas. In Reich, W. Conselho Central dos Jardins de Infância Socialistas de Berlim; Schmidt, V. Elementos para uma pedagogia antiautoritária. Porto: Escorpião, pp. 53-68. Trabalho original publicado em 1926.
- Ribeiro, R. J. (1984) Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. São Paulo: Brasiliense.
- Wülfing, J. (2006) Do Estado à Sociedade sem Estado. Buscalegis, 0(0). Recuperado em 4 de novembro, 2010, de <http://www.buscalegis.cj.ufsc.br/revistas/index.php/buscalegis/article/view/25311/24874>.