

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

CLÁUDIA PELLEGRINI BRAGA

Autonomia da multidão

Versão corrigida

São Paulo
2022

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

CLÁUDIA PELLEGRINI BRAGA

Autonomia da multidão

Versão corrigida

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Homero Silveira Santiago

São Paulo
2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Braga, Cláudia Pellegrini

Autonomia da multidão / Cláudia Pellegrini Braga;
orientador Homero Silveira Santiago - São Paulo,
2022.

213 f.

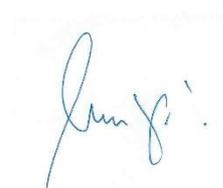
Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Autonomia. 2. Multidão. 3. Espinosa. 4. Saúde mental. 5. Desinstitucionalização.
I. Santiago, Homero Silveira, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Cláudia Pellegrini Braga****Data da defesa: 14/12/2022****Nome do Prof. (a) orientador (a): Homero Silveira Santiago**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 30/12/2022



(Assinatura do (a) orientador (a))

BRAGA CP. *Autonomia da multidão* [Tese de Doutorado]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo; 2022.

Aprovado em: 14 de dezembro de 2022.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Roberto Tykanori Kinoshita

Universidade Federal de São Paulo

Prof Dr. Luis Cesar Oliva

Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Marcos de Paula

Universidade Federal de São Paulo

Para Miranda e José.

Aos que ainda não chegamos em nossa luta por uma sociedade sem manicômios, meu compromisso – que é de vida – de agir para mudar isso.

AGRADECIMENTOS

“Sentimento que não espairo; pois eu mesmo nem acerto com o mote disso — o que queria e o que não queria, estória sem final. O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e inda mais alegre ainda no meio da tristeza! Só assim de repente, na horinha em que se quer, de propósito — por coragem. Será? Era o que eu às vezes achava. Ao clarear do dia”.
Guimarães Rosa

Edson Braga, Josefina Braga, Carolina Braga e Clarissa Braga obrigada por, mais uma vez, me apoiarem, me acompanharem em meus sonhos e pelas infinitas possibilidades de ser e de estar com vocês.

Edson e Josefina, obrigada por me ensinarem que com coragem e determinação nada é impossível de ser feito e transformado.

Carolina e Clarissa, obrigada pela presença e por me mostrarem a potência da alegria mesmo nas situações mais adversas.

Adelia Capistrano, Alexandre Campbell, Ana Aranha, Anna Carolina Brochini, Anderson Dalcin, Barbara Vaz, Benedetto Saraceno, Bianca Tavorari, Caroline Ballan, Celeste Romero, Cristiane Branquinho, Cristiane Pereira, Daniel Elia, Elisabeth Lima, Enrique Bessoni, Erika Inforsato, Erica Rogar, Eucenir Rocha, Fabiano Silva, Fatima Oliver, Fernanda Nicácio, Fernanda Pimentel, Fernando Kinker, Helena Lima, Homero Santiago, Lais Vignati, Leon Garcia, Leonardo Pinho, Leonardo de Souza, Lucas Oliveira, Luis Batista, Luís César Oliva, Márcia de Oliveira, Marcia Lustosa, Marcos de Paula, Marina Fernandes, Marta Almeida, Mateus de Souza, Michelle Funk, Moema Schmidt, Natalie Drew, Rafael Lemos, Renata Rios, Renata Scharfstein, Roberto Colapietro, Roberto Tykanori, Romulo Delvalle, Sandra Galheigo, Sônia Barros.

Por serem inspiração e companhia nos caminhos da luta por uma sociedade sem manicômios.

Pelo incentivo, trocas e colaborações no processo de reflexão e de escrita.

Pelas precisas orientações.

Pelos encontros que aumentam a alegria e fazem brotar coragem.

Muito obrigada.

BRAGA CP. *Autonomia da multidão* [Tese de Doutorado]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo; 2022.

A experiência no campo da saúde mental revela que a autonomia dos indivíduos implica uma rede de relações entre pessoas. Partindo das experiências da desinstitucionalização e do movimento social da luta antimanicomial, observa-se que, para além disso, um coletivo de pessoas agindo pela ampliação de direitos é necessário para que cada um possa exercer sua autonomia. Dado esse entendimento pela prática, essa pesquisa parte do problema sobre como pensar um conceito de autonomia da multidão que, pela hipótese inicial, se daria em um entrecruzamento entre a ontologia e a política. Assim, a partir do quadro filosófico de Espinosa, em particular em suas proposições éticas e políticas, essa pesquisa investiga e propõe um conceito de autonomia da multidão. Para tanto, primeiro é refletido sobre o que se pode dizer da autonomia individual, definida como acontecimento em que o ser humano, mediante uma norma de verdade – que é princípio de organização imanente de uma história de si –, age com sua verdade interna, sendo quem é e experimentando a ampliação da potência de ser e de existir. Na sequência, após introdução da perspectiva da desinstitucionalização na qualidade de um interlúdio, é investigado o conceito de autonomia da multidão: acontecimento em que, pela ação de corpo político na invenção de novos direitos e na ampliação de sua potência de agir, são transformadas as normas sociais e instituídas inéditas leis da cidade de tal maneira que novos cidadãos, cada qual sendo quem é, possam participar das redes de relações e agir sendo cada qual quem se é. Conclui-se que a autonomia individual guarda relação com a autonomia da multidão e que a autonomia da multidão favorece a autonomia individual.

Descritores: Autonomia; Multidão; Espinosa; Saúde mental; Desinstitucionalização.

BRAGA CP. *Multitude's autonomy* [Tese de Doutorado]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo; 2022.

The experience in the mental health field reveals that the experience of autonomy of individuals implies a collective of people. Taking as start point the deinstitutionalization and the anti-asylum social movement, it is noted that, beyond that, a collective of people acting for rights promotion is also necessary for each one to exercise their own autonomy. Recognizing this through practice, this research starts from the problem of how to think a concept of autonomy of multitude that, by our initial hypothesis, it is realized in an intertwined between ontology and politics. Thus, based on Spinoza's philosophical framework, particularly in his ethical and political propositions, this research investigates and proposes a concept of autonomy of the multitude. To this end, it first reflects on what can be said about individual autonomy, understood as a happening in which the human being, through a norm of truth – which is an immanent organizing principle of a history of himself/herself – acts with his/her own internal truth, being who he/she is and experiencing the power expansion of the being by taking part in the concatenation of things. After the de-institutionalization perspective presentation as an interlude, the concept of the autonomy of the multitude is investigated: a moment in which, through the action of the political body in the invention of new rights and in the amplification of its power to act, social norms are transformed and new laws of the city are instituted in such a way that new citizens, each one being who they are, can participate in the networks of relations and act being each one who they are. In conclusion, the individual autonomy is related to the multitude's autonomy and the multitude's autonomy favors the individual autonomy.

Key-words: Autonomy; Multitude; Spinoza; Mental health; Deinstitutionalization.

Nota bibliográfica

As referências de bibliografia são apresentadas nas notas de rodapé conforme citações. Na primeira citação de cada obra, é apresentada a indicação bibliográfica na íntegra; nos casos em que as mesmas obras são citadas novamente, a indicação da bibliografia é apresentada de forma abreviada, indicando apenas autor e título da obra de maneira que a bibliografia indicada possa ser identificada nas referências bibliográficas.

No caso dos textos de Espinosa, é conveniente adotar forma padrão. Nessa pesquisa é tomada como referência a edição crítica de Carl Gebhardt, sendo indicado na primeira citação de cada obra a forma adotada.

Sumário

1. Um cavalo azul	2
1.1 Passagens para a liberdade	8
1.2 O que é autonomia?	12
Nota complementar nº 1: para começar a ler a <i>Ética</i> , de Espinosa	24
2. Autonomia do ser humano: indivíduo	29
2.1 Corpo relacional.....	34
2.2 Ser e existir	40
2.3 Modo humano	54
2.4 Perseverar na existência	64
2.5 Agir na vida	73
2.6 Autonomia individual	84
3. Desinstitucionalizar	100
Nota complementar nº 2: Loucura e ser louco.....	120
Nota complementar nº 3: A questão da morte por suicídio em uma leitura entre Espinosa e a desinstitucionalização	136
4. Autonomia do ser humano: multidão	143
4.1 Percursos coletivos de afirmação da liberdade	150
4.2 Corpo antimanicomial.....	157
4.3 Multidão antimanicomial em ação	174
4.4 Democracia antimanicomial	181
4.5 Autonomia da multidão.....	190
5. Referências bibliográficas	207

1. Um cavalo azul

Em 1972 Franco Basaglia, psiquiatra e diretor do Hospital Psiquiátrico San Giovanni, em Trieste, na Itália, convidou pintores, fotógrafos, escultores, dentre outros artistas para dar início a um projeto a ser desenvolvido nesta instituição¹. Os artistas ocupariam o espaço do ex-pavilhão P, primeira unidade desativada desse hospital psiquiátrico, e construiriam processualmente, coletivamente em diálogo com os conflitos e no confronto com a realidade do hospital psiquiátrico um projeto. Não se sabia o que ainda.

O projeto tinha como contexto o processo de abertura desse manicômio e as ações de desinstitucionalização em curso. Nos anos anteriores Basaglia havia sido diretor de outro hospital psiquiátrico, em Gorizia, e lá, diante da violência do manicômio e da psiquiatria, iniciou um trabalho de radical transformação institucional com a invenção de novas práticas e outros modos de compreensão e relação com a loucura. Práticas violentas como o eletrochoque e a contenção física foram abolidas e, em substituição a essas, práticas democráticas foram implementadas, como a realização de assembleias abertas, afirmando a dignidade e cidadania das pessoas internadas com a escuta e a construção de relações de reciprocidade em diálogo com as necessidades e desejos das pessoas. A experiência em Gorizia mostrou que era possível construir outra forma de relação com a loucura, mas foi encerrada pela forte oposição à mudança articulada pela administração local. Em 1971 Basaglia assumiu a diretoria do Hospital Psiquiátrico San Giovanni, um manicômio que estava sob a administração da Província de Trieste. Trieste, na época, contava com um Conselho de centro-esquerda presidido por Michelle Zanetti, um democrata que afirmou o compromisso de

¹ Os registros históricos da experiência de Marco Cavallo acessados para a reconstrução dessa história tem como referência o diário de Giuliano Scabia, um dos artistas convidados por Basaglia. (Scabia G. *Marco Cavallo*. Collana 180: Milano, 2011).

apoio ao projeto de superação do manicômio. Com a experiência de Gorizia e tendo o apoio político da administração local, Basaglia pôde junto com um grupo de jovens médicos, sociólogos, trabalhadores sociais, voluntários e estudantes colocar em prática no hospital psiquiátrico de Trieste um processo de transformação da realidade pela desinstitucionalização de estruturas, saberes e práticas manicomialais.

A partir deste pano de fundo que, em 1972, os artistas convidados por Basaglia propuseram um projeto para ser discutido em assembleia. O projeto apresentado e aprovado em 1973 consistia em construir um grande objeto, uma “*máquina teatral*”, que seria algo entendido como um pretexto e um disparador para fomentar um processo de gestão coletiva da imaginação sobre esse objeto por meio de diversas ações. A ideia era que este objeto mobilizaria energia e trocas, colocando em jogo contradições e as relações entre as pessoas. Esse objeto seria uma casa. A casa imaginada coletivamente seria fantástica e nela todos gostariam de habitar. O objetivo da proposta não era a construção do objeto, da casa em si, mas instaurar um processo de transformação das relações e de criação de novas conexões a partir da imaginação coletiva sobre essa casa.

No terceiro dia de realização desse projeto estavam no espaço do ex-pavilhão P os artistas e algumas pessoas, ainda moradoras deste hospital psiquiátrico, trabalhando juntos em alguns desenhos. Nessa ocasião, enquanto desenhava um cavalo, uma senhora afirmou que “*gostaria de poder colocar coisas no cavalo*”, mas que não podia fazê-lo. Não houve resposta para essa afirmação e essa conversa não teve continuidade. Quando os artistas apresentaram a proposta de construir um grande objeto essa senhora disse: “*Façamos um cavalo! Azul como o céu*”, proposta acolhida por outras pessoas moradoras daquele hospital psiquiátrico que concordaram que deveriam fazer um cavalo azul. Ora, não seriam os artistas que iriam indicar que grande objeto seria construído. Um grande cavalo azul que seria construído, decisão essa tomada por quem por

anos – e mesmo décadas – não tinha poder de decisão nas trocas sociais; foram as pessoas para quem foi negada a cidadania que, em um processo de desinstitucionalização, decidiram de dentro de um manicômio que não seria construída uma casa tal como os artistas haviam planejado, mas um cavalo.

Pois bem, mas por qual razão um cavalo azul? É nesse momento que a história de Marco, um cavalo que trabalhou no Hospital Psiquiátrico San Giovanni, foi resgatada.

Por mais de uma década Marco, o cavalo, transportou materiais entre os 40 prédios que compunham o hospital psiquiátrico, percorrendo seus 22 hectares. Mas, em 1971, decidiu-se que o transporte dentro dessa instituição passaria a ser feito por um veículo motor. Marco tornou-se inútil, imprestável e descartável. Diante da notícia de que o Conselho da Província de Trieste havia deliberado por se desfazer de Marco por meio de venda da sua carne e de sua carcaça, as pessoas que se encontravam no hospital psiquiátrico, já sob direção de Basaglia, decidiram escrever uma carta ao presidente do Conselho, Michelle Zanetti, com um apelo: garantir o direito de aposentadoria de Marco, o cavalo. Pessoas que tinham seus direitos não apenas violados, mas negados pelo Estado – pessoas inúteis, imprestáveis e descartáveis para a sociedade –, iriam se reunir e demandar ao Estado os direitos de aposentadoria do cavalo, colocando-se como atores sociais do processo democrático. A carta foi escrita em primeira pessoa, como se o próprio Marco a tivesse escrito:

Trieste, 12 de Junho de 1972

Ilmo. Sr.

Dr. Michele Zanetti

Presidente da Província de Trieste,

Meu nome é MARCO, de profissão "cavalo faz tudo". Eu ainda irei completar 18 anos e, portanto, eu não me sinto velho em tudo. Zoólogos acreditam que eu posso trabalhar produtivamente por pelo menos uma dúzia de anos.

É com profunda consternação, portanto, que eu vejo que o Conselho Provincial que você preside decidiu vender minha pobre carcaça ao maior lance ofertado (Decreto 169, data 4.2.72).

Devo certamente admitir que o animal mecânico chamado para me substituir oferecerá serviços indubitavelmente superiores aos meus. Porém, solicito respeitosamente que examine serenamente e com toda objetividade o meu "currículo".

Presto honroso serviço à Administração Provincial desde 1959 (há mais de 13 anos). O meu trabalho, que consiste no transporte de roupa de cama, de lixo de cozinha e de qualquer outra coisa necessária, sempre foi realizado com o máximo zelo, todos os dias, seja sob o gelo, seja sob o sol.

Espero que o Senhor perceba as consequências, infelizmente ferozes para mim, que essa venda envolve.

Eu já recebi, de fato, diversas visitas de pessoas que têm um cheiro forte de matadouro, que me apalparam. A propósito, sugiro que o Senhor vá a qualquer matadouro e testemunhe a matança de um dos meus. Isso pode ser ao Senhor extremamente instrutivo.

Mas, agora, me restam apenas duas alternativas de vida:

A primeira, talvez otimista demais, seria que essa minha carta possa realmente tocar o seu coração e me permitir sobreviver, permanecendo em meu alojamento atual e estarei sempre, quando necessário, à disposição completa dos serviços hospitalares (mesmo um veículo a motor pode falhar). Em essência, eu me permito respeitosamente lhe pedir uma aposentadoria bem merecida, mesmo sem o benefício da previdência. Inclusive, eu me comprometo formalmente a prover a minha manutenção, sem afetar os recursos do orçamento provincial. Aliás, meus gastos equivalem a cerca de 100 mil liras por ano. Em compensação (perdoe-me a trivialidade), tento retribuir com uma quantidade considerável de estrume, tão necessário para os vastos terrenos do hospital.

A segunda e definitiva alternativa para a minha salvação seria a de eu poder ser comprado por um de meus muitos AMIGOS, amigos verdadeiros, leais e generosos que, além do valor intrínseco de minha pobre carne (que seria, de qualquer modo, paga imediatamente ao caixa financeiro do HP), ficaria feliz em me adotar carinhosamente e me fornecer "vida na natureza" e a minha subsistência.

Imploro-lhe, uma vez mais, que abra o seu generoso coração ao meu angustiante dilema, também porque, no meu entender, o senhor é democrático - cristão e homem cheio de sensibilidade.

Se o Senhor souber ser misericordioso comigo - infeliz animal - desfrutará de toda a gratidão possível, tanto da minha parte, como da de meus mui fiéis AMIGOS, felizes, neste caso, de assumir o peso financeiro de minha causa desesperada.

Cumprimentos e ainda... PIEDADE!!!

Marco Cavallo, via San Cilino – Trieste²

No dia 30 de outubro de 1972 o Conselho da Província delibera que o cavalo pode ser vendido para um desses muitos amigos. Assim, Marco foi comprado por um farmacêutico e viveu seus últimos anos em uma fazenda em Udine.

De volta ao ex-pavilhão P, em 1973, a ideia de construir um grande cavalo azul como o céu começa a ser compartilhada e afirmada como o caminho a seguir nesse projeto com os artistas. Abandona-se a ideia de construir uma casa. Seria construído um cavalo azul com uma grande barriga na qual seriam colocadas coisas – desejos, necessidades e sonhos diversos.

No decorrer de dois meses o ex-pavilhão P se transforma em Laboratório P e ali, entre diversas outras atividades correlatas que tensionavam contradições de um processo de desinstitucionalização, um cavalo de 4 metros de altura é construído com madeira e papel machê, tendo como horizonte o sonho de algo melhor. Para esse grande objeto foi dado o nome de Marco Cavallo. Nesse processo de construção, entre encontros diversos e decisões tomadas em

² [...] *Lettera di Marco Cavallo, 1972.*

assembleias livres e de ampla participação, em uma gestão coletiva da imaginação sobre Marco Cavallo são feitos desenhos, é escrita uma música e são realizadas conversas. Na barriga de Marco Cavallo são colocados diversos bilhetes em que estavam escritos os sonhos das pessoas – desejos e necessidades loucos, tais como se relacionar com amigos, trabalhar e habitar uma casa em um território comum e compartilhado. Uma vez finalizado, Marco Cavallo percorreria as ruas de Trieste em uma grande festa e com ele é todo o manicômio que iria às ruas.

Há registros de que em 25 de fevereiro de 1973, o dia dessa festa, fazia sol e o céu estava azul; nas palavras de Mario, uma pessoa que havia morado no hospital psiquiátrico e que já não morava mais lá, o significado do azul do cavalo era “*a liberdade do céu*”, em uma associação entre o tempo climático e o Marco Cavallo. Nesse dia, ainda dentro do hospital psiquiátrico, anunciou-se a saída de Marco Cavallo do Laboratório P.

No planejamento inicial de sua saída, ele seria puxado por uma corda, percorreria as ruas do hospital psiquiátrico e depois tomaria as ruas da cidade. Porém, no momento de sua saída do jardim do Laboratório P, percebeu-se que Marco com seus quatro metros de altura era maior do que o espaço entre o batente da porta de ferro desse jardim e o chão. Ou seja: Marco Cavallo não podia passar pela porta de ferro do Laboratório P e, “*visto de fora, com aquela grade, o cavalo parecia um prisioneiro*”.

Aos poucos, as pessoas começaram a se reunir em torno de Marco Cavallo para buscar uma solução. Em uma das tentativas de libertar Marco Cavallo, Basaglia, junto com mais algumas pessoas, pegou um dos bancos do jardim e tentou quebrar o batente da porta de ferro. O batente resistiu. Buscando outra solução, tentaram desmontar o batente com uma chave inglesa, mas a estrutura não cedeu. Finalmente, alguém teve a ideia de estrategicamente fazer passar o cavalo pela porta de ferro na diagonal: a expectativa era a de que, se inclinassem aquele cavalo de quatro metros

de altura, se o colocassem em certo ângulo, talvez ele passasse no justo espaço entre o batente do portão de ferro e o chão. E foi assim que, por poucos centímetros, Marco Cavallo ultrapassou a primeira grade do hospital psiquiátrico.

Formou-se um cortejo que acompanhou Marco Cavallo em sua saída e a cada rua percorrida do hospital psiquiátrico mais pessoas se juntavam para essa jornada e para ocupar a cidade. Na saída do manicômio, Marco Cavallo era acompanhado por centenas de pessoas e ao percorrer as ruas de Trieste outras pessoas foram se agregando ao cortejo, de modo que não se sabia mais quem eram os chamados loucos e quem eram os considerados cidadãos de Trieste, pessoas para os quais não eram negadas a liberdade e a vida comum. Fez-se uma grande festa ao final.

Em 1973, Marco Cavallo se tornou símbolo da liberdade reconquistada, sendo até hoje inspiração para os processos de desinstitucionalização que tem como norte a luta pela liberdade dos muros dos manicômios e pela liberdade de ser quem se é na vida comum.

1.1 Passagens para a liberdade

Marco Cavallo expressa a história da construção de caminhos para a liberdade em um processo de desinstitucionalização. Este processo envolve a superação do paradigma da psiquiatria, cuja expressão mais forte era – e continua sendo – o hospital psiquiátrico, e a transformação de uma forma de entendimento e de relação com a loucura e das próprias relações entre as pessoas e consigo mesmo, colocando em jogo os conflitos que emergem deste processo e, dialogicamente, superando-os³.

³ Rotelli F., Leonardis O., Mauri D. *Deistituzionalizzazione, un'altra via*. Centro Studi e Ricerche sulla Salute Mentale del Friuli-Venezia Giulia, 1986.

Nos anos posteriores à saída de Marco Cavallo para as ruas de Trieste, o Hospital Psiquiátrico San Giovanni foi definitivamente fechado para tornar-se o Parco di San Giovanni, e as pessoas que antes estavam institucionalizadas passaram a viver a vida comum da cidade. Nesse processo, novos parâmetros normativos foram formulados na Itália, sendo um marco a Lei 180 de 1978, políticas públicas foram constituídas e foi sendo construída uma rede articulada de serviços territoriais e substitutivos ao manicômio. Tal rede de serviços passou a contar com uma multiplicidade de pessoas – trabalhadores, usuários, familiares, dentre muitas outras pessoas – que, inventando respostas às necessidades complexas, reais e singulares dos indivíduos na relação com o território, assumiram e assumem ainda hoje a responsabilidade de construir no cotidiano e nos cenários reais de vida caminhos de ampliação de autonomia, produzindo liberdade e oportunidades de reconhecimento e exercício de direitos⁴.

Esta experiência de desinstitucionalização, em um arco de tempo, engendrou e continua promovendo a transformação da relação de um território e dos cidadãos que nele habitam com a experiência da loucura, modificando e alargando as normas sociais então constituídas. Neste processo busca-se responder àqueles loucos desejos e necessidades colocados na barriga de Marco Cavallo: trabalho, casa e amigos, construindo condições concretas para cada um, em um coletivo, viver uma vida em comum.

Esta história é símbolo da superação do manicômio, que se contrapõe à miséria institucional e de vida imposta por um arranjo de forças institucionais e sociais que produzem segregação e negação de pessoas. Símbolo, também, do desejo e da ação de um coletivo pela afirmação da liberdade e dos direitos das pessoas, transformando as relações sociais. Um ideal de pessoas que,

⁴ Para conhecer a experiência de desinstitucionalização de Trieste, Cf: Rotelli F. *L'istituzione inventata: almanacco: Trieste, 1971-2010*. Merano: AB Edizioni alpha beta Verlag, 2015.

sendo capazes de se reconhecer em uma esperança, podem, coletivamente, construir na prática um sonho de algo melhor.

A experiência de desinstitucionalização triestina vai além de Trieste, influenciando regiões e países na transformação da relação com a loucura e na mudança das práticas em saúde mental. Dentre esses países, está o Brasil. Ao longo de décadas importantes trocas entre as experiências triestina e brasileira se deram. Primeiro, com a vinda de Franco Basaglia ao Brasil em 1979 e com a ida voluntária de estudantes brasileiros à Trieste e, ao longo dos anos, com a contínua troca entre as experiências com a multiplicação dos saberes e práticas desenvolvidos no processo de desinstitucionalização em Trieste por outros atores além de Basaglia e a invenção *à brasileira* de processos de desinstitucionalização.

No Brasil, a transformação do campo da saúde mental é conhecida como reforma psiquiátrica, envolvendo, principalmente, a mudança do modelo assistencial e das formas de relação com a loucura. Definida como um processo político e social complexo de substituição de uma lógica asilar relacionada à rede de serviços, normativas, saberes, práticas e à relação com a experiência da loucura, pela de afirmação da liberdade e pelo reconhecimento dos direitos de cidadania das pessoas com problemas de saúde mental, a reforma psiquiátrica brasileira inscreve a sua força de transformação na construção de condições reais de vida em liberdade e de acesso pelas pessoas com problemas de saúde mental ao exercício de direitos. Este processo, em alguma medida influenciado pela perspectiva teórico-prática da desinstitucionalização, tem como força motriz o movimento social da luta antimanicomial, que constrói coletivamente os caminhos e sustenta as transformações institucionalizadas pela reforma psiquiátrica.

A luta antimanicomial tem início no contexto das lutas pela redemocratização do país e do movimento sanitário com a recusa dos trabalhadores de saúde mental de serem agentes da violência

dos manicômios, denunciando as condições das pessoas nessas instituições. Assim, é enquanto movimento social que a experiência brasileira de reforma psiquiátrica tem início e é no encontro do Movimento dos Trabalhadores de Saúde Mental em 1987, em Bauru, que a insígnia deste processo ganha vida: por uma sociedade sem manicômios. Nos anos seguintes, este movimento social passa a contar com a participação de pessoas com problemas de saúde mental e seus familiares, com aumento crescente do protagonismo das pessoas com problemas de saúde mental neste movimento.

Tendo como corpo o movimento da luta antimanicomial e partindo da afirmação da liberdade e dos direitos das pessoas com problemas de saúde mental, a reforma psiquiátrica brasileira vem impactando a transformação da rede de serviços de saúde mental, substituindo progressivamente e de maneira pactuada os leitos em hospitais psiquiátricos por uma rede de serviços de saúde mental aberta, de base territorial e substitutiva à lógica asilar e inventando novas práticas e saberes nesses novos serviços. Este processo também teve impacto no âmbito normativo, sendo um importante marco legal a lei que garante os direitos das pessoas com problemas de saúde, Lei nº10.216/2001, que impulsionou as transformações institucionais. E para além das mudanças institucionais, na perspectiva da desinstitucionalização e a partir do movimento da luta antimanicomial, a reforma psiquiátrica brasileira vem transformando as relações com a experiência da loucura, alargando as estreitas normas sociais que a excluem do convívio social e, assim, abrindo oportunidades para que cada pessoa que vivencia esta experiência possa viver em um comum sendo quem se é.

A história de Marco Cavallo serve como mote de reflexão para o que interessa aqui investigar: a experiência de uma coletividade, de conexão entre corpos movidos pelo desejo de transformação de uma situação, de corpos que se afetam e que em determinadas condições de um

regime político e social, na formação de uma potência comum, provocam transformações no tecido social com impactos e descoberta de novos caminhos para o coletivo e para cada uma das pessoas que dessa experiência participam. Experiência que, a partir da construção da liberdade e da vida em comum, em diálogo crítico com as contradições existentes da própria experiência, possibilita que novas práticas sociais sejam inventadas e ganhem institucionalidade, tornando-se políticas de Estado; experiência que se constitui necessariamente no coletivo e nas relações, alargando normas sociais e abrindo caminhos para a vida de cada uma das pessoas e os seus agires. Experiência que aponta que o caminho da liberdade de um envolve o caminho da liberdade de outros, de um coletivo.

1.2 O que é autonomia?

Nos percursos de transformação das relações consigo e com o mundo, tal como se dá em um processo de desinstitucionalização, uma questão importante é a produção e a ampliação da *autonomia* dos indivíduos. Contudo, apesar de ser colocada como aspecto fundamental, refletir e viver a experiência de desinstitucionalização nos territórios leva à impressão de que as definições de autonomia que a concatenam a processos individuais não alcançam a complexidade das relações que envolvem a experiência de autonomia de cada um. Daí que se coloca o motivo dessa investigação.

Ora, definições de autonomia são apresentadas na literatura de diversos campos de saberes. Dito de maneira geral, a definição mais recorrente de autonomia é vocabular, sendo autonomia lida em sua etimologia como *auto* e *nomos*, do que segue a sua compreensão como dar a si mesmo normas no sentido de dar a si próprio as regras de condução de si mesmo, ou seja, de definir-se por

normas próprias e não pela submissão a outras normas. Também, a autonomia é referida a uma diversidade de coisas, dizendo-se a autonomia ser das pessoas, da política, dos princípios, dos saberes etc. Tratar da autonomia como referida aos indivíduos, ao ser humano especificamente, é apenas uma dentre diversas referências que se faz à autonomia.

Enquanto questão do pensamento filosófico, a conceituação de autonomia é identificada em obras diversas e remete a questões que vão da autodeterminação e da auto legislação de indivíduos à autonomia das cidades, para citar alguns. A retomada dos usos do conceito de autonomia na história do pensamento resultaria em uma abordagem panorâmica e muito superficial da questão. Além do que, dado que não se trata, aqui, de investigar um conceito de autonomia em confronto ou diálogo com outras definições, reconstruir este arco não tem sentido. De toda forma, o que nos parece relevante é reconhecer que há definições vocabulares e conceituais de autonomia, não se dando esta pesquisa em um lugar de debates inexistentes sobre esta questão. E enquanto ponto de partida para as reflexões desta pesquisa em filosofia – que parte de uma experiência em saúde mental –, citemos uma conceituação de autonomia, sem a pretensão de aprofundá-la: a de *autonomia da vontade*, em Kant, pela sua marca em uma maneira de se pensar o que é autonomia na pós-modernidade.

Pois bem, Kant trata pela primeira vez desta concepção em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)*⁵. Esta noção de autonomia da vontade é apresentada como um princípio

⁵ Apesar da formulação da *autonomia da vontade* aparecer pela primeira vez em Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, importante ressaltar que tal concepção já aparece enquanto princípio em 1781, na *Crítica da Razão Pura*, tal como segue em A807, B835: “Admito que há, realmente, leis morais puras que determinam completamente a priori o fazer e não fazer (sem ter em conta os móveis empíricos, isto é, a felicidade), ou seja, o uso da liberdade de um ser racional em geral e que estas leis comandam de uma maneira absoluta (não meramente hipotética, com o pressuposto de outros fins empíricos) e portanto são, a todos os títulos, absolutas. Posso pressupor esta proposição, recorrendo não só às provas dos moralistas mais esclarecidos, mas ao juízo moral de todo o homem, quando quer pensar claramente semelhante lei” (Kant E. *Crítica da Razão Pura* [1781]. Gulbenkian: Lisboa, 2001). Assim, mesmo não se referindo explicitamente a um vocábulo ou conceito de autonomia aqui, Kant já admite ideia fundamental de agir conforme leis auto legisladas.

supremo da moralidade e objeto principal da investigação kantiana na referida obra. Já no prefácio de *FMC*, Kant⁶ introduz a sua pretensão de originalidade ao assinalar a proposta de realizar “*a pesquisa e a determinação do princípio supremo da moralidade, o bastante para constituir um todo completo, separado e distinto de qualquer outra investigação moral*”. Ora, qual a novidade que garante o caráter distinto da investigação kantiana de toda a tradição que o precedeu? Apresentar a autonomia como uma capacidade da razão de apresentar para si mesma máximas ou princípios universais para a condução de si. Ou seja, uma capacidade da razão de se auto legislar e seguir sua própria regra – vide, então, como este conceito marca o pensamento, sendo recorrente a referência à noção de autonomia desta maneira.

Mas, ainda, duas considerações devem ser feitas a partir do desdobramento de tal afirmação sobre o que é autonomia. A primeira é que, para Kant⁷, há uma identidade entre a vontade e a razão prática. A segunda é a apresentação do princípio supremo da moralidade como apriorístico. Em relação à primeira consideração, cabe dizer que, segundo o autor, tudo na natureza acontece de acordo com as leis, mas apenas os seres racionais possuem a capacidade de agir conforme uma representação da lei, isto é, segundo seus princípios. Agir conforme o princípio representado da lei é o próprio ato da vontade⁸ e como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Dito de outra maneira: só o ser racional tem uma vontade. Em relação à segunda consideração, para Kant⁹ o princípio supremo da moralidade é dado antes de qualquer experiência. Isso significa dizer que não é preciso nenhum fator externo à razão, tais como determinações naturais ou desejos particulares, para se chegar ao princípio supremo da

⁶ Kant E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* [1785]. Edições 70: Lisboa, 2007, p.4.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário.

⁹ Kant E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

moralidade. Apenas a atividade da razão prática pura nos permite chegar até ele, sendo por esse motivo que Kant identifica tal princípio supremo como um *a priori* na razão.

Assim, em que consiste, precisamente, tal princípio supremo da moralidade que fundamenta toda ação moral? Consiste precisamente na autonomia da vontade. A vontade é autônoma na medida em que é entendida “*como a faculdade de se determinar a si mesma a agir conformemente à representação de certas leis*”¹⁰. Para sermos mais preciso, a razão prática, ao buscar representar as leis a partir de princípios universais, consegue estabelecer uma lei moral que vale para todos os agentes racionais. Note-se que se todos os seres racionais partilham da mesma capacidade dada pela razão, os princípios da ação derivados da operação *a priori* da razão prática valem universalmente para todos. Porém, os seres racionais podem ou não agir de acordo com esses princípios universais. Quando não se age de acordo com esses princípios significa que outros princípios, externos aos seres racionais, estão determinando a vontade. Neste caso, não há uma autonomia da vontade e sim uma heterônima¹¹. De modo inverso, os seres racionais podem agir de acordo com o princípio colocado pela razão prática. Por derivar apenas da atividade da razão, sem nenhuma interferência externa de qualquer experiência, quando se age conforme a tais princípios tem-se, para Kant, uma razão autônoma – autônoma pois seguiu princípios que ela mesmo (enquanto idêntica à razão prática) determinou.

O que gostaríamos de frisar aqui é que nesta conceituação a autonomia tem como marcas se dar pela razão e se realizar no âmbito individual, estando ausente neste pensamento sobre as

¹⁰ *Ibidem*, p.27.

¹¹ Diversos podem ser os princípios exteriores que determinam a razão prática e, portanto, a razão. Segundo Kant, qualquer que seja o ponto que se busca os fundamentos da ação, que não na própria razão prática, resultará em heteronomia da vontade: “(...) *quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, noutro lugar que não na aptidão de suas máximas para instituir uma legislação universal que dela proceda; quando, por conseguinte, ultrapassando-se, busca esta lei na propriedade de algum de seus objetos, o resultado disso é sempre uma heteronímia*” (Kant E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.36).

condições de possibilidade da autonomia as experiências e as relações sociais, por exemplo. Ora, partindo da prática em saúde mental, a nossa aposta é de que justamente a autonomia se constitui em processo e em um coletivo. Importante ressaltar que ocorre de se encontrar na literatura em saúde mental a definição de autonomia como a de agir expressando a si mesmo, no sentido de dar a si próprio as regras no mundo, em uma perspectiva normativa das condutas individuais – talvez isso se dê pelas marcas do pensamento moderno. Mas, em perspectivas críticas é afirmado que há uma dimensão relacional da autonomia que precisa ser considerada, no sentido de que a autonomia do indivíduo enquanto dar-se a si as regras de condução no mundo é construída nas relações com outros indivíduos, ou seja, que a autonomia envolve o interindividual¹².

No âmbito das perspectivas críticas, na perspectiva da desinstitucionalização a autonomia, visando a sua ampliação, precisa ser pensada enquanto se constituindo de forma processual em confronto e diálogo com o corpo social. Isto envolve, nas práticas, um percurso de ampliação das oportunidades de encontros e de conexões com outros indivíduos em rede, de modo que o indivíduo se constitua como parte de uma rede de relações interdependentes e na qual, com maiores ou menores graus de sustentação, aja. Daí que Kinoshita¹³ constrói a proposição de que a autonomia envolve um indivíduo *depende* de um maior número de relações, no sentido de poder ter apoio e

¹² A falta de precisão de uma definição precisa do que seja a autonomia no campo da saúde mental – ou, se quisermos ver de outro ponto de vista, a heterogeneidade e multiplicidade das definições conceituais – não é uma questão banal para o campo. Leal afirma que na literatura são encontradas quatro maneiras de descrever autonomia. A primeira define autonomia como “*livre arbítrio, independência, auto-suficiência e autogoverno*” no sentido de referir a pessoa como sujeito de vontade e, nesse sentido, adquirir e ampliar autonomia ganha o significado de realização de vontades. A segunda entende que porque há uma “*divisão interna do sujeito – entre o eu e o outro de si*” a autonomia sempre será limitada. A terceira define que autonomia está relacionado a ser “*livre, independente, auto-suficiente*”, mas que as regras sociais modulam a autonomia de maneira que há um esforço de “*adequar o paciente aos modelos de indivíduo socialmente aceitos*”. A quarta define autonomia como a “*capacidade do indivíduo de gerar normas para a sua vida a partir de sua possibilidade de ampliar suas relações com o social*” e, dentre essas quatro definições, a que encontra maior ressonância com a perspectiva da desinstitucionalização é a última (Leal E. Clínica e Subjetividade: a questão da autonomia na Reforma Psiquiátrica Brasileira. In: Figueiredo AC, Cavalcanti MT (org.). *A Reforma Psiquiátrica e os desafios da desinstitucionalização*. Contribuições à III Conferência Nacional de Saúde Mental - Dezembro de 2001. Rio de Janeiro: Edições CUCA - IPUB/UFRJ, 2001, v. 1, p. 69-83).

¹³ Kinoshita RT. Contratualidade e reabilitação psicossocial no Brasil [1996]. In: Pitta A (org). *Reabilitação Psicossocial no Brasil*. 4ªed. Hucitec: São Paulo, 2016.

suporte de uma rede ampliada de relações em diferentes ocasiões e circunstâncias para ampliar as possibilidades de ação; trata-se de uma proposital subversão do entendimento usual da ideia de dependência para colocar ênfase na relação de interdependência.

A partir desta experiência, temos que uma ideia de fundo para pensar o que é a autonomia é a de que a autonomia de um indivíduo se funda não em uma noção de completa independência de outros indivíduos, mas, ao contrário, se constitui nas relações. Esta ideia do que seja autonomia, formulada e consensuada no campo muito mais a partir da experiência das pessoas do que a partir de uma base teórica ou conceitual específica ou identificável, é a que tomaremos como ponto de partida desta investigação.

Porém, note-se que ainda aqui a autonomia é pensada como referida a um indivíduo: a constituição da autonomia envolve um coletivo, mas quem a experimenta e a realiza é o indivíduo. Só que a própria experiência do campo da saúde mental e, mais especificamente, a prática da *luta antimanicomial*, que se efetiva como movimento político e social, indica que há algo para além disso. O que sabemos por experiência é que na trama de relações que conecta percursos individuais algo a mais se dá: na experiência comum, congrega-se força de tal maneira que as normas sociais vigentes são alargadas para que diferentes maneiras de existir tenham possibilidade de expressão no tecido social. E na ocasião em que rígidas normas sociais podem ser alargadas – mesmo que sempre exista o risco de serem, mais uma vez, tornadas restritas – o que percebemos é que os próprios caminhos individuais de autonomia são potencializados.

Se a experiência nos mostra isso, a autonomia está necessariamente relacionada com a constituição de algo entre mais de um. Indo além, na constituição e ampliação da autonomia entre uma multiplicidade de indivíduos, uma coletividade, algo se passa enquanto formação de uma potência comum – potência comum não porque una, mas porque é o conjunto de uma

multiplicidade de potências individuais de indivíduos que congrega força o suficiente para se colocar comumente a todos. Essa segunda conceituação de autonomia, que pensamos que poderia ser definida como a autonomia da multidão, precisa ser explorada. Daí o interesse em enfrentar a indefinição conceitual acerca do que é a autonomia e avançar no pensamento do que seria esta autonomia da multidão.

Com a hipótese inicial de que a autonomia da multidão se constitui em uma trama afetiva e que a autonomia da multidão ocorre em um entrecruzamento entre uma dimensão ética e uma política, considera-se que o quadro conceitual que oferece elementos para a investigação é o de Espinosa. É importante destacar que um conceito de autonomia não é definido pelo autor em nenhuma de suas obras; inclusive, supor a definição desde conceito em sua obra seria anacrônico. Entre os estudiosos e comentadores de sua obra, esta questão tampouco é abordada como um aspecto central. Ao contrário, a menção à noção de autonomia a partir de Espinosa é pouco encontrada entre os comentadores e mesmo o uso da palavra autonomia, enquanto vocábulo, não é frequente e, quando feito o uso, o é com referência a questões distintas. Sobre isso, a título de contextualização do problema da tese, vejamos alguns exemplos de passagens de dois autores referenciados nessa pesquisa nas quais o vocábulo autonomia é utilizado, sem a pretensão de esgotar as menções a esse vocábulo nos textos de comentadores da filosofia de Espinosa¹⁴.

Identificamos apenas em um mesmo texto de Chaui¹⁵ o uso da palavra autonomia para se referir a três questões: a *potência* da coisa singular na relação com outras coisas singulares, a cidade

¹⁴ Para um leitor não familiarizado com a obra de Espinosa, as questões introduzidas aqui que, segundo os autores, envolvem autonomia não ficarão claras em um primeiro momento, pois fazem referência a conceitos e demonstrações de Espinosa. Esclarece-se que é do percurso da tese trabalhar estas questões e que nesta apresentação apenas será feita menção para situar o problema da tese. Vale assinalar, também, que os comentários sobre a definição de autonomia aqui indicados são os desenvolvidos apenas no âmbito da leitura de Espinosa – Chaui, por exemplo, tem outros textos de sua autoria que aborda uma ideia de autonomia, mas sem ser no contexto de comentários da filosofia espinosana. Cf: Chaui M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

¹⁵ Chaui M. Espinosa, poder e liberdade. In: CLACSO. *Filosofia política moderna: De Hobbes a Marx*. DCP. FFLCH: São Paulo, 2006.

livre e poderosa, e a relação dessa experiência nos indivíduos/coletivo. Tratando de cada uma delas, em sua primeira ocorrência no texto a palavra autonomia é utilizada em explicação sobre a situação em que a potência de uma coisa singular aumenta ou diminui quando afetada por outra coisa singular, sendo assinalado que a potência aumenta se, ao afetar e ser afetada, “*a singularidade não perder independência e autonomia*”¹⁶; dessa menção pode-se depreender que independência e autonomia são correlatas, porém, distintas. Contudo, não é explicitado o que se entende por cada uma delas para além de que têm relação com o aumento da potência da coisa singular.

Um uso diverso do vocábulo no mesmo texto é feito quando Chaui¹⁷, ao tratar do corpo político, traça uma relação entre liberdade, poder e autonomia ao se referir à cidade na seguinte afirmação: “*a Cidade mais livre e poderosa, isto é, a mais autônoma*”; disto, se entende que a autonomia da cidade está relacionada com a cidade ser mais livre e poderosa. E, por fim, ao tratar da democracia Chaui¹⁸ atribui como característica da democracia a relação intrínseca entre autonomia do indivíduo e autonomia coletiva ao assinalar que “*na democracia, a autonomia individual estando claramente firmada na autonomia coletiva, cada um e todos estão dispostos a lutar até à morte para impedir tanto o risco da usurpação interna quanto o da invasão externa*”; não há explicação, no entanto, sobre o que seria a autonomia individual e a autonomia coletiva.

A menção à autonomia é também encontrada em comentários de Étienne Balibar, sendo referida no contexto de proposição do que o autor denomina de *transindividualidade*¹⁹. Em tal proposição, que será abordada nesta pesquisa é feito uso do vocábulo autonomia em mais de uma passagem e em cada uma das passagens uma forma de olhar para o que seria autonomia – é como

¹⁶ *Ibidem*, p.124.

¹⁷ *Ibidem*, p.138.

¹⁸ *Ibidem*, p.137.

¹⁹ Balibar É. *Spinoza politique: le transindividuel*. Paris: Humensis, 2018.

se o conceito de autonomia fosse apresentado girando um caleidoscópio e a cada giro nos fosse apresentado um novo arranjo para o que o autor quer dizer por autonomia.

Para esclarecer, em uma sequência de dois parágrafos, o vocábulo autonomia é utilizado em três momentos distintos. Primeiro, se referindo ao que denomina de processo de *individuação*, Balibar²⁰ assinala que há uma relação originária entre indivíduos não havendo nenhum indivíduo que é nele mesmo “*autossuficiente*”, de maneira que para um indivíduo devir uma unidade singular é porque, em uma relação de interdependência, outros indivíduos também se tornam e permanecem unidades singulares; ou, dito de outro modo, os “*processos que autonomizam ou separam relativamente os indivíduos, não são eles mesmos separados, mas recíprocos ou interdependentes*”. Nesta primeira menção, a palavra autonomia é usada como sinônimo do que é *separado* e é referida a um *processo* que diz respeito aos indivíduos.

Na sequência, mais precisamente no mesmo parágrafo, Balibar²¹ faz referência à autonomia como algo compreendido em graus e atribuível às individualidades, argumentando que uma das razões de a “*ideia de processos de individuação isolados uns dos outros tornar-se impossível*” é a de que “*individualidades tendem a aumentar seu grau de autonomia tanto quanto possível (ou a agir de forma adequada)*”. Nessa passagem há duas pistas sobre autonomia. A primeira, a de que se a autonomia é algo que pode ser relativa a indivíduos e se há tendência a aumentar a autonomia em graus, pode ser que exista a tendência a diminuir a autonomia em graus, o que nos traz mais uma importante pista sobre o que é autonomia: não é algo estanque, mas que varia. A segunda é a de ser apresentado como semelhante à autonomia *agir de forma adequada*. Evidente, então, que para compreender o que é autonomia é necessário entender o que é agir de forma adequada, sendo esta questão outra importante pista para esta pesquisa.

²⁰ *Ibidem*, p.202.

²¹ *Ibidem*, p.202.

No outro parágrafo o autor reflete sobre as consequências de processos de individuação isolados serem impossíveis, buscando contestar uma perspectiva individualista. Introduzindo o conceito de *conatus*, o autor retoma que a força de afirmação na existência de cada singularidade implica em, na relação com outras coisas singulares, resistir à sua destruição pelas coisas contrárias e se associar às coisas semelhantes para perseverar no ser. Daí, considerando este conceito no campo político, o autor assinala que “*a autonomia ou a potência dos indivíduos não é reduzida, mas aumentada, pela constituição da sociedade civil ou do Estado*”, bem como “*a soberania ou o poder do Estado não é restringido, mas ampliado, pela autonomia dos indivíduos, em particular sua liberdade de pensamento e expressão*”²². Cumpre destacar que a referência à potência dos indivíduos é enquanto potência de agir, estando isso mais claro na passagem em que se afirma que o aumento ou uma diminuição “*da potência de agir*” de um indivíduo “*resulta o aumento ou a diminuição de sua autonomia*”²³. Mais uma vez, buscando nos ater ao que a autonomia se refere sem entrar ainda nas explicações sobre os conceitos dessas passagens, aqui a, assim denominada, autonomia atribuível aos indivíduos é entendida como potência (que pode ser aumentada ou diminuída – daí ser pensada em graus) e o argumento do autor é de que tal autonomia, ou potência, é ampliada na constituição da sociedade civil ou Estado e o poder do Estado, por sua vez, é ampliado pela potência dos indivíduos, o que demonstra para o autor que não cabe uma perspectiva individualista na filosofia de Espinosa.

E, por fim, Balibar cita novamente o vocábulo autonomia em seu texto, mas agora como significação do que entende por individuação. Ao argumentar sobre o que seria a *transindividualidade*, o autor trabalha em seu texto a integração entre as individualidades e as relações entre indivíduos e conclui que “*a unificação de uma multiplicidade de indivíduos por meio*

²² *Ibidem*, p.203.

²³ *Ibidem*, p.216.

de suas mútuas ‘conveniências’ é uma condição intrínseca da manutenção de sua autonomia (individualização) e de sua singularidade (individualização) para cada um deles”²⁴.

Desses breves exemplos de uso do vocábulo autonomia²⁵, o que se pode notar é que este não é apresentado enquanto um conceito definido, ao contrário. De certa maneira, quando autonomia é citada, ela versa sobre algo que gira em torno de questões correlatas, que perpassam a potência de ser e de agir nas relações e a liberdade e o poder das coisas singulares e do Estado, em uma relação entre o indivíduo e o coletivo. Estas questões fornecem pistas sobre o que poder vir a ser um conceito de autonomia, mas não dizem o que autonomia é. Assim, pensar um conceito de autonomia a partir de Espinosa envolve explorar o quadro conceitual que trata dessas questões, identificando os conceitos na obra de Espinosa que permitem elucidar como poderia ser definido em um caminho argumentativo um conceito que *não consta* na filosofia de Espinosa – e esta é tarefa desta pesquisa.

Para isso, é preciso percorrer conceitos que giram em torno de um conceito de autonomia. Como o que motiva aqui o pensamento sobre o que é autonomia é o terreno do prático, além das pistas fornecidas pelos autores que discutem Espinosa, são as experiências do campo da saúde mental e da luta antimanicomial na perspectiva da desinstitucionalização que são tomadas como disparadoras dessa investigação, pois são as práticas que indicam que há algo sobre a autonomia que se relaciona ao coletivo.

²⁴ *Ibidem*, p.220.

²⁵ Um leitor de Espinosa poderia acrescentar que também é feito uso do vocábulo de autonomia no contexto de tradução de *sui iuris/alieni iuris* por autonomia/heteronomia. Este uso não é mencionado aqui porque esta pesquisa acompanha a opção de tradução de Diogo Pires Aurélio de *esse sui juris* ser traduzido por “*estar sob jurisdição de si próprio*” e de *esse alieni iuris* ser traduzido por “*estar sob jurisdição de outrem*”. Entende-se que esta tradução coloca questões para refletir sobre um conceito de autonomia, mas isso não é o mesmo que tomar estas expressões como sendo o conceito de autonomia (Cf. Espinosa B. *Tratado Político*. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009).

Destarte, o que se pretende nessa investigação é, tendo como referência de experiência a desinstitucionalização, refletir sobre por quais caminhos da filosofia de Espinosa um conceito de autonomia poderia ser pensado e formulado. Dado que o que interessa aqui é a autonomia referida ao ser humano, a primeira tarefa dessa pesquisa é a de entender do que se pode dizer, afinal, como sendo a autonomia do indivíduo. Assim, tendo como referência prática uma narrativa do campo da saúde mental e como referência conceitual a *Ética*²⁶, a partir da leitura daquilo que na *E* remete à noção de autonomia e que encontra ressonância nas práticas de saúde mental, busca-se examinar uma a uma as questões que, ontologicamente, envolvem o que é a autonomia do indivíduo. Uma vez isto feito, reconhecendo que a experiência da desinstitucionalização revela que de alguma maneira o caminho para a autonomia individual se realiza em um coletivo, essa tese pretende avançar no conceito de autonomia para ensaiar a proposição de um de autonomia da multidão. Para tanto, enquanto um *entre-capítulos*, é apresentada a experiência da desinstitucionalização como prática que constrói no cotidiano percursos de direitos e de liberdade. Na sequência, tomando como referência conceitual o *Tratado Político*²⁷ (denominado doravante de *TP*) e à luz da experiência de desinstitucionalizar, busca-se percorrer as pistas sobre um conceito de autonomia da multidão na interrelação entre a ontologia e o político. Enfim, como linha de chegada deste percurso inteiro, propõe-se um conceito de autonomia da multidão.

Por fim, ou melhor, para iniciar, como o guia para investigação de um conceito de autonomia são as teses espinosanas, é apresentada enquanto primeira nota complementar um breve texto explicativo da estrutura da *E* para os não familiarizados com a obra.

²⁶ Espinosa B. *Ética*. Trad do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015.

²⁷ Espinosa B. *Tratado Político*. Tradução: Diogo Pires Aurelio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. As citações do TP se darão da seguinte maneira: após indicação da obra, em algarismo arábico é indicado o capítulo da citação, seguido do parágrafo dela.

Nota complementar nº 1: para começar a ler a *Ética*, de Espinosa

A *Ética*, denominada *E*, é demonstrada em ordem geométrica.

Como esta pesquisa percorrerá a obra, ainda que parcialmente dado que tem como foco aquilo que interessa para pensar autonomia, aqui é indicada a sua estrutura, o que pode ser útil para um leitor não familiarizado com a obra compreender a exposição. Isso posto, de definição em definição, de axioma em axioma, de proposição em proposição, em um percurso constituído por cinco partes, são demonstrados os afetos e as ações humanas, expondo a inteligibilidade do real e uma ordem ontológica, afirmando “*a imanência da substância absolutamente infinita aos seus efeitos como a nervura que sustenta todas as coisas singulares e faz com que se comuniquem, articulando-se umas às outras*”²⁸.

Na primeira parte da obra, a EI, é definida a substância, é demonstrado que a substância consiste em infinitos atributos que exprimem a essência dela e que dos atributos seguem como efeitos da substância modos; é demonstrado que pela causalidade da substância todas as coisas têm como causa eficiente imanente a substância, assim, nada há que não seja na e pela substância. A segunda parte, a EII, trata de demonstrar a origem da mente, definindo as coisas singulares e o que deve seguir necessariamente da essência da substância, o que inclui o indivíduo. A EIII demonstra a natureza e a força dos afetos humanos, incluindo o conatus singular enquanto esforço de perseveração, e a potência da mente para moderá-los. A quarta parte, a EIV, trata da servidão humana enquanto impotência para moderar afetos e dispõe sobre uma maneira de viver em que o ser humano, enquanto parte da natureza inteira, é conduzido pela razão. A quinta e última parte da

²⁸ Chaui M. Breve Apresentação. In: Espinosa B. *Ética*. Trad do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015, p.14.

obra, a EV, a partir da argumentação demonstrativa de todas as partes precedentes, versa sobre a via que conduz o ser humano à liberdade, tratando da potência da mente para a conhecimento dos afetos e deduzindo o que é a felicidade.

O texto de cada uma das partes da *E* é apresentado segundo uma mesma ordem: primeiro são apresentadas as *definições*, na sequência são expostos os *axiomas* e na exposição do texto seguem as *proposições*, sendo estas demonstradas e, em muitos casos, explicitadas em um encadeamento dedutivo por meio de *corolários* e explicadas por meio de *escólios*. Cada um desses elementos têm uma função na ordem geométrica das demonstrações, tornando inteligível o exposto. Assim, para melhor compreender o texto, vale abordar cada um desses elementos, a começar pela definição.

Em poucas palavras, a *definição* diz o que a coisa é. Como primeiro elemento apresentado no texto, a definição explicita o que é essencial, não dependendo de outros elementos para expor a essência de algo. Pode-se dizer que há dois tipos de definição: a definição verdadeira e a definição concebível, sendo o primeiro tipo o elemento textual. Para melhor compreensão sobre o que é a definição verdadeira, tratemos desta por contraste de definição concebível.

Segundo Chauí²⁹, a definição verdadeira “*exprime uma realidade determinada*”, anunciando a realidade do referido pela definição; assim, referindo-se a uma essência determinada, deve descrever a realidade “*tal como é em si mesma, oferecendo sua essência e, portanto, a natureza ou estrutura causal do definido*”; ou seja, a definição verdadeira tem como objeto uma coisa determinada e, no exame da definição, se é conduzido à própria coisa, à definição de uma essência formal. E vale ressaltar que por realidade e perfeição entende-se, para Espinosa, o mesmo. Já a definição concebível “*não se refere a uma essência determinada, mas a um objeto*

²⁹ Chauí M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 681.

indeterminado” e no exame do objeto indeterminado para verificar se há ou não há contradição, se é conduzido não à própria coisa, mas “à mente daquele que a concebeu”³⁰. A definição verdadeira refere-se à essência de coisas. Assim, as definições apresentadas no início de cada uma das partes da *E* exprimem o que a coisa é, se referindo ao necessário.

Na sequência das *definições* são introduzidos os *axiomas*. O axioma oferece uma propriedade universal, faz referência “àquilo cujo contraditório é impossível”³¹, partindo das definições e criando elo com as proposições. Diferentemente das definições, os axiomas não são independentes, mas são determinados por uma definição de essência de uma coisa. No conjunto do texto, são apresentados como conclusões que dependem das definições e podem relacionar ou mesmo transformar-se em proposições quando a “*articulação interna entre uma definição e um axioma não é percebida intuitivamente*”³²; dito de outro modo, os axiomas funcionam como operadores conceituais ou operadores de demonstração, pois o axioma “*permite conectar de maneira necessária uma definição e uma proposição ou teorema no processo dedutivo*”³³. Ou seja, enquanto a definição se refere à essência de coisas, o axioma se refere às relações entre essências de coisas e entre ideias. Mas, também, o axioma tem um outro estatuto: “*é uma verdade eterna e, por ser uma verdade, também pode referir-se à essência de coisas*”; sendo uma verdade eterna, é “*uma proposição afirmativa que nunca poderá ser negativa*”³⁴. Esse duplo estatuto do axioma, podendo se referir às relações entre essências de coisas, bem como à essência de coisas, ocorre, explica Chaui³⁵, “*pelo lugar que ocupa na ordem do pensamento*”, pois os axiomas dependem de

³⁰ *Ibidem*, p. 681.

³¹ Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p.103.

³² Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, p.681.

³³ Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.103.

³⁴ Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, p.682.

³⁵ *Ibidem*, p. 681.

definições. Assim, enquanto a definição diz o que a coisa é, o axioma opera com que “*exigências gerais devem ser obedecidas*” para que possamos pensar a coisa, “*isto é, a relação de sua ideia com outras*”³⁶.

Após os axiomas, são apresentadas de maneira geométrica as proposições que demonstram teses. A proposição é uma declaração enunciada de forma afirmativa e baseada nas definições e axiomas expostos anteriormente no texto. Também, as proposições têm um nexos entre si, ou seja, estão encadeadas na argumentação demonstrativa de modo que às primeiras proposições sucedem outras proposições com referência às primeiras e a estas proposições sucedem outras proposições com referência às anteriores, e assim se segue até a conclusão da Parte V. Há, assim, uma conexão entre as proposições. Isso é evidente ao tomar o caminho inverso, partindo das proposições da última parte, pois o que é enunciado de forma afirmativa em dada proposição é demonstrado como patente por proposições anteriores, e também por definições e axiomas anteriores na ordem geométrica. Justamente, para cada proposição há um texto, que por vezes se reduz a uma linha, de demonstração posto que, diferentemente das definições e axiomas, que não demandam demonstração, as proposições requerem que o declarado seja demonstrado. Cumpre notar que ocorre situações em que teses são enunciadas e demonstradas posteriormente.

Algumas proposições, não todas, são acompanhadas de um corolário. O corolário cumpre um papel de explicitar o enunciado na proposição e acrescentar uma explicação ao que havia sido declarado e demonstrado, de modo que o corolário de uma proposição amplia o entendimento de sua demonstração. Assim, o corolário só consta no texto caso uma proposição já tenha sido demonstrada, explicitando uma conclusão a partir do precedente.

³⁶ *Ibidem*, p. 681.

O escólio, por fim, referente a uma proposição é uma explicação derivada da proposição em questão e de sua demonstração. O escólio é feito de comentários sobre a proposição e, pode ocorrer, sobre o que já foi demonstrado anteriormente, ampliando a capacidade de conhecer a ordem das demonstrações. Trata-se de importante elemento do texto porque o escólio elucida muitas vezes questões que não estavam plenamente claras.

Além desses elementos, estão presentes outros, tais como explicações de definições e axiomas, lemas, o prefácio das Partes II, III, IV e V, o apêndice das Parte I e IV, e a Definição Geral dos Afetos da Parte III. Estes elementos oferecem explicações e enunciam conclusões e, dados os elementos textuais anteriores citados, ampliam a inteligibilidade do que a obra demonstra à maneira dos geômetras.

Para a citação da obra *E* é conveniente adotar uma forma padrão. A indicada pelo crítico de Espinosa, Carl Gebhardt³⁷, e adotada nessa pesquisa é a seguinte: por algarismos romanos é indicada a qual parte da *E* a citação se refere (EI, EII, EIII, EIV e EV); por algarismos arábicos e pela abreviatura da palavra são indicadas as definições (EI, *def.* 1), os axiomas (EI, *ax.* 1), as proposições (EI, P1), as demonstrações (EI, P1, *dem.*), os corolários (EI, P1, *cor.*), os escólios (EI, P1, *esc.*), bem como os outros elementos citados.

Espera-se que essa breve síntese da estrutura da principal obra de referência desta investigação auxilie os que não tem proximidade com a obra a acompanhar o percurso argumentativo desta tese.

³⁷ Conforme indicado por Chauí, tendo como referência a edição crítica de C. Gebhardt. (Cf. Chauí M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II).

2. Autonomia do ser humano: indivíduo

“Foi em um Centro de Atenção Psicossocial, um serviço de saúde mental substitutivo e de base territorial da rede de saúde mental pública, que encontrei Miranda pela primeira vez. Me aproximei e, ao me apresentar, Miranda olhou para mim e falou: ‘não há nada aqui’. Assim mesmo. Perguntei para ele, de um modo um tanto bobo: ‘como assim?’, solicitando que me explicasse melhor. E ele repetiu sua afirmação anterior, dizendo não existir. Afirmava uma não existência. Disse que frequentava o serviço de saúde mental porque assim lhe era dito para fazer e acreditava que um dia alguém se daria conta de sua não existência.

Naquela época lhe foi sugerido por um profissional a escrita de um livro de memórias. Miranda dizia que isso, juntamente com a medicação prescrita a ele, eram ‘bobagens’. Mesmo assim, dizia que precisava aprender a utilizar um computador para escrever tal livro. Bem, como seria possível registrar memórias de uma não existência, não se sabia. Mas, o tempo passava, continuávamos nos encontrando nesse serviço e a sua fala seguia sendo a mesma: ‘não há nada aqui’, ‘para que tomar remédio se não existo?’, ‘preciso aprender a usar o computador’.

Para construir caminhos para registrar o que não existia, acompanhei Miranda a um outro serviço de saúde mental que oferecia um curso de informática. Era uma tentativa de conectar algo – conectar o quê, também não se sabia. Ocorre que naquele local ele encontrou Paulo, um homem que conhecia porque ambos haviam sido internados em um hospital psiquiátrico muitos anos antes – hospital psiquiátrico em que Miranda ficou institucionalizado por mais de 10 anos. A situação era bastante inesperada por si. E mais inesperado era o fato de que eu também conhecia Paulo, pois ele participava das atividades de um coletivo de ações na interface entre as artes e a saúde do qual eu também fazia parte.

Algo ali, para Miranda, se passou.

Nesse dia Miranda foi convidado por Paulo (e não por mim) a frequentar as atividades do coletivo do qual participávamos e, de fato, ele passou a aparecer por lá. Nos encontrávamos agora no CAPS e nesse coletivo. Continuamente, nos muitos encontros no coletivo, Miranda seguia afirmando a sua não existência, enquanto Paulo insistia em trazer à tona histórias do tempo em que foram internados juntos no hospital psiquiátrico.

Certo dia, em uma sexta-feira, como parte das ações desse coletivo, fomos às ruas de São Paulo fotografar cenas urbanas. Dias depois, em outro encontro, Miranda olhou para as fotografias já reveladas e espalhadas no chão e, nelas, localizou uma imagem de si mesmo. Ele se reconheceu. Assustado, questionou para os outros participantes quem era aquele, e responderam que aquele era ele mesmo. Ficou calado durante um longo período. Neste mesmo dia, passado um tempo, Miranda pediu ao grupo um momento para falar: desenhou uma cruz gamada em um papel pardo que estava no chão e começou uma longa explanação sobre aquele símbolo, fazendo relações entre a origem do símbolo, o significado de mudança e a suástica nazista. Não parecia haver qualquer relação entre o que ele dizia e o que o grupo antes conversava – e era também desafiador compreender os nexos que ele construía entre as coisas que estava dizendo. As pessoas presentes o escutavam sem entender exatamente do que ele queria comunicar e o que era tudo aquilo, mas seguiam, um tanto atônitos, um tanto curiosos, o escutando atentamente.

Subitamente, Miranda levantou-se e foi embora às pressas, descendo muito rapidamente as escadas do centro em direção à rua. Não tivemos tempo para interpelá-lo ou fazer qualquer outro gesto em sua direção. Ele se foi.

Na segunda-feira seguinte eu o encontrei no CAPS. Ele estava com um aspecto diferente, com feições mais suaves, estava leve. Ele me viu antes que eu o visse e pediu para conversar comigo com um sorriso no rosto. Miranda não costumava sorrir, diria até que ele era carrancudo. Mas naquele dia ele estava diferente de como costumava se apresentar. Começou falando que saiu abruptamente daquele último encontro do coletivo porque não entendeu o que estava fazendo ao falar sobre a cruz gamada, que é uma suástica invertida. Disse que ao entrar no ônibus

aquilo o estava incomodando profundamente, pois não conseguia encontrar uma explicação para ter falado aquilo para o grupo e não encontrava sentido no que havia feito. Eu apenas escutava.

Então, em suas palavras, foi quando ‘algo destravou’. Olhando para mim, ele falou: ‘Eu compreendi: eu falei aquilo porque sou louco!’.

Diante do meu espanto e falta de resposta, ele continuou afirmando que ‘algo destravou’ e ele entendeu: ‘Eu sou louco! Eu sou completamente louco!’ – dizia ele com um sorriso no rosto.

Eu realmente não sabia bem o que responder – em alguns momentos, diante de encontros inusitados, nos faltam palavras mesmo – mas a sensação era de que aquilo tinha algo de alegre. E antes mesmo de ficar um longo silêncio entre nós, Miranda complementou: ‘Se eu sou louco, eu sou alguma coisa’.

Miranda, olhando para mim, enquanto tocava em seu próprio ombro, falava: ‘Olha só, eu tenho corpo, eu estou aqui’... ‘Faz som quando eu toco. Escuta. Eu tenho corpo’, afirmava ele enquanto batia suas mãos contra o seu próprio peito.

Na explicação lógica que formulou, se ele era louco, alguma coisa ele era, logo, ele existia. E a prova de que existia é que tinha um corpo seu.

Passado esse momento, contou-me que ao sair do ônibus, após essa sua descoberta, decidiu ir para um bar que costumava ir com amigos e se divertir – algo que ele queria fazia tempo, mas não o fazia. E ele foi ser feliz.

Era preciso ser, era preciso existir e era preciso ter corpo para conhecer a si na relação com outros, para se dispor a se encontrar com outros e a agir. E foi no encontro com outros, que Miranda

pôde conhecer a si na relação com outros, que descobriu seu corpo, reconheceu existir e entendeu quem era: era louco, logo, existia³⁸.

O percurso de Miranda de se descobrir louco durou meses. Nesse período foram muitos os meus encontros com Miranda, os entre Miranda e Paulo, os com as pessoas do serviço de saúde mental, o CAPS, e os com os participantes do coletivo de criação. Ainda que se trate do percurso de um indivíduo, foi no encontro de si consigo mesmo em relação com outros corpos, em muitas relações, que algo aconteceu e se deslocou de tal maneira que ele pôde agir. E o entendimento de Miranda sobre si mesmo revela que para ser um indivíduo é preciso ser uma coisa, ter existência e ter corpo, sendo em relação. O bater em seu próprio peito, produzindo um barulho que podia ser escutado por ele e por outros, era a prova de que tinha um corpo – ele era quem ele era naquele corpo. Miranda reconheceu um corpo – seu corpo, para sermos mais específicos – e descobriu que ele podia ecoar sons que podiam ser escutados por outras pessoas. Miranda, no encontro com outros corpos e com seu corpo, descobriu ser e descobriu existir; pensando sobre o que ocorreu na relação com outros, reconheceu-se como louco, explicando o que nele aconteceu por ele mesmo: *sou quem eu sou – louco! –, logo, existo*. Daí pôde agir.

A experiência vivida por Miranda e tomada como mote para investigar o que seria a autonomia do ser humano – assumindo aqui a hipótese de que essa experiência versa sobre a potência de ser e de agir, que é pista inicial para entender o que é autonomia – revela que muito pode o corpo e o pensamento. Também mostra que é necessário se relacionar para existir. Dito de outra maneira, o que a narrativa indica é que existimos com nosso próprio corpo *em* relação – o que tomamos como a ponta de um fio para começar a desenrolar o emaranhado de questões que envolvem a experiência de autonomia e definir, afinal, um conceito de autonomia.

³⁸ Relato pessoal de um percurso de acompanhamento em serviços e estratégias de acompanhamento em saúde mental, baseado em notas pessoais.

E o que pode um corpo? Deleuze³⁹, em sua leitura de Espinosa, é quem coloca a questão.

Espinosa, em EIII, P3, *esc*, afirma:

“Com efeito, ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela Mente. Pois até aqui ninguém conheceu a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções, para não mencionar o fato de que nos Animais são observadas muitas coisas que de longe superam a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem no sono muitíssimas coisas que não ousariam na vigília; o que mostra suficientemente que o próprio Corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua Mente admirada”.

Para Deleuze⁴⁰, a questão sobre o que pode um corpo não é uma pergunta para a qual cabe uma resposta porque a afirmação de Espinosa – a de que *“ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode (...) Pois até aqui ninguém conheceu a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções”* – é, sobretudo, uma *“provocação”*. Ora, se não sabemos o que pode um corpo por não conhecermos *“tão acuradamente”* a estrutura do corpo, obviamente o primeiro questionamento que nos fazemos é: e qual é a estrutura do corpo? Como resposta a essa pergunta, Deleuze⁴¹ sintetiza que *“a estrutura de um corpo é a composição da sua conexão”*, sendo que uma conexão, uma relação, *“não é separável de um poder de ser afetado”*.

Ora, o que à primeira vista pode parecer simples, pois a definição do que é a estrutura do corpo é apresentada em exatas cinco palavras – isto é, *“a composição da sua conexão”* – se revela mais complexo ao notarmos que é ausente na frase uma complementação explicativa sobre a

³⁹ Deleuze G. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p.239.

⁴⁰ Deleuze G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p.24.

⁴¹ Deleuze G. *Espinosa e o problema da expressão*, p.240.

definição de corpo: dado que é composição de sua conexão, de que conexão estamos falando, quais coisas estão em conexão e como se daria essa conexão? O que sabemos é que tal definição de corpo coloca como questão central a *relação* entre coisas, então é isso que nos interessa compreender agora.

2.1 Corpo relacional

Seguindo o exposto na *E*, podemos afirmar, de maneira geral, o seguinte: corpo é a relação entre si de muitíssimos corpos que se relacionam e se distinguem entre si em razão de determinada proporção de movimento e repouso (EII P13, *lema* 1) e que convêm em algumas coisas (EII P13, *lema* 3). Em uma apresentação dedutiva do que é o corpo na, assim denominada, ‘pequena física’ da *E*, Espinosa afirma que corpo é uma unidade estruturada de vários corpos que se relacionam entre si em determinada proporção de movimento e repouso, enquanto todos os corpos se movem ou repousam (EII, P13, *ax* 1) ora mais lentamente, ora mais rapidamente (EII, P13, *ax* 2). Tenhamos, então, como ponto de partida o seguinte: corpo não é um bloco único, nem um agregado de partes estáticas, mas uma unidade estruturada de uma diversidade de corpos em relações internas – já que corpo é uma unidade estruturada de vários corpos – em relações proporcionais de movimento e de repouso, constituindo um corpo, ou um indivíduo, em uma intracorporeidade.

Seguindo a explicação, os muitíssimos corpos que compõem um corpo podem ser “*duros*”, “*moles*” e “*fluídos*”, e esses corpos aderem a superfícies maiores ou menores e se movem entre elas (EII, P13, *ax* 3), formando um indivíduo quando esses corpos – enquanto partes componentes de um corpo – compõem o corpo em simultaneidade, em união e em relação dinâmica. Um corpo, então, é relacional e dinâmico pois suas partes componentes estão em movimento e em repouso,

em relações internas concomitantes, tendo um corpo uma determinada proporção de movimento e repouso das muitas partes que o compõem.

Mas a complexidade relacional de um corpo vai além da relação interna de suas partes componentes porque um corpo se conserva em contínua regeneração por muitos outros corpos (EII, P13, *post* 4). E se um corpo precisa de muitos outros corpos para se conservar, temos que a relação corpórea não se dá apenas entre as partes componentes internas. Justamente, os movimentos e repousos de um corpo são determinados ao movimento ou ao repouso por outro corpo, incluindo uma causa externa ao próprio corpo, que por sua vez é determinado ao movimento ou ao repouso por um outro corpo, e “*assim, sucessivamente, até o infinito*” (EII, P13, *lema* 3). E na relação de um corpo com outros corpos externos um corpo é afetado de múltiplas maneiras (EII, P13, *post* 3), de maneira que o corpo entra em movimento ou passa ao repouso, alterando o seu estado, e o indivíduo se regenera e se conserva mantendo uma proporção certa e determinada de suas partes componentes.

A relação de um corpo com outros corpos externos não é, então, dispensável. As partes componentes do corpo se relacionam internamente formando uma unidade estruturada singular – não é um agregado de partes, mas ação conjunta e simultânea de partes componentes e interligadas de uma unidade “*como uma causa única para produzir um determinado efeito, essa unidade de ação constitui uma individualidade*”⁴² (Chauí, 2006, p.120). Essa individualidade, singular e com relação dinâmica entre as partes internas, também se relaciona externamente com corpos externos, pelos quais é afetado e os quais afeta; ao afetar e ser afetado, o corpo altera o seu estado em passagens do movimento ao repouso e o corpo e, continuamente, se regenera.

⁴² Chauí M. *Espinosa, poder e liberdade*, p.120.

Ora, o que é fundamental aqui é que a relação entre corpos é uma relação necessária para um corpo se realizar e isso se dá de tal maneira que se pode afirmar que o corpo se define intracorpórea e intercorporeamente; assim, como assinala Chauí⁴³, o corpo que é uma “*estrutura complexa de ações e reações, pressupõe a intercorporeidade como originária (...) sob dois aspectos: de um lado, porque ele é, em tanto indivíduo singular, uma união de corpos; de outro, porque sua vida se realiza na coexistência com outros corpos externos*”. E se o corpo – incluindo o corpo humano – se realiza nas relações, no sentido de que é na relação em certa proporção de suas partes componentes que se afirma o indivíduo e de que é na relação com outros corpos que os corpos – e nesse sentido os indivíduos – se conservam, se regeneram e passam de um estado a outro, necessariamente para o que for relativo ao corpo é preciso reconhecer a dimensão relacional como fundamental. Ou seja, o corpo precisa necessariamente estar em uma dinâmica relacional com outros corpos para se realizar e se recompor, de maneira que, “*por essência, o corpo é relacional: é constituído por relações internas entre seus órgãos, por relações externas com outros corpos e por afecções, isto é, pela capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se com eles e os regenerando*”⁴⁴; por isso pode-se dizer que o indivíduo se realiza na relação.

Na reflexão sobre essa necessária condição de estar em relação para a constituição do indivíduo, Balibar, tem buscado trabalhar a ideia de constituição do ser humano a partir de uma ótica *transindividual* e vem apresentando argumentos para, em “*um campo de trabalho filosófico*

⁴³ *Ibidem*, p.120.

⁴⁴ *Ibidem*, p.120.

vivido e produtivo”⁴⁵, sustentar o conceito de *transindividualidade*⁴⁶. Balibar⁴⁷ apresenta “três ideias principais” para sustentar sua argumentação. Em síntese, a primeira ideia é a de que em Espinosa a “*individualidade*” não é apenas uma “*noção central, ela é a forma mesma da existência necessária e, por consequência, real*”; a segunda é que “*um indivíduo é uma unidade*” no sentido de os indivíduos serem “*os efeitos ou momentos de um processo de individuação e, indissociavelmente, de individualização*”; a terceira consiste na compreensão de que “*a construção e a atividade dos indivíduos implicam originariamente uma relação a outros indivíduos*”⁴⁸, ou seja, o ser humano, enquanto indivíduo composto de muitíssimas partes e em relação com outros indivíduos, se constitui em processos de individuação e individualização interconectados ou interdependentes.

Neste momento, nos atendo apenas àquilo que tange a argumentação sobre a pertinência de tal conceito para refletir sobre a constituição do ser humano como processo que se dá em relação – questão que importa para definirmos a partir do que se pode afirmar a autonomia individual –, importa observar que Balibar⁴⁹, a partir da *E*, assinala que este conceito dialoga com uma ideia chave em Espinosa: a de que a interação e complexidade entre indivíduos são originárias da própria constituição de cada um dos indivíduos.

⁴⁵ Balibar É. Transindividuality in Dispute: A Response to my Readers. *Australasian Philosophical Review*, 2:1, 2018, p.113-117.

⁴⁶ Cumpre assinalar que o conceito de ‘transindividual’ é tomado emprestado por Balibar a partir de Gilbert Simondon, que, em linhas gerais, introduz o conceito de transindividualidade para se referir de uma só vez aquilo que entende por um duplo processo de individuação que constitui o indivíduo e a sociedade e que se dá em uma trama relacional. Neste texto, quando se faz menção ao conceito de transindividual, a referência é sempre a leitura de comentadores de Espinosa que trabalham este conceito a partir de uma leitura da obra de Espinosa (Cf: Simondon G. *L’individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris: Éditions Aubier, 1989).

⁴⁷ Balibar É. *Spinoza politique*, p.201.

⁴⁸ *Ibidem*, p.202.

⁴⁹ *Ibidem*.

O ponto de partida em sua argumentação é espinosano: a constituição dos corpos, que são compostos por muitíssimos corpos em uma dada proporção constante de movimento e repouso, é relacional e esse arranjo de corpos de um mesmo corpo é continuamente regenerado ou reproduzido na relação com outros corpos externos, mantendo certa constância de proporção de movimento e repouso entre as partes. Balibar^{50,51} assinala que esta proporção – ou esta razão entre as partes – é o efeito de um instante ou de um processo de *individuação*. Para o comentador, um processo de individuação se dá em muitos instantes e em muitíssimos encontros entre corpos, podendo se dar em um certo instante e em um certo encontro um arranjo de uma maneira, e em outro, outro arranjo de outra maneira, e em outro, outro arranjo, e assim sucessivamente; daí que o autor afirma que o processo de individuação é indissociável de uma *individualização*, pois nesses muitíssimos arranjos cada indivíduo é como que individualizado⁵².

Como assinalado, os corpos, ou os indivíduos, distinguem-se uns dos outros em razão das relações de proporção e de variação de movimento, de repouso, de velocidade e de lentidão do complexo de partes corpóreas que se dão; então, como explica Chaui⁵³, “*os corpos se distinguem por seus ritmos*”. E estas distinções, ou nas palavras de Balibar⁵⁴ a individualização entre corpos, se dá entre indivíduos. O raciocínio do autor baseia-se na argumentação de que os indivíduos se constituem nas relações entre corpos, afetando e sendo afetados, e sua conservação envolve a regeneração contínua de suas partes componentes nos encontros com corpos externos; assim, quanto mais complexa a constituição do indivíduo, mais complexas essas trocas relacionais – daí

⁵⁰ Balibar É. *Spinoza: da individuação à transindividuação*. *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, v. 2, n. 4., jul./dez., 2018.

⁵¹ Balibar É. *Spinoza politique*.

⁵² De maneira resumida, sobre a diferença entre individuação e individualização, Balibar esclarece: “*Por individuação quero dizer que indivíduos devem separados do ambiente – que de fato é feito de outros indivíduos; por individualização quero dizer que cada indivíduo é único, ou de que não há isso de que existam indivíduos ‘indiscerníveis’*” (Balibar É. *Spinoza: da individuação à transindividuação*, p.243).

⁵³ Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.160.

⁵⁴ Balibar É. *Spinoza: da individuação à transindividuação*

que, para Balibar⁵⁵, o conceito de transindividualidade emerge como “*chave da construção de sucessivas ordens de individualidade*”.

Ora, retomando a narrativa que é mote da investigação para a formulação de um conceito de autonomia, no percurso de Miranda observa-se que a relação entre indivíduos – dele com Antonio, com as pessoas do coletivo de criação e com tantos outros – é uma necessidade na constituição do próprio indivíduo, ou seja, dele mesmo. Então, considerando o exposto sobre corpo, se o indivíduo se constitui na relação segue que um conceito de autonomia que supõe a possibilidade de um percurso unicamente individual, como se fosse possível experimentar e ampliar autonomia na ausência de outros corpos, sem relação com outros indivíduos, não se sustenta, já que não há nem mesmo indivíduo fora das relações. Aqui temos uma predefinição de autonomia pelo seu negativo: autonomia do ser humano *não é* alguma coisa que se dá na *ausência de relações* com outros, pois estar em relação com outros corpos é condição necessária para a própria constituição de um indivíduo, logo, deve ser também condição para a constituição da experiência de autonomia de um indivíduo. Nesse sentido, ainda sem definir o que autonomia é, o que se sabe é que é necessário que este conceito envolva a afirmação das relações com outros indivíduos.

Pois bem, o corpo se realiza nas relações, tanto nas relações entre suas partes internas, mantendo uma determinada proporção de movimento e repouso, quanto nos encontros com outros corpos, alterando seu estado passando do movimento ao repouso e vice-versa. Então, os corpos distinguem-se por algo – pelos seus ritmos – mas, também, “*convêm em algumas coisas*” (EII, P13, *lem.* 2), afinal, eles se regeneram nos encontros. E por que os corpos convêm em algumas coisas? Ora, os corpos convêm em algumas coisas entre si – se movem e repousam e se regeneram –

⁵⁵ Balibar É. *Spinoza: da individuação à transindividuação*, p.245.

porque, por EI, *def.* 1, os corpos envolvem o conceito de um só e mesmo atributo da natureza: o atributo extensão.

2.2 Ser e existir

Afirmar que os corpos envolvem o conceito de um mesmo atributo significa dizer, a partir da *E*, que os corpos são *expressão* de um mesmo atributo, o atributo extensão, sendo este um dentre os infinitos atributos que constituem e exprimem a realidade da substância, ou seja, “*o ser da substância*” (EI, P10). Se os corpos são expressão de um atributo que, por sua vez, exprime a realidade da substância, a primeira conclusão que se pode tirar é a de que os corpos, ou o indivíduo, não são, nem existem por si mesmos, mas são e existem em outra coisa, sendo um modo desta coisa⁵⁶.

Evidentemente, é preciso demonstrar essa afirmação, que acarreta importantes consequências para o que se definirá por autonomia do ser humano. Por isso, para avançar na investigação, é preciso retroceder na ordem das explicações sobre o que é corpo e tratar do que é o “*ser da substância*” – o que é conveniente pois, seguindo o procedimento sintético adotado na *E* e dado que o “*conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve*” (EI, *ax.* 4), é preciso partir do conhecimento da causa para conhecer o efeito que se quer conhecer; ademais, é útil para compreender a fundação a partir da qual se pode pensar um conceito de autonomia do

⁵⁶ Por EI, *ax.* 1 “*tudo o que é, ou é em si ou em outro*” (EI, *ax.*1), o que significa que a coisa ou é em si ou seu conceito depende de outra coisa.

indivíduo, pois a partir dessa compreensão tem-se o que é e como existe o ser humano. Assim, em sendo a causa do indivíduo a substância, vejamos o que é a substância⁵⁷.

De maneira objetiva, substância, tal como consta em EI, *def. 3*, é “*aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deve ser formado*”. Ora, se a substância não é produzida por outra coisa, mas é concebida em si e por si, segue que ela é causa de si; e sendo causa de si “*aquilo cuja essência envolve existência*” (EI, *def. 1*), tem-se que a substância é em si, concebida em si e causa de si mesma, de maneira que à sua natureza pertence o existir.

Indo um passo além sobre o que é substância, porque a substância não depende do conhecimento de outra causa (já que é causa de si) não cabe afirmar que uma substância é produzida por outra substância (EI, P6) e tampouco se pode falar em distintas substâncias de mesma natureza, pois se fosse o caso de haver várias substâncias de mesma natureza, essas deveriam se distinguir entre si pelos seus atributos ou por suas afecções (EI, P5). Ocorre que atributo é definido (EI, *def. 4*) como “*aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela*”; ou seja, o atributo é aquilo que constitui e exprime a essência da substância, não podendo haver distinção entre substâncias de mesma natureza pela diversidade de atributos porque a essência de uma coisa é o que define a coisa – e seria absurda a ideia de uma mesma coisa com distintas essências, afinal, a essência define a coisa. Já as afecções são definidas como modos da substância (EI, *def. 5*), sendo concebidas na substância e devendo convir com sua natureza, e, sendo assim, não pode haver distinção entre substâncias de mesma natureza pela diversidade de afecções posto que as afecções

⁵⁷ Não é demais esclarecer que não cabe, nem se tem aqui a pretensão de explicar todos os passos que concatenam os argumentos da *E*, incluindo as demonstrações do que é substância. Mas, dada a proposta de definir um conceito de autonomia a partir do que se pode tirar do exposto na *E*, é necessário apresentar o caminho das explicações que dão suporte para as conclusões que se pretende tirar. Assim, tendo como fio condutor a investigação sobre um conceito de autonomia, o texto percorrerá as definições e exposições que permitem pensar um conceito de autonomia, mas não se tem como objetivo reconstruir as demonstrações argumentativas expostas na *E* passo a passo.

são *pela* substância concebidas, sendo posteriores a ela. Dessas definições e proposições segue que não se pode conceber que haja distintas substâncias de mesma natureza, sendo a substância única – e afirmar que a substância é única tem o sentido de afirmar a univocidade da substância (não de denotar à substância um sentido numérico). Assim, tudo que é, é na e pela substância. Os atributos exprimem a essência da substância e as afecções são modos da substância, participando na substância, como se verá posteriormente, pelos atributos. Então, ainda que haja coisas diferentes essencialmente da substância – e há –, as coisas são na e pela substância, que é única e é causa de todas as outras coisas.

Assim, em resumo, da substância pode-se dizer: que é única porque não há outras substâncias de mesma natureza; que é primeira porque é concebida em si e é causa de todas as outras coisas; que é causa de si porque, sendo primeira e única e não sendo produzida por outras coisas; é produzida por si; e que a sua própria essência envolve existência porque é causa de si⁵⁸. Ora, sendo primeira e única, e sendo todas as coisas necessariamente concebidas na e pela substância, a substância é causa eficiente imanente de todas as coisas (EI, P15) e, posto que “*de uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito*” (EI, ax. 3), tem-se que a substância é causa eficiente imanente aos seus efeitos. Assim, tudo o que existe, existe na e pela substância que, ao causar-se a si mesma, faz existir sua essência e causa a essência e a existência de tudo o que existe, sendo causa eficiente imanente de todas as coisas – incluindo aí o ser humano. Se é

⁵⁸ Caberia ainda afirmar sobre a existência da substância que essa é necessariamente infinita, porque se finita fosse seria limitada por outra substância de mesma natureza, o que não pode ocorrer – pela proposição 14, EI, tem-se que: “*Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo o que pode cair sob o intelecto infinito)*”. Nessa linha, da necessidade da natureza da substância infinita que é causa de todas as outras coisas devem seguir infinitas coisas em infinitos modos.

assim, a substância é causa da essência e existência do real. À substância também se dá o nome de natureza⁵⁹.

Ler que a substância é causa da essência e existência de todas as coisas pode ser espantoso e levar à acusação de que esta seria uma filosofia panteísta, já que isto significaria que as coisas singulares e a substância são a mesma coisa, alegação essa feita em uma tradição alavancada por Pierre Bayle quando da publicação do verbete “*Espinosa*” em seu dicionário⁶⁰. Assinalemos novamente, então: a substância é única, mas não é todas as coisas – e não é no sentido de não pertencer ao ser das coisas.

Veja-se: como assinalado em EI, *def.1*, a essência envolve existência se a coisa é causa de si, mas o mesmo não se dá se a coisa não é causa de si, o que significa que “*a essência das coisas produzidas pela substância não envolve existência*” (EI, P24). As coisas têm como causa de ser e de perseverar no existir a substância, sendo a substância causa eficiente da essência e existência de todas as coisas, mas a substância não pertence ao ser das coisas, que podem existir ou não – daí que se pode afirmar que as coisas são concebidas na e pela substância, que é causa eficiente da essência das coisas, mas não se pode afirmar que as coisas são a substância⁶¹.

⁵⁹ A definição conceitual da substância é alicerce da *E*. Para os objetivos deste texto, o que é importante reiterar, sinteticamente, é que na ontologia espinosana é demonstrado através das quinze primeiras proposições de EI que: a substância é primeira (EI, P1), é única (EI, P5), que à sua natureza pertence o existir (EI, P7), que é necessariamente infinita (EI, P8), que consiste em infinitos atributos “*dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita*” e existe necessariamente (EI, P9), que é indivisível (EI, P13), que além da substância única nenhuma outra substância “*pode ser dada nem concebida*” (EI, P14) e, que, pela importante proposição 15, EI, que trata da imanência, tudo o que é, é na substância, e nada sem a substância pode ser nem ser concebido. Além de à substância dar-se o nome de Natureza, dá-se a ela o nome de Deus – daí a conhecida expressão *Deus siva Natura* – Deus, ou seja, Natureza.

⁶⁰ Para o verbete, Cf: Bayle P. *Dictionnaire historique et critique*. Quatrième édition, revue, corrigée et augmentée, avec la vie de l’auteur par M. Des Maiseaux. 4 vols. Amsterdam: P. Brunel; R. et J. Wetstein, G. Smith, H. Waesberge; P. Humbert; F. Honoré. p. 627-629. Para o comentário sobre o verbete, Cf: Chauvi M. *A estrutura retórica do verbete Spinoza*. Kriterion: Revista de Filosofia. v. 50, n. 120, 2009, pp. 313-334.

⁶¹ De EI, P24 deriva uma importante questão, apresentado no respectivo corolário: “*Daí segue que Deus é causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir, ou seja (para usar um termo Escolástico), Deus é a causa do ser das coisas*”. Ora, se a essência das coisas produzidas pela substância não envolve nem existência, nem duração (que será definido como continuação indefinida do existir), a essência das coisas não pode ser a causa da existência e duração da coisa. Disso segue que a causa da perseveração no existir das coisas é a substância, questão que será retomada mais à frente nessa pesquisa. Ressalte-se que, ainda que a essência daquilo que

Diferentemente da leitura feita pela mencionada tradição da obra de Espinosa, o que precisa ser observado é que, tal como exposto na *E*, as coisas singulares não são a substância, mas expressão enquanto essências singulares da substância; para sermos ainda mais específicos, são expressão da potência da substância enquanto a potência da substância “*é sua própria essência*” (EI, P35).

Mas se as coisas, incluindo o ser humano, não são substância – e não o são – o que são? Pois bem, nos aproximemos, então, do ponto em que havíamos parado: foi dito que corpo é o modo que exprime a essência da natureza enquanto considerada como coisa extensa e enquanto os corpos envolvem o conceito do atributo extensão. Em sendo a substância causa da essência e existência de todas as coisas, as coisas nada mais são senão modos pelos quais os atributos da substância exprimem de maneira certa e determinada a substância (EI, P24, *cor.*)⁶².

E o que são atributos, afinal? Como já mencionado, atributo é “*aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela*” (EI, P10) – a substância consiste em atributos, que constituem a essência da substância e exprimem, cada um, a realidade da substância em infinitos modos – e, constituindo a essência da substância, cada atributo é concebido por si. Os atributos são simultâneos na substância e cada um deles exprime o ser da substância, ou seja, exprime a realidade da substância; quanto mais realidade uma coisa tem, tanto mais atributos a essa

não é concebido em si e por si mesmo não envolva existência, caso de todas as coisas que são afecções dos atributos da substância, substância é causa eficiente da existência e essência de todas as coisas, como enunciado em EI, P25.

⁶² Em uma sequência de proposições que vão de EI, P26 a EI, P29, fica afirmado que todas as coisas são determinadas a agir e a operar pela substância necessariamente, não havendo na natureza o que seja indeterminado. Por EI, P26, tudo que é determinado a operar algo, é necessariamente determinado a operar pela substância; por EI, P27, o que é determinado pela substância a operar algo não pode por si tornar-se indeterminado; por EI, P28, qualquer coisa singular que é finita e tem existência determinada só ser determinada “*a existir e operar por outra causa que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito*”; e por EI, P29, “*na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa*”. Na natureza nada há de contingente, tudo seguindo necessariamente da substância.

coisa competem (EI, P9). Ora, a substância é absolutamente infinita, do que segue que ela consiste em infinitos atributos. Em resumo, há uma única substância de mesma natureza, que necessariamente existe, que é infinita e que consiste de infinitos atributos que expressam, cada um, a realidade da substância.

Mas, de todas as formas pelas quais a substância se expressa, nós conhecemos apenas duas: a extensão e o pensamento. E se conhecemos a coisa extensa e a coisa pensante isso significa que a substância é coisa extensa e é coisa pensante (EII, P1; EII, P2), ou seja, dois de seus infinitos atributos são a extensão e o pensamento. Então, a substância é causa eficiente imanente de todas as coisas e tudo que é exprime a realidade da substância enquanto modificação de cada um de seus atributos: enquanto a substância é considerada como coisa extensa, o modo que exprime a essência da substância é o corpo e, enquanto considerada como coisa pensante e sendo a mente coisa pensante que forma a ideia, a *ideia* é o conceito da mente e modo que corresponde ao atributo pensamento⁶³.

Note-se que cada um dos modos exprime a essência da substância enquanto modificação de um dos atributos da substância. Isso significa que todas as coisas singulares e todos os pensamentos singulares envolvem cada um dos respectivos atributos da substância – extensão e pensamento – e por cada um desses atributos substanciais todas as coisas são respectivamente concebidas. O atributo pensamento não envolve o conceito de coisa extensa tal como o atributo extensão não envolve o conceito de ideia.

⁶³ Diferentemente da maneira como se explica a relação entre o atributo extensão e o modo corpo, não é óbvio, em uma primeira leitura, qual é o modo que exprime o atributo pensamento, sendo necessárias outras passagens para que se possa dizer que o modo correspondente ao atributo pensamento é a ideia. Por ora, o que é preciso fica claro é que o modo referido ao atributo pensamento é uma modificação deste e, assim, uma *ideia*, e que a ideia é conceito da mente, sendo aquilo que a mente forma. Para os propósitos dessa investigação e para ficar mais clara a leitura, antecipamos que será no decorrer da *E* que é demonstrado que mente é ideia da ideia e que a mente humana é ideia de seu corpo, sendo uma ideia determinada. Esta afirmação será retomada no texto.

No caso do atributo pensamento, a substância forma “*a ideia de sua essência e de tudo que dela segue necessariamente*”, ou seja, na substância se dá a ideia de sua essência e de tudo que segue da substância (EII, P3, *dem.*). Em sendo a substância única, a ideia da substância só pode ser única, de modo que todas as ideias são referidas ao atributo pensamento da substância (EII, P4); e se a substância forma a ideia de sua essência e de tudo que segue dela enquanto substância é coisa pensante, e não enquanto considerada por outro atributo, então as ideias “*reconhecem como causa eficiente não os próprios ideados, ou seja, as coisas percebidas*”, mas a própria substância “*enquanto coisa pensante*” (EII, P5). Ou seja, a substância é a causa do ser formal das ideias enquanto considerado como coisa pensante e não enquanto efeito de nenhum outro atributo.

Enquanto coisa pensante, a substância forma a ideia de sua essência e de tudo que dela segue, sendo a causa única do ser formal das ideias; dito de outro modo, todas as ideias seguem do atributo pensamento substancial, seguindo como essência e potência da substância enquanto coisa pensante. Daí que em EII, P6 é enunciado que os modos de qualquer atributo dos infinitos atributos têm como causa a substância “*enquanto considerados apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerados sob algum outro*”.

O que vale para o atributo pensamento, vale para o atributo extensão, de maneira que os modos extensos que expressam a realidade da substância, os corpos, seguem do atributo extensão substancial, seguindo como essência e potência da substância enquanto coisa extensa. Assim, cada atributo é concebido por si e os modos de cada atributo envolvem o conceito de seu atributo, tendo como causa a substância enquanto considerada sob um atributo, e não sob outro. A conclusão é que da mesma forma que as ideias seguem do atributo pensamento, as coisas ideadas seguem de seu respectivo atributo – a extensão⁶⁴.

⁶⁴ A fim de evitar equívocos, cabe assinalar que as coisas ideadas não seguem apenas do atributo extensão, pois uma ideia da mente, como se verá a seguir, também pode ser uma coisa ideada.

Na *E*, este quadro dedutivo que envolve as seis proposições iniciais de EII é de grande relevância porque demonstra, como já dito, que o atributo pensamento não envolve o conceito de coisa extensa do mesmo modo como o atributo extensão não envolve o conceito de ideia, sendo caminho da introdução da proposição 7, EII, que encerra esse primeiro conjunto de proposições desta parte da *E* e tem importantes consequências ao afirmar que a “*a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*”⁶⁵.

A título de contextualização, a demonstração de EII, P7 é feita com referência a EII, *def.* 4, em se define o que é ideia adequada: “*Por ideia adequada entendo a ideia que, enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira*”⁶⁶. Daí, na demonstração de EII, P7, a afirmação de que “*a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*” pois “*a ideia de qualquer causado depende do conhecimento da causa de que ele é feito*”. No corolário é explicitado que, sendo que tudo o que segue, segue da substância, o que segue formalmente da natureza da substância segue objetivamente “*com a mesma ordem e a mesma conexão*” da ideia da substância, pois a potência atual de agir da substância é igual sua potência de pensar. Ora, então coisas e ideias seguem da mesma substância que, compreendida ora sob o atributo pensamento, ora sob o atributo extensão, é única; e em havendo só uma e mesma substância, a modificação do atributo extensão e a modificação do atributo pensamento – corpo e ideia – são “*uma só e mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras*”, ou seja, expressa sob dois atributos substanciais, tal como é explicado no

⁶⁵ Esta é uma das proposições mais importantes de toda a *E* com impacto em todo o conjunto da obra de Espinosa. Tratar detalhadamente dela transcende as possibilidades desse texto, por isso serão apenas mencionadas as conclusões principais na sequência deste enunciado.

⁶⁶ Essa definição, ao assinalar que ideia adequada é aquela quando considerada em si, indica a relação entre ideias e conhecimento da causalidade dessas no sentido de que o conhecimento de uma ideia depende do conhecimento de sua causa e envolve esse conhecimento. Trata-se de uma noção que será importante nas demonstrações sobre os gêneros de conhecimento.

escólio desta proposição. O exemplo apresentado não poderia ser mais claro: um círculo existente na natureza, que está na e é pela substância sob o atributo extensão, e a ideia do círculo existente, que está na e é pela substância sob o atributo pensamento, “*são uma só e a mesma coisa, que é explicada por atributos diversos*”. Disso se conclui no escólio, EII, P7 que:

“quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sob outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem uma das outras”.

Ou seja, tudo o que segue da substância – todas as coisas –, segue em ordem e conexão nos respectivos atributos; e uma coisa expressa em diferentes modos por atributos diversas é uma e mesma coisa. Dado que conhecemos, dentre todos os infinitos atributos substanciais, os atributos pensamento e extensão, isto significa que uma coisa que é compreendida no atributo pensamento é simultaneamente, com a mesma ordem e conexão, compreendida no atributo extensão e vice-versa.

Esta afirmação não tem o sentido de uma indistinção entre modos – entre ideias e corpos – pois, recorde-se, os atributos da mesma substância são distintos e cada coisa singular ou modo finito exprime seu respectivo atributo, ou seja, “*há uma diferença ontológica entre corpo e ideia, porque são efeitos da ação de atributos realmente diversos*”⁶⁷. A afirmação de que as ideias e as coisas seguem na mesma ordem e na mesma conexão tem como referência a unidade da potência da substância, sendo a potência substancial coisa pensante e a potência substancial como coisa extensa equiparadas. Tal como assinalado no escólio de EII, P7, “*a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma coisa, compreendida ora sob este, ora sob aquele*

⁶⁷ Chauí M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 130.

atributo” e “quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sob outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas”.

Abordar as teses deste conjunto das sete primeiras proposições de EII pode, à primeira vista, parecer excessivo para os propósitos desta investigação sobre um conceito de autonomia. No entanto, esse caminho é necessário porque é preciso assegurar que está demonstrado que a ordem do real é uma. Aqui, acompanhamentos a leitura sobre *E* que refuta a concepção de que haveria uma forma de paralelismo entre as ideias e as coisas. O problema de um esquema paralelista é que ele “*conduz a pensar a realidade com o modelo de uma série de linhas similares e concordantes que, por definição, não se recortam*” em uma representação da ordem do real que “*reduz a Natureza a um plano no qual se justapõem uma pluralidade, até mesmo uma infinidade, de linhas não secantes*”⁶⁸; ou seja, um esquema de paralelismo introduziria uma perspectiva de dualismo, enquanto a concepção espinosana apresenta a ideia de unidade. A questão é que é preciso assegurar a concepção de que a ordem do real é uma para que não haja dúvidas de que o corpo e mente são uma só e mesma coisa que se expressa de duas maneiras e envolve dois atributos, ou seja, *o que se passa na mente se passa no corpo e vice-versa*. Sendo a ordem do real uma, não se pode afirmar que qualquer coisa passaria apenas na mente ou apenas no corpo – tampouco se pode afirmar que um determina o outro, sendo a relação entre corpo e mente não causal, e sim, como assinalado por Chauí⁶⁹, “*de envolvimento recíproco, pois a diferença real dos atributos que os engendram produz a diferença das suas causalidades*”, sendo que, como enunciado em EIII, P2, “*nem o Corpo pode*

⁶⁸ Jaquet C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luis Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p.25.

⁶⁹ Chauí. *Política em Espinosa*, p.131.

determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)”.

Na investigação sobre um conceito de autonomia a partir de uma leitura espinosana, afirmar que a ordem do real é uma tem o importante sentido de afastar leituras de que a autonomia seria algo que se daria exclusivamente na ordem e conexão de um dos atributos substanciais como, por exemplo, enquanto ideia na mente – ou, como mais costumeiramente se diz sobre autonomia, como operação que se é ou se dá apenas na mente. Uma afirmação do tipo não tem lugar nessa leitura, já que a unidade da potência da substância é única e não há o que se dê que não se dê em ordem e conexão nos respectivos atributos.

Ainda, não cabe dizer algo do tipo porque entre os atributos e os modos não há relação hierárquica. Recorde-se que a afirmação de EII, P7 tem como referência a unidade da potência substancial, sendo a potência da substância como coisa pensante e a potência da substância como coisa extensa equiparadas. Enquanto modificação dos atributos substanciais e expressão da potência da substância, a potência do corpo é simultânea à potência do pensamento. Não há hierarquia da potência do pensamento sob a do corpo e vice-versa. Então, como todas as coisas, para o que quer que seja e se defina como autonomia, é necessário que se considere que a ordem e conexão das coisas e das ideias é a mesma, não cabendo a leitura de que poderia ser expressa de uma maneira e sob um atributo apenas⁷⁰. Ou seja, a autonomia não pode ser referida apenas ao corpo ou apenas à mente.

...

⁷⁰ Estas questões ficarão mais claras quando, ainda neste texto, tratarmos da gênese do humano e da relação entre mente e corpo. O que se pode afirmar por ora é que não há nada que se passe no corpo que não se dê na mente e que a mente é ideia do corpo. Assim, na reflexão sobre um conceito de autonomia a partir da leitura das proposições de Espinosa, autonomia precisa ser necessariamente algo que se refira ao corpo e à mente.

Agora partindo dos atributos e chegando aos modos, esclarecemos que é por meio dos atributos que se exprimem infinitas coisas em infinitos modos; e os infinitos modos são afecções dos atributos substanciais, sendo na substância e concebidos pela substância. Dito de outra maneira, modo é uma expressão da substância, sendo imanente à substância e sendo expresso por meio dos atributos substanciais; modo é um efeito que existe através de outro e em outro e que é expresso enquanto coisas singulares.

Para sermos mais precisos, coisa singular é definida como “*qualquer coisa que é finita e tem existência determinada*” (EII, def. 7) e qualquer coisa singular só pode existir e ser determinada por outra causa também finita e determinada, e assim por diante (EI, P28). Não podendo o que é finito e de existência determinada ser produzido pela natureza absoluta dos atributos da substância, pois se tudo o que se segue desses é infinito e eterno⁷¹, a coisa singular só pode existir e ser determinada a operar por “*algum atributo dele enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem existência determinada*”, sendo “*esta causa, ou seja, este modo*”, também determinada por outra (EI, P28, dem.). Então, em se tratando da causa da ideia, a causa da “*ideia de uma coisa singular existente em ato*” é a substância enquanto afetada “*por outra ideia de coisa singular existente em ato*”, cuja causa também é a substância enquanto afetada por uma terceira ideia de uma coisa singular existente em ato e “*assim ao infinito*” (EII, P9)⁷². Sendo a causa da ideia de uma

⁷¹ Foi apresentado que a substância é infinita. A substância também é eterna enquanto, por EI, def.8, “*por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna*”. Espinosa explica que eternidade não pode ser explicada pelo tempo, nem pela duração.

⁷² A proposição anterior, EII, P8, esclarece que todos os modos existentes e não existentes em razão da sua atualidade estão compreendidos na ideia infinita da substância, “*tal como as essências formais das coisas singulares ou modos estão contidos nos atributos*” da substância (EII, P8). Chaui comenta que a dificuldade de entendimento dessa proposição nesse momento consiste no fato de que a compreensão da distinção entre modos finitos existentes e não existentes requereria um percurso dedutivo que apenas será feito em proposições na parte final da *E*, sendo preciso compreender a diferença entre eternidade e duração. Como não se trata de reconstruir cada um dos passos da *E*, aqui basta assinalar que “*as coisas singulares são sempre atuais, mas sua atualidade não é a mesma conforme as concebemos sob a perspectiva da eternidade ou sob a da duração*” (Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II).

coisa singular a substância enquanto coisa pensante, ou seja, outra ideia, o conhecimento do que quer que aconteça em um objeto singular está na substância enquanto coisa pensante⁷³.

Assim, entende-se por coisa singular a essência finita e de existência determinada que existe e é determinada por outra causa finita e determinada. Mas, ainda, há mais uma camada na definição do que se entende por coisa singular: “*se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular*” (EII, def.7). Então, a coisa singular é definida como a essência finita, de existência determinada e causa de um efeito, podendo ser a coisa singular a ação conjunta e simultânea de coisas singulares *se causa* de um único efeito, sendo a unidade desse efeito promovida por uma única ação. Enfatizando a natureza causal da coisa singular, Chaui⁷⁴ afirma que:

“Uma coisa singular é, portanto, uma essência finita cuja existência é determinada por uma causa e é uma singularidade porque ela própria é uma causa: assim como a definição 2 estabelece a reciprocidade e reversibilidade entre essência e coisa, a definição 7 estabelece a reversibilidade e reciprocidade entre essência e causa e define o singular como a ação causal única de seus constituintes”.

Assim, falar em coisa singular – ou indivíduo – significa afirmar uma “*unidade causal*” em uma ação conjunta dos constituintes do indivíduo, de maneira que indivíduo não é uma composição, mas uma constituição e “*aquilo que seria meramente extrínseco (uma reunião de*

⁷³ Em EI, P18, já foi demonstrado que a causa de um efeito só pode existir e ser determinada por outra causa também finita e determinada, e assim por diante. Nessa proposição isto é retomado para demonstrar a existência das coisas singulares.

⁷⁴ Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.89.

componentes) torna-se intrínseco (uma união de constituintes) quando percebido do ponto de vista da ação conjunta para a produção de um único efeito”⁷⁵.

Pois bem, os modos se exprimem por meio dos atributos substanciais e as coisas singulares são essências finitas, determinadas e causa de um efeito, sendo expressões da e na substância. Das infinitas atividades da substância que produzem a totalidade do real, por meio do atributo extensão, que constitui a essência da substância, a realidade da substância é expressa enquanto coisa extensa, sendo a modificação do atributo extensão o corpo; e por meio do atributo pensamento, que também constitui a essência da substância, a realidade da substância é expressa enquanto coisa pensante, sendo a modificação do atributo pensamento a mente enquanto ideia da ideia⁷⁶. Assim, corpo e mente, que se mostrará a seguir ser ideia da ideia, são modificações de seus respectivos atributos substanciais ou, simplesmente, modos da substância.

Antes, enfim, de retomarmos o que é o que pode o corpo, é preciso enfatizar o que significa esta conclusão sobre a substância e seus modos. Já tendo sido explicado que a substância é causa eficiente imanente de todas as coisas e as coisas singulares são expressão da potência da substância, enquanto a potência da substância é a sua própria essência, o que se segue é que a potência da substância infinita é imanente à totalidade das coisas produzidas pela substância em conexões necessárias de causas e efeitos. Daí que a potência da substância – ou a potência da natureza – é a potência da natureza inteira. Isto significa, como afirma Chauí⁷⁷ que a ordem da natureza é a ordem de “*conexão necessária de causas e efeitos produzidos pela potência imanente da substância*”, não sendo a ordem natural uma espécie de ordem jurídica determinada pelo decreto de algo: ordem

⁷⁵ Chauí. *Política em Espinosa*, p.132.

⁷⁶ As infinitas atividades da substância, ou natureza, produzindo a totalidade do real dá se o nome de natureza naturante; e a natureza naturante se difere da natureza naturada, que se refere a todos os modos produzidos da e pela substância. A natureza naturante e a natureza naturada em sua totalidade designam a substância ou simplesmente a natureza

⁷⁷ Chauí M. *Espinosa, poder e liberdade*, p.117.

natural ou as leis naturais ou leis da natureza são “*expressões determinadas da potência absoluta da substância*”. Dito de outra maneira, conforme afirma Espinosa no *TP*, as leis da natureza nada mais são do que as “*regras segundo as quais todas as coisas são produzidas, isto é, a própria potência da natureza*” (*TP*, 2, 4§)⁷⁸.

Ora, refletindo sobre o que seria autonomia, se como modo da substância única o ser humano conduz a si mesmo operando de maneira certa e determinada e não contingentemente, não é possível que as normas dadas pelo ser humano sejam as leis da natureza. As leis da natureza são dadas pela natureza. Nessa linha, é preciso interrogar a concepção de autonomia que afirma a autonomia como dar-se normas no sentido de questionar qual o *estatuto* dessa norma, ou seja, como tal pode se dar na ordem da natureza e qual instância normativa seria essa em que o ser humano se dá leis. Para tanto, ainda sobre a gênese do modo humano, é preciso entender que atributos são esses por meios dos quais o modo humano se exprime, definindo que modificações determinadas dos atributos da substância são essas que constituem a sua essência.

2.3 Modo humano

Tratando mais especificamente do corpo humano, da mente humana e da gênese do ser humano, que é o que nos interessa para pensar a autonomia, é preciso dar um passo adiante. Nas explicações sobre substância, já foi dito que o ser da substância não pertence às coisas. O enunciado apresentado na proposição 10, EII acrescenta: “*À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem*”. Aqui, em relação a ‘homem’,

⁷⁸ Indo um passo adiante, pode-se também chamar as leis naturais de direito da Natureza e “*se são elas o direito de Natureza, então é preciso concluir que direito e potência são idênticos, ou, como escreve Espinosa, jus sive potentia, ‘direito, ou seja, poder’*” (Chauí M. Espinosa, *poder e liberdade*, p.117).

é enunciado que o ser da substância não pertence à essência do ser humano, o que significa que a substância não constitui a forma do ser humano e, assim, as propriedades da essência da substância não pertencem à essência da forma do ser humano⁷⁹.

Pois bem, e o que é a essência do ser humano? No corolário de EII, P10 é explicado: “*a essência do homem é constituída por modificações certas dos atributos*” da substância, sendo pelos modos que os atributos que exprimem a realidade da substância de maneira certa e determinada. A essência da coisa singular denominada de ser humano é na e pela substância, sendo na e pela substância concebido e expresso por meio dos atributos. Ou seja, humano é um modo e é efeito imanente da atividade substancial. Note-se que sua essência “*não envolve existência necessária, isto é, pela ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista como não exista*” (EII, ax. 1). Essa coisa denominada de ser humano é, então, um modo finito da substância e com existência determinada, é uma coisa particular, ou coisa singular⁸⁰, que exprime de maneira certa e determinada a natureza da substância.

Desse percurso retomamos aquelas explicações sobre porque não se pode dizer que ser humano – ou todas as coisas singulares – são o mesmo que substância: o ser humano é uma coisa singular e finita na e pela substância única, não sendo ele substância, e que só pode ser concebido como modo – como modificação que segue dos atributos da substância e cuja essência é constituída por modificações certas dos atributos da substância.

O modo humano, como todas as outras coisas singulares, seguem da substância como efeitos imanentes, sendo a substância causa eficiente imanente de todas as coisas, definição apresentada em EI, P15: “*tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido*”.

⁷⁹ A título de esclarecimento do percurso das explicações, isto é demonstrado pelas já abordada EI, P7 e, mais à frente, pelo axioma 1, EII, que diz: “*A essência do homem não envolve existência necessária, isto é, pela ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista como não exista*”.

⁸⁰ Pelo já mencionado corolário da EI, P25.

Afirmar que tudo o que é, é na substância – ou em Deus ou na natureza – e nada sem ela pode ser nem ser concebido, significa afirmar que tudo o que existe é modificação da substância e a exprime. Dito de outra maneira, não é que o ser humano seja a substância e nem seja criação da substância, pois a substância não cria, mas o ser humano é exprimido por meio dos atributos enquanto modo, ou seja, enquanto modificações que expressam a substância⁸¹. Dentre os infinitos atributos substanciais, ser humano é modo finito e expressão da substância de dois atributos, como já assinalado: extensão e pensamento, sendo o corpo modificação do atributo extensão e a mente, enquanto ideia da ideia, modificação do atributo pensamento.

Os corpos são expressão do atributo extensão, que constituem e exprimem a essência da substância única, ou seja, exprime a realidade da substância⁸². O corpo, essa unidade estruturada em uma relação entre partes extensas, é um modo do atributo extensão que exprime de maneira certa e determinada a essência da substância única, enquanto a substância é coisa extensa; ainda, se relaciona com outras coisas externas, mudando de estado. O corpo é expressão da substância e a substância se exprime nos corpos – tal como ocorre com todas as coisas que seguem necessariamente da essência da substância. Não há distinção de substância entre os corpos porque os corpos existem na e pela substância única, sendo na e da substância; a distinção é pelas relações de proporção de movimento e repouso.

⁸¹ A proposição 15, EI, ao anunciar que *“tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”* conclui um percurso de proposições que estabelecem a causalidade substancial: na natureza, ou na substância, definida como primeira, única, absolutamente infinita, de mesma natureza e necessária, nada pode ser, nada pode ter existência, se não for nela. Disto, desta primeira demonstração da imanência, segue-se que todas as coisas, o que inclui ser humano, são necessariamente concebidas na e pela substância, seguindo da necessidade de sua essência.

⁸² Ressalte-se que em EI, P14 é enunciado que *“Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida”*, do que segue no corolário II desta proposição que *“a coisa extensa e a coisa pensante são ou atributos de Deus (pelo Ax.1) ou afecções dos atributos de Deus”*. Esse corolário faz referência à EI, ax. I, em que *“Tudo o que é, ou é em si, ou em outro”*, se tratando de conclusão verdadeira porque concluída de uma definição e que demonstra que há apenas duas maneiras de ser: a da substância e a dos modos. Com essa referência, esse corolário explica que a coisa extensa e a coisa pensante – e tudo o que é – ou são atributos da substância ou são modos da substância. Como já assinalado no texto, extensão e pensamento são atributos da substância, sendo esse esclarecimento feito aqui, em EII.

Pois bem, mas o ser humano não é constituído apenas por corpo. Tal como explicado no corolário da EII, P13, o ser humano “*consiste de uma mente e de um corpo*”. E como se define a mente humana? Em EII, P11 é anunciado que “*O que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato*”, o que é compreensível tendo em vista que o modo finito expresso pelo atributo pensamento é a ideia, que é definida como um conceito da mente formado pela mente porque a mente é uma coisa pensante (EII, *def.* III). Uma ideia pode existir ainda que não exista qualquer outro modo do pensar, o que significa que uma ideia é primeira; mas havendo um modo de pensar – um afeto do ânimo –, deve haver uma ideia, ou seja, existindo a ideia, que é primeira, deve existir no indivíduo modos de pensar (EII, *ax.* III); daí se afirmar que a mente humana é constituída, primeiramente, pela ideia de uma coisa. A ideia, enquanto uma realidade, é modificação infinita e imediata do atributo pensamento e é na e da substância, no sentido ser efeito imanente real que tem como causa a substância. Enquanto modo, a ideia exprime de maneira certa e determinada a potência do atributo pensamento, sendo ela, como conclui Chaui⁸³, “*uma potência pensante, ou seja, uma ação mental*”.

Seguindo as demonstrações da mente humana, é enunciado que “*o que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana dever ser percebido pela Mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na Mente a ideia*” (EII, P12), de maneira que a mente percebe o que quer que aconteça no objeto da ideia no caso de o objeto da ideia constituir a mente humana. Disso, conclui-se que a mente é uma ideia determinada⁸⁴.

⁸³ Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.196.

⁸⁴ Chaui, em suas explicações sobre as definições de corpo, ideia e mente conclui que Espinosa define e demonstra que, “*embora todo pensamento singular seja modificação do atributo pensamento e, como tal, ia ideia, nem toda ideia é uma mente; ou seja, todas as modificações finitas do atributo extensão são corpos, todas as modificações do atributo pensamento são ideias, mas nem todas as ideias são mente*” (Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.101).

É preciso definir, então, ao que se refere ideia determinada. Ora, “*o objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro*” (EII, P13). Sendo assim, tudo o que acontece no corpo que é objeto da ideia é percebido pela mente – daí que “*o homem consta de uma Mente e Corpo, e que o Corpo humano existe tal como o sentimos*”. Isso significa dizer que o conhecimento da mente só é possível envolvendo o conhecimento do corpo, sentindo e percebendo o corpo, sendo o corpo objeto da ideia que constitui a mente.

A mente humana está unida ao corpo porque é ideia de seu corpo existente em ato e, ainda, a primeira forma de relação enunciada entre mente humana e corpo passa pelo sentir o corpo humano tal como é⁸⁵. Mente humana e corpo são unidos, sendo que tal união se dá de modo que corpo, existente em ato, é objeto da ideia da mente humana e as ideias das afecções do corpo se dão na mente⁸⁶ – o que significa dizer que a mente humana é ideia das afecções de seu corpo e ideia das ideias dessas afecções.

Já foi dito que a mente é uma coisa pensante e, como enunciado no segundo axioma de EII, o “*homem pensa*”. Tal como a extensão é um atributo da substância enquanto a substância é coisa extensa, o pensamento é um atributo da substância enquanto a substância é coisa pensante. A

⁸⁵ Na sequência da décima terceira proposição de EII é apresentado que se denomina de pequena física, que consiste na apresentação de premissas sobre a natureza do corpo. Aqui vale destacar aquilo que se refere especificamente ao corpo humano e que oferece elementos para compreender a união da mente humana e do corpo, sendo deduzido na pequena física sobre o corpo humano que: esse é composto de muitos indivíduos de natureza diversa (EII, *post.* 1); que desses indivíduos alguns são fluidos, alguns moles e alguns duros (EII, *post.* 2); que é afetado pelos corpos externos de múltiplas maneiras (EII, *post.* 3); que para se conservar o corpo humano precisa de muitíssimos outros corpos (EII, *post.* 4); que quando uma parte do corpo humano é determinada por um corpo externo a atingir outra parte, esta última é impressa de vestígios do corpo externo (EII, *post.* 5); e que pode mover e arranjar os corpos externos de muitas maneiras (EII, *post.* 6). Já nas proposições seguintes, de P16 a P19, EII, será demonstrada a união do corpo e da mente, bem como suas consequências.

⁸⁶ Tal como enunciado em EII, P19: “*A Mente humana não conhece o próprio Corpo humano nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções pelas quais o Corpo é afetado*”. A demonstração mostra que a mente humana é a própria ideia do corpo humano, que percebe o corpo humano na medida em que a mente humana percebe as afecções do corpo e consequentemente percebe o corpo como existente em ato.

unidade do corpo e de sua mente é, conforme sintetiza Chauí⁸⁷, “*efeito da união dos atributos na substância (que acarreta a união de seus modos) e da natureza da ideia, pois toda ideia deve convir ao seu ideado*”. Ou seja, a união mente e corpo é a união entre modos finitos de uma única substância em que a mente é a ideia do seu corpo; não é a ideia de um corpo qualquer, mas do seu corpo, daí que a mente sente as afecções de seu corpo. Trata-se, então, de uma unidade, de fato, e não há qualquer tipo de relação de predominância de um modo sobre outro.

Seguindo na explicação sobre a mente humana, que é modo finito do pensamento, esta percebe tudo o que acontece no corpo humano que é objeto desta, sendo “*apta a perceber muitíssimas coisas*” e “*tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras*” (EII, P14); assim como o corpo é a união de muitíssimos corpos que, em determinada proporção de movimento e repouso, toma a forma de indivíduo, a “*ideia que constitui o ser formal da Mente humana não é simples, mas composta de muitíssimas ideias*” (EII, P15). Ora, quanto mais múltipla a experiência de afetar e ser afetado do corpo, mais complexa será a atividade pensante de percepção do que acontece no corpo, de forma que a percepção de muitíssimas coisas requer que o corpo afete e seja afetado de muitíssimas maneiras.

Indo um passo além, não se trata apenas da aptidão da mente a perceber muitíssimas afecções corporais e do corpo afetar e ser afetado de muitíssimas maneiras. Como explica o escólio, EII, P13, “*quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para fazer [agir] ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente*”. O que está em questão, aqui, é a maior ou menor aptidão do corpo e da mente para a pluralidade simultânea de afecções corporais e das ideias dessas afecções,

⁸⁷ Chauí M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.170.

determinando maior ou menor grau de realidade ou, como assinalado por Chauí⁸⁸, maior ou menor “grau de complexidade (...) das operações de um corpo e de sua mente”.

No escólio, EII, P13, Espinosa prossegue:

“quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente. E a partir disto podemos conhecer a superioridade de uma mente diante de outras”.

Há aqui uma novidade importante: a determinação de maior ou menor grau de realidade – uma mente é comparativamente superior pela aptidão do corpo e de sua mente para, considerando a aptidão de um corpo para a pluralidade simultânea de afecções e ideias, agir dependendo somente de si próprio e entender distintamente, ou seja, ter ideias de seu corpo tanto mais distintas quanto menos corpos concorrem com o seu corpo para agir.

Retomemos, então, o nosso problema a ser investigado. Primeiro, dado o exposto sobre o modo humano como modo na e da substância, sendo que tudo que é, é na e da substância, e sobre a união corpo e mente humana como união de modificações substanciais, unicidade que é na e da substância e expressa a potência dos atributos extensão e pensamento, é mais do que claro que o modo humano e tudo o que existe é efeito imanente na e da substância; não há o que seja à parte de uma mesma substância única, todas as coisas singulares são na e parte da substância. Segundo, está definido que o corpo é uma inter-relação de partes corpóreas e relaciona-se com coisas externas a ele; pode ser afetado e afetar de muitíssimas maneiras outros corpos e a mente de um corpo percebe tanto mais muitíssimas coisas quanto mais o seu corpo estiver disposto a ser afetado e afetar de muitíssimas maneiras.

⁸⁸ *Ibidem*, p.158.

Então, sendo o corpo é relacional e dado que todos os corpos que são e existem são parte de uma mesma coisa, da natureza, a experiência do humano se torna tanto mais complexa, no sentido de experimentar mais graus de complexidade das operações de um corpo e de sua mente, quanto mais corpo e mente dispõem-se à complexidade das afecções e ideias. Dito de outro modo, quanto mais o ser humano se dispõe em uma rede de relações a encontrar outros corpos externos, a afetar e a ser afetado por outros corpos, mais seu corpo e sua mente ganham em graus de complexidade para as operações corpóreas e do pensamento; dispor-se a muitas relações e a muitos afetos amplia *o que pode um corpo*.

Assim, em uma proposta de definição de um conceito de autonomia, é necessário preservar a ideia de que é importante dispor de uma rede ampliada de relações para agir e se relacionar com outros indivíduos em rede de afetos, de modo que o indivíduo seja parte de uma rede de interrelações e que quanto mais experimenta afetar e ser afetado, mais a sua própria experiência ganha em complexidade. Não apenas é absurdo supor que a autonomia poderia se dar e ser ampliada na ausência de relações, mas é evidente que a constituição e a ampliação da autonomia de um indivíduo apenas podem se dar em um contexto de encontro com outros, em relações.

Na narrativa sobre a experiência de Miranda, a relação com outras pessoas tem papel central para algo se passar. E, note-se, é contínua a sua insistência nos encontros com outros corpos, fato que poderia ser estranhado posto que ele não reconhecia ser necessária existência para que, existindo enquanto unidade corpórea, se movimentasse e se colocasse em relação com corpos externos. Mas, mesmo afirmando não existir, Miranda seguia se colocando em movimento, encontrando pessoas com quem já havia se relacionado e se dispondo a novos encontros. E foi no encontro com outros corpos que algo pôde ser modificado a ponto de ele entender, em uma operação de seu corpo e mente, que aquele corpo era seu: *“algo destravou”* e seu corpo era seu

corpo e sua mente era ideia de seu corpo. Daí Miranda pôde se aproximar de si mesmo e se entender como “*completamente louco*” – e, enquanto louco, ele é e existe; descobre que seu corpo faz som quando toca em seu peito, que seu corpo existe tal como ele o sente e o som nele produz eco, é realidade.

Nesse empenho de ir tateando e cercando o que se pode dizer de autonomia, já foi argumentado, a partir do entendimento do que é corpo, que formular um conceito de autonomia requer considerar as relações intra e intercorporeamente. Por relações intercorporeas entendemos, agora, os encontros entre corpos, as relações entre pessoas, do que segue que a autonomia envolve as relações entre as pessoas. Agora, ao mesmo tempo em que se reconhece isso, é preciso atenção para a *qualidade* das relações que autonomia envolve no sentido da condição da relação.

Nesse sentido, reflitamos, agora, sobre a ideia de autonomia como a de *depend*er ou de *independ*er de outros indivíduos, pois se *depend*er tem como sentido *ser a partir de* ou *estar sob algo ou alguém*, isto significaria ter os outros como causa, o que já se mostrou não ser o caso. Então, *depend*er não pode envolver ser a partir dos outros. Há, porém, outro sentido para *depend*er de outros que precisa ser examinado: considerando o já exposto, afirmar que um indivíduo depende de outro tem cabimento quando o sentido é o de que estar em relação com outros é algo inexorável, sendo isso uma necessidade para a própria constituição do indivíduo. Observe-se que isso é válido para todos os indivíduos e daí podermos falar que as relações entre indivíduos são de *interdependência*. Por ser uma necessidade, é parte de uma ideia de autonomia afirmar a necessidade de relações de interdependência, no entanto, isso não significa que por causa disso – das relações são de interdependência –, se dá a autonomia de um indivíduo.

Também é preciso afastar a ideia de que autonomia seria *independ*er. Tal ideia poderia ser cogitada posto que a superioridade de uma mente se refere à aptidão da mente para entender

distintamente comparativamente com não entender distintamente; e tal aptidão da mente para operar com as ideias das afecções corporais se dá tanto quanto as ações de seu corpo dependem somente dele próprio. De fato, o menor grau de dependência das ações do corpo em relação a outros corpos externos está relacionado com a mente entender tanto mais adequadamente por depender de si própria (ou seja, as ideias das afecções corpóreas serem relativas ao próprio corpo), do que segue a ampliação de oportunidades para agir e entender. Nesse sentido, esta qualidade da relação entre as operações mentais e corporais requereria, então, que o corpo dependesse o menos possível das afecções de corpos externos e que a sua mente dependesse apenas de si própria, e disso apenas poderia se concluir que a autonomia envolveria independência.

Contudo, o problema de uma afirmação do tipo – a de que autonomia seria independer de outros – é que, como já dito, estar em relação com outros é uma necessidade. Ora, a aptidão de um corpo e de sua mente para a pluralidade simultânea de afecções e ideias, em um máximo de atividade, está relacionada com os encontros com outros corpos; e quanto mais múltipla a experiência de afetar e ser afetado do corpo, mais complexa será a atividade pensante de percepção do que acontece no corpo, de forma que a percepção de muitíssimas coisas requer que o corpo afete e seja afetado de muitíssimas maneiras. Então, não se pode afirmar que a autonomia se dá na situação de *independe* de outros.

Assim, afirmar o que é autonomia a partir do binômio dependência-independência não é exatamente adequado em nenhum dos casos, havendo algo da *qualidade* da relação de dependência entre os seres humanos que precisa ser mantido e algo que precisa ser afastado para conceituar autonomia; da mesma maneira, há algo da *qualidade* da relação de independência entre os seres humanos que precisa ser mantido e algo que precisa ser afastado. Ao afirmar o que é autonomia, é preciso manter a ideia de que a ampliação da rede de relações para ampliação das oportunidades

de encontros entre corpos para afetar e ser afetado é necessária, sendo a autonomia relacionada com a dependência nesse sentido; e também é necessário considerar que a maior aptidão da mente para entender distintamente relaciona-se com quando as ações de seu corpo dependem somente dele próprio, sendo a autonomia relacionada com a independência nesse outro sentido.

Então, considerando o exposto até aqui, para dar seguimento na investigação de um conceito de autonomia, já tendo sido explicada a necessidade de estar em relações, é preciso demonstrar o que significa a mente entender distintamente, verificando as variações na maneira como a mente opera com a pluralidade simultânea de afecções corporais. Contudo, para a definição da gênese do modo humano é preciso, além de tratar da vida cognitiva, apresentar um outro um passo fundamental, também presente na narrativa de Miranda: essa força de persistir, essa curiosa insistência em perseverar em seu ser.

2.4 Perseverar na existência

O fundamento ontológico da força das coisas singulares está no que já foi demonstrado antes e que é a pedra angular de todas as demonstrações: a essência da substância é ser causa de si, sendo a natureza causa de tudo o que existe; a substância existe e sua potência é infinita, e essa potência constitui a essência atual de todas as coisas singulares, que existem de maneira finita e são causadas na e pela substância e que exprimem sua potência de existir e de agir, sendo efeitos imanentes da substância⁸⁹. O ser humano exprime de modo certo e determinado a potência de

⁸⁹ Substância é causa da essência e existência de todas as coisas, mas não pertence ao ser das coisas – daí que não se pode afirmar que as coisas, como o corpo, são a substância, mas que são concebidas na e pela substância. Além disso, em EI, 24 é enunciado que “*a essência das coisas produzidas por Deus não envolve existência*”, sendo explicado no corolário que a substância “*é causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir, ou seja (para usar um termo Escolástico), Deus é a causa do ser das coisas*”. Ora, se a essência das coisas

existir e de agir da natureza pelas modificações dos atributos pelos quais é constituído: a mente e seu corpo.

Agora, se exprimimos a potência da natureza, que é absoluta, por que precisaríamos de esforço para perseverar no ser? Ora, deve haver algo que se coloca de maneira contrária à existência das coisas singulares. Começemos, então, por este exame.

Ainda que a essência de uma coisa singular não seja causa de si, e não é, não se pode conceber que uma coisa singular possa ser destruída por algo intrínseco a si, visto que não há o que na essência atual da coisa singular possa ser negação de si mesma. Nessa mesma linha, coisas de natureza contrária não podem estar na mesma coisa enquanto uma coisa pode destruir a outra, pois se se dessem na mesma coisa, a coisa poderia ser destruída por algo interno, o que é absurdo (EIII, P5). Assim, se não há nada intrínseco à coisa singular que possa destruí-la ou negá-la, como afirmado em EIII, P4, “*nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa*”. Não há o que possa se dar na mesma coisa que a destrua intrinsecamente, sendo que o risco e a ocorrência de sua destruição só podem se dar por coisas e causas externas a ela, o que inclui a morte. Disso segue que como não há em si na coisa o que lhe tire a existência, mas coisas externas podem ser causa de destruição da coisa, “*as coisas singulares esforçam-se o quanto podem para perseverar em seu ser*” (EIII, P6).

Este esforço ou potência da coisa “*é nada além da essência atual da própria coisa*” (EIII, P7). Ou seja, o esforço para perseverar no ser das coisas singulares, que são modos finitos, é a essência atual de cada coisa. Retomando o início da demonstração, as coisas singulares, enquanto expressão dos atributos da substância, exprimem determinadamente a potência da natureza, sendo

produzidas pela substância não envolve nem existência, e nem duração (que será definido na em EII como continuação indefinida do existir), a essência das coisas não pode ser a causa da existência e duração da coisa. Disso segue que a causa da perseveração no existir das coisas é a substância.

a natureza potência absoluta. Contudo, por existir coisas externas à coisa que causam a sua destruição, as coisas singulares opõe-se ao que pode tirar sua existência e o realizam esforçando-se para perseverar em seu ser. Assim, a potência que constitui as coisas é “*força de afirmação de sua essência e existência*”⁹⁰.

Mas ainda, poderia ser questionado por que as coisas externas podem ser causa de destruição de uma coisa singular. Para responder a isso é preciso ter em vista que as coisas singulares se realizam em relação, seja de suas partes internas, seja com outros corpos externos. Por proporções de movimento e repouso que constituem distintos ritmos entre as coisas singulares, tal como explica Chauí⁹¹, essas se realizam como “*variação de intensidade de um sistema de forças centrífugas e centrípetas cuja proporção de movimento e de repouso é conservada (equilíbrio das forças), aumentada (se a força centrípeta for maior) ou diminuída (se a força centrífuga for maior)*”. Mas, há, aqui, um elemento novo introduzido pelo primeiro postulado de EIII: “*o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída*”. Já foi explicado que os corpos se relacionam necessariamente em uma rede de conexões e a mente percebe as afecções de seu corpo, que são mudanças de estado; o que se tem agora é que nas relações entre corpos, nessas mudanças de estado, a potência da coisa singular pode aumentar ou diminuir.

As coisas singulares, enquanto modificações da substância, exprimem de maneira certa e determinada a natureza substancial, ou seja, a sua essência, e disto segue um efeito (EI, P36); e porque o que segue das coisas é necessariamente a natureza de maneira certa e determinada, a potência da coisa é a “*essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual*”, como demonstrado em EIII, P7. Ou seja, cada coisa singular, incluindo o modo humano, se esforça para perseverar em seu

⁹⁰ Chauí M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.175.

⁹¹ *Ibidem*, p.177.

ser, sendo esta potência para agir a sua essência atual. Ainda, este esforço não envolve tempo limitado, mas indefinido, pois se o esforço tivesse duração determinada isso significaria afirmar que a coisa poderia não mais existir depois de certo limite de tempo (EIII, P8). Ou seja, se houvesse um tempo determinado para duração da coisa, a consequência seria que da própria potência da coisa, pela qual a coisa existe, a coisa não poderia mais existir, o que contrariaria o que já foi demonstrado em EIII, P4. Nesse sentido, pode-se afirmar que o esforço da coisa pela perseveração no ser existe indefinidamente, a não ser que a coisa seja destruída por alguma causa exterior. Esse esforço de perseveração no ser não se refere à mera preservação de um estado da coisa modificado por causas externas, mas à força contínua de afirmação em um tempo indefinido enquanto a coisa singular se realiza nas relações. Essa potência ou esforço de perseveração na existência, que tem o nome de conatus, é a essência de todas as coisas singulares; e porque o conatus é essência, cada coisa singular é determinada a perseverar.

E como esse esforço de perseveração que é em todas as coisas se dá especificamente no modo humano? O escólio da proposição EIII, P9⁹² explica que esse “*esforço, quando referido à só Mente, chama-se Vontade; mas quando é referido simultaneamente à Mente e ao Corpo chama-se Appetite, que portanto não é nada outro que a própria essência do homem*” e que “*entre appetite e desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cônscios de seu appetite, e por isso pode ser assim definido: o Desejo é o appetite quando dele se tem consciência*”. Ou seja, quando se é cônscio – ou quando se tem ideia – desse esforço que se refere simultaneamente à mente e ao corpo, quando se é consciente da ação do conatus, a isto se dá o nome de desejo. Vale explicar que aqui a consciência do esforço de perseveração tem o sentido de saber: conhecer o que se passa, conhecer esse appetite que se esforça em relação a algo e esse

⁹² EIII, P9: “*A Mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço*”.

algo. Como afirma Chauí⁹³, “*o desejo é um tipo de conhecimento, pois sua primeira definição é ser consciência ou ideia do apetite*”.

Assim, o conatus, essa tendência para auto perseveração é compartilhada por todas as coisas singulares; o ser humano quando consciente deste esforço de perseveração referido simultaneamente à mente e a seu corpo, deseja. E porque o conatus é a própria essência de todas as coisas singulares – ou seja, o ser humano é conatus – conclui-se que a potência é em nós mesmos. Não é que tenhamos potência: enquanto expressão da potência da natureza somos potência de perseveração e realizamos o esforço para perseverarmos o tanto quanto podemos – na narrativa de Miranda, veja-se, é notável o esforço de perseveração no ser: dizendo não existir, colocava-se em relação e em ação para afirmar sua existência. O que é fundamental notar aqui é que o ser humano é determinado a exercer essa força para perseverar: é determinado a agir⁹⁴.

Justamente, como consta nas definições dos afetos, em EIII, *def.* 1, desejo é essência do ser humano enquanto a essência “*é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer*”. Ora, é em virtude das afecções que o ser humano age de alguma maneira, sendo assim e pelo demonstrado anteriormente, é claro que desejo é essa força, esse motor referido à mente e ao seu corpo para agir. Mas em se tratando nas definições dos afetos, desejo é também afeto, sendo afetos “*as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções*”

⁹³ Chauí M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.418.

⁹⁴ Aqui cabe uma observação importante: o ser humano é tanto determinado a agir, quanto é determinado a padecer; é tanto determinado à ampliação de sua potência, como à diminuição de sua potência. Como se verá adiante, ao conhecer as coisas, o ser humano pode conceber as coisas adequadamente e inadequadamente. Do que é importante esclarecer aqui, tal como consta em EIV, apêndice, cap.2, “*os Desejos que seguem de nossa natureza de tal maneira que podem ser entendidos só por ela são aqueles que se referem à Mente enquanto é concebida constar de ideias adequadas; os outros Desejos não se referem à Mente senão enquanto concebe as coisas inadequadamente, e a força e o crescimento delas devem ser definidos não pela potência humana, mas pela potência das coisas fora de nós; E assim aqueles Desejos são corretamente chamados de ações e estes de paixões; pois aqueles sempre indicam nossa potência e estes, ao contrário, indicam nossa impotência e um conhecimento mutilado*”. Também nesse sentido, o esforço para perseverar no ser pode se dar tanto em direção à liberdade, como em direção à servidão.

(EIII, *def.* 3); não se trata de um afeto qualquer, mas de afeto primário. Desejo é afeto e, pelas afecções, se manifesta em fazer e agir; desejo, então, é definido como “*quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições*” de um ser humano que “*são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se*” (EIII, definição dos afetos, *def.* 1).

Ora, desejo é esforço de perseveração do ser humano e, como afeto primário, juntamente com outros dois afetos, a alegria e a tristeza, constitui a base da qual derivam todos os outros afetos – sendo o afeto, como já definido, nada mais do que “*as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções*” (EIII, *def.* 3). Ou seja, o que se passa no nosso corpo nos encontros entre corpos, dadas as afecções, experimentamos enquanto afetos; e nesses encontros em que o corpo pode ser afetado de muitas maneiras pelas afecções do corpo e pelas ideias destas afecções, dá-se o aumento ou diminuição de potência de agir do corpo, de maneira que o que se passa no corpo que “*favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo*”, se passa na mente enquanto ideia dessa coisa, diminuindo, favorecendo ou coibindo a “*potência de pensar de nossa Mente*” (EIII, P11). Assim, sendo afetos, o desejo, a alegria e a tristeza são passagens de um estado a outro. Essa passagem para uma potência de agir maior ou menor se dá nas relações entre os corpos em, como define Chauí⁹⁵, um “*sistema de afecções corporais*”, em que os afetos se referem à relação entre corpos, à relação com outras coisas e à relação de si consigo mesmos⁹⁶. Enquanto a alegria é a

⁹⁵ Chauí M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.327.

⁹⁶ A título de complementação, por EIII, P51 compreende-se a complexidade deste sistema de afecções: “*Homens diferentes podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e mesmo objeto, e um só e o mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes*”; cada ser humano pode afetar e ser afetado por uma coisa de maneiras diferentes, e uma mesma coisa pode afetar de maneiras diferentes um mesmo ser humano em momentos diferentes. O escólio explica que cada ser humano julga de maneiras diferentes as coisas por seu afeto, sendo os juízos diferentes porque frequentes julga só por seu afeto e porque o seu fazer se dá pela imaginação.

passagem a uma perfeição maior pelo aumento de potência da mente, a tristeza é uma passagem a uma perfeição menor pela diminuição da potência da mente. Acontece, ainda, de dois afetos contrários se darem simultaneamente na mente; nesse caso há flutuação do ânimo⁹⁷.

Da composição dos três afetos primários, desejo, alegria e tristeza, derivam todos os outros afetos e flutuações do ânimo – note-se que os afetos se dão em e através das relações, em que a substância é causa imanente e, nesse sentido, ao se falar em afetos primários não se pode entender por isso algo simplista como se fossem afetos originários, pois são afetos que se compõe nas relações entre corpos. Na trama das relações que os afetos se dão e nesses encontros o ser humano é “*arrastado de diversas maneiras*” dadas as variadas afecções. Os afetos que derivam desta flutuação são paixões, tal como são paixões os afetos que decorrem de associação entre imagens, transferência afetiva e qualquer outra maneira em que o que se passa na mente e no corpo é determinado externamente, ou seja, em que se é causa inadequada das afecções do corpo e das ideias dessas afecções. Na vida passional, os afetos de desejo, alegria e tristeza são “*referidos ao homem enquanto padece*”, mas há também “*aqueles referidos a ele enquanto age*” (EIII, P57, *esc.*). É destes que interessa tratar agora.

O desejo e a alegria são referidos ao ser humano enquanto o ser humano age, sendo neste caso afetos ativos. A demonstração de EIII, P58 consiste em retomar que a mente experimenta alegria quando “*concebe a si própria e a sua potência de agir*”, e que o faz quando “*concebe uma*

⁹⁷ A imaginação é uma maneira de conhecer as coisas e, tendo como pedra fundamental o conatus, “*a Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo*” (EIII, P12); no sentido inverso, “*quando a Mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas*” (EIII, P13). Assim, também pela imaginação o conatus é força em ação de perseveração no ser no sentido de a mente esforçar-se para imaginar o que amplia a potência de agir do corpo. Porém, as imaginações da mente nesse caso, no sistema de afecções, “*indicam mais os afetos do nosso Corpo do que a natureza dos corpos externos*” (EIII, P14) e por associação de imagens “*se imaginarmos que uma coisa costuma nos afetar com um afeto de Tristeza tem algo semelhante a uma outra que costuma nos afetar com um igualmente intenso afeto de Alegria, nós a odiaremos e a amaremos simultaneamente*” (EIII, P17) – a esta contrariedade entre dois afetos constituindo simultaneamente a mente Espinosa dá o nome de “*flutuação do ânimo*”, sendo esta flutuação dos afetos a marca da vida passional.

ideia verdadeira, ou seja, adequada". Como já visto, a mente concebe ideias adequadas quando as causas são internas, ou seja, quando a origem das ideias de seu corpo é determinada internamente. Quando a mente conhece a si e a seu corpo como causa adequada de ideias claras e distintas, portanto adequadas, a sua potência de agir aumenta e, daí, experimenta alegria. O mesmo vale para o desejo, sendo este o final da demonstração de EIII, P58. A demonstração consiste em retomar que, por P9, EIII, a mente se esforça para perseverar em seu ser enquanto tem ideias claras e distintas, ou confusas e mutiladas, e que o esforço de perseveração é o próprio desejo. Em se tratando de ideias claras e distintas, o desejo é uma atividade e é referido ao ser humano quando conhecemos verdadeiramente, ou seja, quando entendemos. Quando o ser humano é movido por um desejo e concebe ideias adequadas, é definido pelo seu próprio desejo e experimenta um aumento da potência de agir e, portanto, se alegra. Ou seja, o conhecimento é experimentado afetivamente como uma alegria.

Note-se que desejo e alegria continuam sendo afetos experimentados nos encontros entre corpos. Nesse sentido, a passagem da paixão à ação se dá em uma trama afetiva, relacional e com a força do desejo, passando de uma potência de agir menor para uma maior em que a mente se alegra enquanto concebe ideias adequadas. Os afetos que são paixões porque se referem a causas externas podem se tornar afetos ativos de desejo e alegria quando a mente os refere a si própria como causa adequada destes afetos. Enquanto a mente entende e o desejo define o ser humano enquanto age, experimenta-se a ampliação da potência de agir⁹⁸.

Ora, no que interessa para esta investigação, o desejo é fundamental para a autonomia do ser humano, pois é manifestação do esforço de perseveração do ser. Esse esforço é comum a todos

⁹⁸ Em oposição à flutuação do ânimo experimentada pelo que segue dos afetos passivos, às "*ações que seguem dos afetos referidos à mente enquanto entende*" dá-se o nome de "*fortaleza*" (EIII, P59, *esc.*) ou, como indicado por Chauí, "*força do ânimo*" (Chauí M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.369).

os seres humanos, mas os esforços são variáveis, pois o agir de cada um é relativo às afecções de cada um; e porque os encontros com outros corpos são diversos e distintos, as afecções são várias e variadas, variando os afetos de indivíduo para indivíduo e no próprio indivíduo de maneira que ser humano pode “*ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída*” (EIII, *post.1*).

É neste sentido que a força do desejo, enquanto motor do agir, entra em jogo em uma trama afetiva, constituindo a experiência de autonomia do ser humano em uma ampliação da potência de si, da potência de existir e da potência de agir. Isto envolve necessariamente a relação com outros corpos e quanto mais múltipla a experiência de afetar e ser afetado do corpo, mais complexa será a atividade pensante de percepção do que acontece no corpo, de forma que a percepção de muitíssimas coisas requer que o corpo afete e seja afetado de muitíssimas maneiras.

Daí que, entendemos, maior autonomia guarda relação com maior aptidão para pluralidade simultânea que, por sua vez, envolve os encontros entre corpos e experiências de afetar e ser afetado. O ser humano em uma experiência ampliada de diferentes relações tende, então, a ampliar a sua autonomia no sentido de que a aptidão para perceber e agir em simultâneo muitas coisas têm relação com a multiplicidade de experiências de afetar e ser afetado.

Mas, não é o desejo que determina o aumento ou diminuição da potência de agir. É preciso, então, algo além do desejo para que o ser humano, tanto quanto possa, aja de maneira a aumentar a sua potência de fazer; é preciso que o desejo se manifeste de uma certa maneira para que possamos afirmar a autonomia do ser humano.

2.5 Agir na vida

Sabe-se que o modo humano é união da mente humana com seu corpo e que o conatus é um laço dessa união. A trama de afeções e afetos sustenta a vida afetiva, mas há, ainda, outro laço que une mente e corpo e que constitui a vida – e é disto que interessa tratar agora para definir como a mente humana se relaciona com seu corpo em um horizonte de autonomia do ser humano: as maneiras de conhecer.

De modo resumido, são três as maneiras de conhecer – todas úteis. A primeira, denominada de primeiro gênero de conhecimento, envolve a percepção de coisas confusas, mutiladas na ordem comum da natureza, sendo um conhecimento por experiência vaga, e a percepção de coisas a partir de signos que, ao serem percebidos, nos fazem recordar de coisas e formam “*ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas*”, sendo esta uma maneira de conhecer por opinião ou imaginação. A segunda maneira, denominada de segundo gênero de conhecimento, é a da percepção das coisas de maneira clara e distinta, com formação de ideias adequadas delas, conforme explicado anteriormente, sendo uma maneira de conhecer pela razão. A terceira maneira, o terceiro gênero de conhecimento é o da percepção pela intuição.

Os três gêneros de conhecimento diferem em relação à variação na maneira como a mente pode ser externamente determinada ou internamente disposta, operando com a pluralidade simultânea das afeções corporais. Tratemos dos dois primeiros, pois é o que nos interessa para investigar um conceito de autonomia. E para tratar desses modos de conhecer, tomemos como ponto de partida o que é exposto em EIII, P9: “*A Mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço*”. Assim, comecemos por distinguir o que são ideias claras e distintas de ideias confusas.

Já foi demonstrado que o que constitui a essência da mente é a ideia do corpo existente em ato, sendo o corpo composto de muitíssimos outros corpos e a ideia composta e muitíssimas outras ideias; as coisas singulares existem enquanto compreendidas nos atributos substanciais, do que segue que as ideias das coisas singulares existem enquanto ideias na substância. Acerca das ideias, pela proposição 32, EII, enquanto referidas à substância, todas as ideias são verdadeiras e, sendo a substância perfeita, quando em nossa mente se dá uma ideia verdadeira, ou seja, adequada e perfeita, na substância dá-se uma ideia adequada e perfeita (EII, P34). As ideias adequadas e perfeitas são claras e distintas.

O que se pode dizer então das ideias ditas falsas? A ideia dita falsa não pode estar na natureza, pois na natureza todas as ideias, quando referidas ao intelecto da substância e quando nela se encontram, são verdadeiras, ou seja, adequadas e perfeitas; e não pode estar fora da natureza, pois nada é concebido que não seja na substância. Daí que é demonstrado, em EII, P35, que *“a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem”*. Dito de outra maneira, as ideias adequadas e perfeitas envolvem conhecimento adequado, de tal modo que as conhecemos clara e distintamente pois exprimem adequadamente a natureza da coisa, enquanto as ideias inadequadas envolvem privação de conhecimento, de modo que são confusas na mente, sendo inadequadas enquanto referidas à mente.

As ideias confusas e mutiladas se dão na mente humana com a mesma necessidade que as ideias claras e distintas. Agora, como podem se dar ideias confusas na mente humana? Ora, a mente percebe as afecções do corpo e conhece o próprio corpo humano *“pelas ideias das afecções pelas quais o Corpo é afetado”* (EII, P19), e a mente conhece a si própria enquanto percebe as afecções de seu corpo (EII, P23). Lembre-se que o corpo humano é constituído de muitíssimos outros corpos

e que *“as partes que compõe o Corpo humano não pertencem à essência do próprio Corpo senão enquanto comunicam seus movimentos umas às outras numa proporção certa”* (EII, P24).

Pois bem, em EII, P20, é afirmado que da mesma maneira que a ideia ou conhecimento do corpo humano se dá na substância e é referida a ela, a ideia ou conhecimento da mente se dá na substância e é referida a ela; na demonstração, é assinalado que essa ideia ou conhecimento da mente se dá na substância enquanto afetado por outra ideia de coisa singular. Assim, a ideia ou conhecimento de qualquer corpo que compõe o corpo humano está na natureza enquanto afetado por outra ideia, que também é afetada por outra ideia; e o conhecimento da mente de cada parte que compõe o corpo está na substância *“enquanto afetado por muitíssimas ideias das coisas, e não enquanto tem apenas a ideia do Corpo humano”* e, sendo assim, a *“Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o Corpo humano”* (EII, P24, cor.).

Seguindo, a ideia da mente sobre as afecções de seu corpo não envolve o conhecimento adequado dos corpos externos (EII, P25), pois a ideia dos corpos externos está na substância (cumprir lembrar que a mente humana conhece a si própria enquanto percebe as ideias das afecções de seu próprio corpo). Assim, como a mente humana apenas percebe corpos externos enquanto ideias das afecções de seu corpo e conhece a si própria enquanto percebe tais ideias, a mente humana não tem conhecimento adequado de corpos externos, mas os imagina.

Para ficar mais claro, a referência destas demonstrações são proposições anteriores de EII em que é anunciado que a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das causas (EII, P7) e que a causa de uma ideia de uma coisa singular existente em ato é a substância enquanto considerada afetada *“por outra ideia de coisa singular existente em ato, cuja causa também é Deus enquanto afetado por uma terceira, e assim ao infinito”* (EII, P9). Ou seja, o conhecimento de uma coisa qualquer é dado na substância, ou natureza – ou seja, em Deus –, enquanto a substância tem

a ideia desse objeto. Tratando da mente humana e seu corpo, lembremos que o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo existente em ato, ou seja, as ideias das afecções do corpo dados os encontros com corpos externos. Acerca dos corpos externos, é esclarecido em EII, P26 que a *“Mente humana não percebe nenhum corpo externo como existente em ato senão pelas ideias das afecções do seu Corpo”*. Assim, a mente humana não percebe a existência do corpo externo senão pela maneira como o corpo é afetado pelo corpo externo, e quando a mente humana percebe corpos externos pelas ideias das afecções de seu corpo, ela os imagina, e nessa medida não tem de seu corpo e dos corpos externos conhecimento adequado.

Pelas proposições anteriores, o conhecimento adequado dos corpos – tanto os externos, como as partes do próprio corpo – está na substância enquanto considerada afetada por outras ideias, e não enquanto afetada pela mente humana; assim, as ideias das afecções do corpo humano *“enquanto referidas só à mente humana, são como consequências sem premissas, isto é (como é conhecido por si), ideias confusas”* (EII, P28, *dem.*). Quando a ideia da mente de uma afecção de seu corpo humano não envolve conhecimento adequado do próprio corpo por ela o perceber a partir de como é afetado pelos corpos externos, a ideia dessa ideia também não envolve conhecimento adequado da mente humana, sendo o conhecimento que a mente tem de seu corpo e de si própria confuso e mutilado. Assim, toda vez que a mente humana *“percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo”* diz-se que *“a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado”* (EII, P29, *esc.*); a ideia confusa e mutilada, ou seja, inadequada no modo humano envolve privação de conhecimento.

Mas, como já assinalado, a mente humana também envolve ideias claras e distintas. Quando no modo humano dá-se uma ideia clara e distinta, ou seja, adequada e perfeita, essa ideia se dá na

natureza e, mais especificamente, no intelecto da substância enquanto a substância constitui a mente humana. Indo além, a mente humana tem de si própria, de seu corpo e dos corpos externos conhecimento adequado quando é “*determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas*” (EII, P29, *esc.*). Posto que nos interessa é entender como a mente contempla as coisas clara e distintamente, é preciso entender o que envolve a disposição interna da mente para conhecer adequadamente.

Pois bem, como indicado em EII, P36, ideias inadequadas se dão com a mesma necessidade que ideias adequadas e todas as ideias estão na substância, sendo as referidas a ela verdadeiras e adequadas e as referidas a só mente humana de alguém confusas e inadequadas. E o que é, então, percebido adequadamente?

É percebido adequadamente “*o que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo*” (EII, P38). Há coisas que são comuns a todos os corpos na parte e no todo de qualquer corpo pois, como já explicado, os corpos convêm em certas coisas, já que todos os corpos “*envolvem o conceito de um só e mesmo atributo*” (EII, *lem.* 2). O que é comum a todos os corpos é concebido adequadamente, pois a ideia da coisa é necessariamente adequada na natureza enquanto a natureza constitui a mente humana. Ou seja, se alguma coisa está nas partes e no todo, essa coisa é concebida adequadamente, pois a ideia da coisa é necessariamente adequada na natureza enquanto a ideia é referida à natureza e a compreendemos tal como a compreende o intelecto da natureza. tem a ideia do corpo humano. Então, existem “*certas ideias ou noções comuns*” a todos que “*devem ser por todos percebidas adequadamente, ou seja, clara e distintamente*” (EII, P38, *cor.*).

Além disso, em EII, P39 é demonstrado que a ideia do que é comum e próprio ao corpo humano e aos corpos externos será adequada na mente. A demonstração envolve a seguinte

explicação: as noções comuns ao corpo humano e a corpos externos são adequadas na mente porque, estando nas partes e no todo do corpo humano e dos corpos externos e sendo dadas na substância enquanto a substância tem a ideia do corpo e as ideias dos corpos externos, quando um corpo é afetado por outro corpo “*mediante o que tem em comum com ele*”, a ideia da afecção envolve o comum entre os corpos e, por isso, enquanto envolve o comum, a ideia da afecção é adequada na substância enquanto a substância “*constitui a natureza da Mente humana*”. Assim, a ideia do que é comum ao corpo e aos corpos externos será uma ideia adequada também na mente humana, que é ideia do corpo. A consequência é que quanto mais um corpo tem coisas em comum com outros corpos, tanto mais a mente de seu corpo será apta para perceber adequadamente muitas coisas.

As ideias na mente que seguem de ideias adequadas são também adequadas, pois quando na mente uma ideia segue de uma ideia que na mente é adequada, em sendo a mente humana partícipe do intelecto infinito da substância, isso significa dizer que no próprio intelecto da substância é dada uma ideia da qual a substância é causa enquanto a substância constitui a essência da mente humana (EII, P40). Conforme o escólio desta proposição explica, esta é a “*causa das noções, que são chamadas Comuns e que são os fundamentos de nosso raciocínio*”; e a essa maneira de perceber as coisas e formar noções se dá o nome de razão, sendo essa uma maneira de conhecer as coisas – e mais: é uma maneira de conhecer as coisas adequadamente.

Pois bem, mas antes de tratar desse segundo gênero de conhecimento, tratemos do primeiro, a imaginação, sobre a qual já havia sido dito que envolve conhecimento inadequado. O que é preciso acrescentar agora é que o conhecimento pela imaginação também é útil. Ao conhecer pela imaginação, a mente humana contempla uma coisa pela qual seu corpo foi afetado uma vez como se esta coisa estivesse presente na ocasião em que o corpo é afetado da mesma maneira novamente.

Ou seja, tomamos como presente coisas ausentes, tendo o nome de “*imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas*” (EII, P17, *esc.*). Dito de outra maneira, a mente é ideia das afecções do corpo e percebe essas afecções corporais, cujas ideias representam corpos externos, ainda que os corpos estejam ausentes; quando a mente contempla as coisas desta maneira, quando percebe os corpos externos pela imagem das coisas, dizemos que imagina. Porém, imaginar é uma maneira de conhecer as coisas pelas quais a mente está externamente determinada, pois as contempla pelas afecções em seu corpo, em encontros fortuitos. Nesta maneira de conhecer em que as ideias são confusas e mutiladas a mente não tem conhecimento adequado “*de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos*” pois percebidas são as ideias das afecções do corpo (EII, P29), ou seja, os efeitos das afecções de seu corpo.

A imaginação guarda relação com a memória, a qual é a recordação de uma coisa por associação de imagens: “*se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros*” (EII, P18). É explicado que a memória é “*alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano*”, em que a concatenação de ideias “*ocorre conforme a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano*” e não conforme a ordem do intelecto (EII, P18, *esc.*). Assim, a memória, bem como a imaginação, são formas de conhecimento pela percepção das imagens das coisas e por concatenação de ideias de efeitos no corpo dados os encontros fortuitos, e esta associação de imagens se dá na ordem comum da natureza, ou seja, sem uma operação do intelecto de conexão das ideias.

Como explica Chauí⁹⁹, “*assim como a imaginação, também a memória depende da constituição de um corpo individual em suas relações com outros corpos*”. Nesse sentido, a dimensão da relação com outros corpos é presente nesta maneira de conhecimento: os encontros com outras coisas e outros seres humanos é condição para que se conheça por percepção, imaginação e memória. Mas, ao imaginar ou recordar a mente conhece as coisas por imagens que forma pelo efeito das coisas em seu corpo. Ou seja, conhece os corpos externos não pelos corpos externos, mas pelas imagens que seu corpo forma deles – daí conhece inadequadamente, “*pois pensa em seu corpo e em si mesma segundo a ação causal externa exercida sobre seu corpo pelos outros corpos e sobre eles pelo seu*”¹⁰⁰, sendo a inadequação de conhecimento – agora fica mais claro – a carência de conhecimento acerca das conexões de causa eficientes. Como já foi visto, a substância é causa eficiente imanente de todas as coisas. Nesta maneira de conhecer, a mente não percebe a coerência e constância das coisas na *ordem necessária da natureza*, ordem “*na qual se operam as leis necessárias que determinam a essência, existência e potência de todas as coisas singulares, bem como suas relações e conexões*”; daí, nos encontros fortuitos, desconhecendo a causa das coisas, as percebe na *ordem comum da natureza* – “*região de encontros e desencontros imprevisíveis*”¹⁰¹, imaginando coisas em concatenações quaisquer. As ideias provindas desta forma de conhecimento são confusas e mutiladas, pois a percepção pela mente de si mesma e de seu corpo é inadequada ao apreender as coisas como partes dispostas na ordem comum da natureza, e não nas conexões da ordem necessária da natureza.

Agora, como já havia sido mencionado, toda vez que a mente é internamente disposta, ou seja, é determinada internamente, “*a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a*

⁹⁹ Chauí M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.214.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p.222.

¹⁰¹ *Ibidem*, p.403.

entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas” (EII, P29, *esc.*), a mente conhece as coisas clara e distintamente, sendo este conhecimento adequado. Nisto consiste o segundo gênero de conhecimento, a razão. O ser humano, ao conceber ideias adequadas, entendendo a conveniência e coerência entre a ideia e o ideado, mais do que conhecer as causas das ideias, é causa destas ideias; ou seja, a causa da ideia é a natureza dele mesmo e se explica pela natureza de sua mente. Ainda, em sendo a mente humana modo finito do pensamento do intelecto da substância infinita, quando o ser humano concebe uma ideia adequada, porque as ideias enquanto referidas à substância são verdadeiras, o ser humano toma parte no intelecto infinito da substância – e quando isso se dá a *“diferença entre nosso intelecto e o intelecto infinito é apenas de grau e não de natureza”*¹⁰².

Assim, o conhecimento adequado é aquele em que a mente, internamente disposta, concebe ideias adequadas na ordem necessária da natureza ao conceber as conexões entre as coisas, entendendo as conveniências, diferenças e coerências entre elas, contemplando a si mesma e a seu corpo como parte de *“muitas coisas em simultâneo”*, e não como parte separada de um todo; enquanto parte no intelecto da substância, a mente se exprime de maneira certa e determinada na substância.

Esta operação é realizada pela razão, especificamente pelo conhecimento do comum entre as partes enquanto a mente conhece o que se encontra igualmente em si e nas partes de todas as coisas, logo, no todo. Assim, o comum não constitui a essência das coisas singulares, mas é presente simultaneamente nas coisas e, como já dito, a ideia do que é comum entre os corpos – as noções comuns – será uma ideia adequada na mente humana de tal modo que quanto mais os corpos têm coisas em comum pelos encontros entre corpos, maior a aptidão da mente para perceber adequadamente.

¹⁰² *Ibidem*, p.230.

Ora, assim como perceber e imaginar um corpo depende de encontros com outros corpos, a maior aptidão para conhecer adequadamente requer de um corpo múltiplas relações com outros tantos corpos. Há, assim, uma dimensão relacional fundamental nestas duas maneiras de conhecer e, considerando os seres humanos, isso envolve dizer que conhecer requer entrar em relação. Mas, também se compreende, aqui, que esta distinção entre maneiras de conhecer irá modular, cada uma à sua maneira, as relações de um corpo com outros corpos em diferentes experiências de viver. Tratando do conhecimento pela razão, considerando que ser causa adequada das próprias ações tem relação com a aptidão de um corpo e de sua mente para a pluralidade simultânea de afecções, uma mais múltipla e complexa experiência de afetar e ser afetado do corpo, em muitos encontros, envolverá uma maior atividade pensante de percepção do que acontece no corpo. Disso segue que a percepção de muitíssimas coisas requer que o corpo afete e seja afetado de muitíssimas maneiras – o que requer que o indivíduo experimente muitíssimas coisas em muitíssimas relações.

As diferentes maneiras de conhecer envolve encontros com outros corpos e envolve afetar e ser afetado. Mas, enquanto na primeira a mente é externamente determinada, na segunda é internamente disposta. Esta distinção irá implicar em diferentes maneiras de conhecer, sendo a primeira marcada pela passividade e inadequação de ideias dado que as afecções de seu corpo são determinadas pelo que se passa em outros corpos, enquanto a segunda é marcada pela atividade e adequação de ideias pela aptidão para agir *plura simul* em uma complexidade de afecções e ideias, sendo que a ideia adequada é “*causal e norma de si mesma*”¹⁰³. Ora, já foi demonstrado, a partir do escólio de EII, P13, que o corpo e a mente têm aptidão para a pluralidade simultânea das afecções e das ideias das afecções e que, quanto maior tal aptidão, maior o grau de realidade de uma ideia e da realidade objetiva. Aqui, o passo adicionado é a afirmação de que, se pela imaginação se

¹⁰³ Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, p.697.

experimenta a passividade corporal e a passividade das ideias dessas afecções corporais, ao conhecer pela razão, sendo o ser humano causa adequada das próprias afecções, a experiência é de ação. É nesse sentido que afirmamos que o ser humano experimenta autonomia, enquanto essa se refere à capacidade de produção de ideias adequadas e, sendo causa única e total de suas ideias, o ser humano amplia sua potência de agir.

...

Afirmar que o ser humano experiencia a autonomia quando é causa adequada de suas ações, ideias e afetos, ampliando sua potência de agir, não é propriamente uma definição do que é autonomia. O que se disse até aqui é que a autonomia guarda relação com a potência do ser humano e se realiza quando o ser humano é causa adequada das próprias afecções; ou seja, quando na correlação de forças entre a potência de si e a força de outras coisas singulares, como potência externa, o ser humano em sua aptidão para a pluralidade simultânea das afecções e das ideias das afecções é causa adequada, interna e total, de suas ações, ideias e afetos. Sendo assim, é preciso ir mais a fundo na compreensão do que é que se passa nessa correlação de forças internas e externas, o que é esse instante de ação. Para isso, é preciso verificar o que é a virtude.

Pela EIV, *def.* 8:

“Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é (pela proposição 7 da Parte III), a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza de um homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser compreendidas”.

Virtude é potência. A virtude é a própria natureza do ser humano à medida que ele tem o poder de fazer algo que segue apenas das leis de sua própria natureza, ou seja, quando a sua própria

natureza é causa adequada de sua ação. Nesse sentido, como afirma Chauí¹⁰⁴, a virtude é “despojada de imperativos normativos” e é a:

“atividade, a aptidão do corpo para múltiplas afecções simultâneas das quais ele é a causa interna e a da mente para ser a causa total da pluralidade simultânea das ideias dessas afecções e das ideias das ideias”.

Assim, não são normas preexistentes e imperativas que guiam e modelam a ação virtuosa. Ao contrário: quando o corpo e a mente do ser humano são causas adequadas, quando uma ação segue apenas das leis de sua própria natureza – não sendo o ser humano arrastado pela força dos afetos, nem estando ele submetido a outrem – ele é virtuoso. A virtude se refere ao poder do ser humano de fazer algo apenas pelas leis de sua natureza: a virtude é o *ponto de virada* na correlação de forças entre a potência de si e a potência externa, é o instante de contraposição à outra coisa singular mais potente e mais forte, é a passagem à firmeza do ânimo quando a própria natureza da pessoa é a causa adequada de sua ação.

2.6 Autonomia individual

Na narrativa de Miranda os outros têm papel essencial em seu processo de individuação: dos trabalhadores do serviço de saúde mental que buscavam ativamente se colocar em relação de reciprocidade com Miranda, às pessoas do coletivo de criação, como Paulo, que o interpelavam. A cada momento Miranda ia se colocando em uma rede de relações ampliadas, de maiores conexões, em múltiplas afetações. É de Miranda a descoberta de ser louco ao se ver nas fotografias espalhadas

¹⁰⁴ Chauí M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.406.

no chão – resultado de meses de trocas relacionais intensas revisitando um passado, de viver novas relações com novas pessoas em um porvir e de se avir com a própria história, passando por outros tantos processos sobre os quais nada sabemos. O que se passou ali, para Miranda, não sabemos. Mas, o que se pode afirmar é que, quando para Miranda “*algo destravou*”, ele se conheceu como louco – e por como compartilhar como se sentia pensamos que experimentou a alegria como afeto ativo e, talvez, tenha experimentado um instante de autonomia, agindo ao descobrir-se louco.

Como visto, estar em relação com outros corpos é condição necessária para a constituição do ser humano. Na ontologia, as relações de interação e complexidade entre indivíduos são originárias da própria constituição de cada um dos indivíduos e da concatenação entre coisas singulares. O próprio conatus – a essência de cada coisa singular enquanto esforço de perseveração do ser na existência – se faz na relação com outras coisas singulares.

Pelo argumento de Balibar¹⁰⁵, dado que toda operação ou ação se dá sobre outras coisas singulares e que essas coisas singulares produzirão outras operações em outras coisas singulares, não havendo operação que não seja necessariamente determinada por outra coisa ou causa, as conexões das coisas singulares se dão em uma rede de interdependência de relações. Dito de outra forma, as operações das coisas singulares, e mais especificamente os indivíduos, modificam ou modulam outras coisas singulares e a maneira pelas quais estas coisas singulares fazem suas operações enquanto afetam e são afetadas, e assim sucessivamente, em uma rede infinita de modos singulares, donde “*do ponto de vista da produtividade infinita da substância, existência e operação são, de fato, noções sinônimas: existir significa operar ou agir sobre outras coisas*”¹⁰⁶. Trata-se de um processo de infinitas conexões causais entre indivíduos e de produção de indivíduos, em que o

¹⁰⁵ Balibar É. *Spinoza politique*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p.207-208.

esquema de causalidade se dá em interações; daí que a transindividualidade, para Balibar, expresse a própria interdependência em rede de indivíduos.

Nessa linha, a transindividualidade perpassa a individuação como processo. O ponto de partida é, na ontologia espinosana, o da constituição dos corpos, que são compostos por muitíssimas partes em uma dada proporção constante de movimento e repouso em um arranjo de partes internas em que o corpo é continuamente regenerado ou reproduzido na relação com outros corpos externos, mantendo certa constância de proporção de movimento e repouso entre as partes; esta razão é o efeito de um instante ou de um processo de individuação que, em outro instante e em outros encontros entre corpos, pode ser outro arranjo, mantendo a proporção de movimento e repouso entre as partes. Tal processo de individuação é indissociável, para Balibar¹⁰⁷, de uma individualização. Daí os indivíduos terem a necessidade de estar em relação com outros indivíduos para a contínua afirmação de sua própria existência, em que o grau maior de complexidade de um indivíduo implicará na necessidade de mais intensos e múltiplos encontros com outros tantos indivíduos para, regenerando ou reproduzindo continuamente suas partes, fazer, refazer e preservar sua própria existência. Daí que *“um indivíduo isolado, privado de trocas com outros indivíduos que constituem o seu ambiente, não pode se regenerar”* e disso segue que *“ele não mais existirá”*¹⁰⁸ – tal é a gravidade de um ser humano não ser partícipe de uma rede de relações.

Ora, assim, tem-se que é preciso necessariamente estar em relação com outros para existir e continuamente se regenerar e que as relações de interdependência com outros são necessárias para o ser humano, pois são necessárias para a própria existência do ser humano e contínua conservação e perseveração na existência. Ainda, se o são para a própria existência, também uma

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.220.

rede de relações é condição intrínseca para se dar a autonomia. Assim, definir o que é autonomia do indivíduo passa, primeiro, por formular uma ideia do que seja as relações entre indivíduos.

Agora, se como argumentado anteriormente, a autonomia do ser humano não se refere apenas a relações de dependência e/ou de independência entre os seres humanos posto que não é a existência da relação em si que condiciona a experiência da autonomia, tampouco pode-se afirmar que a autonomia se refere às relações de interdependência em si; é preciso algo além nessas relações. Sugere-se, aqui, que a experiência de autonomia *envolve* nas relações de interdependência uma *certa qualidade* dessas relações – sendo esta qualidade a da reciprocidade.

As relações de reciprocidade são entendidas, aqui, como relações de mutualidade. A autonomia do ser humano se dá em relações de reciprocidade em múltiplas conexões – e, como se buscará aprofundar posteriormente, essas relações se entrecruzam em rede e instauram entre a multiplicidade de indivíduos algo outro, a multidão. Mas mesmo isso não basta porque, como consta em EIV, P34, “*à medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões podem ser reciprocamente contrários*” – ou seja, o ser humano em relação com outros seres humanos, quando afetados por paixões, podem ser reciprocamente ou mutuamente contrários. Então, tendo já sido argumentado que a autonomia se dá na ampliação da potência de agir do ser humano e em uma rede de relações, sobre a qualidade e o sentido dessas relações conclui-se que a autonomia envolve relações de reciprocidade que se deem no sentido da concordância e da cooperação entre os seres humanos – o que interessa dado que “*por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte*” (EIV, P35, *esc.*). Isto leva à questão sobre como a potência de agir de um ser humano se realiza de maneira a cooperar com outros seres humanos, o que coloca

a necessidade de refletir sobre um outro aspecto da experiência de autonomia: além da qualidade das relações, é preciso considerar a multiplicidade das trocas relacionais.

Ora, lembre-se que a potência das coisas singulares, incluindo o ser humano, é o esforço dessa coisa para perseverar em seu ser e que o ser humano é a relação constituída entre a relação de si consigo mesmo e a relação de si com outros. Assim, este esforço para perseveração no ser, ou conatus, se realiza na relação com outros – seja como oposição à destruição por causas externas, seja como composição com outras coisas singulares – e quando o conatus opera conjuntamente com outros tem-se a comunicação e a cooperação entre potências individuais. E essa operação conjunta – ou múltipla – de e entre variados conatus em relações de cooperação se dá enquanto cada potência individual, empenhando-se para perseverar sua própria existência, é “*parte ou uma fração da potentia da Natureza*”¹⁰⁹ pertencendo cada potência singular a uma só e mesma coisa: a natureza. Ou seja, os esforços de cada indivíduo para perseverar em sua existência, dado que essa é sua essência, faz de cada um uma parte da potência infinita da substância enquanto natureza naturante, e nesse processo os indivíduos se modificam em trocas de partes constitutivas ao afetar e ser afetado nas relações, variando a sua potência do corpo, que é igualmente a variação da potência da mente do corpo.

Já foi explicado que o aumento ou diminuição da potência do corpo e de sua mente guarda relação com a potência do corpo e da mente para a pluralidade simultânea de muitas afecções corporais e de muitas ideias na mente; ainda, que quanto mais o ser humano se dispõe a trocas em uma rede de relações, afetando e sendo afetado por outros corpos, mais seu corpo e sua mente ganham em graus de complexidade para as operações corpóreas e do pensamento. Assim, quanto mais se derem as plurais conexões das coisas singulares em uma rede de relações, mais a

¹⁰⁹ Balibar É. *Spinoza: da individuação à transindividuação*, p.249.

experiência do ser humano ganha em complexidade no sentido de as operações de seu corpo e de sua mente ser mais complexa. Entende-se aqui que isso *dispõe* o ser humano à autonomia.

A autonomia do ser humano, então, *envolve* estar em relações de interdependência recíprocas e *disposição* à pluralidade simultânea de conexões. Assim, não se trata apenas das relações em si, mas da qualidade e quantidade de trocas relacionais. Pois bem, e por que o ser humano se disporia a isso?

Aqui entra em jogo um outro aspecto para dar-se autonomia: é necessária a força do desejo agindo para a experiência de autonomia. O desejo, enquanto consciência do apetite referido à mente e ao corpo, é necessário para a autonomia do ser humano porque é motor das ações e determinação a fazer para perseveração do ser. O desejo é uma determinação necessária, mas, como já explicado, não é o desejo que determina o aumento ou a diminuição da potência de agir, sendo preciso, algo mais para que o ser humano, na variação de seus afetos, aja de maneira a aumentar a sua potência de fazer; é preciso que o desejo se *manifeste* de uma certa maneira para que possamos afirmar a autonomia do ser humano.

Nas relações com outros corpos e no esforço do conatus, o ser humano afeta e é afetado, dando-se a diminuição da potência de agir do corpo e de sua mente quando nos encontros entre corpos se é determinado externamente e se apreende as coisas na ordem comum da natureza, e dando-se o aumento da potência de agir do corpo e de sua mente quando a determinação é interna e se apreende as conexões da ordem necessária da natureza.

Outra maneira de explicar é apresentada por Chaui¹¹⁰ que, ao assinalar que o “*conatus é uma causa eficiente interna, isto é, uma causa interna que produz efeitos necessários internos e externos*”, distingue que, nos encontros entre corpos, o “*conatus opera passivamente quando somos*

¹¹⁰ Chaui M. Espinosa: ontogênese do singular e vida ética. *Doispontos*. v.16, n3, 2019. p.147-158.

causas parciais dos efeitos que se produzem em nós e fora de nós porque a outra parte da causalidade é realizada por forças externas a nós” e que “somos ativos ou agimos quando somos causas totais dos efeitos que se produzem em nós e fora de nós”.

Esta distinção entre as operações do conatus significa que o ser humano é passivo quando é causa inadequada e, em contrapartida, age quando é causa adequada – daí o conatus ser fundamento da virtude. E enquanto ação significa ser causa adequada no sentido de a determinação de as próprias ações do indivíduo serem internas, de a mente entender adequadamente por si própria como causa completa de suas ideias e de o motor de ação no mundo ser si próprio, *se dá* a experiência de autonomia do ser humano na ampliação da potência de agir.

Portanto, a autonomia é experimentada nesse momento de transição em que, conhecendo pela razão, ideias adequadas são produzidas e a potência de agir é ampliada. Note-se que o ânimo flutua nas relações de interdependência, o que significa que o ser humano experimenta, além do aumento da potência de agir, as paixões e a diminuição de sua potência de agir. Nesse sentido, assim como não se age sempre pela razão, nenhum ser humano é um monolito de autonomia. Autonomia não é uma *coisa*, mas um momento, um ponto de virada, uma experiência em que na transição entre impotência e potência dá-se o predomínio da ampliação da potência de agir – a autonomia se dá na movimentação e na vivência de contínuas variações.

Assim, partindo da ontologia, a autonomia do ser humano *envolve* uma rede de reciprocidade de relações, compreende a *disposição* à pluralidade simultânea das ações corporais e mentais, em que a potência dos indivíduos é aumentada pelos encontros entre corpos em uma multiplicidade de conexões; *se manifesta* na força do desejo quando, referida a uma causa interna, esta força é ativa; *se dá* pela capacidade da mente para, o ser humano conduzindo-se pela razão, produzir ideias adequadas, porque dependentes da própria mente e corpo, sendo causa completa de

suas próprias ideias e de suas próprias ações e ampliando sua potência de agir; e *se refere* a um momento de transição.

Até aqui o conceito de autonomia foi circunscrito, sendo traçados os aspectos que definem as condições em que se experimenta a autonomia individual. Porém, ainda é preciso ir ao centro do conceito: qual seria o *estatuto* da norma de um conceito de autonomia nos termos do quadro conceitual da *E*?

Ora, a ampliação da potência de agir tem o sentido de agir pelas leis de sua natureza, em acordo com quem se é tomando parte comum na ordem necessária da natureza. Veja-se que ao agir conduzindo-se pela razão, gênero de conhecimento de todos os seres humanos, “*o homem age absolutamente pelas leis de sua natureza*” e “*nessa medida necessariamente convém sempre com a natureza de outro homem*” (EIV, P35, cor.1).

Assim, a afirmação de que a autonomia do ser humano é, nas considerações já postas, o ser humano agir pelas leis de sua natureza tem o sentido de agir por normas *na medida* de sua natureza, na razão das leis que determinam sua essência, existência e potência, tomando parte nas relações e conexões da ordem necessária da natureza. Autonomia não se refere a dar-se normas, pois não se trata de opção por se legislar e ato de vontade para fazê-lo a partir de normas quaisquer, nem se trata de forjar normas ignorando a ordem da natureza; e sim de a instância normativa ser si próprio, agindo sendo quem se é pelas leis da natureza, não sendo determinado por causas externas e tendo como horizonte de ação não estar sob o poderio de outro. Autonomia é o acontecimento em que o ser humano, sendo quem é e existindo, age enquanto ele mesmo é a sua instância normativa e enquanto ele toma parte na ordenação e concatenação das coisas. A experiência de autonomia é a de agir regrando-se por si mesmo e conduzindo-se a si mesmo em concordância com quem se é.

Todavia, se a norma pela qual se age em um processo de autonomia não é forjada – não é regra ou lei externa, nem constituída por ato de livre vontade – é necessário definir o que se diz por norma em uma filosofia da imanência, e para isso cabe retomar e explicar a afirmação da primeira nota complementar – a de que a *E* é demonstrada em ordem geométrica. Assim, vejamos por que o conhecimento das coisas – incluindo aí o ser humano – é demonstrado em ordem e pela geometria.

A começar pela geometria, ela interessa como maneira de apresentar o conhecimento das coisas porque uma definição geométrica é algo que é evidente por si mesmo, é algo que dispensa interpretação, sendo sua definição autossuficiente. Além disso, a matemática, conforme Espinosa afirma no apêndice de EI, interessa porque “*não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras*” e porque demonstra as coisas a partir de uma “*norma da verdade*”, entendido na *E* como recurso para combater preconceitos e superstições e dirigir-se ao “*verdadeiro conhecimento das coisas*”.

Sobre a norma da verdade, esta ideia já era referida também no *Tratado da Emenda do Intelecto*, doravante denominado de *TIE*¹¹¹, que, como enunciado no próprio título, diz da via pela qual o intelecto “*se dirige da melhor maneira ao verdadeiro conhecimento das coisas*”. No *TIE*, é argumentado nos §36 e §37 que “*inteligir o que seja uma ideia verdadeira*” é a “*a via para que a própria verdade, ou as essências objetivas das coisas, ou as ideias (tudo isso significa o mesmo), sejam buscadas na devida ordem*”; seguindo, é afirmado que é ao inteligir uma ideia verdadeira, “*distinguindo-a das demais percepções e investigando sua natureza*”, que conhecemos a “*nossa potência de inteligir*”, o que interessa para que a mente “*inteliça conforme aquela norma todas as coisas que são a inteligir*”. E que norma é essa? Uma ideia verdadeira dada. Ou seja, a norma da

¹¹¹ Espinosa B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução: Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

verdade dada por uma ideia verdadeira é a via para o conhecimento verdadeiro das coisas e, ao dar-se uma ideia verdadeira, conhecemos a própria potência do intelecto para esse conhecimento. Nesse sentido Chaui¹¹² afirma que a “*norma de verdade se refere à potência do intelecto para o verdadeiro*”.

Espinosa conclui no §38 do *TIE* que a via para conhecer a verdade, também chamada de método,

“nada mais é que o conhecimento reflexivo ou ideia da ideia; e porque não se dá ideia da ideia a não ser que primeiro se dê uma ideia, não se dará, portanto, Método, a não ser que primeiro se dê uma ideia. Donde será um bom Método aquele que mostra de que modo a mente há de ser dirigida conforme a norma de uma ideia verdadeira dada”.

Então a norma, entendida como norma da verdade porque referida a uma dada ideia verdadeira, não pode ser dita algo externo, pois a norma é ela mesma imanente à ideia verdadeira. E dando-se uma ideia verdadeira ou uma ideia adequada – que é o mesmo enquanto a ideia adequada, considerada em si, tem as propriedades da ideia verdadeira – conhece-se a própria potência do intelecto para entender; por isso que a ideia adequada é “*causal e norma de si mesma*”¹¹³.

Ora, isso posto e se a autonomia se refere à capacidade da mente e do corpo para, conduzindo-se pela razão, produzir ideias adequadas, ou seja, verdadeiras, é apropriado compreender que a norma pela qual a autonomia se constitui é a ideia verdadeira – e outra ideia verdadeira, e outra e outra e assim enquanto o ser se conservar e perseverar em seu ser – dada em uma história de vida. Ou seja, a ideia verdadeira é a norma que conduz um caminho de autonomia.

¹¹² Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, p.565.

¹¹³ *Ibidem*, p.697.

Assim, a norma da experiência de autonomia é imanente à ideia verdadeira desta mesma experiência. É a própria ideia adequada – ou ideia verdadeira – que é a norma pela qual o ser humano experimenta a ampliação da potência de agir. Mas isso não é suficiente para dizer sobre a autonomia como agir por normas, pois as ideias verdadeiras precisam se dar em uma ordem necessária.

Justamente, como Chauí observa, “*costuma passar despercebido que ‘geométrico’ é um adjetivo qualificativo de ‘ordem’, esta sim, um substantivo*”¹¹⁴; então, o que é ordem? Ainda segundo Chauí¹¹⁵, ordem é considerada em dois sentidos, o primeiro em acordo com Descartes, a ordem é regra de conexão, ordenamento, “*regra de relação constante entre pelo menos dois termos (sejam estas coisas ou ideias) e a disposição do conhecimento de maneira a estabelecer o que deve vir primeiro para que o seguinte possa ser conhecido e se possa passar de um a outro sem interrupção*”; já o segundo sentido dado por Espinosa, para além de Descartes, é o de ordem como “*conexão real e necessária das causas que produzem a Natureza em sua inteireza*”. A ordem tem o sentido, portanto, de concatenação; e, posto que a substância é única e causa eficiente imanente de todas as coisas (EI, P15), a concatenação das ideias e das coisas é imanente.

Na matemática, a ordem das conexões, ou a concatenação, é “*verdadeira quando garante uma dedução completa imanente ao seu objeto*”¹¹⁶; assim, retomando o adjetivo que qualifica a ordem como substantivo, a geometria é maneira exemplar de apresentar a concatenação imanente entre as ideias e as coisas pois ela, ao demonstrar a partir de uma norma da verdade, assegura maneira de conhecer as coisas pela razão. Mas, há outro sentido de ordem que interessa aqui: aquele referido à história. Conforme assinala Chauí¹¹⁷, “*nesta, por ser inquirição de fatos e coleta de*

¹¹⁴ *Ibidem*, p.565.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*, p.566.

¹¹⁷ *Ibidem*.

dados para uma descrição exhaustiva do objeto, a concatenação é verdadeira quando há correspondência ao que é descrito ou narrado”.

Parafraseando Chauí, nesse segundo sentido e em se tratando não de qualquer história, mas de uma história de vida, a ordem das conexões dá-se quando há correspondência da experiência vivida a quem se é. Ainda, à semelhança de como Santiago¹¹⁸ assinala que, em *TIE*, a investigação do que ensina a experiência tem a “*vida como objeto principal*” – o que dialoga com a proposição 64, EIV, que afirma que a sabedoria consiste na meditação sobre a vida –, toma-se aqui como objeto da história a própria vida, de maneira que o processo de busca pelo objeto refere-se à experiência de ordenar e reordenar a própria história de vida – os encontros, os afetos, o desejo – em que a concatenação é verdadeira quando o que é vivido corresponde com quem se é – ou seja, quando a ordenação da experiência vivida continuamente pela pessoa se dá em conformidade com quem a pessoa é.

Nesse processo a norma posta pela ideia verdadeira é princípio de organização e tal como a norma da verdade não é o conhecimento propriamente dito, mas o caminho para conhecer – como assinalado no *TIE* –, a norma de verdade não dá a autonomia, mas na organização e reorganização da vida a norma é princípio de ordenamento da própria história de vida e se constitui nela em um processo auto implicado. A ideia verdadeira é nessa leitura, então, fundamento inerente a um processo de ordenamento e reordenamento dos materiais da vida, daquilo que vai se constituindo como uma história de si. Dito de outra maneira, a norma de verdade é princípio de organização imanente de uma história de si no processo de concatenação da própria história de vida, do que segue que a autonomia é em ato.

¹¹⁸ Santiago H. *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019, p.78.

Ora, assim, como na norma da matemática o que importa não é a matematização¹¹⁹, mas a busca por compreender o singular, o que na norma da verdade em uma história de vida importa não é um objeto específico de uma história, mas o próprio processo de busca de organização da vida em correspondência com quem se é; processo esse que se relaciona com o de conhecer que, aqui, refere-se a se autoconhecer, tomando conhecimento da própria singularidade na leitura de si e da existência de si mesmo – do que se passa nos encontros entre corpos – no processo de organização daquilo que é a vida.

O estatuto da norma da autonomia é, então, princípio de ordenamento imanente de uma história de vida por uma ideia verdadeira que se dá na história dessa vida. Na experiência de autonomia concorda-se com o real porque nessa experiência, ao se ter uma ideia verdadeira e se guiar por essa ideia verdadeira – que é norma de verdade – em uma história de vida, a própria vida se constitui como concatenação imanente e concreta da causa nos efeitos¹²⁰. A autonomia, então, se dá na ação de ordenamento da própria vida – que é também ordenamento dos desejos e moderação dos afetos – pela norma de verdade que corresponde à própria história de vida, que é processual, na razão do que determina a própria sua essência, existência e potência, tomando parte nas relações e conexões da ordem necessária da natureza.

Autonomia é o acontecimento em que o ser humano, sendo quem é e existindo, age em aproximação de si consigo mesmo, com sua verdade interna, e enquanto ele toma parte na ordenação e concatenação das coisas. A experiência de autonomia é a de agir pela sua norma de

¹¹⁹ Como afirma Santiago “*a matemática não interessa tanto a Espinosa por suas verdades ou por permitir a matematização do real (como interessava a um Descartes); por isso também lógico, mas em primeiro lugar pela postura diante do real que seus procedimentos possibilitam*” (Santiago H. *Entre servidão e liberdade*, p.70).

¹²⁰ Disso se conclui que do sentido de autonomia, portanto, não se pode dizer que é finalista. É preciso substituir a imagem de autonomia pela experiência de autonomia, em que a autonomia como imagem é aquela em que se imagina que uma vontade é tomada de maneira livre e com um fim a partir de normas que têm o sentido de regramento. Na definição de autonomia em uma ordem geométrica pela racionalidade é substituído aquilo que é imagem por ideia.

verdade, conduzindo-se a si mesmo no processo de uma história de vida em concordância com quem se é. A autonomia do ser humano é, enfim, um acontecimento que se manifesta enquanto experiência de afirmação de si, pela força do próprio desejo; que se dá em ação, com corpo e mente, e envolve a explicação de si mesmo e do que se passa em si mesmo a partir de si, sendo experiência processual de ser norma de si e de reger-se na ordem da natureza. Nesse sentido, a autonomia é experimentar a potência de ser, de existir e de agir em uma liberação rumo à liberdade de ser quem se é – é momento de transição para a liberdade.

E se nessa maneira de viver, agindo pelas leis de sua natureza, o ser humano “*convém sempre com a natureza de outro*” ser humano – considerando que por concordar em natureza entende-se concordar em potência, pois por EIII, P7 a “*potência ou esforço pelo qual ela [coisa singular] se esforça para perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual*”. E disso conclui-se que “*nada entre as coisas singulares é dado de mais útil do homem do que o homem*” (EIV, P35, cor.1). Também para a experiência de autonomia do ser humano, não há nada mais útil ao ser humano do que muitos outros seres humanos.

Pode-se dizer que esta é a conclusão, também, da experiência de Miranda, que descobriu existir e ser louco, agindo e sendo quem é, nas relações com outros. Ao final, da narrativa de Miranda também se pode tirar uma consequência: na atenção em saúde mental que objetiva a ampliação da autonomia das pessoas, não tem cabimento a proposição de percursos de cuidado que não envolvam muitos encontros e que não se desenvolvam nos espaços sociais.

A começar pelo fato de que se o corpo é relacional, o que significa que necessariamente o corpo humano se realiza nas relações com outros corpos; então, obviamente, práticas de saúde mental necessariamente precisam ser projetadas e implementadas em um contexto que promova encontros com outros. Ainda, se quanto mais múltipla a experiência de afetar e ser afetado do

corpo, mais complexa é a atividade pensante de percepção do que acontece no corpo, é tanto mais interessante que o corpo afete e seja afetado de muitíssimas maneiras, o que se dá em um contexto de muitíssimos encontros. Nesse raciocínio, fica evidente, também, que práticas de isolamento de pessoas, tal como ocorre em instituições de características asilares, não são outra coisa que não violência: se é na relação com outros que indivíduos se realizam, impedir encontros com outros é barrar a realização de si no mundo.

Na narrativa sobre Miranda, os múltiplos encontros com outros parecem ter sido fundamentais para que ele pudesse descobrir sua existência e agir. Se pudermos afirmar que Miranda experimentou autonomia, pode-se dizer que para tal isso envolveu ele estar em uma rede ampliada de relações constituídas em diferentes cenários da vida – e nesse sentido é apropriada a proposição prática de Kinoshita¹²¹ de que, para a ampliação da autonomia na atenção em saúde mental, é necessário orientar as ações para ampliar a rede de relações da pessoa. Acrescente-se a isto a importância da qualidade das relações ter sido de reciprocidade, no sentido de que nas práticas de saúde mental é necessário que as pessoas – tal como os trabalhadores de saúde mental – se disponham a relações de cooperação.

Do ponto de vista de se dar a experiência de autonomia, entende-se que nesses encontros – nessa rede ampliada de relações que foi sendo retomada e constituída por Miranda em diferentes cenários da vida social – pode ter ocorrido de Miranda ter (re)ordenado sua própria vida por uma norma de verdade, ou seja, nesses múltiplos encontros, ao afetar e ser afetado, ter tido uma ideia verdadeira que correspondeu à sua própria história de vida, de maneira que pôde ampliar sua potência de si, de sua existência e de seu fazer; do que se define aqui como autonomia, o motor de seu agir nessa trama afetiva não poderia ser outra coisa que não seu desejo. Daí, nas práticas de

¹²¹ Kinoshita RT. Contratualidade e reabilitação psicossocial no Brasil.

saúde mental para ampliação da autonomia, é fundamental não apenas criar oportunidades de trocas sociais para ampliar as relações das pessoas em rede afetiva, mas também escutar a história de vida das pessoas e aos seus desejos – ações que, não à toa, constituem na prática certa perspectiva teórico-prática em saúde mental que tem como ponto de partida e horizonte a afirmação da liberdade, a perspectiva da desinstitucionalização.

Mas, ainda, para a ampliação da autonomia individual de pessoas com problemas de saúde mental – seja como objetivo de práticas de saúde mental, seja como experiência em geral – algo mais parece ser necessário, pois se Miranda, em nossa hipótese, experimentou autonomia nos termos assinalados, isso ocorreu porque antes ele deixou de estar em um hospital psiquiátrico e, assim, teve a oportunidade de vivenciar muitos encontros. Então, dito de maneira geral, é conveniente para a autonomia do indivíduo haver condições para que muitíssimos encontros se deem.

Além disso, se autonomia é, como assinalado, experimentar a potência de ser, de existir e de agir, sendo quem se é, e se isso se dá nos encontros com outros, é preciso que na sociedade se deem condições para que uma pessoa possa experimentar a autonomia. Assim, a autonomia individual está relacionada com algo mais, com as condições para ser quem se é na vida comum – e é disso que interessa tratar agora.

3. Desinstitucionalizar

“Algumas estão nuas, corpos esqueléticos ou obesos, olha vago ou assustado: outras estão cobertas por encardido camisão ornado de carimbos oficiais, ilusões de flores, dantesca irrisão. Cabelos quase raspados, descalças (sem calcinhas e sem calçado), sentadas ou deitadas pelo chão, alguns imóveis na mimese da morte, outras agitadas em cadeias de dor invisível e sem fundo. Uma come vômitos. Outra ingere fezes. Cheiro nauseante sobe do solo, desce do teto, vem das paredes, da pele, das bocas desdentadas onde os poucos dentes estão apodrecidos. Algumas sorriem. Outras choram. Uma fala. Outra grita. Muitas interrogam sem saber resposta”¹²².

E há resposta para a violência que é o manicômio?

Em artigo publicado em 1984 no jornal Folha de São Paulo, Marilena Chaui apresentou ao público uma descrição do que observou do manicômio Juquery, hospital psiquiátrico localizado em Franco da Rocha (SP) e que chegou a ter mais de 16 mil pessoas em suas dependências, nomeando essa experiência de *“travessia do inferno”*. Traduzir em palavras o que é um manicômio e a experiência de conhecer um não é tarefa simples. Chaui descreveu, usando seus cinco sentidos e se colocando em relação com as pessoas que se encontravam ali, como viviam as mulheres que, sabe-se lá desde quando e por quais motivos, haviam sido colocadas naquele manicômio com a justificativa de que se tratava de uma internação psiquiátrica porque eram definidas como loucas.

E o que é o manicômio?

Manicômio tem um cheiro característico, como bem notou Chaui. Não há comparativo para o cheiro de manicômio; uma vez nele, se descobre que a solidão, o abandono e a coisificação do

¹²² Chaui, M. Travessia do inferno [1984]. In: Chaui, M. *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019 (Escritos de Marilena Chaui, volume 5), p.51.

ser humano tem cheiro – isso misturado a urina, sujeira, móveis velhos e comidas nauseantes em um ar que parece que está sempre parado – um cheiro típico de manicômio que impregna em tudo que entra ali, um cheiro que gruda na pele e que deixa um gosto de desgosto na boca. O manicômio tem imagem própria, pois são as mesmas cenas que se repetem em diferentes localidades: alguns corpos restam deitados no chão, enquanto outros são localizáveis em algum canto, mas quase todos tem o mesmo corte de cabelo e a mesma ausência de dentes. Corpos que só se entende que são pessoas quando a disposição para escuta, ainda mínima, acontece e o que se nota é que “*são mulheres da classe trabalhadora. Falam do trabalho, da roça, da fábrica, da favela*” e essas mulheres “*lembram-se dos companheiros e maridos desaparecidos ou mortos*”, mulheres que “*desejam falar e serem ouvidas*”¹²³ – são mulheres, tão mulheres quanto as que encontraríamos na roça, na fábrica e na favela, que rememoram a vida e suas dores e que desejam falar e serem ouvidas.

O manicômio, por sua insuperável contradição interna de violentar quem afirma tratar, é a experiência do absurdo: não há como encontrar o sentido dito dele – o de tratar – quando os olhos veem o que veem, quando o nariz sente o que sente, quando se escuta das pessoas que ali foram largadas questionamentos mais do que pertinentes – “*pode a gente receber essa comida? Pensam que a gente é porco?*”, indaga Afaria Tereza” – e quando o que se observa dos que deveriam dar respostas, diretores e profissionais que alegadamente tem a função de tratar, que eles “*segregam espancam, deixam até morrer*”¹²⁴.

Não é preciso qualquer sorte de conhecimento sobre o que é saúde mental, sobre o que são e como se expressam problemas de saúde mental ou sobre como eles deveriam ser cuidados para reconhecer, uma vez conhecendo o que é um manicômio, que essa instituição tem qualquer outra

¹²³ *Ibidem*, p.53.

¹²⁴ *Ibidem*.

função, mas não a de prover cuidados. Basta entrar em um. Lima Barreto, por exemplo, internado em 1919 no hospital psiquiátrico Pedro II, no Rio de Janeiro, descreve no *Diário do Hospício* que o pátio “era uma bolgia do inferno”¹²⁵, em referência ao oitavo círculo do inferno formado por fossas e descrito na *Divina Comédia*, de Dante. Entrar em um manicômio é a experiência de atravessar as fossas do inferno. E se alguém fizer uma objeção dizendo que o problema é *aquela* manicômio, basta conhecer outros tantos manicômios para descobrir que o cheiro, o gosto, a imagem e as histórias de chegada ao manicômio (e nunca de saída) se repetem porque a função do manicômio não é a de cuidar, independentemente de sua localização, estrutura e de se ele recebe o nome de hospital psiquiátrico, de hospício ou outro nome qualquer; importante frisar isso: a diferença entre manicômio, hospital psiquiátrico e hospício é meramente de nomenclatura porque, como se verá, o que faz estas instituições serem uma e a mesma são as bases nas quais se fundam. Daí Basaglia¹²⁶, na crítica aos manicômios, afirmar que é preciso “*entender esse Juqueri planetário*”.

Mas o manicômio não é apenas a violência escancarada. Muitos anos antes dessa experiência de entrar em um manicômio relatada por Chaui, mais especificamente em 1979, este mesmo manicômio foi visitado por Franco Basaglia na ocasião de sua visita ao Brasil. Ao narrar a sua experiência com as pessoas que estavam no manicômio Juquery, Basaglia reflete que “*quando entramos em um manicômio temos à nossa frente a miséria*”, o que coloca a questão: “*como se pode saber se um habitante do Juqueri é louco? A primeira coisa que ele faz quando nos vê é pedir esmola e nos perguntar ‘quando volto para casa?’*”; daí Basaglia conclui que “*esse louco tem duas características muito importantes: a consciência da prisão e a consciência prática da miséria*”¹²⁷.

¹²⁵ Barreto L. *Diário do hospício* [1919-1920]; *O cemitério dos vivos* [1921]. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p.51.

¹²⁶ Basaglia F. *Psiquiatria alternativa: contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática* [1979]. São Paulo: Ed. Brasil Debates, 1982, p.45.

¹²⁷ *Ibidem*, p.53.

Justamente, ao escutar as pessoas que ali foram colocadas também se descobre que o há algo, no mínimo, de muito estranho na decisão de definir quem é quem não é louco. Chauí¹²⁸ escreve nas últimas linhas de seu artigo:

“Por favor, não vão embora. Não deixem que me levem. Vão me amarrar, me bater, me dar choque, me dar ‘sossega-leão’ porque eu falei tudo isso para vocês”, grita Julia, ao ser levada para o dormitório. De longe, ainda escutamos sua súplica: ‘Eles dizem que a gente é louca quando fala a verdade’”.

Julia e tantas outras e outros dos quais dizem serem loucos têm consciência que a violência do manicômio se expressa no abandono, nos maus tratos vividos e na negação da liberdade. Com a justificativa da loucura do outro, o manicômio, como afirma Basaglia¹²⁹, *“não faz mais que pegar essas pessoas indesejáveis e comprimi-las nas instituições, numa espécie de morte civil”*.

Mas quem afirma o que é a loucura do outro?

...

Reconhecendo a violência que é o manicômio e colocando a necessidade de superá-lo, o processo de desinstitucionalização colocado em curso em Trieste, Itália, a partir das proposições práticas de Basaglia rompeu com o paradigma psiquiátrico e inventou práticas, saberes e outros modos de relação com a loucura a partir da afirmação da liberdade e dos direitos de cidadania das pessoas¹³⁰.

¹²⁸ Chauí, Travessia do inferno, p.53.

¹²⁹ Basaglia F. *Psiquiatria alternativa*, p.20.

¹³⁰ Da apresentação desta perspectiva feita aqui é preciso, de partida, assinalar que o propósito de um texto sobre a perspectiva teórico-prática da desinstitucionalização é o de apresentar as ideias principais elaboradas no contexto dessa experiência tal como elas se apresentaram, introduzindo, em particular, o pensamento de Franco Basaglia, porque o que é investigado nessa pesquisa – a autonomia da multidão – tem como fundo a experiência de transformação da realidade construída nessa perspectiva. Ou seja, a hipótese de que nos encontros e nas relações dá-se algo que pode receber o nome de autonomia da multidão tem como origem a prática na saúde mental, a experiência encorpada de estar junto às pessoas em processos de transformação da realidade – de uns e de todos. Assim, as questões apresentadas neste texto, que são muito aquém do que foi produzido nessa perspectiva, tem como objetivo situar o campo de experiências e pensamentos a que essa investigação se relacionada. Cumpre esclarecer que Franco Basaglia foi um

O manicômio e sua violência é a expressão mais visível do paradigma psiquiátrico – por isso desinstitucionalizar requer fechá-lo. Mas, mais do que romper com os muros do manicômio, desinstitucionalizar envolve desmontar e transformar as estruturas, os mecanismos e as relações sociais que produzem o manicômio, agindo para superar e substituir práticas manicomialis por relações que afirmem e produzam liberdade. Como afirma Rotelli¹³¹, por desinstitucionalizar, não se imagina com “*esta palavra denotar uma fantasia qualquer de fim das instituições, nem do fim da psiquiatria*”, mas sim uma prática em que se trabalhe “*concretamente e laboriosamente para construir as instituições da desinstitucionalização*”. Desinstitucionalizar envolve, então, colocar em questão o que é a loucura. Caminho complexo, que se constrói na ação prática e que se inicia por uma postura crítica em relação ao porquê de o manicômio existir.

A propósito, sobre o processo de desinstitucionalização, o fundamental é a prática. Rotelli¹³² recorda que Basaglia dizia: “*Nós fazemos prática. Primeiro, prática e, depois, teoria. Não fazemos primeiro teoria e depois prática porque isto seria um caminho muito mais reacionário de quanto vocês possam pensar; a teoria é o a priori científico: do velho pensamento científico*”; para Basaglia, inventar maneiras de substituir as práticas manicomialis significava aceitar “*o risco da empiria*”, pois se isso não fosse feito o risco que corria era o de “*ter reciclado inevitavelmente a teoria antiga, aquela dos textos e dos manuais dos quais vim*”. Justamente, em um processo que

médico psiquiatra e seus pensamentos e escritos são fruto de um trabalho construído em diálogo e confronto com a prática, de maneira que ele foi lançando mão em seu percurso de leituras e conceitos que permitiam ler as situações para transformá-las, sem necessariamente ter como objetivo central a busca por costurar essas leituras e conceitos em uma única e mesma teoria. Assim, não se pode esperar do conjunto de seus escritos o mesmo rigor conceitual que se espera da leitura de um texto filosófico, pois o seu próprio compromisso era, sobretudo, com as pessoas em suas necessidades reais, nos contextos de vida e com a transformação de situações reais. A prática que dá o tom, e não a teoria. Neste texto, são apresentadas algumas das ideias desenvolvidas no percurso de desinstitucionalização no confronto com a prática e este não deixa de ser um limite desse texto, pois é na prática viva que se experimenta e entende-se o que é desinstitucionalizar. Ver: Rotelli F. *L'istituzione inventata*: almanacco: Trieste, 1971-2010. Merano: AB Edizioni alpha beta Verlag, 2015.

¹³¹ Rotelli F. Modelli scientifici e complessità [1990]. In: Rotelli F. *Qualle psichiatria? Taccuino e lezioni*. Edizione alphabeta verlag: Merano, 2021, p.67.

¹³² Rotelli F. L'uomo e la cosa [1983]. In: Rotelli F. *Qualle psichiatria: Taccuino e lezioni*. Merano: Edizione Alpha Beta Verlag, 2021, p.21.

compreende que superar o manicômio implica, para além de recusar a violência concreta do manicômio, substituir os saberes, os fazeres e os mecanismos que sustentavam (e ainda hoje sustentam) a existência do manicômio, é preciso inventar novas formas de relação com a própria loucura, tendo como centralidade as pessoas em suas necessidades reais e nas relações sociais. Trabalho que exige construir pela prática um novo lugar social para a loucura no tecido das relações sociais, transformando a realidade a partir da proposição e da experimentação de novos modos de relação e, a partir disso, inventar novos saberes e teorias.

Na crítica ao manicômio, esta instituição é entendida pela função precisa que ocupa na sociedade: segregar e tutelar aquilo que é definido pela própria sociedade como um desvio das normas sociais, sendo a norma “*representada pela eficiência e pela produtividade*”¹³³. Mais especificamente, Basaglia¹³⁴ argumenta que a classe dominante é quem define as normas sociais, traçando os limites do que cabe e o que não cabe dentro da norma em um certo contexto e época e definindo o que e quem tem lugar nas relações sociais; uma vez traçado os limites das normas sociais, ficam definidos quem são os que correspondem a elas e quem são os desviantes das normas sociais, sendo que “*quem não corresponde a esses requisitos deve encontrar para si uma colocação num espaço onde não atrapalhe o ‘ritmo social’*”. Ora, dentre os destinos dos que não correspondem às normas sociais vigentes em certa época e em certo contexto social e político – os loucos, as prostitutas, os indigentes, os drogados, os homossexuais, os comunistas, e tantos outros a depender da época e contexto – e que, assim, são definidos como perigosos, nocivos ou sem valor social, encontra-se o manicômio. Cumprindo com esta função social, o manicômio terá por papel se encarregar da custódia dessas pessoas, garantindo que permanecem distantes e segregadas.

¹³³ Basaglia F. L’utopia della realtà [1974]. In: Basaglia F. *Scritti*. 1953-1980. Milano: Il Saggiatore, 2017, p.794.

¹³⁴ *Ibidem*.

Que os manicômios têm como função social conter e excluir o que é definido como desvios das normas não é uma ideia desenvolvida exclusivamente na perspectiva teórico-prática de desinstitucionalização, sendo este papel reconhecido pelas próprias pessoas que viveram a experiência de ser internado em um manicômio, por estudiosos do tema, por trabalhadores dessas instituições, dentre outros. Dentre os estudos, é conhecida a leitura de Foucault sobre a percepção da experiência da loucura na história e as mudanças de lugares sociais dessa experiência, bem como a reflexão crítica sobre o papel do manicômio, enquanto instituição asilar, e a constituição do poder psiquiátrico. De maneira geral, em relação à mudança das atitudes e formas discursivas em relação à loucura, Foucault¹³⁵ demonstra que no final do século XVIII a loucura aparece “*sobre um fundo firmado por um problema de ‘polícia’, referente à ordem dos indivíduos na cidade*” e o louco, sendo identificado como aquele que “*perturba a ordem do espaço social*”, tem como destino o enclausuramento asilar “*entre os pobres, os miseráveis, os vagabundos*”. Em um giro a partir dessa percepção, identificado por Foucault como as bases “*sobre as quais repousa a experiência moderna da loucura*”, a loucura torna-se objeto no advento do positivismo psiquiátrico e, enclausurada em asilos, passa a ser tutelada pelo conhecimento médico em um movimento que não introduziu “*uma ciência, mas uma personagem, cujos poderes atribuíram a esse saber apenas um disfarce ou, no máximo, sua justificativa*” – poderes que “*por natureza, são de ordem moral e social*”; nesta tutela o fundamental é que “*se a personagem do médico pode delimitar a loucura, não é porque a conhece, é porque a domina*”¹³⁶.

Um exemplo que ilustra a primeira mudança discursiva em relação à loucura, identificada como um problema de “*polícia*”, são os registros de Lima Barreto sobre sua internação, como

¹³⁵ Foucault M. *História da loucura: na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2005 [1961], p.455.

¹³⁶ *Ibidem*, p.498.

quando afirma que “*o que me aborrece é essa intromissão da polícia na minha vida*”¹³⁷. Acerca desses registros, observando as similaridades entre as instituições de custódia, Alfredo Bosi¹³⁸ comenta que com eles o autor:

“mostra que a polícia é um instrumento que serve de veículo para encaminhar o suposto demente a um lugar apartado, na medida em que ele é confundido com o marginal. Por algum tipo de comportamento considerado anormal, deve ser retirado da sociedade e encerrado em uma espécie de depósito onde os seres ‘normais’ não o vejam nem mantenham com ele qualquer contato. O aparelho policial aparece, mais de uma vez, como a primeira triagem, que separa o joio do trigo social. O joio será em seguida peneirado: de um lado, o meliante, que vai para a delegacia e a cadeia; de outro, esta figura estranha, paradoxal, quase inclassificável, o réu sem culpa, mas igualmente forçado à reclusão”.

As relações entre o modo de operar da polícia, enquanto força de controle, e o manicômio e seu papel de tutela dos desvios sociais para garantia da manutenção da ordem pública se mantêm e continuam a ser identificadas pelas pessoas que viveram essa experiência no próprio corpo. A título de exemplo, é conhecida a descrição de Austragésilo Carrano sobre sua internação em um hospital psiquiátrico que chamou de “*o canto dos malditos*”¹³⁹. Carrano¹⁴⁰ conta que, de seu ponto de vista, a sua internação, ocorrida em 1978 no contexto sociopolítico da ditadura militar, teve como motivo o uso de maconha em um momento em que os jornais publicavam manchetes como “*maconheiros cabeludos assaltam para comprar drogas*” e se criava “*na população aversão a qualquer jovem que usasse cabelos compridos*”, distinguindo o que era aceito e não aceito enquanto

¹³⁷ Barreto L. *Diário do hospício*.

¹³⁸ Bosi A. O cemitério dos vivos: testemunho e ficção. In: Barreto L. *Diário do hospício; O cemitério dos vivos*. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p.12.

¹³⁹ Carrano AB. *O canto dos malditos: uma história verídica que inspirou o filme Bicho de sete cabeças*. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p.49.

normas sociais; daí serem “*perseguidos não só por policiais, mas também discriminizados e repudiados até por nossos familiares*”.

Registros como esses sobre a função do manicômio na contenção dos desvios das normas sociais e as relações com os aparatos de controle se repetem. Agora, dada que esta é a função, é necessário compreender por que coube ao manicômio o papel de custódia dos desvios das normas. E compreender isso envolve entender aquele giro sobre a percepção da loucura, identificado por Foucault; mais especificamente, envolve compreender por que as situações de rompimento com a ordem pública, quando consideradas como fora das normas sociais, passam a ser tuteladas pela psiquiatria.

Em análise documental, Foucault¹⁴¹ identificou em registros produzidos entre 1820-1825 a seguinte situação: após a publicação de notícias sobre crimes, médicos passaram a emitir suas opiniões sobre esses crimes mesmo sem serem solicitados para tal, buscando nesses crimes sinais de alguma doença. Segundo Foucault¹⁴², o argumento construído nesses textos opinativos consistia em buscar “*reivindicar para a doença mental o próprio crime*”. A essa tal de doença mental deu-se o nome de monomania, que era justificada pelo seguinte raciocínio: se um crime é cometido sem razão de ser, então o crime em si é sinal de uma doença. Para o autor, esse raciocínio tinha o lugar “*não tanto de demonstrar que todo criminoso é um possível louco, mas de demonstrar – o que era muito mais grave, porém muito mais importante para o poder psiquiátrico – que todo louco é um possível criminoso*”¹⁴³. É a partir deste giro na percepção da loucura, entendida agora em termos de periculosidade social, que o próprio poder psiquiátrico é fundado; daí a psiquiatria, enquanto

¹⁴¹ Foucault M. *O poder psiquiátrico* [1973-1974]. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹⁴² *Ibidem*, p.320.

¹⁴³ *Ibidem*.

instituição, assumir a função de tutelar e conter os desvios das normas sociais e segregar, respondendo à demanda social.

Também na linha perspectiva de compreender por que o hospital psiquiátrico é a instituição que ocupa o lugar de custódia e segregação dos desvios das normas sociais, Basaglia e Ongaro Basaglia¹⁴⁴ argumentam que há “*uma aliança original da psiquiatria com a justiça*” em seus papéis de “*definição da anormalidade original, para conter o fenômeno, transpondo-o para um terreno que garanta a manutenção da norma*”. Nesse sentido, os autores argumentam que porque a psiquiatria não explica por elementos próprios o que é a loucura, toma para si “*o conceito de ‘periculosidade social’ – próprio do campo jurídico*”, que passa a ser “*justificado e racionalizado dentro das categorias médicas, ou melhor, o modelo médico fica constrangido dentro da necessidade da sanção jurídica*”¹⁴⁵.

Daí que o psiquiatra ocupa, simultaneamente e enquanto mandato social, as funções de “*médico e tutor da ordem*”¹⁴⁶; o que determina a psiquiatria é a norma da produção e o controle de parcela da população desviante das normas sociais – daí que se evidencia uma contradição insuperável do hospital psiquiátrico, que é expressão máxima do paradigma psiquiátrico: “*a distância entre a ideologia (o hospital é uma instituição de cuidado) e a prática (o hospital é um lugar de segregação e de violência)*”¹⁴⁷. Mascarando-se de instituição de cuidado, o manicômio tem força social para custodiar os desvios das normas sociais e realiza esse papel. Agora, por este papel do manicômio não ser evidente, todos os profissionais que trabalham nessa instituição acabam exercendo um papel ambíguo e contraditório, pois ao mesmo tempo em que por meio de

¹⁴⁴ Basaglia F, Ongaro Basaglia F. La maggioranza deviante [1971]. In: Basaglia F. *Scritti*. 1953-1980. Milano: Il Saggiatore, 2017, p.638.

¹⁴⁵ Basaglia F, Ongaro Basaglia F. Legge e psichiatria: per un’analisi delle normative in campo psichiatrico [1979]. In: Basaglia F. *Scritti*. 1953-1980. Milano: Il Saggiatore, 2017, p.882.

¹⁴⁶ Basaglia F, Ongaro Basaglia F. La maggioranza deviante, p.638.

¹⁴⁷ Basaglia F, Ongaro Basaglia F. *Crimini di pace* [1975]. Milano: Baldini & Castoldi, 2013, p.14.

seu mandato profissional têm a função de ofertar tratamento, são convocados pelos seus mandatos sociais a agir infligindo violência, a começar pela restrição da liberdade¹⁴⁸.

Na leitura de Basaglia, o que está em jogo para assunção pelo paradigma psiquiátrico da função de custódia dos desvios é o caráter de cientificidade atribuído à psiquiatria, que assim, tem legitimadas as suas ações. Se, como dito anteriormente, o manicômio é o lugar destinado aos desviantes de normas sociais, é a psiquiatria que, com o aval da ciência, sustenta a definição de norma dos interesses econômicos e define em termos próprios *“uma diversidade patológica que é instrumentalizada segundo as exigências da ordem pública e do desenvolvimento econômico”*; ou seja, a psiquiatria cumpre o papel de *“determinar os comportamentos ‘normais’”* e *“de definir os limites da norma”*¹⁴⁹ circunscrevendo-a em uma linguagem médica enquanto doença com a legitimidade da ciência e afirmando como resposta médica a internação em um hospital psiquiátrico.

Importante dizer que Basaglia assinala que com esta leitura *“ninguém sustenta que a doença mental não exista”*, no sentido de não se reconhecer o sofrimento e as necessidades reais das pessoas; ao contrário, o que se objetiva é colocar luz no problema de que a *“verdadeira abstração não está na doença, pois ela pode se manifestar, mas nos conceitos científicos que a definem sem enfrentá-la como fato real”*¹⁵⁰. O paradigma psiquiátrico nega os contextos e a pessoa em sofrimento em suas contradições e, ainda assim, define para as pessoas diagnósticos psiquiátricos que *“assumiram, de fato, um valor categórico, no sentido de que correspondem a um etiquetamento, a uma estigmatização do doente, além da qual não há mais possibilidade de ação ou abordagem”*¹⁵¹. E a partir do momento em que se dá essa definição abstrata da pessoa em um

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Basaglia F. L'utopia della realtà, p.794.

¹⁵⁰ Basaglia F, Ongaro Basaglia F. La maggioranza deviante, p.647.

¹⁵¹ Basaglia F. *Che cos'è la psichiatria* [1973]. Milano: Baldini&Castoldi, 2014, p.17.

diagnóstico psiquiátrico e afirma-se como resposta a internação em um hospital psiquiátrico a pessoa passa a ser definida “*como doente, e todas as suas ações, participações e reações são interpretadas e explicadas em termos de doença*”¹⁵². A psiquiatria fundada em um paradigma que responde aos interesses econômicos e sociais acaba não respondendo ao principal, que são as necessidades reais das pessoas, incluindo as de cuidado.

Neste sentido que, na perspectiva da desinstitucionalização, é feita a crítica, para além do manicômio, à psiquiatria enquanto instituição, pois o paradigma psiquiátrico, ao cumprir a função de confirmar os limites dos desvios das normas sociais, etiquetando-os em uma doença, legitima a segregação e custódia de todas as pessoas que não correspondem às normas sociais. Daí que o trabalho na perspectiva da desinstitucionalização é o de fechar manicômios substituindo-os por práticas que atendam às necessidades reais das pessoas e, também, o de desmontar os mecanismos e aparatos que sustentam certa percepção sobre a loucura e de reconstruir e transformar a relação com a loucura. Trabalho de reconstrução de relações em que se reconhece que o verdadeiro objeto é “*a existência-sofrimento na sua relação com o corpo social*”¹⁵³.

Desinstitucionalizar envolve romper com os muros concretos das instituições e tantas vezes parte-se desse gesto, mas se realiza para além disso; é um trabalho, sobretudo, prático e crítico que se realiza nas relações entre pessoas, na tomada de conhecimento de si nessas relações e na transformação dessas relações em uma prática que se faz colocando o próprio corpo no encontro com outros corpos, em relações de reciprocidade; trabalho “*que reorienta instituições e serviços, energias e saberes, estratégias e intervenções em direção a este tão diferente objeto*”¹⁵⁴.

¹⁵² Ongaro Basaglia F. Transformação institucional e objetivos comuns. In: BASAGLIA F. *A instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p.273.

¹⁵³ Rotelli F., Leonardis O. Mauri D. *Deistituzionalizzazione, un'altra via*, s.p.

¹⁵⁴ Rotelli F. L'istituzione inventata [1986]. In: Rotelli F. *Qualle psichiatria? Taccuino e lezioni*. Edizione alphabeta verlag: Merano, 2021, p.41.

Um dos primeiros gestos práticos é a tomada de conhecimento de pelos trabalhadores dessa instituição de seu papel e poder de custódia sobre o outro para com isso agir de modo a recusar esse mandato social e a romper com a equivalência entre o que demanda a sociedade e o que executa a ciência. Trata-se de gesto de tornar-se ativo, gesto de romper com os muros relacionais, que colocam o outro em um lugar de menor poder, a partir da recusa do que é determinado enquanto mandato social – gesto que também envolve o trabalhador reconhecer a sua própria condição de exclusão, pois são trabalhadores excluídos da produção de saúde e de cuidado porque estão “*objetificados no papel de excludentes*”¹⁵⁵. A propósito, é na situação de diferença de poder entre as pessoas que o hospital psiquiátrico é definido por Basaglia¹⁵⁶ como uma “*instituição da violência*”, pois o manicômio se funda e se realiza nessa diferença de poder entre as pessoas, estabelecendo uma divisão entre aqueles que são ali colocados e não detém nenhum grau de poder sobre a instituição e sobre si mesmos e os que exercem o papel de custódia e detém todo o poder sobre a instituição e sobre as pessoas internadas. Rotelli¹⁵⁷, acrescenta que:

“Era claro que coisa era a violência nos manicômios, qual era o seu porquê: o fruto da necessidade de conter no simples o complexo desigual, de violentá-lo em um âmbito de saberes, de regras, de procedimentos simples. Violência de contenção do complexo desigual no simples e então, em vez disso, desinstitucionalização como ruptura da contenção e produção de regras instáveis, de portas abertas e atravessadas de múltiplos saberes explosivos e liberadores conflitos (...). Assim, não se trata de destruir ou negar a psiquiatria, mas de considerar a sua forma ainda atual destrutiva e negadora da riqueza de seu objeto”.

¹⁵⁵ Basaglia F. *A instituição negada*: relato de um hospital psiquiátrico. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p.96.

¹⁵⁶ Basaglia F. *Le istituzione della violenza* [1968]. In: Basaglia F. *Scritti*. 1953-1980. Milano: Il Saggiatore, 2017.

¹⁵⁷ Rotelli F. *Modelli scientifici e complessità*, p.68.

Nessa linha, um dos aspectos chaves da prática da desinstitucionalização que visa a transformação das relações é o de dialetizar o poder nas relações, reconhecendo o poder de cada um e as diferenças de poder nas relações para redistribuir esse poder e romper com as relações de tutela e exclusão. Compreendendo que a diferença de poder se realiza nas relações e está relacionada ao valor atribuído previamente às pessoas – sendo esse valor para os desviantes de normas sociais baixo ou nulo – o trabalho prático da desinstitucionalização envolve colocar em questão a desigualdade de poder de cada um nas relações e redistribuir o poder nas relações e nos contextos reais de vida.

Transformar as relações de poder, recusando as relações de opressão, envolve manter em aberto as contradições nas relações com o outro em um processo que nega o que é fixado previamente e suspender papéis e entendimentos estabelecidos, abrindo espaço para experimentação e invenção de formas de relação entre as pessoas e com a loucura. Dito de outra maneira, o processo de transformação requer a transformação das relações, o que envolve abrir as contradições existentes nas relações entre as pessoas, a “*aceitar a contestação, dar valor positivo ao conflito, à crise, suspender os juízos, enfraquecer os papéis e identidades*” previamente fixados, transformando as próprias contradições em “*riqueza e força*”¹⁵⁸.

Este trabalho de dialetizar o poder e abrir as contradições nas relações se dá na prática cotidiana da desinstitucionalização. Pode-se afirmar que um exemplo de como isso se dá, dentre muitos outros exemplos existentes e outros sempre a inventar, é a realização de assembleias, de fóruns e ágoras envolvendo as pessoas que estão nos serviços, nas redes de serviços e no território. As assembleias, por exemplo, são propostas e desenvolvidas como modo de organização coletiva para discussão das práticas e de toda sorte de assuntos e para deliberação coletiva sobre os mesmos

¹⁵⁸ Gianichedda M. Introduzione. In: Basaglia F. *Conferenze Brasiliane*. Raffaello Cortina Editore: Milano 2000, p.4.

– acordos que muitas vezes tem como duração o intervalo de tempo entre duas assembleias, podendo novas pactuações serem feitas. O que está em jogo não é apenas o assunto ou questão discutida ou que decisão foi tomada, mas a criação de espaços em que os conflitos e as contradições que emergem das relações e das situações em movimento possam ser expostos e mantidos em aberto com o sentido de produzir inéditas respostas e formas de relação. Nas assembleias os papéis e relações são redefinidos e o poder é colocado em circulação, podendo ser reassumido pelas pessoas nas relações.

Esta prática, que se realiza na construção de instituições da desinstitucionalização, como os próprios serviços de saúde mental territoriais, se estende para além delas, pois é nos espaços da vida comum e no território que se amplia o poder das pessoas, que se transformam as relações da sociedade da loucura e que se alargam progressivamente as normas sociais. Ou seja, é no corpo social, entendido nessa perspectiva como as relações sociais constituídas, que se operam transformações; isso porque para garantir cuidado em liberdade é preciso modificar o próprio território, o que significa que é preciso agir para transformar a cidade. Na perspectiva da desinstitucionalização, como instituições da desinstitucionalização, os serviços territoriais são de fundamental importância porque eles investem nas pessoas e no território no sentido de mapear e ativar recursos do território, construir alianças e criar estratégias a partir da comunidade para, construindo respostas às necessidades reais das pessoas, desenvolver o território enquanto comunidade, transformando as relações sociais nos cenários reais de vida.

Esta, inclusive, era uma diferença central da perspectiva da desinstitucionalização italiana desenvolvida em Trieste de iniciativas realizadas em outros países e contextos que também buscavam questionar o lugar do manicômio e transformar as práticas. À mesma época que Franco Basaglia propunha mudanças nos modos de agir em Gorizia primeiro e, depois, em Trieste, em

outros países as práticas manicomiais também eram colocadas em questão. Dentre algumas experiências, as mudanças nos hospitais psiquiátricos de La Borde e a de Saint-Albans, na França, e a criação das comunidades terapêuticas, na Inglaterra, se tornaram bastante conhecidas pela novidade que portavam em seus contextos. No entanto, as novas práticas propostas e desenvolvidas nessas experiências guardam uma diferença importante para a realizada em Trieste: colocar em questão que é a loucura e transformar a relação com a experiência da loucura na vida comum.

A título de ilustrar essa diferença, tomando como exemplo a situação da França, no hospital psiquiátrico de Saint-Albans, sob a liderança de Tosquelles, e posteriormente no hospital psiquiátrico de La Borde, com Jean Oury à frente das proposições práticas, foram desenvolvidas novas abordagens em relação à experiência da loucura e propostas de vida comunitária foram exercitadas com base em uma proposta com pressupostos psicanalíticos que, posteriormente, convencionou-se chamar de psicoterapia institucional. Em ambas as instituições se deu um intenso trânsito de ideias e de pessoas interessadas no que de alternativo às condições do manicômio poderia ser feito; por exemplo, Georges Canguilhem esteve em Saint-Albans e Félix Guatarri em La Borde. Porém, diferentemente da experiência de desinstitucionalização triestina que objetivava a superação de saberes e práticas do paradigma psiquiátrico, a transformação dos modos de relação entre as pessoas e com a própria loucura e a construção de percursos de saída da instituição e de condições para a vida no espaço comum da cidade, em Saint-Albans e em La Borde as ações envolveram a modificação de práticas realizadas no interior do hospital psiquiátrico e a proposição de práticas extra-hospitalares – *extra* porque os muros dos hospitais psiquiátricos permaneceram intactos e há quem continuou e continua vivendo do lado de dentro deles; o alternativo se tornou a solidificação do existente. Esta diferença, notada muito facilmente pela ausência ou presença de muros, revela distintos modos de pensar e agir mais profundos, pois o embate era acerca da

superação ou não de um paradigma asilar e psiquiátrico¹⁵⁹. Acerca disso, vale retomar o que Oury dizia sobre a experiência italiana:

*“Gostei de Basaglia por sua personalidade impetuosa, mas não por sua política. Os pacientes saíam de manhã, retornavam à noite e o hospital foi fechado. As pessoas doentes desapareceram fisicamente. Talvez seja isso a antipsiquiatria concreta, removemos os doentes, eles desaparecem”*¹⁶⁰.

Oury denominava a experiência italiana de “antipsiquiatria” e afirmava que esta e a proposta de psicoterapia institucional em La Borde eram incompatíveis. De fato, eram. Basaglia chegou a visitar a experiência de La Borde nos anos 1960 e optou por seguir por outros caminhos por entender que a proposta de La Borde era reformista, não alterando as bases dos problemas. Ora, o que pareceu não ser compreendido por Oury é que não são as pessoas que desapareceram, mas uma forma de relação que objetificava, tutelava e segregava o outro, negando-lhe poder e direitos, que foi superada em um processo de transformação das relações a partir de dentro da instituição. As pessoas, antes fora da vida comum, reapareceram nela como cidadãos.

Não se tratava de uma posição antipsiquiatria a adotada por Franco Basaglia, mas de uma postura de construir saberes e práticas substitutivos ao paradigma asilar e psiquiátrico; ou seja, não se tratava de apenas construir uma alternativa ao manicômio com práticas comunitárias e realizar

¹⁵⁹ Basaglia fazia a crítica à psicoterapia institucional francesa afirmando que esta prática se constituía a partir da “interpretação em chaves psicodinâmicas de grupos” em que “os eventos destacados pela prática organizacional são interpretados em uma chave analítica psicodinâmica de grupo: a instituição é terapêutica, isto é, não em virtude dos movimentos ‘reais’ que ocorrem no plano do dia hospitalar, organizados com iniciativas terapêuticas, mas sim em virtude de seu ser a situação em que se manifestam projeções fantasmáticas que, na estrutura da instituição, se desdobram e se resolvem e que, como tal, são analisadas em vão. Trata-se, portanto, de uma psicoterapia que se realiza por meio de dinâmicas institucionais”. Basaglia reconhece como importantes as experiências práticas realizadas em Saint-Albans e, dito de forma mais ampla, pelo grupo da psicoterapia institucional. A sua crítica a essas experiências consiste no fato de que, em sua leitura, elas foram apropriadas por um contexto cultural que as tomou apenas como propostas técnicas inovadoras (Basaglia F. *Appunti di psichiatria istituzionale* [1969]. In: Basaglia F. *Scritti*. 1953-1980. Milano: Il Saggiatore, 2017).

¹⁶⁰ Dosse F. Une alternative à la psychiatrie? In: Dosse F. *Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée*. Le Malesherbois: La Découvert, 2009.

reformas no interior do manicômio, mas de substituir um paradigma que produz opressões, o que significa negar todos os aparatos que o sustenta e reconstruir novos saberes, práticas e instituições tendo como ponto de partida a afirmação da liberdade e da cidadania do louco. Trabalho de fazer a longa marcha atravessando as instituições, como afirmava Basaglia; trabalho que se faz dialetizando o poder nas relações e nos espaços da vida comum, alargando aquelas estreitas normas sociais definidas por uma classe dominante. Daí que desinstitucionalização é, então:

“o processo prático-crítico que reorienta instituições e serviços, energias e saberes, estratégias e intervenções em direção a objetos muito diferentes. E o problema se tornará certamente não a cura, mas a emancipação, não a restituição de saúde, mas a invenção de saúde, não a reparação, mas a reprodução social das pessoas, outros diriam o processo de singularização e ressingularização”¹⁶¹.

Para não restar dúvidas, mesmo com essas diferenças marcadas entre as experiências, houve uma importante rede de trocas entre elas. Nesse contexto, foi fundado em 1975 por figuras como Basaglia, Robert Castel e Félix Guatarri a Rede Internacional de Alternativa à Psiquiatria, que organizou encontros e manteve-se bastante ativa até 1980, sendo o terceiro encontro realizado em 1977, no Parco di San Giovanni em Trieste, com participação de quatro mil pessoas. No fechamento deste encontro, definido como difícil e de crises, Basaglia¹⁶² faz um discurso em que assinala que o importante foi debater e colocar em confronto as práticas reais porque é a *“força da prática que consegue superar os obstáculos das divisões”* e conclui dizendo que *“o que conta agora, no momento de fechamento deste encontro, é o fato de ter sido vivido juntos a mesma crise, sem vencedores, nem vencidos, conscientes que somos que termos como vitória e derrota são*

¹⁶¹ Rotelli F. Modelli scientifici e complessità, p.70.

¹⁶² Basaglia F. Chiusura del terzo incontro del Réseau Internazionale di alternativa alla psichiatria [1977]. In: Basaglia F. *Scritti*. 1953-1980. Milano: Il Saggiatore, 2017, p.852.

palavras de poder, que nós não queremos utilizar”. Neste fechamento de encontro, Basaglia retoma aquilo que é central na perspectiva da desinstitucionalização: recusar qualquer forma de opressão – pela diferença de poder – e manter em aberto as contradições de um processo em confronto com as práticas reais.

A desinstitucionalização, afinal, se refere a isso: prática cotidiana de desinstitucionalizar modos de agir, saberes, experiências e estruturas nas relações entre pessoas e entre instituições. A afirmação da liberdade, princípio dessa perspectiva, vai além de construir condições concretas para a vida livre e comum, porque desinstitucionalizar refere-se a transformar as relações entre pessoas para alargar as normas sociais e garantir que cada um possa ser quem se é. A prática da desinstitucionalização inventada em Trieste é, sobretudo, uma experiência de transformação individual e coletiva, um projeto de transformação prática das relações de si consigo mesmo e entre pessoas na vida associada.

...

Esse projeto de transformação foi além-mar e, como já assinalado, em intensas trocas de brasileiros com a experiência Triestina desde a ida dos primeiros voluntários ao hospital psiquiátrico di San Giovanni já em transformação e com a vinda de Basaglia ao Brasil em 1979, chegou em terras brasileiras. Tratar a fundo dessa influência no processo de transformação das instituições, abrangendo a complexidade do processo crítico e prático de invenção e implementação de estratégias para superação dos aparatos técnicos-científicos, legais, administrativos, de poder etc., demandaria narrar mais de 40 anos de história. Envolveria narrar o percurso de lutas pelas mudanças na legislação, as marcas da perspectiva da desinstitucionalização na invenção de serviços de saúde mental substitutivos e territoriais, os caminhos de implementação de uma rede de serviços de saúde mental de base territorial e substitutiva à lógica asilar com o fechamento pactuado de mais

de 37.000 leitos em hospitais psiquiátricos, as estratégias de ampliação de direitos, e envolveria falar sobre a vida de cada uma das pessoas que retornaram para a casa depois de serem colocadas e viverem em um manicômio, dentre tantos outros aspectos sobre os quais precisaria ser dito.

Mas, talvez, baste contar sobre um fato para dizer sobre isso: o manicômio Juquery, hospital psiquiátrico localizado em Franco da Rocha (SP), finalmente foi fechado no ano de 2021. As pessoas que ainda estavam naquele manicômio agora vivem em liberdade e nunca mais ninguém fará a “*travessia do inferno*” ali. A única resposta possível ao manicômio é seu fim.

Já para as pessoas que existem e sofrem, há tantas respostas a serem criadas e construídas na relação com o corpo social quanto são múltiplas as histórias e necessidades. Trabalho contínuo de invenção da realidade para a vida em liberdade e para direitos para todos.

Nota complementar nº 2: Loucura e ser louco

Se tudo que existe, existe na e pela substância, com a loucura não poderia ser diferente. Ser louco é tão parte do real quanto qualquer outra coisa singular. Ser louco é realidade da substância expressa enquanto coisa extensa em um corpo e enquanto coisa pensante em uma mente. Ser louco é união de corpo e mente e com seu corpo e sua mente sentir e pensar, afetar e ser afetado, e desejar, conservando e perseverando em seu ser. Ser louco é, nos encontros entre corpos, perceber as afecções corporais e, assim, conhecer por imaginação, pela razão ou pela intuição, a depender de como as coisas foram percebidas. Em uma teoria da substância única é absurdo afirmar que a loucura estaria *fora* de algo. Indo além, ser louco – ou ser criança, ser pessoa com deficiência, o que seja – é ser tão humano quanto qualquer modo humano e, assim, é sentir e poder conhecer tudo que há pela imaginação, razão e intuição. É absurdo, portanto, uma afirmação de que a loucura seria algo *fora* da razão.

Porém, esta é uma recorrente percepção sobre a loucura e há intensos debates sobre isso.

Miranda, no encontro com outros corpos, ao perceber as afecções de maneira clara e distinta, pôde sentir e assim concluir pela razão que é louco, logo existe. Conclusão mediante meditação que faz recordar aquela outra muito famosa, a do *celebérrimo* Descartes: “*penso, logo, existo*”¹⁶³. Esta notória fórmula é conclusão de um raciocínio que, percorrendo o caminho das dúvidas e afastando-as para conceber as certezas mais indubitáveis, constitui-se como certeza todas as vezes que é concebida. Este caminho é o das *Meditações Metafísica*, sendo esta certeza concebida na segunda meditação na forma “*eu sou, eu existo*”¹⁶⁴. Trata-se de conclusão

¹⁶³ Descartes R. Discurso do método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: Descartes R. *Obras incompletas. Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.23.

¹⁶⁴ Descartes R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.43.

fundamental porque, se na primeira meditação Descartes coloca em questão todos os conhecimentos relativos à experiência sensível e a própria existência do mundo exterior, ao raciocinar que se um “*enganador muito potente e muito astuto*” o engana, pode-se concluir que, o menos, ele *é*, pois ainda que o engane, ele é enquanto ele “*pensar ser alguma coisa*”¹⁶⁵; daí concluir que *é*, portanto existe.

Ou seja, a meditação consiste no raciocínio de que se eu me engano, mesmo que me engane, isso significa que algo eu sou. É a partir dessa conclusão, a de que enquanto eu penso ser alguma coisa, eu sou e, portanto, existo, que o restante das meditações seguem seu percurso. A conclusão envolve, então, a afirmação de ser enquanto coisa pensante. Será apenas ao final do percurso, na sexta meditação, que a coisa pensante será unida à coisa extensa – mas este é um outro assunto. Para o debate sobre a loucura, o que interessa é o que vem antes dessa conclusão, a saber, o que Descartes afirma ainda na primeira meditação, quando trata das coisas que se podem colocar em dúvida e de que os sentidos podem ser enganosos:

*“Mas, ainda que os sentidos nos enganem algumas vezes no tocante às coisas pouco sensíveis e muito distantes, talvez se encontrem muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, conquanto algumas as conhecemos por meio deles: por exemplo, que estou aqui, sentado perto do fogo, vestido com um roupão, com este papel entre as mãos, e outras coisas dessa natureza. E como é que eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare com aqueles insensatos cujo cérebro é de tal maneira perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bÍlis, que asseguram constantemente que são reis quando paupérrimos, que estão vestidos com ouro e púrpura quando estão de todo nus, ou imaginam ser cântaros, ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos, e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos”*¹⁶⁶.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p.42-43.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p.32.

Na sequência, após essa afirmação de que ele “*não seria menos extravagante*” se se guiasse pelo exemplo dos “*loucos*”¹⁶⁷, Descartes introduz o argumento dos sonhos. Nesse argumento afirma que, se ocorre de nos sonhos dar-se representações de si e situações mais ou menos verossímeis, tal como se dá com os “*insensatos quando estão em vigília*”, mas ao acordar se sabe que era apenas um sonho, “*não há indícios concludentes nem marcar bastante certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono*”¹⁶⁸. Daí em diante não há menção aos “*loucos*” e “*insensatos*”.

Essas passagens, em particular a primeira, são retomadas por Foucault na *História da Loucura*¹⁶⁹. Para Foucault, a primeira passagem é exemplar de como a loucura é percebida no pensamento clássico como condição do não pensamento – como desrazão. Foucault (2005) inicia seu argumento afirmando que Descartes “*encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro*”, mas ele “*não evita o perigo da loucura do mesmo modo como contorna a eventualidade do sonho ou do erro*”¹⁷⁰. O caso é que, no percurso das Meditações, os sentidos, ainda que enganem, na “*força de suas ilusões deixa sempre um resíduo de verdade*”, tal como ocorre na descrição de Descartes de que se encontra perto do fogo com um papel entre as mãos; e o sonho pode representar algo – quando como representa-se a si –, mas não ele “*não pode nem criar nem compor*” apenas por si¹⁷¹. Já ao mencionar a loucura, observa Foucault, o argumento apresentado não se refere à permanência da verdade na coisa em si, mas o que ocorre é a afirmação de que “*eu, que penso, não posso estar louco*”, ou seja:

¹⁶⁷ Em que, conforme nota de tradução de Santiago, “*extravagante traduz demens, aquele que perdeu a mente, afastou-se dela*” e “*loucos corresponde ao latim amentes, ou seja, pessoas despossuídas de mente ou espírito, em suma, de pensamento, justo o que Descartes encontrará de mais verdadeiro em si mesmo*” (Cf: Santiago H. Nota de tradução. In: Descartes R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.32).

¹⁶⁸ Descartes R. *Meditações metafísicas*, p.33.

¹⁶⁹ Foucault M. *História da loucura: na idade clássica*.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p.45.

¹⁷¹ Descartes R. *Meditações metafísicas*, p.46.

“não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura, assim como ela lhe permitiria desligar-se de um erro ou emergir de um sonho; é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa”.

Enquanto os sentidos e os sonhos são *“superados na própria estrutura da verdade”*, a *“loucura é excluída pelo sujeito que duvida”*¹⁷². Ora, na passagem da primeira meditação, para o questionamento da possibilidade de negar *“que estas mãos e este corpo sejam meus”*, a hipótese que se apresenta é a de que isso não poderia ser feito, *“a não ser, talvez, que eu me compare com aqueles insensatos”*, e após a descrição de quem seriam esses insensatos a conclusão que segue é a de que *“são loucos, e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos”*. O argumento de Foucault consiste, então, em apontar que nessa passagem a loucura não é dúvida afastada por certeza indubitável, mas é tomada como ameaça e afastada por ser *“justamente a condição de impossibilidade do pensamento”*¹⁷³. Assim, o que ocorre é rejeição da hipótese da loucura de maneira que ela é afastada do exercício da razão¹⁷⁴.

Mas, se diferentemente do apresentado por Descartes, em uma leitura espinosana seria absurdo afirmar que a loucura é algo *fora* da razão. Que leitura se pode fazer da loucura a partir de Espinosa? Não se trata de verificar o que Espinosa afirma sobre a loucura – até porque não há na *E* a intenção de tratar da experiência da loucura –, mas de refletir a partir de algumas poucas passagens da *E* em que é feita referência aos *“insanos”* e são feitas menções à experiência de *“endoidecer”* e de *“delirar”* sobre qual seria o lugar da loucura na *E*.

¹⁷² Foucault M. *História da loucura: na idade clássica*, p.46.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Essa leitura de Foucault sobre a primeira meditação cartesiana não é ponto pacífico. Um debate de peso foi travado em torno dessa questão entre o próprio Foucault e Jacques Derrida. (Cf: Derrida J; Foucault M. *Três tempos sobre a história da loucura*. Traduções de Pedro Leite Lopes, Vera Lúcia Ribeiro e Maria Igenes Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001).

Seguindo essa proposta, das menções sobre loucura, é relevante o assinalado em EIV P44; nessa proposição, que consiste na afirmação de que “*o Amor e o Desejo podem ter excesso*”, o escólio explica que:

“A Hilaridade, que eu disse ser boa, é mais fácil de conceber do que de observar. Pois os afetos que defrontamos cotidianamente referem-se, em sua maioria, a uma parte do Corpo que é afetada mais do que as outras, e por isso os afetos têm frequentemente excesso, detendo a Mente de tal maneira na só contemplação de um objeto, que não pode pensar nos outros; e embora os homens estejam submetidos a muitos afetos, e sejam raros os que se defrontem sempre com um só e mesmo afeto, não faltam aqueles a quem um só e mesmo afeto adere pertinazmente. Com efeito, vemos às vezes homens serem afetados por um objeto de tal maneira que, embora não esteja presente, contudo creem tê-lo diante dos olhos; e, quando disto acontece a um homem que não está dormindo, dizemos que delira ou endoidece; e aqueles que ardem de Amor e sonham dia e noite com a mesma amante ou meretriz, não é porque costumam causar-nos riso que deixamos de considerá-los doidos. E quando o avaro não pensa em outra coisa além de lucro ou dinheiro, e o ambicioso em glória, etc., não se crê que deliram, já que costumam ser molestos e estimados dignos de Ódio. Mas, na verdade, a Avareza, a Ambição, a Lascívia, etc. são espécies de delírio, ainda que não sejam enumeradas entre as doenças”.

A explicação remete à P62, de EIV, em que se afirma que “*A Hilaridade não pode ter excesso, sendo sempre boa, e a Melancolia, ao contrário, é sempre má*”. Nessa proposição, é demonstrado que a hilaridade é sempre boa porque nela todas as partes do corpo são igualmente afetadas de alegria, de maneira que todas as partes do corpo têm a potência de agir do corpo aumentada na mesma proporção de movimento e repouso. Ou seja, a hilaridade não pode ter excesso porque nela não ocorre de algumas partes do corpo serem mais afetadas do que outras, o que poderia levar à situação, tal como consta em EIV, P6, de a força do afeto “*superar as demais ações ou a potência do homem de tal maneira que o afeto adere pertinazmente o homem*”, o que é

uma barreira à aptidão do corpo para ser afetado de múltiplas outras maneiras. Ora, essa barreira não é boa porque não é útil, sendo o útil aquilo que “*que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras*”, como afirmado em EIV, P38¹⁷⁵.

Retomando o escólio da P44, da EIV que menciona a experiência da loucura, a explicação sobre a proposição tem início afirmando que na maior parte das vezes e dos dias os afetos experimentados afetam mais uma parte do corpo do que as outras “*e por isso os afetos têm frequentemente excesso*”. Assim, é frequente a experiência de sentir os afetos em excesso. Na situação de um afeto em excesso, afetando de maneira diferente as partes do corpo e afetando uma parte do corpo com muita tenacidade, a mente se detém “*de tal maneira na só contemplação de um objeto, que não pode pensar nos outros*”. Ora, se, como assinalado, entender distintamente envolve maior aptidão do corpo e da mente para a pluralidade simultânea de afecções corporais e das ideias dessas afecções, determinando maior grau de realidade, um afeto em excesso que leva a mente a contemplar só um objeto não é bom porque não é útil.

A explicação de EIV, P44, reconhece então que os seres humanos estão submetidos a muitos afetos e que cotidianamente os “*os afetos têm frequentemente excesso*”. Mais raro é o ser humano se defrontar “*sempre com um só e mesmo afeto*” e, nessa situação, ocorre a experiência de um só e mesmo afeto afetar uma parte do corpo “*pertinazmente*”. Na sequência, são exemplificadas situações em que isso ocorre: ao ser afetado por um objeto de tal maneira, em excesso, pode ocorrer de a pessoa crer ter diante de si um objeto que não está presente; e por um afeto pertinaz, pode

¹⁷⁵ EIV, P38: “*É útil ao homem que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quando torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o corpo menos apto a isto*”.

ocorrer de alguém dia e noite sonhar repetidamente com a mesma coisa. Nessas experiências afetivas diz-se, habitualmente, que a pessoa “*delira ou endoidece*”.

Ainda, são dados outros exemplos quanto a essa experiência afetiva que interessa conferir para compreender de qual lugar se coloca a afirmação de que uma pessoa “*delira ou endoidece*”. O exemplo é o do avaro, que “*não pensa em outra coisa além de lucro ou dinheiro*” e do ambicioso, que também não pensa em outra coisa além de glória; nesses casos, ainda que o costume não seja afirmar que estas são experiências de delírio, a avareza e a ambição, bem como a lascívia, a gula e a embriaguez, é explicado que estes afetos “*são espécies de delírio*”.

Ora, nas Definições dos Afetos, na EIII, estes afetos são definidos como “*imoderado Desejo e Amor*” de, respectivamente, “*das riquezas*”, “*de glória*”, “*de unir os corpos*”, “*de comer*” e “*de beber*”. Em suma, são experiências afetivas em um só e mesmo afeto encontra-se com uma parte do corpo persistentemente. Dito de outra maneira, essas “*espécies de delírio*” que se dão com todos e qualquer um remetem à experiência de viver um afeto, incluindo o desejo, de maneira não moderada.

Delirar ou endoidecer, então, não é nada além da experiência de não moderar os afetos na flutuação do ânimo. Em outra passagem, EIII P2, *esc.*, para exemplificar que “*a experiência ensina mais que suficientemente que os homens nada têm menos em seu poder do que a língua, e que nada podem menos do que moderar seus apetites*”, é explicado que “*o delirante, a tagarela, o menino e muitos outros de mesma farinha creem que falam por livre decreto da Mente, quando na verdade não podem conter o ímpeto que têm de falar*”. Conforme o texto, estes exemplos ensinam que “*os decretos da Mente não são nada outro que os próprios apetites, os quais, por isso, são variáveis de acordo com a variável disposição do Corpo*”. Assim, na mesma linha do dito anteriormente, o que se tem aqui é que da experiência de delírio é dita ser experiência de não moderar os afetos.

Ainda, é de interesse uma outra passagem em que a experiência de ser louco – mais do que a de delirar ou endoidecer – é mencionada: o escólio de EII, P49.

Esta é a última proposição de EII, parte que trata do conhecimento da mente humana e de suas propriedades, e que está articulada à proposição precedente, a EII P48¹⁷⁶; as duas, juntas, explicam que não existe na mente nenhuma faculdade absoluta de vontade ou faculdade absoluta livre de querer e de não querer, afinal por EII, P11¹⁷⁷ a mente é modo determinado e por EI, P17, *cor. 2*¹⁷⁸ não há propriedade da mente de ser causa livre de suas ações, pois justamente a mente não é substância. Ainda, como demonstrado em EII, P48, ao evocar a proposição 28, EI, a mente não apenas não pode ter faculdade absoluta do querer e não querer, como ela é determinada a querer isto ou aquilo “*por uma causa, que é determinada por outra, e esta de novo por outra, etc.*”. Assim, não se pode afirmar que a vontade é causa livre, não se dando na mente faculdade absoluta de querer ou não querer.

Mas, o que é vontade? No escólio de EII P48 Espinosa explica que “*por vontade, entendo a faculdade de afirmar e de negar, mas não o desejo*”; esclarecendo, afirma: “*entendo, repito, a faculdade pela qual a Mente afirma ou nega algo ser verdadeiro ou falso, e não o desejo pelo qual a Mente apetece ou tem aversão às coisas*”. Ou seja, por vontade entende-se afirmação ou negação que a ideia, enquanto ação da mente, envolve. Tendo esclarecido isso, passa-se à proposição seguinte, que afirma justamente que: “*Na Mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação, afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia*” (EII, P49).

¹⁷⁶ EII, P48 “*Na Mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre; mas a Mente é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito*”.

¹⁷⁷ EII, P11 “*O que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato*”.

¹⁷⁸ EI, P17, *cor. 2*. “*Segue: IIº que só Deus é causa livre. Com efeito, só Deus existe pela só necessidade de sua natureza (pela Prop. II e pelo Corol. I da Prop. 14) e age pela só necessidade de sua natureza (pela Prop. prec.). E por isso (pela Def 7) só ele é causa livre*”.

A demonstração se dá pela proposição precedente, havendo na mente apenas “*volições singulares, a saber, esta ou aquela afirmação e esta ou aquela negação*” (EII, P49, *dem.*), ou seja, a volição singular nada mais é do que a própria ideia que, enquanto é ideia, envolve afirmação ou negação. Ora, se a volição singular nada mais é do que a própria ideia, segue que “*vontade e intelecto são um só e o mesmo*” (EII, P49, *cor.*). Intelecto e vontade, portanto, não são duas faculdades distintas, em que uma conceberia as ideias e a outra, após concebidas as ideias, as afirmaria ou negaria. É a partir dessa conclusão que o escólio apresenta antecipadamente respostas a objeções que podem ser feitas a tal conclusão – antecipação a objeções que não se faz sem motivo, dado que tal concepção do intelecto e da vontade como duas faculdades distintas que operam subsequentemente é a leitura de Descartes sobre a formação dos juízos, juízos que uma vez formados determinariam as ações.

Aqui é preciso ter em vista duas passagens da obra de Descartes que diferenciam e afastam Espinosa de Descartes na compreensão sobre intelecto e vontade. Primeiro, na quarta meditação §9, sobre vontade Descartes afirma que esta:

“consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar desfazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto”.

Ainda, no art. 32 dos *Princípios da Filosofia*, Descartes¹⁷⁹ afirma que:

“Todas as maneiras de pensar que experimentamos em nós podem reduzir-se a duas gerais: uma consiste em apreender pelo entendimento e a outra em determinar-se pela vontade. Assim, sentir, imaginar e mesmo conceber coisas

¹⁷⁹ Descartes R. *Princípios da Filosofia*. Edições 70: Lisboa, 1997, p.39.

puramente inteligíveis são formas diferentes de apreender; mas desejar, ter aversão, confirmar, negar e duvidar são formas diferente de querer”.

Ou seja, para Descartes “*apreender pelo entendimento*” e “*determinar-se pela vontade*” são faculdades distintas e a vontade é posterior ao entendimento, pois é o entendimento que propõe coisas para que, depois, pela vontade a coisa seja afirmada ou negada, perseguida ou dela se fuja; e é após a vontade afirmar ou negar, perseguir ou fugir, que se dá a ação. Ainda, para Descartes uma forma da vontade é o desejo, que é entendido como uma forma de querer.

Daí que no escólio de EII, P48 Espinosa afirma expressamente que “*por vontade, entendo a faculdade de afirmar e de negar, mas não o desejo*”, diferenciando-se de Descartes. Ora, para Espinosa, e a vontade é ideia que envolve afirmação ou negação, ou seja, é a própria ideia que se faz da ideia; ainda, é vontade o esforço de perseveração no ser enquanto referido apenas à mente. Quando este esforço se refere à mente e ao corpo determinados a agir, mas dele não se é cômico, esse esforço de perseveração é apetite. Já o desejo é esforço de perseveração no ser enquanto referido à mente e ao corpo e enquanto desse esforço se tem consciência, ou seja, desejo é quando do apetite se tem consciência; como o esforço de perseverar na existência, o conatus, é a própria essência do ser humano, o desejo “*é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer (agir) algo por uma dada afecção sua qualquer*”. Assim, o desejo possui causa, ainda que essa causa seja ignorada. Já a vontade, enquanto esforço de perseveração, refere-se apenas à mente, sendo esforço de perseveração no ser enquanto uma ideia que envolve afirmação ou negação de ideias da mente.

Ocorre que o ser humano ao ter uma ideia e desconhecer a causa dessa ideia, sendo movido pelo seu desejo, imagina que a ideia é oriunda de uma livre vontade. Porém, se o desejo é a “*própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer (agir) algo*” e vontade é a própria

ideia que, enquanto é ideia, envolve afirmação ou negação, o que se tem é que o desejo que determina o agir e a vontade afirma ou nega não a causa do desejo, mas a ideia que envolve o desejo determinado a algo. Daí que *“de tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos”* (EIII, P9, *esc.*). Dito de outra maneira, não é porque fazemos afirmamos algo como bom, ou seja, que julgamos algo bom, que o desejamos, mas porque desejamos esse algo afirmamos (ou julgamos) que ele é bom.

Assim, o esforço de perseveração no ser que determina algo. A vontade, que é o que interessa aqui esclarecer, não determina nada. Vontade é ideia que envolve a ideia, é a ideia se dá sob a forma de uma proposição. Essa distinção é fundamental para compreender o que, na sequência da demonstração de EII, P49, é apresentado no escólio e, como se verá, o que nele Espinosa afirma sobre a loucura. Como dito anteriormente, no escólio são apresentadas advertências e respostas a objeções que podem ser feitas às proposições. Aqui, interessa tratar da primeira explicação e da quarta objeção.

Após a afirmação de que vontade e intelecto são o mesmo, o escólio tem início com uma constatação: *“Com isso, suprimimos causa que comumente se estabelece para o erro”*, e na sequência é retomado que *“mostramos acima que a falsidade consiste na só privação que as ideias mutiladas e confusas envolvem. Por isso a ideia falsa, enquanto é falsa, não envolve certeza”*. Qual causa que se estabelece para o erro? Descartes¹⁸⁰, no art. 35, logo após diferenciar entendimento e vontade e de que a vontade é exigida para julgar, assinala: a causa do erro é que a *“vontade tem mais extensão do que o entendimento, derivando disso os nossos erros”*. Mas, se vontade e intelecto

¹⁸⁰ Descartes R. *Princípios da Filosofia*, p.39.

são um só e o mesmo, está suprimida a causa do erro. Diferentemente do que afirma Descartes, de que os erros “*relativamente a nós são privações [ou defeitos]*”, para Espinosa é na privação de conhecimento que as ideias mutiladas e confusas envolvem que consiste a não certeza, sendo este um conhecimento pela imaginação e não pela razão¹⁸¹.

Quando o conhecimento se dá pela razão, tal como apresentado em EII, P42, sabe-se “*distinguir o verdadeiro do falso*”, pois quando se conhece pelas causas tem-se a ideia adequada do verdadeiro e do falso. Assim, a ideia que envolve certeza, a ideia verdadeira, é aquela adequada. Como explicado no escólio de EII, P42, uma “*ideia verdadeira envolve suma certeza: com efeito, ter uma ideia verdadeira não significa nada outro que conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, da melhor maneira*”.

Pois bem, tendo isso em vista, vejamos a quarta objeção apresentada em EII, P49:

“Em quarto lugar, pode-se objetar: se o homem não operar pela liberdade da vontade, o que acontecerá, então, se estiver em equilíbrio como o asno de Buridan? Perecerá de fome e de sede? Se eu o conceder, parecerá que concebo não um homem, mas um asno ou a estátua de um homem; e se eu o negar, então ele se determinará a si próprio e, por conseguinte, tem a faculdade de ir e fazer tudo o que quiser”.

Como resposta a essa objeção, é explicado que:

“Finalmente, no que concerne à quarta objeção, digo que concedo interiormente que um homem posto em tal equilíbrio (a saber, que nada percebe senão a sede e

¹⁸¹ As ideias mutiladas e confusas envolvem apenas a afirmação das afecções corporais, e não o conhecimento adequado das coisas – nega-se a essência das coisas; e quando a mente contempla as coisas sem conhecimento adequado de si própria, de seu corpo e dos corpos externos é determinada externamente; ela imagina. Em tal situação, não conhecendo as causas das afecções, tem-se ideias privadas de conhecimento, que não envolvem certeza. Já quando a mente ao contemplar as coisas afirma e conhece as causas necessárias das coisas, havendo conhecimento adequado da mente de si própria, de seu corpo e dos corpos externos, é determinada internamente e na mente se dão ideias claras e distintas; ela conhece pela razão. Assim, em um caso a mente afirma afecções e nega a causa das coisas, tendo ideias privadas de conhecimento e, portanto, falsas; em outro caso a mente afirma as causas necessárias das coisas e conhecendo as causas necessárias das coisas tem ideias que envolvem certeza.

a fome, tal comida e tal bebida a igual distância dele) perecerá de fome e de sede. E se me perguntam se tal homem não há que ser estimado mais um asno do que um homem, digo que não sei, como também não sei estimar aquele que se enforca, e como estimar as crianças, os estultos, os insanos, etc”.

Aqui, interessa refletir sobre a seguinte afirmação: “*E se me perguntam se tal homem não há que ser estimado mais um asno do que um homem, digo que não sei, como também não sei estimar aquele que se enforca, e como estimar as crianças, os estultos, os insanos, etc*”. Espinosa concede que, como o asno de Buridan, tal homem pereceria de fome e de sede. E na sequência afirma não saber como estimar tal homem, assim como não sabe estimar os insanos.

O que é dito por Espinosa é a constatação do não saber: ele não sabe como avaliar o insano. Poderia se afirmar, então, que está dito não o que é o insano – ou o que é a loucura – mas que não se sabe, ou ao menos Espinosa não sabe, como estimar o louco. Não se dá em Espinosa conhecimento perfeito de que coisa seja o louco ou a loucura, do que segue que a ideia que ele tem da loucura não envolve certeza. Trata-se, então, de ideia que envolve privação de conhecimento e aqui opera o primeiro gênero de conhecimento, a imaginação.

Em suma, não há no texto da *E* afirmação sobre o que é a loucura. Já sobre a experiência de delirar ou de endoidecer, se pode afirmar que são abordadas como experiências de não moderação dos afetos – o que não poderia ser mais humano. Delirar ou endoidecer é uma experiência afetiva que se dá nas relações, nos encontros entre corpos; é a experiência de ser afetado por um afeto em excesso em uma ou mais partes do corpo – experiência que pode ser vivida por qualquer um. Nesse sentido, o texto de Espinosa não retira em nenhum momento a experiência de delirar e endoidecer da experiência de ser humano, mas a põe. Ainda que não haja explicação sobre a loucura porque não se sabe como estimá-la, ou melhor dito, como estimar os insanos, ela é colocada junto de toda experiência de *ser* humano: de afetar e ser afetado, de sentir e de inteligir.

Talvez, diferente da célebre frase de Descartes – “*penso, logo sou*” –, Miranda concluiu que é porque *pensa* e porque *sente* seu corpo – ele faz sons quando nele toca! Do que se pode refletir que, no caso de Miranda, o mais correto seria dizer: “*penso e sinto, logo sou*” – formulação apropriada para dizer o que é ser humano.

...

E o que é loucura, afinal?

A perspectiva teórico-prática de desinstitucionalização, ao questionar a razão como norma e a razão de tal norma, com instituições da desinstitucionalização coloca em marcha um processo de desmontagem um a um dos aparatos que sustentam a psiquiatria enquanto instituição e de invenção de novos saberes, práticas, legislações, políticas, instituições etc., construindo novas relações com a loucura no corpo social e percursos de cidadania para as pessoas ditas loucas. Como assinala Rotelli¹⁸², “*faz-se necessário repetir algo que para nós é obvio, mas desconhecido para muitos: a instituição que colocamos em questão [...] não foi o manicômio, mas a loucura*”, colocando em questão “*a própria essência da questão psiquiátrica*”, ou seja, o seu objeto, “*a ‘doença’, à qual se sobrepõe no manicômio o objeto ‘periculosidade’*”; ocorre que, segundo o autor, a psiquiatria constituiu seu conjunto de aparatos legais, científicos, referências culturais e relações de poder separando “*um objeto fictício – a doença – da existência global, complexa e concreta do paciente e do corpo da sociedade*”. Daí que o trabalho da desinstitucionalização envolve negar a psiquiatria enquanto instituição e reconstruir a complexidade do objeto, “*que não é mais um objeto em equilíbrio, mas está por definição (a existência-sofrimento de um corpo em*

¹⁸² Rotelli. L’istituizione inventata, p.41.

relação com o corpo social), em estado de não equilíbrio: esta é a base da instituição inventada (e nunca dada)”¹⁸³.

Mantem-se em aberto, então, o que é a loucura, reconhecendo as múltiplas e complexas experiências de sofrimento não redutíveis a uma definição imutável, pois a experiência singular se dá sempre na relação com o corpo social, ou seja, são experiências singulares de existir e de sentir sofrimento na relação com outros. Rotelli¹⁸⁴ reflete que é “*difícil escapar da sensação de que as palavras não indicam nada daquilo que verdadeiramente acontece aqui*” e que buscar explicar o que é a loucura por meio da linguagem “*é como usar um metro para medir um líquido*”.

Agora, seja o que for a loucura, “*vimos o que ali pode acontecer e vemos todo dia o que acontece ou corre o risco de acontecer. Como ali pode ser cimentada a exclusão, julgada a sua não saúde, e objetivada a doença*”¹⁸⁵; daí que, novamente, seja o que for a loucura, se o outro é “*decisivo do seu futuro*” e “*se apenas o outro pode te salvar de você mesmo, pode te segurar neste lado, pode talvez, também, empurrá-lo para lá ou deixá-lo, abandonado e naufragado, sem relação, somente disto é útil falar*”.

O que é fundamental, portanto, não é determinar o que é a loucura, mas construir relações com a experiência da loucura que signifiquem não a exclusão da pessoa, mas a promoção de percursos de cuidado que reconheçam a pessoa, sobretudo, como sujeito de direitos. O que é fundamental é a ação. Nesse sentido que na invenção das instituições para a desinstitucionalização é preciso ocupar-se das pessoas, de seus modos de ser e de viver para transformar os modos de sentir sofrimentos e de se relacionar com outros; nessa perspectiva que a saúde mental é poder:

¹⁸³ *Ibidem*, p.43.

¹⁸⁴ Rotelli F. Che cos’è la salute mentale [2006]. In: Rotelli F. *Qualle psichiatria? Taccuino e lezioni*. Edizione alphabeta verlag: Merano, 2021, p.145.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p.146.

*“existir com outros, mediante a linguagem comunicar sobre si, poder falar de si por diferenças reconhecíveis, constituir-se parcialmente por singularidade e parcialmente pelo comum. Constituir-se e ser constituído onde inclusão/exclusão se tensionam e arriscam entre si, no limite em relação ao qual outros possam te segurar, você possa se segurar, e juntos possam encontrar um sentir comum, uma práxis comum, um projeto inter-relacionado”*¹⁸⁶.

Daí que a instituição inventada e sempre a se reinventar é a de serviços de saúde mental que investem em relações sociais, em relações de reciprocidade, em relações que compartilham um comum e que promovem “*trocias plurais*” e que por isso são “*terapêuticos*”. A transformação da relação com a loucura e o cuidado para com as experiências de sofrimento são gestos feitos nos encontros entre corpos, experimentando novos modos de sentir juntos e de viver e de se redescobrir.

Enfim, seja lá o que for a loucura, dela pode-se dizer que é experiência que pode ser vivida por qualquer um, pois é da experiência humana. E se é da experiência humana, a pessoa dita louca também pode experimentar autonomia.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p.145.

Nota complementar nº 3: A questão da morte por suicídio em uma leitura entre Espinosa e a desinstitucionalização

No conjunto de proposições que vão de P19 a P28 da EIV, Espinosa trata de que coisa é a virtude; nesse contexto, especificamente no escólio de P20 Espinosa aborda a morte por suicídio, que havia apenas sido citada brevemente no escólio da proposição anterior, que é um certo prólogo para a dedução geométrica da virtude¹⁸⁷. Em EIV, P20, consta o seguinte:

“Quanto mais cada um busca o seu útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e pode [fazê-lo], tanto mais é dotado de virtude e, ao contrário, enquanto negligencia o seu útil, isto é, a conservação de seu ser, nesta medida é impotente” (EIV, P20).

Na demonstração, é afirmado que a *“virtude é a própria potência humana”*, que é *“definida pelo só esforço pelo qual o homem se esforça para perseverar em seu ser”* (EIV, P20, *dem.*). Daí que quanto mais alguém se esforce por conservar e perseverar em seu ser, tanto mais pode-se dizer que esse alguém é dotado de virtude; inversamente, o desmazelo no esforço de conservação do ser relaciona-se com a impotência. A partir dessa demonstração Espinosa explica no escólio o que segue:

“Ninguém, portanto, a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apeteecer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém, insisto, tem aversão aos alimentos ou se mata pela necessidade de sua natureza, mas apenas coagido por causas exteriores, o que pode ocorrer de muitas

¹⁸⁷ EIV, P18, *esc*: *“(…) Além disso, visto que a virtude (pela def. 8) não outro é que agir pelas leis da própria natureza e que ninguém se esforça por conservar o seu ser (pela Prop7 da parte 3) senão pelas leis de sua própria natureza; daí segue, primeiro, que o fundamento da virtude é o esforço mesmo de conservar o próprio ser e que a felicidade consiste em poder o homem conservar o seu ser. Segundo, segue que cumpre apeteecer a virtude em vista dela própria e que nada nos é dado de preferível ou mais útil por causa do qual a virtude deveria ser apetecida. Terceiro, segue enfim que aqueles que se matam são impotentes de ânimo e são vencidos pelas causas externas que repugnam à sua natureza”*.

maneiras: alguém se mata coagido por um outro que lhe torce a mão que por acaso empunhava a espada, obrigando-o a dirigi-la contra seu próprio coração. Ou então alguém que, como Sêneca, por ordem de um Tirano é obrigado a cortar os pulsos, isto é, deseja evitar um mal maior por um menor. Ou enfim porque causas externas latentes de tal maneira dispõem a imaginação e afetam o Corpo, que este se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente (pela Prop. 10 da parte 3). Ora, que o homem, pela necessidade de sua natureza, se esforça para não existir ou para mudar de forma, é tão impossível quanto que do nada se faça algo, como cada um pode ver com um pouco de meditação” (EIV, P20, esc.).

Ora, que está dito é que alguém apenas deixa de esforçar-se para conservar o seu ser *se e quando* dominado por causas externas e contrárias à sua natureza. No caso de esse domínio por causas externas resultar em morte, há três situações em que isto pode se dar e que são identificadas por Espinosa nesse escólio. A primeira, é a de alguém que *“se mata coagido por um outro que lhe torce a mão que por acaso empunhava a espada, obrigando-o a dirigi-la contra seu próprio coração”*, tratando-se de *“um suicídio acidental”*¹⁸⁸ – não enquanto acidente banal, mas enquanto causa acidental alheia à essência do ser. A segunda circunstância da morte por suicídio é a de alguém que *“deseja evitar um mal maior por um menor”*, se tratando de uma lei natural em que se escolhe o mal menor diante de um maior¹⁸⁹ e também aqui *“podemos falar sobre suicídio acidental, pois é, na verdade, pena de morte decretada pelo tirano”*¹⁹⁰.

Na terceira e última situação, que não se refere ao suicídio por acidente, é explicado que *“porque causas externas latentes de tal maneira dispõem a imaginação e afetam o Corpo, que este*

¹⁸⁸ Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.427.

¹⁸⁹ Esta lei universal da natureza é referida no *Tratado Teológico Político*, no capítulo XVI, sendo assinalado que *“entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que parece menor. Sublinho que é aquele que parece, a quem escolhe, ser o maior ou o menor, não que as coisas sejam necessariamente como ele julga”* (Espinosa B. *Tratado Teológico-Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2019, p.324).

¹⁹⁰ Chaui M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.427.

se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente”; ou seja, de maneira contrária às leis da natureza de um alguém, dão-se causas externas que, não estando manifestas, dispõem a imaginação e afetam o corpo de tal maneira que o corpo se *reveste* de outra natureza contrária à conservação do ser em seu ser. Dito de outra maneira, nesta terceira situação as causas externas estão encobertas, e não sendo reconhecíveis elas dispõem as ideias e os afetos de uma pessoa de tal maneira que o seu corpo assume uma natureza contrária à natureza anterior. E este revestimento do corpo por outro é tal que a ideia desta outra natureza contrária assumida pelo corpo, por ser contrária à essência da mente, não pode dar-se na mente; isso está de acordo com EIII, P10, que enuncia que *“uma ideia que exclui a existência de nosso Corpo não pode dar-se em nossa mente, mas é contrária a ela”*, pois qualquer coisa que pode destruir o nosso corpo não pode no próprio corpo existir, e nem na própria mente. Recorde-se que, por EII, P11, porque o que primeiro constitui a essência da mente é o corpo em ato, a mente esforça-se para afirmar a existência do corpo; assim, se uma ideia exclui a existência de seu próprio corpo, ela não pode se dar na mente. Por esta outra natureza contrária à essência da mente não poder se dar como conceito da mente, a essência da mente *“é destruída, porque, por essência, não pode ser ideia de um corpo que não é o seu”*¹⁹¹. Esta terceira circunstância de morte por suicídio é a destruição da própria essência de uma mente e de seu corpo.

Assim, seria absurdo afirmar que se dá no ser humano a não conservação de seu ser por necessidade de sua própria natureza, sendo a morte de alguém por suicídio necessariamente algo que se dá por submissão a uma ou mais causas externas e contrárias a sua própria natureza. Também nessa linha seria absurdo afirmar o desejo de não conservação do ser, já que o desejo é a própria essência do ser humano e é o esforço do ser humano pelo qual ele se esforça em conservar e em

¹⁹¹ Chauí M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II, p.428.

perseverar, o tanto quanto está em si, o seu ser. Então, uma situação como a do terceiro exemplo de morte por suicídio não pode ser compreendida como algo que se passa em acordo com quem alguém é ou como algo parte de um desejo, pois seria absurdo afirmar que alguém se esforce pelo contrário de si.

Mais uma vez, esta extrema impotência que se passa em alguém que morre por suicídio se dá por “*causas externas latentes*”; são essas, as causas externas não manifestas, portanto, obscuras, que “*dispõem a imaginação e afetam o Corpo*” de tal maneira “*que este se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente*”. A morte por suicídio nessa terceira circunstância se explica pelas causas externas e pela situação em que alguém sente e pensa seu corpo em uma imagem tão diferente porque contrária à sua própria natureza que, sendo esta imagem insuportável porque não é si próprio, toma como mal menor a morte desta imagem, seguindo a lei universal de que entre dois males escolhe-se o menor. Não se explica morte por suicídio pelas leis da natureza de alguém, sendo preciso afastar leituras que explicam o suicídio como loucura.

Então, em uma leitura espinosana, a explicação de uma morte por suicídio consiste no entendimento das causas externas que afetaram o corpo e a mente de um alguém e de certa maneira dispuseram a sua imaginação, ou seja, a explicação reside no entendimento das afecções mais fortes e contrárias à afecção de um alguém que padeceu a estas afecções. A explicação envolve entender os encontros em uma trama afetiva que se dá de tal maneira a ponto de submeter inteiramente alguém às forças dos afetos e interditar o alcance da virtude; a explicação, então, não está nas pessoas, mas na experiência de impotência em um arranjo de conexões desta rede.

Assim, não é preciso e nem cabe recorrer a referenciais psicopatológicos para explicar uma morte por suicídio. Como assinalado anteriormente, loucura não é outra natureza e loucura não se

opõem à razão; acrescenta-se agora que loucura tampouco é, por si, causa de morte por suicídio. Morte por suicídio é impotência de ânimo e ser submetido ao extremo a causas externas que obscurecem a própria natureza de si.

A propósito, esse é um equívoco frequente de quando se trata de explicar uma morte por suicídio: a associação direta da morte a um problema de saúde mental. Em uma analogia, pode-se dizer que o problema dessa explicação é o mesmo daquele em que alguém define um círculo como sendo uma figura geométrica em que todos os pontos são equidistantes do centro; porém, diria um geômetra, que isso não é definição de um círculo, mas a descrição de um círculo por suas propriedades, pois para a definição de um círculo é preciso dizer qual é a causa que produz a existência do círculo. Então, a definição de um círculo requer dizer que o círculo é uma “*figura geométrica produzida pelo movimento de um semieixo ao redor de um centro fixo*”, sendo essa a causa que produz um círculo¹⁹².

Afirmar que um problema de saúde mental, seja ele qual for, é a explicação de uma morte por suicídio é incorrer nesse equívoco de não definir o suicídio por sua causa.

Acrescente-se o problema de que, nestas explicações de morte por suicídio, muito frequentemente é feita uma categorização direta de uma experiência de sofrimento em um diagnóstico psiquiátrico. Com isso, o que ocorre é que, diante de uma situação em que alguém tem sua potência diminuída, a resposta oferecida fica constricta nos mesmos termos de como se lê a questão: ao abordar a questão a partir de um aspecto psicopatológico e da epistemologia da psiquiatria a solução dada é administração de medicação e, quando muito, a indicação de terapia.

¹⁹² O exemplo do círculo definido por um geômetra foi tomado de uma aula de Marilena Chaui sobre a democracia e as classes sociais, oferecido como um curso virtual do Instituto Lula de Formação Política. Cabe assinalar que o contexto do exemplo citado é diverso do que o que está sendo tratado aqui. (Chauí, M. *Democracia e os obstáculos à democracia*, 2018).

Em uma leitura da questão a partir da perspectiva da desinstitucionalização, isto é uma velha simplificação e descontextualização de uma situação complexa que se dá em uma trama de relações e em um tecido social. Nega-se o sujeito em sua complexidade, história, subjetividade e em sua relação com contexto social, que é *locus* de intercâmbios e trocas afetivas. Nega-se, também, a vulnerabilidade nas diferenças transformadas em desigualdades, pois não são iguais as condições de alguém que tem trabalho e renda das de alguém que não as tem, as condições de quem tem uma casa para morar com condições de dignidade, e as de quem não tem, e assim por diante – desigualdade de condições que, nas relações sociais, são sentidas.

Com leituras que não tratam das causas externas não aparentes que, em encontros de afetos tão fortes e contrários, repugnam a natureza de uma pessoa a ponto de ela não conservar o seu ser, são produzidos entendimentos que, por querer ou sem querer, reforçam o poder de um paradigma psiquiátrico que não reconhece a pessoa em sua complexidade e em seu contexto social; paradigma que não apresenta e desenvolve respostas que cuidam.

Note-se que interessa a explicação da morte por suicídio não apenas para entender do ponto de vista teórico uma situação em que isso se passou, mas para na prática cuidar para que isso não ocorra com outros. Nesse sentido, como prática de saúde mental, é preciso ativamente buscar entender a trama de relações afetivas e o contexto de vida das pessoas para compreender os caminhos de cuidado a serem seguidos.

Ainda, de maneira mais ampla e no contexto social, é preciso construir relações que cuidam – o que passa pela atenção às trocas afetivas e, também, atento a isso, pela produção de condições concretas e materiais de existência. Na perspectiva da desinstitucionalização, isso significa que as pessoas precisam ser escutadas em suas tristezas, claro. Mas elas também precisam de trabalho e de renda. As pessoas precisam ter oportunidades de experimentar afetos alegres e também precisam

de um teto para morar. As pessoas precisam estar inseridas em redes amplas de relação e igualmente precisam de condições de viver a vida nos cenários comuns de uma cidade.

E isso envolve uma sociedade inteira em uma construção coletiva de uma cidade que cuida porque amplia a potência de cada uma das pessoas.

4. Autonomia do ser humano: multidão

“31 de outubro de 2019, hospital psiquiátrico de Vassouras, RJ¹⁹³.

Depois de algumas horas de estrada, entrar em uma estradinha de terra e perguntar pelo caminho para as pouquíssimas pessoas que encontramos, chegamos sem anúncio prévio no hospital psiquiátrico, que funcionava em um enorme casarão de estilo colonial. Tínhamos um objetivo: mostrar a situação de violação de direitos dessa instituição para construirmos condições para vida em liberdade para cada uma das pessoas internadas neste hospital psiquiátrico.

Não sabíamos exatamente quantas pessoas encontraríamos ali. Pode parecer inacreditável, mas não saber quantas são – e ainda mais quem são – as pessoas que estão em hospitais psiquiátricos é frequente. Após sermos recebidos por um funcionário da instituição com um misto de susto e nervosismo da parte dele, começamos a adentrar o hospital psiquiátrico enquanto outro funcionário buscava essa informação. Nas chamadas ‘alas’, ninguém sabia dizer o número exato de pessoas internadas. Nos entregaram uma lista nela constavam 52 nomes. Tinha 52 pessoas ali. Precisávamos agora conhecer essas pessoas.

No ano anterior, estivera neste mesmo hospital psiquiátrico¹⁹⁴. Passado pouco menos de um ano, nada havia mudado: o mesmo cheiro, a mesma precariedade e sujeira, os mesmos corpos largados em camas velhas e sem colchão ou mesmo no chão sujo. As mesmíssimas relações entre o corpo de profissionais – que, sabe-se lá por quais motivos, escolhiam ali trabalhar e todo dia voltar – e aqueles corpos largados que ali foram colocados com a justificativa de que precisavam de algum tratamento.

¹⁹³ A experiência narrada tem como base as ações desenvolvidas entre o final de 2019 e começo de 2021 no município de Vassouras no Estado do Rio de Janeiro para, em consonância com uma política de saúde mental alinhada à perspectiva da reforma psiquiátrica, promover o fechamento de hospitais psiquiátricos e a implementação de serviços de saúde mental abertos, territoriais e substitutivos ao manicômio. O relato apresentado se baseia em notas pessoais.

¹⁹⁴ Este fato se refere à inspeção nacional em hospitais psiquiátricos realizada em 2018. Ref: Conselho Federal de Psicologia; Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura; Conselho Nacional do Ministério Público; Ministério Público do Trabalho. Hospitais Psiquiátricos no Brasil: relatório de inspeção nacional. Impresso no Brasil: 2ª edição, Março, 2020.

Os espaços igualmente eram os mesmos. Quartos com camas precária, banheiros sujos e sem porta, ao passo que entre as ‘alas’ sempre existiam portas, que eram pesadas e permaneciam trancadas. Não havia sequer água potável para as pessoas beberem.

Nada havia mudado – o manicômio se repete.

Na realidade, uma coisa apenas muda no manicômio: o tempo passa. As pessoas que estavam em uma internação havia 10 anos no ano anterior, agora estavam há 11; quem estava havia 20, estava agora há 21; e havia quem no ano anterior estava há um mês internado e afirmava com convicção que em breve voltaria para casa, e, passado um ano, a afirmação havia se transformado em um questionamento sobre quando voltaria para casa; a única certeza que restava para a pessoa era a de que sair dali não seria simples, nem dependia de seus gestos.

Nosso trabalho passava por transformar uma lista de 52 nomes em 52 pessoas. E nesse gesto a primeira coisa que descobrimos é que não 52 pessoas, mas 54. Conhecer cada uma delas requeria um gesto inicial pouco visto ali: reconhecê-las como pessoas, como um outro com quem se tem trocas sociais, como alguém que tem uma história para contar.

Convidamos as pessoas para serem escutadas, para falarem o que achavam daquele lugar, dizerem sobre como se sentiam naquela instituição e sobre o que gostariam para suas vidas. Como o manicômio é um lugar em que nada acontece e não há abertura para trocas, quando chegamos portando a novidade de que queríamos conversar, quase que de imediato muitas pessoas se aproximaram para serem escutadas.

Em respostas que muitas vezes não formavam longas orações, mas que diziam muito em poucas palavras, as pessoas nos narraram suas experiências nesse manicômio:

‘Todo mundo toma banho junto’

‘Às vezes tem que tomar banho com caneca’

‘Dão uns gritos se não vem tomar remédio’

‘Amarra no punho, no pé e no peito’. ‘Amarram igual lagartixa, certa vez fiz xixi na calça e apanhei por isso, mas eu não tinha como levantar’

‘Da última vez me amarraram. Quando o amigo solta é bom, mas se descobrem amarram o amigo também’

‘Amarram. Fica 24 horas. Antes ficava 2 dias, mas agora melhorou’

‘Aqui só tomo remédio. Esse negócio de deixar os outros presos não é tratamento não’

‘Daqui nunca sai’

Se resta dúvida sobre o que é a experiência de internação em um hospital psiquiátrico, vale conferir a fala de um dos profissionais dessa instituição que, em um esforço de síntese sobre o que é ofertado ali, disse:

‘O básico não falta aqui. É tipo aqueles maridos que batem, mas dão casa, comida e roupa lavada’”.

Escutar a experiência de uma pessoa internada em um hospital psiquiátrico é ter um tanto de notícias de que coisa é o inferno. E nessa experiência é preciso cuidado para não ficar preso na narrativa da experiência do oitavo círculo infernal e de lá não conseguir sair. As pessoas também falam de suas vidas, de como se reconhecem e do que querem para si. Contam que não querem estar ali, que são muito além de como estão naquele lugar.

“‘Lá fora eu trabalho na horta e pesco. Aqui nunca aconteceu isso’

‘Eu só quero ir embora. Quero voltar a estudar. Estou no 7º ano’

‘A vida não é assim... [referindo-se à vida no manicômio]. A vida é boa’

Mas há também quem viva uma profunda situação de vulnerabilidade e que depois de tantos anos em uma mesma instituição diga que ali é muito bom.

Foi assim que um homem alto, negro e grande, internado há 22 anos e que de tanto ser chamado por todos da instituição de ‘Canhão’, passou a se apresentar.

Ele expressou o que achava de estar ali. Vestindo um chapéu panamá e uma camiseta que não cabia muito bem em seu corpo, sentou-se no canteiro de uma árvore e me disse:

‘Aqui é tudo muito bom. Tem comida. É boa. Não reclamo de nada não’.

Entrar no manicômio, tomar conhecimento de quantas e quem são as pessoas que estão ali e escutá-las sobre essa experiência foi o começo de um trabalho que se estendeu por meses e envolveu muitas pessoas. Como dito, o objetivo não era apenas saber as condições vividas por essas pessoas porque, sabemos quais são as condições dos manicômios e não se pode dizer o contrário disso. Era preciso a partir daí colocar em curso estratégias de ação, inventar caminhos e construir as condições para que cada uma dessas pessoas pudesse sair desse hospital psiquiátrico e viver seus próprios cotidianos e sonhos.

Muito foi feito para isso acontecer. Tratar esse arco de ações, que envolveu articulações e pactuações entre diferentes campos, mobilização de pessoas e recursos de vários municípios e órgãos, invenção de estratégias e saídas para cada um dos desafios que se colocava seria excessivo. Mas, vale dizer: em abril de 2020 a ‘porta de entrada’ do manicômio foi fechada, o que significa que nenhuma outra internação poderia ocorrer. Daí em diante, em um trabalho com forte presença de trabalhadores de serviços de saúde e de saúde mental de base territorial e substitutivos ao modelo asilar do município de Vassouras – pessoas que não pactuavam com o velho paradigma psiquiátrico – progressivamente foram sendo construídos os percursos de saída das pessoas e, enquanto isso não se dava, foram sendo transformadas as relações entre as pessoas e com a experiência da loucura a partir do interior do manicômio. Processo que não se deu sem conflitos e contradições.

Para a saída das pessoas e o fechamento definitivo deste hospital psiquiátrico, buscou-se retomar contatos e laços familiares, fomentar a tomada de responsabilidade por parte dos gestores

e trabalhadores de saúde mental pelas necessidades das pessoas internadas, e expandir e qualificar a rede de serviços de saúde mental de base territorial e substitutivos ao manicômio. Nessa expansão da rede, foram implementados quatro novos Serviços Residenciais Terapêuticos em diferentes municípios para assegurar o direito das pessoas à moradia no território compartilhado – serviços que tem também o lugar de reparar uma dívida histórica do Estado com as pessoas que foram colocadas e esquecidas em manicômio.

Ao mesmo tempo em que se trabalhava para assegurar a saída das pessoas do manicômio, foi colocado em curso um trabalho cotidiano realizado dentro do hospital psiquiátrico que demanda colocar o próprio corpo em jogo: o trabalho de transformação das relações, que envolve construir práticas de desinstitucionalização.

“Era o começo do mês de dezembro de 2020 quando estive pela última vez no hospital psiquiátrico de Vassouras – fazia uns bons três meses que não ia ali, mas as ações de saída da instituição tinham, de certa maneira, estagnado e era preciso criar movimentos.

Muitas pessoas antes institucionalizadas tinham saído do manicômio e retornado para as suas casas, seja as de suas famílias, seja as novas casas implementadas. O lugar já era bastante diferente do de um ano antes.

Um pequeno parêntese: desde o ano anterior corria uma história de que a ‘ala’ masculina do hospital psiquiátrico se situava exatamente onde antigamente funcionava uma senzala – de fato, essa ‘ala’, que tinha um aspecto terrível e o teto baixo, se situava no andar de baixo deste casarão colonial de uma cidade conhecida pela produção cafeeira no século XIX sustentada pelo trabalho de pessoas escravizadas.

Pois bem, em um trabalho que objetivava romper com todas as relações de servidão, o primeiro gesto para modificar essa instituição foi o de fechar esta

'ala'. Ninguém mais ficaria um dia sequer ali. Assim, juntos, trabalhadores e pessoas internadas buscaram reorganizar as dependências daquela instituição. Isso foi feito de tal maneira que o local de dormir e com quem dividir um quarto passou a ser uma escolha pessoal e não uma determinação. Também foi abolida a divisão entre 'ala masculina' e 'ala feminina'. Os banheiros ganharam portas. As pessoas que seguiam ali também passaram a escolher as próprias roupas, que não apenas agora serviam em seus corpos, mas se tornaram uma forma de expressão de quem elas eram em um processo de descoberta de si e dos próprios gostos. Com a conquista de obtenção de recursos financeiros, como os benefícios socioassistenciais, algumas pessoas optaram por usar parte de suas rendas para adquirir pequenas coisas: uma mala para poder ir embora, uma boneca para uma senhora que nunca teve uma, um rádio para escutar notícias do lado de lá.

Dentre as pessoas que ainda não tinham saído do manicômio estava o 'Canhão'. O vi de longe – era difícil não o ver: um homem alto, vistoso e com uma camisa em um tom forte de laranja na qual estava escrito 'um só corpo'. Ele estava sem seu chapéu panamá. Quando me viu, com um largo sorriso, disse:

'Você! Eu preciso falar com você!'

Ele me convida para que eu veja algo em seu quarto, aquilo que ele chamava de altar. Seu altar consistia em uma mesa que ele havia pegado de algum outro lugar da instituição e disposto em um canto. Na borda da mesa estava pendurada uma camiseta de um time de futebol e em cima dela havia um desodorante, um sabonete, uma garrafa de água, uma garrafa de azeite de oliva, dentre outras coisinhas. Entendi que agora ele tinha um time de futebol, bebia água quando sentia sede e podia manter sua higiene pessoal.

Então ele me disse:

'Você se lembra que eu falei que aqui era bom? Eu tava enganado. Eu não sabia o que era bom. Agora eu sei. Eu descobri que eu amo peixe!'

Na sequência ele me explica que nunca havia comido peixe nos mais de 20 anos que ficou no manicômio e que agora sabe que ama peixe – descoberta que, diga-se de passagem, era retomada semanalmente por ele na assembleia que começou a ser realizada no manicômio para a tomada de decisões coletivas porque agora, segundo ele mesmo, em toda assembleia ele insistia para que peixe fosse parte do cardápio da semana. Descobriu também que gostava de temperar o peixe com azeite, pois ele gostava da comida com um determinado tempero – daí o azeite em seu quarto.

Depois de um bate papo, quando estávamos nos despedindo perguntei se ele compraria agora uma mala para levar aqueles itens do altar e tantas outras coisas que tinha comprado para sua nova casa.

Ele olhou bem para mim estranhando a pergunta e me respondeu:

‘Mas claro que não! Daqui eu não levo nada’; e, emendando com uma gargalhada, me disse: ‘Só vou com a roupa do corpo porque se eu sair sem roupa já viu, né?!’.

Depois de rirmos juntos e antes de nos despedirmos ele me disse: “Ah, tem outra coisa: meu nome é José”.

O apelido dado no manicômio também fica para trás.

Ele é José.

José tem nome, descobriu que gosta de peixe temperado com azeite e agora vive na cidade em uma casa que pode chamar de lar.

José vive em liberdade”.

No dia 13 de janeiro de 2021 a última pessoa que havia sido colocada nesse manicômio dali saiu para ir morar em um Serviço Residencial Terapêutico e o hospital psiquiátrico do Município de Vassouras teve suas portas e atividades fechadas em definitivo.

Nós o fechamos. Um manicômio a menos.

4.1 Percursos coletivos de afirmação da liberdade

Da frase “*nós o fechamos*” é preciso saber que esse *nós* não é algo contável nem tem nomes próprios. Por um lado, porque o fechamento de um manicômio e, ainda mais importante, a construção de percursos singulares de saída do manicômio e a reconstrução dos direitos das pessoas, do cotidiano em uma vida compartilhada no território e da possibilidade de projetar novos futuros, é trabalho feito a muitas mãos. Ou melhor, por muitos corpos que participam mais ou menos diretamente disso, que colocam mais ou menos intensamente o próprio corpo em cena para esse trabalho acontecer.

Por outro, e é disso que interessa agora tratar, porque a possibilidade mesma de um manicômio ser fechado, ainda mais em um contexto social e político desfavorável para tal, só foi e é possível porque esta ação é parte de uma rede ampliada de pessoas, de gestos, de histórias que se conectam. Uma rede formada por tantas e tantas pessoas que insistem em afirmar e construir caminhos de liberdade e de exercício de direitos de cidadania; essa rede atravessa instituições – dos níveis de governo às associações de usuários e familiares, do legislativo ao judiciário, das universidades a cada um dos serviços abertos, de base territorial e substitutivos ao modelo manicomial, que instituem direitos no cotidiano de suas práticas. Essa rede é organizada em uma luta social, é o corpo que faz avançar a reforma psiquiátrica – processo social complexo que se traduz na transformação concreta e nas mais diferentes dimensões sociais das relações com a loucura. Cada manicômio fechado é uma conquista da luta antimanicomial e um momento da reforma psiquiátrica, envolvendo todos os que lutam por uma sociedade sem manicômios.

A luta antimanicomial é um movimento social que parte da afirmação da liberdade e dos direitos das pessoas com problemas de saúde mental. Um marco inicial desta luta é a constituição, em 1978, do Movimento dos Trabalhadores em Saúde Mental (MTSM), composto por

trabalhadores integrantes do movimento sanitário, pessoas que estiveram internadas em hospitais psiquiátricos e seus familiares. Nos anos seguintes e no contexto das lutas pela redemocratização do país e do movimento sanitário, tendo entre outras inspirações a experiência triestina de desinstitucionalização, este movimento foi ampliando sua organização e força, criando corpo enquanto movimento de crítica e busca por superar o manicômio e a psiquiatria como instituição. Em 1987, na ocasião do II Congresso dos Trabalhadores de Saúde Mental, realizado em Bauru, o movimento adotou a insígnia “*Por uma sociedade sem manicômios*”, que ainda hoje é bandeira deste movimento social: a luta antimanicomial. Neste encontro de Bauru, pela primeira vez enquanto luta social organizada, as ruas da cidade foram ocupadas em uma manifestação pública pela superação dos manicômios; é também neste encontro que a luta antimanicomial afirmou por meio de um manifesto, conhecido como Carta de Bauru, a sua agenda de lutas:

“Manifesto de Bauru

Um desafio radicalmente novo se coloca agora para o Movimento dos Trabalhadores em Saúde Mental. Ao ocuparmos as ruas de Bauru, na primeira manifestação pública organizada no Brasil pela extinção dos manicômios, os 350 trabalhadores de saúde mental presentes ao II Congresso Nacional dão um passo adiante na história do Movimento, marcando um novo momento na luta contra a exclusão e a discriminação.

Nossa atitude marca uma ruptura. Ao recusarmos o papel de agente da exclusão e da violência institucionalizadas, que desrespeitam os mínimos direitos da pessoa humana, inauguramos um novo compromisso. Temos claro que não basta racionalizar e modernizar os serviços nos quais trabalhamos.

O Estado que gerencia tais serviços é o mesmo que impõe e sustenta os mecanismos de exploração e de produção social da loucura e da violência. O compromisso estabelecido pela luta antimanicomial impõe uma aliança com o movimento popular e a classe trabalhadora organizada.

O manicômio é expressão de uma estrutura, presente nos diversos mecanismos de opressão desse tipo de sociedade. A opressão nas fábricas, nas instituições de adolescentes, nos cárceres, a discriminação contra negros, homossexuais, índios, mulheres. Lutar pelos direitos de cidadania dos doentes mentais significa incorporar-se à luta de todos os trabalhadores por seus direitos mínimos à saúde, justiça e melhores condições de vida.

Organizado em vários estados, o Movimento caminha agora para uma articulação nacional. Tal articulação buscará dar conta da Organização dos Trabalhadores em Saúde Mental, aliados efetiva e sistematicamente ao movimento popular e sindical.

Contra a mercantilização da doença! Contra a mercantilização da doença; contra uma reforma sanitária privatizante e autoritária; por uma reforma sanitária democrática e popular; pela reforma agrária e urbana; pela organização livre e independente dos trabalhadores; pelo direito à sindicalização dos serviços públicos; pelo Dia Nacional de Luta Antimanicomial em 1988!

Por uma sociedade sem manicômios!

Bauru, dezembro de 1987 - II Congresso Nacional de Trabalhadores em Saúde Mental”.

A posição da luta antimanicomial fica clara nesse manifesto: é uma luta que se coloca contra as formas de opressão, sendo o manicômio uma expressão das relações de opressão. Indo além, ao tomar como bandeira de luta a superação dos manicômios na sociedade, o que a luta antimanicomial afirma é a necessidade de questionar e superar todos os aparatos sociais, práticas e instituições orientadas para oprimir pessoas identificadas como desviantes das normas sociais, e de construir caminhos de liberdade e de direitos para todos. Isso significa, por óbvio, fechar manicômios. Mas, para além disso, significa no processo de fechamento de um manicômio inventar novas práticas, formular novos saberes e transformar as relações sociais, porque não basta apenas fechar uma instituição que tem por papel segregar e custodiar a maioria desviante, mas é preciso

construir as condições para que essas instituições – seja sob a forma manicômio, seja sob a forma cárcere, seja sob a forma comunidade terapêutica – nunca mais existam. Tal processo passa por recusar os limites das normas sociais que produzem opressão e por transformar as relações sociais, alargando as normas sociais de tal modo que as diferenças não signifiquem desigualdades e opressão.

Essa é a utopia de uma sociedade sem manicômios sustentada por um movimento social, a luta antimanicomial. Utopia que, aqui e ali, se inscreve como realidade porque, “*quando se transforma a realidade tendo presente a subjetividade de todos, fazemos a utopia, entramos na utopia, a utopia se torna o verdadeiro real, a prefiguração de uma realidade*”¹⁹⁵. Utopia da realidade construída no Brasil há mais de três décadas, considerando como um marco da afirmação de que a transformação se inscreve no real a experiência santista de desinstitucionalização. Em 1989, em Santos, ocorreu a primeira experiência de superação de um hospital psiquiátrico, que se tornou um marco porque, produzida em forte diálogo com a perspectiva teórico-prática da desinstitucionalização, mostrou que a utopia da luta antimanicomial era realizável. Em Santos foi feita a intervenção no hospital psiquiátrico Casa de Saúde Anchieta, que chegou a ter mais de 500 pessoas internadas ao mesmo tempo, e, em um processo de desinstitucionalização, foram restituídos direitos antes negados e construídas condições concretas para a vida em liberdade, o que envolveu a implementação de serviços de saúde mental abertos, de base territorial e substitutivos ao manicômio.

À época, em Santos, quem estava à frente da secretaria de saúde era David Capistrano. Ao tratar das condições envolvidas na possibilidade de intervenção municipal no hospital psiquiátrico

¹⁹⁵ Trata-se de diálogo entre Ernesto Balducci e Franco Basaglia no programa radiofonico 'Voi ed io, punto e a capo. Musiche e parole provocate dai fatti'. Basaglia F. [sem título] [1980]. In: Basaglia F. *L'utopia della realtà*. Torino: Giulio Einaudi, 2005, p.XLV.

Casa de Saúde Anchieta, conhecido como “*a casa dos horrores*”, Capistrano (1995, p.102)¹⁹⁶ assinala que em 1989, pela primeira vez, o poder municipal tinha possibilidade de fiscalizar e intervir em um hospital psiquiátrico (ação que antes era restringida à secretaria estadual de saúde) em razão da promulgação da Carta de 1988, a Constituição Federal, que é “*marcadamente descentralizadora*” e “*determinou a existência de atribuições concorrentes, que poderiam ser exercidas pelo estado ou município*”. Mesmo diante desse texto legal, as condições políticas para intervenção não estavam colocadas, tendo sido preciso construir a sustentabilidade da intervenção.

Capistrano relata que a oportunidade surgiu quando teve acesso a um relatório sobre as condições precárias da instituição; embora elas fossem de conhecimento da gestão estadual, que nada fizera. Em suas palavras: “*como acabei recebendo uma cópia, digamos informal, do relatório, chamei a imprensa, tornei público o seu conteúdo e dei prazo de uma semana para que o hospital corrigisse aquelas irregularidades, sob pena de tomar medidas enérgicas*”. O hospital psiquiátrico até tentou “*maquiar sua situação*” e “*convocou todos os funcionários e alguns pacientes para tentar fazer uma grande limpeza dentro do hospício. Não deu certo. O que resultou foi uma insuportável mistura de cheiro de água sanitária com aquele odor específico dos manicômios*”¹⁹⁷.

O planejamento de como se daria, então, a intervenção no hospital psiquiátrico envolveu pensar as estratégias de atuação – “*teríamos que intervir no manicômio e, a partir desta cidadela, destruir sua cultura e suas relações*” –, como ocorreria a intervenção – “*convocaríamos todas as entidades defensoras dos direitos humanos, todos os sindicatos dos trabalhadores, todas as sociedades de melhoramentos de bairro, a Ordem dos Advogados, TVs, jornais, enfim, o conjunto das entidades da sociedade civil*” – e qual seria a data de intervenção, escolha de que vale o relato completo:

¹⁹⁶ Capistrano DF. *Da saúde e das cidades*. Hucitec: São Paulo, 1995, p.103.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

“Nos momentos que antecederam a chegada dos participantes da reunião, eu havia visto na estante do Lancetti [Antonio Lancetti] o livro Dez dias que abalaram o mundo, de John Reed, sobre a revolução russa de 1917, provavelmente a melhor reportagem já feita. Então me recordei do modo como Lênin fixou a data para aquela insurreição: sete de novembro. Dizia ele: ‘Seis é cedo, pois todos os delegados ainda não terão chegado ao Congresso dos Sovietes; oito é tarde, pois o governo provisório terá tempo para reunir forças e frustrar a insurreição em Petrogrado. Por isso a revolução tem que ser no dia sete. Nem seis, nem oito’. Fixamos a data de intervenção seguindo o mesmo método (...). Três de maio. Nem dois, nem quatro”¹⁹⁸.

No dia da intervenção mais de 50 pessoas aguardavam em frente ao hospital psiquiátrico pelo inédito gesto que ocorreria. Junto da prefeita de Santos, Telma de Souza, do Partido dos Trabalhadores, David Capistrano e este *“pequeno exército”* de pessoas entraram na instituição; a *“degradação surpreendia até os mais pessimistas”* e as rádios cobriram *“a intervenção ao vivo durante horas e no dia seguinte o fato estava nas primeiras páginas dos jornais de Santos e São Paulo”*. O ato de intervenção se deu e *“trouxe para dentro do manicômio os olhos e ouvidos da cidade”¹⁹⁹.*

O dia seguinte de uma intervenção em um manicômio, como bem caracteriza Capistrano, é de uma *“atividade febril”*: certificar-se de que há comida para todos, garantir condições mínimas de higiene pessoal e começar a organizar concretamente as ações. Cabe aqui assinalar: agito incessante de um primeiro dia de intervenção que, mesmo com um arco de distância de três décadas, segue sendo assim; em Vassouras, no primeiro dia da intervenção municipal no hospital psiquiátrico choveu muito, o que levou à descoberta de que parte do teto do manicômio cedia às chuvas e que alagamentos nas alas em que as pessoas ficavam internadas eram recorrentes; assim,

¹⁹⁸ *Ibidem*, p.105.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p.107.

no primeiro dia da intervenção, entre tantas outras ações, foi preciso consertar o teto, arranjar colchões e cobertas secas e criar condições mínimas para todos dormirem. Após os dias iniciais de uma intervenção em um manicômio inicia-se o processo de trabalhar pela transformação das relações e pela construção de percursos de cidadania: começo da *longa marcha através das instituições* – expressão utilizada na desinstitucionalização em Trieste.

A experiência de Santos, inédita à época no cenário nacional, tornou-se referência e mostrou os caminhos a seguir. Entre as ações necessárias, era preciso modificar a rotina e as relações no interior do manicômio, então, para isso foram instituídas assembleias, flexibilizados horários de visitas e instaurada a convivência entre homens e mulheres; era preciso também abrir a instituição, transformando as relações e construindo trânsito entre pessoas, e para tanto foram organizadas momentos e festas para encontros e a comunidade era convidada; era preciso reconstruir a experiência de habitar uma casa, e assim as pessoas internadas passaram a se corresponsabilizar pelos espaços e atividades comuns; era preciso sair da instituição, então eram criadas oportunidades para que as pessoas fossem à cidade, ao centro, para os lugares comuns da vida civil como praças, mercados etc; e era fundamental construir uma rede de serviços substitutivos à lógica asilar: serviços de saúde mental que assumissem a responsabilidade pelo cuidado no território e pela construção de respostas às necessidades complexas das pessoas. Tudo isso foi feito.

Em 1996 o hospital psiquiátrico Casa de Saúde Anchieta foi, enfim, fechado.

4.2 Corpo antimanicomial

Três décadas separam o início do fechamento do hospital psiquiátrico Casa de Saúde Anchieta, em Santos (SP), e o hospital psiquiátrico Casa de Saúde Cananeia, em Vassouras (RJ). Nesse período outras dezenas de milhares de leitos em hospitais psiquiátricos de características asilares foram progressivamente e de maneira pactuada fechados e substituídos por serviços territoriais – para sermos mais precisos, de 2002 a 2014 (período em que há disponibilização de dados), mas de 25.000 desses leitos foram encerrados para que as pessoas pudessem viver e terem respostas para as suas necessidades em liberdade. Tal transformação na rede de serviços – que na prática significa a transformação da relação com a própria experiência da loucura, afirmando a liberdade e a cidadania das pessoas com problemas de saúde mental – envolveu e ainda envolve ações e atores diversos. Dentre todos eles, um se fez e continua se fazendo presente neste arco de tempo e é protagonista da experiência brasileira de reforma psiquiátrica: o movimento social da luta antimanicomial, constituído por trabalhadores da saúde mental, pessoas com problemas de saúde mental usuárias de serviços, seus familiares e tantos outros indivíduos que combinam suas forças para a luta por garantia de direitos já conquistados e para a invenção de novos direitos.

Ora, mas o que uniu e continua unindo tantas pessoas conhecidas e desconhecidas entre si em diferentes regiões do país e em um arco de tempo que se estende há mais de trinta anos? Ou, para sermos mais precisos, o que faz com que tantas pessoas concordem entre si e ajam conjuntamente em uma mesma direção? O que explica a concordância entre indivíduos que não se encontram com seus corpos ou mesmo que sequer se conhecem?

A explicação remonta àquela de Espinosa sobre o que pode o corpo. O corpo é unidade estruturada de partes em certa relação de movimento e repouso que se conserva e se regenera na relação com outros corpos. Nas relações entre os corpos, que afetam e são afetados, dão-se

mudanças de estados e, nessas mudanças, a potência da coisa singular aumenta ou diminui. Pois bem, mas qualquer coisa pode, na relação com um corpo, aumentar ou diminuir a potência de agir desse corpo? Espinosa esclarece em EIV P29 que não, pois *“uma coisa singular qualquer cuja natureza seja inteiramente diversa da nossa não pode favorecer nem coibir nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser-nos boa ou má a não ser que tenha algo em comum conosco”*. Ou seja, uma coisa cuja natureza possui propriedades em comum com a natureza de outra coisa pode favorecer ou coibir a potência de agir, mas, se não houver algo em comum, não há aumento ou diminuição da potência e da coisa não se pode dizer nem ser boa, nem ser má.

A coisa que é má à natureza de um indivíduo, diminuindo sua potência de agir, é má enquanto coíbe a potência de agir e não pelo que há em comum; então, como explicado em EIV P30, é preciso que uma coisa singular tenha propriedades comuns com o indivíduo para que dela se possa dizer ser boa ou má, mas alguma coisa é má a um indivíduo na medida que a coisa é contrária à potência do indivíduo e não pelas propriedades comuns compartilhadas²⁰⁰. Trata-se, assim, de uma relação de contrariedade. Já a relação da coisa cuja natureza concorda com a natureza de um indivíduo, o que propicia a conservação das partes do indivíduo, é de conveniência, dado que a coisa convém com a natureza de um indivíduo, aumentando sua potência; dessa coisa, pela EIV P31, diz-se que é necessariamente boa, podendo-se dizer que tal coisa é útil²⁰¹.

Pois bem, em havendo propriedades comuns entre as naturezas das coisas singulares, dão-se relações de contrariedade e de conveniência entre elas, diminuindo e aumentando a potência de

²⁰⁰ EIV, P30: *“Nenhuma coisa pode ser má pelo que tem de comum com nossa natureza, mas, enquanto nos é má, nesta medida nos é contrária”*. Pela proposição 8, EIV, *“O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza enquanto dele somos cônscios”*. Na demonstração, Espinosa, faz referência às duas primeiras definições da EIV, que assinalam que *“Por bem entenderei aquilo que sabemos certamente nos ser útil”* e *“por mal, porém, aquilo que sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer”*, retomando que o esforço pelo qual a coisa singular se esforça para conservar e perseverar em seu ser é a essência atual da própria coisa. Ou seja, bem ou mal é aquilo que aumenta ou diminui a potência de agir de uma coisa singular, sendo quando alguma coisa afeta a coisa singular de alegria, a coisa é boa; quando afeta de tristeza, diz-se da coisa que é ruim.

²⁰¹ EIV, P31: *“Enquanto uma coisa convém com nossa natureza, nesta medida é necessariamente boa”*.

agir de uma coisa singular, de um indivíduo. As relações de conveniência são as que convêm à potência de uma coisa singular e são úteis justamente porque ampliam a potência do indivíduo; e se assim é, ou seja, se as coisas convêm em potência, não se pode dizer que suas naturezas convêm quando se tem a submissão às paixões²⁰², mas apenas e necessariamente enquanto os indivíduos estão sob a condução da razão²⁰³.

Como demonstrado em EIV P35, quando submetidos à paixão, os conatus dos indivíduos não são fortalecidos, não se dando ampliação da potência de agir; assim, na paixão, na contrariedade entre os afetos, as potências dos indivíduos não se fortalecem reciprocamente, podendo os indivíduos “*ser diversos em natureza e contrários uns aos outros*”. Já quando conduzidos pela razão, as relações entre as naturezas das coisas são necessariamente de concordância, pois se “*cada um, pelas leis de sua natureza, apetece o que julga ser bom e se esforça para afastar o que julga ser mau*”; é no exercício da razão, quando se dá o agir, que “*é necessariamente bom ou mau aquilo que julgamos ser bom ou mau*” – daí que quando conduzidos pela razão os indivíduos necessariamente agem sob constância do juízo e “*fazem [agem] coisas que são necessariamente boas para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem, isto é (pelo Corol. Da Prop. 31 desta parte), coisas que convêm com a natureza de cada homem*”. Quando conduzidos pela razão os indivíduos buscam o útil para si próprios para se conservarem, buscando também o útil comum, e “*enquanto convivem sob a condução da razão, os homens necessariamente convêm sempre também entre si*”. Disso segue o primeiro corolário:

“Na natureza das coisas não é dado nada de singular que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão. Pois o que é utilíssimo ao homem é o que convém maximamente com sua natureza (pelo Corol. da Prop. 31

²⁰² EIV P32: “*Enquanto os homens estão submetidos às paixões, não podem ser ditos convir em natureza*”.

²⁰³ EIV P35: “*Enquanto os homens vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida necessariamente convêm sempre em natureza*”.

desta parte), isto é (como é conhecido por si), o homem. Ora, o homem age absolutamente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão (pela Def.2 da parte 3), e apenas nesta medida necessariamente convém sempre com a natureza de outro homem (pela Prop. Preced.); logo, nada entre as coisas singulares é dado de mais útil do que o homem etc. C.Q.D.”.

Então, não há nada mais útil a um ser humano do que uma relação de conveniência com outro ser humano conduzido pela razão e que se esforça ao máximo pelo seu próprio útil. Na sequência do percurso dedutivo tem-se que, pela via da razão, as relações de conveniência são necessariamente úteis, sendo que por EIV, P36 “*o sumo bem dos que seguem a virtude é comum a todos, e todos podem igualmente gozar dele*”. Ora, agir por virtude é o mesmo que esforçar-se para agir pela razão (EIV, P24), que remete ao esforço de entender (EIV, P26); recordando que pertence à essência da mente humana conhecer adequadamente a essência da substância (EII, P47), ou seja, é comum a todos conhecer adequadamente a essência da substância, sendo o conhecimento da substância o sumo bem da mente (EIV, P28), logo, a suma virtude da mente, tem-se que gozar do conhecimento da natureza ao conduzir-se pela razão e agir por virtude é bem que pode ser fruído por todos. Finalizando este percurso dedutivo, tem-se, por EIV, P37, que “*o bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para os outros homens, e tanto mais quando maior conhecimento de Deus ele tiver*”, ou seja, que o bem que pode ser fruído por todos é, também, desejável aos outros. Então, pela via da razão, as relações de conveniência são necessariamente úteis.

Retomando a nossa questão, as pessoas se encontram, se reúnem, se agregam, enfim, se colocam em relações de concordância por suas propriedades comuns e buscam o útil para si e para o comum, sendo úteis umas às outras enquanto conduzidas pela razão. Mas isso não explica a sociabilidade, que não se dá apenas pela via racional, dado que o ser humano está submetido aos

afetos e é arrastado pelas paixões em direções diversas sendo, inclusive, contrários uns aos outros, como assinalado pela proposição 34, EIV, situação que leva à diminuição da potência de agir de cada um.

Como explicado no segundo escólio de EIV, P37, cada ser humano por seu sumo direito de natureza, direito pelo qual cada um existe, age conforme o que segue da necessidade de sua natureza, julgando o que lhe é bom e o que lhe é mau e agindo para conservar o seu ser, esforçando-se para “*conservar o que ama e destruir o que odeia*”; se os seres humanos vivessem sob a condução da razão, por esse direito natural agiriam “*sem nenhum dano para outro*”. Ou seja, se agissem sempre sob condução da razão, os seres humanos, pelo sumo direito natural de cada um de fazer aquilo que segue da necessidade de sua própria natureza – direito que equivale à potência –, sempre se relacionariam em concordância e agiriam por virtude. Porém, os seres humanos são afetados pelas paixões, discordam entre si e são contrários uns aos outros; os seres humanos afastam e destroem uns aos outros, causam danos uns aos outros, o que diminui a potência de agir de cada um. Daí que, para que “*possam viver em concórdia e auxiliar uns aos outros, é necessário que cedam seu direito natural e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro*”.

Porém, se o direito natural de cada um equivale à potência de cada um, ou seja, ao seu esforço de perseverar em seu ser, não é admissível a hipótese de o ser humano ceder seu direito natural pois isso significaria ceder a essência do próprio ser. Então, se para os seres humanos é reciprocamente mais útil viver em concórdia e não é admissível renunciar ao direito natural, o que resta é ceder à ação de causar danos a outro ser humano. E, como explicado no segundo escólio, isso se dá, com base EIII, P39²⁰⁴, porque “*cada um abstém-se de causar dano por temor de um*

²⁰⁴ EIII, P39: “*Quem odeia alguém se esforçará para fazer-lhe mal, a não ser que tema originar-se daí um maior mal para si; ao contrário, quem ama alguém se esforçará, pela mesma lei, para fazer-lhe bem*”.

dano maior”; ora, se há temor de que afastar e fazer mal a um outro trará um mal ainda maior para si próprio, é mais útil abster-se de afastar o outro e de fazer mal a um outro do que lhe causar dano. E o tamanho temor de todos de causar dano ao outro e isso ser origem de dano maior para si próprio, medo sustentado por um afeto de tristeza, leva à cessão do direito natural pela esperança de que isso será mais útil para todos – passagem que ocorre, pois, um afeto, como o do medo, pode ser coibido quando outro afeto mais forte e contrário ao primeiro se dá, o da esperança e o que dela deriva, a segurança (EIV, P7)²⁰⁵. Ou seja, por uma causa passional os seres humanos racionalmente cedem seu direito natural para firmar a sociabilidade.

Assim, os seres humanos prescrevem para si “*uma regra comum de vida*” e fazem leis pelo temor à ameaça de um mal ainda maior para si dado que, porque submetidos às paixões, os seres humanos entram em relações de discórdia e de destruição. Constitui-se, assim, do indivíduo e de seu direito natural, o estado civil e o direito civil, sendo que “*esta Sociedade, que se firma pelas leis e pelo poder de se conservar, é denominada Cidade, e aqueles que são defendidos pelo direito dela, Cidadãos*” (EIV, P37, *esc.*).

Sobre a cidade, Chaui (2016, p.450) assinala que seu surgimento é oriundo da “*interseção entre a razão e a paixão*”, sendo o ponto de encontro entre elas a lei: pela paixão, “*lei natural, segundo a qual nos abstermos de causar dano por medo de receber dano maior*”, pela razão, lei pela qual, pelas proposições 65 e 66, EIV, “*sob condução da razão, escolhemos de dois bens o maior e de dois males o menor*” e “*sob a condução da razão desejamos um bem maior futuro de preferência a um bem menor presente, e um mal menor presente de preferência a um mal maior futuro*”. Assim, para Chaui, é sob esta lei natural que a cidade é instituída e a sociedade se firma

²⁰⁵ EIV, P7: “*Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido*”.

por esta lei, sendo o que é bom ou o que é mau “*discernido pelo consenso comum*” e não pelo juízo de cada um, e “*cada um tem que obedecer à Cidade*” (EIV, P37, *esc.*).

Mas, também, a cidade se firma pelo poder de se conserva. Então, sendo a cidade uma instituição da vida social e sendo úteis as relações de concordância, são úteis e boas as coisas que conduzem à concórdia na sociedade, sendo esta a conclusão de EIV, P40. Aqui, mais uma vez, a explicação remonta à demonstração do que é do que pode o corpo. Novamente, o corpo, constituído de partes em uma certa proporção de movimento e repouso, tal como assinalado em EII, post IV, é continuamente regenerado no encontro com outros corpos, sendo isso necessário para sua conservação; e quanto mais apto o corpo à pluralidade de afecções, mais apta torna-se a mente a perceber as afecções, sendo bom ou útil que o ser humano esteja mais apto a afetar e ser afetado por outros corpos, conforme indicado em EIV, P38. Ocorre que, assim como há encontros que conservam certa proporção de movimento e repouso, há encontros que “*fazem com que as partes do Corpo humano obtenham outra proporção de movimento e repouso*” de tal maneira que fazem “*com que o Corpo humano se revista de outra forma, isto é (como é conhecido por si e como advertimos no fim do prefácio desta parte), que o Corpo humano seja destruído*”²⁰⁶. Ora, aquilo que propicia a conservação do corpo e, portanto, a conservação do ser e da vida são coisas boas, sendo elas úteis, enquanto o que destrói o corpo são coisas más. E, como afirma Chauí²⁰⁷ sobre essa demonstração, se:

“são boas as coisas que propiciam a conservação da vida e o aumento da aptidão para a pluralidade simultânea, então é preciso concluir não apenas que é útil a vida em comum, pois amplia o sistema das afecções corporais e das conexões mentais, mas também que são úteis as coisas que asseguram a vida em comum e, inversamente, más as que a impedem”.

²⁰⁶ EIV, P.39, *dem.*

²⁰⁷ Chauí M. *A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa*, p.453.

Dado que as coisas de mesma natureza são úteis e que nada é mais útil a um ser humano do que outro ser humano, chega-se à proposição XL, EIV, que afirma que “*as coisas que conduzem à Sociedade comum dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis, e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na Cidade*”.

Este percurso responde em parte às questões iniciais colocadas aqui em relação ao que faz com que pessoas diferentes e em diferentes momentos históricos concordem entre si e ajam conjuntamente. A vida social é instituída e se dá porque é útil, ou seja, é boa para os seres humanos porque as relações de concórdia propiciam a conservação e perseveração de cada ser humano. Mas, nisso consiste a vida social em geral. Ao falarmos sobre um recorte específico, um movimento social, alguns aspectos ganham ênfase. Tal como se dá na vida social em geral, as pessoas que constituem o movimento social da luta antimanicomial compartilham propriedades comuns e suas relações são reciprocamente úteis; o que aqui se arrisca afirmar é que essas pessoas compartilham de *mais propriedades comuns* e o que buscam coletivamente é *muito* útil para si próprias e para o *comum*.

Para compreender como isso se dá, retomemos o que é o comum. Segundo Chauí²⁰⁸,

“o que há de comum entre todos corpos e se encontra igualmente nas partes e no todo de cada corpo são relações de concordância, comunicação e constância entre seus movimentos, portanto, propriedades universais necessárias deduzidas da natureza dos corpos e que determinam as afecções corporais, cujas ideias podem ser conhecidas adequadamente pela mente de cada um e de todos os seres humanos”

²⁰⁸ *Ibidem*, p.239.

Ou seja, as partes das coisas, como as partes do corpo, compartilham propriedades comuns entre si e entre corpos; propriedades universais porque presentes igualmente na parte de cada um dos corpos e no todo, e necessárias porque os corpos, para se regenerarem, precisam de outros corpos em relações de concordância, comunicação e constância. Então, as propriedades comuns entre as partes mantêm entre si relações de concordância e de constância que, quando entendidas pela razão, são entendidas como as relações de partes comuns entre as coisas. E considerando que, por EII, P39, “*a ideia do que é comum ao corpo humano e a alguns corpos externos, pelos quais o corpo humano costuma ser afetado, e está igualmente na parte de qualquer um deles e no todo, será adequada na mente*”, quando conhecidas pela mente as conexões entre o que se encontra nela e nas partes dos outros corpos, isto é, a causa das concordâncias, a ideia dessa afecção corporal é uma ideia adequada na mente humana. As ideias dessas afecções corporais, determinadas pelas propriedades universais necessárias da natureza dos corpos, são denominadas noções comuns; estas, como o nome mesmo diz, são comuns a todos os seres humanos e são tanto “*fundamento de nosso raciocínio*”, como – acrescente-se agora – da “*sociabilidade e da vida política*”²⁰⁹.

Portanto, é enquanto coisas singulares que possuem partes comuns – pondo-se em relações de concordância por compartilharem um comum – que os seres humanos fazem parte de um todo. As noções comuns, então, constituem o fundamento das relações sociais, constituindo, também, o fundamento das relações entre pessoas que são parte de um mesmo movimento social. Da sociabilidade, pode-se afirmar que é natural e necessária, posto que o ser humano, como modo finito e parte da natureza, necessita de outros corpos para se regenerar; quando as relações sociais são recíprocas e concordantes, são úteis e boas, ampliando a potência do ser humano; e quando a

²⁰⁹ *Ibidem*, p.239.

causa das relações é entendida pela mente, o ser humano age sob a condução da razão, agindo por virtude.

Compartilhar noções comuns em relações de concordância, portanto, é decisivo para ser, existir e experimentar relações recíprocas – relações essas que, entre coisas singulares convenientes, significam a conservação do ser e, também, a resistência à destruição, ou dano, por outras coisas. Ou, conforme Balibar²¹⁰, a “*unificação de uma multiplicidade de indivíduos por meio de suas ‘conveniências’ mútuas*” é condição intrínseca para que cada coisa singular mantenha sua “*individualização*” e “*individualização*”. Ora, se essas relações que se estabelecem entre seres humanos por conta do que compartilham em comum são deveras úteis, é razoável que para conservar e perseverar em seu ser as pessoas se relacionem tanto quanto logrem com outros cujas naturezas partilham de propriedades comuns – e isso se dá tanto na sociabilidade, como na vida política.

Nessa linha, Balibar²¹¹, compreendendo a sociedade como um “*sistema de utilidades recíprocas*” a partir das proposições da EIV, P29-P40, afirma que “*as relações que se estabelecem entre indivíduos em virtude de sua ‘natureza comum’ formam uma individualidade coletiva ou ‘superior’*”, sendo que essas relações aumentam “*sua potentia agendi [potência de agir] (o que compreende sua capacidade de pensar e de conhecer), e assim a sua potência de existir*”. Pois bem, fica evidente o porquê de pessoas se disporem a se relacionar com outras pessoas que, conhecendo ou não, compartilham de um comum e em relações de reciprocidade entram em concordância. Ontologicamente, em tal relação as pessoas formam uma “*individualidade coletiva ou ‘superior’*” porque isso é útil: afetivamente, essas relações “*aumentam a alegria e suprimem a*

²¹⁰ Balibar É. *Spinoza politique*, p.219.

²¹¹ *Ibidem*, p.219.

tristeza de cada indivíduo” e, em sociedade, propiciam a ampliação da potência de agir e de existir de cada um e de um comum.

Além disso, recorde-se que o axioma de EIV afirma que, *“na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída”*. Quanto mais complexo um indivíduo, mais necessidade ele tem de estar em relações com outros indivíduos para conservar a sua própria existência, e mais ainda quando a sua própria conservação está ameaçada pela potência de coisas superiores²¹². Daí que, em se tratando de uma situação em que o indivíduo, isoladamente, pode ser destruído por outra coisa mais potente, é muito conveniente estar em relações de concordância mútua a fim de aumentar a potência de cada um, em uma multiplicidade mais forte do que a coisa singularmente dada. É útil, portanto, constituir um corpo ampliado.

Mas para a questão em investigação aqui – a compreensão de por que pessoas diferentes se unem em torno de uma luta comum – é preciso que esse corpo ampliado composto de muitos corpos seja algo mais, pois é corpo que se une em um esforço conjunto para modificar alguma coisa. No caso da luta antimanicomial, corpo que une e organiza a força de indivíduos para reivindicar os direitos das pessoas com problemas de saúde mental e para criar novos direitos; esforço que se põe na correlação de forças em associação e, também, em conflito para aumentar a potência dos indivíduos pelos direitos garantidos para todos. Cabe lembrar: como ponto de partida, ampliar a potência de pessoas a quem se atribuiu o estigma da periculosidade social e a desrazão como ameaça a ser afastada, pessoas historicamente segregadas e tuteladas em manicômios para manter a ordem pública porque consideradas desviantes das normas sociais, pessoas ameaçadas em sua

²¹² Note-se que, ao mesmo tempo, o indivíduo é mais complexo porque está em mais relações.

existência por serem quem são e que experimentam sua potência diminuída pela oposição de outros corpos. Nesse corpo ampliado composto de muitos indivíduos – um corpo antimanicomial –, então, os indivíduos se põem em esforço conjunto para instituição de direitos que reivindicam pelo que compartilham em comum; é, então, o agir em esforço comum para instituir direitos para ampliar.

Afirmar um *corpo antimanicomial* é, aqui, dar nome para uma união de interação de corpos individuais que se associam por partilharem de noções comuns e que se põem para instituir uma coisa nova; nome de potência coletiva que age em comum para instituir direitos tendo como horizonte uma sociedade sem manicômios. Corpo ampliado que se faz por uma multiplicidade de indivíduos: pessoas com problemas de saúde mental, seus familiares, trabalhadores da saúde mental que se recusaram e se recusam a agir como técnicos da exclusão social, entre tantas outras que se agregam progressivamente ao movimento da luta antimanicomial. Pessoas que se reúnem, entram em relações de reciprocidade e põem em comum suas forças para perseverar na existência e aumentar a potência de cada um e de todos, criando pela união de corpos, ideias e suas conexões um corpo alargado que age para instituir mais direitos; corpo ampliado que age para aumentar o poder das pessoas com problemas de saúde mental, enfrentando opressões.

Trata-se, cada um, de corpo ampliado não apenas porque são corpos complexos que compartilham muitas propriedades comuns da mesma natureza – afinal, “*a natureza é só uma, e é comum a todos*” (TP, 8, §27), mas porque compartilham cada um deles de um afeto comum que fortalece seus conatus. Os seres humanos “*como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão*”, disso segue que “*não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo*” (TP, 6, §1). Afeto comum que, tal como ocorre com os afetos nos indivíduos, flutua e marca a ampliação ou a diminuição da potência de agir das potências individuais em interação; mas que, em alguma parte e em dado momento, é comum.

Mas, como já indicado, não se trata apenas de corpo ampliado, já que tal corpo da luta antimanicomial age em sentido específico: instituir direitos para pessoas que têm seus direitos violados. A luta antimanicomial tem um *projeto comum*: uma sociedade sem manicômios – projeto que é motor de luta, ou seja, desejo que move esse corpo ampliado. Cabe aqui uma observação: estamos, aqui, estendendo o uso do termo ‘comum’ para além do uso feito por Espinosa. Isto é, as *noções comuns* remetem à razão: enquanto ideias adequadas na mente humana das afecções corporais entre indivíduos pelo conhecimento pela mente das conexões que se encontram nela e nas partes de outros corpos, fundamentam o raciocínio, a sociabilidade e a vida política. Quando assinalamos, aqui, a ideia de que corpo antimanicomial envolve *agir em comum* por um *projeto comum*, o termo ganha sentido de substantivo, denota aquilo que se estabelece como o comum entre as pessoas, tendo como ponto de partida a concepção de noções comuns: por compartilharem de noções comuns – por serem conhecidas pela mente dos indivíduos as causas das concordâncias entre a mente do indivíduo e as partes dos outros corpos pelas propriedades universais necessárias da natureza dos corpos –, as pessoas se associam e, por compartilharem de um projeto comum, agem em comum.

Nesse sentido que se entende que, de tal corpo ampliado, podemos afirmar ser *corpo político*, compreendendo que o “*corpo político é constituído por uma união de indivíduos que combinam e põem em comum suas forças para ter mais direitos*”²¹³. Adotando este termo, entende-se que o corpo antimanicomial é corpo político porque na interação de indivíduos em suas

²¹³ Jaquet C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões* em Espinosa, p.192. Cabe assinalar que, rigorosamente, não é feita menção no *TP* a corpo político. Em *TP*, 3, 1§ há referência a “*corpo inteiro do estado*”, sendo que o “*corpo inteiro do estado chama-se cidade*” e se costuma chamar de estado o “*direito que se define pela potência da multidão*” (*TP*, 2, 17§), que nada mais é do que o direito comum (*TP*, 2, 16§). Assim, se é chamado de estado o direito comum, definido pela potência da multidão, é a potência da multidão que institui o direito comum e, assim, o estado. Nesse sentido, o corpo inteiro do estado, que é a cidade, tem relação com a potência da multidão. Dessa passagem pode-se aproximar, como se verá a seguir, a ideia de corpo político adotada por estudiosos da obra de Espinosa com relação à multidão.

potências, compartilhando de noções comuns e de afeto comum, e havendo entre eles um *projeto comum* – algo pelo que indivíduos se movem em comum –, os indivíduos põem em comum suas forças instituindo uma nova potência para a ampliação de direitos, constituindo corpo mais complexo. Da mesma maneira outros corpos políticos que unem esforços para ampliar suas potências, ou seja, cada corpo político, como os movimentos sociais de luta por direitos, com sua bandeira de luta – que, afinal, é anúncio do que se compartilha de afeto comum e de noções comuns e é horizonte da ação comum – agem instituindo algo novo. Enfim, seres humanos diferentes que convém em um afeto comum, que estão envoltos em uma experiência comum e que mobilizam esforços para preservar seus conatus, ampliando cada um a sua potência natural e associando suas potências em comum na criação de algo novo: a multidão e o que ela institui.

Justamente, na criação da multidão e o que ela institui, se dá a passagem da sociedade, entendida como composição das potências individuais em relações de cooperação, para a instituição da política pela constituição de uma coisa nova, a potência da multidão, na união das potências individuais²¹⁴. A multidão, então, é expressão do entrecruzamento de multiplicidade de potências individuais constituindo uma potência única que faz de tais corpos, em um agir comum, agentes políticos.

A multidão não é propriamente um indivíduo ou sujeito coletivo. Se retomarmos como se constitui o indivíduo, verificaremos que “*não são nem uma matéria dada (um ‘sujeito’ no sentido tradicional) nem uma forma perfeita ou telos organizando uma matéria amorfa*”, mas que “*cada indivíduo (inclusive indivíduos humanos) é um efeito de, ou um momento num processo de individuação e individualização mais geral e mais flexível*”²¹⁵. À luz disso, a multidão não é um

²¹⁴ Chaui M. Liberdade ética e política. In: Lucas FG, Guimaraes F, Rocha M, Varella MI. *Spinoza, filosofia & liberdade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020.

²¹⁵ Balibar É. *Spinoza politique*, p.243.

sujeito coletivo, nem uma forma estável de organização de corpos: ela é expressão de um processo de uma multiplicidade de indivíduos em relação de concordância e conflito que compartilham de noções comuns e de um afeto comum que, em dado momento, predomina. Como expressão de um processo aberto, a multidão se faz em processo relacional contínuo de aproximações e afastamentos dos indivíduos; se faz em corpos que entram em relações de concórdia e discórdia. Não é unidade, mas multiplicidade de potências individuais que em relações de concordância e conflito, aumentando e diminuindo a potência dos outros corpos, age.

No nosso entendimento sobre corpo político, acrescentamos que, na relação entre potências individuais constituindo corpos ampliados e instituindo potência comum, a multidão se faz, também, em processo relacional contínuo de aproximações e afastamentos de corpos políticos; se constitui em corpos políticos que entram em relação de concórdia e discórdia, e que nessas relações entre corpos políticos a multidão se faz e expressa sua potência. Assim, o corpo antimanicomial, tal como outros corpos políticos que podem ter a forma de um movimento social, não é, em si, a multidão, mas a constitui. Então, os movimentos sociais enquanto corpos políticos compõem a multidão e, porque em movimento, compõem dinamicamente e continuamente com outros indivíduos o corpo inteiro do Estado: a cidade.

Ainda, afirmar que a multidão é um campo de forças em que a potência individual de existir e de agir de cada um é associada às outras potências individuais de existir e de agir não significa dizer que a multidão é “*passagem do ‘menos para mais’*”, pois a multidão é a “*criação de algo novo, de uma potência nova*”²¹⁶. Essa potência *nova*, criada na instituição da multidão, é imanente às potências individuais, que, por sua vez, são imanentes da potência infinita da natureza; não é *nova* porque é outra potência, mas porque a correlação das potências individuais cria *novo arranjo*

²¹⁶ Chaui M. *Política em Espinosa*, p.165.

para a potência. Ora, a potência da natureza é a sua própria essência e potência da natureza inteira, dado que a substância – ou natureza, é o mesmo – é causa eficiente imanente de todas as coisas produzidas pela substância em conexões necessárias de causas e efeitos, sendo todas as coisas singulares expressão da potência imanente da natureza. Assim, a ordem das conexões necessárias de causa e efeito imanes da natureza é a ordem da própria natureza ou, dito de outra maneira, a ordem da natureza são as leis da natureza ou o direito de natureza ou as “*regras segundo as quais todas as coisas são produzidas, isto é, a própria potência da natureza*” (TP, 2, 4§). E se a ordem da própria natureza são as leis da natureza e “*se são elas o direito de Natureza, então é preciso concluir que direito e potência são idênticos, ou, como escreve Espinosa, jus sive potentia, ‘direito, ou seja, poder’*”²¹⁷.

Direito, portanto, é poder ou potência. E se o direito de natureza equivale à própria potência da natureza, “*o direito natural da natureza inteira e, por conseguinte, o de cada indivíduo estende-se até onde se estende a sua potência*” (TP, 2, 4§). Ora, a potência individual, que é a essência do ser humano, se realiza – aumenta ou diminui – nas relações, e se a potência equivale ao direito, não se pode dizer do direito dos indivíduos ser algo invariável; ao contrário, como assinalado na passagem citada do TP, o direito natural “*de cada indivíduo estende-se até onde estende-se a sua potência*”. Então, a multidão é expressão da interrelação das potências individuais ou do direito de natureza de cada um dos indivíduos que a constituem e a potência da multidão expressa seu direito até onde se estende o seu poder.

E tal como o TP, 2, §13, assinala, “*se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos*”; assim, quanto mais seres

²¹⁷ Chaui M. Espinosa: poder e liberdade, p.117.

humanos se põem de acordo, mais direitos juntos eles têm, ou seja, quando as potências individuais são associadas, mais direitos comuns os seres humanos têm. Agora, quando seres humanos “*têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente*”, cada um dos seres humanos “*tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes que ele, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede*” (TP, 2, §16) – e daí que o que a multidão institui é potência nova e não progressão quantitativa de menos para mais. E dado que o direito de cada um se estende até onde se estende a sua potência, conclui-se em TP, 2, §16 que, na associação entre seres humanos, cada um “*tem de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado*” ou “*é coagido a isso pelo direito*”. Ora, este direito comum “*que se define pela potência da multidão costuma se chamar estado*” (TP, 2, §17).

Assim, quando os indivíduos associam suas potências ou direitos naturais e a multidão, em sua potência, define um direito comum, institui-se o Estado. O Estado é, então, o direito comum expresso pela potência da multidão e detém este direito “*absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc.*” (TP, 2, 17§). Do Estado diz-se ser estado civil, pois quando indivíduos se juntam e formam um estado civil (TP, 1, §7), nele o direito natural associado dos indivíduos se constitui em direito civil. Como assinalado anteriormente, o corpo inteiro do Estado é a cidade; e dos que pelo direito civil gozam da cidade, diz-se serem cidadãos (TP, 3, §1). Retornando à multidão em sua potência, definindo um direito comum, a multidão define o Estado e define, também, o regime político do Estado pela maneira que exercita sua potência. Então, detém o direito comum, o Estado, quem tem a incumbência da república – que não é outra coisa senão os assuntos comuns do Estado (TP, 3, §1); e se a incumbência da república:

“pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas se for composto só por alguns eleitos, chama-se

aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia” (TP, 2, 17§).

Por fim, pode-se dizer que a multidão, como potência nova, é um “acontecimento” que constitui a própria multidão e simultaneamente institui seu *imperium*, que é a potência da multidão agindo²¹⁸. A propósito, o *imperium*, especifica Chaui²¹⁹ não é propriamente o Estado; o *imperium* é a multidão em ação, é o corpo e a mente do Estado: é corporeificação em instituições que são criação imanes da multidão e expressão em costumes e leis humanas. Nesse sentido, os corpos políticos, dentre os quais o movimento social da luta antimanicomial, enquanto potência da multidão em ação, tomam corpo no corpo inteiro do Estado criando instituições.

4.3 Multidão antimanicomial em ação

No período entre a inédita intervenção municipal e o fechamento definitivo do hospital psiquiátrico Casa de Saúde Anchieta, em Santos, a luta antimanicomial avançou em diversos outros municípios brasileiros objetivando o fechamento de manicômios e a implementação de serviços de saúde mental abertos e de base territorial, tendo conquistado progressos também em outras dimensões da vida social, como no legislativo diante da proposição, em 1989, de uma lei que assegurasse os direitos das pessoas com problemas de saúde mental. Nos doze anos seguintes se deram intensos debates em torno desse projeto de lei, que foi aprovado em 2001 como a Lei Federal nº10.216, tendo sido celebrada como conquista da luta antimanicomial.

²¹⁸ Chaui M. *Política em Espinosa*, p.165.

²¹⁹ *Ibidem*, p.326.

O processo de reforma psiquiátrica brasileira ganhou importante impulso institucional quando da promulgação desta lei que reconheceu os direitos de cidadania das pessoas com problemas de saúde mental e estabeleceu a reorientação do modelo de atenção dos serviços de saúde mental, vedando a internação em instituições com características asilares e definindo como de responsabilidade do Estado o desenvolvimento da política de saúde mental de base comunitária, entre outras determinações. Com isso, foi constituída base legal para a implementação de uma política de saúde mental de Estado orientada para a transformação da rede de serviços em saúde mental. Também essa lei produziu transformações normativas, dado que a partir dela outras tantas normas legais e infralegais foram instituídas.

É preciso assinalar que, antes mesmo da promulgação dessa lei, a Lei Federal nº 8.080 de 1990, que instituiu o Sistema Único de Saúde, e ainda antes disso a promulgação da Constituição Federal, em 1988, deram a sustentação para a lei da reforma psiquiátrica pela afirmação da saúde como direito e de que todos devem ter sua cidadania e dignidade humana reconhecidas, para dizer o primordial. Não se pode atribuir o inteiro processo de transformação pela reforma psiquiátrica às leis, porém, tampouco é possível negar o papel fundamental que essas leis exerceram e ainda exercem para assegurar institucionalmente mudanças sociais. Em conjunto, esse aparato legal – essas leis humanas inventadas para uma vida em comum – são fundamentais para que outras ações institucionais sejam viabilizadas para garantia de direitos das pessoas com problemas de saúde mental.

Ora, na filosofia da imanência de Espinosa, as leis são expressão de uma potência e, dado que potência equivale a direito, são expressões de um direito. Das leis, há as naturais e as humanas. As leis naturais dependem da necessidade da natureza do indivíduo de existir e de operar de um certo modo e são entendidas como “*regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas,*

isto é, a própria potência da natureza” (TP, 2, 4§), ou seja, como o direito de natureza de cada ser humano pelo qual cada um age (TP, 2, 5§). Já as leis humanas, que são expressão da associação da potência da multidão e dos direitos comuns, são as leis que os seres humanos prescrevem a si mesmos e aos outros com a finalidade de viver de maneira mais segura e cômoda²²⁰; ou seja, as leis humanas são regras definidas pelos próprios seres humanos “*quanto à maneira de viver em comum*”²²¹. Mas também essas leis, as humanas, são naturalmente necessárias, pois são prescritas pela potência da mente humana de pensar, que é potência da natureza. Como explica Chaui²²² sobre as leis humanas,

“essas são naturalmente necessárias porque decorrem da potência humana natural, mas seu estatuto é diferente das leis naturais porque as leis humanas não são a causa da ação da mente humana ou de sua potência natural de pensar, mas, em contrapartida, essa potência natural é a causa das leis humanas”.

Ou seja, as leis prescritas pelos seres humanos para si próprios e para outros como maneiras de viver dependem da potência da mente humana. Mas, ainda, as leis humanas, expressão da potência da multidão instituída em Estado e em cidade, enquanto corpo inteiro do Estado, são da situação civil; assim, as leis prescritas pelos seres humanos pela potência de suas mentes se expressam como direitos civis, dos quais gozam os cidadãos da cidade, e porque são leis ou direitos civis instituídos pelos e para os seres humanos viverem em comum na cidade, essas mesmas leis ou direito civis estabelecem para cada um dos seres humanos maneiras de viver de maneira que,

²²⁰ Acerca de que coisa seja a “lei”, no TTP, IV, Espinosa esclarece que toma a palavra “*em sentido absoluto*”, sendo que lei “*significa aquilo em conformidade com o qual cada indivíduo, ou todos ou alguns de uma mesma espécie, age de uma certa e determinada maneira*” e depende “*ou da necessidade da natureza, ou da decisão do homem*”. Na sequência, no TTP é assinalado que é a lei que depende da decisão humana que se pode chamar “*com mais propriedade de direito*” e que “*às coisas naturais*” a palavra lei “*parece aplicar-se metaforicamente*”.

²²¹ Chaui M. *Política em Espinosa*, p.118.

²²² *Ibidem*, p.119.

ao mesmo tempo que os seres humanos gozam do direito civil, “*têm de submeter-se às instituições ou leis da cidade*” (TP, 3, 1§), que são as regras instituídas para a vida comum.

No estado civil, “*por instituição da cidade*”, os cidadãos não vivem “*consoante o seu engenho*”, pois se cada um vivesse segundo seu engenho, ou seja, se o corpo inteiro do estado concedesse a alguém “*o direito e, conseqüentemente, o poder (...) de viver consoante o seu engenho*” e isso fosse feito para um cidadão, depois para dois ou mais e depois para cada um dos cidadãos, a cidade se autodestruiria (TP, 3, 3§). Ora, no estado civil, o direito de natureza de cada ser humano não cessa – note-se que seria absurdo afirmar o contrário, pois, se assim o fosse, seria o mesmo que dizer que potência individual cessa na associação com outras potências individuais – , então vivendo em cidade e compartilhando de direitos comuns, cada ser humano ainda “*age segundo as leis da sua natureza e atende ao seu interesse*” (TP, 3, 3§).

Contudo, no estado civil “*todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida, o que certamente não retira a faculdade de julgar de cada um*”, já que o ser humano acata o que manda as leis da cidade, seja por temer, seja pela segurança, “*de acordo com seu engenho*” (TP, 3, 3§). Agora, conforme segue o argumento do TP, 3, 4§, isso não significa que é lícito a cada cidadão “*interpretar os decretos ou direitos da cidade*”, pois se assim o fosse cada um viveria sob seu próprio engenho e, como assinalado, isso seria a destruição da cidade. A conclusão, exposta no parágrafo seguinte, em TP, 3, 5§, é a de que “*cada cidadão não está sob jurisdição de si próprio mas da cidade*”, e mesmo que um “*considere ser injustos os decretos da cidade, tem não obstante de executá-los*”, pois o “*corpo do estado deve ser conduzido como que por uma só mente, e por conseguinte a vontade da cidade deve ter-se por vontade de todos*”.

Espinosa, em TP, 3, 6§, assinala que isso, sujeitar-se às leis da cidade, não é agir de maneira contrária à razão, posto que o estado é instituído pela multidão para “*eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias, visando portanto maximamente àquilo por que, no estado natural, ainda que em vão (...), se esforçaria cada um dos que se conduzem pela razão*”, e frente a uma situação que o ser humano “*sabe repugnar à razão, esse dano é de longe compensado pelo bem que aufera do estado civil*”. Assim é da razão a escolha do mal menor entre dois males, de maneira que se conclui que “*ninguém faz alguma coisa contra o que prescreve a sua razão enquanto fizer aquilo que, segundo o direito da cidade, deve ser feito*”. Nessa linha, aquilo que vale para o ser humano – quanto mais se conduz pela razão, mais experimenta virtude –, é equivalente para a cidade, que é mais potente quanto mais dirigida pela razão (TP, 3, 7§).

Nesse sentido, as leis humanas, enquanto leis instituídas pela cidade para todos os cidadãos, são úteis para que a cidade mantenha a concórdia e para que cada cidadão goze de seu direito civil²²³. A cidade, enquanto corpo inteiro do Estado, detém o direito, ou seja, o poder de ordenar

²²³ A questão sobre como em um *imperium* se atualiza e se materializa em uma lei a potência da multidão, ou seja, como os conflitos são regulados, tem sido objeto de comentários por estudiosos da obra de Espinosa. Primeiro, dessas leis instituídas, pode-se afirmar que elas são as leis que se dão em um ordenamento jurídico enquanto instituição? Acerca disso, lembre-se que as leis da cidade, como afirmado em TP, 3, 1§, se referem às instituições da cidade, estando a cidade e cada um de seus cidadãos submetidos às leis; em TP, 4, 5§ é acrescentado que por lei pode-se entender o próprio direito civil. Por isso, poderia se entender que as leis da cidade não se referem tão somente, por exemplo, ao que é instituído pela instituição do legislativo ou do judiciário, ou seja, às normas criadas e observadas por essas instituições. No entanto, porque submetidos às paixões e por temor da ameaça de um mal maior para si os seres humanos prescrevem para si mesmos e se submetem às leis da cidade visando gozar dela o direito civil; qual seria essa maneira de submissão às leis? Tratando sobre como as leis da cidade se atualizam e se materializam em um regime de governo, Aurelio entende que o estado não se reduz a uma estrutura jurídica, mas inclui a normatividade que o constitui, sendo que a potência da multidão se expressa em direito comum sob a forma de uma ordem jurídica. A outra questão de fundo é a de que, em um regime em que o exercício de poder pertence à multidão comum, ou seja, em um regime democrático, como explicar que as instituições, em alguns casos, vão contra alguns dos indivíduos? Das matizes dessa questão, Matheron, alerta que o pleno exercício da potência da multidão tem “*efeitos libertadores*”, mas que “*não devemos esquecer que, no imperium democraticum, trata-se de um poder que é exercido também sobre cada um dos membros da multidão tomado individualmente, e possivelmente contra alguns deles*”; ora, reconhecendo isso, ocorre de leis humanas, enquanto leis da cidade, serem instituídas contra alguns dos membros da multidão e, nesse sentido, não se pode afirmar que individualmente para esses membros da multidão as leis são úteis, nem que são instituídas para que cada cidadão goze de seu direito civil. Já Balibar afirma que permanece enigmática as maneiras como se dão em um regime democrático a regulação de conflitos pelas instituições. Como se trata de debate em aberto, não há resposta final para a questão (Cf. Aurelio DP. *O mais natural dos regimes: Espinosa e a Democracia*. Lisboa: Círculos de Leitores e Temas e Debates, 2014; Balibar É, *Spinoza et la politique*; Matheron A, *L'indignation et le*

as leis instituídas pela cidade; mas “o direito do estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente”²²⁴.

Acerca de a multidão ser conduzida “*como se fosse*” uma só mente, Chaui²²⁵ observa que o emprego dessa maneira de se referir a como o corpo do Estado é conduzido indica que:

“embora a vida social e política devam ser deduzidas da condição natural dos humanos, entretanto, elas não estão imediatamente dadas, mas são instituídas pela ação humana quando se passa da multiplicidade extrínseca ou numérica de composição à pluralidade intrínseca de um novo corpo e uma nova mente”.

A multidão, união em interação das potências individuais, é conduzida “*como se fosse uma só mente*” pelos poderes soberanos – que é o mesmo que o direito do estado – sob a forma das leis ou do direito civil, sendo a política, assim, instituída; já a sociedade é instituída pela composição das forças individuais “*como se fosse um só corpo*”²²⁶. Sendo assim instituída a política e a sociedade, Chaui²²⁷ argumenta que, em consonância com o assinalado na *E* de que a mente é a ideia de seu corpo, a política – “*uma só mente*” – é a ideia da sociedade – “*um só corpo*”.

A multidão, então, é união de potências individuais que, “*conduzida como que por uma só mente*”, se expressa em direito comum de um corpo político. Por TP, 3, 2§, se o direito do estado se define pelo direito natural ou pela potência comum da multidão, quem detém a soberania é a potência da multidão – daí que, para Chaui²²⁸, a soberania da multidão seja “*um conatus coletivo*”.

conatus de l'État spinoziste. In: d'Allones MR, Rizk H. *Spinoza: Puissance et Ontologie*, Paris: Kimé, 1994, p.219-229; Negri A. *Reliqua desiderantur*. Conjectura para uma definição do conceito de democracia no último Espinosa. In: Negri A. *Espinosa subversivo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p.46-85.

²²⁴ TP, 3, 2§.

²²⁵ Chaui M. *Liberdade ética e política*, p.21.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ibidem*.

...

Em nossa reflexão para além de Espinosa e retornando para a experiência da saúde mental, a vontade coletiva de pessoas organizadas pela luta antimanicomial é expressa, em certa medida, em um ordenamento institucional, materializado pela instituição de uma política de saúde mental de Estado, pela promulgação de leis e pela implementação de instituições para atenção em saúde mental – os serviços de saúde mental territoriais e substitutivos à lógica asilar. Acerca das leis especificamente, como já assinalado, o disposto no ordenamento jurídico – que inclui desde as leis que dispõem sobre os direitos das pessoas com problemas de saúde mental às portarias que estabelecem a estrutura e organização das redes de serviços de saúde mental para que tais direitos, como o direito ao cuidado em liberdade, possam ser instituídos – pode ser tomado como impulso para a ampliar e garantir maior institucionalidade do processo de reforma psiquiátrica.

Ora, para “*a estabilidade, a segurança e a paz de uma república*” os governantes devem “*se guiar pelo que as instituições obrigam*”²²⁹. No entanto, a real instituição de uma política pública e a efetiva implementação de uma lei que garante direitos não se dá apenas porque os governantes estão obrigados a se guiar pelo prescrito pela multidão corporeificada em instituições, mas também pela força de um coletivo que sustenta na prática o instituído. O que se está afirmando, aqui, é que uma lei, por exemplo, pode ser tomada apenas como letra de texto. O que torna o texto da lei letra viva são as pessoas – mais especificamente, são as pessoas organizadas para fazer algo porque movidas por alguma coisa em comum, corpo político que luta pela ampliação da potência de cada um, ou seja, pelo direito. Assim, os corpos políticos se corporeificam no Estado em instituições,

²²⁹ Chauí M. *Política em Espinosa*, p. 192.

instituindo as leis da cidade para a vida comum; mas pode ocorrer de uma lei instituída ser abolida, e o mesmo vale para as instituições inventadas pela força dos corpos políticos.

No processo de reforma psiquiátrica, por exemplo, as transformações citadas são impulsionadas por uma garantia legal, mas a experiência ensina que é o movimento da luta antimanicomial e a demonstração de que a relação com a loucura pode ser inventada e vivida de maneira a ampliar o poder das pessoas que dá força a essa garantia legal. É a união em interação das potências individuais e direitos, constituindo algo novo, que sustenta as instituições da desinstitucionalização e que constrói caminhos no cotidiano da vida em sociedade para que as pessoas tenham reconhecida suas existências, para que condições reais de vida em liberdade se deem e para que cada um possa viver em sociedade sendo quem se é. É esta potência nova e comum que sustenta a ampliação da potência de todos e de cada um em um movimento que não cessa de inventar novas instituições para ampliação de potência, ou seja, de direito.

Relembrando as experiências de fechamento de manicômios narradas, é o movimento nacional da luta antimanicomial enquanto poder constituído porque efetivado nas instituições e poder instituinte porque não cessa de contestar o Estado que faz com que os dizeres daquela camiseta laranja que José vestia quando ainda estava em um hospital psiquiátrico – *“um só corpo”* – tenha sua potência ampliada, transformado a sociedade para que cada pessoa tenha a oportunidade de experimentar liberdade.

4.4 Democracia antimanicomial

O que a experiência da luta antimanicomial, bem como as experiências de outras lutas sociais, revelam é que não se superam formas de opressão, como o manicômio, apenas com

aparatos institucionais; a lei e a política institucional são fundamentais para, justamente, institucionalizar uma transformação. Uma norma legal pode permitir e criar condições para a superação do manicômio e para a mudança de uma dada situação porque institui regra de viver em comum, mas não garante *necessariamente* a transformação social.

No arco de tempo das experiências de fechamento de manicômios narradas, em Santos (SP) em 1989, e em Vassouras (RJ), em 2019, as leis, políticas públicas, atos administrativos seguramente contribuíram na construção das condições de transformação de uma dada situação, sendo a institucionalidade de uma vontade coletiva expressa pela luta antimanicomial fundamental para o fortalecimento e efetivação do processo de reforma psiquiátrica e das transformações que ela institui. Mas é, também, no cotidiano, com pessoas – com seus corpos e suas mentes – que o manicômio é superado, que se inventam formas de relação social que amplia a potência de vida e que se garantem direitos – inclusive o de alguém descobrir que gosta de peixe temperado com azeite.

Os movimentos sociais que têm como projetos a instituição de direitos para ampliação da potência de vida de pessoas em desigualdade na cidade agem como presença contestadora do Estado – no caso da luta antimanicomial, contesta-se mais especificamente a desigualdade vivida pelas pessoas com problemas de saúde mental, mas, como expresso desde o *Manifesto de Bauru*, de 1987, também se contesta as formas de opressão em geral. Ao demandar o reconhecimento dos direitos de cidadania das pessoas com problemas de saúde mental, o movimento da luta antimanicomial opera para que novos cidadãos entrem em cena no espaço político e para que novos direitos sejam criados.

Esta ação, a conservação e criação de direitos, se dá em um regime específico: a democracia²³⁰. Na democracia “*a incumbência da república*”, ou seja, a incumbência de decidir sobre direitos, pertence “*à multidão comum*”²³¹. Na democracia, a potência comum e o direito comum da multidão e de cada um dos cidadãos coincidem, ou seja, na democracia o poder de cada um e o poder da multidão se realizam de maneira concordante, de maneira que “*cada cidadão é legislador, governante e súdito, a potência coletiva sendo com rigor inversamente proporcional à dos cidadãos*”²³². Na democracia, tanto mais cada potência individual busca aumentar sua potência de agir, mais a potência comum se amplia, tanto mais se expressa o direito natural de cada indivíduo, em um *imperium*, mais se expressa o direito civil – daí ser para Espinosa “*o mais natural dos regimes*”, pois na democracia “*se realiza o desejo natural de todos e de cada um, qual seja, governar e não ser governado*”²³³.

Como afirma Chaui²³⁴:

“A democracia oferece o fundamento da política porque nela a constituição da multidão como poder coletivo e a transformação do direito natural em civil, da lógica da força em lógica do poder são evidentes. Ela não é a boa sociedade conforme à razão. É apenas aquele sistema de potências sociais e poderes políticos em que melhor se concretiza o desejo de liberdade”.

²³⁰ TP é uma obra inacabada. Justamente na parte que Espinosa trataria da democracia, o texto é interrompido em razão da morte do autor, faltando a explicitação do que é a democracia. Contudo, considerando os elementos anteriores da obra, ainda que não se possa afirmar o que Espinosa diria da democracia, pode-se compreender o que seria um estado democrático. É com base nas partes iniciais do TP, mas também de suas outras obras – notadamente a E e o TTP, que se pode apreender porque a democracia é, nas palavras de Espinosa, o mais natural dos regimes. Contudo, cabe afirmar, que a incompletude do texto traz desafios para a compreensão de como em uma república de regime democrático, por exemplo, os conflitos seriam enfrentados.

²³¹ TP, 2, 17§.

²³² Chaui. *Política em Espinosa*, p.171.

²³³ Chaui M. *Política em Espinosa*, p.171.

²³⁴ *Ibidem*, p.181.

Ora, como a multidão é constituição da potência coletiva, o poder advém sempre da multidão; há multidão na democracia e, também, na aristocracia e monarquia. Mas a democracia é o regime político em que a multidão *afirma e exerce* seu poder; desdobrando-se em poder instituído que lhe garante “*a possibilidade de querer e decidir ‘como se fosse uma só mente’, isto é, de ter uma vontade que legisle em nome de todos*”²³⁵, no regime democrático a participação no poder é igual por direito.

Enquanto regime de governo e forma de sociedade, alguns dos traços fundamentais da democracia são os que seguem²³⁶. Primeiro, é que sua forma é definida por dois princípios que a fundamentam: o de “*isonomia*”, que se refere ao princípio de que todos são iguais perante a lei, e o de “*isegoria*” que é o direito de todos de expor suas opiniões e demandas em público e vê-las discutidas; estes dois princípios fundamentam a forma da democrática porque expressam que “*todos são livres, porque ninguém está submetido a um outro*”. O segundo traço é que a democracia compreende o conflito como legítimo e necessário, buscando “*uma série de mediações institucionais e sociais para que estes conflitos possam se exprimir e possam ser resolvidos*”; assim, na democracia não se trata de apaziguar ou suprimir o conflito, de negar as contradições de um processo, mas, ao contrário, de reconhecer a legitimidade dos conflitos e das contradições e buscar formas institucionais para que eles se expressem. Terceiro traço, a democracia, conciliando os princípios da igualdade e da liberdade e reconhecendo os conflitos e contradições que se dão nos processos institucionais, busca enfrentar as dificuldades de sua própria forma – ou seja, de sustentar o regime fundamentado na igualdade, na liberdade, e na legitimidade de conflitos e contradições, em que existem desigualdades – por meio da “*ideia dos direitos*”. Este terceiro traço

²³⁵ Aurelio DP. *O mais natural dos regimes: Espinosa e a Democracia*, p.62.

²³⁶ Chaui M. A reconstrução da democracia passa pelos movimentos sociais. *Revista Democracia Socialista*. n.10, jan, 2021, s.p.

é, aqui, fundamental: a democracia é o regime político que afirma, reformula e inventa novos direitos – novos porque antes não existiam e “*porque as lutas por eles fazem surgir novos cidadãos*” – para enfrentar desigualdades; e nesse processo de enfrentamento para superação das desigualdades atuam os “*movimentos, todos os movimentos sociais*” que “*significam a entrada em cena de novos cidadãos que entram no espaço político para criar direitos*”.

Seguindo, Chauí²³⁷ afirma que o quarto traço fundamental da democracia é que sua forma política e social “*está aberta ao tempo histórico*”, dado que na demanda por direitos e criação de novos direitos pelos movimentos levam a transformações na história da sociedade e da política. Ou seja, o Estado que tem a democracia como regime político é aquele que está aberto “*à transformação temporal*”, que pela instituição de direitos está aberto “*à história, justamente pela criação de direitos*”. Justamente, isto marca o quinto traço da democracia, que é a não “*cristalização jurídico-política*” que favorece desigualdades. O sexto traço da democracia consiste em ser uma forma política em que os governantes são eleitos pela multidão, tendo os governantes mandatos temporários outorgados pela multidão que é soberana.

No regime democrático, portanto, os movimentos sociais têm um papel fundamental de reivindicação da participação das pessoas nos direitos de todos e de demandar pela criação de novos direitos, enfrentando a desigualdade pela afirmação dos princípios da liberdade e da igualdade. Só há cidadãos se as pessoas são reconhecidas e tem assegurados seus direitos tendo participação nos direitos de todos e há novos cidadãos que entram no jogo de forças político quando, pela não existência de direitos, novos direitos são criados. Assim, no regime democrático a sociedade e a própria forma política estão abertas para transformação.

²³⁷ *Ibidem.*

Desta compreensão de democracia, nos diálogos e disputas para lidar com os conflitos nos espaços comuns da cidade, as instituições cumprem o papel de mediação das opiniões e dos interesses dos indivíduos, das bandeiras de lutas de corpos políticos em suas lutas pela ampliação da potência, logo, dos direitos das pessoas para enfrentamento das desigualdades; as instituições na democracia têm o papel de regulação dos conflitos, instituindo o comum. Nesse sentido, pode-se entender que as “*as instituições são elemento de democratização do poder*”²³⁸ – ainda que não reste claro quais instituições do comum são essas nem como, conforme Balibar²³⁹ assinala, se dá a regulação dos conflitos pelas instituições. Acerca das disputas entre indivíduos na cidade, cada um pondo seu interesse, é preciso assinalar o seguinte: aqui estamos enfatizando os movimentos sociais de luta por direitos enquanto corpos políticos que agem em comum para ampliação de direitos dos indivíduos enfrentando desigualdades da cidade. No entanto, há que se reconhecer pela experiência que há tantos outros corpos políticos que constituem a cidade em relações de discórdia, movimentos sociais que em disputa põem interesses conflitantes entre si; indivíduos que associam suas forças para projeto comum entre eles que não necessariamente tem como horizonte a ampliação da potência de *todos*²⁴⁰.

E mesmo no interior de um mesmo movimento social que se move pela ampliação do poder de todos no enfrentamento das desigualdades, tendo como motor o desejo de, por exemplo, uma

²³⁸ Aurelio DP. *O mais natural dos regimes: Espinosa e a Democracia*, p.237.

²³⁹ Balibar É, *Spinoza et la politique*.

²⁴⁰ Como explicar que ocorre de na cidade, definida pela potência da multidão, indivíduos serem oprimidos? Como explicar que ocorre de o corpo inteiro do estado instituir leis tirânicas para alguns de seus indivíduos? Esse é um debate em aberto e que carece de aprofundamento nas discussões sobre a filosofia espinosana. Sobre este debate, gostaríamos de destacar uma questão. Morfino coloca um questionamento assaz pertinente: se a multidão expressa potência e se os indivíduos compartilham algo em comum, por que vivemos em uma sociedade capitalista e não comunista? Da nossa parte, colocamos outra questão a partir disso: ora, de fato, como sociedade não vivemos em uma sociedade comunista; mas, tampouco ocorre de vivermos apenas sob servidão. Daí que, em acordo com a leitura de Santiago, entendemos que há algo que se passa “*entre dois*”, sendo a questão a nos interrogarmos a passagem entre a liberdade e a servidão. (Cf. Morfino V. Retrato de um filósofo materialista. *Revista Pensamiento Político*. Santiago, n.6, 2015; Santiago H. *Entre servidão e liberdade*)

sociedade sem manicômios – que expressa a luta por uma sociedade sem opressões e, assim, uma cidade em que todos governam e não são governados por outro – há disputas, bem como mesmo quando as instituições, enquanto criações imanentes da potência da multidão, expressam e efetivam os interesses dos movimentos sociais, os tensionamentos entre corpos políticos e as instituições permanece pois, enquanto poder instituinte, o movimento social não cessa de contestar o Estado em um regime democrático. Ora considerando aqueles traços fundamentais da democracia, as instituições mediam os conflitos e as contradições, que não são suprimidos; e buscando efetivar sua própria forma, qual seja, a de conciliar os princípios da igualdade e da liberdade, na democracia são estatuídos direitos pela potência da multidão. Na criação de novos direitos, novos cidadãos emergem: indivíduos que, pelo direito civil, gozam das comodidades da cidade – para retomar de quem se diz o cidadão no *TP*. O movimento de instituição de direitos e de criação de novos direitos uma vez, e em outro momento, e em outro, e assim em diante, transformando a cidade, significa que as leis na democracia não se cristalizam, ou seja, há abertura para transformação; os movimentos sociais movidos pelo enfrentamento das desigualdades não cessam, assim, de interpelar o Estado.

Tomando a experiência como cenário para compreensão desse tensionamento, pode-se dizer que, por um lado, o movimento social da luta antimanicomial tem sua força instituinte expressa nas instituições, isto é, demandas do movimento social em um tempo histórico são corporeificadas em uma institucionalidade, instituindo direitos. Por exemplo, o movimento da luta antimanicomial se expressa nas instituições quando se reconhece que a política de saúde mental enquanto uma política de Estado abrange, ainda que não inteiramente, o desejo coletivo do movimento social da luta antimanicomial; anda, quando se observa que a lei é produto institucional dos tensionamentos colocados por aquilo que o movimento social da luta antimanicomial exigiu e

conquistou, pois, mesmo que modificada em sua versão original pelos conflitos com outras forças que demandavam a manutenção dos manicômios, a lei reconhece os direitos de cidadania das pessoas com problemas de saúde mental e afirma a liberdade pela não aceitação das instituições de características asilares; e, também, o movimento da luta antimanicomial se expressa institucionalmente pelos serviços de saúde mental de base territorial e substitutivos ao manicômio, que sustentam o próprio ideal da luta antimanicomial – o de que se pode cuidar das pessoas com problemas de saúde mental em liberdade e construir uma sociedade sem manicômios. Assim, o movimento social da luta antimanicomial tem um papel decisivo na formulação, na invenção e na implementação das instituições da reforma psiquiátrica, e a reforma psiquiátrica exprime nas instituições os direitos das pessoas com problemas de saúde mental conquistados.

Mas, por outro lado, impulsionado pelo movimento social da luta antimanicomial, busca-se criar novos direitos diante de novos desafios e desigualdades identificadas, o que ocorre em diferentes espaços sociais e políticos. Dentre esses espaços, na organização das redes e pessoas militantes da luta antimanicomial, um importante momento são as conferências de saúde mental, que são momento de diálogo, de trocas, de intensos debates e de formulação de propostas de uma agenda de avanços na reforma psiquiátrica; quatro Conferências Nacionais de Saúde Mental foram realizadas, tendo havido também etapas estaduais e municipais. Nas conferências de saúde mental, uma agenda de lutas para os caminhos da reforma psiquiátrica é construída pelas pessoas que se colocam em relação e compartilham um comum. Em diálogo com as preocupações nacionais e a partir das experiências vividas no nível mais local, são debatidas nas conferências de saúde mental necessidades concretas – *como garantir cuidado em liberdade de forma contínua? Como combater a miséria a partir dos CAPS?, Como garantir moradia para quem ficou tantos anos institucionalizado? Como combater o racismo?* – e feitas propostas que ora encontram resposta

institucional – implementar CAPS 24h, fomentar cooperativas de trabalho e renda, instituir residências como dívida histórica do Estado com as pessoas que foram colocadas nos manicômios –, ora, ainda não encontrando, são efetivadas no cotidiano dos serviços como experiência real de enfrentamento de questões e se tornam tensionamentos com o poder constituído²⁴¹.

Este tensionamento entre o movimento da luta antimanicomial e as instituições que expressam a vontade coletiva desta luta é, então, parte do regime democrático. A reforma psiquiátrica, então, é exemplo prático dado aqui de processo que se institui em democracia, sendo o movimento social da luta antimanicomial vivificante dela; pela transformação que suscita das relações sociais, o que inclui a relação da sociedade com a loucura, este processo tem caráter civilizatório.

Nesse processo, que é do regime democrático – o “*mais natural dos regimes*”, pois nele se concretiza o desejo de todos de governar e não serem governados –, o movimento social em sua luta pelos direitos de cidadania das pessoas e pela liberdade se expressa como potência coletiva, aumentando a potência do próprio movimento e, também, de cada um dos indivíduos, ao agir.

²⁴¹ Um outro exemplo de ampliação da participação das pessoas no poder que precisa ser assinalado por ser fundamental e recurso comum de muitos serviços, é a da realização de assembleias. A assembleia é uma estratégia de confronto e diálogo que é realizada nos serviços de saúde mental de base territorial e substitutivos à lógica asilar, como os CAPS. A assembleia, como estratégia, é entendida como um espaço aberto e democrático em que, com e entre todos, podem ser debatidas as contradições e conflitos vividos no serviço, podem ser refletidas e construídas a projetualidade do próprio serviço, podem ser debatidas situações da vida comum do território, como a violência urbana e o racismo; é uma estratégia de discussão coletiva que é capaz de gerar novas cooperações, novos arranjos entre as pessoas – mesmo que provisórios e válidos apenas até a próxima assembleia; é estratégia e espaço de ampliação do poder nas relações, legitimando os saberes e os recursos de todos, e reconhecendo o valor de todos para trocas sociais. Daí a assembleia realizadas nesses serviços poder ser entendida como recursos para a ampliação da democracia no próprio serviço e nas relações. Por fim, vale assinalar que a cultura da realização de assembleias em serviços de saúde mental tem história, remetendo ao processo de desinstitucionalização em Trieste, quando Basaglia passou a realizar assembleias no interior do ospedale psichiatrico di San Giovanni; já à época, a proposição de assembleias tinha, justamente, este sentido: tomando como ponto de partida os princípios da igualdade e da liberdade, as assembleias eram oportunidade de abrir e legitimar contradições do processo de desinstitucionalização, enfrentando os conflitos para a garantia de direitos e invenção de novos direitos – ou seja, eram invenção democrática.

4.5 Autonomia da multidão

Argumentou-se, aqui, que o movimento social da luta antimanicomial, corpo ampliado e político que expressa a multidão e sua potência, se expressa em instituições, criando-as pelas leis, políticas públicas e rede de serviços de saúde mental, por exemplo. E, também, que a luta antimanicomial é poder instituinte enquanto expressão de um campo de forças que se realiza entre tensões, conflitos e disputas e que não cessa de demandar ao poder instituído seus interesses.

Indo além, enquanto poder instituinte, a luta antimanicomial age transformando a sociedade e a política – e aqui está a peça final para um conceito de autonomia da multidão: conceito que envolve a autonomia do indivíduo e um corpo ampliado e político que compõe a multidão; corpo ampliado que, em percursos coletivos de afirmação de liberdade, amplia a potência dos indivíduos, institui direitos e transforma as relações da própria sociedade ao agir; ação que se dá, necessariamente, nas instituições da política.

Ora, foi definido que a autonomia individual, ontologicamente, implica o ser humano tomar parte em uma rede de relações recíprocas e estar disposto à pluralidade simultânea das ações corporais e mentais, ampliando sua potência no encontro com outros corpos; ainda, que a autonomia individual se manifesta na força do desejo e se refere à capacidade da mente do indivíduo produzir ideias adequadas, sendo ele causa completa de suas próprias ideias e ações; e que a autonomia do indivíduo se dá na ampliação de sua potência de agir. E argumentou-se, ainda, que na experiência de autonomia o indivíduo age por normas conforme sua natureza, sendo ele mesmo sua instância normativa e tomando parte na ordem da natureza, ou seja, age regrado-se por si mesmo e sendo quem se é, ampliando a sua potência de agir. Quanto ao estatuto da norma, propôs-se que as normas pelas quais o indivíduo age têm o estatuto de norma da verdade, sendo

referidas a ideias verdadeiras e constituindo princípio de ordenamento de uma história de vida, em um processo em que se dá concatenação pela conformidade da experiência de vida do indivíduo a com quem se é. Disso se concluiu que a autonomia do indivíduo é em ato, um acontecimento em que o ser humano, mediante uma norma de verdade – que é princípio de organização imanente de uma história de si – age com sua verdade interna, sendo quem é e experimentando a ampliação da potência de ser e de existir em um instante de transição para a liberdade. Ontologicamente, desta experiência se diz ser a autonomia do indivíduo.

Porém, como assinalado, os indivíduos não perseveram só. Tal como afirma Balibar²⁴², para que cada coisa singular conserve sua “*individuação*” e “*individualização*” é necessário ao indivíduo estar em relações de “*conveniências mútuas*”, relações que são úteis aos indivíduos e que se dão pelo que os indivíduos compartilham de noções comuns; nessas relações em que o indivíduo compartilha de propriedades comuns com a natureza de outros indivíduos tem-se o fundamento da sociabilidade e da vida política.

Para Balibar²⁴³, quanto mais complexo for um indivíduo, mais necessárias são as trocas para que ele conserve sua própria existência; mas, também, considerando o axioma de EIV²⁴⁴, quanto mais complexo for o indivíduo e nessas trocas se darem relações de concórdia e, também, de discórdia, “*tanto mais também sua própria conservação será ameaçada pela potência superior das próprias coisas de que necessita*”. Nessa leitura, Balibar²⁴⁵ enfatiza o seguinte: “*entendo, portanto, a tese de Spinoza da seguinte forma: em última análise, a multiplicidade de outras coisas singulares é necessariamente mais forte, mais potente (e potencialmente destrutiva) do que*

²⁴² Balibar É. *Spinoza politique*, p.219.

²⁴³ Balibar É. *Spinoza politique*, p.218.

²⁴⁴ EIV, ax.: “*Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída*”.

²⁴⁵ Balibar É. *Spinoza politique*, p.218.

qualquer coisa singular dada” – e é tanto mais que “*essas coisas formam uma unidade ou uma união em que ‘eu’ sou excluído*”. Mas,

“por outro lado, a força de qualquer multiplicidade dada, finita, de coisas externas (adversas) é sempre suscetível de ser superada por uma união ou uma ‘combinação de forças’ (uma conveniência) na qual ‘eu’ serei eu mesmo uma parte necessária (isto é, eu entrarei necessariamente em sua proporção característica de movimento e de repouso)”.

Daí que o autor aponte que há uma “*perspectiva de uma integração e de uma ampliação coletiva de poder*”.

Nessa linha, Balibar, considerando que pela EIV tem-se que as relações de conveniência são necessárias para conservação dos indivíduos, que a sociedade é “*sistema de utilidades recíprocas*” e que todo afeto pode ser reprimido por outro mais potente, afirma que “*as relações que se estabelecem entre indivíduos em virtude de sua ‘natureza comum’ formam uma individualidade coletiva ou ‘superior’*”, e que essas relações aumentam para cada indivíduo a “*sua potentia agendi [potência de agir] (o que compreende sua capacidade de pensar e de conhecer), e assim a sua potência de existir*”. Balibar entende que a combinação das conveniências mútuas de uma multiplicidade de indivíduos é condição para que cada indivíduo mantenha sua individuação e individualização, e que na associação crescente com outros indivíduos se dê justamente o “*aumento de sua liberdade e aumento de sua singularidade*”²⁴⁶, o que afasta perspectivas individualistas e

²⁴⁶ Cumpro assinalar que Balibar denomina isso, o crescente aumento da liberdade e da singularidade de um indivíduo na associação com outros indivíduos, de “*autonomização*”. Combatendo uma perspectiva individualista, Balibar assinala que Espinosa, no prefácio de EIV, “*associa a perfeição (ou melhor, o aperfeiçoamento) à ideia de uma crescente autonomização do indivíduo (no duplo sentido de aumento de sua liberdade e aumento de sua singularidade) que anda de mãos dadas com ‘a amizade’, ou seja, com a associação cada vez mais próxima com outros indivíduos*”, Ainda que o conceito que aqui se definiu como sendo autonomia do indivíduo dialogue com o que Balibar denomina de “*autonomização*” pelo sentido de ampliação da potência do indivíduo de agir na relação, posto que não há desenvolvimento do que denomina de “*autonomia*” e “*autonomização*” para além da ideia de aumento de potência – até porque o que Balibar pretende, sobretudo, é afirmar um conceito de “*transindividualidade*” –, a fim de se evitar confusões entendeu-se ser mais profícuo dialogar com a o que expressa a ideia – aumento da liberdade e da

coloca a de “*ampliação coletiva de poder*”, em que a potência do indivíduo é aumentada nas relações sociais e na vida civil.

Em acordo com essa perspectiva, há que se considerar que também é nas relações da cidade que a autonomia do indivíduo se dá e é ampliada. Agora, tomando como ponto de vista da questão não o indivíduo, mas ele nas relações da cidade, em um corpo ampliado constituinte da multidão, entende-se que é porque um corpo ampliado põe em comum suas forças para ampliar a potência de ser e de existir que se dá mesmo a condição para que uma pessoa que, por ser quem é, se beneficie do direito comum expressado por tal corpo político e, assim, experimente autonomia. Consideremos, uma vez mais, o terreno do prático: a experiência da luta antimanicomial.

Enquanto movimento social, como já dito, a luta antimanicomial impulsionou transformações institucionais em favor da reforma psiquiátrica, expressando-se e inventando instituições democráticas para a garantia de direitos e a criação de novos direitos para pessoas com problemas de saúde mental. Para além disso, buscou e busca transformar as relações da sociedade com a loucura e é nesse gesto que, pela bandeira de luta antimanicomial, o corpo ampliado e político antimanicomial age para – no sentido colocado pela perspectiva teórico-prática da desinstitucionalização – desinstitucionalizar relações, alargando as normas sociais referidas às pessoas que vivenciam problemas de saúde mental; recorde-se que, aqui, entende-se por normas sociais as regras e os costumes definidos pela cidade em relação às maneiras de ser e de existir das pessoas, delimitando o que é do que não é desvio da norma social e que, no caso da loucura, associada com periculosidade e desrazão, e definida como desvio, é tutelada e segregada. Corpo antimanicomial que na interação das potências individuais constitui, com uma potência ampliada, novas relações entre os indivíduos e a loucura em um agir comum, criando condições para que cada

singularidade do indivíduo – do que com o nome que é dado a isso por Balibar nessa passagem. Balibar É. *Spinoza politique*, p.224.

indivíduo seja e exista na relação com outros; movimento social que, partindo do reconhecimento de que as pessoas com problemas de saúde mental são cidadãos e que, se não gozam, tem por direito gozar das comodidades da cidade, cria novos percursos de liberdade ao ampliar direitos.

Entende-se, então, que é na ação em comum, em um regime democrático, que são criadas as condições para que as pessoas com problemas de saúde mental possam viver, sendo quem são, em um comum. É este corpo político antimanicomial que, colocando em curso processos de desinstitucionalização e movendo-se pela garantia e criação de direitos das pessoas com problemas de saúde mental, enfrentando desigualdades, tem capacidade de instituir novas normas sociais para que as pessoas, sendo quem são, sejam reconhecidas como cidadãos e tenham lugar na vida compartilhada da cidade.

Nas narrativas sobre os processo de fechamento de manicômios e de desinstitucionalização em Santos e Vassouras – assim como de tantos outros, em tantas outras cidades – foram criados serviços de saúde mental territoriais e substitutivos para garantir condições objetivas de vida em liberdade no sentido de viver a própria vida *fora do muro dos manicômios*; foram criadas práticas de construção do percurso de liberdade de cada uma das pessoas no sentido de as pessoas descobrirem quem são para *agirem na vida sendo quem se é*; e foram inventadas estratégias para sustentar na cidade a vida em liberdade, transformando as relações nos bairros em que as pessoas iriam morar, nos territórios que as pessoas iriam circular, junto das pessoas que encontrariam para que as pessoas possam *viver a vida comum da cidade*. As ações para a vida em liberdade em cada um dos sentidos impactam na transformação de normas sociais²⁴⁷.

²⁴⁷ Na prática, não se trata de ações realizadas separadamente, nem sequencialmente, sendo elas apresentadas aqui uma a uma apenas visando a melhor explicação do que envolvem.

Sobre as práticas de desinstitucionalização e de construção de percursos de liberdade para cada um descobrir quem é e, assim, ser quem é, vale tomar como ponto de partida a fábula da serpente, narrada por Basaglia²⁴⁸:

“Uma fábula oriental narra a história de um homem que dormia quando uma serpente rastejou para dentro de sua boca. Tendo deslizado até o estômago, a serpente ali se estabeleceu, impondo sua vontade ao homem, ao ponto de privá-lo da liberdade. O homem ficou à mercê da serpente: já não pertencia a si mesmo. Até que, certa manhã, o homem sentiu que a serpente fora embora e ele estava novamente livre. Mas então deu-se conta de não saber o que fazer com sua liberdade”.

Quando a serpente rasteja para fora da boca do homem, habituado estar à mercê da serpente, ao invés dele ser ver livre, encontra o “vazio” e a “*ele só restará reconquistar pouco a pouco o anterior conteúdo humano da sua vida*”. Basaglia²⁴⁹ assinala que:

“A analogia entre essa fábula e a condição institucional do doente mental é até surpreendente, pois ela parece a parábola fantástica da incorporação, por parte do doente, de um inimigo que o destrói, com os mesmos atos de abuso e de força com que o homem da fábula foi dominado e destruído pela serpente”.

Na institucionalização em manicômios, muito frequentemente se observa isso: pessoas que, destituídas do poder sobre a própria vida e tendo seus cotidianos determinados pelo ritmo da instituição, deixam de conhecer a si mesmas e de agir. Daí ser trabalho da desinstitucionalização construir oportunidades para que as pessoas redescubram progressivamente na relação com outros quem elas são: de como preferem se vestir a com que se encantam, do que gostam e desgostam de fazer a como se emocionam em cada uma das diferentes relações que vivenciam, de como se sentem

²⁴⁸ Basaglia F. *L'utopia della realtà*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2005, p.106.

²⁴⁹ *Ibidem*.

e se entendem em relação aos outros e a si mesmo ao com que sonham e projetam de vida nos espaço comum da cidade. Práticas que se dão, invariavelmente, na relação entre pessoas; mais precisamente, em relações de reciprocidade em que as próprias relações e as pessoas são transformadas no processo – ou, para seguir a reflexão de Basaglia²⁵⁰, “*práticas em que as pessoas possam – por meio de contestação recíproca e de dialetização das recíprocas posições – reconstruir o próprio corpo próprio*”. Nessas relações, também as normas sociais construídas em relação à loucura são reconstruídas – ainda que apenas entre duas pessoas ou entre um pequeno grupo de pessoas envolvidas no processo de desinstitucionalização, mas são modificadas em alguma medida e de tal maneira que pessoas que antes estavam excluídas das relações na cidade passam a ser progressivamente reconhecidas como cidadãos.

Há também as ações tomadas para sustentar a vida na cidade em liberdade das pessoas com problemas de saúde mental, tidas como desviantes das normas sociais; essas práticas de desinstitucionalização se dão no processo de fechamento de um manicômio, mas, principalmente, no cotidiano dos serviços de saúde mental de base territorial e substitutivos à lógica asilar. Essas ações sustentadas a partir do cotidiano dos serviços são as mais diversas. A título de exemplo, no trabalho no e com o território e junto das redes de relações, as ações envolvem criar condições para que a pessoa more junto de sua família, ir junto com uma pessoa usuária do serviço de saúde mental a um mercado do bairro e negociar uma compra, inserir uma criança com experiência de um sofrimento psíquico na escola regular para garantir o direito à educação, fomentar projetos de geração de trabalho e renda para adultos com problemas de saúde mental para promover o direito ao trabalho, e assim por diante, em ações variadas que incluem até mesmo a invenção de um bloco de carnaval que toma as ruas de um bairro desde o serviço de saúde mental e a participação, junto

²⁵⁰ *Ibidem*, p.113.

com outras tantas pessoas da vida comum da cidade, na ala de uma escola de samba, produzindo o carnaval para todos. Em cada uma dessas ações realizadas por um corpo ampliado e movido pela bandeira de luta por uma sociedade sem manicômios, busca-se transformar as normas sociais em relação à loucura que significam a exclusão da experiência da loucura das relações sociais de maneira que a experiência da loucura caiba na vida compartilhada com outras pessoas. Quando isso, tal transformação, ocorre aqui e ali essas normas sociais são alargadas, as redes de relações são transformadas e ampliam-se as oportunidades para que cada pessoa com problema de saúde mental esteja em mais relações, encontrando outros tantos corpos na cidade.

Na tomada de ações para que as pessoas vivam em liberdade, em todos os sentidos de liberdade afirmados aqui, se expressa aquilo pelo que o corpo antimanicomial luta – corpo político que institui potência comum, instituindo a potência comum da multidão, se expressando em direito. É este corpo político antimanicomial que transforma as normas sociais e, porque o faz, abre caminhos para que cada pessoa com problema de saúde mental viva em comum, sendo quem é.

A partir daí, de um caso particular – a luta antimanicomial –, propomos o seguinte conceito de autonomia da multidão: acontecimento em que, pela ação de corpo político na invenção de novos direitos e ampliação de sua potência de agir, são transformadas as normas sociais e instituídas novas leis da cidade, fazendo surgir novos cidadãos; com tal acontecimento, transforma-se a própria sociedade e a política, abrem-se caminhos para que novos cidadãos, cada qual sendo quem é, possam participar das redes de relações e agir sendo cada qual quem se é; alargam-se caminhos para a ampliação da potência de agir. Dito de outra maneira, a experiência de autonomia da multidão se refere à experiência de corpo político que, em uma multiplicidade de indivíduos em potência comum, compartilhando noções comuns e movidos por um afeto comum na luta pelos direitos de pessoas e no enfrentamento das desigualdades, age, se afirma e experimenta o aumento

de sua potência comum, instituindo transformações nas instituições e modificando as relações do corpo inteiro do Estado; e neste acontecimento abrem-se caminhos para que cada indivíduo que, antes, tinha para si negado o reconhecimento de sua cidadania, possa ser quem é na vida comum – do que segue que o próprio acontecimento de autonomia individual guarda relação com o de autonomia da multidão, sendo que a autonomia da multidão favorece a autonomia individual.

Busquemos explorar esse conceito. Se a norma pela qual a autonomia do indivíduo se constitui é norma verdadeira imanente a uma ideia adequada, a qual é uma ideia verdadeira²⁵¹, que se dá em uma história de vida, sendo a norma princípio organizador de uma história de si em que o indivíduo age sendo quem é, aumentando sua potência de ser e de existir, qual seria o estatuto da norma da autonomia da multidão? Ou, dito de outra maneira, se a norma da autonomia da multidão se dá *como se fosse* a norma da autonomia do indivíduo, a norma da autonomia da multidão deve ser norma verdadeira imanente em que, pela ação da multidão, é aumentada a potência da multidão. Qual seria, então, uma norma verdadeira dada pela multidão?

A norma de verdade não pode ser dita algo externo e, se dada pela multidão, é a multidão que, agindo, dá sua própria norma de verdade, sendo a norma imanente a sua ação. Pois bem, o que a multidão agindo institui é potência comum – potência imanente às potências individuais associadas, que, por sua vez, são imanentes da potência infinita da natureza; e, agindo, a multidão define direito comum e cria instituições, expressas em costumes e leis humanas enquanto criações imanentes da própria multidão.

Isso posto, poderíamos questionar: as instituições – ou seja, as normas sociais e leis humanas enquanto regras da vida comum que se expressam em instituições – seriam normas de

²⁵¹ Para recordar, uma ideia verdadeira ou ideia adequada é dada na mente quando a mente conhece a si e a seu corpo como causa adequada de ideias claras e distintas, ou seja, quando as causas são internas; quando no ser humano se dá uma ideia adequada essa ideia se dá na natureza. Quando a mente conhece a si e a seu corpo como causa adequada de ideias claras e distintas, portanto quando concebe ideias verdadeiras, a sua potência de agir aumenta.

verdade? Mas como afirmar isso se, como assinalado, as próprias normas sociais, para alguns, diminuem a potência de ser e as leis humanas podem negar direitos? Assim, *em si*, as normas sociais e as leis humanas não podem ser tomadas como norma de verdade da autonomia da multidão. No entanto, é instituindo novas normas sociais e leis humanas, maneiras de viver em comum, que se dá o acontecimento da autonomia da multidão. Há, então, algo mais sobre as instituições que ora, quando instituídas, significam ampliação da potência de ser e existir, ora significam a diminuição – e talvez a resposta esteja naquilo que é definido pela potência da multidão, o direito comum.

Como já afirmado, o direito comum “*que se define pela potência da multidão costuma se chamar estado*” (TP, 2, §17), ou seja, a multidão, definindo um direito comum, institui-se em Estado; e detém este direito “*absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc.*” e:

“se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia” (TP, 2, 17§).

Se na democracia – e não em outro Estado – a multidão é quem tem a incumbência de criar direitos, detendo o direito comum, que é definido pela própria potência comum da multidão, ou seja, se na democracia é a multidão quem diz sobre os direitos, a autonomia da multidão, enquanto acontecimento que transforma as leis da cidade instituindo direitos e criando novos cidadãos – só pode se dar na democracia; e nesse acontecimento, na afirmação e ampliação dos direitos de

indivíduos pela multidão, ou seja, na afirmação e ampliação de potência ou poder dos indivíduos na vida comum da cidade, institui-se a própria democracia.

Então, na democracia a multidão define e detém o direito comum, instituindo-se em Estado. Ainda, “*o direito do estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente*”, ou seja, “*todo o estado tem tanto direito quanto vale sua potência*” (TP, 3, §2); portanto, o direito do estado é proporcional à potência da multidão e, assim, de maneira inversamente proporcional, “*cada um, cidadão ou súdito, tem tanto menos direito quanto a própria cidade é mais potente*”.

Se é assim, quem detém a soberania na democracia? Na democracia, a multidão ser poder soberano significa que a “*soberania não é transferida a ninguém, nem se encarna em alguns, mas está distribuída no interior do corpo social e político, sendo participada por todos sem ser repartida ou fragmentada entre seus membros*”²⁵². Na democracia, da soberania do poder ou do direito participam todos. Então, no regime político da democracia a multidão é conduzida “*como se fosse uma só mente*” pela própria multidão, sob a forma das leis humanas instituídas na cidade pela própria multidão, de tal maneira que todos governam – daí a democracia ser o mais natural dos regimes, pois na democracia o poder ou direito é participado por todos em comum.

Ora, se é na democracia, e não em outro regime político, que a multidão cria direitos e é soberana, a autonomia da multidão tem em sua gênese a democracia enquanto potência imanente à multidão; e sendo a norma de verdade da autonomia da multidão imanente a esse acontecimento, a norma pela qual a autonomia da multidão se dá também tem em sua gênese a democracia. Então, o estatuto da norma da autonomia da multidão deve envolver democracia.

²⁵² Chaui M. Espinosa: poder e liberdade, p.132.

Recorde-se, aqui, o argumento de Chauí²⁵³: a multidão, ao ser conduzida como se fosse uma só mente, institui a política, e pela associação das potências individuais “*como se fosse um só corpo*” é instituída a sociedade, podendo-se afirmar em consonância com a *E* que a política – “*uma só mente*” – é a ideia da sociedade – “*um só corpo*”. Ora, partindo desse entendimento, a norma de verdade da autonomia da multidão, digamos assim, é *como se fosse* a ideia da sociedade democrática em que o poder e os direitos são participados por todos. Mais especificamente, se norma da autonomia da multidão deve ser uma norma verdadeira imanente de ação da multidão em que é aumentada a potência da multidão, a norma de verdade da autonomia da multidão seria, então, as *instituições democráticas* instituídas na imanência da potência comum; não quaisquer instituições, mas sim as que, em seu papel de dar expressão aos conflitos, são expressas em normas sociais e leis humanas que quando instituídas pela ação da multidão democratizam o poder, ou seja, são instituídas de maneira a todos participarem do poder, ampliando a potência comum e a potência de agir das pessoas, instituindo o comum.

Talvez possamos até dizer que as instituições democráticas – e democráticas porque, quando instituídas enquanto normas sociais e leis humanas, criam direitos pela própria potência da multidão, que tem incumbência desta criação, criando novos cidadãos – são também, no acontecimento da autonomia da multidão, princípio organizador da história de uma sociedade e de um regime político democráticos. Instituições que são expressão da potência da multidão, instituindo em uma história compartilhada regras da vida comum na cidade enquanto leis da cidade, criando direitos e cidadãos; invenções democráticas que, democratizando o poder, ampliam a própria democracia do Estado. De toda maneira, no acontecimento da autonomia da multidão, a norma são instituições que têm em sua gênese a democracia, transformando o instituído – como é

²⁵³ Chauí M. Liberdade ética e política, p.21.

o caso das normas sociais – quando isso, o instituído, significa desigualdades e diminuição da potência de agir dos indivíduos.

A autonomia da multidão envolve, portanto, as instituições democráticas inventadas pela multidão – multidão que se move transformando a sociedade e a política no sentido de, no ato de sua instituição, serem criados direitos e cidadãos, ampliando a potência da multidão e dos indivíduos; é acontecimento em que a multidão, agindo, não apenas institui, mas modifica as leis da cidade de maneira que os indivíduos mesmos possam ampliar cada um sua própria potência de agir, sendo e existindo em conformidade consigo mesmo na vida comum da cidade e, assim, experimentar autonomia na vida compartilhada em instante de transição para a liberdade.

Portanto, ainda que haja dinâmicas próprias da autonomia da multidão e da autonomia individual, pode-se afirmar que o acontecimento da autonomia da multidão institui condições para a experiência de autonomia individual. Experiência que se dá nas relações entre as pessoas, que se dá na vida compartilhada, na vida comum da cidade – daí a importância de nas experiências de desinstitucionalização, ações da luta antimanicomial e práticas no cotidiano dos serviços para ampliação de autonomia, “*desinstitucionalizar a cidade*”²⁵⁴.

A desinstitucionalização, para Rotelli²⁵⁵, tem como horizonte a própria vida compartilhada em “*cidades que cuidam*” – cidades que cuidam porque se relacionam com os cidadãos, porque enfrentam desigualdades e porque ampliam liberdade e direitos, transformando as relações. A cidade que cuida é feita da invenção de relações e de instituições democráticas que são construídas e reconstruídas e que buscam restituir conexões que ampliam a potência de vida lá onde cada uma dessas conexões é minada; cidade que busca restituir a cidadania de cada um lá onde cada direito

²⁵⁴ Saraceno B. *Salute globale e diritti: conversazioni sulla cura e la salute mentale*. Roma: DeriveApprodi, 2022.

²⁵⁵ Rotelli F. Servizi che intrecciano storie. In: Gallio G, Dezza MGC. *La città che cura: microaree e periferie della salute*. Merano: Edizioni alpha beta Verlag, 2018.

é cancelado e o poder diminuído. Para tanto, segundo Rotelli, no processo de desinstitucionalização e em prática orientada para ampliação da liberdade e dos direitos – poderíamos dizer, para ampliação da potência de vida – é preciso criar nos territórios uma aliança com os cidadãos, sendo papel dos serviços de saúde mental territoriais serem ativadores do território; é papel dos serviços territoriais descobrir e ativar recursos, em que o principal recurso são as próprias pessoas em relação, criando estratégias a partir da comunidade para desenvolver a comunidade; é dos serviços territoriais investir no comum²⁵⁶.

A experiência da desinstitucionalização ensina isso. Afirmar a liberdade e instituir direitos de cidadania é ação que se dá, necessariamente, nas relações entre pessoas e na vida comum da cidade, transformando as relações e a própria cidade. Da ação de fechamento de um manicômio em Vassouras para garantir a vida em liberdade ao acompanhamento do percurso de Miranda em avir-se consigo mesmo, é preciso disposição para estar em relações de reciprocidade e para encontrar outros corpos nos lugares de vida compartilhada; é preciso afetar e ser afetado pelas trocas relacionais, entendendo pelo que as pessoas se movem e construindo oportunidades de as pessoas se experimentarem e descobrirem sobre si mesmos – descobrirem que gostam de peixe, descobrirem que são loucos; e é preciso agir em união de esforços com outros indivíduos para transformar as regras da vida comum, para construir nos territórios as condições de as pessoas poderem viver sendo quem são. Experiência, portanto, que ensina que as transformações envolvem

²⁵⁶ A propósito, como afirma Rotelli, isto é trabalho do serviço público e territorial de saúde mental. O serviço territorial e público tem essa característica: ele investe nas pessoas e na cidade, ampliando direitos de cidadania, ele investe na comunidade, criando o comum, e todos envolvidos participam da construção de vida comum na cidade. E é por isso que o serviço privado nunca poderá fazer o que faz o público. Porque o serviço público, além de produzir saúde individual, investe no coletivo e ativa recursos locais porque o serviço público tem um compromisso em produzir comunidade, em criar estratégias a partir da comunidade pra desenvolver a comunidade. Na saúde pública os trabalhadores constroem o serviço e a própria prática, constroem a sociedade.

encontrar outros corpos e envolvem um corpo ampliado que produz transformações em um arco de tempo.

“I Encontro de Bauru, 1987. Trabalhadores do campo da saúde mental, reunidos, afirmam na Carta de Bauru os posicionamentos da luta antimanicomial e instituem a insígnia ‘Por uma sociedade sem manicômios’.

II Encontro de Bauru, 2007. Pessoas com problemas de saúde mental usuárias da rede de serviços abertos, de base territorial e substitutivos ao manicômio, seus familiares e trabalhadores dessa rede se reúnem e reafirmam, como agenda de luta, o manifesto de 1987.

III Encontro de Bauru, 2017. Com o mote ‘Democracia e Luta Antimanicomial’, o encontro que marca 30 anos da luta antimanicomial, foi organizado e realizado em um contexto de desmonte das políticas sociais brasileiras, incluindo a política nacional de saúde mental.

Reunindo cerca de 2.000 pessoas militantes da luta antimanicomial de diversos estados do Brasil, sendo a maioria de pessoas com problemas de saúde mental e usuárias dos serviços abertos, territoriais e substitutivos, o Encontro, ocorrido em dezembro de 2017, foi um momento de reafirmação da perspectiva, dos princípios e das práticas alinhadas à reforma psiquiátrica antimanicomial.

Pela primeira vez, crianças e adolescentes participaram do Encontro de Bauru”.

Desinstitucionalizar a cidade é construir caminhos para que crianças e adolescentes que nunca viveram a violenta experiência de estar em um manicômio nunca a vivam; construir caminhos para que participem da vida comum da cidade e de um movimento social porque pessoas diversas puseram e continuam pondo suas forças em comum em uma luta social que logra em transformar instituições, alargando normas sociais e instituindo leis na cidade em um arco de anos para que as pessoas sejam cuidadas em liberdade. Franco Rotelli, à época do III Encontro de Bauru, enquanto Deputado Regional e Presidente da Comissão de Saúde e Políticas Sociais da Câmara

Regional da região Friuli-Venezia Giulia, na Itália, enviou aos participantes do encontro sua saudação.

“Sinto muito não poder estar com vocês, mas estou contente de poder cumprimentá-los mesmo se a alguns milhares de quilômetros de distância, de Trieste. Nos conhecemos há muitos anos, participei dos primeiros tempos da luta antimanicomial no Brasil, e o trabalho de vocês, o entusiasmo de vocês, todas as lutas de vocês, foram para nós, na Itália, de enorme importância: uma grande chamada, um grande exemplo, um grande gesto de esperança. Aquilo que acontecia no Brasil nos ajudou a seguir adiante com muitas coisas na Itália onde parece que a situação esteja melhor, mas certamente também aqui enfrentamos tantas dificuldades, tantos obstáculos na transformação, difícil, sempre, da psiquiatria e das políticas de saúde mental (...). Nós buscamos, em todos esses anos, e vocês buscaram, em todos esses anos, lutar seja contra o abandono, seja contra o manicômio; buscamos lutar por uma política de saúde mental, por uma construção de direitos. Construção de direitos para todos, que significa desenvolvimento, emancipação, de possibilidades, para cada um de nós, também (...). A luta antimanicomial é uma luta emblemática, tem um valor simbólico, além de valor real para as pessoas que são diretamente implicadas (...). Estamos próximos de vocês, esperamos que vocês estejam próximos de nós. Há uma batalha global, no mundo todo, para desenvolver essas questões, há uma batalha de liberdade, de avanço, de civilidade, que nesse campo pode produzir grandes resultados, grandes entusiasmos, e grandes emoções. Esperamos que vocês continuem a recompor a vocês mesmos e a nós. Trieste, 21 de novembro de 2017”²⁵⁷.

A experiência da desinstitucionalização em sua ação política ensina, por fim, que a cidade pode estar muito além de um território – ela pode cruzar oceanos tamanha a potência comum de uma multidão em que indivíduos compartilham um afeto comum, se movem por uma bandeira de luta e agem para que todos experimentem a liberdade de ser quem são. Multidão que se conduz, sobretudo, pela esperança: esperança de potência de vida ampliada e de cada um viver sendo quem

²⁵⁷ *Encontro de Bauru: 30 anos de luta “Por uma sociedade sem manicômios”*. Bauru, 2017.

é na vida compartilhada; multidão que, assim se conduzindo, é tanto mais livre ela e a cidade (TP, 5, §6). Multidão e indivíduos que, no acontecimento da autonomia, vivem um instante que seja de transição para a liberdade.

A esperança pode ter o feitio de um cavalo azul.

5. Referências bibliográficas

AURELIO, Diogo Pires. *O mais natural dos regimes: Espinosa e a Democracia*. Lisboa: Círculos de Leitores e Temas e Debates, 2014.

BALIBAR, Étienne. *Spinoza politique: le transindividuel*. Paris: Humensis, 2018.

_____. Transindividuality in Dispute: A Response to my Readers. *Australian Philosophical Review*, [s.l.], v. 2, n.1, p. 113-11. 2018.

_____. Spinoza: da individuação à transindividuação. *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, Campinas, v. 2, n. 4., p. 239-263. 2018.

BARRETO, Lima. *Diário do hospício [1919-1920]; O cemitério dos vivos [1921]*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

BASAGLIA, Franco. Le istituzione della violenza [1968]. In: BASAGLIA, Franco. *Scritti*. 1953-1980. Millano: Il Saggiatore, 2017. p. 459-486.

_____. Appunti di psichiatria istituzionale [1969]. In: BASAGLIA, Franco. *Scritti*. 1953-1980. Millano: Il Saggiatore, 2017. p. 545-565.

_____. Che cos'è la psichiatria [1973]. Millano: Baldini&Castoldi, 2014.

_____. L'utopia della realtà [1974]. In: BASAGLIA, Franco. *Scritti*. 1953-1980. Millano: Il Saggiatore, 2017. p. 791-798.

_____. Chiusura del terzo incontro del Réseau Internazionale di alternativa alla psichiatria [1977]. In: BASAGLIA, Franco. *Scritti*. 1953-1980. Millano: Il Saggiatore, 2017, p.851-852.

_____. *Psiquiatria alternativa: contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática* [1979]. São Paulo: Ed. Brasil Debates, 1982.

_____. *A instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

Basaglia, Franco; Ongaro Basaglia Franca. *La maggioranza deviante* [1971]. In: BASAGLIA, Franco. *Scritti*. 1953-1980. Millano: Il Saggiatore, 2017. p. 637-662.

_____. *Crimini di pace* [1975]. Millano: Baldini & Castoldi, 2013.

_____. *Legge e psichiatria: per un'analisi delle normative in campo psichiatrico* [1979]. In: BASAGLIA, Franco. *Scritti*. 1953-1980. Millano: Il Saggiatore, 2017. p. 881-898.

BOSI, Alfredo. *O cemitério dos vivos: testemunho e ficção*. In: BARRETO, Lima. *Diário do hospício; O cemitério dos vivos*. São Paulo: Cosac Naify, 2010. p. 11-39.

CAPISTRANO, Davi Filho. *Da saúde e das cidades*. São Paulo: Hucitec, 1995.

CARRANO, Austregésilo. *O canto dos malditos: uma história verídica que inspirou o filme Bicho de sete cabeças*. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Espinosa, poder e liberdade*. In: CLACSO. *Filosofia política moderna: De Hobbes a Marx*. DCP. São Paulo: FFLCH, 2006.

_____. A estrutura retórica do verbete Spinoza. *Kriterion: Revista de Filosofia*. v.50, n.120, p. 313-334. 2009.

_____. Breve Apresentação. In: ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015. p. 09-17.

_____. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. Espinosa: ontogênese do singular e vida ética. *Dois pontos*. v.16, n.3, p. 147-158. 2019.

_____. *Democracia e os obstáculos à democracia*, 2018. Disponível em: <https://institutolula.org/marilena-chauai-apresenta-curso-de-formacao-politica>.

_____. *Sobre a violência*. Escritos de Marilena Chaui, volume 5. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

_____. Liberdade ética e política. In: LUCAS, Felipe Jardim; GUIMARAES, Francisco; ROCHA, Maurício; VARELLA, Maira Izabel (org.). *Spinoza, filosofia & liberdade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020, p.13-32.

_____. A reconstrução da democracia passa pelos movimentos sociais. *Revista Democracia Socialista*. n.10. 2021.

II Congresso Nacional de Trabalhadores em Saúde Mental. *Manifesto de Bauru*, 1987. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/05/manifesto-de-bauru.pdfv>

Conselho Federal de Psicologia; Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura; Conselho Nacional do Ministério Público; Ministério Público do Trabalho. Hospitais Psiquiátricos no Brasil: relatório de inspeção nacional. Brasil. 2ª edição, 2020.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015.

_____. *Tratado Político*. Tradução: Diogo Pires Aurelio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução: Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2019.

DERRIDA, Jacques; FOUCAULT, Michel. *Três tempos sobre a história da loucura*. Traduções de Pedro Leite Lopes, Vera Lúcia Ribeiro e Maria Igenes Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DESCARTES, René. Discurso do método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: DESCARTES, René. *Obras incompletas. Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Princípios da Filosofia*. Edições 70: Lisboa, 1997.

DOSSE, François. Une alternative à la psychiatrie? In: DOSSE, François. *Gilles Deleuze et Félix Guatarri: biographie croisée*. Le Malesherbois: La Découvert, 2009.

Encontro de Bauru: 30 anos de luta “Por uma sociedade sem manicômios”. Bauru, 2017.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura: na idade clássica* [1961]. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *O poder psiquiátrico* [1973-1974]. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIANICHELLA, Maria Grazia. Introdução. In: BASAGLIA, Franco. *Conferenze Brasiliane*. Raffaello Cortina Editore: Milano, 2000.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luis Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* [1781]. Lisboa: Gulbenkian, 2001

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* [1785]. Edições 70: Lisboa, 2007.

KINOSHITA, Roberto Tykanori. Contratualidade e reabilitação psicossocial no Brasil [1996]. In: PITTA, Ana (org). *Reabilitação Psicossocial no Brasil*. Hucitec: São Paulo, 2016.

LEAL, Erotildes Maria. Clínica e Subjetividade: a questão da autonomia na Reforma Psiquiátrica Brasileira. In: FIGUEIREDO AC, CAVALCANTI MT (Org.). *A Reforma Psiquiátrica e os desafios da desinstitucionalização*. Contribuições à III Conferência Nacional de Saúde Mental - Dezembro de 2001. Rio de Janeiro: Edições CUCA - IPUB/UFRJ, 2001, v.1, p. 69-83.

Lettera di Marco Cavallo. 1972. Disponível em: <http://www.news-forumsalutementale.it/public/marco-cavallo-a-zanetti.pdf>

MATHERON, Alexandre. *L'indignation et le conatus de l'État spinoziste*. In: d'Allones, Revault Myriam. *Spinoza: Puissance et Ontologie*, Paris: Kimé, 1994, p.219-229.

MORFINO V. Retrato de um filósofo materialista. *Revista Pensamiento Político*. Santiago, n.6, 2015.

NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

ONGARO Basaglia, Franca. Transformação institucional e objetivos comuns. In: BASAGLIA F. *A instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ROTELLI, Franco; LEONARDIS, Ota; MAURI, Diana. *Deistituzionalizzazione, un'altra via*. Centro Studi e Ricerche sulla Salute Mentale del Friuli-Venezia Giulia, 1986.

ROTELLI, Franco. L'uomo e la cosa [1983]. In: ROTELLI, Franco. *Qualle psichiatria: Taccuino e lezioni*. Merano: Edizione Alpha Beta Verlag, 2021. p. 21-33.

_____. Modelli scientifici e complessità [1990]. In: ROTELLI, Franco. *Qualle psichiatria? Taccuino e lezioni*. Edizione alphabeta verlag: Merano, 2021. p. 67-72.

_____. Che cos'è la salute mentale [2006]. In: ROTELLI, Franco. *Qualle psichiatria? Taccuino e lezioni*. Edizione alphabeta verlag: Merano, 2021, p.145 -150.

_____. *L'istituzione inventata: almanacco*: Trieste, 1971-2010. Merano: AB Edizioni alpha beta Verlag, 2015.

_____. Servizi che intrecciano storie. In: GALLIO, Giovanna; COGLIATI DEZZA, Maria Grazia. *La città che cura: microaree e periferie della salute*. Merano: Edizioni alpha beta Verlag, 2018. p. 07-17.

SANTIAGO, Homero. *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

SARACENO, Benedetto. *Salute globale e diritti: conversazioni sulla cura e la salute mentale*. Roma: DeriveApprodi, 2022.

SCABIA, Giuliano. *Marco Cavallo*. Collana 180: Milano, 2011.

SIMONDON, Gilbert. *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris: Éditions Aubier, 1989.