



FERNAND DELIGNY E OS DIFERENTES REGISTROS PERCEPTIVOS DO HUMANO

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2024.202.01>

Carlos Henrique Machado

Mestre e doutorando em filosofia pela FLUP - Faculdade de Letras da Universidade do Porto - Pesquisador do
Aesthetics, Politics and Knowledge Group do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

petrus166@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0774-972X>

RESUMO:

Em *Empirismo e subjetividade* (1953) Gilles Deleuze irá afirmar que o principal problema do pensamento de Hume é determinar de que modo o espírito devém sujeito. Tomamos essa distinção geral no pensamento humeano para, a partir daí, efetuarmos distinções específicas que colocam em lados distintos animais humanos em sua vida na linguagem e na cultura e certos animais humanos cujos modos de vidas não se conformam aos gabaritos de um padrão majoritário e hegemônico que se tornou, por norma, o traço distintivo do homem-que-nós-somos. Essa questão se alimentará em seus desdobramentos da crítica à linguagem efetuada por Fernand Deligny, em especial a partir de suas experiências com as crianças autistas não verbais com as quais conviveu nas montanhas de Cévennes, que trará uma nova ideia sobre o que é o humano para além de qualquer forma simbólica ou subjetiva.

PALAVRAS-CHAVE:

Humano de natureza. Natureza humana. Espírito. Sujeito. Fernand Deligny.

FERNAND DELIGNY AND THE DIFFERENT PERCEPTIVE REGISTERS OF THE HUMAN

ABSTRACT:

In *Empiricism and subjectivity* (1953) Gilles Deleuze will state that the main problem of Hume's thought is to determine how the spirit becomes subject. We take this general distinction in Humean thought to, from there, make

specific distinctions that place human animals in different sides in their life in language and culture and certain human animals whose ways of life do not conform to the templates of a majority and hegemonic pattern which has become, as a rule, the distinctive feature of the man-that-we-are. This question will be nourished in its unfolding of the criticism of language carried out by Fernand Deligny, especially from his experiences with the non-verbal autistic children with whom he lived in the Cévennes mountains, who will bring a new idea about what is human beyond any symbolic or subjective form.

KEYWORDS:

Human in nature. Human nature. Spirit. Subject. Fernand Deligny.

1 Introdução

No seu texto intitulado *Instintos e instituições* (1955), Deleuze nos fala que o homem é um animal “em vias de se despojar da espécie” (DELEUZE, 2006, p. 31). Espécie aqui seria uma série de processos instintivos que caracterizaria um grupo determinado de animais, sendo o homem um animal que rompe com estes meios instintivos a partir de suas construções oblíquas que irão dar conta de lidar com as tendências naturais que conformam as espécies. Podemos aproximar a afirmação de Deleuze à ideia de Deligny de o homem está separado da espécie e “que a própria palavra espécie não lhe diz respeito” (DELIGNY, 2018, p. 186). Tanto um quanto o outro chegaram a uma conclusão de que aquilo que passou a distinguir o homem dos demais animais foi que, enquanto estes continuariam a viver um comportamento instintivo de espécie aqueles experimentaram as construções artificiais da cultura, das instituições e de todo um aparato simbólico que foi responsável em forjar a imagem do homem-que-nós-somos. A preocupação de Deleuze era demarcar a diferença em torno dos meios de gratificação das tendências. Se por um lado certos organismos animais lidam com suas tendências a partir dos instintos, por outro temos animais que fazem isso através das instituições. Assim, concluía que enquanto os demais animais lidavam com as suas urgências, o homem, por sua vez, lidava com suas exigências. Tais exigências eram responsáveis por forjar um padrão que conferia os traços daquilo que diferenciava os homens dos demais animais. E era justamente a partir daquilo que tinha se tornado o homem que Deligny iria reformular a ideia de humanidade. Ele pretendia, assim, dar conta de indivíduos aos quais não se poderia negar a humanidade, mas que se afastavam dos traços distintivos de uma natureza forjada por milênios de domesticação simbólica. Como afirma Peter Pál Pelbart:

Fernand Deligny extraiu de sua convivência de décadas com os autistas uma reflexão aguda sobre um modo de existência anônimo, a-subjetivo, não assujeitado e refratário a toda

domesticação simbólica. Buscava uma língua sem sujeito, ou uma existência sem linguagem, apoiada no corpo, no gesto, no rastro. Levou ao extremo uma meditação sobre o que é um mundo prévio à linguagem ou ao sujeito, não no sentido de uma anterioridade cronológica, mas de uma existência regida por outra coisa que não aquilo que a linguagem supõe, carrega e implica: a vontade e o objetivo, o rendimento e o sentido (PELBART, 2013, p. 261).

Ao longo da sua vida, Deligny sempre conviveu com indivíduos que estavam à margem de um padrão majoritário de existir e a partir de diversas tentativas procurou valorizar a singularidade de indivíduos que não se conformavam com esse padrão. Suas tentativas tiveram como mote a busca por desvios que permitissem fugir dos procedimentos institucionais tradicionais, como um ato de resistência e de produção de singularidades. Desde o início a atuação de Fernand Deligny esteve vinculada a tentativas de se viabilizar novos modos de vida. Entre os anos de 1938 a 1967, ele vivenciou experiências em diversas instituições francesas voltadas à correção de comportamentos estranhos e inadaptados às regras de convivência aceitas como normais e eficientes. Desde a sua atuação como educador em classes voltadas para crianças com dificuldade de aprendizado nos arredores de Paris, passando pelo trabalho com psicóticos no asilo de Armentières e com jovens delinquentes no Centro de Observação e Triagem, em Lille, até a experiência da Grande Cordée, ele procurou subverter as hierarquias e promover uma rede de ajuda mútua que confrontava de forma libertária as estruturas institucionais corretivas em sua lógica pedagógica, clínica e jurídica. Depois de passar uma temporada em La Borde, a convite de Jean Oury e Felix Guattari, onde realizava atividades terapêuticas, mas faltava o seu engajamento à ideia de diagnóstico, dossiês e prontuários, retira-se para a região montanhosa de Cévennes, no sul da França, onde irá viver uma experiência comunitária com crianças autistas, na sua maioria com um mutismo severo, tendo a companhia voluntária de alguns operários, camponeses e estudantes. Cévennes era uma grande área rural onde foram instalados núcleos comunitários nos quais as crianças viviam em companhia de adultos por elas responsáveis e onde eram realizadas atividades coletivas como a fabricação de pães, criação de ovelhas e trabalhos com marcenaria, envolvendo o cuidado de si e do grupo.

A partir das experiências com as crianças autistas, Deligny procura ressignificar o sentido conferido à humanidade, substituindo a noção de *natureza humana* como uma construção artificial responsável por produzir o *homem-que-nós-somos*¹ pela ideia do *humano de espécie* ou *humano de natureza*, que resgatava o sentido da espécie fora das estruturas simbólicas da palavra e do sujeito. Trata-se de reivindicar um lugar

¹ Homem-que-nós-somos é uma expressão cunhada por Deligny para definir a imagem formada por milênios de domesticação simbólica e que define um padrão criado pela cultura e pela linguagem. De saída a expressão é uma crítica ao modo como a linguagem e a cultura moldaram um padrão subjetivo e um modelo de humanidade que deixou de fora uma série de indivíduos que não se conformam a ele. O que Deligny pretende é reinscrever o humano fora do espectro do sujeito e da linguagem, dando conta dos indivíduos autistas com os quais conviveu em Cévennes, vacantes da linguagem, mas aos quais a humanidade não pode ser negada.

de existência para estes indivíduos que necessariamente não pode ser articulado a partir de noções como a de simbólico, de natureza humana, de consciência, de linguagem ou de sujeito. Diante da sua experiência com o autismo ele demarcará a distinção entre o *homem-que-nós-somos* como sujeito portador da palavra e o *humano de natureza* como uma tendência que recupera o sentido da espécie da qual o homem está sempre em vias de se despojar. Esta separação coloca em lados distintos o sujeito e o indivíduo e evoca para o sujeito um fazer consciente e intencional, enquanto o indivíduo estaria no regime de um agir como impulso sem finalidade. No fim, o que ele persegue é um novo sentido de humanidade, já que o humano teria sido corrompido pela imagem do *homem-que-nós-somos* e suas construções subjetivas.

Eu vivi durante cinco anos em Armentières, naquele que era considerado o pior Hospital Psiquiátrico da França. Isso não foi de modo algum assustador, como se diz. Em cada pavilhão, criou-se uma espécie de clima, que provocava, na realidade, uma maneira de estar. Adquiri minha filosofia de vida sob o olhar daqueles que então eram chamados de “tantãs”. Já que nós tínhamos de viver juntos, como fazer para nos situarmos no humanamente possível? Assim, nós questionávamos: o que é o humano? Fala-se disso o tempo todo, mas não se sabe o que é o humano (DELIGNY, 2017, p. 291).

2 O espírito que devém sujeito

Quem é este sujeito da *natureza humana* a partir do qual Deligny irá reivindicar o indivíduo do *humano de natureza*? Remonta a Aristóteles a noção de sujeito como suporte material passivo ou coisa subjacente (*hipokeímenon*) a partir do qual qualquer coisa pode ser afirmada. O *hypokeimenon* (sujeito) em Aristóteles está relacionado à noção de substância (*ousia*), sendo que essa identificação se dá a partir da ideia de um substrato ou de um suporte onde se realizam a matéria-potência, bem como a forma ato e onde estão suportados tanto os atributos essenciais quanto os acidentais. É somente com a modernidade que o sujeito ganha novo sentido, quando sujeito e ego passam a significar a mesma coisa. Contudo, a aceção de um sujeito como agente capaz de refletir e agir já havia sido tematizada pelo pensamento medieval que separa Aristóteles de Descartes, quer seja pela concepção do processo cognitivo da *mens* humana pelas faculdades da memória, da inteligência e da vontade presentes em Santo Agostinho, ou pela concepção de Tomás de Aquino da alma como sujeito da potência sensitiva e das demais potências. Mas será com Descartes que a ideia de sujeito sofrerá uma inflexão definitiva passando a figurar como princípio de uma realidade pensante ativa e autoconsciente. Este sujeito é o ego, substância que se dá a si mesmo de modo imediato na sua substancialidade. O ego enquanto fundamento de todo pensamento e para além de qualquer dúvida é tido como a *res cogitans* (coisa pensante), substância que não depende de qualquer atributo, única capaz de assegurar toda a existência a partir do *cogito ergo sum*. Já com os primeiros empiristas, a ideia cartesiana de um sujeito substancial passa a ser colocada em xeque a partir da crença de que o sujeito

humano se forma através de sua experiência no mundo, não sendo algo inato. Contudo, será David Hume que irá caracterizar a subjetividade humana como a capacidade de associar ideias e formular juízos morais a partir do hábito, ordenando as impressões e as ideias no espírito (mente), que para ele é um feixe de percepções (impressões e ideias) incapazes de serem fixadas por qualquer natureza substancial. Por conta disso é que Deleuze iria afirmar que o principal problema da filosofia de Hume é descrever de que modo o espírito devém sujeito, ou como o espírito devém uma natureza humana.

Hume afirma constantemente a identidade do espírito, da imaginação e da ideia. O espírito não é natureza, não tem natureza. Ele é idêntico à ideia no espírito. A ideia é o dado tal como é ele dado, é a experiência. O espírito é dado. É uma coleção de ideias, nem mesmo um sistema. E poder-se-ia exprimir assim a questão precedente: como uma coleção devém um sistema? (...) Precisamente, a questão pode ainda ser assim formulada: como o espírito devém um sujeito? (DELEUZE, 2001, p. 12).

Deleuze irá abordar o modo como Hume nega a existência de uma faculdade mental a priori que organize as percepções no espírito, uma vez que tal organização ao espírito a partir do sujeito dará a ele uma constância que este não tem, pois antes do sujeito o espírito é apenas uma coleção de impressões e ideias.

(...) atrevo-me a afirmar do resto dos homens que cada um deles não passa de um feixe ou coleção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com inconcebível rapidez e que estão em perpétuo fluxo e movimento. (...) não há um só poder da alma que fique inalteravelmente o mesmo talvez por um só instante. A mente é uma espécie de teatro em que diversas percepções fazem sucessivamente a sua aparição; passam, voltam a passar, fogem deslizando e misturam-se numa variedade infinita de atitudes e situações (HUME, 2016, p. 301).

Para Deleuze, somente o sujeito pode ultrapassar esse amontoado de percepções conjuntas, se constituindo a partir de princípios que organizam esse conjunto de percepções. O sujeito seria, então, uma instância que, sob o efeito dos princípios de associação e dos princípios de paixão, estabelece relações entre e ideias e as reflete no espírito. Originalmente, o espírito seria o conjunto de impressões dos dados da experiência sensível, juntamente com as ideias que seriam as cópias dessas impressões. Hume define três princípios gerais de união das ideias: a contiguidade, a semelhança e a causalidade. Juntamente com os princípios de associação estariam os princípios da paixão como aquilo que transforma as ideias e as qualificam. Às impressões que surgem originalmente no espírito a partir dos sentidos, Hume chama de impressões de sensação, ao exemplo das sensações de calor, frio, sede, fome, prazer ou dor de qualquer espécie. O espírito produziria a partir daí as ideias, que seriam cópias das impressões originais e se distinguiriam delas a partir da vivacidade de uma e de outra, sendo as impressões mais vívidas e as ideias cópias esmaecidas. Já as impressões que surgem no espírito a partir das ideias, Hume chamará de impressões de reflexão, que seriam quando um tipo de ideia como a de prazer ou de dor regressa ao espírito

e produz novas impressões de desejo, aversão ou esperança. Se as impressões de sensação e as ideias são a origem do espírito, as relações entre as ideias e a reflexão das impressões se constituem como “leis de comunicação, de distribuição, de repartição; com efeito, uma relação entre duas ideias e também a qualidade pela qual uma impressão comunica à ideia algo de sua vivacidade” (DELEUZE, 2001, p. 143).

Pensar a distinção entre o espírito e o sujeito faz Deleuze pensar a diferença entre os instintos e as instituições. Esse animal que está em vias de se despojar da espécie “não teria instintos, mas faria instituições” (DELEUZE, 2006, o. 31). As instituições como construções artificiais que participam da cultura e são o resultado de processos de estruturação do simbólico irão funcionar como meio de gratificação das tendências e necessidades do *homem-que-nós-somos* e formarão nestes tipos de organismo animal os traços de uma *natureza humana* ou os traços de sua subjetividade. Ao se despojar da espécie, o *homem-que-nós-somos* se despoja dos instintos e as instituições passam a dar conta de suas exigências, adiando ou sublimando suas urgências como meio de lidar com suas tendências ou necessidades. Neste ponto o pensamento de Deleuze se cruza com as reivindicações de Deligny por um espírito a-subjetivo que resgate um sentido de humanidade como uma condição prévia do aparecimento do sujeito. Só assim ele será capaz de lidar com indivíduos ausentes das construções simbólicas, restituindo a eles a dimensão instintiva da espécie. Para Deligny, essa natureza que denomina o humano é aquilo que o liga aos demais animais como uma forma não-subjetivada de existência, sem que exista qualquer natureza humana a sustentá-la. Lugar de entes que não são estruturados como sujeitos e, portanto, articulam suas vidas a partir de diferentes modos de individuação. Deleuze e Guattari chamam essas individuações sem sujeito de hecceidades. Aquilo que constitui um dia, uma estação, uma neblina, um vento, um momento em que as variações de velocidade e lentidão se cruzam num acontecimento singular. “É todo o agenciamento em seu conjunto individuado que é uma hecceidade; é ele que se define por uma longitude e uma latitude, por velocidades e afectos, independentemente das formas e dos sujeitos que pertencem tão somente a outro plano” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 49). Uma hecceidade se constitui a partir de linhas variáveis que distribuem multiplicidades que irão se cruzar num agenciamento; conjunto de conteúdos sob relações de movimento e de repouso (longitudes) e conjunto de afectos intensivos sob este ou aquele grau de potência (latitudes) “Somos todos cinco horas da tarde, ou uma outra hora, e antes das horas ao mesmo tempo, a ótima e a péssima, meio-dia-meia-noite, mas distribuídas de maneira variável” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 50). As relações entre estas linhas não carecem do sujeito como suporte para organização de suas conexões. Ao descrever a forma na qual o espírito devém sujeito como o tema central da filosofia de Hume, demarcando a diferença entre o lugar do espírito e o lugar do sujeito, Deleuze pôde dar conta de relações a-subjetivas do espírito sem que estas se constituam na forma de um sujeito pessoal. O espírito seria, então,

um modo de individuação sem sujeito e, portanto, uma hecceidade. Afirmar o espírito como uma hecceidade é conceder a ele um status de instância individual composta por relações que se dão sem qualquer unidade totalizante que remeta a uma ideia universal.

Há um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. Nós lhe reservamos o nome de hecceidade. Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito. São hecceidades, no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e ser afetado. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 47).

As experiências de Deligny com as crianças autistas de Cévennes nos remetem a modos de individuação sem sujeito e aquém de qualquer forma de consciência e de atividade linguística que remetem a meios artificiais de reflexão das tendências no espírito. As crianças se moviam num espaço livre de qualquer significação, como um conjunto de velocidades e lentidões ou um conjunto de afetos não subjetivados. Longe das formas simbólicas da linguagem elas experimentavam um lugar de trocas intensivas fora das estruturas da palavra e do sujeito. Lugar do encontro de corpos, cada um deles se afetando mutuamente. Lugar marcado pelo entrecruzamento de traços de um deslocamento sobre um território onde cada coisa ia deixando o sinal de sua presença. Se o espírito na tradição filosófica vem denotar a interioridade ou atividade de uma vida mental, para estes seres desprovidos de linguagem o espírito só pode ser localizado através das marcas de um agir inato e sem finalidade, numa dimensão espacializada onde o que temos são apenas rastros, uma vez que não há palavras para descrever nenhuma imagem ou associação de imagens. Por conta disso, ao invés de interpretar o silêncio daquelas crianças, Deligny se pôs a seguir o seu mover, cartografado em mapas onde era possível localizar os pontos onde diferentes linhas se encontravam, se cruzavam ou se interrompiam. Deixava-se ver, a partir daí, o espírito constituído na interseção dos trajetos onde cada presença e cada deslocamento faziam sua marca e apareciam como um conjunto de sinais ainda não sintetizados em qualquer tipo de informação. Sinais sensíveis a-significantes que se prolongam como vibrações em uma interface, carregados de intensidades. Estes sinais são *afectos*, aquilo que permanece depois que os estímulos sensíveis atravessam corpos que se movem em absoluto silêncio. Aqui, o espírito assume o mesmo sentido que tem em Espinosa, no qual os estados mentais são as ideias do corpo e não existem sem eles, mas sim como os sinais de tudo aquilo que afeta os corpos. Já na proposição 11 da segunda parte de sua *Ética*, Espinosa afirma que “o que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato” (ESPINOSA, 2016, p. 73). A noção de mente como a potência de pensar de um corpo contrasta com as diversas acepções que o termo espírito assumiu ao longo da história da filosofia.

Do grego *pneuma* que dará origem ao latim *spiritus*, a palavra espírito assume em Anaxímenes (588-524 a.C) o sentido de um sopro que anima não só a vida, mas todas as coisas. Será com Aristóteles, contudo, que o uso da palavra espírito passara a estar vinculado à capacidade intelectual presente no composto imaterial que anima e dá vida aos corpos de todos os seres vivos, a que chamou de alma, e que se distingue a partir de suas capacidades nutritivas, preceptivas e inteligíveis. Assim, a alma humana se distinguiria da dos demais seres vivos por sua capacidade intelectual. É a partir deste sentido específico ligado à espécie humana que a ideia de espírito atravessará a medievalidade e chegará à modernidade, onde assumirá contornos bem específicos. Em Descartes, a ideia de uma *res cogitans* englobará em uma só substância todas as operações do pensamento, atividades de um espírito/alma/mente que quer, que entende e que imagina. Já em Espinosa, os conteúdos mentais são tomados a partir de um paralelismo com as ações corporais como ideia de um corpo que age. Será, no entanto, com o Empirismo que as ideias, as sensações e os pensamentos como atividades do espírito deixarão de derivar de uma qualidade substancial, sendo atreladas à experiência do mundo exterior. É exatamente esse pressuposto empirista de que as percepções (impressões e ideias) surjam com a experiência sensível que permite a Hume afirmar que o espírito (mente) é um conjunto de percepção e é a partir daí que podemos apoiar a nossa hipótese da distinção entre o espírito e o sujeito e as demais distinções que surgem. Assim, partimos da ideia de que não existe um sujeito pré-existente com suas faculdades já postas, mas ele só é possível a partir do dado, quando então ele se constitui como uma natureza no espírito. O espírito, por sua vez, se constituiria a partir das percepções e não como algo que as torna possíveis. O modo como Hume concebe a forma de apreender o mundo pelos sentidos faz as impressões sensíveis precederem qualquer ideia. Estas só podem surgir como cópia daquelas, o que o permite afirmar que o pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada. Impressões e ideias para Hume seriam próprias ao espírito que percebe o mundo e a partir daí forma ideias sobre ele. Deste modo, toda primeira aparição das coisas ao espírito se dá a partir dos sentidos aos quais corresponde o campo de origem das impressões. A prioridade das impressões em relação às ideias diz respeito à intensidade com que cada uma se manifesta ao espírito, o que faz Hume afirmar: “Todos admitirão prontamente que há uma considerável diferença entre as percepções da mente quando um homem sente a dor de um calor excessivo ou o prazer de uma tepidez moderada, e quando traz mais tarde essa sensação à sua memória, ou a antecipa pela sua imaginação (HUME, 2004, p. 33).

3 O humano de natureza

Se tomamos o espírito como um feixe de percepções, caberia a partir daí uma pergunta acerca do prolongamento destas percepções no espírito fora da reflexão do sujeito. De saída teríamos uma relação

que não passaria pela rede de processamento destas percepções através dos princípios de associação ou através dos princípios de paixão, como um investimento subjetivo que modela uma natureza de tipo humana, sobrando, então, um modo direto de ligação entre as percepções e os impulsos do organismo vivo no mundo. Um organismo vivo funciona como um sistema integrado que articula seu meio interno com o meio ambiente. Os estímulos do meio externo se deparam com anteparos do meio interno produzindo sinais sensíveis, percepções e impulsos, que irão compor o ciclo de vida de cada organismo. Os sinais sensíveis são os rastros da ação dos estímulos que atravessam a interface do espírito e detectam a presença do mundo para o organismo. Já as percepções constituem um conjunto de sinais sensíveis informados de um significado que irá traduzir o mundo para o organismo. Por sua vez, o impulso é a resposta a cada tipo de significado como uma ação no mundo que corresponde a um sinal informado na percepção. Originalmente, no espírito, o que temos são percepções. Cada percepção obedece a um padrão que informa um estímulo sensível e o toma conforme a qualidade sensível de cada organismo que o processa. Daí a diferença de percepções de acordo com a qualidade sensível de cada organismo. Os organismos se desenvolvem à medida que circunscrevem um conjunto de percepções que estabelecerão as funções que passam a compô-los e passam a especificá-los a partir de cada uma das funções comuns reunidas sob cada tipo. Quer estejamos a nos referir a organismos unicelulares ou a complexos organismos cerebrados, falamos a respeito de um conjunto de sinais como resultado de estímulos que atravessam cada um deles, alguns destes sinais informados enquanto percepções. A percepção se constitui como resultado da informação dos sinais sensíveis que serão trabalhados pelos aparelhos dos organismos cerebrados formando os seus estados mentais. Cada aparelho funciona de acordo com um padrão evolutivo que passa a constituir um mundo próprio de cada uma das espécies que percebem o mundo sensível. Enquanto certos organismos são capazes apenas de reter os estímulos sensíveis em forma de sinais, outros passam a informar tais sinais em termos de percepções e outros ainda conseguem distinguir esses estímulos informados, retirando deles as regularidades que irão orientar os seus impulsos. Se mesmo os organismos mais simples são capazes de transformar os estímulos sensíveis em sinais, selecionar o seu meio e responder a ele adequadamente, apenas alguns organismos percebem, recordam e aprendem sobre as informações capturadas pela atividade sensível e organizada na forma de um plano subjetivo. Jakob von Uexkull, em *Dos animais e dos homens* (1934), nos fala do mundo próprio dos animais e de como estes organismos articulam suas células assinaladoras ou células de percepção com suas células ativadoras ou células de impulso, resultando nas ações específicas de seu ciclo vital. Ele usa o exemplo dos carrapatos que ao se desenvolverem plenamente passam a escalar árvores atraídos pela luz, de onde se deixam despencar sobre o corpo de mamíferos, animais de temperatura constante, atraídos pela emanção de ácido butírico pela sua pele. Depois disso,

cravam suas presas com vistas a sugar o sangue que esteja em uma temperatura adequada para eles. Se, por acaso, o carrapato cai sobre qualquer coisa fria, então errou de hospedeiro e terá de recomençar suas ações.

O número e a ordenação das células-de-percepção que por meio dos seus sinais-perceptivos assinalam os objetos do seu mundo-próprio com sinais-característicos e o número e ordenação das células-de-impulso que por meio dos seus sinais-de-impulso dão aos mesmos objetos marcas-de-ação são, principalmente, e a par da seleção de estímulos que os receptores realizam e da ordenação dos músculos que permite aos efectores manifestarem-se, decisivos no desenrolar de cada forma de comportamento de todos os sujeitos animais (UEXKULL, 1982, p. 35 e 36).

Estas são as relações que compõem o ciclo vital dos organismos animais e podem ser tomadas a partir de um ciclo de resolução de uma tensão ligada ao excesso da quantidade de excitação gerada pelos estímulos, que flui na direção do decréscimo desta quantidade. Pensando em organismos simples, a diminuição de tensão gerada pela excitação dos estímulos exteriores se dá na forma de uma ligação direta entre a percepção e o impulso, como no caso do carrapato, onde a excitação provocada pelo ácido butírico diminui através do impulso que o fará despencar sobre o corpo do animal que passa. Assim, a resolução dessa urgência se apresenta a partir da tensão da articulação entre as células-de-percepção e as células-de-impulso. No que tange a certos organismos, os obstáculos do mundo exterior levam à renúncia da urgente resolução de tensões determinadas, que são adiadas ou até mesmo sublimadas. Assim, a relação entre as células-de-percepção e as células-de-impulso se dão no nível da estrutura de um mundo próprio, de modo a manter o nível de excitação o mais baixo possível. Uma articulação entre as percepções e os impulsos que garanta um mínimo de excitação revela as correlações de um mundo próprio, onde os estímulos e os impulsos se harmonizam em termos da satisfação das urgências de cada organismo. Tudo depende das relações de cada organismo com o seu meio e do modo como elas irão determinar o seu mundo próprio. O carrapato que, atraído pela luz escala a vegetação de onde se deixa desprender, ao ser atraído pela presença do ácido butírico reage ao estímulo diretamente através de um impulso instintivo. Enquanto o animal não passar, o carrapato não se desprenderá da árvore. Da mesma forma se o carrapato despencar sobre um animal que não tiver a temperatura constante ele não fincará suas presas para sugar o seu sangue. Seu mundo próprio se constitui a partir de certos estímulos e suas respostas em termos de impulsos que advém a partir dessa articulação. O mundo próprio do carrapato consiste na perfeita articulação entre os estímulos e os impulsos, não existindo nenhuma possibilidade de adiamento, sublimação ou obliteração de suas urgências instintivas a partir do ambiente, daí a impossibilidade de que qualquer princípio seja capaz de substituir o modo de resolução de suas tensões. Somente pela excitação do odor do ácido butírico o carrapato se deixa desprender das árvores, sendo capaz de jejuar por anos a fio até ter a possibilidade de se alimentar. Do mesmo modo, nada é capaz de evitar que o carrapato sugue o máximo de sangue que puder

A distinção entre o mundo próprio do *homem-que-nós-somos* e o dos demais animais baseia-se mediação entre suas células de percepção e suas células de impulso, através de mecanismos relacionados à consciência, à linguagem e ao fazer intencional, elementos que compõe a estrutura simbólica responsável por domesticar os instintos e transformarem as resoluções naturais da espécie, que passam de urgências para exigências. Deligny irá discutir o fato de a linguagem ter sido responsável pela domesticação simbólica a qual foi submetido o *homem-que-nós-somos*, uma vez que suas experiências com as crianças autistas o colocaram diante do mundo próprio daqueles indivíduos que diferiam do mundo próprio da linguagem e da cultura. O encontro de Deligny como Janmari, uma criança autista que chegou a ele com um laudo médico que a diagnosticava como um encefalopata profundo, incorrigível e ineducável, passou a determinar suas ações e toda sua produção intelectual que veio a seguir. Se ele sempre esteve se debatendo com as formas padronizadas que procuravam normalizar os indivíduos a partir de uma medida eficiente, a experiência com as crianças autistas que passou a conviver gerou uma crítica sistemática à linguagem e aos conteúdos simbólicos responsáveis por forjar a imagem do *homem-que-nós-somos*. Deligny contrapunha essa imagem à ideia de um *humano de natureza* que estaria aquém das estruturas da linguagem e da cultura e que resgatava a imediatidade da relação entre as células de percepção e as células de impulso. A partir da convivência com indivíduos que viviam fora das estruturas simbólicas e que por isso não tinham suas sensações conformadas ao padrão que estabeleceu uma forma determinada de reagir aos estímulos sensíveis, Deligny procurava estabelecer com eles diferentes códigos de convivência a partir da ausência da mediação da consciência de si, da linguagem e do querer subjetivo. De nada adiantava lançar mão das formas que trouxeram os homens ao ponto em que eles estão e que fizeram de um organismo vivo um sujeito, de uma tendência um querer e de um impulso instintivo um fazer intencional. As relações em Cévennes só poderiam se dar caso se abrisse mão desse poder coercitivo das estruturas simbólicas que formataram uma natureza para o homem, viabilizando encontros entre corpos esvaziados da coerção de qualquer querer intencional e espíritos esvaziados de qualquer forma subjetiva. Enquanto o *homem-que-nós-somos* se orientaria no mundo a partir da linguagem e por um tipo de memória que carregava os registros étnicos de milênios de domesticação, certos indivíduos viveriam uma vacância de tais estruturas subjetivas, sendo orientados por uma memória que Deligny chamava de *memória específica ou memória da espécie* a partir da qual o mundo se abria sobre eles sem mediações, sendo o seu aparelho cognitivo orientado por sinais ainda não informados em significados linguísticos. “A memória étnica, reforçada por milênios e milênios de crenças, não está disposta a admitir que seja respeitado o que, da memória específica, persiste ou, antes, persistiria, pois existem, como se diz, condições, circunstâncias, necessárias (DELIGNY, 2018, p. 224).

A linguagem como forma de dominação era apontada por Deligny como um instrumento de domesticação que passa pela constituição da consciência, unidade a partir da qual se determina um fazer intencional baseado em razões e crenças. No aforismo 354 de *A gaia ciência* (1886), Nietzsche considera a consciência supérflua para o essencial da existência, admitindo que poderíamos realizar todos os atos vinculados ao nosso espírito sem a necessidade de termos consciência deles. Para Nietzsche, a consciência surge da necessidade do homem se expressar, tendo como objetivo a comunicação, sendo, deste modo, fruto direto da linguagem de uma forma contingente. Esta posição se opõe, diretamente e em especial, à tradição moderna de conceber o espírito, o sujeito e o Eu como uma substância pensante. No início do aforismo, vemos que Nietzsche apela à fisiologia e à zoologia para efeito de uma palavra de autoridade sobre uma questão eminentemente humana. Fica claro a partir daí o teor da crítica nietzscheana aos pressupostos de uma tradição que procurava destacar as características do homem como um animal que se distingue dos demais a partir de sua superior capacidade intelectual. Sua clara intenção é a de reinscrever o homem no interior da vida animal, reafirmando uma natureza que não se vincula àquilo que a tradição tomava como privilégio da espécie humana, mas que teria sido domesticada pelas necessidades gregárias de sua conservação. Para comunicar seus sentimentos e pensamentos, o homem transformou-se em um animal de memória capaz de refletir sobre seus pensamentos e transmiti-los a outros por meio de signos. Por conta disso é que “tomamos das impressões dos nossos próprios sentidos uma consciência tanto mais nítida, adquirimos um poder de fixar e de as exteriorizar tanto quanto mais forte se fazia a necessidade de as comunicar aos outros por intermédio dos sinais” (NIETZSCHE, 2000, p. 240). Por isso, o homem inventor dos signos é o homem cada vez mais consciente de si, sendo a consciência, para Nietzsche, uma construção artificial face a uma necessidade e não um fato natural. Por isso ele desenvolve a ideia de que a consciência, longe de consistir em um atributo necessário e essencial, representa um estado resultado de um “simples acidente da representação”. Ao se distinguir a atividade mental do estar consciente dela como duas dimensões da interioridade humana, abre-se espaço para pensar a consciência como uma atividade complexa e independente das operações simbólicas que comandariam as ações intencionais de um Eu pessoal consciente. Tem-se então uma descrição que toma a vida mental a partir de um nível pessoal, da consciência, das razões e das intenções, e a partir de um nível impessoal, dos sinais sensíveis e das interfaces neurofisiológicas. Assim, pode-se pensar a personalidade como uma construção sobre uma interioridade natural. Não importa se as concepções sobre as relações entre pensamento e mundo se apoiam num dualismo do tipo cartesiano que divide a atividade mental a partir de duas substâncias distintas, material e imaterial, ou num materialismo monista, do tipo naturalista, que supõe que tudo é matéria, pois ao distinguirmos um nível pessoal e impessoal da atividade mental o que está em jogo é o que é próprio da

interioridade e o que lhe é adicionado na passagem do espírito a um Eu humano. Buscar situar essas dimensões como lugares distintos desfaz a ideia de que a mente deve estar relacionada aos fenômenos de consciência, de identidade pessoal e de ação voluntária. Quais são as consequências, contudo, de tomarmos a consciência como um artifício que não se confunde com a ideia de uma interioridade natural, mas que surge como uma domesticação da percepção das coisas que aparecem ao espírito? Há de se perguntar sobre que tipo de interioridade estamos a nos referir ao nível impessoal do espírito e ao nível pessoal da consciência, uma vez que, segundo Nietzsche, “o problema da consciência (ou mais exatamente da consciência em si) só se nos apresenta no momento em que começamos a compreender por onde é que lhe poderemos escapar” (NIETZSCHE, 2000, p. 238).

4 Considerações finais

Os indivíduos vacantes da linguagem, da consciência e das formas subjetivas desenvolvem outros registros perceptivos e, por conta disso, estão fora da dimensão dos signos que carregam uma história de dominação a partir do desenvolvimento de dispositivos que visam conformar os indivíduos a um padrão que prevaleceu sobre outros modos de existência. Naquele espaço de convivência, as crianças autistas e suas presenças próximas constituíam uma nova etnia, uma *etnia singular*², um novo modo de vida que se dava a partir de um corpo comum de uma espécie que não estava sujeita às determinações e regras de um organismo eficiente e seu padrão de funcionamento. Deligny experimentou isto na radicalidade de uma vivência comunitária fora dos muros das instituições, radicalidade que se fazia a partir da ausência da linguagem daquelas crianças com quem convivia e na completa falta de se querer estabelecer a partir delas qualquer tipo de representação. Ele encontrou um meio de viver aquele silêncio sem reivindicar um sentido qualquer que não o daqueles corpos ocupando um espaço, percorrendo-o e lidando com ele de modo direto, instintivamente, despojando-se não da espécie, como o homem que Deleuze afirma estar sempre em via de fazer, mas sim das estruturas simbólicas do sujeito que formatam o mundo do *homem-que-nós-somos*. O que Deligny fazia era seguir o rastro desse agir para nada, sem projetos ou finalidades, agir que assumia o lugar do espírito, longe da síntese que o faz devir sujeito, lugar do espírito quando o sujeito não está (aí).

² Em *Singulière ethnie*, um texto de 1980, Deligny visita o trabalho de Pierre Clastres em *A sociedade contra o Estado*, onde o antropólogo aborda a questão de determinadas sociedades que vivem aquém das estruturas de coerção do poder político do Estado. Desta forma Deligny quer dar conta da semelhança deste grupo de indivíduos com o grupo de crianças autistas com as quais convivia nas montanhas de Cévennes. Tal semelhança surge a partir do traço comum que ligaria esses dois modos de manifestação através de sua recusa a qualquer tipo de dominação: a coerção representada pelo poder político por um lado e a sujeição através dos domínios do simbólico por outro. Se o estado era o poder político que evacuava as relações de coletividade de determinados povos o universo simbólico da palavra seria aquilo que torna os indivíduos conscientes de ser e a partir daí viabiliza as estruturas de dominação que se ligam a sua vontade consciente e ao seu fazer intencional.

Esta radicalidade é uma valiosa pista para compreendermos como um *humano de natureza*, esse atributo que não se ousaria a retirar dessas crianças, pode ser tão real e fundamental para balizar novos encontros neste mundo.

O que salvará talvez essa espécie nossa, o que lhe permitirá escapar da órbita languageira na qual eis que ela fora lançada, será se o minúsculo fragmento de Verbo advier desse balançar onde o sentido se inverte. Imaginem a que ponto uma palavra como ponto não quer dizer nada, ao ponto que o resto persiste preludiando sob a casca maldizente, como o pingo d'água no óleo com o qual Janmari estremece só de esperar o choque. Isto dito, não é amanhã a véspera do dia em que os caracteres no quadrante onde gira a sombra do estilo – tal é o nome da haste lá fixada – farão girar a terra no outro sentido. Será necessário, sem dúvida e sempre, desesperadamente, alguns que aí se encontrem à deriva, como se eles tivessem perdido o entendimento, qualquer que seja o instituído proclamado, para que a hipocrisia pretensiosa do verbo reinante apareça para quem nele se fia. Por isso eu escrevo (DELIGNY, 2017, p. 704).

Referências

DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

_____. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs*, v. 4. São Paulo: Ed 34, 1997.

DELIGNY, F. *OEuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2017.

_____. *O aracniano e outros textos*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

2016.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo, Unesp, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PELBART, P. P. *O avesso do nihilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2013.

UEXKÜLL, J. *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Editor Livros do Brasil, 1982.

Recebido em: 04/05/2023

Aceito em: 15/05/2024