

## O LUGAR DO ESPÍRITO QUANDO O SUJEITO NÃO ESTÁ (AÍ)

Carlos Henrique Machado<sup>1</sup>

### Resumo

Qual a diferença entre uma natureza humana no sentido de uma construção subjetiva a partir de uma reflexão que se dá no espírito e um humano de natureza, como aquilo que permanece sendo uma pura tendência de um espírito não domesticado pelo simbólico? Partindo da noção de subjetividade que é trabalhada por Deleuze tanto em *Empirismo e subjetividade*, quanto em *Instintos e instituições*, pretendemos dar conta da maneira como certos indivíduos permanecem fora da síntese operada pelo sujeito no espírito que constituirá o homem-que-nos-somos. Para isso, formos buscar nas experiências de Fernand Deligny em Cévennes, com crianças autistas não verbais, o lugar do espírito quando o sujeito não está (aí), lugar de trocas intensivas fora das estruturas simbólicas da palavra e do sujeito onde eram instaurados modos de vida outros dos quais não é preciso dizer se existem de fato de acordo com o gabarito que temos ao nosso dispor.

**Palavras-Chave:** Sujeito; espírito; Deleuze; Deligny; homem-que-nós-somos.

Quais as formas que constituem o homem-que-nós-somos? Esse ser que se separa dos demais animais, mas que parece, de algum modo, ligado a eles pela natureza que os constitui. Gostaria de perceber em que medida o homem como esse “animal racional” se vincula ao animal que “pensa e logo existe” e que é capaz de se “aperceber que pensa”. Precisamos descobrir em que medida esse homem pode ser tomado como um “cérebro nu” ou, como se faz necessário, o pensarmos a partir daquilo no qual ele devêm ao assumir uma natureza própria, aquilo que constitui uma natureza humana. Essas questões nos parecem fundamentais quando nos deparamos com indivíduos aos quais a humanidade não pode deixar de ser atribuída, mas que parecem se afastar da imagem deste

---

<sup>1</sup> Carlos Henrique Machado é mestre em filosofia pela FLUP - Faculdade de Letras da Universidade do Porto (2021) e doutorando em filosofia pela mesma instituição.

homem-que-nós-somos, em especial a partir dos elementos que fazem essa imagem se afastar dos demais animais, não racionais e não pensantes, onde uma certa natureza parece estar ausente. O que constituiria, então, essa tal natureza humana e como atribuir qualquer coisa de humano àqueles que a ela não se vinculam, considerando seus principais traços distintivos como aquilo que, diferentemente, define um “humano de natureza”?

Em *Instintos e instituições*, Deleuze irá afirmar que o “homem não tem instintos, ele faz instituições enquanto um animal que está ‘em vias de se despojar da espécie’”<sup>2</sup>. Caberiam, a partir dessas afirmações, as seguintes questões: a qual homem Deleuze está a se referir aqui e em que sentido ele está se despojando da espécie como um animal que se diferencia dos demais? De saída, é importante compreender a fórmula deleuzeana que confere aos instintos e às instituições a capacidade de satisfação de tendências de um determinado organismo como meios específicos, no caso dos instintos, ou institucionais, em relação às instituições, através dos quais essa experiência é conduzida, uma vez que toda experiência individual supõe, como um a priori, a preexistência de um meio no qual a experiência é levada a cabo, meio específico ou meio institucional. O instinto e a instituição seriam, então, as duas formas organizadas de uma satisfação possível. Os instintos seriam os meios diretos através dos quais as tendências seriam satisfeitas, enquanto as instituições seriam os meios indiretos ou artificiais por intermédio dos quais as tendências seriam estrangidas, sabotadas, transformadas ou sublimadas. Diríamos, em relação ao homem, que os meios através dos quais se concretiza a satisfação de suas tendências são meios sociais artificialmente constituídos e dão conta de uma “atividade social constitutiva de modelos”<sup>3</sup>.

Mas quem é esse “homem” a que Deleuze estaria se referindo? Tanto os instintos quanto as instituições, para Deleuze, operariam as sínteses entre as tendências e os objetos que as satisfazem. Contudo, Deleuze destaca que quanto mais perfeito o instinto é, mais ele pertence à espécie. De outra forma,

---

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles. *Instintos e instituições*. In: *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras 2006, pp 28-32, p. 31.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30.

quanto mais aperfeiçoável ele é, mais ele está submetido à variação, o que acaba reduzindo-o ao jogo dos fatores internos e das circunstâncias exteriores, quando, então, mais ele cede lugar à inteligência. A inteligência proveria, assim, um meio social que integraria as circunstâncias em um sistema de antecipação e os fatores internos em um sistema que regula sua aparição<sup>4</sup>. Dessa forma, o homem vai aos poucos se despojando da espécie fazendo com que as urgências do animal devessem exigir-se em suas instituições. É assim que “o instinto traduziria as urgências do animal, e a instituição as exigências do homem: no homem, a urgência da fome devém reivindicação de ter pão”<sup>5</sup>. São estas exigências, então, que vão compondo a essência do homem-que-nós-somos, esse ser que foi se distanciando de seus instintos por intermédio dos meios sociais como totalidade artificialmente construída que permite que as reivindicações de interesses individuais possam ser satisfeitas individual e coletivamente, constringendo-os, sabotando-os, transformando-os ou sublimando-os. A sociedade surgiria, assim, como um conjunto de convenções fundadas na perspectiva de atender às exigências e reivindicações dos homens, enquanto as instituições seriam os meios oblíquos de satisfação das tendências como meio de sua reflexão e esquadramento. Desta forma, no homem, a satisfação das tendências se daria na medida da tendência refletida a partir da sua capacidade de inventar os meios artificiais que libertam o organismo da natureza e o submetem à razão, operando, deste modo, o seu despojamento da espécie.

“A reflexão da tendência é o movimento que constitui a razão prática, e a razão é tão-somente um momento determinado das afecções do espírito, uma afecção calma ou, melhor dizendo, acalmada, fundada em uma visão distinta ou na reflexão”.<sup>6</sup> Ao ir se despojando da espécie, o homem vai se liberando do instinto enquanto meio de satisfação e inventando um meio que vai operar como sua segunda natureza, ou sua natureza específica, na forma de modelos capazes de deslocar as tendências de seu meio instintivo, adiando-as ou antecipando-as à

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 31.

<sup>5</sup> Ibid., p. 31.

<sup>6</sup> DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 40.

medida que esse meio racionaliza a satisfação. O casamento como lugar da satisfação do desejo sexual, assim como o dinheiro como meio que livra o indivíduo da fome, segundo Deleuze, seriam reflexões das tendências que apontam para uma racionalização da satisfação a partir da produção de um meio artificial que permita que ela se realize, mesmo que a tendência tenha que se transformar para poder ser satisfeita. O mundo dos homens seria, assim, um mundo transformado a partir das instituições, meio pelo qual a energia instintiva passa a ser deslocada a partir dos modelos artificiais nos quais os indivíduos vêm a encontrar satisfação e, por conseguinte, a se diferenciar dos demais animais. Enquanto os demais animais têm instintos, os homens fazem instituições<sup>7</sup>. E com as instituições os homens lidam com a urgência dos instintos a partir da distribuição de suas exigências.

*Instintos e instituições*, escrito por Deleuze em 1955, quer dar conta de um problema que já havia sido levantado em *Empirismo e subjetividade*, de 1953, onde pretende situar a subjetividade a partir do pensamento de Hume, como um “efeito ou impressão da reflexão”. Assim, quando ele se propõe a pensar “o mundo da cultura e suas regras gerais”, ele irá colocar a relação entre a natureza das tendências e os meios artificiais que as refletem e as transformam. No fundo, o que Deleuze busca, tanto no texto sobre Hume, quanto em *Instintos e instituições*, é descrever o conjunto da natureza, no qual está compreendido o artifício e o espírito que esse conjunto afeta e determina<sup>8</sup>. Nesse conjunto, o natural e o artificial, como um complexo que se tornou o sujeito, devêm uma natureza como um meio dessa espécie inventiva, que faz com que todo artifício possa ser ainda visto como natural, sendo que no homem a natureza só atinja seus fins por meio da cultura, onde a tendência se satisfaria através da instituição, permitindo que ele vá se despojando da espécie<sup>9</sup>. Assim, Deleuze pretende assinalar o que se inventa, propriamente, estabelecendo, a partir daí, o nexos entre natureza e cultura com instintos e instituições. E o que se inventa, exatamente, é o homem que tem, a partir dos artifícios, asseguradas as suas

---

<sup>7</sup> Id. *Instintos e instituições*. In: *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006, pp 28-32, p. 31.

<sup>8</sup> Id. *Empirismo e subjetividade. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 40.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 41.

tendências naturais e suas afecções acalmadas na forma da reflexão das tendências. Por conta disso, Deleuze afirma:

Porque o homem não tem instintos, porque não está ele submetido pelo próprio instinto à atualidade de um presente puro, ele liberou a potência formadora de sua imaginação, colocou suas tendências em um vínculo imediato e direto com a imaginação. Assim, no homem, a satisfação das tendências não se dá na medida da própria tendência, mas da tendência refletida. É esse o sentido da instituição em sua diferença com o instinto. Podemos, enfim, concluir: natureza e cultura, tendência e instituição, fazem tão-somente um, dado que uma se satisfaz na outra, mas fazem dois, pois a segunda não se explica pela primeira.<sup>10</sup>

É no nexo entre essa dimensão natural e artificial que se estabelece o homem como esse sujeito que ultrapassa os instintos a partir da reflexão de suas tendências. É exatamente aí, quando então as tendências se refletem no espírito, que o espírito devê-se sujeito dessa reflexão. A partir daí, a sublimação das tendências acontece quando o “sujeito vem ao espírito”, pois o organismo do homem não caracteriza uma natureza humana ou um sujeito, mas deverá recebê-la na sequência dessa construção imaginativa artificial. Sendo assim, o sujeito é uma construção que se estrutura nos meios artificiais que irão operar sua síntese no espírito. É a partir das sínteses operadas pelo sujeito no espírito que o homem assume uma natureza. Por espírito, Deleuze compreende uma dimensão articulada em torno de um conjunto de percepções que lhe são inatas ou que lhe são próprias. Como um feixe de percepções, o espírito aparece na relação com as percepções e nunca é aquele que as torna possíveis. Já o sujeito é a dimensão onde torna-se possível o artifício da invenção que cria sentido e sustenta uma segunda natureza, refletindo aquilo que afeta o espírito em geral e inferindo de uma parte da natureza outra que não está dada. O sujeito, então, inventa normas ou regras gerais. “E inventar é distinguir poderes, é constituir totalidades funcionais, totalidades que tão pouco estão dadas na natureza”<sup>11</sup>. Nesse sentido, a natureza humana não estaria no espírito e não lhe seria inata ou própria. Ela seria, então, uma construção artificial de tendências refletidas. As tendências seriam aquilo que aparece ao espírito como esse conjunto de percepções que lhe são próprias, enquanto ainda não se constituem uma

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 46.

<sup>11</sup> Ibid., p. 94.

natureza própria, mas sim puras afecções. A partir de sua reflexão constitui-se a base do homem-que-nós-somos. Esse homem é o produto de uma síntese que o sujeito realiza no espírito e torna esse conjunto de percepções um conjunto de normas que regularam sua natureza. Assim, através das sínteses que opera, o sujeito normatiza o conjunto de percepções que se relacionam no espírito e precisará inventar meios para satisfazer essas tendências, uma vez que os instintos se tornaram insuficientes para tal neste processo de despojamento da espécie. O sujeito seria responsável, deste modo, por imprimir certa qualidade no espírito que, portanto, não lhe são prévias. “A subjetividade empírica se constitui no espírito sob o efeito dos princípios que o afetam; o espírito não tem as qualidades próprias de um sujeito prévio”<sup>12</sup>. Podemos concluir que o que difere o homem do resto dos animais não é o espírito, mas a reflexão das tendências do sujeito que se constitui a partir daí. É a síntese operada pelo sujeito no espírito que constituirá esse homem e lhe concederá uma natureza. Neste ponto, cabe a pergunta acerca da consistência do espírito como feixe de percepções sem sujeito. Tal pergunta torna-se necessária se quisermos dar conta de indivíduos em sua condição a-subjetiva, que ainda assim podem ser tidos como humanos, sem que sejam identificados com a imagem do homem que se institui como aquele em vias de se despojar da espécie. Para pensarmos tal humanidade devemos alcançar uma dimensão inumana no que tange àquilo que se afasta da artificialidade dos meios onde se estrutura o sujeito, indo até as tendências que se insinuam no espírito como meio onde os instintos têm lugar na satisfação que lhe é própria, esquivando-se das crenças e criando algo distinto daquilo que tem lugar com elas.

Fernand Deligny, poeta e etólogo, como ele se referia a si mesmo, passou boa parte de sua vida se debatendo com as instituições na tentativa de resgatar esse lugar a ser ocupado por um espírito desvinculado do sujeito como modelo artificial que vem constringer as tendências. Finalmente, retirou-se para as montanhas de Cévennes, no sul da França, para viver sua tentativa junto a crianças autistas, a maioria delas não verbais, longe dos muros das instituições. Ali, ele procurou animar a dimensão que estava fora do alcance institucional, que

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 20.

já não se mostrava suficiente para mediar a síntese entre as tendências e os objetos que as satisfazem, num lugar onde o sujeito não se manifesta, pois ele não está aí e portanto perdeu a sua voz. “Tudo indica que, se ao ser autista, voz falta, é porque em sua condição de ser, a voz o perdeu – ou ele perdeu a voz –, como se diria de um jogador que não estivesse em sua posição para receber a bola e reenviá-la. Ele perdeu a voz ou a voz o perdeu”<sup>13</sup>. Como afirmava 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.<sup>14</sup>

Deste modo, podemos começar a indagar como seria encontrar esse lugar para um humano a habitar na profundidade do espírito, antes de ele ser qualificado como sujeito, profundidade que “pouco tem a ver com a capacidade intelectual e a abstração exigida para decifrar os mistérios de um mundo efetivamente complexo, mas com os afetos que agitam a alma e mobilizam o pensamento”.<sup>15</sup> Na perspectiva que Deleuze traz a partir do pensamento de Hume, começamos a localizar essa profundidade a partir da divisão estabelecida entre as impressões que chegam aos indivíduos, que seriam de dois tipos: as impressões de sensação, que têm origem apenas no espírito, e as impressões de reflexão, que já se dariam a partir da qualificação do espírito enquanto sujeito. “O espírito não é sujeito, ele está sujeitado. E quando, sob o efeito dos princípios, o sujeito se constitui no espírito, este, ao mesmo tempo, apreende a si como um Eu, porque é qualificado”.<sup>16</sup> E o que dizer dos indivíduos em que a consciência de si está ausente, sendo incapazes de dizer um “Eu”, sobrando-lhes apenas o

---

<sup>13</sup> DELIGNY, Fernand. *O aracniano e outros textos*. São Paulo: N-1 Edições. 2018, p. 213.

<sup>14</sup> PELBART, Peter Pál. *O avesso do nihilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições. 2013, p. 261.

<sup>15</sup> PAGNI, Pedro. 2015, Encontros com a deficiência: de ensaios da ficção a testemunhos sobre a sua ética em uma rede (in) visível. *Revista Diálogos e Perspectivas em Educação Especial*, Marília, v.2, n.1, Jan.-Jun., 2015, p. 103-120. p. 104.

<sup>16</sup> DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 24.

espírito como um vento que anima os corpos? Indivíduos que lidam apenas com as impressões de sensações, uma vez que as tendências ainda não foram transformadas em um sistema do saber e dos objetos do saber, onde as percepções são apreendidas como separadas do espírito e “as impressões sejam de algum modo arrancadas dos sentidos” dando aos objetos uma existência que não depende deles. “O sistema está completo quando uma interrupção na aparição aos sentidos é ultrapassada pela ficção de um ser contínuo que preenche esses intervalos e conserva para nossas percepções uma perfeita e inteira identidade”.<sup>17</sup> O certo é que, no caso da ausência dessa inteira identidade entre o espírito e o sujeito, temos que vislumbrar um lugar para que possamos nos apropriar da ideia de um espírito que não devém sujeito, mas se prolonga num corpo intensivo como “espacialização sensível do espírito”.<sup>18</sup> Localizar o espírito, aqui, é tê-lo cada vez mais próximo da natureza, das tendências, daquilo que nele se forma a partir da ação das forças que o atravessam como puras afecções, longe do sujeito do entendimento, da consciência de si e do objeto, longe da “afirmação do objetivo” e da “instância do projeto”.

Trata-se, então, de apreender a atividade do autista como a de uma normatividade que não corresponde à intencionalidade, ao chamado, ao projeto: a “normatividade” do autista, isto é, no sentido de Canguilhem, sua capacidade de instituir normas de vida, de mudá-las e brincar com elas, não remete à normatividade ordinária, a da inteligência e da vontade, a de um espírito tomado em uma lógica de simbolização do mundo.<sup>19</sup>

Assim, o que Deligny persegue é uma normatividade inata que surja no espírito fora da linguagem, ligada às impressões de sensações e não as de reflexão, de um indivíduo a-consciente, pré-lógico e pré-linguístico de forma que não se possa demarcar os limites entre a animalidade e a humanidade, e que o humano possa estar, definitivamente, ligado à espécie e não ao despojar-se dela. O espírito, aqui, não deve ser tomado a partir de suas ferramentas subjetivas, da razão, da intenção e da finalidade, mas sim a partir do abandono da consciência

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 86.

<sup>18</sup> SÉVÉRAC, Pascal. O agir no lugar do espírito. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.10 nº 3, 2017, pp. 118-135, p. 118.

<sup>19</sup> Ibid., p. 125.

que eclipsa aquilo que nele é ser, que leva o espírito a um viver no infinitivo de uma natureza agente. É aí que o agir de um corpo intensivo assume o lugar de um espírito consciente falante, como um espírito não significante, mas maquinal, como um automatismo físico de uma atividade corporal que prescinde da razão, da intenção e da finalidade para produzir os seus efeitos.<sup>20</sup>

Mas aqui se descobre também outro sentido do “agir no lugar do espírito”: o agir no lugar do espírito não significa, de maneira alguma, o puro e simples desaparecimento do espírito, sua substituição por algo que, em tempos ordinários, esse espírito encobria e, assim fazendo, mascarava, obliterava. Pois é bem possível que este agir para nada, sem fins, possa também ser entendido como o verdadeiro lugar do espírito, mas de um espírito compreendido em um sentido radical, isto é, como não intencional, a-consciente.<sup>21</sup>

O lugar do espírito seria como o cruzamento de uma trama que se tece aquém de qualquer atividade simbólica significante, no silêncio de um agir no infinitivo onde ele “é tão somente uma máquina de localizar, de traçar seus próprios lugares, nos quais não há nada a interpretar”.<sup>22</sup> O que está em jogo aqui é o conceito desse homem que está em vias de se despojar da espécie, uma vez que para isso ele necessita do sujeito da reflexão, da consciência e da atividade linguística, dos meios artificiais onde as tendências são refletidas e onde, a partir do simbólico, opera suas interpretações. Quando pretendemos dar conta do humano que está aquém ou além do homem-que-nós-somos, veremos que aquilo de que se despoja não é a espécie, mas sim o projeto pensado, fruto da inteligência que supera os instintos, e dos meios artificiais a partir dos quais as tendências são sublimadas, retirando da satisfação o senso de urgência. “Poder-se-ia pensar que o homem apareceu à maneira de um intermédio no espetáculo da natureza”.<sup>23</sup> Por isso o humano visado por Deligny não se confunde com o homem-que-nós-somos, depois de milênios de dominação simbólica onde os meios artificiais e a reflexão das tendências operaram a síntese do sujeito no espírito. O humano nessa perspectiva é o do espírito despojado do sujeito e das transformações na estrutura instintiva que traria consigo a memória da espécie,

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 130.

<sup>21</sup> Ibid., p. 130.

<sup>22</sup> Ibid., p. 131.

<sup>23</sup> DELIGNY, Fernand. *O aracniano e outros textos*. São Paulo: N-1 Edições. 201, p. 54.

diferente do homem que seria esse indivíduo subjetivado que caiu no simbólico.<sup>24</sup> Deligny irá fazer contrastar o inato, ou aquilo que se vincula à natureza instintiva, e o querer como o projeto pensado. “O ser consciente de ser provido de querer já não tem, por isso, natureza, visto que o estado de natureza escapa ao querer”.<sup>25</sup> O querer posto por Deligny se vincularia ao conjunto de convenções que criam as exigências a partir das quais será possível se dar conta das tendências. É o querer do indivíduo assujeitado a finalidade de um fazer ligado a objetivos determinados, sempre colocado em contraste a um agir para nada, como pura pulsão. Tratava-se, para ele, de não tomar a relação com as crianças autistas a partir de uma busca de significados que seu mutismo mantinha velado. Deligny se relacionava com elas em silêncio, sem palavras, sem finalidades, mas na forma de partilhar um espaço que se tornava comum à medida que os corpos se moviam nele e iam deixando as marcas de seu viver errático.

Ora, estávamos em busca de um modo de ser que lhes permitisse existir, nem que para isso tivéssemos de modificar o nosso; não levávamos em conta as concepções do homem, fossem elas quais fossem, e de forma alguma porque quiséssemos substituir tais concepções por outras; pouco nos importava o homem; estávamos em busca de uma prática que excluísse de saída as interpretações referenciadas num código; não tomávamos as maneiras de ser das crianças por mensagens embrulhadas, cifradas, e dirigidas a nós.<sup>26</sup>

Este homem formado a partir da reflexão do sujeito no espírito, que inventa instituições como meios oblíquos de satisfazer suas tendências, que se despoja da espécie à medida que elabora modelos artificiais para constranger sua natureza, é posto como um empecilho para se chegar às coisas em estado natural sem que já tenham sido modificadas por suas exigências e conformadas a uma natureza própria denominada humana. Assim, em Deligny, a natureza humana é confrontada pelo “humano de natureza” como aquilo que se vincularia a uma espécie “por que é preciso que, em todo direito, apareça a necessidade de separar o homem da espécie, estando entendido que essa palavra, espécie,

---

<sup>24</sup> ROCHA, Maurício; MIGUEL, Marlon. Fernand Deligny, Spinoza e o “homem-que-nós-somos”. *Cadernos Deligny*. PUC-RJ, Rio de Janeiro, volume 1, número 1, 2016, pp. 183-192, p. 186.

<sup>25</sup> DELIGNY, Fernand. Op. cit., p. 62.

<sup>26</sup> Ibid., p. 70.

é comum a tudo o que vive: evoca uma espécie de bem comum.<sup>27</sup> Fora do que o sujeito opera como uma síntese no espírito ao refletir as tendências como impressões, temos o espírito vinculado aos órgãos dos sentidos que vão imprimindo nele os rastros dos estímulos sensíveis que o atravessa. É a partir destes rastros que o pensamento de Deligny parte em busca do inato ou daquilo que está distante do subjetivo, ausente de um “si mesmo” e que se manifesta em forma de gestos para nada. Gestos singulares que podem ter, contudo, um fundo comum. Em um de seus textos intitulado *O humano e o sobrenatural*, Deligny enxerga um fundo comum entre as experiências com o sobrenatural religioso que “vem do céu” e as das crianças autistas não verbais “desprovidas de um pingo de intenção”. Ele irá aproximar, então, o gesto característico de balançar o corpo que advêm das crianças autistas sem fala e que está presente, também, em certas religiões. Em ambos os casos, as atitudes são oriundas do abandono do sujeito – no caso dos religiosos – e no caso das crianças autistas, são atitudes totalmente involuntárias, uma vez que a consciência subjetiva neles esta sempre a fugir. “A mesma atitude corresponde o mesmo fundo, a mesma vacância, a mesma lacuna, sofrida por uns, buscada por outros”.<sup>28</sup> Em ambas as formas, por a consciência estar abolida, ela não exerce controle sobre as atitudes que advêm aos corpos, sendo eles agitados pelo vento do espírito. Esse espírito não se constituiria a partir das articulações de sentido de um universo simbólico da linguagem, mas se caracterizaria a partir do inato que faz parte de um humano, que pode ser comparado àquilo que Espinosa chamava de substância ou potência causal de autoprodução e de produção de todas as coisas, absolutamente infinita, causa ativa de toda a existência.

A partir daí, Deligny irá questionar a noção de vontade livre de escolher o seu próprio destino, que, segundo alguns, distinguiria o homem das espécies cujas atitudes seriam programadas. Ele pergunta se isso não seria mesmo um engodo. “O que equivaleria a dizer que o sujeito, o si de cada um ao qual tanto nos apegamos, é o reflexo sentido de um engodo”.<sup>29</sup> Mais uma vez podemos aproximar esta noção a Espinosa, para quem a faculdade de querer não passaria

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 82.

<sup>28</sup> Ibid., p. 172.

<sup>29</sup> Ibid., p. 172.

de um ente metafísico formado a partir de eventos particulares. Desta forma, a verdadeira liberdade que caracterizaria o humano, para Deligny, não derivaria da liberdade da vontade de um sujeito, mas da adequação do agir ao esforço (*conatus*) inato do indivíduo em preservar seu ser.<sup>30</sup> Nesse ponto, Deligny confronta, a partir da noção de imutável, aquilo que é inato e entregue a si mesmo e aquilo que é uma imagem que o homem deu a si mesmo depois de milênios de dominação simbólica.<sup>31</sup> Deligny vai demarcando a diferença entre o homem e o humano, ficando o homem como uma caricatura que ele irá chamar, em outras oportunidades, de “homenzinho”, e o humano como aquilo que se relaciona com o inato e que estaria no fundo tanto das experiências sobrenaturais quanto das formas de vida longe da imagem do “homenzinho”, do sujeito e da consciência. A grande questão que atravessa todo o trabalho de Deligny diz respeito a um humano que não se relacionaria, então, ao homem-que-nós-somos<sup>32</sup> e às formas manifestas do “homenzinho”<sup>33</sup>, chegando, então, ao conceito de humano como um acontecimento singular, corpos estruturados de uma forma específica e não vinculados a qualquer imagem, “corpos refratários a toda imagem pronta e a toda matriz capaz de definir de uma vez por todas o homem como tal”<sup>34</sup>, corpos que liberam todo o potencial de um agir inato do espírito que é parte da natureza e se manifesta nas relações essenciais da vida.

Uma vez que as tendências não se refletiriam no sujeito, o espírito seria percorrido por afectos. Quando Deleuze e Guattari falam que os “afectos transbordam as forças daqueles que são atravessados por eles”<sup>35</sup>, podemos inferir a partir daí que um afecto ativa uma potência. Por isso, um afecto aumenta ou diminui a potência de agir de um indivíduo, como define Espinosa: devires produzidos em nossos encontros com o mundo que ativam a potência (esforço) do indivíduo em preservar o seu ser. Isso está muito ligado ao sentido que

---

<sup>30</sup> ESPINOSA, Baruch. *Ética* - Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 228.

<sup>31</sup> DELIGNY, Fernand. Op. cit., p. 174.

<sup>32</sup> Ibid., p. 101.

<sup>33</sup> Ibid., p. 162.

<sup>34</sup> ROCHA, Maurício; MIGUEL, Marlon. Fernand Deligny, Spinoza e o “homem-que-nós-somos”. *Cadernos Deligny*. PUC-RJ, Rio de Janeiro, volume 1, número 1, 2016, pp. 183-192, p. 187.

<sup>35</sup> DELEUZE. Gilles & GUATTARI. Felix. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Ed 34. 1992, p. 213.

Deligny vem dar ao inato como potência que está para além do sujeito, da consciência, e que é parte da natureza essencial dos corpos e de seu agir nas relações da vida, inato como potência de agir – daí a importância de se criar relações com o mundo para que aumente essa potência e não a oblitere. Foi isso que Deligny proveu em Cévennes. Um lugar propício a bons encontros, encontros capazes de produzir afetos que aumentassem a capacidade inata de agir das crianças autistas, longe do peso do simbólico e cercado de presenças que mantinham o distanciamento necessário para as crianças cultivarem a imutabilidade que lhes era tão cara. Lugar da composição de corpos e da sua articulação num lugar onde podiam viver juntos e existir de modo singular, movidos pelo sopro de um espírito para além do sujeito. O homem-que-nós-somos é constituído a partir da sujeição que provê ao espírito a subjetividade. Esta assinala uma identidade, produzindo e distribuindo papéis e lugares de onde se recorta o mundo em torno do espírito que se faz sujeito. O sujeito sintetizaria no espírito os meios artificiais que capturam a natureza e produzem a distribuição da satisfação. Perde-se, por conseguinte, a urgência e a imediatidade da gratificação instintiva e esta satisfação é provida a partir dos limites que estabelecem o que é possível a partir de cada meio. E a descrição do que é possível é feita pela ideologia do sujeito racional, que adequa as tendências e os objetos que as satisfazem.

Dir-me-ão que as ideologias são contrárias, se afrontam.... Deveria ter escrito: a ideologia enquanto dominante, determinante; a ideologia, qualquer que seja, o que for que diga, nutridora das convicções e de uma certa ideia do homem, ideia dada. Do mesmo modo que se as instituições são múltiplas e um tanto díspares, e se pode invocar a Instituição, entidade, pode-se evocar a Ideia do homem.<sup>36</sup>

Longe da ideia do homem, o que temos é o feixe de percepções do espírito que anima um corpo intensivo no seu agir para nada. A questão passa a ser, então, em como criar um espaço (território) para que esse corpo possa se expressar, fazendo dele um corpo percorrido por afetos, e desse território um lugar de trocas efetivas que aumentem a sua potência de agir no mundo. Lugar da vacância do sujeito e, como nos diz Deligny, buscada por uns e sofridas por outros. Isso só

---

<sup>36</sup> DELIGNY, Fernand. *Oeuvres*, Paris: Éditions Arachnéen, 2017, p. 1851. Tradução Marlon Miguel.

seria possível caso a convicção com que foi formada a imagem do homem, responsável pela domesticação do espírito, fosse refratada, chegando a uma forma do humano dotado de maneira inata das marcas da natureza. Deligny chamava-a de “humano de natureza” como modo de restituir ao humano aquilo que foi destituído de uma espécie.<sup>37</sup> Ao se referir às crianças autistas, Deligny as considerava aquém da síntese operada no espírito pelo sujeito. Seu mutismo as colocava fora do lugar das formas subjetivas operadas pelos dispositivos simbólicos da linguagem que formam a imagem do homem sustentada pelos meios artificiais responsáveis pela reflexão das tendências do organismo. Longe da cultura e das instituições, as relações em Cévennes se estruturavam em torno da experiência de rede. A exemplo do tecer da teia por uma aranha, tramava-se ali uma rede que se formava entre as crianças e suas presenças próximas, a partir da ocupação de um território comum. Lugar de trocas intensivas fora das estruturas simbólicas da palavra e do sujeito. Os trajetos dos indivíduos no território eram cartografados através de mapas que traçavam as linhas costumeiras de seu deslocamento e as linhas erráticas que deixavam o rastro de sua vagueação num espaço que “se torna território, um corpo comum, graças ao traçar”.<sup>38</sup> O lugar do espírito estava marcado pelo entrecruzamento de traços de um deslocamento sobre o território onde cada coisa ia deixando o sinal de sua presença, onde “resta o humano dotado de maneira inata para o modo de ser em rede”.<sup>39</sup> Refratária ao alcance do simbólico, esta rede se estabelece por ligaduras que revelam o cruzamento de cada presença no espaço, na ocupação do território onde o agir vai tramando os fios sem que se recorra a um modelo ou um padrão de um meio consciente ou intencional.

(...) por aí se vê que a rede e o que se pode chamar sociedade não são a mesma coisa. Melhor: essa coisa que é a sociedade, onde o ser consciente de ser se esbalda, pode tornar-se tão coercitiva, tão ávida de sujeição, que as redes se tramam fora da influência da sociedade abusiva.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Id. *O aracniano e outros textos*. São Paulo: N-1 Edições. 2018, p. 136.

<sup>38</sup> MIGUEL, Marlon. Guerrilha e resistência em Cévennes. A cartografia de Fernand Deligny e a busca por novas semióticas deleuzo-guattarianas. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 1º quadrimestre de 2015, pp.57-71, p. 60.

<sup>39</sup> DELIGNY, Fernand. *O aracniano e outros textos*. São Paulo: N-1 Edições. 2018, p. 104.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 25.

Se através dos meios sociais o homem vai se despojando da espécie, nas tramas de uma rede, assim como proposta por Deligny, a espécie é resgatada de sua sujeição e entregue ao inato que a anima e a urgência de suas tendências, prescindindo do projeto pensado e das finalidades prévias. Nas montanhas de Cévennes, as comunidades eram estruturadas a partir de uma convivência que estabelecia uma rede de afetações, onde as crianças autistas e suas presenças próximas vagavam em um território que ia se constituindo à medida que os encontros iam se dando, estabelecendo ligaduras em torno das simples tarefas diárias e das derivas que abriam linhas de fuga erráticas a partir da vagueação sem propósito ou finalidade, sempre a criar um espaço comum. A rede que se tramava em torno do território era o resultado de encontros sem a mediação dos artifícios de sujeição simbólica dos meios subjetivos. Estes encontros iam deixando um rastro cujo projeto pensado escapava e onde o agir era sem finalidade, movido pelo esforço de sua natureza – sem “uma gota de símbolo; o agir é do puro agir”<sup>41</sup>. Trata-se de um agir de um ser que não é consciente ou dotado de vontade intencional, uma vez que o “ser provido de querer já não tem, por isso, natureza, visto que o estado de natureza escapa ao querer”.<sup>42</sup> O inato não está no querer, mas ele tem lugar na trama da rede que se faz por gestos não intencionais. “Resta o humano dotado de maneira inata para o modo de ser em rede”.<sup>43</sup> As relações que se estabeleciam ali não eram de ordem simbólica, mas evocavam as coisas que atraíam por sua presença imediata, já que eram impossíveis de serem designadas, uma vez que a linguagem era ausente. Os encontros deixavam seu rastro no entrecruzamento de linhas que faziam ligaduras no espaço e ao longo do tempo, a-significantes, a-conscientes e a-subjetivas.

Será possível que não tenhamos intenções, nós – aqui? Provavelmente não. Mas o fato é que a pedra as refrata, pedra essa em que as crianças reparam, daí advêm os agires que podem surpreender, e nossos próprios projetos se encontram, assim, refratados em sequências díspares, quebradas e não raro desprovidas desse "alguma coisa" que é o objeto – o projeto – de nossos próprios "fazer".<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 48.

<sup>42</sup> Ibid., p. 62.

<sup>43</sup> Ibid., p. 104.

<sup>44</sup> Ibid., p. 184.

Existindo no modo infinitivo, esses seres desprovidos de linguagem eram refratários ao que funciona no simbólico, localizando-se no mundo através do contato direto com as coisas que fazem aflorar um agir inato e sem finalidade. O rastro do seu mover nesse território comum da rede podia ser cartografado em mapas onde era possível seguir tanto as linhas das crianças quanto as das presenças próximas; localizar os pontos onde estas diferentes linhas se encontravam, se cruzavam ou se interrompiam. Deixava-se ver, a partir daí, o espaço comum constituído na interseção dos trajetos onde cada presença e cada deslocamento faziam sua marca e apareciam como coisas que chegavam ao espírito como um conjunto de sinais ainda não sintetizados pelo sujeito. Estes sinais percorriam as superfícies dos corpos sem, contudo, serem desdobrados em informações, o que só ocorre quando o sujeito vem ao espírito. Trataríamos, assim, de sinais sensíveis a-significantes que se prolongam como vibrações em uma interface, carregados de intensidades. Estes sinais produzem afectos, como aquilo que permanece depois que os estímulos sensíveis atravessam os indivíduos, no lugar da síntese entre o corpo e o espírito, sempre indissociáveis nessa unidade atravessada pelo mundo, humano ou não humano de natureza, e que tem nos instintos o meio de satisfação das tendências, desdobrando essa natureza ao longo de um espaço a ocupar. Não reivindicamos que essa experiência só possa ser possível fora dos limites do sujeito ou livres dos meios das tramas sociais. Deligny experimentou-a 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. 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 as tendências de modo direto, instintivamente, despojando-se não da espécie, como o homem que Deleuze concebe está sempre em via de fazer, mas na vacância de um sujeito que os tornava tão inadaptados ao mundo dos homens-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). Esta radicalidade é uma valiosa pista para compreendermos como um “humano de natureza”, atributo que não se ousaria a retirar dessas crianças, pode ser real

e fundamental para balizar nossos encontros neste mundo como resultado da aventura imaginativa que tem levado o homem alhures.

## BIBLIOGRAFIA

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Editora 34, 2001.

\_\_\_\_\_. “Instintos e instituições”. In: *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras 2006, pp 28-32.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia*. São Paulo: Ed 34. 1992.

DELIGNY, Fernand. *Oeuvres*. Paris: Éditions Arachnéen, 2017.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. *O aracniano e outros textos*. São Paulo: N-1 Edições. 2018.

MIGUEL, Marlon. Guerrilha e resistência em Cévennes. A cartografia de Fernand Deligny e a busca por novas semióticas deleuzo-guattarianas. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 1º quadrimestre de 2015, pp.57-71.

PAGNY, Pedro. Encontros com a deficiência: de ensaios da ficção a testemunhos sobre a sua ética em uma rede (in) visível. *Revista Diálogos e Perspectivas em Educação Especial*, Marília, v.2, n.1, Jan.-Jun., 2015, p. 103-120.

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

ROCHA, Maurício; MIGUEL, Marlon. Fernand Deligny, Spinoza e o “homem-que-nós-somos”. *Cadernos Deligny*. PUC-RJ, Rio de Janeiro, volume 1, número 1, 2016, pp. 183-192.

SEVERAC, Pascal. O agir no lugar do espírito. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.10 nº 3, 2017, pp. 118-135.