

3º CICLO DE ESTUDOS  
FILOSOFIA

# **A configuração do humano em Fernand Deligny**

**O lugar do espírito quando o sujeito não está (aí)**

Carlos Henrique Machado

**Carlos Henrique de Moraes Machado**

**A configuração do humano em Fernand Deligny  
O lugar do espírito quando o sujeito não está (aí)**

Tese realizada no âmbito do Doutorado em Filosofia, orientada pelo(a) Professor(a) Doutor(a) Maria Eugénia Morais Vilela e pelo(a) Professor(a) Doutor(a) Pedro Ângelo Pagni

Membros do Júri

Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos - Faculdade de Letras – Universidade do Porto

Professor Doutor Marlon Cardoso Pinto Miguel – Bauhaus – Universitat Weimer

Professora Doutora Adriana Barin de Azevedo – Universidade Estadual de Maringá

Professor Doutor Eduardo Anibal Pellejero – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Professora Doutora Maria Eugenia Morais Vilela - Faculdade de Letras- Universidade do Porto

Professora Doutora Maria João Couto – Faculdade de Letras – Universidade do Porto

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2024

Dedico esta tese a minha filha Maria Sofia, pois sem ela não seria possível a sua realização

## ÍNDICE

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| DECLARAÇÃO DE HONRA                                          | 6   |
| AGRADECIMENTOS                                               | 7   |
| RESUMO                                                       | 8   |
| ABSTRACT                                                     | 9   |
| INTRODUÇÃO                                                   | 10  |
| CAPÍTULO I – AS FORMAS DO SUJEITO E DE SUA DISSOLUÇÃO        |     |
| 1. Caminhos do sujeito                                       | 31  |
| 2. O espírito que devém sujeito                              | 47  |
| 3. O esgarçamento das estruturas subjetivas                  | 61  |
| 4. Bartleby e uma forma de pura agramaticalidade             | 74  |
| CAPÍTULO II – O LUGAR DE UM ESPÍRITO A-SUJEITADO             |     |
| 1. Caminhos do espírito                                      | 84  |
| 2. O espírito fora da reflexão do sujeito                    | 97  |
| 3. Corpos em relação, o espírito e o campo intensivo         | 112 |
| 4. Tournier e o lugar do espírito dessubjetivado             | 128 |
| CAPÍTULO III – QUANDO A LINGUAGEM SILENCIA                   |     |
| 1. Caminhos da linguagem                                     | 144 |
| 2. O homem como esse animal que fala                         | 153 |
| 3. A palavra desarrazoada                                    | 167 |
| 4. Kafka e o silêncio das sereias                            | 179 |
| CAPÍTULO IV – A REINSCRIÇÃO DO ESPÍRITO NA ORDEM DA NATUREZA |     |
| 1. Caminhos da natureza                                      | 194 |
| 2. A natureza do homem-que-nós-somos                         | 207 |
| 3. O humano-de-natureza                                      | 220 |

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| 4. O lobo da estepe e a natureza em sua potência intensiva | 236 |
| CONCLUSÃO                                                  | 253 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS                                 | 268 |

## Declaração de honra

Declaro que o presente trabalho é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, 02.09.2024

Carlos Henrique de Moraes Machado

## Agradecimentos

Agradeço aos amigos que se uniram num grupo em torno da obra de Deligny, Adriana Barin, Luciana Caliman, Marli Machado, Marlon Miguel e Stephan Oliveira, descortinando novos caminhos que nos guiaram em nosso percurso até aqui.

Agradeço a meus orientadores Eugénia Vilela e Pedro Pagni pela leitura atenta e cuidadosa da tese e pelas preciosas sugestões que enriqueceram nossa escrita.

A Orlando Bezzera, pelo cuidado na revisão do texto

A Monaliza Machado, pelo apoio e incentivo que nos permitiram dar conta do presente trabalho.

## RESUMO

Nosso trabalho pretende situar a diferença ontológica entre o conceito de *espírito* e o conceito de *sujeito*, com vistas a dar conta de diferentes registros perceptivos ou de um tipo de humanidade que está à margem das estruturas da cultura e da linguagem, em oposição a um padrão desenvolvido por meio de uma longa história de experimentações de sujeitos que passaram a expressar o mundo e a si mesmos a partir da função simbólica. Nosso objetivo será discutir a possibilidade de um espírito a-sujeitado, ou que não se submete às estruturas do sujeito, a partir das experiências de Fernand Deligny, em especial as experiências relacionadas a crianças autistas não verbais com as quais conviveu nas montanhas de Cévennes, bem como perspectivar a sua crítica ao processo de domesticação operado pela linguagem, responsável por forjar um modelo de humanidade que se afirmou ao longo da história da civilização e da cultura. Procuramos, assim, através da obra de Fernand Deligny, afirmar a realidade de certos indivíduos vacantes da linguagem e ausentes das formas simbólicas, seus modos próprios de perceberem o mundo e da sua maneira singular de serem humanos. A consequência desta abordagem será a re-inscrição do humano na ordem da natureza, chegando-se à 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 sujeito. Dessa forma, será possível pensar a realidade de um humano que permanece fora da síntese operada pelo sujeito no espírito, como *o lugar do espírito onde o sujeito não está*: lugar de trocas intensivas fora das estruturas simbólicas da palavra, do sujeito e da consciência pessoal no qual são instaurados modos de vida outros que não se conformam a um padrão hegemônico que se afirmou como modelo do *homem-que-nós-somos*, essa imagem formada por milênios de domesticação simbólica que vai estabelecendo os parâmetros de subjetivação de uma espécie que passou a se distinguir das demais a partir dessa capacidade de dizer a si mesmo e todo o resto ao redor de si.

## ABSTRACT

Our work aims to situate the ontological difference between the concept of spirit and the concept of subject, to address different perceptual registers or a type of humanity that exists on the margins of cultural and linguistic structures, in contrast to a standard developed through a long history of subject experimentation, which came to express the world and itself through symbolic function. Our objective is to discuss the possibility of a non-subjected spirit, or one that does not adhere to the structures of the subject, based on the experiences of Fernand Deligny, particularly those related to non-verbal autistic children with whom he lived in the Cévennes mountains. We also aim to explore his critique of the process of domestication carried out by language, which is responsible for forging a model of humanity that has asserted itself throughout the history of civilization and culture. Thus, through the work of Fernand Deligny, we seek to affirm the reality of certain individuals who are devoid of language and absent from symbolic forms, their own ways of perceiving the world, and their unique manner of being human. The consequence of this approach will be the re-inscription of the human within the order of nature, arriving at the difference between a human nature, in the sense of a subjective construction from a reflection occurring in the spirit, and a human-of-nature, as that which remains a pure tendency of a spirit not domesticated by the subject. In this way, it will be possible to consider the reality of a human that remains outside the synthesis operated by the subject in the spirit, as the place of the spirit where the subject is not: a place of intensive exchanges outside the symbolic structures of word, subject, and personal consciousness, where other ways of life are established that do not conform to a hegemonic standard that has established itself as the model of the man-that-we-are, an image shaped by millennia of symbolic domestication that sets the parameters for the subjectivation of a species that has come to distinguish itself from others through its ability to speak of itself and everything around it

## INTRODUÇÃO

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 (Fernand Deligny – *O aracniano*).

Quando começamos a trabalhar na presente tese estávamos relendo *Empirismo e subjetividade* de Gilles Deleuze (1925 – 1995), o texto de Deleuze sobre o pensamento de David Hume (1711 – 1776). Compreendemos, nesse momento, que aí se esboçava um problema fundamental: compreender como uma nova dimensão do humano estava relacionada com a ideia de um espírito a-sujeito. A essa altura, Fernand Deligny (1913 – 1996) tinha se tornado uma presença constante em nosso pensamento e também um desafio, uma vez que sua obra extensa e plural, sendo inclassificável em si mesma, trazia profundas contribuições à filosofia, às artes, à psicanálise, à educação e à antropologia. A partir da ideia de Deleuze de que a principal preocupação no trabalho de Hume teria sido perceber de que modo o espírito devém sujeito (DELEUZE, 2001a, p. 5), formulamos a questão central da presente tese: a existência de uma diferença ontológica entre o conceito de *espírito* e o conceito de *sujeito*. Chegamos ao nosso problema a partir das experiências e da abordagem de Deligny, em especial as experiências relacionadas com as crianças autistas não verbais com as quais ele conviveu nas montanhas de Cévennes, no sul de França. Assim, à luz do pensamento de Deligny, em especial a partir de sua crítica à linguagem como responsável pela domesticação do homem-que-nós-

somos <sup>1</sup>, procurar-se-ia com o presente trabalho desenvolver nossa hipótese central da existência de uma diferença ontológica entre o conceito de espírito e o conceito de sujeito.

A partir dessa questão central saímos em busca das formas que constituem o *homem-que-nós-somos*, esse ser que se separa dos demais animais pela sua capacidade de dizer a si mesmo tudo que está a sua volta. Procuramos pensar, com Deligny, em que medida podemos encontrar a *humanidade* nas formas singulares com as quais certos indivíduos apreendem o mundo que os cerca, escapando do padrão hegemônico que formatou um tipo de *natureza* tomada como *humana* na experiência evolutiva de uma espécie. Essas questões nos parecem fundamentais quando nos deparamos com indivíduos relativamente aos quais o atributo de humanidade não pode deixar de ser atribuído, parecendo, no entanto, se afastar da imagem constituída a partir de milênios de domesticação pela linguagem e pela cultura. O que constituiria, então, o humano a partir dos traços distintivos de certas existências que são tidas como *anormais* por não se conformarem a um padrão de normalidade dominante? Pretendemos demarcar, ao longo de todo o trabalho, a diferença entre uma *natureza humana*, como uma construção subjetiva a partir de uma reflexão que se dá no espírito, e um *humano-de-natureza*<sup>2</sup>, como uma pura tendência <sup>3</sup> do espírito não domesticada pelas estruturas simbólicas do sujeito. Trata-se de dar conta de um domínio que não está assujeitado aos valores e códigos civilizatórios afirmados como um modelo a ser assimilado. Neste ponto, cabe a pergunta acerca da consistência do *espírito* como feixe de percepções sem sujeito, como um diferente registro

---

<sup>1</sup> *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. 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. Deligny pretende, assim, 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. Ver Rocha, M., & Miguel, M. (2018). Fernand Deligny, Spinoza e “o homem-que-nós-somos”. *Cadernos Deligny*, 1(1), 10. Recuperado de <https://cadernosdeligny.jur.pucrio.br/index.php/CadernosDeligny/article/view/24>

<sup>2</sup> Deligny irá estabelecer a diferença entre o conceito de *natureza humana* (*nature humain*) como produto da linguagem e da cultura e o *humano-de-natureza* (*humain-de-nature*) como produção instintiva que reinscreve o humano no reino da natureza. Enquanto a *natureza humana* estaria vinculada ao *homem-que-nós-somos*, o *humano-de-natureza* se relacionaria com a dimensão de humanidade que ele pretende resgatar. Deligny considera *humano-de-natureza* ou *humano de espécie* o modo de restituir ao humano uma dimensão natural que não passa pela linguagem e pela cultura.

<sup>3</sup> Tendência deve ser tomada na acepção dada por Deleuze em *Instintos e instituições* (1955), as urgências instintivas do animal para as quais ele busca gratificação. DELEUZE, Gilles. *Instintos e instituições*. In: *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras 2006, pp 28-32.

perceptivo ou como tendência que não se deixa assujeitar. Tal pergunta torna-se necessária se quisermos nos referir a indivíduos que, a despeito de sua *condição a-subjetiva*, podem, ainda assim, ser tidos como humanos, sem que sejam identificados com o modelo de homem que passou a se distinguir dos demais animais a partir da linguagem e da cultura.

No final da década de 1930, na França, vemos surgir o conceito de *infância inadaptada*. O que se passa a observar é a assunção de políticas de cuidado em relação à infância e à juventude consideradas anormais. Tal política ganha força no governo de Vichy, durante a ocupação alemã, e irá perdurar até os meados dos anos de 1970. Procurou-se, então, articular os poderes médicos, jurídicos e educacionais em torno da infância inadaptada, como forma de promover a transição do estado de completa exclusão da *anormalidade* que perdurara até ali, promovendo-se uma reeducação e uma readaptação dessa anormalidade com fins de um aproveitamento econômico. O conceito de *infância inadaptada* submete os indivíduos desviantes a um tipo de “ortopedia moral”, a partir de dispositivos de assujeitamento e de subjetivação que visam conformar aqueles que estão à margem da normalidade. Se a consolidação desse conceito se deu ao longo do período autoritário de ocupação nazista da França, o que se seguiu após os anos que ficaram conhecidos como *Liberação* manteve a lógica que o norteava. Como observa Noelle Resende:

A nova lógica de construção do campo institucional da infância e da juventude operou, portanto, uma associação entre as esferas pública e privada na gestão dos dispositivos e dos serviços destinados à observação, à classificação e ao acolhimento das milhares de crianças e jovens que passaram a ser geridos e controlados principalmente a partir da perspectiva de sua utilidade e produtividade (RESENDE, 2016, p. 52).

Foi nesse ambiente que Deligny surge, no cenário do pensamento francês dominado pelas discussões em torno do conceito da *infância inadaptada*. Ao longo da sua trajetória ele irá, não só contestar os princípios que norteavam as práticas de normalização nas instituições pelas quais passou, mas também procurar adotar novos métodos de lidar com os indivíduos que eram considerados anormais pelos critérios que prevaleciam na época. Deligny nasceu em Bergues, norte da França, em 1913, e inicia seu percurso como professor de uma classe para crianças com dificuldade de aprendizado,

nos arredores de Paris, em 1938. Passou pelo asilo de Armentières durante a Segunda Grande Guerra, tendo ficado responsável pelo Pavilhão 3, consagrado a crianças consideradas ineducáveis. Em 1945, vivencia uma experiência como diretor do COT - Centro de Observação e Triagem, instituição para qual eram direcionados jovens infratores que estavam sob tutela da justiça no período de julgamento e definição da medida a ser aplicada em cada caso. A partir de 1947, viveu sua primeira experiência fora dos muros das instituições que ficou conhecida como Grande Cordée, constituindo uma rede de atendimento para jovens infratores. Em 1965 foi convidado por Felix Guattari e Jean Oury para trabalhar em La Borde, onde ficou por dois anos. A partir de 1967, foi viver sua experiência com as crianças autistas não verbais nas comunidades de Cévennes, quando Maud Mannoni, Françoise Dolto e Émile Monnerot confiaram as primeiras crianças aos seus cuidados.

O que marca a trajetória de Deligny em suas experiências, institucionais ou não institucionais, é a contestação das formas de normalização que procuram adequar comportamentos desviantes, comportamentos colocados à margem de um padrão majoritário de existir. Sua maneira própria de lidar com crianças e jovens inadaptados, indivíduos irrecuperáveis, perversos, meninos e meninas autistas, julgados a partir de um padrão que busca classificar o normal e o patológico, fá-lo contestar o modo como se procura corrigir os supostos desvios. Seu trabalho procurou distorcer as práticas institucionais e os modos acabados de existências fundadas em um padrão majoritário. Isso tornava sua convivência com indivíduos supostamente inadaptados numa oportunidade para explorar o potencial criativo daqueles indivíduos a partir da construção de um meio favorável para o desenvolvimento das suas existências, criando circunstâncias para que as crianças saíssem dos lugares já definidos para elas. Daí o fato de não se sentir confortável quando se referiam a ele como um educador, preferindo se referir a si próprio como um etólogo e um poeta. Um etólogo, na medida procurava descrever padrões de comportamento que caracterizavam espécies humanas que não se adequavam à imagem do *homem-que-nós-somos*; um poeta, à medida que suas palavras revelavam a delicadeza de cada gesto inadvertido de vidas infames, obscuras e mudas (AZEVEDO; HENS; RODRIGUES, 2019, p. 99). Numa passagem de *Os vagabundos eficazes* (1947) afirma:

Educadores...? Quem são vocês? Formados, como se diz, em estágios ou em cursos nacionais e internacionais, instruídos sem nenhuma preocupação prévia

em saber se vocês têm no estômago um mínimo de intuição, de imaginação criadora e de simpatia com o homem; embebidos em um vocabulário médico-científico e em técnicas esboçadas; vocês, vindos em grande parte da burguesia, são largados ainda enclausurados em vocês mesmos, em plena miséria humana. E ano sim, ano não, algumas marionetes aqui, outros corais ali, testes e tretas, complexos e estatísticos, congressos e relatórios tecem uma manta de camuflagem em torno desse misterioso lixo social da infância inadaptada que morre em favelas, dá errado em casas burguesas e definha ainda mais frequentemente do que se admite nos anexos de prisão ou em estabelecimentos inumanos (DELIGNY, 2017, p. 164).

A partir do conceito de *infância inadaptada*, a abordagem de Deligny vai assumindo, aos poucos, um posicionamento que busca conferir a essa inadaptação um caráter sociopolítico, admitindo que a única forma possível de lidar com ela seria compreender o meio onde estes casos tiveram lugar. Assim, se poderia transformar os meios e com isso alterar o círculo vicioso no qual aqueles indivíduos estavam encerrados. Deste modo, Deligny começará a interferir nos espaços nos quais estava inserido, alterando a perspectiva de um sujeito inadaptado ao mundo, passando a considerar a realidade de um mundo inadaptado a estes indivíduos singulares. A questão da espacialidade vai assumindo, no trabalho de Deligny, um papel fundamental, sendo a partir dela que procura repensar as instituições e, junto com elas, os dispositivos de poder responsáveis por tentar conformar aquilo que é tido como inaceitável sob a perspectiva de um quadro social. Ao se deparar com a “ordem das coisas”, caberia tentar ver até onde o uso inveterado desses dispositivos nos tornam no que somos, procurando, a partir daí, descobrir novas perspectivas através do olhar dos indivíduos desviantes.

A exasperação de seres machucados por condições sociais intoleravelmente desonestas e as impaciências de crianças oprimidas por adultos desajeitados se exprimem através dos mesmos sinais. Quando o povo for libertado e ousar andar com seus próprios pés, a obra de arte ganhará para ele formas, cores e músicas familiares. Será preciso, por favor, libertar ao mesmo tempo as crianças e colocá-las junto de educadores de presença leve, provocadores de alegria, sempre prontos a remodelar bolas de argila, vagabundos eficazes maravilhados pela infância (DELIGNY, 2017, p. 214).

A partir de sua experiência com o autismo, a crítica de Deligny passou a se dirigir, fundamentalmente, às estruturas simbólicas de um sistema de referência linguageiro, uma vez que os autistas pouco teriam a ver com as estruturas subjetivas da linguagem. A relação de Deligny com as crianças com um mutismo severo se baseava num traço de um humano livre da instituição simbólica. Se longe da ideia do sujeito o que aparece é o feixe de percepções do espírito<sup>4</sup> passível de animar um corpo intensivo, a questão passa a ser como criar um território no qual indivíduos possam se expressar, fazendo desse território um lugar de trocas efetivas que aumentem a potência de agir do indivíduo no mundo. Não caberia “tratar” as crianças no intuito de que elas pudessem adentrar nas estruturas simbólicas da cultura e da linguagem, mas deixar que elas existissem nos seus modos próprios de ser. Assim, será fundamental definirmos a noção de *espírito* a partir da ideia de um corpo intensivo, sempre na perspectiva de relações que estão para além de um padrão afirmado com base nas construções oblíquas e artificiais que marcam a formação da subjetividade. Isso se faz necessário a fim de que possamos compreender a relação entre a ideia do espírito e o *humano-de-natureza*, estabelecida na forma do lugar da vacância do sujeito, como nos diz Deligny, “buscada por uns, sofrida por outros” (DELIGNY, 2018, p. 172).

A hipótese central que formulamos com a presente tese surge da constatação da existência de diferentes registros perceptíveis e diferentes formas de agir no mundo. Essa distinção é corroborada pela existência de indivíduos que vivem fora do registro do *sujeito*, a partir de uma dimensão instintiva e inata do espírito. Tomamos o *espírito* como um feixe de percepções, na perspectiva do resultado da captura de estímulos sensíveis por corpos lançados no mundo e que nele vivem o seu ordenamento natural. Por *sujeito* compreendemos a construção artificial de uma espécie que desenvolveu a linguagem e, com ela, os princípios de associações das impressões sensíveis e das ideias do espírito.

A vacância da linguagem por parte de certos indivíduos humanos, ou seja, a incapacidade de desenvolver a atividade linguística, faz com que eles vivam apenas no registro perceptivo do *espírito a-sujeitado*, contribuindo dessa forma para um singular recorte da realidade, a partir de uma relação direta e não medida por nenhuma estrutura simbólica. Entre os estímulos sensíveis e os impulsos de seus corpos, existem apenas os

---

<sup>4</sup> A consideração do espírito como um feixe de percepções será abordada no Capítulo I.

sinais sensíveis da presença do mundo, e são estes sinais que conduzirão suas ações. Na verdade, isso torna certos indivíduos mais próximos do ordenamento natural. Se os animais não humanos têm instintos, como uma reação direta comandada pelos sinais sensíveis do mundo que atravessa os seus corpos, o homem, como um animal da linguagem, desenvolve a cultura e cria as instituições. Por meio delas ele produz uma rede de significados que mediarão suas ações no mundo como um sujeito que percebe, abstrai e se diz a si mesmo e a todo o resto ao redor. A experiência evolutiva que trouxe à existência a espécie humana criou um padrão que se tornou a imagem de milênios de domesticação simbólica, modo de eficiência evolutiva que passou a nortear as expectativas dos indivíduos e das sociedades nas quais eles se inserem. Esse padrão de humanidade é reproduzido ao longo do tempo, tornando-se a medida da perfeita saúde, colocando a espécie humana no topo de uma hierarquia. Assim, espera-se que todos os indivíduos humanos se adaptem a esse padrão, buscando-se corrigir qualquer tipo de inadequação, o que é tido, então, como deficiência ou patologia.

Em razão disso, iremos seguir o rastro do *sujeito* em sua síntese reflexiva no *espírito* e articular a distinção entre ambos, como dois registros perceptivos distintos que se prolongam na oposição entre *linguagem* e *natureza*, sempre tendo em perspectiva as “tentativas”<sup>5</sup> de Deligny no sentido de verificar como é possível, a partir delas, tratar de uma humanidade que não esteja vinculada ao sujeito ou à linguagem, mas sim aos territórios onde outras experiências sensíveis têm lugar no espírito reinscrito na sua dimensão natural.

Depois de identificarmos a trajetória do sujeito, iremos descrever de que modo podemos deserdá-lo em suas formas dominantes, hegemônicas e personológicas, contrastando-as, assim, com os rastros de tendências que animam corpos e que extraem singularidades de um mundo que nasce e se esvanece a cada instante. Isso só seria possível caso a convicção com que foi formada a imagem do *homem-que-nós-somos* responsável pela domesticação do espírito fosse refratada, chegando a uma forma do humano dotado de maneira inata das marcas da natureza. Ao se referir às crianças autistas,

---

<sup>5</sup> A trajetória de Deligny foi marcada por experimentações, rupturas e pela tática de se esquivar de modelos, o que o levou a chamar de tentativas as suas diversas experiências ao longo dessa trajetória.

Deligny as considerava aquém da síntese operada no espírito pelo sujeito. Seu mutismo as colocava fora do lugar das formas subjetivas, dos dispositivos do simbólico<sup>6</sup> e da linguagem que formam a imagem 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 uma rede que se formava entre as crianças e suas *presenças próximas*<sup>7</sup>, a partir da ocupação de um território comum; um lugar de trocas intensivas fora das estruturas simbólicas da palavra e do sujeito. Os trajetos dos indivíduos no território eram cartografados por meio de *mapas*<sup>8</sup> que traçavam as linhas costumeiras de seu deslocamento e as linhas erráticas que deixavam o rastro de sua vagueação num espaço que pode ser instalado a partir dos traçados de cada uma das linhas. O entrecruzamento de traços de um deslocamento sobre o território onde cada coisa ia deixando o sinal de sua presença irá nos revelar de que modo é traçado o lugar do espírito no qual “resta o humano dotado de maneira inata para o modo de ser em rede” (DELIGNY, 2018, p. 104), refratário ao alcance do simbólico e estabelecido por ligaduras que revelam cada presença no espaço.

---

<sup>6</sup> Embora Deligny, muitas vezes, compreenda o simbólico quase como um sinônimo da linguagem, tomaremos a noção do simbólico, a partir daqui, como a ideia de uma estrutura em que se opera a distinção entre os significantes e os significados e através da qual se permite a representação dos estados mentais e a articulação da linguagem. Seria aquilo que permite que se representem os objetos ou acontecimentos fora do campo de percepção, por meio de símbolos ou signos diferenciados. O mais importante, aqui, será compreender como Deligny concebe o *simbólico* como aquilo que domestica os indivíduos e que é responsável pela constituição do *homem-que-nós-somos*. “O conceito é sem qualquer dúvida equívoco em Deligny. Por um lado, este simbolismo mantém as características do que é estruturada pela linguagem – sendo esses dois termos quase sinônimos aqui –, mas, por outro, é um sistema de códigos e valores fabricados pelo *homem-que-nós-somos*, que todos (cada indivíduo singular) devem assimilar — daí o fato de que o símbolo acompanha a ideia de uma domesticação simbólica” (MIGUEL, 2016, p. 349).

<sup>7</sup> *Présences proches* era como Deligny se referia aos adultos languageiros que conviviam com as crianças autistas. Eles não eram especialistas, médicos ou educadores profissionais, mas pessoas que optaram em dividir com ele aquele projeto

<sup>8</sup> Deligny instituiu em Cévennes uma espécie de cartografia, que consistia em confeccionar em papel vegetal o trajeto das crianças e de suas presenças próxima naquele território, com vistas a descrever o modo como eles interagiam no espaço. Ver MIGUEL, M. (2020) Cartes, objets, installations : le problème de l'art dans la pensée et dans la pratique de Fernand Deligny, *dans La part de l'Œil*, número 33/34, pp. 149-169. Recuperado de <https://repositorio.ui.pt/handle/10451/44342>

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 percepções que emulam um agir que não se vincula a qualquer crença, intenção ou razão. O rastro do seu mover, depois de cartografado, possibilitava que se seguissem as linhas das crianças e das *presenças próximas*, bem como que se localizassem 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 um conjunto de sinais ainda não sintetizados pelo sujeito., Trata-se, assim, de sinais sensíveis a-sujeitados que se prolongam como vibrações em uma interface carregada de intensidades. Estes sinais são *afectos*<sup>9</sup>, ou aquilo que permanece depois que os estímulos sensíveis atravessam o espírito e produzem impulsos não mediados, que não se confundem como um fazer intencional oriundo de um projeto pensado. A experiência de resgatar um agir no infinitivo a partir da gratificação instintiva das urgências humanas se inscreve além dos limites do sujeito e de suas tramas sociais. Isso explica o esforço de Deligny em substituir, em sua escrita, o substantivo pelo infinitivo, com vistas a dessubstancializar as expressões mais correntes, livrando a linguagem de uma parte dos seus vícios estruturantes e liberando a língua para dizer as coisas, não em seu estado estratificado, mas na forma de uma contínua ebulição.

Se o indivíduo subjetivado foi domesticado pelo simbólico, o humano perseguido por Deligny está aquém da linguagem e aparecerá como um modo intransitivo em suas relações com o mundo. Deligny experimentou essa singular relação com o mundo na radicalidade de uma vivência comunitária que se fazia a partir da ausência da linguagem das crianças com quem convivia. Ele encontrou um meio de viver um modo de silêncio sem reivindicar um sentido que não o daqueles corpos ocupando um espaço, percorrendo-o e lidando com as coisas de modo direto e instintivamente. Ele seguia o rastro deste agir sem projetos ou finalidades, um agir que assumia o lugar do espírito, longe da síntese do sujeito. Esse lugar do espírito quando o sujeito não está foi por ele cartografado e reproduzido a partir dos seus escritos.

---

<sup>9</sup> Para Deleuze um *afecto* é tudo aquilo que permanece quando um corpo é atravessado pelos devires que o cercam. A noção de *afecto* é desenvolvida por Deleuze em *Espinosa: Filosofia Prática*, em *Proust e os signos* e em conjunto com Guattari em *Mil Platôs* e *O que é a filosofia?* Foi mantida a grafia com “c”, ao invés de ser escrito “afeto”, para marcar uma diferenciação com a noção de afeto vinculada a sentimento.

Escrever foi uma prática da qual Deligny não se afastou e através da qual ele procurou marcar o seu trabalho ao longo de mais de cinquenta anos. Deligny se dedicou intensamente ao ofício da escrita. Ele escrevia compulsivamente. Escrevia e reescrevia textos como se pretendesse torcer as palavras para que elas pudessem liberar intensidades presas nas formas linguísticas. Ele se dedica ao ofício de escrever desde o início de sua trajetória em instituições francesas. A escrita está presente em diversas tentativas suas, desde *Pavilhão 3* (1944), primeira obra publicada e que tem como pano de fundo sua experiência no asilo psiquiátrico de Armentières. Porém, seu encontro com Janmari, criança autista como um mutismo severo, a qual Deligny adotou em 1965, reorientou por completo o modo de estruturar o seu discurso e, conseqüentemente, o seu ato da escrita. Viver a experiência cotidiana com crianças vacantes da linguagem faz da linguagem um tema recorrente dos seus textos deste período. As palavras, aos poucos, foram assumindo para Deligny o papel de fixadores de sentido depois de milênios de dominação simbólica com as quais os homens foram construindo sua cultura e civilização. Caberia, então, flexioná-las ao ponto de poder extrair delas novos sentidos para além dos seus significados originais.

O autismo passou a desempenhar um papel fundamental nos traços da escrita de Deligny uma vez que o traçado autista no infinitivo o inspira, sendo a sua linguagem, aos poucos, tomada pelos desvios que tentam seguir as linhas de errância daqueles indivíduos sobre o território. Tratado a princípio como um subgrupo da esquizofrenia infantil, o autismo começa a figurar como um distúrbio com sintomas próprios a partir da obra de Leo Kanner intitulada “Distúrbios Autísticos do Contato Afetivo”, em 1943 <sup>10</sup>. Na sequência, em 1944, Hans Asperger escreve o artigo “A psicopatia autista na infância” <sup>11</sup>. Contudo, apenas no final da década de 1970 é que o autismo passa a ser reconhecido como uma condição específica de determinados indivíduos. As experiências desenvolvidas em Cévennes serviram a um tipo de prática que pretendia denunciar a constelação de padrões hegemônicos que sustentava o enquadramento do autismo numa patologia específica.

---

<sup>10</sup> Kanner, Leo. Autistic disturbances of affective contact. *Nervous Child*, 2(1), 1943, 217-250.

<sup>11</sup> Asperger, Hans. Die Autistischen Psychopathen' im Kindesalter. *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 1944, 117, 76-136.

Se a *infância inadaptada* ocupava o espaço das primeiras tentativas de Deligny, a inadaptação às normas linguísticas de indivíduos fora da linguagem determinou o que se seguiu nos textos produzidos a partir do final da década de 1960: “Deleguei à minha mão a tarefa de traçar o que acontece com esta chamada linha de errância quando se verifica que os seus gestos e percursos nos escapam, quero dizer, escapam a nós, os conscienciosos” (DELIGNY, 2017, p. 688). Deligny passou a perseguir, através de seu traçar, uma qualquer coisa que se vincula ao comum experimentado junto às crianças autistas e que estava presente nos traços de mapas produzidos pelas mãos das *presenças próximas*, e que não era da mesma natureza do que era conferido pelo uso da linguagem. Estar próximo, ao ponto desta presença constituir uma delicadeza que não pretendia preencher a ausência de palavras com significados ocultos; estar próximo ao ponto de se poder traçar linhas que nada queriam dizer, mas apenas revelar o traçado de corpos no espaço.

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).

A manifestação daqueles indivíduos sem linguagem não se dava como resposta a nenhuma palavra. Indiferentes a serem chamados por um nome, eles viviam a relação direta com as coisas, não mediada por nenhuma função simbólica, mas inscrita em seus corpos a partir do modo como eles se relacionavam com um espaço feito comum. Deligny esforça-se para descrever esses modos de vida, deixando-os aparecer por entre as palavras que utiliza com o cuidado de um artífice que esculpe a pedra bruta. Ele libera a palavra de sua função original de domesticar o mundo e ditar o que se deixa ver a partir do que ela representa simbolicamente. As palavras passam a funcionar como sinais sensíveis.

intensidades que não são informadas, mas que percorrem todo o espaço deixando marcas que são o rastro de sua passagem. É assim que devemos lê-lo, seguindo marcas que não se confundem com os significados da linguagem. Enquanto os significados duplicam uma realidade percebida, os sinais sensíveis são afetos gerados quando os estímulos sensíveis atravessam os corpos, vestígios da realidade ou traços do mundo ao redor de indivíduos que vivem fora da fala. Quebram-se, assim, os contratos que foram estabelecidos por milênios através dos quais se forjaram as percepções geradas pela função simbólica em que a palavra reina entre os seus súditos.

Importa se desfazer da tagarelice que reproduz o mundo através dos símbolos que o enche de significados, uma vez que “a palavra passou a se relacionar conosco ao longo do caminho para se tornar um parasita reinante” (DELIGN7, 2017, p. 756). Trata-se de desconstruir as palavras retirando delas a poeira de milênios de domesticação. Com isso, poderá se desfazer as cadeias que prendem em seus elos aqueles que são lançados na linguagem desde o seu nascimento. Para tanto há de se evocar a equivocidade, agora requerida como elemento fundamental para livrar as palavras do peso da exatidão de significados. Livrar as palavras do seu destino de fixar os significados e a identidade das coisas, fazendo delas uma abertura por onde brotam linhas de errância que levam a lugares de silêncio, lugares suficientemente silenciosos para que se possa ouvir ali algo mais do que os ecos das vozes que insistem em dizer o mesmo. Fazer uma fissura na estrutura do significado, uma falha ao longo da palavra erguida, capaz de fazer dela restos desmoronados de estabelecimentos milenares. Deste modo, caberia escrever, sempre, na perspectiva de quem torce as palavras para retirar delas aquilo que escapa à precisão da sintaxe de uma língua qualquer.

Para além do hábito de falar existem regiões inapreensíveis pelas palavras em sua função simbólica. Não existe palavra que descreva tais dimensões, pois, para chegar a elas, teríamos de forçar as palavras a entregar-nos muito mais do que significados. Teríamos que nos por à espreita do vacilo dos significantes, quando eles param de cumprir a sua função de representar uma certa realidade através dos conceitos que organizam a percepção sensível. Teríamos que subverter a ordem dos conceitos para liberar a percepção do jugo da instância proposicional. Considerando que nem todo conteúdo da nossa experiência perceptual é conceitual, ou seja, que os nossos pensamentos podem se direcionar ao mundo para além do modo como o conteúdo da experiência se estrutura a

partir dos conceitos do entendimento, desfaz-se a ideia que predomina nas teorias conceitualistas, de que o próprio fato de o sujeito poder fazer um juízo de experiência já demonstraria que existe um conteúdo mental conceitual como condição de possibilidade. O que teríamos, de fato, é um tipo específico de registro perceptivo. Se, por um lado, temos o princípio de que todo conteúdo mental conceitual se ligaria às capacidades lógicos-proposicionais expressas por representações descritivas que visam categorizar, classificar, discriminar, identificar coisas e fornecer informações objetivas e linguisticamente transmissíveis, por outro lado, teríamos um registro perceptivo que foge dessa cadeia simbólica.

Pensar que a percepção está organizada a partir de uma estrutura conceitual é admitir que as capacidades que operam no engajamento perceptual ordinário com o mundo estão relacionadas à racionalidade de um sujeito cuja vida ativa é conceitualmente moldada. Deste modo, excluir-se-ia a possibilidade dos animais humanos se engajarem em estados representacionais não conceituais perante o mundo, uma vez que “seres humanos maduros e normais são animais racionais” (MACDOWELL, 2005, p. 147). Mas quando damos conta que certos indivíduos humanos não compartilham a capacidade de representar o mundo a partir de um conteúdo mental conceitual, precisamos buscar um outro modo de perceber o mundo para além dos conceitos. A experiência com o autismo fez Deligny procurar um outro registro perceptivo, uma vez que, para aqueles indivíduos com quem ele convivia, o mundo não era apropriado através da função exercitada pela linguagem. Haveria de se compreender como certos indivíduos exercem um outro registro perceptivo ao serem confrontados com a realidade ao seu redor e como essa função é responsável por um novo registro perceptivo.

Deste modo, nossa problematização quer dar conta de como seria encontrar o humano que habita 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 *afectos* que agitam a alma e mobilizam o pensamento” (PAGNI, 2015, p. 104). Neste ponto retomamos o texto do nosso artigo *O lugar do espírito quando o sujeito não está (aí)*, publicado na revista *Ao Largo*, em 2022. Fora do espírito, o que temos são construções artificiais que lhe dão consistência e determinam um Eu pensante. Como afirmava Deleuze: “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” (DELEUZE, 2001, p. 24). E o que dizer dos indivíduos nos quais a consciência de si está ausente, sendo incapazes de dizer um “Eu”, sobrando-lhes apenas o espírito como um vento que anima os corpos? Indivíduos que lidam apenas com as impressões de sensações<sup>12</sup>, uma vez que as tendências ainda não foram transformadas em um sistema do saber, quando as impressões são de algum modo arrancadas dos sentidos, dando aos objetos uma existência que não depende deles. No caso da ausência dessa inteira identidade entre o espírito e o sujeito, podemos 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” (SÉVÉRAC, 2017, p. 118). Localizar o espírito, aqui, é tê-lo cada vez mais próximo da natureza, das tendências e 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” (SEVERAC, 2017, p. 125).

Assim, desejamos compreender de que modo funcionaria uma normatividade inata que surgiria no espírito fora da linguagem, ligada às impressões de um indivíduo inconsciente, pré-lógico e pré-linguístico, de forma a não se demarcar os limites entre a animalidade e a humanidade, e que o humano possa estar, definitivamente, ligado à espécie e não ao ato de despojar-se dela. O espírito, aqui, não deve ser tomado a partir de suas ferramentas subjetivas, da razão, da intenção e da finalidade, mas a partir do abandono da consciência que eclipsa aquilo que nele é ser e que o leva a um viver no infinitivo de sua natureza. É aí que o agir de um corpo intensivo assume o lugar de um espírito consciente falante, forjando um espírito a-significante e maquinal. Como um automatismo físico de uma atividade corporal que prescinde da razão, da intenção e da finalidade para produzir os seus efeitos, o espírito torna-se a ideia de um corpo sempre afetado pelo mundo que o atravessa. Será, então, fundamental compreendermos como essa noção de sujeito enquanto agente autoconsciente, dotado de crença, desejos e intenções é questionada, e como esse deslocamento do sentido de subjetividade abre um caminho para pensarmos a realidade do espírito para além da síntese subjetiva. Chegamos, assim, a um lugar em que se multiplicam as tendências a serem satisfeitas sem

---

<sup>12</sup> A distinção feita por Hume entre as *impressões de sensação* e as *impressões de reflexão* será explicitada mais à frente quando tratarmos do processo em que o espírito devém sujeito.

a mediação do sujeito. O lugar do espírito, a partir daí, seria como o cruzamento de uma trama que se tece aquém de qualquer atividade simbólica significativa, no silêncio de um agir no infinitivo em que ele “é tão somente uma máquina de localizar, de traçar seus próprios lugares, nos quais não há nada a interpretar” (SÉVÉRAC, 2017, p. 131). O que aqui está em jogo é a crítica do conceito de *homem-que-nós-somos* como construção que necessita do sujeito da reflexão, da consciência, da atividade linguística e dos meios artificiais em que as tendências são refletidas em formas simbólicas.

Pretendemos alcançar a configuração do visado por Deligny, que não se refere aos meios artificiais e à reflexão das tendências que operaram a síntese do sujeito no espírito. O *humano-de-natureza* é o humano do espírito despojado do sujeito, que traria consigo a *memória da espécie*<sup>13</sup>, diferente do *homem-que-nós-somos* que seria esse indivíduo subjetivado que caiu no simbólico. Deligny fará contrastar o inato<sup>14</sup>, ou aquilo que se vincula à natureza instintiva, com o querer como 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” (DELIGNY, 2018, p. 62). O *querer* sublinhado por Deligny se vincularia ao conjunto de convenções que criam as exigências a partir das quais será possível dar conta das tendências. É o querer do indivíduo sujeitado à 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 perspectivar 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.

---

<sup>13</sup> *Memória da espécie* ou *memória específica* foi um conceito cunhado por Deligny e posto em oposição a *memória étnica* em diversas partes de sua obra. Enquanto a *memória da espécie* se refere a ao conteúdo inato de uma espécie a *memória étnica* se refere ao que é adquirido a partir do aprendizado e da educação. Teremos oportunidade de explorar essa oposição no Capítulo II.

<sup>14</sup> Entenda-se o *inato*, a partir daqui, como uma tendência instintiva vinculada à relação do organismo vivo com o ambiente capaz de desencadear uma série de ações adequadas à sua conservação e sobrevivência. Tratar-se-ia de movimentos instintivos desencadeados por uma certa configuração de estímulos como capacidade agente do ser a-consciente, pré-lógico e pré-linguístico. Teremos a oportunidade de aprofundar esta questão no Capítulo IV, especificamente no tópico referente ao *humano-de-natureza*.

Esse 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 certas exigências e conformadas a uma natureza própria denominada humana. Assim, em Deligny, a humanidade se vincularia a uma *espécie* “porque é preciso que, em todo direito, apareça a necessidade de separar o homem da espécie, estando entendido que essa palavra, espécie, é comum a tudo o que vive: evoca uma espécie de bem comum” (DELIGNY, 2018, p. 82). Fora da reflexão do sujeito, temos o espírito vinculado aos órgãos dos sentidos que imprimem nele os rastros dos estímulos sensíveis que o atravessam. É a partir destes rastros que o pensamento de Deligny parte em busca do inato ou daquilo que está distante do subjetivo e se manifesta em forma de *gestos para nada*. Gestos singulares que podem ter, contudo, um fundo comum. Tal postura nos leva a questionar a noção de *vontade livre*, que distinguiria o homem das demais espécies cujas atitudes seriam programadas. Perguntamos, inspirados em Deligny, se isso não seria um engodo. Dessa 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 inato do indivíduo em preservar seu ser. Nesse ponto, nos deparamos com a noção de imutável, aquilo que é inato e entregue a si, e vamos demarcando a diferença entre o *homem-que-nós-somos* e o humano, ficando o *homem-que-nós-somos* como uma caricatura que Deligny chama de *homenzinho (bonhomme)*<sup>15</sup>, e o humano como aquilo que se relaciona com o inato e que estaria no fundo das formas de vida, longe da imagem do *homenzinho*, do sujeito e da consciência

A questão que atravessará todo o nosso trabalho diz respeito a um humano que não se relaciona, então, às formas manifestas do *homenzinho*. Iremos tratar do 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” (ROCHA; MIGUEL, 2016, p. 187), corpos que liberam todo o potencial de um agir inato do espírito

---

<sup>15</sup> Em *Quand le bonhomme n'y est pas* (1978), Deligny usa a expressão *bonhomme* para se referir a imagem pré-fabricada do humano que o homem deu a si mesmo, no mesmo sentido que utiliza a expressão *homem-que-nós-somos*.

que é parte da natureza e se manifesta nas relações essenciais da vida. O caminho que traçamos procura localizar a ultrapassagem do espírito pelo sujeito, assim como localizar a fixação de uma natureza específica a partir da atividade linguística, demonstrando o modo como a ideia de *subjetividade* é construída ao longo do processo de consolidação da natureza humana e como ela pode ser desconstruída a partir da ideia de um *espírito a-sujeitado*. Pretenderemos, deste modo, destacar a diferença entre registros perceptivos que passem pela consciência, pelo eu e pelo sujeito, e aqueles que se constituem como um fluxo a-centrado de percepções no espírito. Ao longo desta tese, procurar-se-á descrever o conjunto da natureza no qual está compreendido o espírito, bem como localizar o artifício do sujeito formatado pela linguagem. Nesse conjunto, o natural e o artificial são postos em evidência no complexo que se tornou o sujeito humano. É no nexos entre essa dimensão natural e artificial que se estabelece esse animal que fala e que ultrapassa os instintos a partir da reflexão de suas tendências. Caberá compreendermos de que modo poderíamos restituir o humano e a natureza em suas formas instintivas do espírito.

Se o *humano* foi um conceito construído ao longo da história da filosofia, na qual o espírito assumiu um sentido ligado ao intelecto e à razão, e o sujeito ganhou seu significado a partir da estrutura de um Eu que opera a partir da consciência, com a presente tese procurar-se-á perceber de que modo a linguagem torna-se responsável pela formação do mundo dos animais racionais, conferindo a eles sua humanidade. Isso porque procuramos pensar a deslocação do sentido do humano como tradicionalmente ele é concebido, encontrando um lugar para o espírito dessubjetivado e reinscrito na ordem da natureza a partir de uma dimensão não linguística, tal como considerava Deligny a partir das oposições entre *o homem-que-nós-somos* e *o humano-de-natureza*, *o sujeito* e *o indivíduo*, *a memória étnica* e *a memória específica*. Deligny irá encontrar essa dimensão do humano em um território desvinculado de identidades, um lugar para viver, para se orientar no espaço, para vivenciar o próprio corpo e estranhar o outro.

O princípio metodológico adotado ao longo do trabalho irá possibilitar um diálogo com a obra de Deligny a partir dos principais conceitos forjados por ele, numa articulação com nossa hipótese central de que existe uma diferença ontológica entre o conceito de espírito e o conceito de sujeito. Tal articulação nos permitirá alcançar a configuração do

*humano* em seu pensamento, como linha que servirá para nos guiar numa produção não sistemática de um caminho marcado por inúmeros desvios. Não pretendemos realizar uma exegese de sua obra, mas ler seus textos à luz dessa linha que visa conferir uma unidade ao seu pensamento. Gostaríamos de ressaltar que a reflexão filosófica de Deligny é enriquecida por uma prática oriunda de suas diversas tentativas, quer no contexto francês da *infância inadaptada*, em que inicia sua trajetória, até sua experiência com as crianças autista em Cévennes. Um dos principais aliados nessa tarefa é Gilles Deleuze cuja interpretação do pensamento de Hume nos ajudou na formulação da nossa hipótese central, além de nos fornecer material teórico para trafegarmos através das principais ideias desenvolvidas no texto. O pensamento Deleuziano da *diferença*, que circunscreve o campo intensivo para os corpos produtores de afectos, explicita uma nova condição para o indivíduo humano que se apresenta fundamental para entendermos de que modo se dão as experiências de Deligny com o autismo. Junto com Deleuze outras alianças foram feitas, tanto com autores que a princípio não ocuparam o campo de interesse de Deligny, como Espinosa e Nietzsche, quanto com autores com quem Deligny procurou dialogar, a exemplo de Henri Wallon, André Leroi-Gourhan e Jakob Uexküll.

Para alcançarmos nosso objetivo principal de demarcar a diferença do *lugar do espírito* e do *lugar do sujeito*, desenvolvemos esta tese a partir de quatro capítulos, através dos quais procuramos, respetivamente, pensar a questão do *sujeito*, a questão do *espírito*, a questão da *linguagem* e a questão da *natureza*, de modo a contrastar o par sujeito/linguagem com o par espírito/natureza na constituição de diferentes registros perceptivos, de forma a reinscrever o *espírito* na ordem instintiva e natural, contrastando-o com os modos subjetivados apoiados nos símbolos da linguagem e da cultura. Cada um dos capítulos apresenta na unidade inicial um breve histórico do desenvolvimento de cada conceito que ocupa a epígrafe. Nosso intuito é, assim, compreender de que modo tais conceitos ocuparam o pensamento filosófico na antiguidade, no medievo e na modernidade visto que o pensamento de Deligny, muitas vezes, subverte esses conceitos. No final de cada capítulo recorreremos a uma obra literária com vista a liberar linhas de fuga que nos conduzam através de nossa problematização, apostando na capacidade do texto literário em questionar o lugar do sujeito, da consciência e da própria linguagem. A literatura deixa de ser, então, uma linguagem, afastando-se o mais longe possível dela mesma, para que, fora de si, possa desvelar seu ser próprio, no limite entre a palavra e o

silêncio. Como consequência, ela assume como função liberar a vida por toda parte onde ela esteja aprisionada, desarticulando o pronome pessoal e as formas dominantes do Eu, subvertendo a lógica de submissão a um modelo a partir de seus devires minoritários que irão inventar, como nos diz Deleuze, um *povo que falta* (DELEUZE, 1997, p. 15).

O primeiro capítulo, intitulado *As formas do sujeito e de sua dissolução*, vai descrever de que modo o sujeito vem ao espírito, na sequência de uma construção imaginativa artificial. Procuramos compreender de que modo o sujeito é uma construção que se estrutura nos meios artificiais que irão operar sua síntese no espírito. Nesse sentido, o espírito não denotaria uma natureza humana inata ou própria, mas ela seria uma construção artificial de tendências refletidas; tendências como aquilo que aparece ao espírito a partir de um conjunto de percepções que lhe são próprias, enquanto ainda não se constituem como uma natureza própria, mas subsistem como puras afecções. A partir da reflexão dessas tendências, constitui-se a base do *homem-que-nós-somos*. Este homem é o produto de uma síntese que o sujeito realiza no espírito e torna esse conjunto de percepções um conjunto de normas que regulam 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 nesse processo de despojamento da espécie. O sujeito seria responsável, desse modo, por imprimir certas qualidades no espírito que não lhe são prévias. Justamente por ser uma construção, a ideia do sujeito pode ser desconstruída. Procuraremos descrever de que modo as formas constitutivas do sujeito se esgarçam e como sua base é dissolvida a partir de uma fórmula que expõe o limite do humano, deslocando o espírito de qualquer centro a partir do qual o sujeito reproduz a realidade que o cerca e orienta sua vontade.

O segundo capítulo, intitulado *O lugar de um espírito assujeitado*, vai situar a ideia do *espírito* para podermos compreendê-la partindo da noção de que ele se constitui como um conjunto de percepções inatas ou próprias. Como um feixe de percepções, o espírito aparece na relação com as percepções e nunca é aquele que as torna possíveis. A partir deste capítulo, o pensamento de Deligny afigura-se como uma presença fundamental, ao mesmo tempo em que lançamos a pergunta acerca da consistência do espírito como feixe de percepções sem sujeito. Para pensarmos tal condição, havemos de

alcançar uma dimensão humana no que tange àquilo que se afasta da artificialidade dos meios nos quais se estrutura o sujeito, indo até as tendências que se insinuam no espírito como meio em que os instintos têm lugar na satisfação que lhe é própria, esquivando-se das crenças e criando algo distinto daquilo que tem lugar com elas. Explorando a questão de *o que pode um corpo* procuraremos considerar a noção de espírito *a-sujeitado* em suas relações com os meios intensivos, os quais vão deixando suas marcas num território onde ele se vê entregue a si mesmo e onde as individuações não se dão por meio de um sujeito que as fundamente como um centro que determina a razão de cada ação, mas sim com base nas relações dadas num espaço comum. Tentaremos, então, delimitar o lugar que vai conferir potência ao estatuto de um espírito que não se submete às sínteses do sujeito e suas determinações constitutivas, resgatando uma *espécie* que se relaciona com as coisas de forma direta, em que o seu agir não depende de qualquer traço de subjetividade.

O terceiro capítulo, intitulado *Quando a linguagem silencia*, situará a linguagem como a morada do ser, na constituição do homem como um animal que fala e, a partir daí, forma o seu mundo, assumindo traços de sua humanidade e se colocando no topo de uma hierarquia que o faz se identificar justamente por essa capacidade de significar o mundo à sua volta. Descreveremos de que modo o homem, pela linguagem, faz manifestar as coisas mesmas diante de si, tornando possível a sua percepção do mundo, que lhe vai conferir uma natureza que passará a distingui-lo dos demais entes. Ao mesmo tempo, procuraremos mostrar como o caminho da linguagem pode ser contraposto por certas articulações que não passam pela dimensão simbólica da palavra ou pela gravidade dos significados linguísticos. A impossibilidade de dizer o mundo abre outras formas de relação que silenciam as palavras e revelam ilimitados mundos possíveis. Abordaremos, então, a experiência do silêncio como modo de acessar aquilo que seria incomunicável por palavras, com a suspensão de todo conteúdo intelectual e de todo juízo da razão, região inalcançável pela consciência e que só pode ser contemplada pelo espírito. Abordaremos de que modo a ausência da linguagem faz com que a imagem do mundo escape do alcance das palavras que ordenam a experiência, liberando sensações como resultado direto dos estímulos sensíveis, na manifestação da imediata energia sensória do silêncio da matéria. Consideraremos, finalmente, de que modo a dissolução da linguagem, que mantém o *sujeito* preso à rede de significados por meio da qual foi domesticado, liberaria um potencial disruptivo que insinuaria novas dimensões que, ao

habitar o mundo, se desloca da posição de falante e se integra a este mundo a partir do peso das coisas que se apresentam ao espírito.

No quarto capítulo, intitulado *A reinscrição do espírito na ordem da natureza*, procuramos pensar o sentido que o conceito de natureza assumiu na distinção entre o *natural* e o *artificial*, em que um tipo de natureza específica de uma espécie se destacou do espectro que abarca as demais coisas. Desejamos compreender em que sentido a oposição entre a natureza e a cultura pode ser repensada com base na explicitação de uma construção artificial que foi responsável por forjar a natureza de um animal em vias de se despojar da espécie. O objetivo da discussão é identificar de que maneira o conceito de *natureza humana* pode ser contraposto pelo de *humano-de-natureza*, de modo a restituir a *humanidade* a indivíduos a quem a configuração da ideia de natureza humana escapa. Para tal, interpelaremos o conceito de sujeito definido pela consciência e pela atividade linguística, a ideia de natureza humana como produto sociocultural e a prevalência do simbólico como instrumento de coação das tendências instintivas, numa tentativa de reintegrar o humano na ordem da natureza. Por fim, procuraremos identificar os traços do humano para além de toda imagem que se constitui em torno de critérios que buscavam distinguir o homem como ser que se eleva sobre os demais por suas habilidades de um sujeito social. Isso nos abre a possibilidade de atribuir um estatuto positivo a seres que não correspondem a certos critérios de humanidade, mas para os quais um novo sentido de humano restitui o caráter específico de uma relação instintiva e inata, como um retorno à natureza específica que o simbólico suplantou.

## CAPÍTULO I – AS FORMAS DO SUJEITO E DE SUA DISSOLUÇÃO

### CAMINHOS DO SUJEITO

Como pensar a questão da existência de um suporte para a atividade mental e para o pensamento, dotado da possibilidade de voltar-se para si mesmo, pela experiência de si? Segundo Martin Heidegger (1889-1976), o sujeito ganha um novo sentido na modernidade, quando *subjectum* e *ego* passam a significar a mesma coisa (HEIDEGGER, 2007, p. 335). Para ele a *subiectidade*, expressão que criou para se referir a um *subiectum*, é o lugar da determinação do ser sem que se precisasse dizer respeito a um Eu. Só posteriormente o *subiectum* passaria a ser identificado com o Eu enquanto fundamento em que toda a realidade passa a ser percebida (pensada) e na qual o sujeito se afirma enquanto realidade pensante ativa, deixando de ser mero suporte material passivo na forma como era compreendido na antiguidade clássica.

Remonta a Aristóteles (384 a.C – 322 a.C) a noção de sujeito como coisa subjacente ou como o ser com base no qual as outras coisas são afirmadas. Já na sua *Física*, *hipokeímenon*<sup>16</sup> é usado no sentido daquilo que estava previamente dado e serviu como princípio para o processo de devir, como a semente em relação ao nascimento de uma planta.

Por outro lado, para os que o investigam, torna-se evidente que mesmo as substâncias, bem como tudo que é simples, provém de algo subjacente. De facto, sempre há algo que subjaz, de que provém aquilo que surge, tal como os animais e plantas provém da semente. As coisas que vêm a ser sem mais vêm

---

<sup>16</sup> Posteriormente traduzido para o Latim *subjectum*

a ser umas por refiguração, como a estátua; outras por adição, como as que crescem; outras, por subtração, como o Hermes provém da pedra; outras, por composição, como uma casa; outras, por alteração, como as que se pervertem pela matéria. É manifesto que todas as coisas que vêm a ser dessa maneira provêm de algo subjacente (Fis, 190b, 1).

O *hipokeímenon* em Aristóteles está relacionado à noção de substância (*ousia*) e pode ser tomado em referência à natureza (*physis*) e ao mundo (*cosmos*), como aquilo que se distingue em cada uma de suas manifestações. Assim, o sujeito é tomado como uma vigência constante, subsistente, perdurante ou que subsiste em si mesmo sob as determinações acidentais. Desse modo, a substância está identificada com o sujeito, em Aristóteles, como o substrato ou o suporte em que se realiza a matéria- potência, bem como a forma-ato e onde estão os atributos essenciais e acidentais. O conceito de substância é usado por Aristóteles tanto no sentido de um sujeito individual e suas reais existências, quanto estando vinculado a um gênero ou a uma espécie que não existe por si mesmo, mas apenas encarnada nos indivíduos. Tal sentido atravessa o pensamento medieval, contudo ganha novas características que serão fundamentais para a emergência da subjetividade moderna, onde o sujeito deixa o estatuto de simples receptor passivo e recebe a condição pessoal de agente. Se o *hipokeímenon/ subjectum* diz respeito ao suporte passivo de acidentes como condição de toda substância material, o sujeito na modernidade já suporia a presença de um *ego* que irradia uma luz própria. Assim a subjetividade moderna seria o resultado do encontro entre o *subjectum* e o *ego*. A acepção de um sujeito como agente capaz de refletir e agir já havia sido tematizado pelo pensamento medieval que separa Aristóteles de Descartes.

Uma primeira referência a essa transformação é encontrada em Santo Agostinho (354 – 430), fundamentada em seu esforço em conceber Deus como uma essência imaterial e imutável e que, portanto, não poderia figurar como suporte material passivo. Isto o levará a questionar a referência a Deus como substância. Da possibilidade do discurso sobre Deus, Santo Agostinho chegará ao discurso sobre o homem e passará a analisar se faz sentido falar de substância em relação ao ser humano, partindo da condição humana para construir uma analogia que permita expressar a condição divina. Assim a palavra substância, no sentido de suporte (*hipokeímenon/ subjectum*), não se aplicaria nem a Deus nem à *mens* humana. Essa ideia pode ser percebida com base na constatação de que os atos mentais não se explicariam pelo corpo, mas existiriam apenas na alma sem

qualquer necessidade de ser suportada em algo extenso. Deste modo Agostinho exclui a noção de substância ao se referir a atividade da alma, retirando o caráter de passividade que o termo substância pode assumir. Isto explica também a dificuldade de ele usar a palavra *ousia/substantia* para se referir a Deus, assumindo que o sentido de substância na aplicação aristotélica remeteria a algo que subjaz, transitando pela categoria dos acidentes. “Portanto, em Deus nada se diz segundo os acidentes, pois nada lhe pode acontecer” (Trindade. V, 6). Santo Agostinho abre caminho para o modo como o sujeito será concebido na modernidade, em especial pelo modo como ele utiliza a analogia da trindade divina para conceber o processo cognitivo pleno da *mens* humana onde o saber se dá por total consciência de si, a partir das faculdades da memória, da inteligência e da vontade (Trindade XI, 18). Enquanto a alma, como princípio animador dos corpos, está presente tanto nos animais quanto nos homens, a exclusividade de uma alma humana carrega tanto um princípio vital quanto um princípio ligado a inteligência. Com sua teoria da alma, Santo Agostinho pretende conceder ao sujeito humano a capacidade de contemplar verdades inteligíveis na forma de um vidente para qual o verdadeiro pode aparecer. O sujeito para Santo Agostinho assume uma dimensão de interioridade que não possuía no pensamento Aristotélico, procurando a verdade das coisas em sua memória. Um sujeito que se volta para dentro, uma vez que a verdade buscada não é um cosmos, mas a intimidade de uma alma que conhece a si mesma e todas as coisas. Diz Santo Agostinho:

Quer estejam as figuras geométricas na verdade, quer esteja a verdade nelas, ninguém duvida que elas estejam contidas em nossa alma, isto é, em nossa inteligência; e daí se conclui que também a verdade está em nossa alma. Se qualquer ciência está na alma como algo inseparável num sujeito — e a verdade não pode perecer — por que, então, duvidamos da vida perpétua da alma por influência não sei de que familiaridade com a morte? Por acaso, aquela linha, quadrado ou esfera, para serem verdadeiros, possuem algo que imitam? [...]. Mas talvez, pode ser que, morrendo o sujeito, permaneça aquilo que está no sujeito [...], creia em seus raciocínios, creia na verdade; ela clama que habita em você e que é imortal e que sua sede não lhe pode ser tirada pela morte corporal (Solilóquios II, 19, 33).

Poderíamos dizer, então, que Santo Agostinho procurou excluir a noção de substância da ideia da alma por tentar afastar o caráter de passividade atribuído à noção

de um suporte de acidentes e, deste modo, abriu o campo da subjetividade moderna muito antes de descartes. Num passo a seguir ao de Santo Agostinho, São Tomás de Aquino (1225 – 1274) reforçará a ideia do sujeito como agente do conhecimento humano, ideia com a qual operará René Descartes (1596 – 1650). No artigo 5 da questão 77 de sua Suma Teológica, São Tomás de Aquino define a alma como “sujeito da potência sensitiva” e a considera sujeito das “demais potências”. Isso significa que o fundamento das sensações ou seu suporte é a alma. Cabe ressaltar que a alma sentiria certos estados “com o corpo”, mas alguns outros “sem o corpo”. Assim, a alma não poderia sentir algo sem o corpo, caso não tivesse a potência sensitiva em si mesma. Se o objeto que se apresenta à alma se trata de algo que se passa no corpo, a alma sente “com o corpo”, mas caso contrário, se tratamos de algo que literalmente não existe no corpo, a alma sente “sem o corpo”. Isto poderia assim ser exemplificado: uma ferida, que é sentida pela alma com o corpo; e uma alegria ou tristeza, que é sentida pela alma sem o corpo. Desse modo, mesmo em se tratando daquelas operações atribuídas conjuntamente ao corpo e à alma, somente em função da alma elas seriam atribuídas ao corpo, com a alma responsável por aquilo que é sentido. Isto significa que algumas faculdades se resolvem apenas no suporte da alma, como o intelecto e a vontade, e outras só se dão no composto de alma e corpo, a exemplo da sensação. Por causa disso, a alma seria tanto o suporte da potência sensitiva quanto o sujeito de todas as potências.

Ao identificar a alma como sujeito, São Tomás de Aquino supõe não só a sua faculdade sensitiva, mas também destaca o seu princípio de atividade, tomando-a como aquilo que pensa e que quer, pois aí ela é de fato sujeito. Alain de Libera chama a atenção nos seu *Archéologie du sujet* para o fato de que, embora o subjectum de São Tomás de Aquino seja o *hipokeímenon* de Aristóteles, ele ultrapassa o aristotelismo e o agostinismo, introduzindo a noção moderna de sujeito pensante, radicalizando a noção aristotélica e permitindo sua conexão com o modelo agostiniano, a partir da ideia de um sujeito agente que tem em si o princípio de sua ação. Segundo São Tomás de Aquino, é sujeito da potência operativa aquilo que é capaz de operar, sendo o ser que pode operar o mesmo que opera, onde a potência e a operação pertencem ao mesmo sujeito. Toda operação seria, então, uma ação enquanto expressão da natureza de um sujeito. Vemos que, embora São Tomás de Aquino mantenha a noção do ser-sujeito no seu sentido substancial, ele avança em direção de um sujeito agente. Será importante compreender como a noção de um sujeito agente está relacionada em São Tomás de Aquino com a ideia do intelecto

agente. Conquanto a alma seja o sujeito de todas as potências, uma vez que ela é o suporte da potência sensitiva, seria quando no seu sentir sem o corpo que ela é de fato operativa, através do intelecto e da vontade. Como parte das discussões com os averroístas, que defendiam a tese de que o intelecto seria uma faculdade independente da alma, a posição de São Tomás de Aquino procura afirmar o intelecto como uma potência da alma. Já vimos que a alma seria para ele o sujeito da potência sensitiva, mas que ela sente em conjunto com o corpo ou sem o corpo. Isto o permite admitir que, embora o ponto de partida do conhecimento esteja nos sentidos, como afirma o artigo 6 da questão 84 da Suma Teológica, o intelecto agente seria, em última instância, a causa da operação intelectual, ou seja, aquilo que torna inteligíveis as fantasias recebidas pelos sentidos. “Para tornar inteligível em ato a imagem sensível, é necessário supor uma função intelectual (intelecto agente). É graças à ação do intelecto agente sobre a imagem sensível que a imagem se torna inteligível. Esse processo de tornar a imagem inteligível é denominado abstração” (LANDIM, 2004, p. 191).

Se já em Aristóteles o *noûs*, que mais tarde veio a ser traduzido para o latim como *intellectus* ou como um modo de saber, apoiar-se-ia na experiência (*emperia*), a partir dos dados que a memória recolheria dos sentidos, ele não se misturaria como o corpo, embora nele se baseasse para operar. São Tomás de Aquino seguirá Aristóteles ao afirmar que o intelecto opera sem comunicação com o corpo, uma vez que “nada corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea” (Suma Teológica, Questão 84, artigo 6). Contudo, o que ele irá demonstrar é como a alma entende as coisas sensíveis a partir de uma operação do intelecto agente como sua causa, tendo as impressões sensíveis como matéria desta causa. Esse ponto será importante na querela entre São Tomás e os averroístas, que insistiam que o intelecto existia separado da alma. Diferentemente, o que ele faz é afirmar as diferenças constitutivas da alma, separando aquelas ligadas aos sentidos e a tudo que a alma opera em conjunto com o corpo e uma parte composta pelo intelecto que prescinde de qualquer parte corporal que a opere. Isso fica mais claro a partir desta sua afirmação:

É à medida que as formas vão sendo cada vez mais nobres vemos que possuem capacidades que progressivamente superam cada vez mais a matéria. Daí que a última forma, que é a alma humana, tenha a capacidade de superar totalmente a matéria corporal, que é o intelecto [scilicet intellectum]. Desta feita, o intelecto é separado, visto não ser uma faculdade existente no corpo, mas é

uma faculdade que existe na alma, enquanto a alma é o ato de um corpo (AQUINO, 1999, p. 69).

Se o intelecto agente é a causa que torna as fantasias dos sentidos inteligíveis, ele irá compor, fundamentalmente, toda a base de uma ação voluntária de um sujeito agente, a partir de sua capacidade de refletir e deliberar sobre os atos que dizem respeito ao fim a que estes visam. Não bastaria, portanto, apenas a operação da vontade para que se caracterizasse o ato voluntário desse sujeito agente, pois ter domínio de suas ações pela razão que direciona a vontade seria aquilo que distinguiria o homem dos demais animais. Por causa disso é que o caminho do sujeito ganha um novo impulso no medievo, a partir de uma perspectiva em que se abandona o estatuto de simples receptor substancial passivo e se destaca a condição pessoal de agente, que culminará no sujeito moderno o qual, segundo Heidegger, se caracteriza pela passagem do sujeito enquanto substância para o sujeito enquanto ego. Embora a questão da subjetividade não tenha sido tematizada pelo pensamento medieval no mesmo sentido que foi pelo pensamento moderno, os caracteres da eclosão do sujeito moderno já estavam ali delineados, como bem observa João McDowell:

É verdade que a atividade do sujeito e a sua função na constituição do objeto não passaram despercebidas aos escolásticos. Eles demonstraram mesmo, segundo Heidegger, (...) uma admirável aptidão para auscultar a vida imanente da subjetividade. Entretanto, não chegaram a tematizar a noção de sujeito, como o princípio que sustém e sintetiza a totalidade dos objetos da consciência. (MACDOWELL, 1970, p. 43).

Parece paradoxal que em Descartes o termo sujeito apareça poucas vezes e que a noção de subjetividade ainda não tenha assumido o sentido que se afirmou com a modernidade, em especial a partir de Immanuel Kant (1724 – 1804). A novidade do pensamento cartesiano é a transformação da ideia de substância, que passa tanto a se referir ao sentido material em geral quanto a se referir às substâncias incorpóreas, de forma que ele passará a se referir à substância nos termos do *pensamento* e da *extensão*. Será com Descartes que a noção de sujeito começará a aparecer do modo que irá predominar na modernidade, mesmo que ainda dependente da ideia de uma substância pensante. Ainda que antes dele o sujeito como agente, dotado da capacidade de refletir

(pensamento) e agir (vontade), já havia sido tematizado, é em Descartes que uma inflexão definitiva localiza o sujeito como princípio de uma realidade pensante ativa e autoconsciente que se coloca como uma substância em contraste com as demais que se dão a conhecer. Esse sujeito é o *ego*, substância que se dá a si mesmo de modo imediato na sua substancialidade, e não mediatamente por meio dos seus atributos ou predicados. O *ego*, assim, se constitui como sujeito por excelência e o fundamento de todo o pensamento. É a partir de sua autoconsciência que o sujeito fundamenta todo o pensamento como na unidade da substância pensante que conhece o mundo e que reflete sobre si. A fórmula do *cogito* traz para um fundamento livre de qualquer tipo de ilusão a consistência que não se limita ao pensar, mas que fundamenta a própria existência, pois o *eu penso* é uma prova de que *eu existo*. Deste modo, a natureza do eu penso é tomada por Descartes na forma de uma natureza substancial que garante toda a sua realidade. “(...) por isso reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende de alguma coisa material” (DESCARTES, 2001, p. 39). O sujeito enquanto fundamento de todo pensamento e para além de qualquer dúvida é tido como a *res cogitans* (coisa pensante), substância independente de qualquer atributo tida como um princípio fundamental que garantirá toda a existência. Toda a metafísica cartesiana, deste modo, funda-se no sujeito que, enquanto substância pensante, se distingue pela capacidade de representar a si mesmo e ao mundo, como observa Paulo Cezar Duque-Estrada:

Mas é a partir da idade moderna que *hipokeímenon* passará a ser compreendido como a auto certeza do próprio *cogito* (“*ego cogito ergo sum*”), ou seja, como o sujeito que põe diante de si todas as coisas que encontra, reduzindo-as todas, deste modo, à condição de objeto de sua representação (*Vorstellung*). É com Descartes, portanto, que o pensamento passará a ser representação (DUQUE-ESTRADA, 2006, p. 60).

Até Descartes, tudo aquilo que pudesse ser encontrado como si mesmo e de forma imediata era concebido como sujeito. A partir dele, o Eu que pensa vai se tornar aquilo em relação ao qual todas as outras coisas passarão a receber a sua determinação enquanto tal, diante de um *ego* substancial pronto a constituir representações imediatamente dadas perante si. O *cogito* revelará que o que funda todo o conhecimento é a atividade mental, sendo ela o pensamento enquanto consciência, a partir do qual se infere a existência de um sujeito que pensa. O Eu penso remete a uma substância cujo atributo essencial é

pensar e funciona para Descartes como o primeiro princípio de sua filosofia, uma vez que admitamos que todo pensamento possa incorrer num erro e ser objeto de dúvida, a não ser sobre o Eu que pensa e que está como fundamento de todo o pensamento. “E, notando que esta verdade - penso, logo existo - era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava” (DESCARTES, 2001, p. 38). Temos, assim, o sujeito como *res cogitans*, e esta coisa pensante é o fundamento de toda a existência, pois existir não decorre do pensar, mas o *eu penso* é uma prova de que *eu existo*. Esta certeza indubitável provém do fato de que o ego, ao contrário das demais substâncias, não se dá apenas através dos seus predicados ou determinações, mas se dá enquanto sujeito de todas as suas determinações ou atributos. O que está em jogo não é que se possa por o ego em dúvida, mas sim que a própria dúvida já pressupõe o ego, uma vez que *sou eu* que duvido. Não há dúvida possível sobre esse eu essencial, uma vez que não é necessário se partir dos predicados para o sujeito, mas são os próprios predicados que se dão através do sujeito. Partindo desse sujeito como fundamento de todo o pensamento, Descartes chega a um agente causador, um eu pensante e ativo, organizador, sujeito da experiência e autor da ação. Essa substância pensante é capaz, então, de tornar toda obscuridade oriunda das percepções sensíveis em ideias claras e distintas.

Logo na primeira meditação, Descartes atribui aos sentidos a origem das falsas opiniões e o cuidado necessário para não se deixar enganar por eles. “Tudo o que recebi até o presente como mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos; ora, algumas vezes experimentei que tais sentidos eram enganadores, e é de prudência jamais confiar inteiramente naqueles que uma vez nos enganaram” (DESCARTES, 2005, p. 31). A certeza clara e distinta passa, então, a se relacionar com a autorreflexão do sujeito, pois, ao assumir-se como uma coisa que pensa, escapa à influência dos sentidos e volta-se à certeza que se funda apenas na substância pensante que existe. Sendo assim, pensar e ter consciência de pensar são os verdadeiros substratos de existir desta unidade que é o homem, que conjuga a mistura entre duas substâncias distintas, a *res cogitans* e a *res extensa*. Com base na dualidade de substâncias, Descartes dará conta de recolocar a discussão do sujeito a partir de uma premissa que já tinha sido esboçada por Santo Agostinho. Com Descartes, a tentativa aristotélica de evitar o erro ao se tentar acessar a substância se resolve por meio de uma nova formulação para o problema da substância,

em especial sobre a possibilidade do enunciado predicativo que a torne acessível. A novidade acerca da predicação da substância é que — considerando o que afirmava Aristóteles sobre a impossibilidade de se ter acesso a substância a não ser pelos seus atributos, o que leva a possibilidade de erro na predicação quando a dúvida é sempre possível — Descartes afirma a existência de uma substância que se dá de modo absoluto na sua substancialidade, diante da qual não é possível qualquer dúvida: o *ego* enquanto *res cogitans*. O *ego* assume, então, o status de sujeito em sentido primeiro, sujeito absoluto de todos os predicados e primeiro princípio demonstrativo, determinando definitivamente a estrutura do sujeito moderno.

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, durante o tempo em que penso; pois talvez pudesse ocorrer, se eu cessasse de pensar, que cessasse ao mesmo tempo ele ser ou ele existir. Não admito agora nada que não seja necessariamente verdadeiro: não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Disse-o: uma coisa que pensa (DESCARTES, 2005, p. 46).

O *sum* não seria, em Descartes, uma consequência do pensar, mas seria o seu fundamento. E o sujeito do pensamento, aquele que pensa e logo existe fundamentalmente, seria o Eu (*ego*). Toda a subjetividade determinar-se-ia a si mesma a partir da egoidade do Eu penso, uma vez que o Eu é o *subjectum* do princípio mais inicial. É ainda a questão substancial que estará diante da crítica que a noção de sujeito cartesiano sofrerá, em especial a de que o Eu pensante seria uma substância. Isto afetará o modo como os autores empiristas concebem o sujeito, que deixará de se apresentar com características inatas de uma substância e passará a ser encarado como um processo das articulações dos princípios de associação e dos princípios de paixões. De uma substância pensante, o sujeito passa a um sujeito que participa da produção da experiência a partir da reflexão.

E é justamente sobre a questão substancial que se constituirá a principal crítica do empirismo. Se o empirismo inglês não apresenta uma unidade na forma como concebe o pensamento e o surgimento das ideias de um sujeito pensante, temos nele a convergência acerca da noção de que este sujeito surge alicerçado na experiência. Sendo assim, é este

fundo comum que está presente quando se discute a transformação da noção do sujeito no empirismo, a partir do seu confronto com o racionalismo cartesiano e na figura de seus principais formuladores. A questão principal que passa a estar em jogo é: como o sujeito humano se forma através de sua experiência no mundo que vem ao seu encontro e como ele constrói os arbítrios da sua verdade e falsidade? Foi com Hume, em especial, que a formulação do sujeito apresenta em sua gênese a descrição do modo como os princípios de associação subjetivas atuam para permitir a reflexão sobre as impressões do mundo sensível no espírito (mente), num processo que vai constituir tanto os objetos da percepção quanto o sujeito do conhecimento. Para que o sujeito exista é necessário que ele tenha experiências, uma vez que sem que os objetos apareçam ao espírito não há sujeito nenhum. Antes de qualquer formulação subjetiva o que se tem, para Hume, é um feixe de percepções resultado do aparecimento do mundo para o espírito.

O espírito, então, seria este feixe de percepções que se sucedem na forma de impressões e ideias. As impressões seriam o resultado de uma primeira e vivida aparição dos objetos para o espírito, e as ideias seriam pálidas imagens geradas a partir destas primeiras impressões. Sem que haja qualquer faculdade prévia que forneça algum conteúdo inato, os sentidos seriam responsáveis pela origem de todas as percepções. Toda percepção é um registro do aparecimento dos objetos para o espírito, sendo o espírito, na verdade, um feixe de percepções que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, estando em perpétuo fluxo e movimento, sem que o espírito seja constituído *a priori* ou que tenha qualquer natureza substancial. É no curso destas percepções advindas da experiência que o sujeito se forma a partir da reflexão e por intermédio dos princípios de associação, que, pelo hábito, fixará certas regularidades e organizará as percepções. Juntamente com os princípios de associação temos os princípios de paixão, e é através de uma atuação conjunta que o espírito adquire uma natureza e se torna um sujeito. Os princípios de associação permitem que o espírito possa passar de uma ideia a outra, sendo da ordem da semelhança, da contiguidade e da causalidade, permitindo que se vá das ideias simples às ideias complexas à medida que as ideias são associadas por meio do hábito. É através da experiência que é possível a ordenação das ideias, sendo que os princípios de associação não são fruto de uma razão tomada como faculdade inata de um Eu pensante, mas são o próprio modo pelo qual se instaura uma razão.

O critério para afirmar a existência de uma ideia, segundo Hume, é verificar a que impressão esta ideia está vinculada. Se as ideias são cópias das impressões, é a partir dessa noção que Hume questiona a ideia de um Eu como uma existência imediata e substancial, uma vez que tal ideia não teria nenhuma impressão correspondente, o que o leva a conferir a esta ideia um status ficcional. “Mas o eu ou pessoa não é uma impressão, mas aquilo a que se supõe que as nossas várias impressões têm referência” (HUME, 2016, p. 300). Deste modo é negado por Hume ao espírito ou a mente a condição de um fundamento ou de um substrato que se identificaria com um Eu substancial, uma vez que para ele o espírito não passaria de uma coleção de ideias incapazes de ser fixadas por qualquer natureza substancial inata.

Mas avançando, que sorte devem ter todas as nossas percepções particulares nos termos desta hipótese? Elas são todas diferentes, distinguíveis e separáveis umas das outras; podem considerar-se separadamente e podem existir separadamente; não necessitam de nada para lhes sustentar a existência. De que maneira, portanto, pertencem ao eu e que conexão têm com ele? Quanto a mim, quando penetro mais intimamente naquilo a que chamo eu próprio, tropeço sempre numa ou outra percepção particular, de frio ou calor, de luz ou sombra, de amor ou ódio, de dor ou prazer. Nunca consigo apanhar-me a mim próprio, em qualquer momento, sem uma percepção, e nada posso observar a não ser a percepção (...) pondo de parte alguns metafísicas deste género, 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 (HUME, 2016, p. 300 e 301).

O espírito é um tipo de teatro sem palco em que as percepções sucessivamente se apresentam, sem um lugar específico onde as cenas se representam. Se a ideia de um Eu não deriva de nenhuma impressão determinada, uma vez tal impressão deveria continuar invariavelmente a mesma e, de acordo com Hume, não existiria impressão que fosse constante e invariável, e não haveria um substrato, fundamento, ou lugar onde as percepções se localizassem. A ideia de Eu para Hume é uma ficção da imaginação cujo papel é apaziguar o espírito de suas contradições internas. Essa visão ao mesmo tempo rompe com a visão de Descartes de que o Eu possuiria uma natureza substancial e afirma um tipo de sujeito que seria o processamento dos princípios de associação e dos princípios de paixão.

Pois daqui segue-se evidentemente que a identidade não é nada que pertença realmente a estas diferentes percepções e umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos em razão da união das suas ideias na imaginação, quando refletimos sobre elas (...) É portanto de alguma destas três relações de semelhança, contiguidade e causação que depende a identidade, e como a própria essência destas relações consiste em produzirem uma transição fácil das ideias, segue-se que as nossas noções de identidade pessoal provêm inteiramente do progresso suave e ininterrupto do pensamento, no decurso de uma série de ideias ligadas, de acordo com os princípios acima expostos (HUME, 2016, p. 309).

Se a *semelhança*, a *contiguidade* e a *causalidade* garantem a associação das percepções no espírito, as paixões agem no sentido de formar um sujeito que estabelece prioridades pesando a relevância dos prazeres e desprazeres e que desenvolve uma concepção de si mesmo levando em consideração os juízos feitos por aquilo que estima. Se os princípios de associação levam o espírito a ultrapassar o dado, lhe inspirando crenças, as paixões teriam por efeito fixar o espírito a ideias e objetos privilegiados. O sujeito será, assim, o processamento do feixe de percepções a partir de princípios que desembocarão no sujeito do conhecimento e no sujeito moral. “Os princípios que facilitam a transição de ideias encontram-se aqui com aqueles que atuam sobre as paixões; e, como ambos se unem numa só ação, dão ao espírito um duplo impulso” (HUME, 2016, p. 337). Hume divide as impressões em impressões originárias e impressões secundárias ou, como ele também designa, *impressões de sensação* e *impressões de reflexão*. As *impressões de sensação* seriam aquelas que o espírito adquire diretamente do seu confronto com os objetos da experiência, e as *impressões de reflexão* careceriam de uma impressão original, quer imediatamente quer pela interposição de suas ideias. Do primeiro gênero seriam todas as impressões dos sentidos e todas as dores e prazeres corporais, e do segundo seriam as paixões e as outras emoções semelhantes. Hume classifica as paixões como *impressões de reflexão*, na medida em que elas se originam de *impressões de sensação*. Uma dor pode produzir diversos tipos de paixão, como tristeza, medo ou angústia. O duplo impulso dos princípios é aquilo que para Hume caracteriza a subjetividade, ou a capacidade de associar ideias e formular juízos morais, sem constituir qualquer tipo de anterioridade, mas se constituindo como produto ou, mais precisamente, como processo que tem sua origem na experiência.

(...) o que é prova clara da transição de afeições ao lado da relação de ideias, visto que toda a mudança na relação produz uma mudança proporcional na paixão. Assim, a parte do sistema anterior relativa às relações de ideias é prova suficiente da outra parte relativa às relações de impressões; e ela mesma baseia-se tão evidentemente sobre a experiência que seria perda de tempo esforçar-se mais por prová-la (HUME, 2016, p. 361).

Quando Kant diz que Hume o teria despertado de seu sono dogmático, ele estava se referindo a sua prévia convicção de que a filosofia poderia proceder analiticamente, apenas por meios de conceitos puros, partindo assim para estabelecer conhecimentos universais (*a priori*). Desse modo, a afirmação do caráter sintético para o pensamento em geral por Kant tem certos pressupostos da crítica de Hume à noção de causalidade. Ao negar que exista uma ligação necessária entre o conceito de causa e o de efeito, segundo Kant, Hume teria estabelecido que o princípio causal não pode ser analítico. Além disso, Hume apela para o fato de que todo juízo ou todo o conhecimento tem origem na experiência, sendo, portanto, *a posteriori*, e por isso o princípio de causalidade não poderia estar fundado no entendimento ou na razão, mas estaria vinculado à experiência por meio do hábito. O que Kant fará a partir de suas críticas a Hume será chegar a um termo que permita formular juízos sintéticos *a priori*, por intermédio do qual a razão seja capaz de operar suas regras sobre os objetos da experiência. Segundo Kant, Hume se engana quando supôs ser impossível a geração espontânea do entendimento e da razão sem que fossem fecundados pela experiência, tratando como imaginários os princípios *a priori* da razão, acreditando “que nada eram a não ser um hábito resultante da experiência e de suas leis, isto é, regras meramente empíricas, ou seja, contingentes, às quais atribuímos uma pretensa necessidade e universalidade” (KANT, 2001, p. 624). Assim a solução kantiana através da crítica, não só permitirá estabelecer os termos de um conhecimento por meio do uso puro da razão, mas também possibilitará chegar a uma ideia de sujeito que a corresponda. O problema do sujeito em Kant consistirá em vincular o problema epistemológico e o problema moral, o conhecimento teórico e o conhecimento prático, uma vez que este sujeito é a atividade do pensamento sem a qual a experiência e o conhecimento não seriam possíveis. Inicialmente se faz necessário perceber de que modo Kant demarca as duas fontes do conhecimento, sendo uma a sensibilidade e a outra

o entendimento. Enquanto na sensibilidade o objeto é dado na intuição, no entendimento ele será pensado por meio de conceitos.

A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se sensibilidade. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provêm os conceitos (KANT, 2001, p. 87).

Para Kant, o sujeito deverá ser capaz de pensar os objetos de forma *a priori*, sendo este o objetivo quando se trata de produzir uma ciência relativa ao conhecimento puro do entendimento e da razão. Assim, as formas *a priori* do sujeito devem ser impostas aos dados múltiplos da intuição sensível. Os dados múltiplos da experiência seriam sempre percebidos pelo sujeito, em conformidade com as formas *a priori* de sua sensibilidade (espaço e tempo), como intuições puras. A síntese das multiplicidades dadas na intuição sensível é operada no entendimento através de suas formas *a priori*, que Kant chama de *conceitos puros* do entendimento ou *categorias*. As *categorias* seriam, então, as condições subjetivas do conhecimento, uma vez que para julgar é necessário impor as formas *a priori* do sujeito aos dados múltiplos da intuição sensível. Se por um lado, os dados múltiplos da experiência são percebidos pelo sujeito em conformidade com as formas *a priori* da sensibilidade, as categorias do entendimento são a condição indispensável para o conhecimento de alguma coisa pelo sujeito como objeto da experiência, estabelecendo as ligações do diverso na intuição sensível.

É na ultrapassagem da posição das formas da sensibilidade para as *categorias* do entendimento que a ideia do sujeito como um agente livre, autor de suas próprias representações e ações, passa a ser uma realidade. A unidade do diverso se dá no sujeito transcendental a partir do “eu penso” que acompanha todas as suas representações. “O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” (KANT, 2001, p. 157). Essa representação “eu penso” é denominada por Kant de *apercepção pura* ou *apercepção originária*, distinguindo-se da *apercepção empírica*, e a sua unidade é denominada de “unidade transcendental da autoconsciência”, sendo a

possibilidade de conhecimento *a priori* que surge a partir dela. Cada uma das representações do sujeito é acompanhada de consciência, mas de uma consciência dispersa em relação à sua identidade. Para que haja uma consciência de si é necessário que haja consciência da síntese a partir da qual as diversas representações se unem umas às outras.

Com efeito, a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito. Não se estabelece, pois, essa referência só porque acompanho com a consciência toda a representação, mas porque acrescento uma representação a outra e tenho consciência da sua síntese. Só porque posso ligar numa consciência um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da identidade da consciência nestas representações; isto é, a unidade analítica da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética. O pensamento de que estas representações dadas na intuição me pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da síntese das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última; isto é, só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, minhas representações. Não sendo assim, teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente (KANT, 2001, p. 158).

O sujeito vai operar, assim, a síntese de todas as suas representações com base na unidade de sua consciência. Esta síntese seria a função própria do entendimento, constituindo desse modo a condição prévia de todo o conhecimento objetivo, ligando o diverso da intuição, fazendo dele um objeto do conhecimento. Neste ponto, Kant distinguirá essa unidade objetiva da consciência que ele identifica com o sujeito transcendental, da unidade subjetiva da mesma consciência que é empírica e opera por meio da mera associação das representações e que não possui valor objetivo. A unidade transcendental da apercepção sintetiza a diversidade na intuição do conceito do objeto, sendo o juízo o ato pelo qual tal multiplicidade é reduzida à unidade da consciência ou da apercepção. Se de um lado haveria a mera associação de ideias, do outro o juízo seria constitutivo do objeto, permitindo a unidade da consciência ou do sujeito, pois só quando o sujeito apreende o objeto ele se apreende enquanto sujeito. E são as categorias que correlacionam o sujeito e o objeto, unificando a multiplicidade sensível em objeto e os

tornando pensáveis. O que teríamos, no entanto, nesse processo seria primeiramente os elementos múltiplos da intuição como dado na intuição sensível sobre os quais as categorias são aplicadas para gerar as representações. O princípio da unidade necessária da apercepção opera uma síntese do diverso na intuição, sem a qual a identidade da autoconsciência não pode ser pensada. Caso o Eu fosse tomado como simples representação, nada de diverso seria dado. O diverso é dado na intuição, mas só pode ser pensado na ligação da consciência. Se sou consciente de um idêntico é por conta do diverso das representações que me são dadas numa intuição, por meio da qual chamo de minhas todas as representações em conjunto que perfazem uma só. O que tenho consciência é da síntese necessária *a priori* dessas representações numa unidade sintética originária da apercepção, como princípio supremo do conhecimento.

A unidade sintética do diverso das intuições, na medida em que é dada a priori, é, pois, o princípio da identidade da própria apercepção, que precede a priori todo o meu pensamento determinado. A ligação não está, porém, nos objetos, nem tampouco pode ser extraída deles pela percepção e, desse modo, recebida primeiramente no entendimento; é, pelo contrário, unicamente uma operação do entendimento, o qual não é mais do que a capacidade de ligar a priori e submeter o diverso das representações à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo o conhecimento humano (KANT, 2001, p. 160).

Quer seja na concepção de *ego* de Descartes quer seja no *sujeito transcendental* kantiano, a modernidade trará a unidade do conhecimento a partir de uma inscrição que garantirá ao diverso a possibilidade de sua apreensão. Contudo, será com Hume que a caracterização da subjetividade humana como a capacidade de associar ideias e formular juízos morais, ordenando as impressões e ideias no espírito, servirá como ponto de partida para a nossa tarefa de conceber a distinção entre os registros perceptivos do espírito e do sujeito. Nem tanto por refutar a ideia de uma substância que forneça a unidade para o pensamento, a importância de Hume se manifesta mais pelo fato de ele tomar as impressões e as ideias como resultado direto da experiência, sem que tais percepções possuam qualquer ordem ou natureza específica. Pensar o espírito como um feixe de percepções a ser qualificado como uma natureza a partir dos princípios de associação e de paixão permite-nos formular a hipótese da diferença ontológica entre o espírito e o sujeito. Por causa disso teremos que perceber de que modo esta distinção aparece em

Hume, para podermos nos apropriar dela e partir para as demais distinções que torne claro o lugar do sujeito quando o espírito não está (aí).

## O ESPÍRITO QUE DEVÉM SUJEITO

Deleuze formula uma ideia que está no centro de seu *Empirismo e subjetividade* (1953) que é a de que em Hume o problema principal estaria em descrever como o espírito<sup>17</sup> devém sujeito ou como o espírito devém uma natureza humana. Trata-se, assim, de determinar a partir do pensamento de Hume como o espírito devém um sujeito. Tal divisão nos coloca, por um lado, a identidade do espírito e do dado, e, de outro, o sujeito, ultrapassando-o e impondo uma constância que este não tem. “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” (DELEUZE, 2001, p. 12). A partir daí a questão original poderia ser desdobrada na perspectiva de se descobrir como uma coleção devém um sistema. Somente pela associação as ideias são sintetizadas, qualidade que elas não possuem em si. “Mas se o sujeito pode, assim, ultrapassar o dado, é porque ele, no espírito, é antes de mais nada o efeito de princípios que ultrapassam o espírito, que o afetam” (DELEUZE, 2001, p. 14). Hume define três princípios gerais de união das ideias: a *contiguidade*, a *semelhança* e a *causalidade* (HUME, 2016, p. 128). Os princípios da associação organizam o dado como um sistema impondo a constância ao espírito sem a qual ela poderia devir uma natureza humana. Dessa forma, a natureza humana em seus princípios ultrapassaria o espírito, guiando a associação de ideias tornando-as uniformes e as coagindo. O espírito seria passivo, sendo ativado e estando num “devir sujeito”. As ideias são ligadas no espírito, não por ele. Segundo Deleuze, o que Hume persegue é uma ciência do homem e esta não se dá no espírito, mas sim no sujeito que o qualifica. A subjetividade se constitui no espírito que não tem as qualidades próprias de um sujeito. Sua positividade lhe vem de fora. Nesse ponto cabe apontar a maneira como Hume concebe o espírito a partir de um feixe de percepções.

(...) 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

---

<sup>17</sup> O termo traduzido pelo francês *esprit* e pelo português *espírito* no texto de Hume é a palavra inglesa *mind*.

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).

Ao mesmo tempo, Hume afirma que: “Todas as percepções do espírito humano reduzem-se a duas espécies distintas que denominarei impressões e ideias” (HUME, 2016, p. 29). Tais percepções difeririam a partir da força e da vivacidade com que atingem o espírito, sendo as impressões mais fortes e vividas do que as ideias, uma vez que estas derivam daquelas. Enquanto as impressões teriam origem nos sentidos as ideias são formadas a partir das impressões. Hume efetua uma divisão entre as impressões ao afirmar a existência de *impressões de sensação* e *impressões de reflexão*. As *impressões de sensação* surgiriam diretamente no espírito, enquanto as *impressões de reflexão* derivam destas ou de suas ideias (HUME, 2016, p. 327). As *impressões de sensação* são simples e produzidas no espírito, enquanto as *impressões de reflexão* são complexas e dependem da relação que irão compô-las na qualificação que tem lugar no espírito. Se as *impressões de sensação* formam o espírito, dando-lhe uma origem, as *impressões de reflexão* “constituem o sujeito no espírito, qualificam diversamente o espírito como um sujeito” (DELEUZE, 2001, p. 108).

(...) jamais pode o espírito, passando em revista milhares de vezes todas as suas ideias de sensação, extrair delas uma nova ideia original, a não ser que a natureza tenha forjado as suas faculdades de modo tal que ele sinta surgir de tal contemplação uma nova impressão original (HUME, 2016, p. 68 e 69).

O espírito se constitui como um dado ou uma coleção de percepções, enquanto o sujeito é aquele que ultrapassa o dado quando devém uma natureza. Os objetos exteriores tornam-se presentes ao espírito na forma de um amontoado de percepções conjuntas, sendo o espírito o lugar onde este conjunto adquirirá um vínculo quando o sujeito nele se constituir, “ou seja, uma organização que depende dos mesmos princípios dos quais depende o próprio sujeito” (DELEUZE, 2001, p. 98). O espírito, portanto, a partir dessa perspectiva se caracteriza pelo conjunto de percepções que se dão em um lugar de encontro do indivíduo pensante com o mundo. Cabe então discernir qual a nova dimensão

que é conferida ao espírito pelos princípios da subjetividade a partir da formação das *impressões de reflexão*. Se as *impressões de sensação* são o resultado da presença de um objeto exterior, as de reflexão constituem os princípios de uma natureza. A partir daí formula-se a noção de espírito distintamente da noção de sujeito. Ainda que nos reportemos à ideia de uma interioridade, no que concerne ao espírito ela está ligada a percepções originárias, inatas, no sentido de serem próprias dele, vinculadas à experiência. Já ao que se relaciona ao sujeito teríamos uma ultrapassagem dessas percepções a partir de sua reflexão.

O sujeito é essa instância que, sob o efeito de um princípio de utilidade, persegue um alvo, uma intenção, organiza meios em vista de um fim, e que, sob o efeito de princípios de associação, estabelece relações entre as ideias. Assim, a coleção devém um sistema. A coleção das percepções devém um sistema quando elas são organizadas, quando são reatadas (DELEUZE, 2001, p. 110).

O espírito dá conta de ideias simples, mas é o sujeito que será capaz de efetuar a relação que não é possível às próprias ideias e ao espírito, a partir dos princípios da subjetividade que constituem uma natureza. Uma coleção simples de ideias é, então, associada como ideias complexas e, assim, o espírito é conduzido de uma a outra ideia, e estas ideias são designadas à medida que o espírito devém sujeito. Os princípios do sujeito agem no espírito, e os efeitos disso são as *impressões de reflexão*. As *impressões de sensação* são originais, surgindo ao espírito a partir dos sentidos. Já quando nos referimos a *impressões de reflexão*, estas não correspondem a nenhuma disposição original, mas se relacionam às operações de associação de ideias no espírito. Desta forma, existe um conjunto de impressões que são originárias dos sentidos e outro que é derivado de um processo distinto das sensações.

As impressões podem dividir-se em duas categorias: as de sensação e as de reflexão. A primeira categoria surge originariamente na alma, a partir de causas desconhecidas. A segunda é em grande parte derivada das nossas ideias, na seguinte ordem: primeiro uma impressão atinge os nossos sentidos e faz-nos perceber calor ou frio, sede ou fome, prazer ou dor de qualquer espécie. Desta impressão a mente tira uma cópia, a qual permanece depois de desaparecer a impressão: é o que denominamos ideia. Esta ideia de prazer ou de dor, quando regressa à alma, produz novas impressões de desejo e aversão, de esperança e

medo, que podem propriamente chamar-se impressões de reflexão, porque derivam dela. Estas por sua vez são copiadas pela memória e pela imaginação, tornando-se ideias, as quais por sua vez talvez gerem outras impressões e ideias. (HUME, 2016, p. 36).

Neste contexto, é pertinente determinar em que medida podemos distinguir as operações originárias do espírito das operações vinculadas à atividade do sujeito. Torna-se essencial examinar como os princípios inerentes à natureza humana transformam o espírito em um sujeito, estabelecendo-o no dado. Se as *impressões de sensação* são a origem do espírito, as relações entre as ideias dão à vivacidade das impressões “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). O sujeito, ao adicionar propósitos às *impressões de sensação*, transforma suas perspectivas em motivos para a ação, fundamentando-as na definição de sua utilidade. Adicionalmente, o sujeito incorpora às percepções o conhecimento das causas e dos efeitos, delineando as escolhas dos meios pertinentes para a realização dos fins planejados. Os princípios da natureza humana fixam o espírito “dando-lhes fins, e eles o ativam porque a perspectivas desses fins são ao mesmo tempo motivos, disposições para agir, inclinações, interesses particulares” (DELEUZE, 2001, p. 146). Os princípios fundamentais da natureza humana possibilitam o associacionismo no espírito, proporcionando-lhe uma finalidade intencional que o leva a ultrapassar a si mesmo. Antes disso ele é somente uma coleção de impressões e ideias separadas.

É sabiamente ordenado pela natureza que associações privadas devam comumente prevalecer sobre perspectivas e considerações universais; de outro modo nossos afetos e ações seriam dissipados e perdidos pela ausência de um objeto convenientemente delimitado (...) Mas também aqui sabemos, como no caso de todos os sentidos, como corrigir essas parcialidades pela reflexão e preservar uma norma geral de vício e virtude fundada principalmente na utilidade geral (HUME, 1997, p. 97 e 98).

Dessa forma, temos as operações do espírito como ponto de partida e como dado natural da experiência que reúne, com base nas sensações, as impressões e as ideias. O

sujeito se constitui no dado a partir das relações que associam as impressões e as ideias na formulação das normas gerais, fundamentando-se na utilidade. O espírito se origina nas impressões de sensações, enquanto o sujeito opera a qualificação do espírito por meio dos princípios de uma natureza que, em suas relações, excedem o dado. Por isso Hume empreende a busca por uma ciência do homem que se apoie nas relações entre as impressões e as ideias, as quais promovem motivações e fins realizados por critérios de utilidade. Pela reflexão do sujeito na imaginação, o espírito é qualificado se abrindo ao mundo artificial que o excede. O sujeito qualifica o dado com base em um conjunto de convenções fundadas na utilidade a partir da reflexão sobre as causas e os efeitos que definirão as escolhas em relação aos fins projetados. “O sujeito é essa instância que, sob o efeito de um princípio de utilidade, persegue um alvo, uma intenção, organiza meios em vista de um fim, e que, sob o efeito de princípios de associação, estabelece relações entre as ideias” (DELEUZE, 2001, p. 110). O sujeito estabelece relações entre as percepções, sendo essas relações exteriores a elas. Esse é o ponto distintivo dos diversos empirismos. É essencial compreender quais são as causas que possibilitam a constituição do sujeito na coleção das percepções. Se no espírito as percepções constituem composições com o sujeito é que se estabelecem as relações. “Em suma, a relação, de qualquer modo, sempre supõe uma síntese da qual nem a ideia e nem o espírito podem dar conta” (DELEUZE, 2001, p. 112). As relações são produzidas como um efeito dos princípios de associação, dando uma constância ao espírito e naturalizando-o. Deleuze enfatiza que a associação é exterior aos seus termos e é por causa disso que as ideias não são capazes, por si, de efetuar as relações, dependendo dos princípios associativos. Assim, a natureza humana se manifesta quando uma coleção de percepções se torna um sistema e, nesse contexto, adquirem a qualidade de regras gerais. Os dados, desta forma, são tornados ativos por sua associação. O sujeito confere ao dado uma qualidade que este não possui originalmente, por meio das relações processadas através dos princípios que o fazem exceder sua condição primária.

A questão da relação do espírito com o sujeito, a partir das considerações de Deleuze sobre o pensamento de Hume, permite afirmarmos que a subjetividade não é um dado, mas uma construção, uma invenção ou uma síntese como um processo artificial. O empirismo coloca esse problema e desenvolve seu pensamento no sentido de não situar nas ideias alguma coisa que não esteja nos sentidos ou no sensível. É na constituição da subjetividade que o espírito, enquanto dado, é excedido em seus termos e uma natureza é

constituída. O sujeito se constitui no dado e o dado é aquilo que constitui o espírito. Antes que se possa pensar em um sujeito e suas relações, deparamo-nos com um espírito o qual se constitui a partir de suas percepções responsáveis por compor um conjunto de impressões e ideias que o define em suas apreensões pré-reflexivas do dado. O espírito, ao contemplar o mundo ao redor de si, produz percepções que guardam relação com os impulsos sensíveis por ele processados, gerando percepções que são as marcas do mundo sobre ele. É por meio dos princípios de associação (*contiguidade, semelhança e causalidade*) que o sujeito faz passar de um termo dado para a ideia de algo que não está atualmente dado — aquilo que “me faz passar de alguma coisa que me foi dada à ideia de alguma coisa que jamais me foi dada, ou mesmo que não é dável na experiência” (DLELUZE, 2006, p. 213). Ao ver o sol que nasce, digo que ele nascerá amanhã; ou, ao ver a água a ferver a 100°, digo que ela sempre ferve a 100 graus. Esta relação ultrapassa o dado e permite inferir, crer, aguardar, de modo que minha ideia fruto dela seja um objeto de crença. Essa propriedade de fusão entre as ideias é chamada por Hume de hábito. As ideias residem no espírito como um feixe, sem que haja qualquer regulamentação em sua cadeia, sendo combinadas livremente.

É por meio dos princípios de associação que as percepções são fixadas no espírito, impondo-lhe uma natureza que as disciplina. Sem a fixação dos princípios o que temos são as ficções e os delírios da imaginação. “Entregue a si próprio, o espírito não está privado do poder de passar de uma a outra ideia, mas passa de uma a outra ao acaso e segundo um delírio que percorre o universo, formando dragões de fogo, cavalos alados, gigantes monstruosos” (DELEUZE, 2006, p. 214). O espírito, entregue a si próprio, é uma combinação livre e delirante, o que nos permite dizer que é um delírio, até que os princípios venham qualificá-lo como sujeito, ordenando as imagens. “O Espírito não é sujeito, ele está sujeito. 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” (DELEUZE, 2001, p. 24). Assim, na perspectiva do conhecimento humano, este se produz a partir das leis de associação de seus elementos primitivos, de seu “atomismo espiritual” ou das impressões e ideias.

Se os princípios de associação qualificam o espírito a partir das *impressões de reflexão*, há de se perguntar pelos mecanismos que são capazes de inventar uma extensão artificial que ultrapasse os limites das paixões no espírito, um modo de se refletirem as

paixões, como uma espécie de torção da paixão no espírito que ela afeta, ultrapassando suas parcialidades e tornando-as menos vivas. “(...) como inventar artifícios, como criar instituições que forcem as paixões a ultrapassar sua parcialidade e que formem outros tantos sentimentos morais, jurídicos, políticos?” (DELEUZE, 2006, p. 217). Essa ideia confere ao empirismo de Hume uma perspectiva na qual a validade desses artifícios, que moldam as paixões, não depende de nenhum padrão transcendente, mas repousa nos meios que o homem organiza para satisfazer suas tendências. Esses meios são uma invenção de sistemas oblíquos de satisfação das tendências (paixões). “A sociedade é um conjunto de convenções fundadas na utilidade” (DELEUZE, 2001, p. 43). A natureza de um espírito, no qual as impressões e ideias são refletidas, se manifesta em relação a um conjunto de tendências quando estas são refletidas em sua satisfação. “Assim, no homem, a satisfação das tendências não se dá na medida da própria tendência, mas da tendência refletida” (DELEUZE, 2001, p. 46). O empirismo de Hume quer dar conta não só do modo como se chega a desenvolver as convicções acerca da realidade do mundo exterior, mas também da maneira como as tendências são coagidas, abrandadas e acalmadas por meio dos princípios da sociedade e da artificialidade das instituições.

A imaginação se revela como verdadeira produção de modelos extremamente diversos: as instituições são determinadas pelas figuras que traçam as tendências, segundo as circunstâncias, quando elas se refletem na imaginação, em uma imaginação submetida aos princípios de associação. Isso não significa que a imaginação, em sua essência, seja ativa, mas apenas que ela repercute, que ela ressoa (DELEUZE, 2001, p. 46).

Para Hume, uma percepção — ou seja, toda impressão ou ideia — é o resultado do emprego dos sentidos como uma ação do espírito. Conforme ele descreve no início do Tratado, as impressões seriam as expressões imediatas da contração do mundo sobre o espírito, a exemplo das paixões e das emoções. As ideias, por sua vez, seriam as cópias atenuadas que o espírito produz dessas impressões. Tal diferença se constitui não por uma diferença de natureza, mas de uma diferença qualitativa, e tem a ver com a intensidade e com o grau de vivacidade de cada uma das percepções. Enquanto as impressões são fortes e vívidas, as ideias são esmaecidas e fracas. O ponto importante a salientar é que a origem das percepções se dá no encontro do espírito com o mundo fora de si, com os impulsos sensíveis que serão por eles processados. As percepções seriam os dados primitivos do espírito como resultado de sua contração da realidade externa a si. As impressões

primitivas, ou *impressões de sensação*, como o sentimento de dor e prazer, são refletidas em impressões secundárias, a exemplo das paixões e das emoções. A paixão refletida na imaginação qualificará o espírito dando a ele as regras de um domínio artificial do mundo da cultura, ultrapassando sua parcialidade e fixando a visão geral das coisas. “Na medida em que os princípios da moral e da paixão afetam o espírito, este deixa de ser uma fantasia, se fixa e devém uma natureza humana” (DELEUZE, 20001, p. 57). Vemos, então, que o espírito devém sujeito quando qualificado pelos princípios de associação que constituirão o entendimento e pela reflexão das paixões quedarão origem às regras morais e a artificialidade do mundo da cultura e das instituições. Esse processo é o resultado de uma rede de procedimentos que visa relacionar causas e efeitos como resultado do rebatimento da Natureza sobre o espírito através da forma como a natureza humana estabelece seus marcos em relação ao conhecimento da experiência e que socialmente permitirão estabelecer estabilidades cognitivas. O que caracterizaria uma natureza humana seria a forma como as percepções são associadas na imaginação, uma vez que os princípios de associação (contiguidade, semelhança e causalidade) estariam presentes, também, em animais de outras espécies, mas que no homem teriam um efeito complexo.

A distinção entre natureza e cultura é exatamente a distinção entre efeito simples e efeito complexo. E, se Hume manifesta em toda sua obra um interesse constante pelos problemas da psicologia animal, talvez seja porque o animal é uma natureza sem cultura: os princípios atuam sobre seu espírito, mas o efeito é tão somente um efeito simples. Não tendo regras gerais, mantido pelo instinto na atualidade, carente de fantasia permanente e de procedimentos reflexivos, o animal carece também de história (DELEUZE, 2001, p. 58).

A associação de ideias no espírito e a reflexão das paixões na imaginação apoiam-se uma na outra, produzindo um efeito complexo que ultrapassa o espírito que fixam. Contudo, elas não fixam a imaginação da mesma maneira, uma vez que enquanto os princípios de associação dão às ideias relações possíveis, as qualidades da paixão dão uma direção e um sentido a essas relações. “Se as ideias se associam, isso ocorre em função de um objetivo ou de uma intenção, de uma finalidade que só a paixão pode conferir à atividade do homem” (DELEUZE, 2001, p. 63). Por meio da associação das ideias e da reflexão das paixões, o espírito é fixado como sujeito ultrapassando o dado. Neste sentido o sujeito é normativo, criando regras gerais e constituindo totalidades funcionais que não estão dadas na natureza. O sujeito se constitui no dado. “Em resumo,

por si mesmos, o organismo e os sentidos não têm imediatamente as qualidades próprias de uma natureza humana ou de um sujeito; eles deverão recebê-las alhures” (DELEUZE, 2001, p. 98). O espírito se fixa enquanto sujeito a partir dos princípios de natureza. Estes princípios seriam os princípios de associação e da reflexão das paixões, que organizam a coleção de percepções, devindo delas um sistema de relações. Daquilo que eram apenas composições no espírito o sujeito estabelece suas relações. As relações são exteriores aos seus termos. Desta forma as ideias não são capazes de produzir, por si próprias, as relações estabelecidas entre elas. Somente os princípios do sujeito são capazes de operar estas relações. Se tudo aquilo que se apresenta ao espírito se traduz em suas percepções, o sujeito exercita sua natureza através da reflexão das ideias e das paixões em sua ultrapassagem dos dados. Numa inevitável comparação com o animal, vê-se que, enquanto este está no mundo por meio de sua relação imediata e primária de seus sentidos no espírito, o homem contrapõe-se ao mundo a partir dos princípios que assumem configurações variadas de uma artificialidade produzida pelo sujeito. Se o espírito dá conta de como os objetos são dados a si e os torna acessíveis, o sujeito reflete-os dando a eles a consistência de uma segunda natureza.

O detalhe fundamental da abordagem empirista e em especial a de Hume, na forma como abordada por Deleuze é que é impossível pensar em qualquer coisa que não tenha sido dada ao espírito através dos sentidos e que o sujeito é uma articulação que fixa um mundo no espírito, com seus princípios de reflexão, regras gerais e finalidades. Nesta perspectiva, poderíamos dizer que não há nada no sujeito que primeiro não tenha estado nos sentidos. Assim todas as impressões, como resultado do encontro dos indivíduos com o mundo dos sentidos, que dão origem à reprodução das ideias, são inatas, ou seja, inerentes ao espírito. Se as *impressões de sensação* são originais, ou seja, dadas imediatamente a partir da aplicação dos objetos aos órgãos do sentido, as *impressões de reflexão* são respostas ativas à sensação e suas ideias. Toda e qualquer relação entre as percepções não se dá, portanto, a partir de simples associação no espírito, mas através das sínteses reflexivas que o sujeito opera por meio do hábito, permitindo que se infira algo daquilo que não se tem experiência enquanto um simples dado. A simples repetição de uma impressão, independentemente do número de vezes que aconteça, nunca produzirá uma relação necessária a não ser pelas operações dos princípios que agem sobre elas.

Quando, portanto, o espírito passa da ideia ou impressão de um objeto para a ideia ou crença de outro, não é determinado pela razão, mas por certos princípios que associam umas às outras as ideias destes objetos e as unem na imaginação. Se as ideias não estivessem mais unidas na fantasia do que parecem estar os objetos no entendimento, nunca poderíamos tirar uma inferência das causas para os efeitos nem acreditar em qualquer questão de fato. A inferência depende, portanto, unicamente da união das ideias (HUME, 2016, p. 128).

O sujeito é, portanto, o lugar da relação das ideias, não por suas associações simples, mas pelas sínteses que são exteriores a elas. O sujeito se constitui no dado, e suas relações são exteriores as ideias. Contudo, todo conhecimento começa com a experiência e dela deriva, sendo o sujeito uma aparição *a posteriori*. Na experiência que pode ser tida como a coleção de percepções distintas, constitui-se um sujeito capaz de superá-la através de seus princípios que não são originais ao espírito, mas lhe são adicionados quando de sua fixação e qualificação em seu devir natureza. A diferença se encontra no dualismo entre os termos e as relações, entre as causas da percepção e as causas das relações, entre os fundamentos da Natureza e os princípios da natureza humana. O sujeito garante o acordo entre a coleção das ideias e suas associações, assim como o modo que a imaginação devém uma faculdade. Com um efeito dos princípios no espírito, o sujeito é um lugar onde o espírito vê-se ativado, como um processo. A subjetividade é um processo que ativa o espírito pelos princípios de associação e reflexão, dando a ele uma constituição que não possui por si mesmo, atribuindo-lhe uma natureza. Enquanto os princípios de associação recolhem as ideias e as unem em um complexo, os princípios de paixão escolhem as impressões e as refletem na imaginação. O sujeito passa a ser uma mediação obrigatória entre o dado e os reflexos no espírito, dispositivo que permite que o mundo impresso ganhe um contorno que ele não tem originalmente na experiência. As relações efetuadas pelos princípios de associação e de paixão do sujeito é aquilo que permite ao espírito querer, desejar, saber de acordo com uma natureza específica que passará a determinar sua qualidade na dimensão de sua extensão.

(...) se denominamos experiência a coleção de percepções distintas, devemos reconhecer que as relações não derivam da experiência; elas são efeito dos princípios de associação, dos princípios da natureza humana, a qual, na

experiência, constituiu um sujeito capaz de ultrapassar a experiência (DELEUZE, 2001, p. 121).

Ir além da experiência compreende dar ao dado uma constância que ele não tem. Quando isso se refere aos princípios de associação, significa ir além da combinação das ideias, passando de uma ideia a outra de acordo com um princípio. É aí, então, que a imaginação devém razão. Contudo, segundo Hume, a razão por si só não é capaz de estabelecer uma moral. Será necessário que o espírito seja fixado de uma outra forma para que ele possa determinar a prioridade de uma ideia sobre a outra estabelecendo as subordinações que produzam um sentido à ação. As relações fazem as ideias saltarem, canalizando-as numa rede, “porém, a questão toda está em saber qual é o efeito que me interessa e cuja causa vou buscar” (DELEUZE, 2001, p. 140). Se já há no espírito impressões que são denominadas prazeres ou dores, designar que um prazer seja um bem e uma dor seja um mal e que se evite um e busque outro depende de que o espírito constitua as impressões como fins de sua atividade, o que só pode ocorrer quando uma paixão dá a uma ação seu princípio, fazendo das impressões um motivo da ação. “Um raciocínio abstrato ou demonstrativo nunca influencia, portanto, nenhuma das nossas ações, a não ser enquanto dirige o nosso juízo relativamente a causas e efeitos” (HUME, 2016, p. 481). O querer o bem ou o mal não depende apenas do conhecimento das causas e dos efeitos, mas supõe uma disposição de se unir a um efeito a partir de sua utilidade, cujas tendências são *impressões de reflexão* enquanto paixões.

Se a razão nos capacita a compreender as causas e os efeitos, os meios apropriados para alcançar aquilo que se planeja enquanto fim, identificando e discernindo as circunstâncias, é necessário que uma paixão se manifeste para nos fazer preferir o que é útil e evitar o que não convém. A razão apenas dirige o impulso recebido da inclinação da paixão. De qualquer modo, o que se quer demonstrar, em última instância, é que o sujeito como efeito dos princípios no espírito é assim constituído e fundado sobre o dado, sobre a imaginação e sobre suas paixões. “Por si mesmo, o espírito não é sujeito; é uma coleção dada de impressões e de ideias separadas” (DELEUZE, 2001, p. 149). A subjetividade, portanto, não é um dado, mas uma invenção que realizará a sua síntese no espírito através dos princípios da associação e das paixões a partir da criação de meios artificiais, integrando os eventos num sistema de antecipação que regula cada uma das aparições do mundo em relação aos sentidos. Desta forma, as relações do sujeito são

exteriores aos seus termos, não decorrendo da natureza das coisas, mas de sua própria ação. O espírito seria o dado tal qual ele é dado, um fluxo de percepções, enquanto o sujeito é o seu ultrapassamento. Como um conjunto de efeitos o sujeito é o resultado dos princípios de associação e dos princípios de paixão que dão ao espírito uma natureza e uma organização que ele não tem de forma inata. O espírito se constitui como uma coleção de aparições que surgem e desvanecem num ritmo veloz sem que se possa definir o lugar onde se dá essas aparições ou o material de que elas são compostas. Como definia Hume:

A mente (espírito) 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. Não há propriamente nela nem simplicidade num instante, nem identidade em diferentes instantes, qualquer que seja a propensão natural que tenhamos para imaginar esta identidade e simplicidade. A comparação do teatro não deve induzir-nos em erro. São apenas as sucessivas percepções que constituem a mente, e não temos a noção mais longínqua do lugar em que se representam estas cenas, nem dos materiais de que é composta (HUME, 2016, p. 301).

Neste ponto já poderíamos afirmar que a aparição dos objetos ao espírito se dá sem a presença de qualquer faculdade prévia, sendo um campo de origem de uma presença sensível. Não há nada no espírito que organize essas aparições, e elas se distinguem apenas pela força e vivacidade com que o afetam. Trata-se da matéria bruta dos sentidos, constituída por intensidades em forma de sensação, emoção, paixão ou de cópias dessas impressões que redundarão em ideias que se formam a partir delas. As ideias, desse modo, dependem das impressões que podem ser colocadas, então, como as aparições originais dos objetos aos sentidos. As impressões permanecem no espírito a partir de sua repetição, que se dá tanto através da memória, quanto da imaginação. A permanência das impressões por meio da memória se daria de um modo mais vivo e intenso; já pela imaginação se efetuará de uma forma mais fraca e atenuada. Ambas dependem das impressões, sendo que na memória elas se restringem a mesma ordem e forma das impressões originais, o que não ocorre com a imaginação.

(...) embora nem as ideias da memória nem as da imaginação, nem as ideias vivazes nem as ténues possam aparecer na mente enquanto as impressões correspondentes não se anteciparem a preparar-lhes o caminho, contudo a

imaginação não fica sujeita à mesma ordem e forma que as impressões originais; pelo contrário, a memória sob este aspecto fica de certo modo presa, sem qualquer poder de variação (HUME, 2016, p. 37).

É por meio da repetição que a memória e a imaginação fixam as percepções, sem que elas tenham qualquer natureza prévia, o que não faz com que elas assumam propriamente o sentido de faculdades do espírito. Elas se constituem na aparição dos objetos e na formação de suas percepções. A imaginação teria um poder de transformar as ideias compondo figuras de todas as formas, enquanto a memória estaria sujeita às formas originais das impressões. O papel da memória seria o de reter a ordem das ideias; já em relação à imaginação, ele possuiria uma liberdade de transpor e alterar as ideias. Todo objeto da experiência surge e deixa sua marca no espírito, sendo essas marcas os sinais da presença do mundo percebido. Sem a ação de princípios que os organizem, esses sinais se misturam e combinam de uma forma caótica, surgem, desaparecem e retornam numa variedade infinita. Sua presença no espírito não supõe uma substância a que as percepções seriam inerentes, mas sim uma composição a partir de suas realidades. As percepções são objetos para o espírito, e não seu conteúdo interno. Elas formam um conjunto ligado pela própria sucessão ininterrupta. No que se refere às percepções originais do espírito, teríamos, *a priori*, as impressões e as ideias simples que surgem da experiência sensível, como *impressões de sensação* e suas ideias como cópias simples. Elas surgem como marcas da presença do mundo exterior, sendo passivas, como primeira aparição aos sentidos. Já o modo pelo qual se dá no espírito às relações entre as cópias das impressões simples ou das *impressões de sensação* requer que seja efetuada as sínteses que darão origem às *impressões de reflexão*, que é a maneira como o sujeito “sente” as ideias proveniente dos sentidos e estabelece as relações entre elas.

O espírito devém sujeito à medida que os princípios de associação relacionam as ideias fixando uma forma que estas ainda não possuem enquanto dados originais da experiência. Até aqui nada caracterizaria uma natureza que distinguisse o sujeito humano dos animais das outras espécies. Aquilo que permite tal distinção é a capacidade de efetuar relações complexas entre as ideias por meio de reflexões que abstraiam do dado certas propriedades e as organizem para além da experiência, imprimindo-lhes uma ordem que elas não possuem em sua relação natural. Essa diferença não passa pelo raciocínio e pela inteligência, nem pelo hábito e pela crença que permite ligar os dados pelos princípios de

semelhança, contiguidade ou causalidade, mas sim de uma ação que disseca o dado e o reorganiza para além da experiência sensível, compondo as ideias com elementos que não se originam na experiência sensível, mas numa abstração dos elementos das impressões do espírito. O espírito devém sujeito mediante os princípios da associação, mas ele só devém natureza humana a partir da invenção pelo sujeito de realidades que cada vez mais se distanciam dos dados, pela forma como as ideias são decompostas e sintetizadas no espírito. É justamente pela imaginação que o sujeito humano realiza tais operações, formando as ideias complexas a partir da associação de eventos, estabelecendo relações entre ideias simples e associações entre objetos e eventos cada vez mais afastado da experiência. Enquanto a memória está amarrada à permanência das impressões no espírito, sem qualquer alteração, a imaginação é capaz de recompor os elementos simples, estabelecendo diferentes relações, sendo ela que “dá conhecimento de existências que, em razão do seu afastamento no tempo e no espaço, se encontram fora do alcance dos sentidos e da memória (...) fixo a atenção à minha vontade em qualquer das suas partes” (HUME, 2016, p. 145 e 146). Contudo, para Hume, existe uma diferença entre as ficções da imaginação e a realidade do mundo concebido enquanto tal, que seria proveniente da força e da ordem inflexível derivada do costume e da relação de causa e efeito.

Formo uma ideia de Roma, que não vejo nem recordo, mas que tem ligação com as impressões de que me lembro de ter recebido da conversa e dos livros de viajantes e historiadores. Coloco esta ideia de Roma em certa situação com relação à ideia do objeto que denomino globo. Acrescento-lhe a concepção de um determinado governo, religião e costumes. Olho para o passado e considero a sua primeira fundação, as suas diversas revoluções, êxitos e desgraças. Tudo isto e tudo o mais em que acredito não são senão ideias, embora a sua força e a sua ordem estabelecida, produzidas pelo costume e pela relação de causalidade, as faça distinguir das outras ideias que são simples produtos da nossa imaginação (HUME, 2016, p. 146).

Se a imaginação se caracteriza pela liberdade em fazer associações entre as ideias, o momento que vai demarcar os princípios de uma natureza humana será o estado em que se pode estabelecer comparações entre objetos nunca experimentados com aqueles oriundos da experiência, e a partir daí formular juízos acerca deles. “Os animais certamente não apreendem qualquer conexão real entre os objetos. (...) Nunca podem estabelecer por argumentos a conclusão geral de que os objetos de que não tiveram.

experiência se assemelham àqueles que experimentaram” (HUME, 2016, p. 221). O sujeito da reflexão que caracteriza o entendimento humano é aquele que em sua gênese é capaz de se apoderar dos objetos mesmo quando eles já não estão presentes aos sentidos. Por isso a natureza humana se constitui na relação entre o hábito e a expectativa, na relação entre as ideias carregadas de sentidos pela experiência e as ideias como abstração do dado. É aí que, segundo Deleuze, as ideias unidas no espírito adquirem uma regularidade que não tinham, constituindo assim uma natureza; “(...) a natureza de certo modo indicando a cada uma das ideias simples que são mais apropriadas à união numa ideia complexa (HUME, 2016, p. 39). Além disso, os princípios de paixões ou as paixões refletidas em construções artificiais, ensejando uma moral que determinará a finalidade das ações do sujeito, coloca o homem como uma espécie inventiva, tendo os princípios de associação e os princípios da paixão como partes constitutivas dos juízos responsáveis por determinar suas regras gerais. Quanto mais as impressões e as ideias passam a ser associadas a partir do hábito, mais aumenta a capacidade de se observarem regras que vão regular as construções artificiais que constituirão a moral determinante das ações dos sujeitos.

## O ESGARÇAMENTO DAS ESTRUTURAS SUBJETIVAS

Se o sujeito já tinha sido concebido na antiguidade clássica e no medievo como um suporte substancial, é somente com a modernidade, contudo, que ele ganha um novo sentido, quando sujeito e ego passam a significar a mesma coisa, figurando como princípio de uma realidade pensante e autoconsciente. Longe das estruturas do sujeito e de uma natureza que impõe regularidade às percepções que o indivíduo tem do mundo ao seu redor, restariam apenas impressões e ideias que surgem e desaparecem sem que possam ser associadas de acordo com certas regras gerais que se consolidam a partir de faculdades moldadas por um conjunto de invenções que qualificam uma natureza humana. Se quisermos chegar ao lugar de um espírito a-sujeitado, espaço aquém ou além dos princípios do sujeito e da determinação de uma natureza tida como humana, teremos de percorrer um caminho que desconstruiu os significados em que o sujeito se apoia. A partir dos significados dados às percepções, o sujeito é capaz de descrever seus encontros no mundo. Em uma descrição, precisamos avançar nas proposições descritivas que compõem uma narrativa sobre esses encontros, refletindo em construções simbólicas que unem as percepções, a memória e a imaginação por meio da linguagem. É a linguagem

que compõe um espaço onde surge a consciência que o sujeito tem de si e do resto da realidade.

Aqui gostaríamos de retomar o texto do nosso artigo *O silêncio como o ser da linguagem na literatura moderna*, publicado na Revista Paranaense de Filosofia, em dezembro de 2023. Por meio da linguagem, como uma construção de um sujeito que percebe, abstrai e fala, será possível constituir uma descrição que ressalte o lugar onde as coisas aparecem diante do sujeito, incorporando os eventos às vivências de um Eu individual, de sua consciência e de seu espaço de significação. O ato linguístico funciona, assim, para significar a dinâmica do campo perceptivo e dos meios onde é produzido o pensamento. Eis o palco em que o sujeito não cessa de produzir significados para si mesmo e para as coisas com as quais se depara. Fora dele não há sujeito, mundo ou qualquer outra realidade para a consciência. Se o sujeito é capaz de perceber, abstrair e dizer o mundo ao redor de si, isso se dá pela ação das faculdades que organizam aquilo que é percebido, em uma ordem interna a qual se constitui por dois tipos de imagens: uma como retenção das percepções e outra como produção da imaginação. Cada vez que se volta para o mundo, o sujeito já carrega consigo as imagens que o permitirão antecipar aquilo que tem diante de si, nominando sucessivamente cada percepção e a distribuindo em termo de sucessões. À medida que vai constituindo sua interioridade, o sujeito inaugura simultaneamente a separação entre as suas imagens internas e as imagens da realidade exterior, produzindo o conhecimento que tem de si e do mundo. Assim, a linguagem assume uma condição de validade de uma instância subjetiva projetada sobre os objetos percebidos dando a eles uma coloração especificamente simbólica. Como nos diz Ferrer:

A linguagem parece ter a capacidade de se transformar em algo mais do que um mero artefato biológico e evolutivo adaptado à sobrevivência de uma dada espécie viva, mas conduzir a um mundo próprio, psicológico e/ou simbólico, com um funcionamento e leis próprias, diversas das do mundo físico ou, mesmo, biológico (FERRER, 2016, p. 17).

Se os sujeitos produzem conhecimento à medida que significam as percepções do mundo numa rede de significados onde são constituídas as identidades que os possibilitam dizer a realidade, os meios em que surgem as coisas é um espaço de aparição e esvanecimento no qual se produzem os signos da linguagem. Em cada manifestação as coisas emitem signos que só podem ser lidos e ditos na perspectiva do sujeito que os recobre com seus

próprios significados. Fora desse espaço de significação, as coisas aparecem, somem e levam consigo em cada encontro uma memória sem registros que dura na exata dimensão da tendência de uma imprevisível novidade. Dizer as coisas na perspectiva das tendências que se insinuam requer do sujeito que fala a suspensão dos significados da consciência a fim de viabilizar o encontro com as tendências subjacentes às coisas no silêncio de encontros impronunciáveis nos termos do espaço de significação já traduzido em linguagem — zona na qual não se é capaz de discernir os signos caso se silencie o conjunto de significados que constituem as identidades da consciência em que cada tendência é uma intensidade sempre diferente, sem registro na memória subjetiva, sem história, partida ou chegada. Trata-se, então, de se promover um embate entre o dito e o que não pode ser dito, palavra e silêncio, consciência e esquecimento, abrindo-se espaçamentos na linguagem que possam liberar a memória de suas lembranças ou dos seus dispositivos significantes, tomando-a como fruição impermanente, em que as tendências não param de se insinuar e de liberar novas intensidades e onde a imaginação pode operar como faculdade de produzir mundos em profusão. Ali, a linguagem “não é mais do que o rumor informe e fluido, sua força está na sua dissimulação; por isso é uma única e mesma coisa como a erosão do tempo; é o esquecimento sem profundidade e vazio transparente da espera” (FOULCAULT, 1990, p. 71 e 72).

Se pretendemos fazer silenciar as palavras que significam as coisas e partir em busca das tendências que elas insinuam como meio de sua aparição e esvanecimento, temos de reorientar as faculdades responsáveis por situar e sustentar a consciência do sujeito que conhece e representa o mundo. Havemos de penetrar num abismo como Orfeu penetrou no Hades em busca de Eurídice ou como Teseu o fez no labirinto da grande fera. Porém, após penetrarmos nesse espaço, o próximo passo é evitar cumprir os acordos constituídos antes dessa descida, o que não garante o retorno para o “mundo dos vivos”, uma vez que, sem os suportes dos pactos da consciência, transformamos o espaço em um lugar movediço onde não se pode lançar mão dos “fios” de Ariadne ou das “luzes” dos registros que constituem a base da subjetividade do Eu e onde repousa o sujeito que percebe, lembra e fala. Seria como que um exercício de “esquecimento” que lança o sujeito longe de sua identidade e dos significados que o permitem dizer a si e ao mundo, no silêncio da palavra impronunciável que produz apenas murmúrios. A fala organizada na estrutura significante da língua deve ceder espaço aos ruídos de um marulhar sempre ao fundo, como no canto das sereias que arrastam os navegantes para o fundo de um oceano de trevas. Porém, diferentemente de Ulisses, não devemos estar amarrados ao

mastro do navio, mas sim à deriva das vozes que não param de balbuciar um canto que só se ouve no silêncio entre os batimentos do coração do sujeito. Se as palavras são signos com os quais o sujeito representa o mundo sobre o qual tem consciência, parece impossível utilizar esses signos sem que estes já apontem os significados arquivados na memória e que vêm à tona a cada olhar que o sujeito lança sobre a realidade. Se, ao dizer a realidade na qual se encontra imersa, a consciência já carrega os significados da língua, temos de buscar formas de expressão não vinculadas às formas estruturadas da linguagem, onde os signos estejam esvaziados dos seus sentidos originais, na brancura onde se rompem as relações entre significantes e significados. Brancura que faz parte do esquecimento; que se afasta da consciência, que vem se localizar longe da abstração e onde os signos não mais evocam lembranças que afirmam um Eu determinado mas são aptos a emular tendências. “Toda a possibilidade de linguagem se encontra aqui dissipada pela transitividade em que a linguagem se produz” (FOUCAULT, 1990, p. 13).

Aqui gostaríamos de retomar o texto do nosso artigo *A crítica de Habermas ao pensamento de Nietzsche e o outro da razão*, publicado na Revista Trágica, em 2022. Quando, no século XIX, Friedrich Nietzsche (1844-1900) lança sua empreitada crítica, ele se levanta contra a autonomia do sujeito cognoscente e contra a crença na universalização, que são consideradas por ele como mutiladoras da realidade e sua diversidade, o que o faz constatar que aquilo que se arrogava como algo libertador constitui na história do pensamento ocidental uma verdadeira prisão da “verdadeira natureza”, múltipla e descentrada. O traço que atravessa toda uma transformação a partir daí compõe-se contra os pressupostos de uma razão que se tornou tribunal de um sujeito autônomo e autorregulador, que conhece a si mesmo e o mundo a partir de um escrutínio que nada parece deixar de fora. A ideia da autonomia dos indivíduos era reproduzida nas imagens que compuseram os quadros e suas molduras, ocupou as cenas, criou as personagens e escreveu o roteiro encenado ao longo de uma trajetória em que as novas sínteses viabilizaram os saltos evolutivos do conhecimento através dos elementos inscritos em uma racionalidade que construiu os relevos, escavou os vales e consolidou os platôs onde eram produzidas sua história. A subjetividade encontrara o seu pano de fundo na autonomia do indivíduo que vem regular a convivência de uma sociedade a qual não mais se apoiaria em valores absolutos, mas nos acordos da universalidade do sujeito, numa paisagem que mesclava diferentes matizes imagináveis e a partir daí abriu caminho para a perda de um único ponto de vista que desse conta do sítio da visão do sujeito.

Para Jurgen Habermas (1929 -), Hegel foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade e utilizou o termo “tempos modernos” para designar os três séculos que precederam o século XIX, concedendo ao horizonte da história em sua totalidade o singular coletivo “História”, que via os “novos tempos” como o seu último estágio. Para Hegel, segundo Habermas, o desafio da modernidade era “estabilizar-se com base nas cisões por ela mesma produzidas” (HABERMAS, 2000, p. 24). Embora a tradição que vai de Descartes a Kant tenha lançado as bases do sujeito moderno, seria em Hegel que a subjetividade assumiria o status de princípio dos novos tempos. Se em Descartes o sujeito do cogito surge como o último limite da dúvida, em Hume ele opera no espírito a síntese reflexiva através dos princípios de associação e paixão, e em Kant ele é responsável por realizar a crítica transcendental de uma consciência de si absoluta. Será em Hegel que ele atingirá a síntese dialética do espírito dos novos tempos — “O princípio do mundo moderno e em geral a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito” (HEGEL apud HABERMAS, 2000, p. 25).

O princípio da subjetividade, deste modo, determinaria as manifestações da cultura moderna, quer seja a partir da ciência objetivante, onde o desencantamento da natureza libera o sujeito cognoscente, quer seja na formação dos conceitos morais, em que a liberdade subjetiva dos indivíduos fundamenta sua capacidade de discernir o que é válido. Mas a questão fundamental para Habermas é saber se da subjetividade e da consciência de si poderiam obter-se critérios próprios ao mundo moderno que servissem para orientar-se nele e ao mesmo tempo fossem aptos para uma crítica da modernidade em conflito consigo mesma. A era moderna para Hegel giraria primordialmente sob o signo da liberdade subjetiva. Segundo Habermas, a principal virtude de Hegel ao lançar os pressupostos da modernidade foi encontrar um elemento autocertificador que desse conta do abandono dos modelos que a precederam e que irá encontrar na subjetividade o seu elemento de autorrelação e de configuração da cultura moderna. Em Hegel, a vontade subjetiva ganha autonomia sob leis universais, mas é somente na vontade enquanto subjetiva que a liberdade ou que a vontade que é em si pode ser efetiva. Contudo, Habermas reconhece que a tentativa hegeliana fracassa no seu intuito de desenvolver um programa de natureza dialética assim como Hegel imaginara, e foi diante dessa incapacidade que Nietzsche construiu sua crítica.

Todo o nosso mundo moderno caiu na rede da cultura alexandrina e tem por ideal o homem teórico, armado com os mais poderosos meios de conhecimento, trabalhando a serviço da ciência, homem cujo protótipo é Sócrates. (...) Não devemos continuar a dissimular o que está escondido no fundo dessa cultura socrática: a ilimitada ilusão do otimismo! Não nos devemos espantar mais de que amadureçam os frutos de tal otimismo, de que a sociedade, corroída até as camadas mais baixas pelo ácido dessa cultura, vá a pouco a pouco tremendo com a febre do orgulho e dos apetites (NIETZSCHE, 1988, p.130).

O que entra em crise na modernidade é a convicção de que a maioria humana pode repousar em um princípio unificador válido em um mundo racionalizado da economia capitalista, do Estado burocrático moderno, das esferas de valor da ciência, arte e moral. O homem moderno teve de aprender a viver a partir da fragmentação de valores, buscando um sentido para a sua vida por si próprio, sem uma concepção de mundo unificadora que pudesse fornecer esse sentido. A forma como o sujeito moderno passou a representar o mundo que chegava aos seus sentidos estava firmada na confiança e na autonomia de um ente soberano nas decisões de sua consciência, na eficiência dos acordos tácitos de comportamentos sustentados pelo imperativo categórico que direcionavam suas ações e nas leis de uma natureza escrutinada pelos paradigmas de uma axiomática levada a instância última de crença definitiva no progresso do conhecimento. As representações do ponto de vista desse sujeito refletiam as imagens do mundo nos suportes de um olhar formatado pelas estruturas de uma consciência que afirmava com vigor a unidade indivíduo e a universalidade do sítio de sua visão. O “novo homem”, universal, consciente de si e de sua capacidade de conhecimento da “verdade” e autônomo em suas ações, formara-se pela ênfase do poder das categorias racionais de estabelecer as correspondências sensíveis e ideais, com vistas a encontrar no mundo a ordem que estabelecera em sua consciência, na solução das questões suscitadas nas esferas da ciência, da moral e da arte.

A consciência ficou a cargo de mediar o encontro do sujeito com as verdades claras e distintas dos significados. Através das adequações de verdade, evitava-se o erro, contribuindo assim para a evolução dos indivíduos nos seus mundos construídos a ferro, sangue e razão. A reivindicação de um sentido último para a história da relação dos

“animais racionais” com o mundo que se erguera a sua volta era a alvorada de um renascimento que fez dos entes dotados de razão sujeitos modernos que empurraram o infinito para o mais alto dos céus e as trevas da obscuridade para o mais fundo dos abismos. Contudo, a objetividade de uma consciência universal livre não foi capaz de dar conta das contradições estabelecidas na dimensão das trocas materiais em seus sistemas econômicos e políticos e pela forma que estas foram reproduzidas na dimensão de sua ciência, moral e arte. A autocompreensão de um indivíduo em luta com a natureza no caminho de sua autopreservação sedimentou um lugar para o sujeito que conhece e age a partir dos pressupostos de uma razão que estabeleceu os critérios de reprodutibilidade material e simbólica, compreendidos num sistema de valores múltiplos. Os fundamentos dessa autocompreensão deveriam ser expressos através de instituições que dessem conta das escolhas desses indivíduos nas suas relações econômicas e políticas e no desenvolvimento de seus acordos de verdade, de justiça e de juízo estético. Porém a incapacidade de solucionar os conflitos entre a dimensão material e simbólica é o traço que atravessa a modernidade que Nietzsche irá criticar. Como nos descreve Júnior:

O problema que se coloca como tarefa é o de decidir se o princípio da subjetividade, com sua imanente estrutura de autoconsciência e reflexão, é suficiente como fonte de toda orientação normativa; se é suficiente não apenas para fundir e reunir, em geral, as esferas da ciência, da moralidade e da arte, mas também para estabilizar uma formação histórica que se desligou de todas as vinculações herdadas da tradição (JÚNIOR, 1993, p. 52)

Nietzsche se opôs, radicalmente, a uma tradição filosófica que se afirmara a partir de Sócrates e que se estendeu ao pensamento moderno por intermédio de uma postura de negação da vida e de suas forças afirmativas, submetendo os homens a ficções levadas a termo pela metafísica e pelo cristianismo. A vida, segundo ele, passou a ser julgada, medida e limitada por valores transcendentais que precisariam ser transmutados através de um pensamento demolidor, e ele irá encontrar na referência aos pré-socráticos um elemento unificador da vida e do conhecimento. De acordo com Nietzsche, como afirma Deleuze, “a história da filosofia, dos socráticos aos hegelianos, continua a ser a história das extensas submissões do homem, e das razões que ele se dá para as legitimar” (DELEUZE, 1985, p. 21). O estatuto da razão na modernidade, a autonomia do sujeito

cognoscente e a crença na universalização dos procedimentos pelo espírito são confrontados por Nietzsche como mutiladores da realidade e sua diversidade, o que o faz constatar que a razão, ao contrário de ser libertadora, constitui, na história do pensamento ocidental, uma autêntica prisão da “verdadeira natureza”, múltipla e descentrada. O caminho seria, então, uma saída para o “outro da razão”, razão ainda não corrompida por suas ficções, que vai ter no arcaico o retorno de uma subjetividade livre das artimanhas da razão e de suas mistificações.

Em *O Nascimento da Tragédia* (1872), Nietzsche irá se levantar contra um tipo de racionalidade que subjuga o indivíduo a partir de sua instrumentalidade e partirá em busca de uma filosofia que seja capaz de se relacionar com a potência da vida em sua genuína expressão. Contra o “socratismo” da moral, da dialética, da ponderação e da serenidade, será contraposta a experiência dionisíaca, como o desejo de ultrapassar o próprio destino, enfrentando-o, o que leva os heróis trágicos a transgredirem os limites da existência, desafiando os valores estabelecidos. Ao se contrapor contra aquilo que se tornou a razão em seu percurso histórico, Nietzsche não advoga um irracionalismo, mas procura na razão um “outro” que possa funcionar com a plasticidade de uma experiência estética dionisíaca; experiência do êxtase, da embriaguez, da desmedida, do múltiplo de um deus afirmativo em contraste com a fixidez de uma racionalidade como sinal de “decadência” e “lassidão”. O “outro da razão” em Nietzsche pode ser entendido como “espírito livre” do Zarathustra e do seu “saber alegre”, em contraste a um “querer escravo”. Um “querer criador” que, por sua natureza, é vinculado por Nietzsche à virtude do saber trágico, único capaz de transformar o agir e libertá-lo das amarras transcendentais que o tinham subjugado:

Enquanto o homem conduzido por conceitos e abstrações apenas rechaça, por meio destes, a infelicidade, sem granjear para si mesmo uma felicidade a partir das abstrações, enquanto ele se esforça ao máximo para libertar-se da dor, o homem intuitivo, situado no interior de uma cultura, já colhe de suas intuições, além da defesa contra tudo que é mal, uma iluminação contínua e caudalosa, júbilo, redenção. (NIETZSCHE, 2007a, p. 51)

Nietzsche não se levanta contra a razão, que encontrou o seu limiar na modernidade cultural, mas sim contra sua tirania, que a desvirtuou e falhou na tentativa de reconciliar suas próprias fragmentações. Nesse sentido, ele afirma que a existência do

mundo só é justificada como um fenômeno estético. A partir da experiência estética, os homens são capazes de diminuir o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si sem necessitar de subterfúgios moralistas, transformando em beleza os horrores da existência. A crítica radical de Nietzsche pretende encontrar ecos de valores distintos dos que constituíam a história do pensamento no Ocidente em seu caráter reativo. Aí reside o vigor do trágico: na sua capacidade de afirmar a vida em seu conjunto, na tensão entre as forças ativas e reativas, entre Apolo e Dionísio — tensão essa que se manifesta como potência de criação. Essa capacidade afirmativa pode ser vista na colocação de Nietzsche no Zaratustra sobre as três metamorfoses do espírito, que ele compara ao camelo, ao leão e à criança: o espírito tido como camelo, carregando o peso de valores milenares e a sentença do “tu deves”, contra o qual o leão se revela e quer afirmar sua liberdade. Contudo, a liberdade do leão ainda não será suficiente para criar valores novos, pois sua atitude é uma atitude de negação ao “tu deves” a partir de um “eu quero” pessoal e de uma liberdade voltada a si própria. Somente como criança é que o espírito será capaz de criar valores afirmativos, com base em um novo começar e da transmutação de todos os valores. Esse poder afirmativo é o mesmo que acometeu Ariana no seu encontro com Dionísio, após ter sido abandonada por Teseu. Poder afirmativo de vida livre da submissão da vontade representada pelo retorno a Dionísio, em que o “tu deves” do imperativo categórico em moral é substituído pela potência desejante que atravessa os indivíduos:

Dionísio, ao contrário, retorna à unidade primitiva, destrói o indivíduo, arrastando-o no grande naufrágio e absorve-o no seu ser original; assim ele reproduz a contradição como dor da individuação, mas resolve-as num prazer superior fazendo-os participar da superabundância do ser único ou do querer universal. (DELEUZE, 1976, p. 8)

Foi exatamente essa potência desejante que atravessou o conhecimento do mundo como radicalização da finitude a qual acabou relativizando o ponto de vista do sujeito, pela multiplicação das reivindicações formais, produzindo um excesso que terminou por liberar novos mundos singulares onde o sujeito no fim perde sua primazia nas relações entre as formas que se insinuam das expressões do mundo. A fragmentação do ponto de vista dos sujeitos na modernidade abriu uma perspectiva que ultrapassava a possibilidade de síntese de uma universalidade a qual pretendia dar conta dessa diversidade. A

necessidade de criar um princípio a partir do qual a razão funcionasse como potência unificadora tinha em conta, agora, o princípio de uma subjetividade fragmentada que carregava o germe da dissolução dos limites que garantissem a realização de interesses particulares extremamente distintos. Daí o surgimento de um questionamento da possibilidade de execução do ideal moderno que conseguisse superar o conflito das reivindicações individuais a partir de um modelo que unificasse os princípios e os critérios de interação social e de uma vida comum. É nessa esteira de negação da capacidade unificadora dos pressupostos modernos que, no segundo quarto do século XIX, surge uma produção literária que vem dar conta dessa fragmentação estabelecida na dinâmica da subjetividade moderna com seus valores transmutados em uma ficção de liberdade e autonomia.

Se o sujeito, como uma produção eminentemente moderna, entra em crise, esta diz respeito a produção de sua imagem como uma entidade unificada e centrada que passa a ser problematizada a partir da sua relação com o mundo, da sua capacidade de perceber e dizer a realidade à sua volta, refletindo uma transformação no modo de conceber o indivíduo e de dizê-lo. Os agenciamentos literários passam a dar conta da vida do espírito e de como ele processa as imagens da experiência vivida na ação das intensidades que emergem com as percepções na potência de sua virtualidade, sem apelar para qualquer transcendência que as coajam para um centro produtor de sentidos, ou para um espírito absoluto que sintetize todas as suas contradições, mas na imanência da experiência sensível, da imanência como uma vida. Desta forma, a arte literária vem descrever o movimento do espírito na sua criação de imagens como forças não orgânicas, imagens que carregam toda a potência das singularidades virtuais em seu desdobramento em qualidades e partes individuadas. Não se trata mais de descrever as coisas em suas formas individuadas, mas fazer com que o texto descreva intensidades em sua potência informe e intangível, invocando uma ausência através de uma linguagem empurrada ao seu limite. Na passagem do século XIX para o século XX, os grandes romances narram o funcionamento de uma sociedade que reflete um lugar da falta de sentido, proporcionando a confirmação do desamparo de seus indivíduos e do deslocamento de qualquer fundamento em que possam se apoiar para dizer o mundo. Como assinala Michel Foucault (1926 – 1984):

A partir do século XIX a literatura repõe à luz a linguagem no seu ser; não, porém, tal como ela aparecia ainda no final do Renascimento. Porque agora não há mais aquela palavra primeira, absolutamente inicial, pela qual se achava fundado e limitado o movimento infinito do discurso; doravante a linguagem vai crescer sem começo, sem termo e sem promessa (FOUCAULT, 2007, p. 61).

A relação entre as formas organizadas da linguagem operando na narrativa de um texto literário e o lugar desconstruído das formas dominantes do sujeito que estas mesmas narrativas escavam nos fornecem uma perspectiva que abre espaçamentos e instala ausências que vão desvirtuar o ato linguístico. As produções literárias que têm lugar nesse ambiente podem ser tidas como esse tipo de “transição para uma linguagem em que o sujeito está excluído, o ocaso de uma incompatibilidade, talvez sem recursos, entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade” (FOUCAULT, 1990, p. 19). Esse momento na literatura coincide com o tempo em que o sujeito foi posto em questão e com ele as formas estruturadas em torno da consciência de si e do mundo. Se a modernidade traz o sujeito a seu reboque, ela traria também os germes de sua dissolução. A modernidade floresce num desvio que fez Fernando Pessoa escrever que “no desenvolvimento da metafísica, de Kant a Hegel, alguma coisa se perdeu” (PESSOA, 1986, p. 335). Dá-se nome, assim, a um lugar onde o apagamento do Eu coincide com o descentramento da linguagem, espaço do indivíduo angustiado, confuso, obscuro, incoerente, fragmentado, estranho, dilacerado e deslocado de sua posição de sujeito soberano em seu pensamento e ações, que o texto literário passa a revelar a partir de uma dinâmica que procurará atingir essa nova posição diante do mundo. Para tanto há de se formular uma estrutura narrativa que seja capaz de aceder a esse espaço de esvaziamento de significados, chegando às intensidades que o preenchem. É um algo mais que não só se torna perceptível nas obras que se lê, “mas também se revela como uma nova condição de acesso ao sentido dessas obras e ao modo como elas nos afetam.” (POMBO NABAIS, 2019, p. 494).

É a partir daí que é possível apropriar-se desses modos de percepção que atravessam as obras literárias como efeitos que vão se compor num plano em que aparecem, não como substâncias ou sujeitos, mas como potências que se agenciam como condição de possibilidade de toda experiência estética. Esse movimento vai deixando marcas territoriais que não se referem nem aos sujeitos nem às percepções, mas sim às

intensidades expressivas que são as linhas de produção da experiência. Uma obra de arte deve liberar essas linhas virtuais que vão compor o dado. “Ficcionalidade, fabulação e expressão — tudo na obra literária — são deslocadas para o domínio de uma vida pré-individual, para o domínio de uma pragmática de agenciamentos de enunciação como forma de vida maquínica e coletiva” (POMBO NABAIS, 2019, p. 595). Os agenciamentos literários vão das formas às forças e passam a dar conta das imagens da experiência vivida na ação das intensidades que emergem com as percepções na potência de sua virtualidade, sem apelar para qualquer transcendência que as coajam para um centro produtor de sentidos, mas na imanência da experiência sensível, da imanência como uma vida. Desta forma, tal tipo de arte literária vem descrever o movimento do espírito a-sujeitado, como um feixe de percepções que se sustenta na contração de forças ainda não relacionadas nas formas. Tais forças revelariam uma face não aparente dos objetos percebidos a partir da experiência sensível e diriam respeito a uma realidade ainda não formalizada. Aqui residiria a potência da experiência estética, capaz de “tornar visível o que é vislumbado em segredo” (KLEE, 2001, p. 23). O que é tornado visível é a dimensão não aparente do objeto que se põe diante de um sujeito percipiente e que não é meramente cognitiva ou sensorial, mas se traduz como um conjunto de forças ainda não individuadas nas formas. Tais forças se apresentam como um nó de tendências virtuais que coexistem para além do que está representado para o sujeito e que remete a um mundo ainda não formalizado. O tornar visível a partir da experiência estética a que Paul Klee (1879 – 1940) se refere não é o ato dar a perceber algo que não havia sido notado, é fazer ver aquilo que não estava ali.

Neste ponto retomamos o texto da nossa dissertação de mestrado intitulada *Lugares do silêncio: a interface do sujeito larvar como campo intensivo de individuação*, de 2021. O tornar visível a partir da experiência estética remete a uma potência virtual que se relaciona a um campo intensivo de forças ainda não individuadas nas formas; forças *pré-individuais* e metaestáveis. A metaestabilidade, assim como definiu Gilbert Simondon caracterizaria as potências *pré-individuais* que coexistem em permanente tensão, mantendo o máximo de sua energia potencial. O ser *pré-individual* seria a dimensão virtual do ser que, ao se individuar, se reparte em fases na sua dimensão atual. Se num sistema em equilíbrio estável verifica-se o mais baixo grau de energia potencial, uma vez que as forças se estabilizam nas formas individuadas, no equilíbrio metaestável as forças agem no máximo de sua energia potencial. O campo intensivo deixa emergir uma dimensão provisória que não para de se transformar e onde

as forças ainda não foram capturadas pelas formas. A individuação é, precisamente, a articulação de forças que vêm se relacionar nas formas individuadas —força da luz que se propaga e força do olho que a captura na forma visão; força sonora que se expande em ondas e força do ouvido que à modula na forma audição; força dos impulsos transmitidos pelos nervos e força do cérebro que os processa na forma perceptiva. As formas correspondem ao mais baixo nível de energia possível, quando todas as transformações possíveis já foram realizadas e os potenciais já foram atualizados, repartindo os potenciais em tais ou quais limites. É querendo dar conta das forças *pré-individuais* que a expressão estética vai desconstruindo as formas, para poder se relacionar com o campo intensivo, que pode ser descrito como um conjunto de determinações em velocidade infinita. Deleuze descreveu esta realidade que no sentido de uma atividade psíquica pode ser tida como um universal aturdimento, em que o pensamento não pode se fixar, sendo um conjunto de determinações que não se pode fixar, e chama isso de caos.

A arte para Deleuze acontece a partir de um mergulho no caos. Em *O que é a filosofia* (1992), ele vai descrevê-la como esse mergulho com vista a extrair do caos perceptos que não se confunde com percepções, mas que seriam aquilo que vai além daquele que percebe. Por isso, em termos de arte, “não se trata de reproduzir ou inventar formas, mas de captar forças” (DELEUZE, 2002, p. 62). Assim, precisamos definir como funciona o regime da percepção estética, pois a partir daí podemos colocar o problema de uma percepção a-sujeitada que se dá na dimensão de um espírito atravessado por forças ainda não relacionadas nas formas. José Gil (1939 -) procurou descrever o processo perceptivo de um objeto artístico, apelando para a distinção da percepção em diferentes fases. A uma delas ele chama de *percepção trivial* ou meramente cognitiva, em que se capturam os elementos familiares das formas do objeto (uma paisagem, linhas, figuras geométricas). A outra ele chamou de *percepção não trivial*, onde um nexo diferente atravessa os elementos originais que leva a percepção às estruturas não aparentes ou escondidas. Por fim, ele descreve a percepção estética propriamente dita, que se manifestaria quando o trivial e o não trivial coincidem para precipitar uma abertura às forças singulares que emanam da obra de arte (GIL, 2005, pp. 19-20). Assim, podemos tomar a produção artística a partir da dissolução das estruturas das formas subjetivas, quando se busca, então, alcançar um campo de circulação de forças que atravessam todas

as formas. Tais forças ainda não estão manifestas em sensações, mas são na verdade o ser do sensível, aquilo que compõe a sensibilidade e que está para além de qualquer sujeito, sendo “água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representá-los, mas antes de senti-los. Em seus elementos receptivos e perceptivos, como também em suas vísceras, todo organismo é uma soma de contrações, de retenções e de expectativas” (DELEUZE, 1988, p. 131). Para alcançá-las, então, temos de ir das formas às forças, das percepções e afecções aos *perceptos* e *afectos*, do lugar do sujeito ao lugar do espírito.

## BARTLEBY E UMA FORMA DE PURA AGRAMATICALIDADE

Um escrivão que subitamente para de escrever, eis o tema que sustenta a narrativa de Melville em “Bartleby, o escrivão” — um jovem que surge a uma entrevista de emprego num escritório de um advogado renomado. Habilidade, eficiente, porém quieto e reservado, Bartleby é contratado e segue a realizar o seu trabalho com afinco, quando, de súbito, ao ser instado a realizar uma revisão em uma de suas cópias exclama: “I would prefer not to!” A narrativa a partir daí segue num tom de absurdo, quando, diante de todas as tentativas do advogado para que Bartleby realize qualquer tarefa, o chefe, atônito, só recebe a mesma fórmula. “I would prefer not to”. Bartleby, aos poucos, vai assumindo uma atitude distanciada em relação à dinâmica do escritório, esquivando-se de atender os chamados do advogado por meio da mesma fórmula: “preferiria não”. Daí seguem passagens que destacam o inquietante silêncio dele e seu recolhimento atrás do biombo que separava sua mesa, permitindo apenas a visão de uma janela através da qual só se podia contemplar um pesado muro, o qual ele observava por horas a fio. O rapaz parece sofrer de uma espécie de enfermidade da vontade que paralisa todas as suas ações. Sua fórmula repetida de forma perturbadora carrega uma indeterminação que faz sua recusa assumir uma zona de incerteza entre a vontade e sua negação. Isso vai ameaçando a integridade mental do advogado, que se vê preso a ela sem qualquer possibilidade de saída. O ápice desse impasse ocorre quando o advogado, em um fim de semana, tenta entrar no escritório e percebe que Bartleby está lá. Ao pedir que ele abra a porta, recebe a exclamação de que “preferiria não”. Diante dessa sucessão de absurdos o advogado não vê outra alternativa que não o despedir e pedir para ele abandonar o escritório, mas mais uma vez se vê diante da fórmula do escrivão: “preferiria não”, o que acaba levando o

advogado a desocupar o escritório para se ver livre dele. No fim, o novo inquilino, diante da insistência de Bartleby em permanecer ali, denuncia-o e ele acaba sendo preso e morrendo na prisão em um profundo isolamento. Pouco ficamos sabendo sobre o escrivo e sobre os motivos de seu comportamento. Ele é um homem sem referências que surge e desaparece, sem referência a si ou a qualquer outra coisa.

Examinando a fórmula de Bartleby, a primeira constatação é a de que ela não é nem uma afirmação nem uma negação. Não é nem uma afirmação, e por isso representa um entrave no seio do sistema linguístico. Ao mesmo tempo em que ele não aceita, ele também não recusa, mantendo-se em uma zona de indeterminação entre o preferível e o não preferido que o leva a indiscernibilidade entre o sim e o não — “I would prefer not to”.

Imagine-se minha surpresa, ou antes, a minha consternação, quando, e sem se mover do seu retiro, Bartleby, numa voz singularmente suave e firme, me respondeu: — Preferiria não (“I would prefer not to”). Permaneci sentado um momento, em silêncio, tentando recompor as minhas faculdades aturdidas (MELVILLE, 2011, p. 26).

O que causa estranheza na fórmula é que ela elimina de forma contundente tanto o preferível como o não preferível, abolindo as referências e mantendo-se numa zona de indiscernibilidade entre algumas atividades não preferidas e qualquer atividade preferível. O incômodo advém da constatação de que a fórmula não indica aquilo de fato que Bartleby recusa, nem aquilo que ele deseja. O ato linguístico, assim, se abre, escavando o silêncio no interior da própria linguagem. Desarticulado em suas funções ordinárias, ele desvela a possibilidade do seu não exercício a partir da suspensão do sentido. Uma ausência que libera a potência impessoal que resiste em sua forma enunciada, gerando uma tensão irresolúvel e levando a língua a um desequilíbrio definitivo. “Murmurada numa voz suave, paciente, átona, ela atinge o irremissível, formando um bloco inarticulado, um sopro único. (...) tem a mesma força, o mesmo papel que uma fórmula agramatical”. (DELEUZE, 1997, p. 80). A agramaticalidade da fórmula de Bartleby, segundo Deleuze, cava uma zona de indeterminação, fazendo com que as palavras já não se distingam e, desta forma, produzam um vazio na linguagem que desconecta as palavras e as coisas. “Quando a língua está tão tensionada a ponto de gaguejar ou de murmurar,

balbuciar, a linguagem inteira atinge o limite que desenha o seu fora e se confronta com o silêncio (DELEUZE, 1997, p. 128). Deleuze vai mostrar, então, de que modo é possível se criar uma outra língua no interior da língua, através da criação de elementos “não linguageiros” que a leva a um limite assintótico e agramatical. Se podemos perceber no texto de Melville a atmosfera desiludida do mundo moderno onde o sujeito perdeu o seu sentido, ela está acompanhada da permanente latência de uma linguagem intransitiva que desarticula as estruturas que sustentam os discursos e seus significados comuns. A fórmula indecível germina e prolifera a cada vez que é pronunciada, mantendo a tensão entre a afirmação e a negação, remetendo a um estado de ambivalência absoluta. “Não há dúvida, a fórmula é arrasadora, devastadora, e nada deixa subsistir atrás de si” (DELEUZE, 1997, p. 82). Se a linguagem não é mais capaz de definir, determinar ou referir, desfaz-se o fundamento em que o sujeito se apoia para compreender as palavras. A indeterminação de uma sentença linguística abre a possibilidade de irmos além de todo o significado daquilo que é dito, fazendo desaparecer a ordem e as regras que regem o discurso. Isso estabelece uma tensão entre aquilo que se percebe e aquilo que escapa, desequilibrando o sujeito e a linguagem.

(...) a fórmula "desconecta" as palavras e as coisas, as palavras e as ações, mas também os atos e as palavras: ela corta a linguagem de qualquer referência, em conformidade com a vocação absoluta de Bartleby, ser um homem sem referências, aquele que surge e desaparece, sem referência a si mesmo nem a outra coisa (DELEUZE, 1997, p. 86).

Rancière enxerga na fórmula de Bartleby uma “potência que estilhaça não apenas as hierarquias de um mundo, mas também aquilo que as sustente” (RANCIÈRE, 1999, p. 2). Trata-se de desfazer a ligação de causa e efeito no mundo da representação que visa organizar os modos de se perceber e os conteúdos que chegam aos sentidos, num espaço onde o sujeito se afirma. A fórmula de Bartleby para Rancière tipifica o sentido propriamente assumido pela atividade literária, exatamente “no ponto em que o espírito se desorganiza, em que seu mundo racha, em que o pensamento explode em átomos que experimentam sua unidade como átomos de matéria” (RANCIÈRE, 1999, p. 4). Desse modo, vem-se revelar a potência do indiscernível, daquilo que a representação é incapaz de capturar em suas formas visíveis, indo até a realidade das forças invisíveis que sustentam os corpos em sua epifania na qual a percepção assume sua condição de puro

movimento do espírito. A agramaticalidade da fórmula de Bartleby situa o espírito na indecidibilidade de um movimento que não afirma ou nega, mas se abre a um mundo onde cabem todos os possíveis, onde o “prefer to” não se vincula a qualquer objeto determinado. “Sua formulação, sua própria enunciação, provoca tal onda de estupefação dentro das normas comunicativas que a fórmula surge como uma anomalia, uma agramaticidade. Assim, torna a linguagem silenciosa, indizível e imparável” (NABAIS, 2013, p. 366). Se a linguagem situa o sujeito no espaço da representação, no qual se constitui um sistema de referências por onde ele se move, a agramaticalidade de uma forma linguística leva a língua a uma zona de indeterminação. Nesse espaço, as palavras tornam-se indistinguíveis e o sujeito vê ruir as regras do ato do discurso e da interlocução.

Privado da palavra pela fórmula e também privado da ação, Bartleby e sua comitiva entram em um processo de expropriação por meio de língua. A fórmula torna-se uma máquina de dessubjetivação, ou melhor, de desumanização no homem. Daí o fato de que os personagens que se agarram a ela tornam-se tipos no limite do humano, expostos ao exterior do mundo e da vida. (POMBO NABAIS, 2013, p. 367).

A fórmula de Bartleby expõe o limite do humano, deslocando o espírito de qualquer centro a partir do qual o sujeito reproduz a realidade que o cerca e orienta sua vontade. Deleuze irá destacar como a narrativa de Melville conduz ao “nada da vontade”, esse status de suspensão de todas as preferências que pode ser tomado como o desfalecimento dos princípios de associação e dos princípios de paixão que estruturam e organizam o sujeito em uma natureza, pondo em confronto a potência absoluta e a vontade que já não pode ser representada por lhe escapar qualquer referência. A fórmula indica o estado de suspensão da frase, bem como a da possibilidade de se escolher entre duas preferências e também a suspensão de razões, explicações ou respostas. Ela denuncia os limites da linguagem por uma personagem como que à deriva da cadeia de significações, uma vez que se torna impossível atribuir qualquer identidade pela impossibilidade que ela impõe.

‘Bartleby’, falei, num tom ainda mais gentil, ‘venha até aqui; não pedirei que faça qualquer coisa que você preferiria não fazer – só quero falar com você’. Em resposta, sem nenhum ruído, mostrou-se. ‘Bartleby, poderia me dizer onde

nasceu?’ ‘Preferiria não.’ ‘Poderia me falar alguma coisa sobre você?’  
‘Preferiria não.’ (MELVILLE, 2011, p. 47)

Na fórmula, o preferido perde lugar, enquanto toda e qualquer ação é remetida ao campo no “não preferível”, que aponta uma preferência de nada em detrimento de algo. “Eu preferiria nada a algo: não uma vontade de nada, mas o crescimento de um nada de vontade” (DELEUZE, 1997, p. 83). Esse vazio da vontade é descrito por Deleuze a partir da afirmação nietzschiana em “A genealogia da moral”, em relação ao ideal ascético que levava os homens a preferir “querer o nada a nada a querer” (NIETZSCHE, 2009, p. 80). Deleuze vai associar Bartleby a uma expressão da negação da vontade que o petrifica por natureza, impossibilitando qualquer referência ou qualquer tentativa de caracterização. Uma linguagem que se situa de forma insistente no indeterminado e que não se submete a qualquer tentativa de significação. Bartleby faria parte de um grupo de indivíduos que teriam justamente na sua fraqueza constitutiva sua beleza.

(...) esses anjos ou santos hipocondríacos, quase estúpidos, criaturas de inocência e de pureza, vítimas de uma fraqueza constitutiva, mas também de uma estranha beleza, petrificados por natureza e que preferem... absolutamente nenhuma vontade, um nada de vontade a uma vontade de nada (DELEUZE, 1997, p. 92).

Esse nada de vontade libera uma potência que surge da indecidibilidade que ressalta o conjunto de todas as possibilidades coexistentes, que, como nos diz Giorgio Agamben, faz parte da constelação filosófica que Bartleby pertence com sua fórmula da potência. “Como escriba que cessou de escrever, ele é a figura extrema do nada de onde procede toda a criação e, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação deste nada como pura, absoluta potência” (AGAMBEN, 2015, p. 26). Tal potência para Agamben é a potência perfeita que não se confunde com o ato. Seguindo a noção de potência em Aristóteles, ele a entende como algo que quando se tem pode-se pôr em ato ou não, uma vez que ela se definiria pela possibilidade do seu não exercício, o que lhe confere um sentido de suspensão do ato ou uma “potência-de-não”. Não se confundindo com uma negação, ela é uma resistência interna que impede que se esgote simplesmente no ato e a impele a voltar-se a si mesma. Assim compreende-se como que essa suspensão se caracteriza como algo que ainda não se formou e que se afirma como um dinamismo virtual em sua pura intensidade. Ao proferir sua fórmula ambígua ao parar de copiar, seu

movimento “desloca a linguagem do registro da proposição, que predica algo de algo, para aquele do anúncio, que não predica nada de nada” (AGAMBEN, 2015, p. 31). Teríamos, então, uma fórmula agramatical e um não-fazer que mergulha o ser num conjunto de todas as possibilidades como sua dimensão virtual. Agamben irá destacar, também, o caráter anafórico da fórmula, o que faz com que a frase perca toda a referência ao não remeter a qualquer objeto, dada a ausência de qualquer outro termo em sua composição.

É como se o to que conclui a fórmula, que tem caráter anafórico (...) se absolutizasse até perder toda referência, voltando-se, por assim dizer, sobre a própria frase: anáfora absoluta, que gira sobre si mesma, sem se remeter mais nem a um objeto real nem a um termo anaforizado (I would prefer not to prefer not to...) (AGAMBEN, 2015, p. 29).

A falta de referências que faz a fórmula permanecer em suspenso, como uma implacável reivindicação do nada, como pura e absoluta potência, situa-se na esteira do deslocamento do lugar do sujeito na modernidade. Bartleby vem romper a estabilidade da lógica das organizações burocráticas, desvencilhando-se delas numa situação limite incontornável, estabelecendo um paradoxo que reflete as contradições do sujeito moderno, não mais capaz de discernir aquilo que o fundamenta a partir do lugar de onde percebe o mundo e o representa. Lançado no vazio do sentido em que todas as identidades naufragam, o sujeito moderno se vê alijado dos seus quadros de referências com base no qual escrutina a realidade, pois as estruturas que fornecem significado à sua experiência esgotam-se de forma inexorável, sobrando apenas a brancura de um silêncio que se instala definitivamente. A indecidibilidade da fórmula de Bartleby abre uma lacuna em qualquer forma de representação, empurrando o sujeito para as margens do limite do pensamento e da linguagem. A fórmula de Bartleby rompe o sentido da linguagem como representação a partir do seu caráter anafórico, operando um distanciamento entre palavra e coisa, na fissura entre significado e significante. É um falar que afasta do sujeito que fala qualquer referência, deslocando-o de seu lugar de fala. Como observa Foucault ao se referir à literatura moderna à qual pertence o texto de Melville:

Ao menos precisamente, que o vazio em que se manifesta a exiguidade sem conteúdo do falo não seja uma abertura absoluta por onde a linguagem possa propagar-se no infinito, enquanto o sujeito – o eu que fala – se fragmenta, se

esparrama e se dispersa até desaparecer neste espaço vazio” (FOUCAULT, 1990, p. 13).

Aqui gostaríamos de retomar o texto do nosso artigo *O silêncio como ser da linguagem na literatura moderna*, publicado na Revista Paraense de Filosofia, em 2023. Segundo Foucault, o “falo” da narrativa ficcional moderna não é limitado por aquele a quem se dirige, nem por qualquer verdade daquele que diz ou por quaisquer valores ou sistemas representativos que utiliza. Ele não se constitui como um discurso, nem quer comunicar um sentido, mas é a linguagem em seu ser bruto constituindo uma pura exterioridade. A literatura moderna, segundo ele, seria caracterizada como um trânsito ao exterior em que a “linguagem escapa do modo de ser do discurso – ou seja – a dinastia da representação” (FOUCAULT, 1990, p.14). A palavra literária se desenvolveria a partir de si mesma, não se identificando consigo mesma, mas se distanciando o mais possível de si, pondo-se “fora de si mesma”, num exterior onde desaparece o sujeito do qual se fala. Foi na segunda metade do século XIX que, segundo Foucault, perde-se o direito à palavra assentada na gramaticalidade do discurso que pretendia revelar o segredo de sua interioridade, quando o pensamento se traveste num discurso da subjetividade quebrantada em sua “multiplicação teatral e demente do eu” (FOUCAULT, 1990, p. 23).

É aí que a linguagem se converte em potência que a alivia de todos os seus lastros e a faz explodir, dispersando-a no vazio do inimaginável, onde o discurso se “apresenta sem argumento, sem máscara, sem afirmação, independente de todo centro, isento de pátria que constitui seu próprio espaço como exterior do qual fala” (FOUCAULT, 1990, p. 31).

Perde-se, assim, o vínculo gramatical que representa o sujeito que fala, abrindo-se um espaço neutro onde nenhuma existência pode arraigar-se. Para Foucault, o ser da linguagem na literatura moderna é a visível desapareição daquele que fala, abrindo a linguagem para sua própria ausência, no anonimato de um rumor informe e fluido, transparência de um “falo” que instala sua própria desapareição. Deste modo, pode-se perceber como a escrita vai se tornando um espaço do desaparecimento do sujeito, e sua materialização desfaz toda forma de interioridade, fazendo-se do dobrar sobre si mesma, deixando suas marcas que se constituem como uma singularidade desta ausência. Quanto mais o sujeito se ausenta, mais se afrouxam os vínculos entre as palavras e as coisas. É nesse vazio de um movimento potencial que a literatura emerge como seu modo de expressão. Na instauração de algo que resiste a se expressar, move-se potencialmente

aquilo que será materializado na linguagem que se intensifica como um nada que esvazia o conteúdo subjetivo em sua indeterminação. Não é mais o sujeito que fala, mas o nada que ressoa a sua voz nesta zona de indiscernibilidade a qual faz Agamben exultar: “Alcançar essa zona impessoal de indiferença, na qual desaparecem cada nome próprio, cada direito autoral e cada pretensão de originalidade é algo que me enche de alegria” (AGAMBEN, 2018, p. 43).

A literatura, então, só se faz possível a partir da dissolução de todo traço subjetivo que pretenda prender a linguagem a uma rede de significações que forneça referências e direcione o texto. Há de se reivindicar a autonomia do texto literário através do apagamento de qualquer sujeito que faça do ato de fala a expressão intencional de seus significados prévios. Tal ausência se efetiva na escritura quando esta se torna impessoal, assumindo uma interdição para as instâncias subjetivas daquele que fala. O sujeito da fala se apaga e a escritura assume o seu primado. Esta elisão das intenções subjetivas na escritura moderna é tida por Roland Barthes (1915 – 1980) como a destruição de toda voz que possa representar uma origem. Para ele, a escritura assume sua materialidade a partir do desfazimento das instâncias subjetivas ao se produzir. Quando “a voz perde sua origem, o autor entra na sua própria morte, a escritura começa” (BARTHES, 2014, p. 58). Põe-se então a linguagem no lugar do falante e faz-se a falar, suprime-se o autor em proveito da escritura. Escrever não é mais uma operação de registro, de verificação ou representação, mas é um ato performativo onde “a enunciação não tem outro conteúdo (outro enunciado) que não seja o ato pelo qual ela se profere” (BARTHES, 2014, p. 61). A escritura torna-se, então, um tecido de signos que abre uma fenda em qualquer individualidade particular, fazendo o sentido se deslocar, tornando-se esquivo, incerto e impreciso. A linguagem se cala, como afirmava Maurice Blanchot (1907 – 2003), e os seres nela falam, momento em que a fala dissimula a linguagem a partir de uma potência que libera novos e insólitos sentidos das palavras. “Uma palavra que não denomina nada, que não representa nada, que em nada sobrevive, uma palavra que nem mesmo é uma palavra e que desaparece maravilhosamente, por inteiro e de imediato, em seu uso (BLANCHOT, 1987, p. 33).

É nesta perspectiva da dissolução do sujeito da fala e da materialização de uma linguagem liberada de referências prévias que a fórmula de Bartleby se coloca como instrumento de desarticulação do sentido do discurso, mantendo uma indecidibilidade que conduz toda discursividade subjacente à enunciação a fugir de qualquer tentativa de

representar um significado, a partir de uma forma de dizer que interrompe a comunicação e absorve todo o discurso. Esse dizer está para além de toda discursividade e afirma tudo aquilo que ainda não é como um labirinto de possíveis em que não se é capaz de escolher algo que seja e onde se mantêm abertas indefinidamente todas as possibilidades. Uma tal literatura carrega a potência da linguagem das coisas mudas como a possibilidade de se conduzir ao indefinível de uma idealidade vazia que esbarra no nada, não como uma negação, mas como a brancura a partir da qual se liberam linhas livres de qualquer sentido, em que a percepção se fragiliza, deixa de ser prenhe e as relações que não eram visíveis passam ao primeiro plano como um campo de forças germinativas que estão além do visto, do ouvido, do tocado e do falado. Este espaço de não inscrição é uma zona indeterminável onde tudo se faz e se desfaz sem que as aparições deixem qualquer registo e sobre a qual José Gil já escrevera:

Em suma, ao inscrever o lugar da não-inscrição, não se trata de preencher um vazio ou de traçar fronteiras para aquilo que não as possui, ou ainda de definir o indefinido, mas de traçar um plano de movimento; não uma superfície de inscrição, mas a área de uma circulação infinita de forças, em que o possível se reúne ao infinito (Gil, 2005, p. 31).

Hugo Friedrich, ao descrever a lírica moderna, ressaltava esse vazio como o lugar de circulação de forças como vibrações superpostas ao significado, que não comunicam absolutamente nada e que estão situadas além do limite do compreensível. “No início do ato poético há uma nota insistente e prévia à linguagem dotada de significado: algo como uma entonação sem forma” (FRIEDRICH, 1978, p. 51). Bartleby, ao repetir a sua fórmula numa voz singularmente suave e firme, ia preenchendo a atmosfera de uma suspensão de qualquer juízo, e o tom com que a pronunciava a partir de uma apatia paralisante desconcertava seus ouvintes com este sem-fim de interrupções que tornava o ar rarefeito pela ausência de qualquer sentido definido, pois “detrás do biombo vinha de certeza a resposta habitual: preferiria não” (MELVILLE, 2011, p. 39). Seria em vão qualquer tentativa de interpretá-la em seu vibrar neutro com sua intensidade indeterminável que se lança ao desconhecido, o faz falar e “em substituição ao desconhecido invisível – converte o real em um desconhecido sensivelmente excitado e excitante, removendo os limites de suas figuras” (FRIEDRICH, 1987, p. 80). Nada há a se referir, nenhum significado a se apreender, só a fórmula que lança o interlocutor no incômodo desconforto de permanecer

suspenso nas palavras ordenadas na frase insólita onde a interrupção dos sentidos insiste monotonamente na mesma repetição de uma simples sucessão de sons. Aqui destaca-se o momento em que a linguagem fala como ausência, sem remeter a algo a dizer, mas a algo de silencioso e errante que a mantém sempre fora de si mesmo confundindo-se como uma imensidade sussurrante. “Preferiria não”, repete Bartleby a cada nova solicitação. Ele não se cala, segue a falar, porém a cada nova sentença subverte toda lógica a partir de uma “abstenção que não teve de ser decidida, que precede toda a decisão” (BLANCHOT, 1980, p. 33) e que faz o sujeito se ausentar de sua vontade para que sua fala continue a reverberar indefinidamente. É o momento quando o apagamento do Eu coincide com a materialidade da linguagem, impelindo-a até o limite onde “a linguagem se cala ao perpetuar-se” (BLANCHOT, 1980, p. 219)

## CAPÍTULO II – O LUGAR DE UM ESPÍRITO A-SUJEITADO

### CAMINHOS DO ESPÍRITO

Ao partirmos da hipótese de que o sujeito e o espírito constituem realidades distintas, cabe compreender a acepção que queremos dar ao termo “espírito”. Para isso, precisamos remontar à sua origem, a seus significados e a seus usos específicos ao longo da história da filosofia. Do grego *pneuma*, que dará origem ao latim *spiritus*, a palavra espírito era usada com o sentido de sopro, vento ou ar, estando ligada a respiração. Em Anaxímenes (588-524 a.C.) seu uso irá assumir o sentido de um sopro que anima não só a vida, mas todas as coisas. Para ele, como nossa alma, que é ar, soberanamente nos mantém unidos, assim todo o cosmo é mantido por um sopro de ar. Percebemos que o uso da palavra espírito no pensamento clássico passou a estar vinculado à ideia de alma como um elemento que sustenta a vida. Remonta a Aristóteles (384-322 a.C.) a concepção de alma como uma essência imaterial que participa necessariamente da experiência dos corpos vivos no mundo. Em seu *De Anima*, Aristóteles confere a realidade de um composto que anima ou dá vida aos corpos de todos os seres vivos que ele chama de alma (*psyche*). Para ele, as faculdades da alma podem ser diferenciadas a partir das capacidades nutritivas, perceptivas e inteligíveis. Nos vegetais, a alma estaria ligada à capacidade nutritiva, responsável pelo crescimento e desenvolvimento. Nos animais, a faculdade nutritiva se alia à percepção sensorial, sendo capaz de produzir sensações de prazer e dor. Nos seres humanos, contudo, apareceria a capacidade intelectual. Dentre os animais, apenas o homem seria capaz de pensar, sendo a capacidade intelectual uma faculdade restrita estes tipos de entes.

Essas faculdades, como dizíamos, são a nutritiva, a apetitiva, a sensorial, a motriz no espaço e a pensante. Os vegetais só possuem a primeira, a nutritiva, enquanto seres vivos pertencentes a uma outra ordem possuem, além dessa, a faculdade sensorial, o que implica que possuem também a faculdade apetitiva (...) Por outro lado, os animais possuem o conhecimento sensível do alimento, uma vez que o tato é o sentido do alimento (...) Além dessas faculdades, há certos tipos de animais que tem a capacidade de se locomover, e, enfim, outros detentores da faculdade pensante e o intelecto, que é o caso do ser humano e de qualquer outro ser, possivelmente existente, de condição análoga ou superior à humana (ARISTÓTELES, 2011, p.78-79).

O estatuto da inteligência ou do intelecto conferiria a indivíduos humanos uma capacidade de aprender o mundo a sua volta e, segundo Aristóteles, tal estatuto se vincularia ao *nóus*, assumindo sua atribuição a partir de uma noção que procurava identificá-lo como aquilo que garante a apreensão do mundo dos objetos por indivíduos que exercem uma atividade pensante. A noção de *nóus* em Aristóteles não se mistura com a noção de um sopro congênito que anima as coisas na forma de um composto imaterial. Ele é tido, então, como uma parte desse composto imaterial que não está presente em todos os animais.

O termo *pneuma* vai aparecer novamente na filosofia estoica significando um “sopro de vida” ou princípio gerador que organiza tanto os indivíduos como o cosmos, que na sua forma mais elevada constitui a alma humana. A tradição médica da Grécia antiga toma o *pneuma* como uma circulação de ar necessária para o funcionamento sistêmico dos órgãos vitais, sendo também o material que sustenta a consciência. Mas será a definição geral da vida que se encontrava em Aristóteles, a partir da sua noção em torno do conceito de alma, que prevalecerá, ao ponto de todas as teorias médicas até o século XIX serem devedoras direta ou indiretamente do sistema aristotélico. Se a concepção aristotélica da alma ganha novos contornos no pensamento medieval, através de controvérsias que procuravam dimensionar em que medida a inteligência participa da alma ou é uma entidade dela separada, a exemplo das interpretações de São Tomás de Aquino e de Averróis<sup>19</sup>, é na modernidade que ela assume um contorno específico em

---

<sup>19</sup> Segundo a tese dos averroístas de um intelecto que se separaria da alma, como uma outra substância e que seria um só para todos os homens e emanando diretamente de Deus, o que garantiria a unidade do conhecimento dos universais entre todos os seres humanos. De acordo com a doutrina cristã essa tese ameaçaria colocar em risco a individualidade humana com uma consequente perda das noções de culpa de pena e de salvação, incorrendo em um outro risco que era se desdobrar numa heresia panteísta.

torno do qual as posteriores disputas se estabelecem. A questão passa por saber, naquela altura, não se a inteligência participa ou não da alma, mas sim se a alma é uma substância pensante ou se é ativada a partir da experiência sensível. Para Descartes, alma (*animus*), espírito (*spiritus*) ou mente (*mens*) são designações para a *res cogitans*, isto é, a coisa cuja essência consiste apenas em pensar. Desse modo, ele concebe como pensamento tudo o que está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos. Esta substância pensante é o fundamento de todas as operações do espírito (mente) na medida em que Descartes afirma que sou uma coisa que pensa ou uma substância pensante. Tal concepção do espírito como substância pensante responsável por suportar as ações dessa unidade pensante que seria separada do corpo fica clara em sua *Dióptrica*, texto que tem como objetivo chegar a um procedimento específico em relação à fabricação de lentes, ampliando, dessa maneira, o desempenho tecnológico do telescópio. Para tanto, Descartes vai discorrer sobre o movimento da luz e de seus raios luminosos, o funcionamento do olho e a formação da visão. Ele chega a uma noção mecanicista sobre a visibilidade, que se constrói a partir de seus pressupostos sobre o sensível, já presentes na referida obra e que serão desenvolvidos posteriormente em suas *Meditações Metafísicas* (1642). É importante destacar que a abordagem do sensível por Descartes é um desdobramento da sua concepção da existência do corpo e da alma como duas substâncias distintas e com suas funções específicas, distinção que ficará explícita nas *Meditações*:

Por conseguinte, a partir disso mesmo que eu saiba que existo e, ao mesmo tempo, não note que totalmente nada pertence à minha natureza ou essência senão que sou coisa pensante ou uma substância cuja essência ou natureza inteira não é senão pensar, concludo retamente que minha essência consiste em que sou somente coisa pensante. E, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo direi) eu tenha um corpo a que estou ligado de modo muito estreito, tenho, porém, de uma parte, a ideia clara e distinta de mim mesmo como coisa pensante inextensa e, de outra parte, tenho a ideia distinta do corpo, como coisa apenas extensa não pensante, sendo certo que eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, eu sou deveras distinto do corpo e posso existir sem ele. (DESCARTES, 2004, p. 169).

Eu sou uma coisa pensante que “duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 2004, p. 51). Na perspectiva de sua concepção da cisão entre o corpo como substância extensa e material e a alma como substância pensante e imaterial, Descartes coloca a faculdade de sentir como parte da substância pensante, e não da substância corpórea. Essa ideia já aparece na *Dióptrica* quando ele afirma que: “é a alma que sente, e não o corpo” (DESCARTES, 2018, p. 203) e é aprofundada nas meditações quando o ato de sentir é identificado ao ato de pensar.

Mas, em verdade, eu também sou o mesmo que imagina, pois, ainda que, segundo supus, nenhuma coisa imaginada seja verdadeira, a própria força de imaginar, todavia, existe de veras e faz parte de meu pensamento. Finalmente, eu sou o mesmo que sente e percebe coisas corporais, como, por intermédio dos sentidos, por exemplo, vejo agora a luz, ouço o ruído, sinto o calor. (...) que assim seja, parece-me, todavia, que vejo, ouço, aqueço-me e isto não pode ser falso. Isto é o que em mim se chama propriamente sentir, o que, tomado assim, precisamente, nada mais é do que pensar (DESCARTES, 2004, p. 57).

A partir daí ele concebe a sensação da visão como uma ação da alma. “Inicialmente, porque é a alma que vê, e não o olho” (DESCARTES, 2018, p. 234). Dessa forma, o visível seria um pensamento de ver, uma representação mental produzida pelo pensamento. Em “Dióptrica”, Descartes explicita o processo da visão a partir do reflexo dos raios luminosos impressos na retina e transferidos pelos nervos ao cérebro, onde serão interpretados pela alma, que produz sua representação dessas imagens. Neste sentido, a visibilidade deixa de ser uma relação direta com o mundo que aparece ao sujeito, assumindo a dimensão de uma produção mental a qual representa uma presença sensível produzida pela excitação do corpo. “O que a alma vê? Ora, não é o mundo visível enquanto tal, mas o pensamento deste. Não é o mundo enquanto coisa extensa o que a alma vê, mas o mundo enquanto ideia” (PEREIRA, 2016, p. 34). A visibilidade está vinculada ao corpo como um ato mecânico de refração no olho dos raios luminosos refletidos nos corpos opacos, transmitidos pelos nervos até o cérebro, onde se forma uma pintura que reproduz a imagem que havia se instalado na retina. As partes transparentes do olho seriam os órgãos externos; e os nervos e o cérebro, os órgãos internos do corpo. Tais órgãos são responsáveis pela transmissão do movimento que se transformará em

imagem no fundo do olho, sendo então transmitida até o cérebro onde será decodificada pela alma, responsável pela percepção visual. Temos, portanto, três imagens: uma pintura que é produzida no fundo do olho, outra que é transportada até o cérebro e uma imagem produzida pela alma, que é considerada propriamente como a visão; visão como uma imagem mental proveniente da decodificação operada pela alma com base nos dados provenientes do corpo. A visão como uma forma da sensibilidade é deslocada da ordem corpórea para a ordem mental, sendo destacada a diferença entre os efeitos produzidos pelo corpo e o sentir tais efeitos pela alma, que pode ficar insensível em relação aos estímulos que o corpo recebe do mundo exterior.

Sabe-se muito bem que é a alma que sente, e não o corpo, pois se vê que, quando ela é distraída por um êxtase ou forte contemplação, todo o corpo permanece sem sensação, ainda que existam diversos objetos que o toquem. E sabe-se que não é propriamente enquanto ela está nos membros, os quais servem de órgãos aos sentidos externos, que ela sente, mas enquanto ela está no cérebro, onde ela exerce essa faculdade que se chama de sentido comum (DESCARTES, 2018, p. 203).

Segundo Descartes, a mente é afetada pelo corpo, mas não por todas as partes. Para ele é através do cérebro que o corpo afeta a mente (DESCARTES, 2004, p. 185). No que diz respeito à visibilidade, ela seria o resultado da ação de raios luminosos refletidos nas superfícies dos corpos, convergidos no fundo da estrutura ocular. Essa imagem que é formada no fundo do olho é transportada pelo nervo ótico até o cérebro e será transformada em representação visual pelo espírito (DESCARTES, 2018, p. 203).

Mas, a fim de que não possais duvidar de que a visão se faz assim como eu o expliquei, quero aqui fazer-vos considerar ainda as razões pelas quais acontece de algumas vezes ela nos enganar. Inicialmente, porque é a alma que vê, e não o olho, e porque ela não vê imediatamente senão por intermédio do cérebro, disso se segue que aqueles que deliram e aqueles que dormem veem muitas vezes, ou pensam ver, diversos objetos que não estão diante de seus olhos, a saber, quando alguns vapores, revirando seus cérebros, dispõem aquelas de suas partes que têm o costume de servir à visão da mesma maneira que esses objetos fariam se estivessem presentes (DESCARTES, 2018, p. 234).

Da mesma forma que o corpo ficaria sem sensação caso a alma estivesse impedida de decodificar as excitações sensíveis que chegam ao cérebro, poderia ela produzir uma visão, mesmo que nenhum objeto exterior fosse capturado pelo olho, caso o cérebro fosse capaz de produzir qualquer imagem que pudesse ser pela alma decodificada. Dessa forma, as imagens visuais seriam os movimentos gerados pela excitação do olho a partir dos impulsos luminosos, levadas até o cérebro onde são geradas as sensações visuais que são ideias ou representações da alma. A visão, nessa perspectiva, é uma imagem mental oriunda da decodificação efetuada pelo espírito, com base nos dados fornecidos pelo corpo. A alma que sente e que vê, assim o faz através do cérebro. “O cérebro torna-se a única tela de leitura que o espírito utiliza para criar o mundo sensível” (PEREIRA, 2016, p. 19). E o que chega até o cérebro são movimentos que se dão na extensão, com a respectiva participação do corpo. O que é impresso no cérebro é o resultado das diversas maneiras como os objetos recebem a luz e a refletem até o corpo com seus movimentos respectivos de refração. Assim, aquilo que é enviado para o cérebro por meio dos nervos são movimentos, impulsos e estímulos que serão nele impressos e propiciarão à alma sentir.

Como quando o cego, do qual falamos antes, toca alguns corpos com seu bastão, é certo que esses corpos não enviam outra coisa até ele senão que, fazendo mover diversamente seu bastão segundo as diversas qualidades que estão neles, eles movem pelo mesmo meio os nervos de sua mão e, em seguida, os lugares de seu cérebro de onde provêm esses nervos, o que dá ocasião a sua alma de sentir tantas diversas qualidades nesses corpos quantas são as variedades que se encontram nos movimentos que são por eles causados em seu cérebro (DESCARTES, 2018, p. 208).

É dessa forma, portanto, que a alma vê, através do cérebro. Quem vê não é o cérebro, ele é o dispositivo no corpo que permite que a alma possa decifrar e processar as sensações. O cérebro é então o responsável por processar a ligação entre o corpo e a alma, como um complexo que viabiliza a interação entre o pensamento e a extensão, sendo a sede do sentido. O corpo é concebido como uma máquina comandada pela alma, que tem sua sede no cérebro. O vidente, dessa forma, é a alma; o visível é a representação a partir do pensamento que a constitui. Dessa forma, não existe semelhança entre o mundo e a

representação produzida pela alma. A exemplo das palavras que não se parecem com as coisas que a representam, pois o que se estabelece é uma relação de significação.

E a única razão que tiveram para supô-las é que, ao ver que nosso pensamento pode ser facilmente estimulado por um quadro a conceber o objeto que nele está pintado, pareceu-lhes que ele devia ser, do mesmo modo, estimulado a conceber aqueles objetos que tocam nossos sentidos por meio de alguns pequenos quadros que se formariam em nossa cabeça, ao passo que devemos considerar que existem muitas outras coisas, além das imagens, que podem estimular nosso pensamento, como os sinais e as palavras, os quais de modo algum se parecem com as coisas que significam. E se, afastando-nos o menos possível das opiniões já recebidas, preferirmos admitir que os objetos que sentimos enviam verdadeiramente suas imagens até o interior de nosso cérebro, é necessário, ao menos, que consideremos que não existem quaisquer imagens que devem assemelhar-se em tudo aos objetos que elas representam, pois, de outro modo, não haveria distinção entre o objeto e sua imagem, mas é suficiente que elas se lhes assemelhem em poucas coisas e que, quase sempre, mesmo sua perfeição dependa de que elas não se lhes assemelhem tanto quanto poderiam fazer (DESCARTES, 2018, p.206).

O visível se refere, então, a um mundo mental, se afastando, dessa forma, do mundo que se abre ao sujeito pelos sentidos. O que é visualizado na concepção cartesiana não é a profundidade do mundo, mas a ideia que se forma a partir dele. “Vemos as ideias por meio de suas representações, e a imagem, enquanto representação da ideia, é o que a alma vê” (PEREIRA, 2016, p. 34). O cérebro, para Descartes, é o órgão onde a alma se encontra e a partir do qual ela opera e conhece a realidade material. O cérebro seria a interface a partir da qual a alma entra em contato com os objetos externos ao corpo, local onde se processam as informações a serem decodificadas pela alma para formar as sensações.

É nesse ponto que os primeiros empiristas, incluindo Hume, divergem de Descartes, quando afirmam que as ideias ou o pensamento não derivam de sua qualidade substancial, mas sim da experiência do mundo exterior, sendo impossível que as mentes ou as almas, de algum modo, possam inferir ideias sobre o mundo, pois as percepções, as impressões ou as ideias apenas poderiam ser causadas na experiência sensível. Essa

perspectiva tornou possível a Hume, de uma maneira diferente dos primeiros empiristas, supor o espírito (mente) como um feixe de percepções a partir do qual se desenvolvem as posteriores operações do sujeito que conferiram a certos animais uma natureza. Parte-se então da ideia de que não existe um sujeito preexistente 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.

Se tomarmos o modo como Hume concebe esta forma de apreender o mundo pelos sentidos, veremos que para ele as impressões sensíveis precedem qualquer ideia, que só pode surgir como cópia daquelas, o que o permite afirmar que “o pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada” (HUME, 1980, p. 69). 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 a 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). Um ponto importante a se ressaltar é a atribuição de semelhança por Hume entre impressões e ideias simples. Mesmo que distintas elas não denotam uma heterogeneidade, mas sim uma diferença de intensidades.

Aqui, cabe a observação, também, de que na ordem de uma sucessão uma impressão simples sempre precede a uma ideia simples, uma vez que para se obter uma ideia qualquer se faz necessário que haja anteriormente uma percepção sensível de algum objeto. As impressões são as primeiras aparições do mundo ao espírito, enquanto as ideias são a permanência dessas imagens. O modo como tais impressões permanecem dependem da imaginação e da memória, que são as formas distintas através das quais são repetidas as impressões. As ideias da memória, no entanto, são mais vívidas que as ideias da imaginação, uma vez que ao lembrarmos de um acontecimento passado a ideia invade a nossa mente com força, enquanto quando se imagina algo a percepção já está esmaecida e não pode se conservar no espírito por muito tempo. No que tange a dependência das

impressões, as ideias da memória possuem menos poder de variação, o que não ocorre com as ideias da imaginação, que não se restringem da mesma forma às impressões originais. De qualquer forma, todos os conteúdos do espírito provêm da percepção na forma de um feixe que é por ele organizado.

Em resumo, todos os materiais do pensamento derivam de nossas sensações externas ou internas; mas a mistura e composição deles dependem do espírito e da vontade. Ou melhor, para expressar-me em linguagem filosófica: todas as nossas ideias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas (HUME, 2004, p. 35 e 36).

O espírito é o lugar onde se dão as percepções e onde ficam impressas as imagens do mundo, bem como as suas cópias. Sobre ele o mundo se fecha e vai deixando os rastros que passaram a compor o material com o qual ele vai realizando suas operações. Ele é um *topos*, uma interface de inscrição ao mesmo tempo que designa uma atividade de seleção e de organização. As percepções compõem o espírito e por isso são conteúdo para ele e não a ele pertencente. Qualquer percepção só se manifesta a partir da relação do espírito com o mundo onde estas irão assumir seu movimento. No espírito as percepções se sucedem num perpétuo fluxo de movimento. A impressão como primeira aparição dos objetos e as ideias como o pensamento sobre elas, constituem, ambas, as percepções do espírito. Ao operar as percepções através da memória o espírito recupera as aparições originais dos objetos, enquanto através da imaginação ele irá compor as ideias simples e relacioná-las de forma a expandir as impressões que as originaram possibilitando uma espacialização sensível do espírito. O espírito percebe, assim, tanto a partir dos dados nele impressos, quanto através das memórias geradas a cada impressão e, por fim, por meio de sua capacidade de gerar imagens a partir dos conteúdos que nele se acumulam. Neste ponto é útil a separação feita por Hume entre as *impressões de sensação* e as *impressões de reflexão*, vinculando as primeiras tanto às impressões quanto às ideias simples, e as segundas às ideias complexas. Somente a partir dos princípios de associação (semelhança, contiguidade e causalidade) o espírito será capaz de transitar entre uma ideia simples e outra gerando uma ideia complexa. As ideias complexas requerem um agente que opere as associações que lhe são próprias e realize as sínteses reflexivas no espírito. Esse agente não é exterior a experiência sensível, mas se forma na relação mesma dos objetos, das impressões e das ideias no espírito em seu devir sujeito da reflexão.

Enquanto todo objeto de experiência gera relações que devido a sua repetição possibilita a memória e a imaginação operarem suas relações na produção de ideias simples, as ideias complexas dependem do estabelecimento de juízos que irão estabelecer as associações necessárias que vão além da relação percebida entre os objetos e viabilizam as inferências, as deduções e as abstrações que o espírito será capaz. Vê-se então que a repetição dos objetos diante do espírito é necessária para que se possa operar a reflexão das semelhanças, das contiguidades e das causalidades dos diferentes eventos. Desse modo, a reflexão surge do hábito de se confrontar como os objetos, que pela repetição de suas constantes permite que sejam feitas as associações que relacionam eventos diferentes, distantes no tempo e no espaço e sem conexões naturais, mas que se veem implicadas na atividade produtora de significados. Todo juízo implica uma relação entre as impressões originais do espírito e as associações de ideias que se sucedem e se formatam a partir da operação de princípios que vão dar a sua consistência. Entre uma ideia e outra, o vínculo se estabelece a partir de uma inferência que transpõe as simples impressões do espírito, adicionando a elas uma mediação que surge do hábito de tê-las no espírito mesmo sem a presença dos objetos que as engendram. Neste ponto cabe compreender de que forma o conhecimento está ligado à atividade de um animal humano que se distingue dos demais animais não pela capacidade de ter impressões ou formar ideias, mas sim pela capacidade de elaborar ideias complexas. Isso aproximaria a concepção do espírito segundo Hume à ideia aristotélica de que toda criatura viva é dotada de alma e o que as distinguiria seriam a hierarquia de suas faculdades vegetativa, sensitiva e inteligível.

Para Hume, o mecanismo do hábito seria aquilo que se dá na mesma forma em todos os animais, oriundo de impressões primárias ou *impressões de sensação*, a partir das quais é gerado todo o conhecimento. “(...) parece evidente que os animais, tanto quanto os seres humanos, aprendem muitas coisas a partir da experiência, e inferem que os mesmos acontecimentos irão sempre seguir-se das mesmas causas (HUME, 2003, p. 148). O que distinguiria os animais humanos dos outros animais já era colocado por Locke a partir da capacidade de formular ideias abstratas e gerais perante a simples capacidade de comparação das ideias relativa a certas circunstâncias sensíveis. Daí Locke atribuir um tipo de racionalidade aos animais não humanos a partir da sua capacidade de formular ideias através das impressões sensíveis, negando a tese cartesiana de que estes seriam simples máquinas que em seus automatismos se afastariam da capacidade de gerar

sensações. “Para mim é tão evidente que alguns animais, em certos casos, raciocinam, como o é que têm sentidos; mas não utilizam senão ideias particulares, tal como as recebem dos sentidos” (LOCKE, 2014, p. 196). A principal diferença para o pensamento de Hume é no que tange à atribuição ao hábito como princípio de reprodução das relações naturais que engendrarão a causalidade das operações mentais. Seria pelo hábito que tantos os seres humanos quanto os demais animais lidariam com as experiências presentes com base na confrontação com as experiências passadas, estabelecendo a partir daí as relações de causa e efeito. Não seria a razão, segundo Hume, que nos mostraria a conexão entre dois objetos. Quando o espírito passa da ideia de um objeto à ideia de outro, isto se dá pela função da imaginação na formação de crenças causais. A imaginação se alimentaria da experiência da conjunção constante de causas e efeitos em casos similares para estabelecer um costume ou hábito, pois é a repetição de algum ato ou operação particular que produz a propensão a realizar novamente este mesmo ato.

Assim com Locke, Hume admite que tanto os homens quanto os animais não humanos são dotados de pensamento e razão. Porém, a diferença fundamental entre ambas as abordagens reside na ideia humiana de que a causa comum para a semelhança entre as ações dos homens e dos animais não humanos está no mecanismo da imaginação que engendra a experiência de conjunção constante no hábito. Se para Locke a principal diferença estaria na incapacidade dos animais não humanos em ampliar as ideias simples através da abstração, para Hume ela estaria na relação dos mecanismos de inferência, presente tanto nos homens quanto nos animais não humanos, mas que nos primeiros amplia-se na capacidade de inferências demonstrativas e nos últimos concentra-se nas inferências das questões de fato (*matters of fact*). A semelhança de raciocínio para Hume entre os homens e os animais não humanos estaria na capacidade de ambos em desenvolver raciocínios experimentais, ou seja, aqueles que se servem da crença na realidade de causas a partir da observação de efeitos. A razão não seria outra coisa, neste caso, do que um instinto atrelado à experiência e à natureza como produtora de tudo aquilo que nasce do hábito.

Bem-vista a questão, a razão não é senão um instinto maravilhoso e ininteligível da nossa alma, que nos arrasta por uma certa sequência de ideias e lhes dá qualidades particulares em função das suas situações e relações particulares. É verdade que este instinto nasce da observação e da experiência passadas; mas quem pode dar a razão última por que são a experiência e

observação passadas que produzem tal efeito e não a natureza por si só que o produz? A natureza pode certamente produzir tudo o que nasce do hábito; mais ainda, o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e recebe desta origem toda a sua força (HUME, 2016, p 221).

Ao identificar o raciocínio experimental como uma espécie de instinto que está atrelado ao modo com o qual tanto os homens quanto os animais não humanos conduzem suas vidas, Hume pretende atribuir ao hábito o fator que capacita a inferência que se funda numa experiência passada “pela qual a criatura espera do objeto presente as mesmas consequências que sua observação sempre lhe mostrou resultarem de objetos semelhantes” (HUME, 2003, p. 149). Assim, o que Hume pleiteia é que tais inferências não surgem a partir do raciocínio que não seja um raciocínio experimental, fazendo-o concluir que:

É simplesmente o hábito que leva os animais a inferirem, de cada objeto que impressiona seus sentidos, seu acompanhante usual, e faz que, ao aparecer o primeiro, sua imaginação conceba o segundo daquela maneira particular que denominamos crença. Nenhuma outra explicação pode ser dada para essa operação, em todas as classes inferiores ou superiores de seres sensíveis que se apresentam à nossa experiência e observação (HUME, 2003, p. 150).

A novidade em Hume é a desvinculação de um tipo de raciocínio da esfera do “entendimento”, este como uma faculdade intelectual responsável pela estruturação de argumentos estruturados em torno de premissas e conclusões. Os raciocínios experimentais para Hume, em certa medida, podem ser equiparados à ideia de instinto, através da qual ele nivelava as operações mentais de todos os tipos de animais. Isso está relacionado à percepção da experiência sensível dos eventos que se sucedem no tempo e no espaço.

Mas talvez nosso assombro cesse ou diminua se considerarmos que o próprio raciocínio experimental, que compartilhamos com os animais e do qual depende toda a condução da vida, nada mais é que uma espécie de instinto, ou poder mecânico, que age em nós de forma desconhecida para nós mesmos e que, em suas operações principais, não está dirigido por quaisquer relações ou comparações de ideias como as que formam os objetos próprios de nossas faculdades intelectuais. Aquilo que ensina um homem a evitar o fogo é um instinto, ainda que seja um instinto diferente daquele que, com tanta exatidão,

ensina a um pássaro a arte da incubação e toda a economia e organização de seu ninho (HUME, 2004, p. 152).

Ao vincular a razão experimental às questões de fato (*matters of fact*) e ao conferir a elas o status de instinto, Hume pretende condicionar a atividade intelectual à ordem natural das coisas no mundo. Tal naturalismo assume um caráter que vai além da negação de uma natureza substancial do pensamento, trazendo a ideia de que uma ordem natural das coisas se mantém no espírito, a partir do hábito, como relações que associam os eventos com base em sua semelhança, contiguidade e causalidade. Nesse contexto, a experiência, a imaginação e o hábito sustentam um tipo específico de razão. Para Hume, o conhecimento que se forma no espírito não possui um estatuto diferente do conhecimento do resto da natureza e é experimentando que o espírito descobrirá as leis naturais do seu funcionamento. Daí o espírito do Adão que ele propõe no “Abstract” do seu Tratado, criado com todo o vigor do seu entendimento, mas sem qualquer tipo de experiência, não seria capaz de realizar as associações entre as causas e os efeitos do mundo, uma vez que sua razão, por si só, não seria capaz de efetuar as relações que derivam do hábito. “Segue-se que todos os raciocínios relativos a causa e efeito são fundados na experiência e que todos os raciocínios advindos da experiência são fundados no pressuposto de que o curso da natureza continuará uniformemente o mesmo” (HUME, 1994, p. 65 e 66).

No mesmo sentido Hume coloca esse Adão de posse de suas faculdades racionais inteiramente perfeitas nas *Investigações*, mas incapaz de inferir “da fluidez e transparência da água que ela o sufocaria, nem da luminosidade e calor do fogo que este poderia consumi-lo” (HUME, 2004, p. 56). Somente a força do hábito produzido pela experiência seria capaz de dar conta das causas e os efeitos que provêm das coisas ou mesmo da existência efetiva das coisas ou questões de fato. Para Hume, toda ideia surge de uma impressão, e as impressões seriam resultantes do meu encontro com o mundo. “A mente (espírito) 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). Porém estas percepções que constituem o espírito na comparação com um teatro devem levar em conta o fato de não sabermos onde essas percepções são encenadas, não havendo, portanto, nenhum centro, fundamento ou substância responsável por representar estas cenas.

## O ESPÍRITO FORA DA REFLEXÃO DO SUJEITO

Se tomamos o espírito como um feixe de percepções, assim como Hume o fez, caberia a partir daí uma pergunta acerca do prolongamento destas percepções no espírito fora da reflexão do sujeito. Chegaríamos assim a 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 (mente) e detectam a presença do mundo para o organismo. Neste estágio os estímulos se prolongam numa tensão de disparidades potenciais em diferentes ritmicidades que podem se desdobrar em diferentes formas perceptivas. Os sinais sensíveis seriam o elemento mínimo das sensações ou mesmo uma sensação primária, que permite que, antes mesmo de se ter a informação de uma percepção, a sensibilidade já seria movida de alguma maneira. Já as percepções constituem um conjunto de sinais sensíveis informados de um significado que vai 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.

Se concordarmos com Hume, originalmente no espírito o que temos são percepções. Cada percepção obedece a um padrão que informa um estímulo sensível e o torna 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. Estejamos a nos referir quer a organismos unicelulares, quer a complexos organismos cerebrados, falamos a respeito de um conjunto de sinais como resultado de estímulos que atravessam cada um deles, alguns desses 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 organizadas na forma de um plano subjetivo. Jakob von Uexkull (1864 – 1944) 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.

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).

Tomando 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, atraído pela emanção de ácido butírico pela sua pele. Depois de se desprender das árvores e já sobre o corpo de uma animal de sangue quente, ele crava suas presas com vistas a sugar o sangue que esteja em uma temperatura adequada para ele. Estímulos sensíveis transformados em sinais que se traduzem em percepções e que emulam impulsos. Estas são as relações as quais compõem o ciclo vital dos organismos animais que podem ser tomadas a partir de um ciclo de resolução de uma tensão ligada ao excesso da quantidade da 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 de

forma de uma ligação direta entre a percepção e o impulso, como no caso do carrapato, em que a excitação provocada pelo ácido butírico diminui através do impulso que o fará despencar sobre o corpo de um mamífero de temperatura constante. 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 sublimadas, permitindo que se tolere por algum tempo o excesso de excitação. Assim, a relação entre as *células-de-percepção* e as *células-de-impulso* se dá 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 como o seu meio e do modo como elas vão determinar o seu mundo próprio respectivo.

O carrapato, que atraído pela luz escala a vegetação de onde se deixa desprender ao ser atraído pela presença do ácido butírico do mamífero que passa, reage ao estímulo diretamente através de um impulso instintivo. Enquanto o mamífero não passar, o carrapato não se desprenderá da árvore, da mesma forma que se o animal que liberou ácido butírico não tiver a temperatura constante impedirá que o carrapato finque suas presas e sugue o seu sangue. Seu mundo próprio se constitui a partir de certos estímulos e suas respostas em termos de impulsos que advêm 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 qualquer princípio substituir o modo de resolução de suas tensões. Somente pela excitação do odor dos mamíferos de temperatura constante o carrapato se deixa desprender das árvores sobre seus corpos, sendo capaz de jejuar por anos a fio, até ter a possibilidade de cravar as suas presas e se alimentar. Do mesmo modo, nada é capaz de evitar que o carrapato sugue o máximo de sangue que puder, que o leva na sequência a estourar e morrer. Em certos organismos, a relação entre os estímulos e os impulsos é direta, não passando por um esquema em que a memória e o aprendizado possam interferir. Assim, cada mundo próprio será responsável por delimitar o esquema de gratificação que articula os estímulos e os impulsos e a tensão dessa relação.

Ou os organismos mantêm esta tensão orientada pelos instintos, ou essas ações passam a se orientar pelo hábito, em que a percepção se estende de forma a assinalar certas associações que possam ir além do vínculo direto entre estímulos e impulsos. Em certas estruturas, o mundo próprio é responsável por informar a percepção, ativar a memória e gerar aprendizado, quando cada organismo se constituirá à medida que resolve as tensões próprias de uma unidade de estímulos sensíveis, assinalando cada um deles com um sentido que determinará os impulsos que comandarão cada uma de suas ações. É assim que certos sinais sensíveis passam a ser associados com outros provindos de estímulos diferentes, e o resultado passa a gerar uma regra que orientará cada impulso proveniente dessa associação. De outro modo, o mundo próprio de cada organismo será a relação direta entre certos estímulos e certos impulsos, a despeito de tudo mais que componha o ambiente que o cerque. Um outro exemplo usado por Uexkull é o do ciclo de função da paramécia, que, revestida de densas fiadas de cílios, move-se rapidamente na água por meio da agitação desses cílios, girando em torno do seu eixo maior.

De todas as diferentes coisas que se encontram no seu mundo ambiente, o seu mundo-próprio apreende apenas a característica, sempre a mesma, pela qual a paramécia quando quer que seja, seja como for e aonde for, é estimulada a desencadear o mesmo movimento (UEXKULL, 1982, p. 67).

Assim o instinto pode ser relacionado ao conjunto determinado de estímulos que geram sempre o mesmo impulso, enquanto o aprendizado se relaciona ao resultado de uma ação motivada pela associação de diferentes sinais sensíveis produzidos por diferentes estímulos, capaz de estabelecer um padrão que altera a tensão instintiva ou natural entre os estímulos e os impulsos.

Desse modo, é possível que, diante de certos estímulos, os impulsos possam ser adiados. Por isso os princípios de associação são fundamentais para que em cada organismo possam se desenvolver padrões de respostas a certos estímulos que se diferenciem a partir das regras possíveis de se produzir pelas associações responsáveis pela criação de determinados hábitos. As associações são na verdade princípios responsáveis por um tipo de percepção que vai além das simples impressões de sinais gerados pelos estímulos sensíveis de cada experiência desse organismo. Se cada impulso

está relacionado diretamente com os estímulos recebidos pelo organismo e se cada estímulo gera sinais a serem informados em percepções determinadas, o mundo que se forma em torno dessa unidade perceptiva pode funcionar a partir de relações não mediadas. O exemplo do carrapato vem a calhar, já que seu mundo próprio funciona a partir de três sinais sensíveis, gerados pela luz, pelo odor e pelo calor, informados em três tipos de percepção que o leva a três tipos de impulso: subir no arbusto, se deixar cair sob o dorso do animal e cravar nele as suas presas. Contrariamente, se os estímulos geram um grande número de sinais sensíveis, informados em diversos tipos de percepção, os impulsos passam a estar sujeitos à combinação associativa dessas percepções, e o mundo próprio desse organismo se alarga e complexifica.

Assim, a relação entre os estímulos e os impulsos passa a estar mediada por um conjunto de hábitos determinados por certas regras que vão comandar a associação das percepções. Os sinais da presença do mundo só produzem qualquer tipo de significado a partir do momento que são informados em percepções que podem ser associadas de uma forma determinada, fazendo que o mesmo tipo de estímulo possa ser processado de modos diferente por diferentes tipos de organismos, sendo responsáveis por determinar cada um de seus mundos próprios. Um ramo de flores pode assumir diferentes significados a partir do momento que os sinais gerados em diferentes tipos de organismos sejam informados em diferentes tipos de percepção que levaram a impulsos distintos. As percepções dos mesmos ramos de flores pode surgir a partir de uma nota tátil, como no caso de formigas que os utilizam como piso ideal para atingir a zona rica em alimento dentro da pétala de flor, como uma nota olfativa para a larva de uma *Aphrophora spumaria* que perfura os vasos condutores da seiva que corre nos ramos e que as utiliza na construção de seu abrigo, como uma nota gustativa para a vaca que os ceifa com a língua para se alimentar, ou mesmo como uma nota estética sendo fonte de adorno para a moça que as colhe para enfeitar o corpete em sua cintura. Conforme nos afirma Uexkull:

Dentro dos vários mundos-próprios, os objetos significantes são tão diferentes pelo seu conteúdo quanto se assemelham pela natureza da sua estrutura. Algumas das suas propriedades apresentam-se sempre ao sujeito como portadoras de sinais-característicos e outras como portadoras de sinais-de-impulso ou ação (UEXKULL, 1982, p.146 e 147).

Uexkull destacava como os organismos coincidem na medida que selecionam as ações que o mundo exterior exerce sobre eles e delimitam seu mundo próprio. A diferença estaria entre cada um dos mundos próprios e na forma como as *células-de-percepção* se relacionam com as *células-de-impulso*. Tais relações definirão o tipo de organismo e o mundo próprio que ele seleciona. O mundo próprio de cada organismo é tudo aquilo que por ele é percebido e não todo o mundo que ele tem diante de si. A percepção, assim, é aquilo que articula os sinais sensíveis e lhes informa. Os sinais sensíveis são o resultado das sínteses passivas do organismo e se prolongam na superfície da interface do espírito. Já as percepções são resultado de uma inflexão que informa e estabelece os limites de um mundo próprio. Esses limites vão estabelecer padrões de funcionamento a partir de um critério de eficiência que legitima as associações de forma a perpetuar certas espécies. Tais padrões são responsáveis por produzir sujeitos que assumem uma forma a regular os impulsos gerados pelos estímulos, como resultado do encontro dos organismos vivos com o mundo. As formas subjetivas são o resultado das sensações conformadas à certas regras que fornecerão o recorte de um mundo próprio povoado por estímulos determinados que direcionarão os impulsos a partir das percepções. Se entre a percepção e o impulso existe uma rede de significações que mediará esta relação, então esta rede determinará um tipo de natureza que conformará o modo como este organismo reage como o meio e assume a função de sujeito de seu mundo próprio.

Não é difícil distinguir o mundo próprio do *homem-que-nós-somos* dos demais animais, mas esta tarefa se torna mais difícil quando se trata de indivíduos a quem não se pode negar sua humanidade, mas que se afastam do padrão determinado por uma natureza do tipo humana. É esta questão que Deligny irá discutir a partir de suas experiências com as crianças autistas, confrontando seu mundo próprio com o das formas subjetivas que foram moduladas por milênios de dominação das estruturas simbólicas da consciência, da linguagem e do querer intencional. A partir da convivência com indivíduos que estavam aquém dessas estruturas simbólicas e que por isso não tinham suas sensações conformadas ao padrão que estabeleceu uma forma determinada de reagir aos estímulos sensíveis, Deligny procura 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 dessas forças que trouxeram os homens ao ponto em que eles estão, que fizeram de um organismo vivo um sujeito, de uma tendência um querer, e de um impulso instintivo um fazer intencional. As relações 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. A crítica de Deligny ao *homem-que-nós-somos* 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, saindo do campo das formas do sujeito e chegando ao campo de forças dos impulsos instintivos do espírito.

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<sup>20</sup> 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).

O relacionamento de indivíduos silenciosos com indivíduos que abdicaram da interação através da linguagem remete a um *povo que falta*, constituindo uma interação marcada por uma impessoalidade de forças ingovernáveis que escapam do controle de qualquer forma transcendente e como gênese de toda a existência. Isso nos leva a pensar em formas de vida onde essa ingovernabilidade faz-se numa deriva natural de indivíduos cuja existência está para além de qualquer forma humana que possua status de natureza substancial. Em *A literatura e a vida* (1993), Deleuze nos fala sobre um devir que extravasa toda matéria vivível e vivida. A vida como uma força indefinível e sempre em devir, que não é possível ser capturada por nenhuma forma, sempre a produzir desvios necessários, criados, de cada vez, para revelar a vida nas coisas. Chegar a essa potência impessoal no qual a vida se traduz é chegar a uma individuação que não é nem vaga nem geral, mas indefinida como um devir demasiadamente poderoso a afirmar essa potência

---

<sup>20</sup> Janmari é como Deligny chamava Jean Marie, uma criança autista que lhe foi confiada quando ainda tinha 12 anos, com a qual conviveu até à sua morte. No laudo do psiquiatra que a mãe de Janmari trouxe a Deligny, constava que ele seria um “encefalopata profundo”, incurável e ineducável.

de produção do novo que não se confunde com a *grande saúde dominante* que oblitera este processo. Como Deleuze afirma: "Qual a saúde bastaria para libertar a vida em toda a parte onde esteja aprisionada pelo homem e no homem? A frágil saúde de Espinosa, enquanto dura, dá até o fim testemunho de uma nova visão à passagem da qual ela se abre" (DELEUZE, 1997, p. 14). Chegaríamos a esse estado a partir da literatura ou da escrita que consiste em inventar um *povo que falta*, um *povo menor*, eternamente menor, absorvido num *devir-revolucionário* como função minorizante que desarticula as formas da grande saúde perfeita. Tal saúde funciona como um modelo a partir do qual se concebe o normal e o patológico, o sadio e o indesejável, o perfeito e o eficiente. A existência desse povo tem a ver com novas possibilidades de vida, em que a vida possa ser agenciada através de um povo singular sempre a devir. Esse era o principal trabalho que Deleuze via na literatura, a ser alcançado à medida que se fosse capaz de descobrir sob aparentes pessoas a potência de um impessoal que não se confunde com uma generalidade, mas é uma singularidade no mais alto grau. Sairíamos das formas fixas que operam as individuações pessoais e chegaríamos às forças que operam num campo intensivo de individuação, sairíamos dos sujeitos e chegaríamos às hecceidades. Para ele a literatura está do lado do informe ou do inacabamento, e esse povo realiza essa dimensão provisória do ser, trazendo ao campo da individuação um jorro de imprevisível novidade em seu componente de fuga que se furta a formalização.

*O povo que falta* remete-nos às tentativas de Fernand Deligny junto às crianças autistas que viviam com adultos languageiros em um território comum. Ele se referia a esse agrupamento como uma *etnia singular* que vivia a partir dos desvios que o levava para longe de qualquer forma simbólica da cultura e da linguagem. Tanto *O povo que falta*, de Deleuze, quanto a *etnia singular*, de Deligny, evocam um povo menor que não para de se agitar sob as dominações, de resistir a tudo o que esmaga e aprisiona nesta grande saúde dominante. Se, para Deleuze, o *povo que falta* é inventado a partir da criação literária, para Deligny a *etnia singular* é uma apropriação de um registro perceptivo que não se conforma aos padrões majoritários de existir do sujeito e da linguagem, que é aquilo que Deleuze chama de grande saúde dominante <sup>21</sup>. O esforço de fabulação da literatura faz tocar em uma dimensão intensiva que é o espaço onde os autistas e suas *presenças próximas* transitam em silêncio, fora do espaço do sujeito e da consciência. Por

---

<sup>21</sup> DELEUZE, Gilles. *A literatura e a vida*. In: *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed 34, 1997.

isso, para Deleuze, a literatura não nasce de uma experiência pessoal, mas sim da dimensão impessoal da experiência. Ela traz consigo o *Homo tantum*, ou a potência de dissolução do sujeito e do ego. Como percebeu René Schérer, o *Homo tantum* diria respeito a:

(...) substituição desse sujeito e mesmo de uma individualidade ainda por demais maciça, por demais molar, de uma pessoa artificial ou mesmo alegórica, por singularidades moleculares, moventes ou nômadas, que se destacam de um campo transcendental cuja a descoberta e construção são o primeiro ato do filósofo; o encontro de um empirismo transcendental que dispensa o *Eu penso* da tradição cartesiana, e mesmo toda consciência (SCHÉRER, p. 21 e 22).

São essas singularidades que definem o *povo que falta* e que estão longe de seres pessoais ou vinculadas a qualquer tipo de sujeito, por isso elas não podem ser capturadas pelo *cogito*, mas apenas pela dimensão intensiva de uma vida a-subjetiva. Segundo Deleuze, a literatura, em sua função fabuladora, “só se instala descobrindo sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau (DELEUZE, p. 13). É este impessoal que preside o agir das crianças autistas vacantes da linguagem, constituindo uma natureza que não passa por nenhuma construção subjetiva, mas que carrega a potência de uma diferença de um povo que está sempre a faltar, pois não se deixa capturar pela coerção das estruturas simbólicas, nem por tudo o que estrutura o sujeito enquanto pessoa. Por essa razão, Deligny chega a afirmar que os autistas parecem possuir uma outra natureza, por manifestarem um modo de vida que escapa às formas hegemônicas de existir. A convivência, em Cévennes, de indivíduos languageiros e indivíduos autistas vacantes da linguagem dava origem àquilo que Deligny iria chamar de *etnia singular*.

Em *Singulière ethnie* (1980), Deligny visita o trabalho de Pierre Clastres em *A sociedade contra o Estado* (1962), 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 e adultos languageiros com os quais convivia nas montanhas de Cévennes. Tal semelhança surge a partir do traço comum que ligaria estes 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. Esse ser consciente, para Deligny, produziria o *homem-que-nós-somos* como um padrão hegemônico de subjetivação que não se confunde como o humano, cujos impulsos são domesticados a partir do momento que a consciência assume o controle. As estruturas simbólicas se efetivariam através da habilidade desenvolvida por esse homem consciente de dizer a si e o mundo ao seu redor e a partir daí evacuar a dimensão instintiva que existe como expressão de sua natureza, como um *animal em vias de se despojar da espécie*. Neste ponto, Deligny irá confrontar a existência de seres com essa capacidade de dizer a si e assumirem a sua consciência, com a de seres afastados desta consciência e que vivem em um modo infinitivo de um humano que o é de natureza. Os autistas que vivem aquém desse universo da linguagem e da consciência de si parecem ser tomados por uma natureza distinta, o que os coloca como que num estágio embrionário da espécie humana, assim como certas etnias que não atingem o grau de desenvolvimento das sociedades na qual se insere os demais indivíduos.

Eu tenho que colocar aspas na palavra "natureza" que se presta a todo o tipo de confusão. É sobre o que acontece no universo, tudo o que existe sem a ação do homem? Por acaso eu disse que o modo de ser humano que parece ser o dessas crianças está tão pouco ao nosso alcance quanto os fenômenos naturais. Nossa natureza é a de seres conscientes de ser que, portanto, vivem sob o que se diz e isto é a lei da linguagem. Resta o que pode ser humano, além dos efeitos desta lei. (DELIGNY, 2017, p. 1386).

Podemos ver de que maneira Deligny concebe a diferença entre o homem que forja a sua natureza a partir do fato de ser consciente de si, vivendo sob a lei da linguagem e das estruturas de coerção da sociedade e de um humano que o é de natureza e que vive no domínio das estruturas instintivas. Ele quer com isso diferenciar o viver num sentido infinitivo do estar consciente deste viver, consciência esta que eclipsa o que a vida carrega como sua dimensão fundamental. A partir daí Deligny concebe esse agrupamento de crianças autistas que não são capazes de se articularem com o mundo com base em uma forma verbal em que a linguagem funciona como uma unidade que neste caso não se pode

contar. Através da noção do papel do Estado sugerido por Clastres, Deligny aponta de que forma o Estado ricocheteia o estado de natureza que constitui os indivíduos. Deligny irá reivindicar esse estado de natureza para descrever a experiência desse grupo de crianças e suas *presenças próximas* que vivem uma forma de ser diferente das formas verbais a partir das quais a consciência é formada.

Nas áreas de estar cresceram abrigos que evocam os modos de existência os mais arcaicos, esses mesmos abrigos que povoam as imagens que pude ver esses povos que vivem nas fronteiras da humanidade. E a natureza humana? Podemos ter dito a nós mesmos que reapareceu, ali, diante de nossos olhos, intacto no modo de ser dessas crianças, livre de qualquer influência cultural (DELEIGNY, 2017, p. 1392).

Deligny procura, então estabelecer a diferença entre dois modos de ser, “um que seria ser – humano – e a outra que surge da consciência do ser e de sua própria vontade, da qual todo o poder é estabelecido pelo simples fato de ser então inescapável” (DELIGNY, 2017, p. 1393). Esta diferenciação culmina na distinção de um agir que se dirige ao nada a não ser pela natureza instintiva que o impulsiona como *um magma de forças cegas a nos empurrar de dentro* e um fazer que se dirige pela vontade cuja consciência de ser é a própria condição. Enquanto o fazer estaria ligado ao sujeito consciente de si, o agir se afastaria desta determinação subjetiva. O querer consciente do homem ligar-se-ia, assim, a uma natureza específica a partir do seu mundo simbólico da linguagem e da cultura, opondo-se à natureza biológica de um espírito concebido *sem um pinga de querer*. A este impulso primário, denominado espírito, contra o qual se volta o meu querer no intuito de dominá-lo, Deligny identifica à ação da natureza sempre a ressurgir diante de nós e busca vincular o humano a esta natureza essencial. Modos de vida que levaram Peter Pelbart a afirmar:

Em vez de sacrificar a positividade existencial de “populações inteiras de seres” no altar de uma Verdade, seria o caso de multiplicar o mundo a fim de acolhê-las – de onde o esforço em mobilizar conceitos diversos para garantir a pluralidade e distinção entre os modos de existência, sem deles fazer etapas de um único processo evolutivo, universal. Ademais, em vez de perguntar “Isso existe?” e “De que modo?”, caberia saber se pode existir “um pouco, ou muito, passionadamente, de modo algum”, em gradações diversas. Por exemplo, existir

como possível, em potência, ou prestes a emergir ao lado do atual, ou existir balbuciantemente abaixo de um limiar de integridade – quantas maneiras distintas de existir (PELBART, 2014, p. 252).

Em *Semblant de rien* (1981), Deligny se refere ao seu lugar de adoção ao lado das crianças autistas como a força de um país natal e que, por isso, não seria um lugar estrangeiro, mas uma *etnia muito singular* que teria como uma de suas características o fato de não ter língua em absoluto, pois não tem em absoluto o uso da linguagem; “trata-se de crianças autistas - algumas das quais ficam grandes - e de nós entre elas” (DELIGNY, 2018, p. 191). Estabelecia-se, então, um tipo de relação que só era possível à medida que todo encontro dado ali não fosse baseado na produção de signos uma vez que os signos eram ignorados pelas crianças que viviam em um espaço ausente de intencionalidade. Um balançar de cabeça que devesse produzir o sentido de uma negação não faria o mínimo sentido ou poderia provocar um efeito diferente de sua intenção original. “Ainda assim, se Janmari - autista que, sem o querer, conduz esta iniciativa - me vê fazer esse signo, o agir até então contido jorrará, liberto; em outras palavras, esse signo de negação, que deveria impedir, torna-se gesto que permite” (DELIGNY, 2018, p. 192). Deste modo, era impossível se produzir naquele ambiente signos recobertos de intenção, uma vez que estava ausente qualquer possibilidade de se decifrá-los, pela ausência da relação entre os significantes e os significados ou qualquer mediação que pudesse se dar através das palavras.

O comunismo ali estabelecido não se dava a partir da relação entre homens, uma vez que, segundo Deligny, o homem seria um ser criado pelo simbólico, mas se dava a partir da relação entre indivíduos que viviam no infinitivo e seres que deixavam o infinitivo atravessar a suas vidas e estabelecer relações diretas entre suas percepções e seus impulsos. Não eram as palavras que criavam a realidade à sua volta, mas sim o mover de corpos que se encontravam e produziam sinais de sua presença naquele território. Resgatava-se, assim, o sentido dado por Deligny à noção de humanidade, que se distanciava da aceção do *homem-que-nós-somos* forjada por milênios de dominação simbólica. Chega-se, assim, a modos de vida humanos sem que as estruturas coercitivas que conformaram as percepções, reunindo indivíduos ausentes das estruturas simbólicas da linguagem, da consciência e do querer, e indivíduos que delas se esvaziam e passam a

se relacionar de um modo em que o sujeito não está; chega-se, assim, ao espírito fora da reflexão do sujeito. Esta relação cria um corpo comum em que os órgãos não estão a serviço da eficiência do organismo, mas se deixam capturar por um agir para nada, não intencional, a-subjetivo, resultado de uma relação não mediada entre os estímulos e os impulsos que recupera o inato ou o entregue a si mesmo em que não se tem escolha. A própria capacidade de escolha pode ser tomada como uma ilusão do sujeito da consciência, como o próprio Deligny se pôs a dizer:

Digo isso porque me pergunto se esse escolher, que alguns transformam naquilo que distingue o homem das espécies cujas atitudes são, como se diz, programadas, não é 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 (DELIGNY, 2018, p. 172).

Procurando contestar a noção de humano que vê na linguagem um fator de diferenciação do animal humano dos demais animais, Deligny vai se voltar para a ideia das tendências inatas que caracteriza os indivíduos que naturalmente escaparam do simbólico, tendo na etologia e a paleontologia um campo mais profícuo para se servir com vistas a construir seu aparato conceitual. Não é difícil compreender, então, o porquê de Deligny se aproximar mais de Jakob von Uexküll (1864 – 1944), de Karl von Frisch (1886 – 1982), de Konrad Lorenz (1903 – 1989) e de Leroi-Gourhan (1911 – 1986), do que de Martin Heidegger (1889 – 1976). Com isso fica clara a sua intenção de desconstruir a ideia do sujeito e suas estruturas linguísticas e de reinscrever o conceito de humano na ordem da natureza. Com isso ele quer destacar o modo de ser autista que escapa do sujeito e da linguagem e devolver a ele uma humanidade que não está vinculada às formas subjetivas que escavam a interioridade de um eu pessoal e consciente de ser. É nessa perspectiva que Deligny irá construir os conceitos com os quais vai operar a distinção fundamental entre o *humano* e o *homem-que-nós-somos*, entre o *humano-de-natureza* e a *natureza humana*, entre o *agir* e o *fazer*, entre o *indivíduo* e o *sujeito*, dentro de uma oposição que mantém a tensão de duas realidades díspares, buscando capturar os traços que o modo de ser autista vai deixando como marcas de uma existência singular. Todo o trabalho de Deligny é redescobrir o humano a partir do modo de vida autista, e não de definições ou significados determinados. O humano é aquilo que não pode ser dito pela linguagem, mas apenas experimentado na relação de indivíduos vacantes da

linguagem com a diversidade do seu mundo-próprio. Miguel e Rocha descrevem as vias deste humano ao afirmar que:

Deligny recusa toda forma de convicção absoluta e definitiva concernente ao homem, e sua reflexão se dá a tarefa simultânea de desfazer essas ideias-imagens e procurar inventar dispositivos nos quais outras formas podem emergir (camerar, traçar, escrever). Ser próximo das crianças autistas lhe revelou a impossibilidade dessa totalização visada pela figura do “Homem”. Mesmo a palavra não pode ser fonte de esgotamento do humano, seu fundamento, sua explicação e definição. É por isso que todo indivíduo é primeiro: incomparável humano na sua singularidade, não podendo ser medido senão por ele próprio – e, no entanto, sempre capaz de fazer comum com os outros da mesma espécie. Pois o comum da espécie não supõe a semelhança, mas a diversidade. (MIGUEL; ROCHA, 2018, p. 184).

O lugar do humano é espaço da relação de corpos que vão deixando suas marcas no mundo a partir de um agir para nada, sem finalidade ou qualquer palavra se quer, prevalecendo a relação direta entre suas *células-de-percepção* e suas *células-de-impulso*, em operações diferentes daquelas das pessoas que fazem o uso da fala. Daí que cada movimento não pode ser compreendido, mas apenas seguido a partir dos seus rastros no mundo, que não se confundem com qualquer significado, sendo apenas pontos no espaço. O que se pode ter aqui é um lugar comum a partir desses pontos que se abrem como pontos de ver, janelas por onde se pode olhar o mundo de um modo comum. Caem por terra, assim, todos os significados que sustentam o sujeito humano, pois o que vai sendo formado é uma *memória específica* que é espacial e carregada da avalanche de imagens móveis e múltiplas dos estímulos que são capturados por esses corpos mergulhados no silêncio.

Eles são formas de traçar, de plantar derivas, de construir costumes e levam à consideração do “homem” (ou do indivíduo subjetivado que caiu no simbólico) e do “humano” (a memória da espécie, o imutável, a vacância da linguagem), enfim, diante do mutismo que força a pensar a condição humana aquém/além da linguagem, o “humano” aparecerá como gesto e forma (um “agir” intransitivo e não um “fazer” transitivo e finalizado), antes de ser linguagem.

Daí a vida em rede contraposta às imagens do humano (MIGUEL; ROCHA, 2018, p. 186).

Se, por um lado, Deligny sofre a influência da etologia, por outro ele é profundamente influenciado pelas ideias de Henri Wallon (1879 – 1962), referência mais presente em seus escritos, em especial acerca da teoria do psicólogo francês sobre a inteligência e sobre o desenvolvimento do pensamento discursivo. Wallon defenderá uma ideia de uma *inteligência espacial*, sensório-motora e prática, contrastando como uma *inteligência discursiva* que se caracteriza pela utilização e intermediação dos símbolos e representações. Uma vez que não admite uma continuidade entre uma inteligência e outra, ele vai descrever o modo como se dá a intromissão da cultura, da linguagem e do meio social como produção da função simbólica. A inteligência prática só pode ser formulada como um modo de encontrar a solução adequada para cada situação, não podendo ser separada dessas situações e do problemas que elas apresentam. Ela se daria a partir do espaço que se liga à atividade sensório-motora, a partir das soluções que surgem dessa relação espacial. A *inteligência discursiva* só surgiria, então, por conta do desenvolvimento da função simbólica, que permite substituir os conteúdos espaciais do pensamento por “sons, por gestos ou mesmo por objetos que não têm com elas outra relação senão o ato pelo qual se efetua a ligação. É a esta capacidade de substituição que a função simbólica se reduz” (WALLON, 2008, p. 212). Seria então, segundo Wallon, a função simbólica responsável pela passagem do pensamento concreto para o pensamento representativo. Sem ela não seria possível relacionar uma coisa como um símbolo que a represente. Cada uma dessas representações garantidas pela função simbólica só toma corpo, entretanto, por meio da linguagem. Assim, a teoria de Wallon permite que se suponha que certos indivíduos humanos estejam ausentes da função simbólica e que sua inteligência se limite às relações práticas de um envolvimento espacial e não discursivo, uma vez que para ele os dois tipos de inteligência são irredutíveis entre si.

Mas, precisamente: ou esta aptidão não será senão a marca da própria linguagem sobre a criança moldada pelo meio ou, como mostram tantas observações diversas, ela pertence ao desenvolvimento específico do homem, à sua natureza, e pode excepcionalmente faltar ou desaparecer em certos indivíduos (WALLON, 2008, p. 21).

Foi falando que o *homem* instrumentalizou o mundo ao seu redor, pois os atos de falar, significar e comunicar estão na base da estrutura subjetiva que passa a selecionar todas as coisas a partir do seu valor utilitário para a preservação de certos modos de vida. Fora das estruturas do sujeito, sobra o espírito e seus modos próprios de detectar (*répérées*) os estímulos sensíveis e mover o corpo num agir que não procura seguir qualquer propósito, mas que é movido por impulsos (des)informados. Esse agir no infinitivo é o desencadeamento inato das *células-de-percepção* do espírito não domesticado pelo sujeito, sendo fruto da relação dos corpos no espaço que ativa a potência de agir sem qualquer tipo de projeto pensado, mas como resultado daquilo que o corpo pode.

### CORPOS EM RELAÇÃO, O ESPÍRITO E O CAMPO INTENSIVO

O que pode um corpo? Essa pergunta ganha relevância se considerarmos, assim como fez Baruch Espinosa (1632-1677), a dificuldade de se determinar o que um corpo pode. Um dos motivos que estaria ligado a essa dificuldade, ainda de acordo com Espinosa, é o desconhecimento das estruturas de um corpo, que leva os indivíduos a ignorar aquilo de que o corpo é capaz. Um corpo para Espinosa se definiria pelo seu poder de afetar e ser afetado. Segundo Deleuze, de acordo com Espinosa, podemos tomar um corpo a partir de sua *longitude*, que seriam suas relações de velocidade e de lentidão, de movimento, bem como em sua *latitude*, que é o conjunto de *afectos* que o preenche. Diríamos, então, que a natureza desse corpo pode ser definida pelo conjunto dessas longitudes e dessas latitudes, que estão sempre em variação, sendo remanejadas, compondo-se e recompondo-se no encontro de corpos no mundo. Trata-se da coexistência de elementos não formados e de uma força anônima e seus estados afetivos individuantes que percorrem um plano onde eles realizam experimentações para além da dimensão do sujeito e das formas fixas.

De um lado, um corpo, por menor que seja, sempre comporta uma infinidade de partículas: são as relações de repouso e de movimento, de velocidades e de lentidões entre partículas que definem um corpo, a individualidade do corpo. De outro lado, um corpo afeta outros corpos, ou é afetado por outros corpos: é esse poder de afetar e de ser afetado que também define um corpo na sua individualidade. (DELEUZE, 2012, p.128).

Um corpo, segundo Deleuze, não se define por suas formas ou funções, mas sempre depende das relações de velocidade e de lentidão e do seu poder de afetar e ser afetado. Tampouco há de se definir o corpo como uma substância ou um sujeito. Um corpo é na verdade um modo que se define pelos *afectos* que surgem a partir daí. “Definiremos um animal, ou um homem, não por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, e tampouco como sujeito, nós o definimos pelos *afectos* de que ele é capaz” (DELEUZE, 2012, p. 129). Para Deleuze, um *afecto* não se confunde com um sentimento, mas sim é um estado do corpo depois de atravessado por um devir. Sendo assim, para se conferir a exata dimensão em que são produzidos os *afectos*, há de se voltar para o meio onde eles se produzem, meio onde os corpos se misturam, movem-se, afetam e são afetados — e os corpos produzem nesse meio um campo intensivo de *afectos* que são os sinais sensíveis gravados no espírito como interface larvar de um campo intensivo de individuação. O campo intensivo é o campo das forças não relacionadas e que se relacionam por vizinhança, mantendo a tensão metaestável no que diz respeito ao nível máximo de energia potencial. O espírito como campo intensivo de individuação é o resultado do encontro de corpos, e seu vínculo com o corpo que o afeta é mantido no sentido presente em Espinosa, em que não há nada que afete o corpo que não afete o espírito e não há nada que afete o espírito que não afete o corpo. Por isso temos que pensar os corpos considerando as coordenadas de velocidade e lentidão e o seu poder de afetar e ser afetado.

A natureza dos corpos, deste modo, seria uma questão de topologia. Indivíduos que “funcionam a partir desse espaço”, onde circulam forças intensivas. A questão, assim, passaria a ser como grafar essas linhas intensivas numa cartografia que seja capaz de capturar esses movimentos, como modo de se conseguir segui-las em cada uma de suas amplitudes. Pensar que, dependendo da forma como se organiza o espaço, ela pode liberar gestos que permitam com que os corpos aumentem sua potência de agir. Criar espaço para o corpo como possibilidade que algo possa acontecer a partir daí. Se os corpos se compõem a partir de sua velocidade e lentidão e se expressam pela sua capacidade de afetar e ser afetado, resta definir de que forma pode se conceber o espírito como uma ideia de um corpo. Espinosa define os corpos como modos finitos do atributo extensão, simultâneo à mente, que é um modo finito do atributo pensamento, de forma que “(...) a mente e o corpo, são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do

pensamento, ora sob o da extensão” (ESPINOSA, 2016, p.90). Espírito e corpo seriam, então, modificações de uma mesma substância que se mostra ora como mental, ora como material. Em relação à conexão entre o mental e o material, Espinosa não afirma a superioridade de um sobre o outro, havendo uma correspondência de atributos e uma inter-relação dos modos:

Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas” (ESPINOSA, 2016, p. 68).

Para Espinosa, o mental é a ideia que a mente tem de um corpo físico, e nada que se passe com o corpo deixa de ser percebido pela mente (espírito). Nenhuma coisa que não tenha nada em comum entre si pode ser causa uma da outra. Dessa forma, duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm em comum, o que coloca os eventos mentais e os eventos físicos como modos de atributos diferentes, sem que um possa ser a causa de outra:

Duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm de comum entre si (...) Com efeito, cada uma das substâncias deve existir em si mesma e por si mesma deve ser concebida, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra. No caso de coisas que nada têm de comum entre si, uma não pode ser causa de outra. Se não têm nada de comum entre si, então (pelo ax. 5), uma não pode ser compreendida por meio de outra e, portanto (pelo ax. 4), uma não pode ser causa de outra” (ESPINOSA, 2016, p. 9).

Se há algo que une os eventos mentais e os eventos físicos segundo Espinosa este é a substância infinita que participa de ambos, e aquilo que caracteriza a correspondência entre ambos é o fato de serem partes de um todo. Quando Espinosa fala de uma ação de um atributo sobre um outro, de um efeito de um atributo no outro, de uma interação entre modos de atributos diferentes, não o faz sob a perspectiva de uma causalidade, mais sim de uma ação paralela de um sobre o outro quando tomados em conjunto — dois modos de atributos diferentes (a alma e o corpo) agindo um sobre o outro, na medida em que formam as partes de um todo. “Aqui, nada ultrapassa realmente a afirmação de uma correspondência: sendo duas coisas as partes de um todo, nada pode mudar em uma que

não tenha seu correspondente na outra, e nenhuma pode mudar sem que o próprio todo também mude” (DELEUZE, 2017, p. 71).

A natureza dos corpos é determinada pelo modo do atributo extensão e eles se caracterizam pelas leis de movimento e repouso. “Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (ESPINOSA, 2016, p. 77). No que diz respeito à sua distinção, os corpos se distinguem, além de sua velocidade e lentidão, em corpos simples ou compostos e têm o movimento e o repouso como propriedade comum. Assim o movimento é tanto aquilo que caracteriza os corpos quanto aquilo que os distingue no interior do atributo da Extensão. Contudo os corpos compostos, segundo Espinosa, distinguem-se dos corpos simples, também pelo fato de terem partes justapostas. Quanto aos corpos mais simples, podemos dizer que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão. Já os corpos compostos, de grandeza igual ou diferente, esses seriam forçados por outros corpos a se justaporem transmitindo seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida. As ideias, para Espinosa, existem como ideias de um corpo. Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana. Nessa perspectiva, então, o corpo como objeto do espírito humano, ao sofrer alterações, necessariamente se deixa perceber ao espírito e nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pelo espírito. Enquanto determinação do atributo pensamento, a mente é ideia da afecção do corpo por outros corpos exteriores, que permanece mesmo sem a presença do corpo exterior, mas que é por ele ativado:

Se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado de um afecto que exclua a existência ou a presença desse corpo (...) Além disso, (pelo corol. prec. e pelo corol. 2 da prop. 16) compreendemos claramente qual é a diferença entre, por exemplo, a ideia de Pedro, que constitui a essência da mente do próprio Pedro, e a ideia desse mesmo Pedro que existe em outro homem, digamos, Paulo. A primeira, com efeito, explica diretamente a essência do corpo de Pedro, e não envolve a existência senão enquanto Pedro existe; a segunda, entretanto, indica mais o estado do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro e, assim, enquanto durar o estado do corpo de Paulo, sua mente considerará Pedro como lhe estando presente, mesmo que Pedro já não exista (ESPINOSA, 2016, p. 84).

Segundo Espinosa, os *afectos* do corpo de um indivíduo são considerados como imagens dos corpos exteriores, cujas ideias representam a presença desses *afectos*. Essas ideias, como uma sequência dos *afectos* do corpo, surgem na mente (espírito) por meio da imaginação. Essa ordem de sequência dos *afectos* é o que Espinosa chama de memória, um processo que registra essa ordem sem necessariamente explicar sua natureza. Já o intelecto seria a ordem da concatenação de ideias, ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que seria a mesma em todos os homens. A partir da relação que Espinosa estabelece entre os eventos mentais e os eventos físicos, ele encontra a determinação da ação dos indivíduos: corpos que se movem e pensamentos que são as ideias que a mente tem do seu próprio corpo e das afecções de corpos exteriores, a partir da imaginação e do intelecto. E é a partir do movimento dos corpos, suas afecções na mente e do conhecimento das ideias adequadas à natureza essencial dos agentes que se libera o esforço que faz convergir as ações individuais à sua própria essência. Assim, corpo e mente se relacionam num meio onde a substância infinita se desdobra e afirma a sua potência.

Para Espinosa, a relação entre os eventos mentais e físicos está determinada pela sua noção de substância. Segundo ele, a substância é o que existe em si e por si, isto é, aquilo que não necessita do conceito de outra coisa para ser formado. Assim, a substância seria a potência causal ou produtiva absolutamente infinita de autoprodução e de produção de todas as coisas. Nesse sentido, o prolongamento da substância infinita nas demais coisas se dá a partir da ideia de atributo e de modo. Atributo seria o que o intelecto percebe da substância como constituindo sua essência. Já os modos seriam as afecções da substância, isto é, o que existe em uma outra coisa pela qual também é concebido. À substância e suas infinitas qualidades infinitas, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Espinosa dá o nome de Natureza. Ao conjunto de todos os modos produzidos pela substância Espinosa designa com o nome de Natureza Naturada. Dessa forma Espinosa afirma a univocidade do ser. Esse ser unívoco seria a substância absolutamente infinita, constituída por uma infinidade de atributos distintos, cujos produtos são modos existentes nos atributos. Assim, para ele “há uma única substância que possui uma infinidade de atributos, *Deus sive Natura*, sendo todas as criaturas apenas modos desses atributos ou modificações dessa substância” (DELEUZE, 2002b, p. 23).

Para que a substância se manifeste em sua atividade e produza a Natureza Naturada ou todas as coisas que existem, é necessário um meio ou um lugar de sua expressão.

Em Mil Platôs, Deleuze e Guattari discorrem sobre como os meios nascem do caos. Segundo eles, cada meio é vibratório, codificado como um bloco de espaço-tempo afirmado por sua repetição periódica a gerar um estado perpétuo de transcodificação. Os meios estariam abertos ao caos, que os ameaçaria constantemente. Assim, seria a partir do ritmo que o caos seria conjurado. “Há ritmo desde que haja passagem transcodificada de um para outro meio, comunicação de meios, coordenação de espaços-tempos heterogêneos”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 119). O efeito da repetição periódica do ritmo seria produzir uma diferença em cada meio. Essa diferença é o resultado da maneira através da qual um meio serve de base para outro, se estabelece sobre um outro, se dissipa ou se constitui no outro. Pensando os corpos a partir dos meios onde se movimentam, afetam e são afetados, poderíamos inferir que o encontro desses corpos não totaliza uma simples soma, mas um processo de mais-valia resultado dessa mistura produtora de *affectos*, à medida que efetuam a passagem entre um meio e outro na dimensão rítmica em que se efetuam as trocas.

O meio é o lugar onde os corpos se individualizam, lugar onde se agenciam matérias heterogêneas. Tal individuação não se dá a partir de um sujeito que a fundamente como um centro que determina a razão de cada ação, mas sim a partir de um meio intensivo onde os indivíduos se compõem em suas longitudes e latitudes, na transcodificação dos códigos de elementos não formados e de seus estados intensivos. Deleuze e Guattari afirmam que, quando os componentes dos meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais, tem-se, aí, um território. Um território não se confunde com um meio, nem com o ritmo de passagem de um meio a outro, mas sim o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos.

Uma criança cantarola no escuro para espantar o medo e assim vai criando o “esboço de um centro estável e calmo, estabilizador e calmante no meio do caos” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 116). Para que isso seja possível, há de se sentir tranquilo, em primeiro lugar, para depois se sentir em casa. Mas isso é uma outra operação que só se dá quando a partir do seu movimento pode se “traçar um círculo em torno do centro frágil e incerto, organizar um espaço limitado”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997,

p. 116). Circunscreve-se, então um território e as forças do caos são mantidas no exterior o máximo possível. “Agora, enfim, entreabrimos o círculo, nós o abrimos, deixamos alguém entrar, chamamos alguém, ou então nós mesmos vamos para fora, nos lançamos”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 116).

Esses movimentos de territorialização e desterritorialização são operados em um fluxo ininterrupto e embaralham as linhas que não param de se cruzar. Deleuze e Guattari ao construírem o conceito de *ritornelo* nos falam das linhas, quando denominam como *linhas de segmentariedade ou molaes* aquelas que se fixam nos estratos e delimitam os territórios em um *plano de organização*<sup>22</sup>, como *linhas de fuga* aquelas que se desprendem dos segmentos e alcançam uma desterritorialização absoluta e, como *linhas moleculares*, aquelas que estão em constante desterritorialização e ora se afundam nos estratos como *linhas molaes* ou se desprendem dele como *linhas de fuga*. “Indivíduos ou grupos, somos atravessados por linhas, meridianos, geodésicas, trópicos, fusos, que não seguem o mesmo ritmo e não tem a mesma natureza. São linhas que nos compõem”. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 76).

Se os corpos se constituem nos meios e esses são atravessados por linhas que se movimentam ininterruptamente no processo de territorialização e desterritorialização, os corpos se compõem no cruzamento dessas linhas e, por isso, precisamos de saída, estabelecer a cartografia dessas linhas se pretendemos seguir suas variações, já que um corpo não existe fora do meio que ocupa. Tal meio não pode ser medido, uma vez que se constitui de intensidades e, portanto, só pode ser localizado a partir de uma matéria que não é funcional, mas sim expressiva. Uma matéria se torna expressiva quando adquire uma constância que faz dela uma marca territorial. Assim, há de se tentar capturar a expressão intensiva dos corpos, as marcas das suas relações de velocidade e de lentidão, dos poderes de afetar e ser afetado, que não cessam de variar e de se exprimir em cada indivíduo.

---

<sup>22</sup> Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari irão relacionar o *plano de organização* à forma, à substância e ao sujeito, em oposição ao *plano de consistência* que se relaciona às hecceidades, ou às individuações sem sujeito., às relações de velocidade e de lentidão entre elementos não formados e às composições de afectos intensivos.

Um espaço propício ao encontro de corpos que vão deixando suas marcas territoriais e onde a noção de sujeito se apaga remete-nos às práticas de Fernand Deligny em Cévennes. As comunidades de Cévennes compunham meios e ritmos que iam ordenando uma coletividade em um espaço que se constituía a partir da presença de corpos que passavam a ocupá-lo de uma forma comum. O espaço ali se ordenava a partir do movimento e do repouso dos corpos a se afetarem mutuamente, de suas *velocidades e lentidões* em reação às quais delimitava-se o território que fazia os indivíduos constituírem um corpo comum. No caso das crianças autistas que ali viviam, sua rotina diária junto das *presenças próximas* compunha relações com o espaço que eram fundamentais para referenciar o lugar uma vez que faltavam significados. A ausência da linguagem e, portanto, da mediação do simbólico, fazia recair nas coisas o peso de sua presença imediata. Na ausência da palavra havia o mover que se fazia rotina ou poderia extravagar-se para além das linhas costumeiras do território. Deleuze e Guattari nos falam dessas linhas: “Nas linhas motoras, gestuais, sonoras que marcam o percurso costumeiro de uma criança, enxertam-se ou se põem a germinar linhas de errância, com volteios, nós, velocidades, movimentos, gestos e sonoridades diferentes” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 117).

O território em Cévennes não se constituía apenas conforme ia sendo ocupado pelos indivíduos, mas se compunha, também, a partir dos mapas que eram produzidos pelas *presenças próximas*, cartografando o trajeto das crianças em suas linhas costumeiras e em suas linhas de errância. Os mapas não visavam traduzir os movimentos das crianças ou significá-los, mas sim localizar o movimento de cada corpo no espaço, fazer perceber como cada ponto no espaço exercia sua atração sobre as crianças e como se dava a relação delas com o território, sendo possível, desse modo, lançar um olhar a partir do mesmo *ponto de ver*<sup>23</sup> das crianças, o que afastava a tentação de se querer partir de um ponto de vista já formado. Mais do que uma simples representação, a cartografia adquiria a potência de intervir na criação dos territórios, uma vez que produzia efeitos sobre aqueles que traçavam as linhas nos mapas, os liam, e interagiam com as crianças no espaço

---

<sup>23</sup> Deligny utiliza o contraste entre a expressão *ponto de ver* (point de voir) que denomina o modo como as crianças autistas recortam o mundo sem a mediação do simbólico e *ponto de vista* (point de vue) que é o modo do sujeito visar o mundo mediado pela sua estrutura linguística. “Janmari estava lá, constantemente, como seu *ponto de ver* sensivelmente distante e diferente do nosso *ponto de vista* um tanto unânime, em se tratando de todos os que, desde nascidos e mesmo antes disso, foram iniciados à existência simbólica” (DELIGNY, 2018, p. 178).

cartografado. Assim, eles são elementos formadores do território, pois “(...) os mapas desconstróem o espaço, reorganizando-o não necessariamente de forma mais eficiente ou útil, mas de forma que as coisas possam ser percebidas (*répérées*) pelas crianças” (MIGUEL, 2020, s/p).

As coisas para as crianças autistas têm uma dimensão de imutabilidade inquietante e qualquer alteração na sua disposição no espaço era motivo para perturbação. Perceber como cada coisa exerce sua atração para a criança a partir de um mapeamento que localizava os persistentes desvios em torno delas era fundamental para que se pudesse perceber como lidar com o território de uma forma comum pelos *pontos de ver* das crianças e das *presenças próximas*. “Que esses desvios lhes sejam com frequência *comuns*, a ponto de podermos desenhar um mapa dos *chevêtres*, constelação que surpreende por sua persistência ao longo do tempo e entre as crianças” (DELIGNY, 2018, p. 220). Os *chevêtres* são as coisas ou lugares que exercem uma atração nas crianças e que as fazem desviar nos seus trajetos costumeiros e que se faziam visíveis nos mapas através de um emaranhado de linhas, ficando bem-marcados quando se cartografa o seu trajeto no espaço, quando então se é capaz de seguir o rastro que escapa a qualquer projeto. Só assim se é capaz de adaptar a experiência do espaço criando um meio comum recoberto de referências a ocupar o lugar da linguagem ausente. “Qual é nossa busca? Apontar o reparável - outra "estrutura", não a que sustenta a linguagem, que "permite" o agir da iniciativa” (DELIGNY, 2018, p. 141).

Podemos aproximar os *chevêtres* à noção que o conceito de *ritornelo* assume em Deleuze e Guattari, uma vez que ambos funcionam de forma a criar um centro estabilizador no seio do caos. Assim como o *ritornelo*, os *chevêtres* disparam as linhas de errância, fazem o território se abrir e as linhas fugirem. Enquanto funcionam como um centro no meio do caos, eles acalmam e conjuram o “pavor e o desassossego” e pelo ritmo eles fazem passar de um meio ao outro. Nessas passagens, vão se traçando as linhas em torno desses centros de estabilidade que compõem territórios e mantêm as forças do caos no exterior o máximo possível, protegendo no interior as “forças germinativas de uma tarefa a ser cumprida, de uma obra a ser feita” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 116). À medida que se sentem apaziguadas e em casa, as crianças transitam pelo espaço com as *presenças próximas* envolvendo-se nas tarefas diárias de cortar lenha, fazer pão ou lavar louça, até que novos *chevêtres* as atraiam e as façam se desviar dos seus trajetos

costumeiros. Esses momentos não se dão de forma sucessiva e numa evolução, mas são aspectos de um mesmo movimento como resultado de uma molecularização do espaço que ora acalma o pavor, ora faz o agir estar voltado para aquilo que é costumeiro no território, ora faz com que o agir se projete numa errância.

Dessa forma, observa-se a importância de se intervir no espaço à medida que se vai se formando um ponto de ver comum com as crianças, tornando visível aquilo que escapava do crivo dos sujeitos de linguagem. Somente desse modo é possível conceber que o percebido (*répérées*) vire um traço de agir; só assim podemos tomar o espírito como um traço do mundo que emula um agir como impulso fundamental gerado pelos registros da percepção — produzir referências no território que possam ser percebidas pela criança, capazes de desencadear um agir que conjure o pavor e o desassossego, de forma que se possa interagir com elas nesse território feito comum. “O que os adultos devem fazer é agir de forma a permitir que as ações das crianças ocorram. *Permitir (permettre)* é uma das palavras-chave da rede. Significa criar o meio necessário para que as crianças passem da passividade à atividade” (MIGUEL, 2020, s/p). Devem-se promover “bons encontros”, que aumentem a potência de agir dos indivíduos. Em relação às crianças, isso passava por as presenças próximas não buscarem interpretá-las a partir de seus próprios pontos de vista, não tentando semelhanças-las (*semblabiliser*), mas sim acolhê-las na sua diferença essencial. Assim a preparação do espaço é fundamental para que cada objeto estivesse ali na forma como entra no campo da percepção das crianças, que precisam de um espaço arranjado de uma maneira singular para que possam fazer dele um lugar-comum. Uma vez que não falam, é o espaço que dialoga ali, no lugar do sujeito, e todo mapa é uma localização de corpos que não cessam de dialogar com o meio. Neste sentido, Marlon Miguel afirma:

Os mapas são uma forma de observar imanentemente a progressão das crianças à medida que vão se apossando do espaço, mostrando o que localizam e como se deslocam. Além disso, mostram como as “presenças próximas” podem territorializar o espaço e, dessa forma, podem melhorar sua relação com o espaço para torná-lo comunitário. Os adultos não intervêm, mas procuram reorganizar o espaço, ou seja, reposicionam a instalação, e o trabalho clínico é sempre mediado pelo território (MIGUEL, 2020, s/p ).

O privilégio dado ao espaço, na convivência de crianças mudas, era a fórmula para escapar da tirania do significante e das tentativas de se chegar às coisas pela sua representação a partir do universo simbólico dos significados estruturados em torno do sujeito da linguagem. Os meios são onde as coisas acontecem e onde as tendências de cada coisa se insinuam. Cada acontecimento retira do meio suas matérias de expressão e fazem dela uma marca territorial. “Precisamente, há território a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para se tornarem expressivos” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 121). Para Deleuze e Guattari, os meios adquirem expressividade quando se tornam uma marca territorial, uma assinatura. Os traços nos mapas realizados em Cévennes podem ser tomados como uma assinatura de cada criança, cuja relação com o espaço era singular, e iam deixando marcas individuais no território. Por isso, de certo modo, traçar é territorializar. Capturar os meios e os ritmos em sua expressão que delimita um território.

O movimento dos corpos no espaço vai compondo a superfície de uma terra como lugar do corpo a corpo com as forças do caos e as forças criativas dos corpos. Enquanto fazem-se e desfazem-se territórios, como que no ritmo do *ritornelo* de Deleuze e Guattari, a partir de tarefas feitas cotidianas e derivações erráticas, vai-se criando fissuras por onde as linhas fogem para depois reterritorializarem um novo espaço feito comum, onde os corpos vão estabelecendo seus pontos de ver, sempre por olhares múltiplos a partir dos pontos que se sobrepõem. As linhas descrevem encontro de corpos em um meio, encontro que são verdadeiros *acontecimentos*<sup>24</sup> que darão consistência ao caos tempestuoso que provocava nas crianças um universal aturdimento. Os encontros em um meio intensivo, longe da palavra e das representações simbólicas, davam consistência a um corpo comum, terra onde se davam trocas que iam liberar os diferentes tipos de linhas que se sobrepunham nesse espaço. Os mapas são o produto dessa sobreposição de linhas que se encontram, cruzam e fogem, num conjunto de momentos em que o fio das coisas, graças ao qual a criança muda às vezes, pode vibrar com o mundo apreendido por algumas dessas

---

<sup>24</sup> Aqui lançamos mão do conceito de *acontecimento* desenvolvido por Deleuze, na forma como foi colocado em *Lógica do sentido*, em *A dobra: Leibniz e o barroco* e em *O que é a filosofia*. O acontecimento é tomado por Deleuze como um *eventum tantum* impessoal que transforma o tempo de Cronos em Aion, como aquilo que ganha a condição de operador das sínteses disjuntivas entre séries heterogêneas e como um crivo que faz o *virtual* mergulhar no *atual* e, ao mesmo tempo, faz o atual buscar no virtual a sua potência de individuação como um processo no infinito.

harmonias. Esses trajetos, sempre feitos pelo meio, alternam-se num processo sem uma direção ou finalidade. “Enquanto vagueia, a criança repete certos gestos que se fundem no costumeiro por adultos, ornando-o e criando referências” (MIGUEL, 2020, s/p), enquanto os adultos que vão traçando os mapas vão produzindo a sua visibilidade junto com as demais coisas no espaço. O *topos* é o meio da consistência dos corpos. Esse “lá” ou “aí” onde “a designação de uma pessoa constituída é substituída pela simples designação de uma certa realidade caindo de relance, ocupando certa porção do espaço, realizando certos gestos ...” (MIGUEL, 2020, s/p).

A vacância da linguagem, para Deligny, não se vinculava a uma visão personalista que evocava a deterioração dos vínculos subjetivos de um Eu como referência de base à unidade da pessoa. Tratava-se para ele de justamente tomar a ausência da consistência linguística como uma possibilidade de fato para se livrar da tirania do significante e da dominação do simbólico responsável por formatar a imagem de um sujeito como centro fundante da possibilidade expressiva. Na ausência da linguagem, a expressividade se vincularia à velocidade e lentidão dos corpos, à forma como esses corpos ocupam o espaço, se relacionam com os demais corpos e aos *afectos* produzidos por estes encontros. O que teríamos antes de tudo seria um processo de fluxo contínuo no *espaço liso*<sup>25</sup>, sem estrias que façam dessa viagem um trajeto. “O processo é um movimento de viagem enquanto o trajeto não preexiste” (DELEUZE, 2016b, p. 162). Isso nos coloca diante de *acontecimentos* que distribuem as linhas que estão sempre a se embaralhar, sendo as relações que ali se estabelecem desestruturadas e despersonalizadas. “Não se trata do percurso sobre trilhos, não é o espaço estriado, ou seja, não há estrias que preexistem ao movimento” (DELEUZE, 2016b, p. 162). Toda expressividade nesse espaço de convivência se manifesta a partir dos corpos em movimento como o fluxo de um rio que escava o seu leito.

Trata-se de gestos para nada, sempre a instaurar um modo de vida que se afasta de qualquer projeto pensado, expressão de corpos que transitam num lugar (*topos*) onde a vida não se constitui de sentidos ou significados, mas de encontros que liberem *afectos*.

---

<sup>25</sup> Referência a oposição feita por Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, entre o *espaço liso* e o *espaço estriado*, ou entre o *espaço nômade* e o *espaço sedentário*, em que os espaços lisos assinalam forças, enquanto os espaços estriados organizam matérias, em que os espaços lisos distribuem as potências em um espaço aberto, enquanto nos espaços estriados os elementos são repartidos segundo intervalos determinados.

Falamos então de processos que reafirmam um plano estético que não se exprime através de sujeitos, mas sim do espírito como um campo intensivo de individuação, sempre na dimensão de um *acontecimento*. O *ritornelo* como operador do *acontecimento* tem nos agenciamentos de forças das experiências de Deligny o produto de encontros de corpos que se dão em um espaço feito comum, a partir de uma deriva em que as linhas traçam os territórios e ao mesmo tempo fogem em direção ao cosmo; linhas costumeiras e linhas de errância, linhas a serviço do organismo e linhas que se lançam ao infinito como resultado de um agir gratuito que se afasta de qualquer projeto intencional que traga atrelado a ele o sujeito e a consciência. Corpos que se afastavam das práticas conservativas, quando os gestos nada significavam, mas eram produtos da expressão intensiva de um devir cósmico; devir que atravessava os corpos e os faziam abrir-se ao campo transcendental de forças ainda não relacionadas às formas, mas que compunham um campo intensivo de individuação. O espírito vai assumir, deste modo, uma dimensão estética e *pré-individual* da do lugar onde os sinais sensíveis produzidos pelo encontro de corpos são formados.

Ao se seguirem as linhas costumeiras das crianças, podia-se perceber que ela se desdobrava em pequenos desvios que alteravam a sua regularidade, ornados de uma falta de finalidade. Conforme descrevia Deligny: “O ornado designa então aquilo que no gesto das crianças [autistas] excede a eficácia imediata; os adultos se inspiram nisso quando decompõem e amplificam os gestos de forma a lhes tornar mais visíveis às crianças” (DELIGNY, 2013, p.10). As brechas no costumeiro liberam uma vagueação, ação de um ritmo que desterritorializa os corpos e os abre ao campo intensivo do espírito. Os corpos se abrem às intensidades circulantes que não param de passar deixando os sinais sensíveis como marcas de sua passagem. Os sinais aparecem quando uma intensidade passa e, sem se confundir com percepções já informada, eles são emulados na interface do espírito. Aí a ação do *ritornelo*, no sentido dado por Deleuze e Guattari das forças no seio do território para ir para fora dele, são responsáveis pela desterritorialização das matérias de expressão até que elas sejam capazes de capturar as forças de um cosmo energético informal a partir de errâncias que levarão a expressões intensivas de um corpo estético. Essas errâncias ou vagueações faziam desprender de gestos costumeiros as forças que impulsionavam os corpos, já não mais a serviço do organismo ou de qualquer função ou finalidade, ao encontro das forças cósmicas que os atraía como um campo imantado que os tirava de seus trajetos costumeiros. Corpos que refratam o cotidiano e se abrem ao cosmo em seus balanços animados por um vento que sopra sem que se saiba de onde. Corpos que afirmam

as suas singularidades e que vão deixando o rastro de sua passagem silenciosa pelo território, cartografados em seus desvios, através de traços que deixavam ver aquilo que escapava aos olhos, onde o corpo deixa de ser orgânico e assume uma dimensão estética.

Os fluxos intensivos de um *corpo estético* se lançam ao cosmo como linhas que fogem ao infinito de um *campo transcendental* que, na verdade, é composto por forças livres, ou singularidades nômades, *pré-individuais* que são o princípio genético das formas individuadas. Numa carta a Joseph Emmanuel Voeffrey, Deleuze afirma que o *campo transcendental* é da ordem do *acontecimento* e das singularidades e se refere à dimensão virtual que subjaz à dimensão empírica ou atual. Por causa disso, “a noção de sujeito não pode aparecer no transcendental” (DELEUZE, 2018, p. 90). O único tipo de sujeito que habita o *campo transcendental* é *ovo intensivo*, *sujeito larvar* ou *corpo sem órgãos*, não mais a serviço do organismo, mas aberto às forças cósmicas. Em *A Imanência, uma vida*, último texto publicado em vida, Deleuze define o campo transcendental como aquilo que não remete a um objeto, nem pertence a um sujeito. Por conta disso, somente o sujeito larvar, como um ovo intenso, poderia habitá-lo, uma vez que seria o único capaz de suportar as pressões das forças que o atravessam. Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari relacionam esse ovo intenso ao corpo sem órgãos, composto anterior à extensão do organismo formado por tendências dinâmicas, ou por dinamismos intensivos. Assim, o corpo estético torna-se uma campo intensivo de individuação.

O corpo estético é descrito por Cláudio Ulpiano<sup>26</sup> ao referir-se às observações de Olivier Messiaen, músico e estudioso do canto dos pássaros que descreve três tipos de cantos do Tordo, dois deles à serviço do organismo: o canto do acasalamento e o canto de alarme. Um terceiro canto, porém, surgia durante o crepúsculo. Enquanto os dois primeiros se repetiam, o terceiro se dava a partir de variações singulares e únicas, sendo fruto de um corpo de expressões intensivas e de seu encontro com as forças cósmicas de um campo transcendental enquanto uma hecceidade. O canto do Tordo diante do crepúsculo era gratuito, pois não tinha nenhuma finalidade, sendo o resultado do encontro do corpo do pássaro com as forças que constituíam uma determinada hora da tarde

---

<sup>26</sup> A citação aos tipos de canto do tordo observado por Messiaen estão presentes em duas aulas de Ulpiano, uma de 16/01/1995 – *Corpo orgânico e corpo histórico* (<https://acervoclaudioulpiano.wordpress.com/2017/11/09/aula-de-16011995-corpo-organico-e-corpo-historico-2/>) e outra de 24/01/1996 – *Corpo orgânico e corpo expressivo* (<https://acervoclaudioulpiano.wordpress.com/tag/olivier-messiaen/>)

composta de luzes e cores. *O corpo estético*, segundo Ulpiano, é o resultado do encontro de ondas rítmicas que se encontram com as forças da natureza e geram uma onda de intensidade que não é um sujeito, mas sim um personagem rítmico.

Assim como o canto gratuito do tordo, o agir das crianças autistas em Cévennes era desprovido de qualquer intenção. Mesmo as atividades costumeiras eram ornadas a partir de desvios que as deslocavam de qualquer ação intencional e, junto com as derivas no território cartografadas em forma de linhas de errância, eram fruto do abandono do sujeito e do subjetivo. Estando aquém do sujeito e da consciência, o mover das crianças no território consistia-se como um agir para nada através de gestos não intencionais que eram expressões de corpos atravessados por forças, assim como interfaces percorridas por intensidades e que não se desdobravam em nenhuma informação, mas que se constituíam como sinais sensíveis. Trata-se de campos intensivos de individuação, territórios que delimitam o encontro de corpos, onde cada coisa não se constitui como objeto, mais como um campo de forças, territórios que se fazem e se desfazem quando os corpos se lançam para fora dele em direção as forças do cosmo, em torno das quais eles se refazem.

Se as linhas costumeiras dos mapas de Cévennes se constituíam a partir do momento que uma determinada área de convivência se desdobrava num território a partir de suas marcas expressivas que orientavam o modo e a disposição das coisas no espaço comum, as linhas de errância eram o resultado da desterritorialização das matérias de expressão que delimitavam o espaço e que se tornavam materiais de captura de forças de um cosmo energético, informal e imaterial. Diante de um campo imantado, os corpos das crianças eram atraídos por forças invisíveis que exerciam sobre elas o seu fascínio e as faziam se deslocar de territórios costumeiros delimitados por suas funções específicas, pondo-as a se quedar diante de um tanque de pedra cheio de água e onde reflexos de sol cintilam e onde podiam permanecer por um longo espaço de tempo. Teríamos, então:

Linhas de errância que levam o indivíduo para fora da narrativa do sujeito, num trajeto que não inscreve palavras, mas apenas gestos singulares misturados às forças não conservativas, forças que dissipam a sentença e o enunciado, as quais só se é possível seguir a partir de sua intensidade. Forças que se atualizam em sua potência de afetar, livres para expressar suas tendências, difusas em suas direções, não relacionadas a sua matéria, mas totalmente abertas a sua função (MACHADO, 2019, p.77).

No espaço de Cévennes, é possível localizar um plano topológico a ser atravessado pelo *ritornelo*, onde se pode perceber a conjugação das relações entre o território, a terra e o cosmo, a partir de movimentos de desterritorialização e reterritorialização que vão compondo um *espaço liso* em que são distribuídas intensidades que delineiam um plano de coexistência entre os corpos e as coisas, numa relação sempre heterogênea e transversal. É nesse plano da passagem que as forças vão deixando o seu rastro ao longo de encontros insólitos, longe da consciência e da palavra; encontros silenciosos de forças que exercem a sua pressão sobre interfaces capazes de as suportar, irreconciliáveis com um sujeito formado, qualificado e composto. Interface que é a terra ou região de passagem onde se processam o encontro das forças como um *acontecimento*. As forças se lançam sobre as interfaces e se prolongam sobre elas como sinais não informados pelo organismo, liberando expressões intensivas ou gestos para nada, sem função ou finalidade. “A bem dizer, melhor acostumar-se a isso: os gestos de Janmari não querem dizer nada e não significam gesto nenhum, nunca” (DELIGNY, 2018, p. 183). Tais gestos são emulados em interfaces percorridas por sinais que surgem dos encontros dos indivíduos com o mundo. Superfícies moleculares que ora fazem com que as linhas mergulhem na terra e escavem os territórios, ora produzam errâncias. É a passagem do *ritornelo* que vai extrair da terra os *acontecimentos* e fará os diferentes domínios se comunicarem por vizinhanças. Como afirmava Deleuze:

Já não se extrai uma estrutura comum a elementos quaisquer, resgata-se um acontecimento, contra efêtu-se um acontecimento que corta diferentes corpos e se efêtu em diversas estruturas. Há nesse caso, como que verbos no infinitivo, linhas devir, linhas que correm entre domínios, e saltam de um domínio a outro, inter-reinos (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 81).

É justamente a terra como elemento de molecularização que fará com que as forças fixadas nos estratos limitados por territórios que funcionam como um esboço de um centro estável se desprendam e passem a circular de forma livre e não relacionada, saltando de um domínio para o outro, forçando um tipo de captura que vai das formas às forças, que vai dos sujeitos às intensidades, da consciência ao reparável. As experiências de Deligny em Cévennes nos abrem a possibilidade de pensarmos a produção de novos meios que sejam capazes de liberar linhas de fuga que desarticulem os estratos do *plano*

de organização estruturado a partir de padrões majoritários que distribuem o possível. Ali, a vacância da linguagem libera o *acontecimento* como um crivo sobre o conjunto de determinações ainda não relacionadas nas formas fixas da produção de significados pela dominação do simbólico. Os encontros produzidos naqueles territórios eram capazes de multiplicar as linhas de fuga e de gerar novas percepções no espírito e novos modos de expressão no corpo, como um lugar onde o singular devém, silencioso, autista e fazendo do espaço uma terra produtora de gestos carregados da força explosiva de vida.

## TOURNIER E O LUGAR DO ESPÍRITO A-SUJEITADO

Mais uma vez apelaremos à literatura para poder descrever a potência de uma ideia filosófica que quer encontrar o lugar da distinção entre o espírito e o sujeito. Um lugar que vai conferir potência ao estatuto de um espírito que não se submete às sínteses do sujeito emerge da narrativa de Michel Tournier em *Os limbos do pacífico* (1967). Como uma releitura da história de Daniel Defoe sobre Robinson Crusoé, um náufrago que se vê isolado numa ilha deserta, Tournier reconstrói a narrativa sobre a experiência de um sujeito que se vê separado da civilização a partir da desconstrução de sua estrutura subjetiva e das faculdades que consolidam sua natureza. Podemos abordar o romance de Tournier com base na experiência de perda dos princípios de humanidade como condição de possibilidade da experiência perceptiva do sujeito, da associação de suas ideias e reflexão de suas paixões. Robinson vai sofrer uma série de metamorfoses na ilha, até que então seu espírito se perde do sujeito. Diferentemente da personagem de Defoe, que procura reconstituir na ilha, com os restos que sobraram do naufrágio, as estruturas originais de sua civilização perdida, a personagem de Tournier vai passar por um processo de desumanização que culminará na sua integração com a ilha e seus elementos primordiais. “A ilha muda de figura no curso de uma série de desdobramentos, não menos do que Robinson, que muda de forma no curso de uma série de metamorfoses. A série subjetiva de Robinson é inseparável da série dos estados da ilha” (DELEUZE, 1994, p. 312).

Deleuze vai vincular a desumanização realizada na ilha com base na perda de *outrem*, e define *outrem* não como um objeto, nem um sujeito que me percebe, mas como a própria estrutura do campo perceptivo. “Ele é a doçura das contiguidades e das semelhanças” (DELEUZE, 1994, p. 315). De início, podemos ligar a estrutura *outrem* ao

processo subjetivo forjado por milênios de civilização e “impregnados de humanidade”. Com essa perda, “não há mais transições; acabou-se a doçura das contiguidades e das semelhanças que nos permitiam habitar o mundo. Mais nada subsiste além das profundidades infranqueáveis, das distâncias e das diferenças absolutas” (DELEUZE, 1994, p. 316). A estrutura de *outrem* é a condição de possibilidade da organização do campo perceptivo, permitindo as associações de ideias e a reflexão das paixões no espírito. O problema para Deleuze é descobrir o que ocorre com o campo perceptivo com a perda de *outrem*. Ele quer saber se ele passa a ser estruturado sobre outras categorias ou “abre-se sobre uma matéria muito especial, fazendo-nos penetrar em um informal particular” (DELEUZE, 1994, p. 318). A partir da dissolução irreversível dessa estrutura, o que sobraria? Sobra o espírito sem a estrutura subjetiva que permite associar as ideias e refletir suas paixões. Sem o sujeito, apaga-se a luz que se lança sobre os objetos para tornar-se uma “fosforescência das coisas em si” (DELEUZE, 1994, p. 321). A perda de *outrem* propicia a ressignificação do espírito como coleção de percepções advindas da experiência. O seu não ultrapassamento permite que as coisas assumam uma outra dimensão para os sentidos, abolindo o distanciamento de um reflexo que vai esmaecendo a intensidade das percepções.

Eis que progressivamente Robinson se aproxima de uma revelação: a perda de *outrem*, ele o experimentara primeiro como uma perturbação fundamental do mundo; nada mais subsistia além da oposição da luz e da noite, tudo se fazia contundente, o mundo tinha perdido suas transições e suas virtualidades. Mas ele descobre (lentamente) que é *outrem*, ao contrário, que perturbava o mundo. Era ele a perturbação. *Outrem* desaparecido não são mais somente os dias que se retificam. São as coisas também que não são mais baixadas umas sobre as outras. É também o desejo não mais baixando sobre um objeto ou um mundo possível expresso por *outrem*. A ilha deserta entra numa retificação, numa ereção generalizada (DELEUZE, 1994, p. 321).

É através da estrutura subjetiva *outrem* que o espírito assume o hábito de organizar o dado, estabelecendo os códigos e as regras gerais em suas funções de refletir as percepções nos meios oblíquos que a ultrapassam em direção à sociedade, da cultura e das instituições. Sua perda apaga os vestígios do sujeito. “Tudo perdeu sentido, tudo se torna simulacro e vestígio, mesmo o objeto do trabalho, mesmo o ser amado, mesmo o mundo em si mesmo e o eu no mundo” (DELEUZE, 1994, p. 324). O romance de

Tournier deixa de ser a busca de reconstrução de um mundo a partir de seus despojos para nos apresentar a falência de todas as estruturas sociais internalizadas no espírito. A integração na realidade do sujeito vai perdendo sua força até que libera o espírito para se fazer elementar em um lugar onde o que permanece em seu campo perceptivo é o mundo não mediado pelo sujeito, em seus elementos atômicos. *Outrem* condiciona o campo perceptivo e dispõe as categorias do objeto percebido e as dimensões do sujeito que percebe, e sua ausência devolve o espírito à relação imediata com o dado. “Outrem aparece como o que organiza os Elementos em Terra, a terra em corpos, os corpos em objetos e que regula e mede ao mesmo tempo o objeto, a percepção e o desejo” (DELEUZE, 1994, p. 327). Se outrem é que impõe ao espírito uma natureza específica e a coloca em relação com a Natureza em geral, sua abolição mantém o espírito em sua relação direta com a experiência com as coisas e seus elementos constitutivos. Mas como dar consistência ao dado, uma vez que no espírito ele é um feixe de percepções que se sucedem, surgem e desaparecem de forma caótica? Num primeiro momento, Robinson se desespera por sua condição na ilha, depois ele começa a lutar contra ela tentando organizar seu mundo ali, até que ele se dá por vencido, pois “a ordem moral que devo impor a Speranza, contra a sua ordem natural que mais não é do que o outro nome da desordem absoluta” (TOURNIER, 1985, p. 44).

Mas o homem não pode viver no caos. Os animais podem. Para o animal, tudo é caos, há somente um pequeno número de movimentos e aspectos recorrentes dentro da onda. E o animal está contente. Mas não o homem. O homem precisa envolver-se em uma visão, fazer uma casa de forma, estabilidade e fixidez aparente. Em seu terror do caos, ele começa colocando um guarda-chuva como um firmamento. Então exhibe-se, vive e morre sob seu guarda-chuva. Legado aos seus descendentes (LAWRENCE, 2016, p. 22).

Os animais vivem nesse mundo caótico, pois não são capazes de organizá-lo através de uma complexa associação de ideias surgidas das impressões daquilo que experimentam diretamente no mundo com ideias daquilo que não foi experimentado, que é o que caracteriza, em última instância, o sujeito humano. Os espíritos animais estão aquém do sujeito humano, e as relações de suas impressões e ideias deixam de estar sintetizadas pela estrutura *outrem*. Eles operam aquém da artificialidade do mundo estruturado pelo sujeito, na imediatidade do instinto e na satisfação direta de suas tendências. A desumanização da personagem de Tournier coloca Robinson para além do

efeito de *outrem*, para além da organização das impressões dos objetos percebidos e das ideias pensadas a partir das leis de transição que regulam a passagem entre elas. A metamorfose de Robinson se completa a partir do seu encontro com Sexta-feira, que acaba se tornando seu cúmplice. Sexta-feira encarna as partes elementares do espírito a-subjetivo e impessoal, como um ser fronteiro entre a humanidade e a animalidade. Sexta-feira “explode” o que tinha sobrado de resquício de civilização, ao fumar o tabaco proibido perto de um barril de pólvora, mandando pelos ares tudo aquilo que Robinson tinha guardado como tentativa de reconstruir seu mundo perdido. Ele está agora pronto para tornar-se inumano, rompendo tudo aquilo que dá ao humano o seu estatuto. “Durante muito tempo, ainda a memória me estava suficientemente nutrida para fornecer à imaginação criaturas desejáveis, se bem que inexistentes. Agora, acabou” (TOURNIER, 1985, p. 105). Estava rompida a possibilidade de se efetuar as conexões sentidas obliquamente pelo sujeito da reflexão, uma vez que elas são eliminadas com o esfacelamento que impede que se extraia das sensações originárias um tipo de raciocínio a partir do qual as ideias vão aparecer relacionadas e o sujeito passará a operar juízos causais. É a estrutura *outrem* que permitirá que o feixe de percepções do espírito, na forma de impressões e ideias, seja relacionado, organizado e refletido de modo a conferir a elas a complexidade de associações que tomará o lugar da força e da vivacidade advindas da experiência. Conforme vão se apagando os vestígios de um mundo organizado segundo os hábitos adquiridos e que procuram ser mantidos por Robinson na sua tentativa de reproduzi-los na ilha, vai se desfazendo a estrutura que permite que ele realize as associações entre as ideias de uma memória, cada vez mais longínqua. As *impressões de sensação* de tudo que o cerca ali vai ganhando o estatuto de única realidade possível. As suas recordações são cada vez mais “exangues, não passam de cascas vazias e ressequidas” (TOURNIER, 1985, p. 105). Desta forma ele vai entrando em uma nova relação com os objetos que os cercam nesse ambiente, outrora hostil e indesejado, que vão produzindo impressões e ideias inusitadas.

Foi então que se assegurou de uma mudança: no peso, talvez, da atmosfera ou na respiração das coisas. Estava na outra ilha, aquela que entrevira uma vez e que nunca mais lhe aparecera. Sentia como nunca antes, que estava deitado sobre a ilha como sobre alguém. e que tinha debaixo dele o corpo da ilha. Era um sentimento que nunca experimentara com tal intensidade (TOURNIER, 1985, p. 111).

A metamorfose de Robinson se completa quando ele vê ir pelos ares tudo aquilo que o mantinha ligado à ideia de uma ilha administrada, rompendo os últimos laços que o uniam aos seus “antigos alicerces”, permitindo que ele se inicie num caminho desconhecido. Sua desumanização se completa quando se ausentam dele os princípios de uma natureza dependente de seus antigos vínculos com os juízos de um sujeito da reflexão atrelados às imagens fabricadas a partir de um conjunto de relações artificiais fixadas no espírito. Um espírito a-sujeitado é uma determinação impessoal que desfaz os vínculos dos princípios de associação e de paixão que conferem a ele uma natureza humana. O humano aqui seria uma construção do sujeito no espírito. Supor a existência de indivíduos que estejam destituídos, de alguma forma, das propriedades do sujeito, assim como o resultado da metamorfose de Robinson na ilha, recupera a dimensão de um espírito que se afirma como um modo de ser/estar no mundo a partir de princípios sensórios-perceptivos que estão aquém ou além daqueles que forjaram a imagem do homem que foi construída por milênios de conformidade à sua estrutura subjetiva. Se admitirmos que o sujeito é uma construção antes que uma realidade inata, podemos assumir a possibilidade de outras construções que acionam diferentes disposições ou novos tipos de “hábitos” a regular as fronteiras entre o espírito e o mundo. Se estas construções colocarem diante de nós espíritos que se afastam dos traços de humanidade que se afirmam enquanto uma natureza definida por seus princípios fundamentais, o que dizer deles enquanto indivíduos que não se enquadram no arcabouço subjetivo que passou a definir o homem enquanto este animal que complexifica seu campo perceptivo através da ultrapassagem do dado e da experiência por intermédio de uma consciência de si e do mundo projetada para além dos sentidos — a estrutura *outrem*, a partir da perspectiva deleuziana do que acontece com a personagem do naufrago que vê sua humanidade se esvair, até que ele efetua um estado onde, livre da sombra de *outrem*, realiza um processo que culminará na sua integração com as coisas, a natureza e o mundo tipificado na ilha de Speranza como o cosmos que passa a dar sentido a sua existência no lugar dos meios oblíquos que sublimam, adiam ou coagem suas tendências originárias. O espírito vê-se, então, na sua relação direta com a experiência transbordando as intensidades que o atravessam, num lugar onde não se vê afetado pelas faculdades do sujeito, mas sim por uma composição de corpos.

Voltando a Deligny e sua crítica à sujeição que formou o *homem-que-nós-somos* depois de milênios de domesticação simbólica, temos as experiências com as crianças

autistas ausentes da linguagem, em seu modo próprio de se relacionar com o mundo à sua volta, onde cada coisa apreendida está fora da perspectiva de uma finalidade ou de um significado determinado que medeia a ligação entre as percepções e os impulsos. Isto porque estava destituído ali todo o sentido de uma natureza humana como o resultado de um processo de subjetivação responsável por fornecer os elementos que iriam constituir um padrão majoritário de estar no mundo. A Apreensão das coisas que estão diante dos sentidos, sem que as estruturas subjetivas possam funcionar como suporte ou mediação dos estímulos que se afirmaram como dado sensível, funciona numa disposição daquilo que é atraente ou repulsivo e, desta forma, traduz uma relação direta com as coisas, cujo resultado é um agir sem finalidade ou um agir para nada. Cria-se, assim, um desvio do fazer intencional que se arroga do poder de decidir o fazer e o não fazer como a forma mais suprema de sua imperiosa liberdade. Em se tratando de modos de ser no mundo onde o agir estava além do sim e do não, sendo refratário às determinações de um sujeito construído com base nos acordos que o forjaram, essa espécie se relaciona com as coisas de forma direta, e cada encontro carrega o peso de forças que investem reciprocamente a determinar um agir para além do projeto pensado.

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 dessa “alguma coisa” que é o objeto – o projeto – de nossos próprios “fazer” (DELIGNY, 2018, p. 184).

Neste ponto Deligny colocará a questão da “liberdade à deriva” como um agir que não tem a ver com um projeto pensado, mas que se refere a uma relação direta entre os estímulos sensíveis, na forma como as coisas podem ser percebidas (*répérées*) pelas crianças autistas, e os impulsos que os impelem ao agir para nada. Aí reside a diferença entre um fazer direcionado pela intenção e o agir para nada. O primeiro, Deligny relaciona ao adquirido e, o segundo, ao inato. O inato seria o lugar onde o sim e o não do querer é substituído por um impulso instintivo sem qualquer “movimento de intenção”. Diferentemente dos sujeitos que estariam condenados ao querer do fazer por estarem desprovidos de um agir que é um reagir direto e sem mediação das estruturas simbólicas, as crianças autistas se afastam das estruturas subjetiva de um fazer intencional. Assim, todo agir não mediado se afasta deste “Ser subjetivo que é aquilo a partir do quê estamos

submetidos à necessidade de querer, no que alguns veem justamente a superioridade desta espécie nossa, estando bem compreendido que espécie ela não é” (DELIGNY, 2018, p. 206). Estar livre, portanto, seria para aquelas crianças, ter uma percepção integrada com o mundo, suas coisas e seus estímulos sensíveis, ao ponto de se atualizar a natureza daquilo de que se é constituído, sem mediação do sujeito, da consciência e da linguagem.

Deligny chamava essa percepção de reparar (*répérées*), em contraste com o perorar (*pérorer*), que se vincularia à função simbólica e à linguagem em última instância. O reparar é o modo como a criança autista contrai o mundo à sua volta, modo esse desvinculado de qualquer estrutura simbólica que forneça o significado para o sujeito que tem consciência de si e do outro. O *simbólico*<sup>27</sup> aqui seria aquilo que dá consistência a *outrem*, ou à estrutura do campo perceptivo, sendo mediador entre os estímulos percebidos e os impulsos do fazer intencional. O *perorar* para Deligny seria o infinitivo-mestre que funciona no simbólico e que estrutura o princípio da realidade ou o jogo da lei e da ordem no qual os sujeitos estão entrincheirados. Do outro lado, onde prevalece o “reparar”, em que a percepção se desvincula da estrutura simbólica e da linguagem, teríamos o real, lugar da relação não mediada entre os estímulos e os impulsos de um agir para nada. Neste ponto, poderíamos colocar o espírito no real como este feixe de percepções não mediadas, enquanto o sujeito, como lugar da mediação entre os estímulos e os impulsos, no simbólico. Assim o agir que procede do reparar estaria no lugar do espírito, bem como o fazer que procede do perorar estaria no lugar do sujeito. Desse modo, pensar num espírito a-sujeitado remete às questões-de-fato da experiência sensível, lugar onde o que prevalece é a relação direta entre os estímulos e os impulsos, em que prevalece o “reparar”, lugar de um agir para nada que se move pelo instinto ou por esta relação direta, sem qualquer projeto pensado, “caso se entenda por projeto o que a gente se propõe a fazer; tudo está aí; a GENTE e o SE do homenzinho, e o fazer, e o proposto em que ressoa o propósito, sendo cada ato pretensamente o afazer da linguagem” (DELIGNY, 2018, p. 229).

---

<sup>27</sup> É importante ressaltar que a noção de *Simbólico* e *Real* para Deligny conversa com a distinção efetuada por Lacan. Deligny é um leitor de Lacan e algumas de suas observações têm por referência o pensamento lacaniano em que o Real seria da ordem daquilo que não pode ser formulado por palavras, algo do mundo físico e orgânico, e o Simbólico seria da ordem do discurso, da linguagem e da formação do sujeito.

Enquanto o simbólico conta com um sujeito incorporado à percepção, o espírito é apenas um feixe de percepções em que os sentidos se abrem aos estímulos num “reparar” do qual está ausente qualquer traço que seja responsável por formar a imagem do *homem-que-nós-somos*, mas que aproxima a humanidade (como não concedê-la àquelas crianças?) de um universo onde o agir para nada prevalece em detrimento do fazer intencional e onde o “reparar é um ver-rever-prever-agir que vem de longe, e todo rever pode intervir” (DELIGNY, 2018, p. 237). Aqui, o reparar é preenchido por uma repetição que cria o costumeiro, sendo este da ordem do agir e não do fazer. “O agir, a bem dizer, não tem finalidade, não tem porto, se o porto evoca o projeto daquilo a que se tem de chegar” (DELIGNY, 2018, p. 239). Sendo da ordem do agir, o costumeiro é localizado no real, uma vez que Deligny define o real como aquilo que encontramos na hora certa ou como aquilo que está sempre no mesmo lugar. O agir não depende de uma vontade consciente que comanda a intenção, mas ele é próprio é fruto de um aparelho de rastreio vinculado ao reparar. Ele se instala no lugar do espírito a-subjetivado, e este tomado como um dado de fato vinculado à experiência sensível que localiza o mundo através da percepção e retira dele uma normatividade inata, anterior a qualquer estrutura simbólica. Como nos disse Páscál Severac:

Para Deligny, contudo, a “natureza”, o “inato” são maneiras de dizer a capacidade agente do ser a-consciente, pré-lógico ou pré-linguístico. Assim, ele admite em muitas ocasiões que é incapaz de marcar uma fronteira entre animalidade e humanidade, e que se interessa pela atividade animal para pensar este agir no lugar e no posto do espírito (SEVERAC, 2017, p. 126).

Tomar o agir no lugar e no posto do espírito é esvaziar o espírito de toda subjetividade, é tomá-lo antes que ele devesse ser sujeito; espírito compreendido no sentido radical de ser não intencional e a-consciente. Como aparelho psíquico maquinal, esse aparelho de rastrear pode ser tomado como uma máquina de localizar longe da consciência e da linguagem, atributos de uma subjetividade constituída, ao ponto de Deligny afirmar:

Que essa ou aquela criança muda seja provida de uma singular vivacidade de espírito é um fato inegável, e tudo fica mais claro quando esta vivacidade é deixada por conta do aparelho de rastrear, para o qual a linguagem é alguma coisa; ora, qualquer coisa é boa de ser rastreada, donde esses agires, que chamo

de inacabados neste sentido em que o aparelho de linguagem, fora de uso, não deu os fins a esses agires, ou seja, a resposta àquele “para quê” que é o ofício mesmo desse aparelho de linguagem que não para de se extraviar nisso, e rejeita e recusa qualquer outro recurso, já que estaria então se tratando da natureza do homem, coisa maldita ou caçoadá, tudo depende das ideias de quem a vilipendia ou a recusa, e isto na ignorância completa do que ela poderia (DELIGNY, 2017, p. 1173).

Tal aparelho psíquico age no regime do real ou no regime da natureza, que para Deligny seria a base biológica de toda existência humana, tomada de forma independente dos efeitos que a socialização exerce sobre ela. Se o sujeito pode ser tomado como sinônimo de natureza humana, aquilo que caracteriza um espírito a-sujeitado é o que aproxima as espécies animais de todas as espécies, como máquina de reparar que desencadeia o agir. Daí Deligny afirmar a existência de dois tipos de liberdade: uma liberdade do sujeito, que é legislada pelos elementos simbólicos, e uma outra liberdade que estaria no âmbito de uma *memória específica*. Deligny contrapõe a *memória específica*, ou *memória da espécie*, à *memória étnica*, que seria uma memória de aprendizado, a funcionar com base no desdobramento de imagens no tempo e nas associações feitas a partir de convenções. Diferentemente disso, a *memória específica* que seria característica do autismo funciona com base em imagens distribuídas no espaço, “onde o tempo não corre – o tempo é antes espacializado, como se tudo fosse memorizado em um mesmo plano pela criança de maneira que tudo parece presente” (MIGUEL, 2015, p. 66), não havendo distinção entre o dia anterior e vários anos atrás. A *memória específica* está ligada ao reparar e ao gesto que surge a partir daí. A *memória específica* seria a imagem capturada pela percepção que funciona como um gatilho para a ação, numa relação não mediada por qualquer tipo de estrutura subjetiva, mas que se faz no deslizamento direto da percepção ao impulso.

Deligny argumenta que “uma das características dessa outra memória é a persistência das imagens”. Segundo ele, a memória específica, predominante no autista, é marcada por essa persistência retiniana. A imagem é, portanto, antes de tudo, um choque, o retorno de uma imagem perdida que havia sido impressa na memória e agora reativa a memória ação desencadeadora (MIGUEL, 2016, p. 301).

A *memória específica* é o modo de um pensamento não discursivo, que se forma com base na percepção espacial que se dá a partir de imagens que havia marcado a criança e que a desvia de seu trajeto costumeiro, como no exemplo de uma menina que vai até a área de convivência seguindo um trajeto costumeiro até a cesta de alface, que não está lá. Ela então vai em direção ao lugar onde vários anos antes a alface era armazenada. “O movimento em direção a um ponto muito ‘improvável’ no espaço — que ao menos seria para um adulto nessas mesmas circunstâncias — é desencadeado pela imagem que falta: pela salada que não está lá” (MIGUEL, 2016, p. 302). A *memória específica* funciona a partir de uma relação direta entre a imagem e a coisa e não a partir de associações simbólicas entre palavras e coisas. A liberdade proveniente da *memória específica* se vincula ao aparelho de localização do espírito, desdobrando o feixe de percepções num agir que é ativado por cada coisa disposta no espaço. A diferença entre a *memória específica* e a *memória étnica* pode ser compreendida com base na separação feita por Hume entre as *impressões de sensação* e as *impressões de reflexão*. A *memória específica* se vincularia às *impressões de sensação* e às ideias simples, enquanto a *memória étnica* se vincularia às ideias complexas formadas a partir dos princípios de associação (semelhança, contiguidade e causalidade). Quando a *memória étnica* se apaga, surge o mundo não mediado pelo sujeito, onde o que prevalece é a fosforescência das coisas em si. A *memória étnica* é a memória do sujeito da reflexão, em que a relação entre o espírito e as coisas é mediada pelos juízos formulados a partir dos princípios de associação. Já a *memória específica* pode ser comparada à memória da personagem de Tournier após a dissolução de sua humanidade com sua estrutura outrem. “O fim, o alvo final de Robinson é a desumanização, o encontro da libido com os elementos livres, a descoberta de uma energia cósmica ou de uma grande saúde dominante” (DELEUZE, 1994, p. 313). O principal efeito de outrem é a organização de um mundo ao redor de cada objeto percebido a partir dos princípios de associações e suas leis específicas. Ele é a estrutura do campo perceptivo do sujeito que fornece consistência à memória étnica. Nela, cada objeto é desqualificado em proveito de um sujeito que significa as coisas. Em oposição a esta estrutura subjetiva existe a liberdade da *memória específica* que, como uma *memória da espécie*, opera em função da natureza das coisas, incorrendo numa liberdade que não é a liberdade de um ou de outro sujeito, mas uma liberdade que é comum a um determinado grupo ou espécie expostos a estímulos que são gravados no espírito na forma de imagens do mundo e que redundam em exigências peremptórias de um agir instintivo, a-simbólico e a-consciente.

O simples ato de dizer: "Janmari é livre, afinal", ressoa o fato de que, ao denominar, sabe-se de saída o que é livre ou deveria sê-lo. Ora, com essa liberdade aí, estruturada como é pela lei, Janmari não está preocupado. Contra o balanceio que pode beirar a vertigem vem refratar-se aquele mesmo nome de liberdade; a palavra nos diz respeito. E é realmente fora desse "anel" aí que atuam as leis da natureza de que pretendemos estar desmunidos (DELIGNY, 2018, p. 226).

Se a natureza humana é o resultado de um espírito que devém sujeito a partir da constituição da *memória étnica*, o espírito a-sujeitado mantém com a natureza das coisas uma relação de integração que caracterizará indivíduos não humanos ou indivíduos cuja humanidade não se confunde com as formas do sujeito. O humano, então, seria o nome de uma espécie que teve de desaparecer para que o homem pudesse aparecer. Para recuperar essa humanidade específica, há de se dessubjetivar o espírito, onde se registram as imagens do mundo, lugar do qual se lança um ponto de ver sem um centro subjetivo. Há de se apelar, deste modo, à dimensão inata do espírito não domesticado pela linguagem, pela consciência, pela *memória étnica* e, em última instância, pelo sujeito — dimensão de ausência da estrutura *outrem*, onde as coisas saltam e suas imagens são impressas sem nenhuma mediação. Deligny vai diferenciar a imagem da linguagem, uma vez que as imagens seriam a impressão das coisas que “batem com força” nos anteparos e ali deixam a sua marca, enquanto a linguagem seria a representação dessas coisas a partir do acordo entre significantes e significados. É a partir desse sentido conferido à imagem que Deligny conceberá o cinema<sup>28</sup> e o utilizará como elemento de rastreio do encontro dos corpos nas áreas de convivência de Cévennes, onde o filmar é substituído pelo *camerar*, infinitivo que quer subtrair das imagens qualquer traço representativo.

*Camerar* seria um modo não intencional de filmar, a partir do qual as imagens exercem seu poder sobre a câmera e mantêm a sua autonomia, contrastando com um filmar que visa fazer imagens, produzindo-as a partir de um projeto pensado. Trata-se de

---

<sup>28</sup> Deligny se notabilizará também por sua atuação como realizador de filmes a partir de uma nova concepção de cinema. Os filmes tinham para ele o mesmo sentido que os mapas, servindo para registrar o rastro que os corpos iam deixando no território. Destacam-se realizações como *Le moindre geste* (1971), *Ce gamin là* (1975) e *Porjet N* (1979). O cinema ocupava uma posição ambígua no trabalho de Deligny, como afirma Marlon Miguel em *Camering: Fernand Deligny sobre cinema e a imagem*. Ele ao mesmo tempo era o espaço de uma prática bem como uma especulação conceitual.

evacuar toda intencionalidade do ato de capturar as imagens tanto diante da câmera, quanto daquilo que é capturado por ela, ao ponto de a imagem prevalecer com a mesma força das coisas e como o seu duplo, sem interferência ou mediação. “O sujeito que filma, pela constância dessa câmera, ali posta, é capturado pelo dispositivo. Isso embaça seu olhar, que se incorpora ao ponto de vista do objetivo (MIGUEL, 2016, p. 286). Se é a linguagem um dos elementos fundamentais para a constituição do *homem-que-nós-somos* e responsável por distingui-lo dos demais animais, para aqueles cuja linguagem é ausente, há de se tomar um termo responsável por sua humanidade ou pelo resgate do sentido de espécie do qual o *homem-que-nós-somos* se despojou. Para Deligny, seria com base na *memória específica* — a qual funcionaria a partir da impressão das imagens que carregam o peso do mundo e que produzem um agir sem qualquer projeto pensado — que a liberdade não estaria aliada à vontade, mas sim à necessidade.

Aqui, este conceito de liberdade se aproxima da concepção de Espinosa descrita em sua *Ética*, que não se confunde com a noção de livre-arbítrio ou com a prerrogativa de se escolher o sim e o não. “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (ESPINOSA, 2016, p. 9). Para Espinosa, de acordo com o apêndice do livro I da *Ética*, Deus é o único que existe e age somente pela necessidade da sua natureza e é a causa livre de todas as coisas e isso por sua infinita potência. No escólio da proposição 17 da parte I da *Ética*, Espinosa afirma que a vontade e o intelecto não fazem parte da natureza de Deus. Eles não fazem parte da *Natureza Naturante*, mas sim da *Natureza Naturada*, como modos do atributo pensamento:

Um intelecto em ato, quer seja finito, quer seja infinito, tal como a vontade, o desejo, o amor, etc., deve estar referido à natureza naturada e não à natureza naturante. Por intelecto, com efeito (como é, por si mesmo, sabido), não compreendemos o pensamento absoluto, mas apenas um modo definido do pensar, o qual difere de outros, tal como o desejo, o amor, etc. Portanto (pela def. 5), ele deve ser concebido por meio do pensamento absoluto, isto é (pela prop. 15 e pela def. 6), por um atributo de Deus que exprima a essência eterna e infinita do pensamento, de maneira tal que sem esse último ele não pode

existir nem ser concebido. Por isso (pelo esc. da prop. 29), ele deve estar referido à natureza naturada e não à natureza naturante, o mesmo ocorrendo com os demais modos do pensar (ESPINOSA, 2016, p. 42).

Assim, como o intelecto, a vontade segundo Espinosa é um modo do atributo pensamento e, por causa disso, não existe para ele uma *vontade livre*, mas sim uma *vontade necessária*, à medida que ela sempre requer uma causa para existir. Assim a vontade não pode ser chamada de causa livre, mas unicamente necessária ou coagida. Dessa forma a liberdade não é um poder de agir sem uma causa determinada, mas sim de ser aquilo que se é pela potência de sua própria natureza. Para entendermos o significado que a liberdade de agir assume, precisamos primeiro verificar o sentido que Espinosa dá para a vontade. Ele identificará a vontade e o entendimento, em termos de afirmação ou negação de ideias. Ao chamar a vontade de causa necessária e identificá-la com o entendimento, e ao afirmar que a liberdade não reside na vontade, quais seriam suas condições? Primeiramente temos de sublinhar a distinção que Espinosa faz entre *vontade*, *apetite* e *desejo*. Na parte II da Ética ele já havia feito a diferenciação entre *vontade* e *desejo*, em que *vontade* seria a “faculdade de afirmar o que é verdadeiro e negar o que é falso”, diferentemente do *desejo*, que seria aquilo pelo qual “a mente apetece ou rejeita as coisas”. Já na parte III, Espinosa aprofunda o conceito de *vontade*, a partir do esforço da mente em preservar seu ser por uma duração indefinida diante tanto das ideias claras e distintas quanto das ideias confusas. Quando esse esforço está referido apenas à mente, ele o chama de *vontade*. Quando está referido, simultaneamente, à mente e ao corpo, chama-o de *apetite*. Já entre *apetite* e *desejo* a única distinção é que o *desejo* é referido apenas aos homens na medida em que estão conscientes de seu *apetite*. Essa distinção será fundamental para determinar a condição de possibilidade de uma ação, que não residiria na mera *vontade*, mais sim no esforço (*conatus*) do indivíduo enquanto unidade de mente e corpo em preservar o seu ser por uma duração indefinida.

A abordagem de Espinosa acerca desse “esforço de preservação” que caracteriza o seu conceito de *ação* assume uma posição em que a liberdade não se encontra nem na vontade, nem no apetite, nem no desejo, mas sim no *conatus* como potência da própria natureza do indivíduo. E o que é esse esforço que nos faz querer e desejar senão a potência de desejar como essencial da natureza que se pretende preservar? Ele tem a ver com a afecção e a potência de ser afetado por ela, o que leva o corpo a assumir o grau de

perfeição segundo a natureza de seus atributos e a potência de seus *afectos*. Por *afecto*, Espinosa considera o resultado das afecções do corpo pelas quais a potência de agir é aumentada ou diminuída. Quando Espinosa afirma que “a vontade não pode ser chamada de causa livre, mas unicamente necessária”, ele apela à natureza própria dos corpos, sua relação com outros corpos, na busca por *afectos* que aumentam a potência de agir do indivíduo. Essa composição, chamada indivíduo, se move por uma potência que é idêntica à sua natureza, sendo essa natureza a medida de perfeição das coisas. “Pois a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência” (ESPINOSA, 2016, p. 59). Assim, temos a premissa de que a *vontade* e o *desejo* são uma autorrealização da natureza infinita expressa pelos seus atributos e atualizada pelos seus modos. O esforço pelo qual cada coisa age no sentido de perseverar em seu ser nada mais é do que a sua natureza essencial. Dessa forma, o agir está vinculado à natureza determinada do agente, que é a potência de uma coisa qualquer no seu esforço de agir, quer sozinha ou em conjunto com outras coisas. A potência de agir corresponde, então, a potência preservar seu próprio ser, “(...) como agir o máximo possível pela necessidade da própria natureza” (GARCIA, 2015, p.193). O grau de liberdade do indivíduo estabelece, dessa forma, “o vínculo de necessidade entre essa potência que caracteriza a essência do indivíduo e seu grau de atividade” (GARCIA, 2015, p.211).

É a partir de uma ideia de natureza essencial que Deligny resgata a noção do *inato* e do *instinto*, atribuindo ao agir esse esforço de preservar aquilo que de instintivo a espécie humana possui e que foi eclipsado pela domesticação do simbólico. Para Deligny, os autistas em sua vacância da linguagem e ausência das estruturas simbólicas preservam, em sua *memória específica*, aquilo que foi recoberto pela *memória étnica*. A convivência desses indivíduos vacantes da linguagem com suas *presenças próximas* em Cévennes indicava a possibilidade de se instaurar uma *etnia singular* ou um *corpo comum*, caso se fosse capaz de preservar essa *memória específica*, esvaziando as relações ali estabelecidas de qualquer projeto pensado ou intenção de se extrair das ações qualquer significado. O território ali era o local do cruzamento de caminhos que iam deixando as marcas de linhas que ora eram o resultado de trajetos costumeiros e ora eram o resultado de desvios sem qualquer finalidade. É no cruzamento das linhas costumeiras com as linhas de errância que pode surgir o infinitivo como impulso que atravessa os corpos, como constata Miguel:

Deligny argumentará que há certamente um caminho de fala – ligado ao fazer e ao modo subjetivo de ser –, mas que também há outro caminho: o da imagem – ligado à ação e ao modo de ser no infinitivo. Não é uma questão de dois caminhos paralelos, porque na verdade eles às vezes se cruzam. Isto é precisamente o que cruzamento que interessa a Deligny a respeito de uma certa prática do cinema. Para retomar imagem dos gansos, os gansos domésticos têm asas, e mesmo que não possam mais fazê-lo, eles às vezes têm o impulso de voar – então o reflexo da espécie permanece lá. E tal é também a condição humana: o homem acredita ser um sujeito racional dotado de intencionalidade e capaz de controlar tudo de acordo com seus planos – no entanto, ele também é constantemente atravessado por forças inconscientes que surgem de repente e o movem (MIGUEL, 2016, p. 290).

Para Deligny os indivíduos são dotados tanto da *memória específica* quanto da *memória étnica*. Acontece que partir do processo de domesticação pelo qual passou o sujeito, deu-se a perda e o esquecimento da memória das espécies. Assim, os encontros realizados em Cévennes propiciavam a constituição de um meio partilhado por indivíduos em suas diferenças singulares, que faziam daquele lugar um corpo comum, onde as coisas dispostas no espaço tornavam-se como sua extensão, a partir da sua função de referenciar (*repérer*), capaz de capturar as imagens do mundo à sua volta que incitavam o agir sem qualquer traço de subjetividade ou de intencionalidade. Esse viver no infinitivo funcionava como forma de dessubstancializar as relações, que não se sustentavam na linguagem ou suas estruturas subjetivas, abrindo-as ao meio comum onde os corpos se moviam e onde se cruzavam as linhas de deriva. Esse meio conferia ao agir um status de movimento integrado à natureza sem que a consciência desse processo se tornasse um privilégio. Saindo do *a priori* finalista como fundamento da vontade, renovando o sentido da *memória específica* da espécie, recupera-se a potência dos instintos na dança de um cosmos que se expressa por sua unidade substancial também descrita por Deleuze pelo sentido que confere à univocidade do ser, onde “há uma só e mesma voz para todo o múltiplo de mil vias, um só e mesmo oceano para todas as gotas, um só e mesmo clamor do ser para todos os entes” (DELEUZE, 1988, p. 476).

Essa *memória específica* da espécie é formada por um feixe de percepções a-subjetivas e compõe a natureza instintiva do espírito e suas faculdades inatas. As percepções são as marcas do mundo gravadas em forma de imagens que vão sendo suplantadas à medida que se consolida a *memória étnica* do sujeito que passa a dar

significado às imagens, estabelecendo as associações que as fazem se afastar das coisas. A linguagem substitui a imagem direta das coisas pelos seus significados. É justamente por se chegar a um lugar onde o espírito se encontra dessubjetivado que as experiências do Robinson de Tournier e das crianças autistas de Deligny se cruzam. Ambas as tentativas abdicam dos códigos e das estruturas a partir dos quais é forjado o *homem-que-nós-somos*, chegando a uma humanidade em seu estado bruto, onde a relação direta com as coisas libera seu estado natural. As experiências de Deligny em Cévennes nos permitem ver tudo aquilo que está fora da linguagem, permitindo que se chegue àquilo que Deligny descrevia como o *humano-de-natureza*, desnudamento do humano bruto de todo traço de cultura, todo traço simbólico e da influência da linguagem que reprime, classifica e confina. Com isso ele quer chegar às coisas, diretamente e sem a mediação dos significados. Cada coisa assumindo seu lugar, assim como os corpos, desnudos de qualquer palavra, se encontram, se cruzam e se tocam, num espaço feito comum, num corpo feito comum de maneira silenciosa.

### CAPÍTULO III – QUANDO A LINGUAGEM SILENCIA

#### CAMINHOS DA LINGUAGEM

Se estou apto a escrever estas palavras de forma a ser compreendido por quem as irá ler, foi porque desenvolvi a habilidade da linguagem. Não nasci com ela, mas nasci em um mundo onde ela já existia. O que sou hoje é fruto da atividade linguística que foi desenvolvida no processo de consolidação do *homem-que-nós-somos*. Se pensarmos a linguagem como aquilo que irá viabilizar o desenvolvimento de animais que foram assumindo uma natureza própria e que aos poucos foram se diferenciando dos demais, teremos diante de nós uma série de questões. Estas se vinculam não só à natureza da linguagem, mas principalmente ao modo como ela se tornou possível ao longo da história da espécie humana na terra, de modo a garantir o acesso à vida mental de um sujeito consciente capaz de um relato autobiográfico por intermédio de suas narrativas. Desse modo, tudo nos leva a crer que “os humanos acabaram por se tornar conscientes da forma como são porque os seus cérebros foram 'infectados' com a linguagem” (MIGUENS, 2022, p. 604).

Embora a linguagem não receba um papel central no sistema aristotélico<sup>29</sup>, por ser concebida como um instrumento a ser utilizado na busca por verdades últimas, ela surge como um dom especial da espécie humana oriunda de sua vocação de animal político. O homem seria capaz de, por meio da linguagem, exprimir o conveniente e o inconveniente, o justo e o injusto, dando conta de organizar uma sociedade política. Considerando a relação das palavras com as coisas, em *Da interpretação*, Aristóteles vai afirmar que a linguagem é símbolo de um estado da alma, assim como este último é uma imagem do estado de coisas. O caráter convencional da linguagem se fundamenta para ele numa tríplice relação entre signo (símbolo), significado (estados da alma) e referente (coisas).

Os sons emitidos pela fala são símbolos das paixões da alma, (ao passo que) os caracteres escritos (formando palavras) são os símbolos dos sons emitidos pela fala. Como a escrita, também a fala não é a mesma em toda a parte (para todas as raças humanas). Entretanto, as paixões da alma, elas mesmas, das quais esses sons falados e caracteres escritos (palavras) são originalmente signos, são as mesmas em toda a parte (para toda a humanidade), como o são também os objetos dos quais essas paixões são representações ou imagens (ARISTÓTELES, 2005, p. 81).

Entre os símbolos e os estados da alma, existe uma relação estritamente convencional, uma vez que as palavras não acessam a realidade formal imediata. Já entre os estados da alma e as coisas, observa-se uma relação de semelhança, uma vez que aqueles produzem uma imagem idêntica à coisa. Não existe uma ligação imediata entre as palavras e as coisas, mas uma mediação efetuada pelos estados da alma. Portanto, entre as palavras e as coisas não existe uma relação de verdade, mas apenas de significação. Seria na composição e na separação dos símbolos, ou na proposição, que a relação de significação muda em relação de verdade. É através da proposição que os homens podem acessar a realidade, obter conhecimento das coisas e estar aptos a comunicá-las. Para Aristóteles, busca-se, através das proposições, evitar a equivocidade das significações, uma vez que teríamos de nos servir das significações para estabelecermos um diálogo, já que, como ele afirma nas *Refutações sofisticas*, seria impossível argumentar utilizando as próprias coisas, isso porque as coisas seriam em número infinito, mas os nomes seriam em número limitado. Assim, por serem sempre em número infinito, as coisas apresentam-

---

<sup>29</sup> Embora não exista um tratado específico, em Aristóteles, que discorra especificamente sobre a linguagem, será no *Organon* onde encontraremos suas reflexões linguísticas mais explícitas.

se sempre em sua particularidade. Diferentemente, a linguagem é sempre limitada, pois, ao falarmos, fazemos sempre no geral. Ao utilizarmos a linguagem nas proposições que negam ou afirmam algo, trataríamos da questão da verdade e da falsidade, sendo os discursos verdadeiros semelhantes às próprias coisas. A proposição, deste modo, seria o lugar privilegiado onde o discurso sai de si mesmo, deixa de ser apenas significante, para atingir as coisas nelas mesmas. O discurso vai se assemelhar às coisas à medida que manifeste conexões existentes entre as coisas de modo que seja verdadeiro. Seria a alma que estabeleceria as ligações entre os termos do discurso, pois é o intelecto que é capaz de receber as formas inteligíveis e estabelecer as relações entre os universais. Se, por um lado, a função judicativa pertence à alma, a partir da sua capacidade de compor e separar os símbolos do discurso, por outro, o intelecto não pode pensar sem utilizar os símbolos linguísticos. Por isso Dinucci afirma:

Portanto, o discurso verdadeiro se remete imediatamente a uma afecção psíquica, onde se realiza uma síntese que reflete relações reais. É verdadeiro não tanto enquanto símbolo convencional, mas na medida em que é signo imediato de uma afecção semelhante a algo real, manifestando imediatamente esta similitude (afecção) e mediamente a coisa existente (DINUCCI, 2009, p. 11).

Contrariando a posição sofista que afirmava a identidade e a semelhança entre o discurso e as coisas, concluindo, assim, ser impossível dizer o falso, na medida em que o ser estaria irremissivelmente atado à linguagem, Aristóteles vai separar o *logos* e o *ser* a partir da redução do *logos* às vozes convencionais significativas. “O verdadeiro e o falso tornam-se possíveis e explicáveis através de operações psíquicas que refletem ou não relações entre coisas reais simbolizadas pela linguagem” (DINUCCI, 2009, p. 11). Para ele, dizer o falso não é dizer o não ser, mas articular uma proposição em torno dos seus termos significantes, manifestando uma afecção da alma ou um pensamento errôneo, de modo que exprima conexões não existentes entre as coisas que a linguagem exprime. Assim, a teoria da linguagem de Aristóteles cumpre um papel tanto de expressão, quanto de transmissão do discurso, tornando os homens aptos a falarem algo determinado a alguém. Diferentemente do que afirmavam os sofistas, o distanciamento entre o ser e o discurso é o que provê a teoria aristotélica da capacidade de um jogo dialético em que, muitas vezes, os interlocutores se contradizem. Isso porque o fato de muitas coisas serem significadas pela mesma definição e por um mesmo nome pode levar à equivocidade dos

sentidos. A resolução desse problema passa por dar um nome distinto a cada uma das diferentes significações. Se tomarmos como exemplo o termo “animal”, cuja significação parece ser equívoca por poder se referir tanto ao homem quanto ao cavalo, e acrescentarmos a ele uma diferença específica, ao exemplo de “animal racional”, resolvemos o problema. Da mesma forma que os nomes limitam a pluralidade das coisas, as significações limitam a pluralidade dos significados.

(...) quando se fala, necessariamente tem-se de dizer alguma coisa determinada, tem-se de pronunciar uma voz significativa convencional, a qual, ainda que possua um número indefinido de significados, tem um número definido de significações, sendo apresentado num sentido determinado. Por exemplo, se alguém diz “aquele homem”, terá de definir – caso haja dúvida – a significação precisa: se é animal racional ou o desenho de um homem. A unidade de significação surge como condição de possibilidade da linguagem (DINUCCI, 2008, p. 13 e 14).

Seguindo o pensamento de Aristóteles, São Tomás de Aquino<sup>30</sup> vai tomar a ideia de que os nossos sentidos são determinados pelas coisas do mundo na forma de “paixões da alma”. As palavras, segundo ele, seriam sinais de um estado da alma e por isso traduziriam nossas experiências como a realidade de concepções da nossa inteligência. No *Comentário ao Sobre a interpretação de Aristóteles*, ele afirmará que, se o homem fosse um animal solitário, bastariam a ele as paixões da alma, pelas quais se conformaria às próprias coisas, tendo delas suas notícias. Contudo, uma vez que o homem é um animal político e social, faz-se necessário que as concepções de sua inteligência sejam manifestadas aos demais pela linguagem. A linguagem é, portanto, o veículo pelo qual o ser humano exterioriza o conhecimento intelectual. A linguagem, então, cumpre o seu papel à medida que as palavras significam as concepções do intelecto de maneira imediata e as coisas por intermédio delas. Por causa disso, a palavra só pode ser expressa se anteriormente ela for pensada em termos do conceito de cada uma das coisas. O conceito, por sua vez, é o resultado da concepção que o intelecto faz, através da abstração, levando em conta a dimensão universal de um ente particular. O intelecto, para dar conta da diversidade dos particulares, cria uma similitude, através da palavra, capaz de expressar a essência universal de um objeto. A mente abstrairia os *modi essendi* dos objetos, na

---

<sup>30</sup> Os principais argumentos de São Tomás de Aquino acerca da linguagem estão no *Comentário ao Sobre a interpretação de Aristóteles* e na *Suma Teológica*.

perspectiva de seus *modi intelligendi*, enquanto a linguagem permitiria que tais abstrações fossem informadas por intermédio dos *modi significandi*. O processo linguístico depende de como o conceito se forma no intelecto e de como este distingue um objeto de outro com base na nomeação pela linguagem. Assim, a linguagem para São Tomás de Aquino é tomada na mesma perspectiva de Aristóteles como os signos (símbolos) com os quais o pensamento é registrado e está apto a ser comunicado. O conceito seria a palavra mental que dá significado ao nome em termos de sua abrangência e extensão.

Segundo o Filósofo, as palavras são sinais dos conceitos, e os conceitos são semelhanças das coisas. Isto mostra que as palavras se referem às coisas às quais se dará significado por intermédio da concepção do intelecto. Segue-se que podemos nomear alguma coisa conforme nosso intelecto a pode conhecer (AQUINO, 2001, p. 285).

O conhecimento intelectual se traduz exteriormente através dos sinais da linguagem que podem ser falados ou escritos. A palavra é a voz convencional significativa de um conceito produzido pelo intelecto que traz a similitude da coisa a partir da abstração da realidade. A palavra significa a coisa no sentido que se lhe entende e se lhe nomeia. O nome é uma voz significativa a partir daquilo que lhe é imposto a significar. Já o verbo seria uma voz significativa declinável com o tempo presente, passado e futuro. Os nomes e os verbos se articulam nas orações de modo a compor um conteúdo significativo no ato de se predicar ou de atribuir propriedade às coisas. Eles estão vinculados à operação do intelecto que concerne, tanto à representação conceitual dos objetos quanto ao seu conhecimento, a partir dos atos judicativos. Dessa forma, a teoria de linguagem de São Tomás de Aquino se divide entre a perspectiva de formação de conceitos abstraídos pelo intelecto e a sua comunicação. Tendo o intelecto como seu princípio, os atos predicativos são marcados por um dinamismo intrínseco de visar as coisas na sua condição de ser ou não-ser, correlacionando o que é significado pela oração predicativa com a realidade. Esta correlação se dá a partir do valor de verdade e falsidade das orações predicativas, que neste caso se articulam como enunciados. Assim, toda consideração em torno do processo linguístico tem como o objetivo a comunicação da verdade, a partir da ordem que a razão estabelece por intermédio dos conceitos que serão expressos pela linguagem.

A verdade dos enunciados não difere da verdade do intelecto. Pois, o enunciado está no intelecto e está na palavra. Enquanto está no intelecto, em si mesmo contém a verdade. Enquanto está na palavra, o enunciado diz-se verdadeiro na medida em que significa uma verdade do intelecto, não em razão de uma verdade que existiria no enunciado como em seu sujeito (AQUINO, 2001, p. 370).

Levanta-se uma questão, a partir daí, sobre a realidade da verdade, inquirindo-se se a verdade se encontra nas coisas, no intelecto ou na linguagem. Na Questão 16 da Suma Teológica em sua Parte I, São Tomás afirma que a verdade está também nas coisas, não podendo estar, unicamente, no intelecto, pois se assim fosse nada seria verdadeiro a não ser à medida que fosse conhecido. Na sequência, citando Aristóteles, ele observa que o Filósofo declara no livro VI da Metafísica que o verdadeiro e o falso não estão nas coisas, mas no intelecto, interpretando a afirmação aristotélica no sentido de que uma coisa é verdadeira à medida que se assemelha às representações que estão na mente. Assim, para ele, a verdade está principalmente no intelecto e secundariamente nas coisas, tratando-se de ser a adequação da coisa e do intelecto. Contudo, para ele, não é pelo fato de conhecer a essência da coisa que o intelecto apreende essa conformidade, mas somente quando julga que a coisa assim é, como é a forma que dela apreendeu. Só assim o intelecto começa a apreender e dizer o verdadeiro.

A verdade, como foi dito, segundo sua razão primeira está no intelecto. Qualquer coisa é verdadeira na medida em que possui a forma própria de sua natureza; é necessário, portanto, que o intelecto em ato de conhecer seja verdadeiro tanto quanto nele se encontre a semelhança da coisa conhecida, semelhança que é sua forma enquanto é aquele que conhece. Eis por que se define a verdade pela conformidade do intelecto e da coisa (AQUINO, 2001, p. 361).

Assim como em Aristóteles e em São Tomás de Aquino, a linguagem não recebe um tratamento detalhado em Descartes, mas a referência a ela aparece em certas partes de sua obra<sup>31</sup>. Na quinta parte do Discurso do método, Descartes nota que a ausência da

---

<sup>31</sup> As principais referências sobre a linguagem em Descartes estão no *Discurso do método*, nas *Paixões da alma*, nos *Princípios da filosofia*, nas páginas iniciais de *O mundo*, no *Entretien avec Burman*, nas

linguagem nos animais não humanos denuncia neles a ausência de razão. Nesse sentido, Descartes procura verificar em que medida a razão está relacionada à linguagem e que esta é capaz de provar a existência daquela.

Pois é uma coisa fácil de se notar que não há homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem excetuar nem mesmo os dementes, que não sejam capazes de combinar diversas palavras e de com elas compor um discurso no qual possam expressar seus pensamentos; e que, pelo contrário, não há outro animal, por mais perfeito e bem-nascido que seja, que faça o mesmo (DESCARTES, 2001, p. 64).

Se, por um lado, a linguagem é a prova de um tipo de funcionamento mental, por outro ela é a representação e a expressão do que vai na alma, sendo uma ferramenta para a comunicação. Como um instrumento do pensamento, a linguagem, por meio dos signos, permite que a alma possa conceber as coisas a partir dos significados das palavras. O processo de significação das coisas, embora passe pela linguagem, permanece restrito ao espírito. A linguagem, por sua vez, cumpre o papel de expressão do pensamento, como pode se observar na carta enviada por Descartes ao Marquês de Newcastle: “Finalmente, não há nenhuma das nossas ações exteriores, que podem assegurar a quem as examina, que nossos corpos não são apenas uma máquina automovente, mas também contêm uma alma com pensamentos, com exceção das palavras, ou outros signos” (DESCARTES, 1953, p. 1254). A linguagem e os signos, para Descartes, são as marcas que demonstram a existência do pensamento nos homens, tornando-o visível. “Porque a palavra é o único signo e a única marca segura do pensamento escondida e aprisionada no corpo” (DESCARTES, 1953, p. 885). A linguagem refletiria as ideias da mente, compondo, deste modo, as estruturas lógicas do pensamento, e sua ausência seria o resultado da ausência da capacidade de raciocinar. O homem, Ser dotado de razão, está apto a combinar palavras para exprimir seus pensamentos.

E detivera-me particularmente neste ponto mostrando que, se houvesse máquinas assim que tivessem os órgãos e o aspecto de um macaco ou de qualquer outro animal sem razão, não teríamos nenhum meio de reconhecer que elas não seriam, em tudo, da mesma natureza desses animais; ao passo que,

---

*Correspondências com Mersenne*, datadas de 18 de dezembro de 1629, de 20 de novembro de 1629 e de 22 de julho de 1641. Encontramos também algumas referências em carta enviada ao Marquês de Newcastle em 23 de novembro de 1666 e a Morus, em 05 de fevereiro de 1649.

se houvesse algumas que se assemelhassem a nossos corpos e imitassem as nossas ações tanto quanto moralmente é possível, teríamos sempre dois meios muito certos para reconhecer que, mesmo assim, não seriam homens verdadeiros. O primeiro é que nunca poderiam servir-se de palavras nem de outros sinais, combinando-os como fazemos para declarar aos outros nossos pensamentos (DESCARTES, 2001, p. 63).

Cabe salientar que o processo linguístico, para Descartes, vai observar os principais pontos da sua teoria dualista, consistindo em procedimentos corpóreos e incorpóreos que interagem entre si e que envolvem tanto os signos que estão no mundo quanto as representações da alma. Toda palavra é uma forma de ação no mundo por meio do corpo como resultado de estímulos físicos que afetam os homens quando eles se comunicam. As palavras, então, são o resultado de uma série de movimentos físicos coordenados que são capazes de modificar estados da alma. Assim, na linguagem, a matéria atua como um veículo transmissor de imaterialidade de uma alma para outra, pois a palavra como uma ação do homem no mundo assume a materialidade de sua esfera própria de matéria extensa.

Um homem abre a boca, move a língua, solta sua respiração: nada vejo em todas essas ações que não seja muito diferente da ideia do som que elas nos fazem imaginar. E a maior parte dos filósofos assegura ser o som nada mais que certa vibração do ar que atinge nossos ouvidos, de modo que, se o sentido da audição trouxesse ao nosso pensamento a verdadeira imagem do seu objeto, seria necessário, em vez de nos fazer conceber o som, que nos fizesse conceber o movimento das partes do ar que nesse momento vibram contra nossos ouvidos (DESCARTES, 2009, p. 19).

Contudo, a linguagem não se limita aos seus aspectos corpóreos que imprimem uma sensação externa, uma vez que o signo recepcionado se torna palavra através da significação que recebe por intermédio do pensamento. Ao receber o movimento externo, este é registrado em forma de figura na glândula pineal que é lida pela alma.

E é útil aqui lembrar que, como já foi dito mais acima, embora cada movimento da glândula pareça ter sido unido pela natureza a cada um de nossos pensamentos desde o começo de nossa vida, é possível, todavia, juntá-los a outro por hábito, assim como a experiência mostra nas palavras que excitam movimentos na glândula, os quais, segundo a instituição da natureza,

representam à alma apenas os seus sons, quando proferidas pela voz, ou a figura de suas letras, quando escritas, e que, não obstante, pelo hábito adquirido em pensar no que significam quando ouvimos o som delas, ou então, quando vemos suas letras, costumam fazer conceber mais essa significação do que a figura de suas letras ou então o som de suas sílabas (DESCARTES, 1973, p. 247).

Assim como Descartes, Kant também não abordou de maneira explícita em sua obra o problema da linguagem, embora existam referências claras em certos escritos seus. Conforme descreve Fernando Silva, a principal acepção da linguagem, para Kant, tem a ver com a questão da *designação*. “Toda a linguagem é designação de pensamentos, e, ao invés, o mais distinto modo de designação de pensamentos é aquele mediante linguagem, esse meio supremo de se entender a si mesmo e aos outros” (KANT apud SILVA, 2018, p. 297). Para Kant, a faculdade da designação é uma faculdade de produzir representações e, por conseguinte, uma faculdade de conhecer objetos, coisas e outros seres humanos, pondo a linguagem, de saída, em sua posição de significante entre “Eu e mundo”. A faculdade de designação opera através de sinais, sinalizando, designando e desta forma conhecendo aquilo que pela linguagem é designado pelo homem que pensa e sente. Os sinais se dividiriam entre sinais naturais, como no caso da pulsação indicando o estado febril de um paciente, sinais prodigiosos, como a passagem de um cometa ou um eclipse lunar e sinais arbitrários, esses diretamente ligados ao processo de formação da linguagem. Os sinais arbitrários manifestar-se-iam de diferentes formas; gestos, sinais escritos, sinais sonoros, cifras símbolos, entre outras. Em todas elas o que se estabelece através dos sinais arbitrários é a ligação entre a coisa designada e o sujeito que de tais sinais é operador, produzindo, desta forma, a linguagem. Essa ligação, segundo Kant, não é sempre igual, tal como iguais também não são os diferentes usos e potencialidade da faculdade de designar. Como exemplo dessa diferença ele apresenta as palavras como designações indiretas dos objetos designados e os símbolos como designações tanto quanto possíveis diretas dos objetos por si designados. Se as palavras “são meros sinais concomitantes, e não substituem um conceito” (KANT apud SILVA, 2018, p. 302), os símbolos são “uma representação cujo lugar uma outra possa tomar” (KANT apud SILVA, 2018, p. 302).

Kant não reivindica a identidade entre os sinais da linguagem e as coisas, mas os toma como suas representações. Os sinais da linguagem não se confundem com os objetos

do conhecimento, nem os significam por completo; antes operam mediante semelhança e por isso são um meio de entender melhor a coisa. Assim ele afirma que “para os nossos conhecimentos, enquanto sinais do entendimento, nada se presta tão bem quanto as palavras, pois em si elas não significam outra coisa; assim, o entendimento pode associar a isso o devido conceito” (KANT apud SILVA, 2018, p. 303). Ao designarem as coisas e dessa forma associarem-se a conceitos, elas impedem o pensamento de se dispersar. Contudo as palavras são meras reverberações arbitrárias dos objetos, mediando o momento entre o objeto e o surgimento dele no espírito humano. As palavras designam os conceitos sendo como que sinais sensíveis que lhe servem de meio de reprodução. A linguagem assume uma importância significativa para Kant quando ele aborda a questão das fontes do conhecimento humano, ou seja, como recebemos as representações dos conceitos que nos permitem conhecer os objetos. Nesse sentido, Kant delineia o papel fundamental da linguagem, que está estruturada desde o nível imediato dos juízos até o nível abstrato das formas puras do entendimento. É por meio das categorias que o conhecimento se constitui, e é a partir delas que se define a orientação dos objetos que a linguagem representa. Assim, a linguagem seria o ponto de partida para delinear a rede de conceitos lógicos puros que constituem as puras condições formais do nosso conhecimento. Daí a distinção entre a lógica geral e seus critérios de verdade que concernem apenas às relações entre as diferentes declarações que compõem uma argumentação e os objetos da lógica transcendental e a verdade que esta forma lógica torna acessível.

Nesse caso, haveria também uma lógica em que se não abstrairia de todo o conteúdo do conhecimento; porque a que contivesse apenas as regras do pensamento puro de um objeto excluiria todos os conhecimentos de conteúdo empírico (...) Uma tal ciência, que determinaria a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, deveria chamar-se lógica transcendental, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos a priori e não, como a lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão, quer empíricos quer puros (KANT, 2001, p. 92).

## O HOMEM COMO ESSE ANIMAL QUE FALA

O homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem. Guarda-se a concepção de que, à diferença da planta e do animal, o homem é o ser vivo dotado de linguagem. Essa definição não diz apenas que, dentre muitas outras faculdades, o homem também possui a de falar. Nela se diz que a linguagem é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto homem. Enquanto aquele que fala, o homem é: homem (HEIDEGGER, 2003, p. 7).

*Penso logo existo.* Sob o ponto de vista de Heidegger, a sentença cartesiana poderia ser substituída pelo “falo logo existo”. Isto porque, existir na dimensão humana de um ente pensante, capaz de reconhecer as coisas diante de si bem como a si mesmo, só se atualiza à medida que este ente é capaz de dizer tudo aquilo que o cerca e se dizer separado de todo o resto. Heidegger, ao tratar das coisas que existem no mundo, dizia que “a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo (HEIDEGGER, 2011, p. 239). Ele pretendia demarcar a diferença entre os homens e os demais animais pela presença ou ausência de mundo, sendo a vigência do mundo condicionada pela abertura do ente enquanto tal na sua totalidade, revelando a essência deste ser-aí-humano como *ser-no-mundo*. A partir daí pode-se estabelecer a distinção não só entre os homens e os demais animais, mas entre os homens e os demais entes vivos ou inanimados. Se entre o animal e os entes inanimados o que os diferenciam seria a capacidade do animal de reagir a partir de uma série de movimentos que se contrapõe a um estímulo qualquer, colocando em lados distintos uma pedra que se aquece ao sol e uma minhoca que foge da toupeira, o que diferenciaria o homem dos demais animais seria o fato de que, enquanto o comportamento dos demais animais os mantém presos a si mesmos, o fazer intencional dos homens surge a partir de uma pessoalidade que assume uma atitude em relação a algo.

Enquanto o comportamento animal pode ser definido a partir de feixes que saem de uma coisa à outra e que fazem o animal percorrer vias preestabelecidas através de um movimento pulsional, o fazer do homem caracterizar-se-ia pelo seu direcionamento para as coisas objetivamente presentes com base na sua constatação que apreende as coisas

diante de si. Para Heidegger, as coisas apreendidas pelos homens não se refeririam a um *mundo-próprio*, como supunha Uexkull, num esquema que convocaria as *células-de-percepção* e as *células-de-impulso* para ativar um comportamento pulsional, mas se refeririam a apreensões de um mundo a partir da linguagem. Os homens seriam capazes de perceber algo enquanto algo, algo enquanto ente, e não apenas manifestar os sinais sensíveis dos estímulos de um *mundo-próprio*. Assim, a pobreza do mundo do animal em relação à complexidade de mundos formados pelo homem diz respeito ao seu desvelamento. O mundo desvelado pelo homem não se confunde com o mundo-próprio dos demais animais, uma vez que estes, segundo Heidegger, se encontrariam em um estado de aturdimento, absorvidos numa rede de significados de seu mundo-próprio ou atrelados a eles num comportamento que é comandado por suas respostas pulsionais às perturbações do meio que os absorve.

O comportamento enquanto modo de ser em geral só é possível em função do fato de o animal estar preso em si. Caracterizamos o ser-junto-a-si mesmo especificamente animal, este ser que não tem nada de uma ipseidade do homem enquanto pessoa que assume uma atitude em relação a este estar preso do animal em si, no qual todo comportamento é possível como perturbação. Somente à medida que, segundo sua essência, o animal é perturbado, ele pode se comportar. A possibilidade de comportar-se da maneira do ser-animal funda-se nesta estrutura essencial do animal, que apresentamos agora como perturbação. A perturbação é a condição de possibilidade para que o animal se comporte segundo sua essência em um meio ambiente, mas nunca possa se comportar em um mundo (HEIDEGGER, 2011, p. 304).

Enquanto o animal está preso ao seu *mundo-próprio*, o homem age em relação ao mundo através de uma abertura pela qual o mundo se objetifica e se torna disponível à sua apreensão. Enquanto para o animal o ente se abre sem estar disponível para sua apreensão num caráter de *não-ter-a-ver*, para o homem o mundo se abre, precisamente, pela revelabilidade do ser enquanto tal em seu desvelamento. Para Heidegger, este revelar do ente se dá a partir da linguagem, ou a partir daquilo que pode ser desvelado pelo dito. Se aquilo que distingue o homem é o fato de ele ser formador de mundo, aqui linguagem e mundo se encontram ligados, uma vez que é através dela que se dá a percepção de algo enquanto algo, pois tomar algo enquanto algo seria um traço característico do fenômeno

do mundo. O mundo é formado na medida em que o ente é desvelado na medida em que é um tal ou tal ou não é um tal ou tal e que se torna o traço distintivo do homem.

Onde quer que o ente seja aberto desta forma, pode-se tratar dele enquanto tal: o ente que é, não é, que foi e que será. Da mesma maneira que o ser, o ente também é dizível em uma multiplicidade peculiar. No "é", o enunciado simples expressa justamente o fato de que o ser é dizível no *logos*, na linguagem; e, com isto, no interior da formação do mundo por parte do homem (HEIDEGGER, 2011, p. 413).

Para Heidegger, o dizer da linguagem é essencialmente a revelação do ente enquanto ente. Fora da linguagem o que teríamos seria o aturdimiento em sua abertura de *não-ter-a-ver* em que o animal se encontra e onde não é capaz de perceber algo enquanto algo. A linguagem seria um modo apropriante do dizer ou o acontecimento apropriador. “O acontecimento apropriador reúne a rasgadura da saga do dizer, desdobrando-a na articulação de um mostrar” (HEIDEGGER, 2003, p. 207). Mostrar a coisa mesma aí diante de si, eis a função da linguagem segundo Heidegger, como aquilo que torna possível a percepção do mundo pelo homem. “Porque os vegetais e os animais, embora se achem numa tensão com seu ambiente, nunca estão postos livremente na clareira do Ser — e só essa é "mundo" —, por isso lhes falta a linguagem” (HEIDEGGER, 1995, p. 44). A linguagem seria a casa do ser, o modo do movimento apropriador que caracterizaria a *humanitas* do *homo animalis*. “(...) a linguagem é a casa do Ser, edificada em sua propriedade pelo Ser e disposta a partir do Ser. Por isso urge pensar a Essência da linguagem numa correspondência ao Ser e como uma tal correspondência, isto é, como a morada da Essência do homem” (HEIDEGGER, 1995, p. 55). A linguagem seria, então, o espaço onde se instaura a realidade para o homem, lugar da gênese do mundo, onde tudo que existe, tudo que é só existe porque pode ser dito. “Somente quando se encontra a palavra para a coisa, a coisa é coisa. Somente então ela é. Devemos, portanto, frisar bem: nenhuma coisa é, onde a palavra, isto é, o nome falhar. É a palavra que confere ser às coisas” (HEIDEGGER, 2003, p. 126).

O que Heidegger vem afirmar surge na esteira de uma crítica à tradição metafísica que toma a linguagem como uma matéria enformada que funciona como instrumento comunicacional e de expressão de uma visão de mundo subjetiva própria do espírito. Por tratar a linguagem como um ente ao lado dos demais é que Heidegger culpara a metafísica

pelo esquecimento do ser em favor dos entes. Para ele, ao tomar a linguagem como um ente, a metafísica a levaria ao caráter designativo de expressão, em que a palavra, como signo, se encontra desvinculada do objeto representado. É contra a ideia de um ente instrumental manipulado que Heidegger colocara a linguagem como a revelação mesma do ente como ente ou como sua abertura e não como um ente designador de outro ente. A linguagem, então, é aquilo que primeiro nomeia e abriga o ser dos entes, trazendo sua presença à tona e dando sentido ao seu mundo. É à medida que fala que o homem tem o seu ser manifesto.

Segundo uma antiga tradição, nós somos aqueles seres capazes de falar e, assim, aqueles que já possuem a linguagem. A capacidade de falar, ademais, não é apenas uma faculdade humana, dentre muitas outras. A capacidade de falar distingue e marca o homem como homem. Essa insígnia contém o desígnio de sua essência. O ser humano não seria humano se lhe fosse recusado falar incessantemente e por toda a parte, variadamente e a cada vez, no modo de um "isso é", na maior parte das vezes, impronunciado. À medida que a linguagem concede esse sustento, a essência do homem repousa na linguagem (HEIDEGGER, 2003, p. 191).

Através da linguagem, o homem se coloca como o *ser-aí*, no lugar onde o ser se manifesta, sendo que essa clareira do ser se revela na palavra, permitindo o desocultamento dos entes por meio do discurso. Contudo, há de se perguntar pelo modo como a linguagem é produzida na coletividade onde homens se relacionam nas estruturas sociais, sendo ela algo comum e não uma expressão individual. Para Heidegger, é na linguagem que se dá a relação dos homens com o mundo e dos homens entre si, à luz de suas existencialidades ou daquilo que estão sendo no mundo. Assim ele privilegia a sua dimensão dialógica em detrimento de sua dimensão enunciativa dominada pela lógica locucional, na medida em que nega que a interpretação dos processos fundamentais do mundo ocorresse nas asserções lógicas e nos juízos teóricos, pois para ele o fenômeno da fala revelaria o mundo próprio do ser. Aí se articulam os que falam, as suas falas e o que falam, para constituir, desse modo, o vigor da linguagem.

À fala pertencem àqueles que estão a falar, mas não como a causa pertence ao efeito. Na fala, os que falam se fazem vigentes. Como assim? Eles se fazem vigentes para aquilo e para aqueles com quem falam, onde eles se demoram, para o que a cada vez desse modo lhes diz respeito. Em jogo estão os outros

seres humanos e as coisas, tudo que os condiciona e determina. Tudo fala ora de um modo, ora de outro. Tudo fala aclamando, proclamando, conclamando como o que nos reclama e isso de tal maneira que os que estão a falar falam entre si, com os outros e consigo mesmos. O que se fala se fala de muitas maneiras. Com frequência, o que se fala não passa do que se pronuncia, seja para rapidamente desaparecer ou para, de algum modo, preservar-se. O que se fala pode ser passageiro, mas também sustentar-se como o que nos convoca (HEIDEGGER, 2003, p. 200).

O que define a linguagem senão os limites do mundo que nos torna naquilo que irá conferir uma natureza que nos distingue dos demais entes? O esforço de Heidegger visa demonstrar o modo que um certo animal assume seus traços humanos e passa a se distinguir daqueles que não falam, afastando-se deles por sua humanidade. A linguagem como traço distintivo dos animais formadores de mundo os coloca no topo de uma hierarquia e os fazem se identificar entre si justamente por essa capacidade de significar o mundo à sua volta. O homem é o animal que fala e falando ele se faz humano. A humanidade e a linguagem, desse modo, estão ligadas irremediavelmente e de um modo que tudo aquilo que escapa à fala é posto fora do mundo dos homens. É nessa perspectiva que Deligny vai definir o mundo do *homem-que-nós-somos* como o mundo do uso da palavra, que estabelece seus limites e evoca seu significado, afirmando que:

(...) o ser humano está alojado entre duas bandeiras igualmente importantes e que, tanto uma como outra, lhe conferem fortes características singulares que estão falando e, dito isso, o filósofo que caminha pela cultura em busca da fonte viva do discurso, encontra-se às voltas com um "movimento" do qual a natureza escapa (DELIGNY, 2017, p. 1668).

Para Deligny, ao assumir uma natureza específica que o distingue de todos os entes que permanecem em seu estado natural, o sujeito é fruto de uma domesticação, a exemplo dos gansos selvagens, entupidos de comida e transformados de seu estado original. Assim seria o *homem-que-nós-somos*. Sobrecarregado de significados da linguagem e transformado depois de milênios de domesticação pelo simbólico.

Deligny escreve um texto chamado *A caminho da imagem* (1982), tentando contrapor o texto *A caminho da linguagem* (1959), de Heidegger, em que o autor francês pretende apontar um desvio representado pela convivência com crianças que sempre

foram privadas do uso da linguagem. Se a linguagem é o traço distintivo do ser humano, segundo Heidegger, o que dizer daquelas crianças com as quais Deligny convive e sobre a sua humanidade? Resta aproximá-las aos demais animais, uma vez que falta a elas exatamente aquilo que efetua a distinção do humano, e na vacância da linguagem manifesta-se a porção que se extinguiu, ou as inextrincáveis articulações das diversas espécies animais que escapam ao homem da linguagem. Por meio da comparação dos gansos selvagens com os gansos domesticados e da confrontação de dois tipos de imagens, uma indomesticável e outra sobrecarregada de significados, Deligny vai destacar o modo como a linguagem opera sua domesticação e o quanto aquelas crianças mudas com as quais convive funcionam num outro registro perceptivo. A forma de operar da linguagem é a domesticação que separa o homem da natureza, concedendo a ele uma outra natureza, humana e própria dos entes que se distinguem dos demais através da fala. Daí o sentido da domesticação dos gansos e das imagens, alterando a suas composições originais. Se os gansos domesticados perdem o ímpeto e sua capacidade de voar, as imagens passam a estar sobrecarregadas de significados que querem dizer tudo e qualquer coisa. Diferentemente, as demais coisas insistem, subsistem e martelam, reiteradamente, e é isso que, segundo Deligny, constitui os verdadeiros gansos e as verdadeiras imagens, “cuja existência continuada não vem de qualquer intensão” (DELIGNY, 2017, p. 1674). Essa distinção será fundamental para o pensamento de Deligny sobre o cinema e para as suas experiências com a prática do uso da câmera<sup>32</sup>.

O que está em jogo é a existência da imagem para além de toda intenção, bem como de toda linguagem, uma vez que se quer tratar de indivíduos vacantes da linguagem cuja natureza é garantida pela reiteração de sua existência e não pela capacidade de falar. A verdadeira imagem, de acordo com Deligny, não pode ser imaginada e existe fora de qualquer sujeito, fora de qualquer intensão e fora de qualquer linguagem. Ela “não representa, não reproduz, não intenciona, não significa, não pertence a ninguém e só pode surgir no imprevisto” (PELBART, 2020, p. 2). As imagens surgem por acaso, persistem,

---

<sup>32</sup> A prática do uso da câmera por Deligny remonta às experiências de La Grand Cordée, em que ela assumia o status de ferramenta pedagógica. O tratamento da imagem de forma experimental continuará presente na feitura de filmes como *Le moindre geste* (1971) *Ce gamin-là* (1976), *Projet N* (1979) e *À propos d'un film à faire* (1989). O uso da câmera se alia ao da confecção dos mapas, como modos de seguir o rastro das crianças nas áreas de convivência de Cévennes, cuja intenção original é teorizada nos seus textos sobre cinema e imagem. Para aprofundar a discussão sobre a importância da câmera e da imagem no trabalho de Deligny, ver Miguel, Marlon. *Camering: Fernand Deligny on Cinema and the Image*, Leiden, 2022.

assim, como a grama entre as plantas ou nas margens das estradas. Ela está sempre a escapar e por isso é inútil tentar capturá-la. Daí Deligny criar uma outra expressão para lidar com as imagens que substitui o verbo filmar, que é o verbo *camerar*, vinculado muito mais ao processo do que à finalidade, em que a imagem não seria submetida a qualquer objetivo ou finalidade. Seria como o ato que Deleuze descreve, no qual o artista livra a tela branca de todo clichê, para que a imagem possa aparecer, irrompendo de forma indissociável do costumeiro e da repetição de sua existência nua. A imagem livre da sobrecarga da intenção, reiterando a sua existência de forma sempre intempestiva e inimaginável.

A relação dos gansos *slevagens* com a imagens verdadeiras, considerando como verdade o fato de não terem sido sobrecarregados de significado e de intenção, leva a ideia de um humano livre do peso simbólico da palavra como uma verdadeira natureza. Tal natureza não mais se encontraria na linguagem como sua morada, isto porque ela precisa pertencer a indivíduos que são desprovidos do seu uso e, por causa disso, se encontram fora do alcance da palavra. Assim, distante das convicções que atuam desde o nascimento, esses indivíduos vão experimentar um tipo de liberdade que não se confunde com uma liberdade individual e subjetiva constituída por uma gravidade que a tudo atrai e conduz, liberdade de quem vaga na órbita de uma pequena gravidade, sem qualquer tipo de pretensão, a exemplo da influência da lua sobre as marés, “como com um sopro lento cuja respiração não vem da gravidade do nosso globo - terrestre - mas deste satélite humilde, discreto; pergunto o que ele está fazendo lá. Aí está, e isso é tudo, arrastando sua pequena gravidade ao redor. Para fazer o quê? Quem sabe...” (DELIGNY, 2017, 1683). Esta pequena gravidade está livre do peso das convenções que surgem a partir da linguagem e que determinam a natureza do animal humano. A pequena gravidade apenas alimenta a reiteração de existências livres do peso dos significados organizados na forma de um padrão que passa a regular toda a humanidade desse animal falante e sua presença no mundo. Bastaria, mesmo que por um pouco, o silenciar de uma fala que não cansa de reafirmar o seu lugar, para que não se perca a consciência daquilo que se é e não se corra o perigo de se perder da voz.

Este vizinho, a linguagem que nos interessa, invade-o, ocupa-o também. Qualquer outra coisa é literalmente intolerável e é flagrantemente uma crença. É difícil imaginar os subterfúgios dos partidários da convenção, suas argúcias,

as sutilezas de sua abordagem. Tudo se passa como se o homem-que-nós-somos estivesse numa esfera ela própria imersa num elemento que a ameaça por todos os lados, seja por excesso de pressão ou, pelo contrário, pela aspiração de um vácuo. O menor buraco, o menor arranhão no envelope, e é um desastre. Então a gente fica ocupado e se o Janmari não fala é assim; simbólico é, tem de ser, de uma forma ou de outra. Porém, o que está em perigo não é o nosso mundo, é a convenção em que vivemos, nada mais. E, dessa convenção, deve-se acreditar que o menor gesto simbólico, o menor gesto - gesto de paródia porque representa, significa - é sua matriz e, se não a matriz, ao menos um gesto de subjugação (DELIGNY, 2017, p. 1685).

Assim, caberia fazer desaparecer as intenções e o ponto de vista de quem está por trás da câmera, fazendo dela um olhar autista. Isso afastaria o perigo de se reduzir a realidade a uma única perspectiva pessoal. Opondo a noção de *ponto de vista* (*point de vue*) ao de *ponto de ver* (*point de voir*), Deligny quer resgatar um registro perspectivo assujeitado que seja capaz de exprimir o mundo através de outras perspectivas que não a do sujeito da linguagem. Isso se daria a partir de um mundo visto por indivíduos que não falam, mas que veem e que agem. O *ponto de ver* dessubjetivado permite se colocar na mesma perspectiva silenciosa para que o mundo se abra de forma não mediatizada e a partir da persistência de cada coisa no espaço. O *ponto de ver* captura aquilo que é refratário às formas dominantes e convencionais de se mirar aquilo que está em torno. O *ponto de ver* permite que se vislumbre o real, com o peso de cada coisa no seu lugar original, resistindo a todo tipo de significação. O que temos, então, são as imagens livres de sua domesticação, como a grama que cresce livremente à beira da estrada, como gansos selvagens que mantêm o seu ímpeto de levantar voo e que ainda não foram entupidos de comida. As verdadeiras imagens, para Deligny, estão isentas da necessidade de serem significativas a partir de nobres intenções: “Enquanto Heidegger caminha em direção à fala, o caminho caminha ao lado do ‘movimento’. Agir com uma imagem é um movimento, e um movimento cujo resultado não são palavras” (DELIGNY, 2017, p. 1687).

A imagem perseguida por Deligny se assemelha a gestos que seguem o seu curso como ervas daninhas brotando, sem qualquer projeto ou finalidade, produto de um *camerar* que mantém a persistência original das coisas que a prolonga, permitindo, assim, a sua existência. “Se o real é aquilo que escapa à linguagem, certos aspectos dele podem aparecer em imagens” (DELIGNY, 2022, p.79). Um novo uso da câmera alterava sua

função original quebrando o pacto tácito entre quem filma e quem assiste o filme. Para ilustrar a diferença entre *camerar* e filmar, Deligny cita *Le mondre geste*, filme realizado por ele em conjunto com Josée Manenti, Jean-Pierre Daniel e Any Durand, cuja montagem foi concluída em 1972 e a produção foi feita pela SLON, produtora criada por Chris Marker, no qual os personagens deambulam no território de Cévennes. À certa altura, um deles cai num buraco escuro e, a partir daí, deixa de ser capturado pela câmera.

Aqui se vê a diferença entre trabalhar com câmera e fazer um filme. Esta última seria uma questão de fornecer os meios para iluminar o fosso para que se pudesse acompanhar a história e ver os personagens, enquanto com o *camerar* faltam os meios, ou quase isso. Ou seja, além do instrumento, a câmera de vídeo que permite 'esvaziar' (*vider*) sem muita preparação (Deligny, 2022, p. 80).

Assim, as imagens produzidas pelo *camerar* não devem ser dependentes da intenção do realizador, figurando como um puro apresentar-se do real, como as estrelas do céu que estão sempre lá, na hora e no lugar certo. Assim como sua escrita, recheada de infinitivos, as imagens concebidas por Deligny fugiam do excesso de intenção e o *camerar* pode ser comparado a uma dragagem em que as pás raspam o fundo e, ao emergir na claridade da luz solar, trazem sempre uma novidade diante dos olhos. Permitir que as imagens surjam, tal como se permitia que aquelas crianças existissem ali, longe da intenção e do projeto pensado. Como as crianças autistas, a câmera era atraída por tudo o que acontecia ali, como uma turnê silenciosa que, ao invés de um fim qualquer, tinha o agir como seu pretexto. Fora da unanimidade de um *ponto de vista*, era preciso ir além até que se pudesse atingir um *ponto de ver* que não fosse mais o de quem olha, visando e fixando os objetos que intenciona perceber, mas que fosse uma abertura por onde a imagem se afirma por si só. Existiria a realidade, ou aquilo que pode ser visto, e existe o real. O real nunca pode ser visto, uma vez que ele existe enquanto um infinitivo que passa diante dos olhos. Registrar e reproduzir este infinitivo é o papel do *camerar*.

A palavra conduz o ser-no-mundo através da linguagem e define todo o ente, enquanto ente. O que a palavra não pode é surtir efeito em indivíduos que a ela são alheios e que se colocam no mundo em uma relação não mediada e direta com as coisas ao seu redor. As coisas pesam por sua presença e não pelos seus significados, e o mundo passa ser o encontro de entes não cifrados e que por isso se assemelham a imagens nuas. Basta que o mundo se mostre, não enquanto mundo significado, mas como um conjunto de

coisas não nomeadas, que insistem reiteradamente como uma imagem que persiste para além do signo, uma imagem do ser no infinitivo, onde cada corpo respira com o mesmo fôlego que o da natureza, existindo sem querer dizer nada. Nestes casos sobram apenas vestígios do ser existindo em modo singular, vestígios que não são significantes, mas marcas da passagem dos entes aqui e ali. Sobram as imagens e as marcas de sua persistência, que atravessam tempo e espaço e insistem em sua imutabilidade. Isso fica claro quando nos voltamos à cena relatada por uma das *presenças próximas*, em que Janmari acorda durante a noite, sobressaltado, batendo violentamente sua cabeça na parede. Então toma essa presença próxima pela mão e a leva para o local onde estiveram a certa hora da manhã, quando então alguém tinha serrado madeira em um cavalete em falso e tinha pegado uma pequena pedra da parte de baixo da mureta à sua frente para lhe servir como calço. Voltando ao local, Janmari pega a pedra debaixo do cavalete e a coloca de volta na mureta, volta para casa e dorme tranquilamente. A imutabilidade das imagens só é percebida quando retiramos delas a sobrecarga das palavras que as dão significado. Elas se mostram imutáveis a partir da mesma natureza que impulsiona os salmões a subir os rios, que determina a errância dos anfíbios que voltam ao charco nativo para se deitar com as fêmeas, que faz com que cada uma das células do nosso corpo se banhe em água que tem a mesma salinidade da água do mar, natureza que é responsável por elaborar os vestígios do que existe. Se a história é uma das produções da linguagem, ela traz a reboque imagens que se perpetuam e preservam a sua imutabilidade. Imagens que atravessam o tempo e que recusam qualquer tipo de domesticação, afirmando-se por sua persistência. Caminhar pelas ruas de velhas cidades, pisando em paralelepípedos que resistem ao desgaste do tempo, levando a construções que dividem o espaço com a sombra de velhos pinheiros. O mundo repousa em bases que se estendem por séculos de história e carrega a altivez de uma civilização que foi sendo construída em torno de certas lutas e mazelas. Se a história é uma das produções da linguagem, ela traz a reboque imagens que se perpetuam e preservam a sua imutabilidade. Imagens que atravessam o tempo na forma de coisas que permanecem aí, com toda a impenitência que permanece. Imagens que não são domesticadas, mas que se afirmam por sua persistência.

Devemos ouvir o que Engels diz, ou seja, que a imagem não é um ato de vontade. Ele fala sobre o que o preocupa, a revolução; o que ele diz sobre isso, eu o derivo para a imagem que é o nosso afazer, entendendo-se é claro que a imagem tanto quanto a revolução, não são feitas; elas vêm de circunstâncias

completamente independentes da vontade e da ação (DELIGNY, 2017, p. 1737).

A verdadeira imagem é uma marca da realidade, um traço de permanência que escapa de ser colonizado pela interpretação dos significados previamente organizados através da linguagem. Ela surge do real como aquilo que elude as palavras, se afirmando apenas por sua presença. Caberia, então, um estado onde o real se afirme desprovido de todo peso do simbólico, onde as imagens, como gansos selvagens, possam recuperar o peso de sua aparição original e desprovidas de toda sobrecarga. Em se tratando dos animais da linguagem, esse estado só se tornaria possível caso eles recuperassem o aturdimiento do animal que faz cessar as palavras e que libera as imagens de qualquer significado. No seu livro *O aberto: o homem e o animal* (2002), Agamben vai discutir a abordagem heideggeriana sobre a distinção entre o animal e o homem a partir da ideia de que em alguns momentos o homem teria sua animalidade realçada. Se a linguagem é a morada da essência do homem, sua ausência poderia caracterizar a essência do animal. Ao procurar descrever o que consistiria em um e outro, esbarra-se não só naquilo que os diferencia, mas também naquilo que os aproxima. Afinal, não há como fugir da animalidade do homem ou daquilo que o determina enquanto animal, tornando a tarefa de apontar as diferenças específicas do humano uma tarefa não muito fácil. O que ele pretende mostrar é como o aturdimiento do animal se torna comum também aos homens através da experiência limite do tédio-profundo, exemplificada por um estado em que nenhum passatempo com que tentamos ocupar-nos é suficiente, testemunhando assim um ser-deixado-vazio como experiência essencial que leva os homens a não retirarem mais sentido das coisas. Isso funciona a partir de uma experiência com o mundo que parece ter perdido a relevância ou que parece ter se fechado a abertura. “Mas, neste vazio, as coisas não nos são simplesmente retiradas e aniquiladas; estão lá, mas nada têm para nos oferecer” (AGAMBEN, 2020, p. 91). Se para Heidegger o aturdimiento (perturbação) do animal tem a ver com o modo que se relaciona com o ente que se abre sem estar disponível para sua apreensão num caráter de *não-ter-a-ver*, o estado do tédio-profundo para os homens traria “algo como um eco daquela «comoção essencial» que provém ao animal do seu ser exposto e absorvido num outro que nunca se lhe revela, no entanto, como tal” (AGAMBEN, 2020, p. 68). Assim se chega a um interstício que não se sabe se é humano ou animal, mas que é um “estado de detenção que opera na suspensão recíproca dos dois termos, algo para o qual se calhar não temos nome e que já não é animal nem homem”

(AGAMBEN, 2020, p. 85). A partir daí podemos apontar um outro caminho para esse estado de detenção que suspende a possibilidade de se designar um homem ou um animal. Segundo Heidegger, por ser negada a linguagem aos animais, eles permanecem suspensos no seu ambiente, sem acesso ao mundo. Retirar dos homens a linguagem os lançaria num aturdimento semelhante aos demais animais, convertendo o *humanitas* no *animalis*, uma vez que a linguagem seria aquilo que distingue os homens.

Contudo, se apontarmos a vacância da linguagem a indivíduos humanos, convertemos o *humanitas* em um modo de ser cuja apropriação do mundo passaria por outras aberturas, onde os entes não carecem de ser desvelados, mas se manifestariam a partir de encontros que deixariam rastro mesmo depois de seu desaparecimento e “cuja pluralidade não se deixa reunir em uma figura única de animalidade simplesmente oposta à humanidade” (DERRIDA, 2002, p. 87). Caberia chegar a um pensamento que pense fora da linguagem não como um limite da humanidade, mas como uma possibilidade do ente se manifestar na ausência de palavras, possibilidade de manifestar um novo modo de existir do humano que expressem gestos, formas e movimentos silenciosos de um novo modo de experienciar o mundo. Se o homem forma mundos através da linguagem, a sua ausência permite que o humano se vincule aos registros de percepção de um mundo-próprio, sem que os registros careçam de ser desvelados pelo dito. A vacância da linguagem aqui não se confunde com a pobreza de mundo atribuída por Heidegger aos animais, mas se mostra como a possibilidade de um mundo composto de trocas que se dão no distanciamento necessário que é o intervalo que não se preenche por palavras. Silêncio que faz a língua fugir e que subverte o logos que desvela o ente, a partir de pontos de ver de onde se expressa uma “multiplicidade imensa de outros viventes que não se deixam em nenhum caso homogeneizar, salvo violência e ignorância interessada, dentro da categoria do que se chama o animal ou a animalidade em geral” (DERRIDA, 2002, p. 88). As expressões silenciosas não provêm do sujeito, nem de um eu ou de qualquer proposição, e, portanto, escapam da relação significante/significado. Na impossibilidade de dizer, abrem-se outras formas de relação com o mundo que se afastam de qualquer reflexividade e se dão a partir da interpenetração entre as coisas dispostas no espaço comum. A relação com o silêncio, aqui, não se dá a partir da ideia de privação, mas como um novo modo de fazer as coisas ressoar.

Certo, existe a voz e, se nos fiarmos apenas no som, existe a via<sup>33</sup>. A via é feita para o ir, enquanto a voz parece feita para o falar. Poder-se-ia pensar, portanto, que houve a voz, graças à qual o falar adveio. Da mesma maneira, haveria a via, e tudo o que resta é ir aonde ela conduz. Seguir a via traçada está, portanto, ao alcance do ser mais humilde. Ora, vendo um ser autista viver, percebe-se que, embora dotado do órgão adequado, ele permanece sem voz, se aceitarmos o que diz o dicionário: que a voz é o órgão da fala. Haveria, portanto, o órgão, e haveria a fala; um ser autista pode muito bem dar voz. Sucedeu que aquele em cuja proximidade eu vivo há muito tempo latisse guinchando, e, portanto, antes como uma raposa que como um cão. Por que teria ele escolhido essa via, a de fazer como a raposa, e não como pai-mãe? (DELIGNY, 2018, p. 211).

Quando a voz falta, não se é possível estruturar o mundo a partir dos significados da linguagem. Ser vacante da linguagem é ser humano de um outro modo que não aquele que foi responsável por forjar a imagem do *homem-que-nós-somos*. Aquilo que torna esses indivíduos humanos não os distingue dos demais animais, até os aproxima, uma vez que não institui nenhuma hierarquia a partir de um estado falante, ao contrário inscreve um desvio que levará longe da via da voz. “Ei-lo, então, o ser autista, tornado em peregrino, palavra essa que já quis dizer estrangeiro, antes de querer dizer viajante. Estrangeiro, o ser autista? É o mínimo que se poderia dizer; o mínimo e, talvez, o melhor” (DELIGNY, 2018, p. 212). Não um estrangeiro em sua própria língua, como se fazem alguns escritores e poetas, mas um estrangeiro à língua. Cabe determinar em que sentido um estrangeiro à língua pode ser humano, uma vez que se possa reformular o sentido de humanidade, para que ele venha a abarcar os estrangeiros silenciosos vacantes da linguagem. Estes estrangeiros não só perderam a voz, como a voz também os perdeu, uma vez que quando a voz falta ela não penetra no indivíduo. “Tudo indica que, se ao ser autista, a 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 (DELIGNY, 2018, p. 213). Por isso não é possível dizer que o indivíduo estrangeiro à voz se calou, uma vez que isso seria o mesmo que dizer que o jogador que não está presente quando a bola chega resiste em repassá-la. Esses seres humanos vacantes da linguagem são estrangeiros à pátria dos animais de linguagem, que reúne os seres falantes em uma mesma morada, e sendo assim:

---

<sup>33</sup> Em francês, *voix* [voz] e *voie* [via, caminho] são palavras homófonas.

Palavra nenhuma, maneira alguma de dizer jamais convirá para expressar em quê ser sem voz pode consistir, e por uma razão muito simples: porque, com respeito a nós, a voz nos dita, e não é de espantar que ela se encontre em nossos próprios costumes, que podem então dizer-se muito facilmente (DELIGNY, 2018, p. 214).

## A PALAVRA DESARRAZOADA

Durante séculos a razão conheceu seu apogeu. Foi capaz de ordenar o mundo, rever as práticas e distinguir os objetos acima e abaixo dos céus. Inventou a história, banuiu a escuridão e enclausurou a desrazão. Calculou os espaços, mediu o tempo e numerou o movimento. Cercou os campos, criou as cidades e na aurora de um ensolarado dia se fez soberana. Como um leão de fortes presas despedaçou a dúvida e alcançou o futuro que previra através de revoluções que estabeleceram as fronteiras de seu mundo para que elas fossem cruzadas por suas máquinas maravilhosas de encurtar distâncias. Encheu os castelos de brilho e aglomerou uma multidão na escuridão de suas periferias. Estabeleceu o valor de troca que era capaz de fazer circular de mão em mão os seus produtos. Nada parecia deter seu curso irresistível, pois as negações logo eram recolhidas e sintetizadas em suas vísceras como uma nova afirmação. Eram tempos que resplandeciam seu brilho até mesmo nas gotas que evaporavam dos oceanos e que voltavam a terra depois de barradas pelas nuvens. Das diferenças entre as tendências que se insinuavam nas coisas retirou a fonte que fez brotar as correntes que empurraram seus limites alhures. Seu poder era irresistível e frente a ele sucumbiram as civilizações inteiras, incapazes de confrontá-lo à altura e sobre os seus despojos eram erguidos os símbolos de suas conquistas. A realidade tinha sido aprisionada nos limites da razão e esses limites se estendiam por todas as partes. Todo o resto deveria ser dobrado para o lado de dentro de seu alcance ou ser encerrado nos porões de uma “nau condenada a vagar ao léu”. Assim como os delírios inspirados pelas “musas” não tinham lugar na República de Platão, a irracionalidade não cabia no projeto racionalista dos séculos do Renascimento e Ilustração. A exemplo de Holderlin, permanecerá enclausurada no quarto em uma torre, às margens do rio Necka, ou condenada a errar sem descanso terra afora. Desterrada, restava para ela o *fuscum subnigrum* de um espaço barroco onde a luz que penetrava pelos vitrais não podia a

alcançar. Seus direitos eram os mesmos concedidos aos selvagens; esses homens sem história, cultura ou razão.

Restava-lhe o melancólico canto como o de Sorôco<sup>34</sup>, desatinado, fora do tom e do sentido do se-dizer das palavras; canto de línguas estranhas, bárbaras, longínquas, apátridas e prontas a produzir confusão. Repartidas como no Pentecostes entre homens que insistiam em afirmar no seu desvairo, que o crucificado estava vivo e que a sua voz permanecia em suas bocas. Gritavam palavras incompreensíveis, desarrumadas e condenadas ao silêncio de um deus morto. Nada haveria de ficar de fora dos limites das conquistas de uma razão que reivindicava a sublimidade e o duradouro do humano, afirmada pela esperança de elucidar os mais distantes cantos de seu mundo, à luz de suas representações que traziam para dentro dos seus limites finitos as contradições que alimentavam sua história. A eficiência de sua engrenagem não poderia ser perturbada pelas reivindicações desarrazoadas de qualquer tipo, que viessem comprometer o funcionamento de seu organismo. Cada mecanismo obedecia às leis de uma harmonia universal que evoluíra ao ponto de poder ser lida na natureza das coisas e objetivada em seus pormenores, evitando assim da ameaça do desconhecido. As essências não deveriam fugir da hierarquia de sua classificação sob o risco de comprometer a precisão requerida na atribuição do valor que viabilizava a circulação de seus signos. Cada signo deveria assumir o aspecto de uma transparência através dos quais falavam os seres e suas finalidades, colocando os sujeitos em relação com os objetos, livrando-os de presenças insólitas e tornando o mundo algo familiar.

A expansão das fronteiras do mundo livrou-o da escuridão que o devorava em suas entranhas, fazendo resplandecer uma claridade a penetrar seu fundo, dissipando as sombras, destruindo sua espessura e reduzindo toda a coisa e todo o ser à finura de uma superfície brilhante. Entrincheirados atrás da coerência e clareza do seu mundo, os homens travavam suas batalhas numa atmosfera de luz e de limpidez. Já não careciam mais dos deuses que os ajudavam a se livrar de uma terra em que tudo era tragado pelo

---

<sup>34</sup> Referência a *Sorôco, Sua Mãe, Sua Filha*, conto que faz parte do livro *Primeiras Estórias* (1962), de João Guimarães Rosa, que conta a estória de um homem do povo que, sem condições de cuidar de sua mãe e sua filha, a contragosto, teve que entregá-las aos cuidados do hospício de Barbacena. A irracionalidade entoada na cantiga da mãe e da filha loucas é o elo entre a dor do personagem principal e a solidariedade do povo.

abismo que fazia as coisas desaparecer. Desviavam seu olhar do alto, onde o supraterrrestre fixara o antigo lugar de sua morada, passando a afirmá-la num universo construído à medida de seu saber e livre da falta de sentido que sempre o espreitou. A multiplicação dos significados do mundo era a combustão que alimentava os motores e faziam os signos cruzarem os mares tenebrosos que não mais escondiam mistérios em suas profundezas, agora detalhados em cartas batimétricas. Essa passagem que empurrava o mundo cada vez mais para dentro dos seus limites lançava sua claridade e espalhava suas representações, cercando com seus contornos as regiões mais longínquas. Contudo, a supersaturação dos espaços a circunscrever as ilimitadas representações do mundo é o germe que começa a liberar o imponderável de dentro de suas fronteiras. Como numa solução onde o solvente não dá conta de dissolver o soluto ali depositado, o ar supersaturado com as representações da razão e cada vez mais agitado pela circulação dos ideais da racionalidade começa a liberar elementos que vão dissolvendo os fundamentos que mantinham sua soberania. Ali, onde o sujeito se protegia do mundo ameaçador da falta de sentido, cavando a terra para firmar seus alicerces encontra um subterrâneo, que se aprofunda à medida que suas construções exigem que mais terra seja removida. Ao tentar proteger-se da ameaça de perder o eixo que fixava seu fundamento, a razão vê abrir-se sob seus pés o mais ameaçador dos abismos que libera uma estranheza desconcertante.

Imaginem a seguinte taxionomia:

os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) etecetera, m) que acabam de quebrar a bolha, n) que de longe parecem moscas... (BORGES, 2000, p.76).

No prefácio de *As palavras e as coisas* (1966), Foucault utiliza a insólita taxinomia de Borges para ilustrar os limites da linguagem para o pensamento. A monstruosidade que Borges faz circular diz respeito ao fato de todos os itens distribuírem os conteúdos de forma que os encontros se acham arruinados pela impossibilidade da repartição de coisas enumeradas, anulando a possibilidade de agrupamentos classificatórios. “O absurdo arruína o e da enumeração, afetando de impossibilidade o em

onde se repartiram as coisas enumeradas” (FOUCAULT, 1999, p. XII). O lugar-comum linguagem é um espaço de acolhimento para o pensamento, de modo que as coisas possam manifestar a ordem contínua de suas identidades e diferenças e onde seja possível nomear, falar e pensar. A linguagem vem conferir uma coerência determinada à conteúdos imediatamente sensíveis, a partir de códigos que regem as palavras e o pensamento, por leis gerais que estabelecem uma ordem para uma realidade marcada pela descontinuidade daquilo que chega aos sentidos. Se as palavras querem manifestar as coisas que se colocam diante da percepção, a razão ordena os elementos “a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual a priori histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades” (FOUCAULT, 2007, p. XVIII).

A partir de uma arqueologia, Foucault pretende demonstrar de que modo as palavras operaram a formação da episteme da cultura ocidental moderna. O que muda, entretanto, é o tipo de ordem sobre cujo fundamento é construído o pensamento, assim como a validade das respostas que mantém os conteúdos ordenados, uma vez que, ao deixar de responder cada tipo de racionalidade, perde a capacidade ordenadora e as palavras a seu serviço começam a entrar em erosão. Do centro de seu fundamento, surge a oscilação que irá provocar a suspensão das ordens, das leis e das combinações do querer agarrar-se a uma objetividade que situava o lugar do sujeito. Essa unidade fundamental que era resguardada pela consciência, capaz de sintetizar as oposições em sua marcha histórica, vê surgir no seio da oscilação que permite a circulação e a mobilidade de teses e antíteses uma intensidade que não se deixa capturar e é capaz de desmanchar cristalizações capturantes, liberando para fora dos circuitos existentes a estranheza de um desconhecido. Esta intensidade se mostra inatingível sob o modo do conhecimento objetivo, impossível de se identificar por qualquer claridade que revele o centro onde se afirme a unidade essencial da relação do sujeito como os objetos do seu mundo. A intensidade desse estranhamento é uma avalanche silenciosa que desmancha tanto o sujeito quanto o objeto sem que possa ser identificada, quer pelos modos de relação intersubjetiva, quer pelas categorias da objetividade. Nada tem de comum com o eu do sujeito ou com um outro qualquer que dele se distingue em alguma medida. Intensidade a intervir como uma radical alteridade que não para de produzir descontinuidades, onde o novo não se deixa capturar por nenhuma forma, não ocupa nenhum espaço extenso nem

aceita qualquer marcação no tempo. Dissimetria que perturba qualquer comunicação unificadora. Porta que ao ser aberta sempre remete a outra, ilimitadamente, sem que nada possa ser encontrado a não ser um estado de espera sempre fora do meu espaço, do meu tempo, da minha consciência, do meu eu, da minha palavra, do meu controle e que não para de produzir desconhecidas bifurcações. Os ilimitados mundos possíveis da modernidade multiplicaram as possibilidades até supersaturar o espaço e o tempo, conferindo ao obscuro e desconhecido lado de fora um status de realidade. Quando se tem todo o conjunto do que é possível, temos diante de nós o caos, e o caos virou a matéria com a qual se vai lidar no reino do apogeu da razão.

Essa matéria caótica, puro estranhamento, há de ser tratada de uma maneira especial. Já que os deuses não conferem mais a segurança de um regaço além-mundo e que o mundo se afasta cada vez mais na mobilidade que não cansa de sintetizar os contrários, ela só poderia advir de fora dos seus limites. O ilimitado, finito e incansável em produzir possibilidades, esbarra no desconhecido e, ao invés de lançar sobre ele sua luz, mergulha fundo até que lhe falte o ar. Aos poucos a ausência de fôlego transmuta-se num fôlego sem fim e leva o sujeito através de uma fenda que o expulsa do seu lugar-comum. Ainda que se tente alcançar um último limite no fundo da interioridade que é seu fundamento, a desorientação do sujeito é a falta de medida que o empurra para fora. Para fora dos limites, para fora da consciência, para fora das formas, para além do tempo em que a extensão não configura mais qualquer espaço. Nas bordas finitas e nos limites expandidos fulguram apenas intensidades. Intensidades que não se deixam capturar. Vorazes, indeclináveis nos predicados ou na falta de um significante que consiga capturar qualquer significado. Potentes em dissolver sem reivindicar uma essência; vibrantes sem se apoiar em qualquer superfície onde o contato provoque uma relação ressonante. Fora que se afasta irredutivelmente e que não possui nenhum interior ou exterior. Longe dos laços que remetem o possível ao real, como uma diferença absoluta que se afirma enquanto uma impossibilidade, sem que seja um bloqueio do que é possível, mas como multiplicação de todas as possibilidades afirmadas simultaneamente e numa insistência incessante.

No reino da razão a clareza das formas reluzentes permitiam que as vistas se apropriassem do brilho das coisas. O olhar era um permanente descobrimento a operar

nas evidências dos relevos das formas que as explicitam e na claridade das visibilidades recobertas de significados. Ao reintegrar o mundo à potência do caos, as tendências insinuadas nas coisas são lançadas de volta a sua obscuridade de fora dos limites das formas, das figuras e dos significados; sempre a escapar e inapreensível pelos modelos óticos e representativos; impronunciáveis sob qualquer gramática; indiscerníveis pelas marcações da clássica geometria. Obscuridade desconhecida cuja distinção se porta apenas como uma virtualidade de uma zona indeterminada, indecível e indiscernível. E como dizer esta obscuridade desconhecida, quais palavras servirão para descrever tal estado de coisas indecíveis e indiscerníveis? Uma possibilidade seria se aproximar das palavras a partir daquilo que nelas insinuam uma errância. Foi isso que Deligny fez com base em sua intensa escrita. A forma como ele torcia as palavras, retirava-as de lugar, combinava-as numa nova sintaxe, espremia delas novos sentidos, era uma possibilidade para se poder dizer o silêncio e a vacância da própria língua com a qual se tenta trazer esse silêncio presente.

E vocês me tomaram de empréstimo essa palavra, erre, que eu mesmo apanhei alhures, lá onde ela se arrastava, nalguma praia da minha memória, numa enxurrada da linguagem que a reteve. Mas é preciso compreender que quando eu pego uma palavra-concha, ela está vazia. Se eu a vejo “rica”, é por ela ser delicadamente adornada, como ocorre às conchas do ser. Se aproximarem esta concha dos seus ouvidos, ela se põe a marulhar mil e um sentidos cujo provimento a linguagem apenas resvala. (DELIGNY, 2017, p. 974).

Palavras desarrazoadas, únicas capazes de dar a perceber aquilo que escapa à sua legislação, penetrando os lugares do silêncio onde conviviam as crianças vacantes da linguagem e suas *presenças próximas*. Linguagem e silêncio, aparentemente opostos, mas ligados na errância de palavras que se desprendem do seu lugar de fundamento e desarticulam a dominação de seu escopo original, chegando a uma zona indeterminável de seu desvanecimento. Caso fosse viável se penetrar nesse espaço onde tudo se faz e se desfaz sem que as aparições e os desvanecimentos deixem qualquer vestígio, a instantaneidade dos encontros estaria sempre a dissolver os limites entre o visto e o dito, onde se formam os significados que orientam a visão e a língua. Os signos aí não mais estariam encobertos de elementos da memória evocados por semelhança ou equivalência em cada uma de suas aparições; seriam signos puros uma vez que emitiriam sempre uma novidade que não se pode antecipar, definir ou corresponder, pois mudariam a cada

encontro, tornando-se impronunciáveis a partir do conjunto de significados prévios. Como no meio onde as coisas se encontram e se insinuam, se fazem e desfazem silenciosamente em uma memória que é a duração pura de suas tendências; sem passado, presente ou futuro, mas como intensidade sempre a produzir o novo. O falar nesse meio só se tornaria possível caso as palavras fossem transmutadas em intensidades em cada uma de suas aparições, sem evocar significados, mas compondo uma fala que levasse o sujeito para longe dos espaços de significação onde se encontram as identidades recolhidas na memória. Meio onde os encontros de tendências intempestivas produzem agitações; tendências que se insinuam e que antes de poderem ser designadas se transmutam em uma novidade. Expressar essas tendências e seus meios requer uma linguagem que se afirme pela combinação de palavras esvaziadas dos significados, palavras que apareçam como signos puros preenchidos pela intensidade das agitações de um campo intensivo.

Agamben trata desse campo como um lugar do inacessível, que foge ao se tentar apreender com a razão e se descrever com a linguagem. Ele nos fala de uma “experiência de linguagem que vai em direção ao pensamento sem jamais atingi-lo; ela é tensão e infinita nostalgia, que jamais compreende o que quer apreender e jamais chega aonde quer ir” (AGAMBEN, 2013, p. 293). Ele descreve uma experiência que passa necessariamente pelo silenciamento da palavra que está além de todo nome ou designação.

Como devemos pensar a experiência que é aqui indicada como silêncio e como estupor, ou ainda, em um insolúvel cruzamento, como “estupor pelo silêncio”? E o que significa para o homem – o falante, o vivente que possui a linguagem – fazer experiência do silêncio, estupefazer-se pelo silêncio? (AGAMBEN, 2013, p 295).

A experiência do silêncio assume as características de uma linguagem que exprime aquilo que não se pode dizer com palavras; o inexprimível e indizível que só pode ser proferido quando a língua se cala. A questão desse limite da linguagem já tinha sido explorada pelo princípio plotiniano de um termo limite entre a necessidade de comunicar acerca do Uno e entre a possibilidade de fazê-lo. A natureza, reunindo tudo que existe, não poderia ser narrada pela linguagem de um pensamento arrazoadado, uma

vez que o conhecimento via linguagem só poderia ser feito a partir de conceitos e estes só dariam conta de conhecer o limitado e não o princípio indeterminado do Uno. Em vez de se utilizarem as vias discursivas, há de se buscar a unidade de uma experiência inefável do silêncio. Assim, seria impossível, segundo Plotino, recorrer à linguagem e ao discurso, pois como ele mesmo afirma:

O descaminho surge, sobretudo, porque nossa apreensão do Uno não se realiza nem por meio da ciência nem por meio da percepção, como é o caso das outras coisas perceptíveis, mas ela resulta de uma imanência que é superior à ciência. Não sendo totalmente una, a alma faz a experiência de sua falta de unidade quando adquire a ciência de algo, pois a ciência é um discurso (PLOTINO, 2018, p. 178).

O Uno, que segundo Plotino é o fundamento último da realidade, só poderia ser conhecido a partir de sua presença (*parousia*), incomunicável por palavras, através de uma experiência do êxtase, que seria a suspensão de qualquer conteúdo intelectual e de qualquer juízo da razão. O silêncio, ou o calar-se diante da presença, ultrapassa os limites da linguagem, requerendo uma simplicidade que a linguagem enquanto discurso não possui. Deste modo, é preciso que se abandone a via discursiva em detrimento de uma via imediata.

Por isso Platão diz que não é possível falar nem escrever sobre ele, mas que, se falamos e escrevemos, é para conduzir a ele e para despertar à contemplação a partir dos discursos, como que indicando o caminho àquele que quer alcançar a contemplação. Pois a instrução apenas indica a rota e o caminho, mas a contemplação é a aspiração daquele que se põe em obra (PLOTINO, 2018, p. 178).

Trata-se, então, de se chegar a um estado de contemplação onde a linguagem é incapaz de traduzir; lugar onde a linguagem falta e onde só se pode adentrar caso se desista de se chegar a ele através dos significantes de uma língua qualquer. Esse conteúdo intraduzível só pode ser experimentado diretamente no espírito que contempla o mundo e seus estímulos sensíveis; potência virtual que atravessa o estado de coisas atual e que insiste, subsiste e martela. Para Deleuze a contemplação plotiniana não deve ser entendida como a contemplação de ideias pelo conceito, mas de elementos da matéria pela sensação. Por isso, em *O que é a filosofia* (1992), ele afirma que a sensação é uma contemplação

pura, a exemplo da planta que contrai “a luz o carbono e os sais, e se preenche a si mesma com cores e odores que qualificam sempre sua variedade, sua composição: é uma sensação em si” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 272). O que a contemplação produz são sinais da presença do mundo, até que eles se desdobrem na forma de uma cor, de um toque, de um odor, de um ruído ou de um peso. Sinais luminosos, sinais olfativos, sinais auditivos e sinais tácteis impressos num espírito que contempla os elementos dos quais procede. Para Deleuze, existiria uma comunicação existencial que constituiria o *momento pathico* da sensação. Para esse nível de sensação, não se precisa de palavra, mas de um organismo que se abra aos estímulos sensíveis e os contraia de modo que o *momento pathico* não possa ser significado, mas apenas experimentado no mundo enquanto *acontecimento*.

Os níveis de sensação seriam verdadeiramente domínios sensíveis remetendo aos diferentes órgãos dos sentidos; mas cada nível, cada domínio teria uma maneira de remeter aos outros, independente do objeto comum representado. Entre uma cor, um gosto, um toque, um odor, um ruído, um peso, existiria uma comunicação existencial que construiria o momento “pathico” (não representativo) da sensação (DELEUZE, 2007, p. 49).

A partir daí não se poderia supor que uma matriz verbal fosse a única realidade possível do espírito que contempla o mundo, mas o mundo mesmo se dá a perceber na medida em que não para de produzir estímulos sensíveis a serem processados em forma de sinais desses elementos diretamente contraídos, constituindo variedades irreduzíveis à linguagem. Os sinais sensíveis são as marcas do mundo, não o mundo formado pela linguagem, mas o mundo fora da linguagem e que sempre se afasta ao se tentar dizê-lo. Assim sobra-nos o murmúrio; palavras-murmúrios ou palavras silenciosas. Palavras através das quais Deligny se autodenomina antes um poeta do que um educador, que erodia as palavras para retirar delas a exata medida do silêncio com o qual convivia e a partir do qual era possível pensar. Como nos diz Blanchot, se as palavras têm o poder de fazer as coisas se erguerem no seio de sua ausência, “senhoras dessa ausência, as palavras também têm o poder de se dissiparem a si mesmas, de se tornarem maravilhosamente ausentes no seio de tudo o que realizam, de tudo o que proclamam, anulando-se” (BLANCHOT, 1987, p. 37). Esse é o ponto onde a realização da linguagem coincide com o seu desaparecimento, onde “tudo é fala, mas em que a fala já não é mais do que a aparência do que desapareceu, é o imaginário, o incessante e o interminável”

(BLANCHOT, 1987, p. 38). Eis o campo do sensível que se libera quando as palavras desfazem as formas e atingem as forças ou a “profundidade vazia da ociosidade do ser”, região inalcançável que só pode ser contemplada pelo espírito. Eis o poder da literatura e de sua palavra desarrazoada segundo Blanchot, única capaz de manter tudo em suspenso e refletir na pura agilidade de reflexos onde nada se reflete, fazendo brilhar a presença insólita das coisas.

No poema, a linguagem nunca é real em nenhum dos momentos por onde passa, porquanto no poema a linguagem afirma-se como todo e sua essência, não tendo realidade senão nesse todo. Mas, nesse todo em que ela é a sua própria essência, em que é essencial, é também soberanamente irreal, é a realização total dessa irrealidade, ficção absoluta que diz o ser, quando, tendo "usado", "roído" todas as coisas existentes, suspenso todos os seres possíveis, colide com esse resíduo ineliminável, irreduzível. O que resta? "Apenas essa palavra: é". Palavra que sustenta todas as palavras, que as sustenta deixando-se dissimular por elas, que, dissimulada, é a presença delas, a reserva delas, mas que, quando cessam, se apresenta ("o instante em que brilham e morrem numa flor rápida sobre alguma transparência como de éter"), "momento de raio", "relâmpago fulgurante" (BLANCHOT, 1987, p. 39).

A partir daí a palavra cessará de reproduzir as coisas do mundo, se afastando do lugar-comum onde o mundo ganha significado para os homens de fala, se afastando do que é imitável. Palavra que expressa o murmúrio do mundo que só se deixa ouvir quando todas as vozes se calam e a palavra venha a equivaler ao silêncio. Dizer esse silêncio exige um recomeço das palavras de modo a colocar a linguagem fora dela mesmo. Ali a linguagem perde o seu poder de dizer, o poder de se dirigir a quem a escuta e de interpelá-lo na sua forma habitual. Sem querer comunicar, o poeta é aquele que produz palavras sem entendimento, palavras que não remetem a seu sentido, palavras errantes e sempre fora de si mesmas, palavra que se assemelha ao “eco, quando o eco não diz apenas em voz alta o que é primeiramente murmurado, mas confunde-se com a imensidade sussurrante, é o silêncio convertido no espaço repercutente, o lado de fora de toda a fala” (BLANCHOT, 1987, p. 46).

Foucault vai descrever, em *As palavras e as coisas* (1966), a trajetória da palavra através de épocas que ele denominava como Renascimento, Idade clássica e Modernidade, compreendendo o período que vai do século XVI ao XIX. O sentido da

palavra passaria da similitude à representação e, na sequência, atingiria o status de um discurso autônomo. Inicialmente, a similitude seria aquilo que garantiria a possibilidade de interpretação do mundo, que se dobraria sobre si, refletindo-se e duplicando-se. Os signos seriam, assim, marcas que se espalhariam sobre o mundo, cabendo ao falante identificar a relação da palavra com o mundo, reconhecendo-a, interpretando-a. As informações, deste modo, repetem-se e são análogas em níveis diferentes de compreensão. Neste ponto, as palavras nivelam as coisas a partir das marcas que são encontradas em suas superfícies, onde o saber relaciona aquilo que é visto como o que é dito, devendo-se buscar o sentido originário das palavras, decifrando-se as marcas que elas deixam no mundo. Quando o sentido da palavra salta da similitude para representação, o que muda em termos do conteúdo representativo é que, em vez de as palavras funcionarem como marcações, o que prioriza a relação das palavras com o mundo, a prioridade passa estar nas relações construídas entre as próprias palavras. Verifica-se, assim, um rompimento entre o que se vê e o que se diz, abrindo-se a possibilidade para um campo de um conhecimento livre das marcações naturais, capaz de nomear e ordenar as coisas. A questão deixa de se fundar na similitude entre as coisas e passa a se apoiar na identidade e na diferença. Ao tempo que existe uma identidade entre as coisas classificadas, destaca-se, também, uma diferença entre essas coisas, que permite que elas sejam postas de modo distinto em uma escala. Se a similitude procura aproximar, reduzir e reunir as coisas, a representação pretende discernir as coisas por meio de um escalonamento classificatório. Se no Renascimento os signos já estavam espalhados pelo mundo, bastando interpretá-los, na idade clássica só há signos quando se é possível conhecer a relação de troca entre os elementos conhecidos. Foucault chamará a atenção como a palavra, já liberada das coisas na representação, alcança, na Modernidade, a sua espessura, sem mais ter que, num sistema circular de signos, se misturar com as coisas, não mais existindo a não ser como um modo disperso. Assim, o discurso se dissiparia, assumindo modos de ser múltiplos, cuja unidade não podia ser restaurada.

O limiar do Classicismo para a Modernidade (mas pouco importam as próprias palavras, digamos, de nossa pré-história para o que nos é ainda contemporâneo) foi definitivamente transposto quando as palavras cessaram de entrecruzar-se com as representações e de quadricular espontaneamente o conhecimento das coisas. No começo do século XIX, elas encontraram sua velha, sua enigmática espessura; não, porém, para reintegrar a curva do mundo

que as alojava no Renascimento, nem para se misturar às coisas num sistema circular de signos. Destacada da representação, a linguagem doravante não mais existe, e até hoje ainda, senão de um modo disperso: para os filólogos, as palavras são como tantos objetos constituídos e depositados pela história; para os que querem formalizar, a linguagem deve despojar-se de seu conteúdo concreto e só deixar aparecer as formas universalmente válidas do discurso; se se quer interpretar, então as palavras tornam-se texto a ser fraturado para que se possa ver emergir, em plena luz, esse outro sentido que ocultam; ocorre enfim à linguagem surgir por si mesma num ato de escrever que não designa nada mais que ele próprio (FOUCAULT, 2007, p. 418).

Foucault vai enxergar na linguagem um desdobramento que assumirá modos de ser múltiplos, cuja unidade não podia ser restaurada. A palavra, a partir daí, teria de dar conta de falar ela mesma, sem nenhum apoio ou sustentação por parte das coisas, encerrando todo discurso possível na espessura da palavra ela mesma, onde “o que fala é, em sua solidão em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra – não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário (FOUCAULT, 2007, p. 421). Desse modo, podemos perceber como a questão da autonomia da palavra relacionada à pergunta sobre quem fala coincide com a questão do apagamento do sujeito falante que domina as discussões literárias a respeito da questão da autoria, na reivindicação da morte do autor e na perspectiva de uma linguagem que fala por si própria. Nesse ponto, Foucault afirma: “Toda a curiosidade de nosso pensamento se aloja agora na questão: que é a linguagem, como contorná-la para fazê-la aparecer em si mesma e em sua plenitude?” (FOUCAULT, 2007, p. 422). O que passa a dominar a cena moderna é a dança anônima dos múltiplos sentidos. Ao dizê-los nos afastamos da redução da linguagem a um conjunto previamente dado de significantes e significados adequados a eles. Ao mesmo tempo, dissolvem-se os limites entre as palavras e as coisas ditas, bem como a possibilidade de distinguir aquilo que está presente em nossa percepção do mundo das formas que relacionam as forças que sustentam sua existência. A desorientação da consciência é o produto da produção ilimitada de representações do mundo capturado pelos sentidos e abstraídos pela razão. A razão ocidental passa a viver de sua crise e esta não para de produzir rachaduras por onde se multiplicam fragmentos que levam o discurso para longe do incondicionado outrora sintetizado no “Eu absoluto” que reunira todas as coisas. O sujeito está diante de uma ciranda fantástica de desencontros mútuos onde o todo se subtrai, recua e escapa.

O tempo e o espaço das relações entre sujeitos e objetos afastam-se de suas causas e despejam as coisas diretamente no meio onde elas se relacionam, numa infinidade de fragmentos, numa infinidade de conexões, sem que haja continuidade entre o começo e o fim, entre a causa e o efeito. A ordenação foi afastada para o fundo de um abismo que não para de produzir multiplicidades que não se deixam ordenar linearmente, numa mistura que se entrecruza na confusão narrativa de uma complexa trama. Os signos que traduzem os mundos entraram numa relação descontínua com os sentidos por eles expressos, apontando direções distintas e colocando em xeque os significados originais, numa irremediável distância de sua própria origem. O esforço de pensar esse mundo requer o reconhecimento da falência de qualquer finalidade à qual pudesse estar submetido o sentido do mundo representado pelos enunciados. Entre as palavras e as coisas proliferam ilimitadamente microrrelações singulares que levam o sentido para longe de qualquer finalidade única. Se o esforço romântico procurava encontrar o incondicionado a partir da fragmentação dos significantes, em um novo reino para além da Razão, o fora como único destino do pensamento surge como resolução das novas tramas. A nova linguagem é a linguagem fora do alicerce da designação representativa das coisas. Em vez de significar o mundo, ela passa a libertar a música do universo tocada pelo ritmo das palavras que vão deslocando o sujeito pela língua. Linguagem como criação naturante que não para de produzir sentidos na natureza, embalada pela multiplicidade de sua potência. A ruptura com os limites em que os significados conduziam os sujeitos para a ordem das coisas que podiam ser conhecidas pela razão leva o pensamento a se deparar com o absolutamente outro e com a natureza amorfa do mundo. Inútil é reivindicar uma instância na qual se possa apoiar para significar as normas da vida diária e as ilusões da normalidade. O conjunto de significantes tem de dar conta agora de uma subjetividade descentrada e liberada das convenções cotidianas da percepção e da ação, abrindo-se ao mundo do imprevisto e do absolutamente surpreendente, onde o silêncio se impõe como produtor de sentidos.

## KAFKA E O SILÊNCIO DAS SEREIAS

Aqui gostaríamos de retomar o texto do nosso artigo *O silêncio como ser da linguagem na literatura moderna*, publicado na Revista Paraense de Filosofia, em 2023. No livro XII da *Odisseia* (VIII a.C), Homero descreve o encontro de Ulisses com as sereias. O herói grego adota a estratégia de evitar ser seduzido pelo canto das criaturas,

amarrando-se ao mastro do navio para não sucumbir ao encanto das vozes, ainda que

tenha permitido a si mesmo ouvi-las. Segundo a narrativa de Homero, as sereias eram tipo demônios marinhos que atraíam com sua música os marinheiros que passavam pela vizinhança. Os navios se aproximavam perigosamente das costas rochosas até naufragarem, e os corpos dos marinheiros eram devorados pelas sereias. O canto delas trazia uma promessa de gozo da qual nenhum homem podia fugir, sendo irresistível aos ouvidos mortais. Embora prometessem ao navegante prazer, o seu fim era desespero e destruição. No relato da Odisseia, Ulisses tapa o ouvido dos seus marinheiros com cera, para evitar que eles ouçam o canto sedutor das sereias enquanto remam, mas ele mesmo mantém os ouvidos destapados, embora se tenha feito amarrar ao mastro do navio para que o canto não o levasse à destruição. E o que as sereias cantam? A sedução do seu canto não advém apenas da melodia das vozes.

Vem até nós, famoso Odisseu, glória maior dos Aqueus! Retém a nau, para que nos possas ouvir! Pois nunca por nós passou nenhum homem de sua escura nau que não ouvisse primeiro o doce canto das nossas bocas; depois de se deleitar, prossegue caminho, mais sabedor. Pois nós sabemos todas as coisas que na ampla Troia Argivos e Troianos sofreram pela vontade dos deuses; e sabemos todas as coisas que acontecerão na terra fértil (HOMERO, 2018, p. 396).

Seu canto carregava um conteúdo que era capaz de tornar os seus ouvintes mais sabedores das coisas ao seu redor e, a partir daí, seduzi-los ao ponto de fazê-los chegar cada vez mais perto, levando os navios a se chocar contra os corais e os tripulantes a sucumbirem nas profundezas dos mares. Por isso Ulisses não tapou os ouvidos, pois queria ouvir esse canto cheio de mistério e perscrutar seu significado e promessa de conhecimento. Blanchot descreveu o canto das sereias como aquilo que atrai a um lugar que desaparece; um abismo que atrai e seduz através do desejo pelo nada, momento em que o desejo leva a um local que se desdobra, se abre infinitamente, sempre sem chegada, que encanta e convida à desapareição.

As Sereias: consta que elas cantavam, mas de uma maneira que não satisfazia, que apenas dava a entender em que direção se abriam as verdadeiras fontes e a verdadeira felicidade do canto. Entretanto, por seus cantos imperfeitos, que não passavam de um canto ainda por vir, conduziam o navegante em direção àquele espaço onde o cantar começava de fato. Elas não o enganavam, portanto, levavam-no realmente ao objetivo. Mas, tendo atingido o objetivo, o que acontecia? O que era esse lugar? Era aquele onde só se podia desaparecer,

porque a música, naquela região de fonte e origem, tinha também desaparecido, mais completamente do que em qualquer outro lugar do mundo; mar onde, com orelhas tapadas, soçobravam os vivos e onde as Sereias, como prova de sua boa vontade, acabaram desaparecendo elas mesmas. (BLANCHOT, 2005, p. 3).

Ulisses não se deixou entregar às vozes, pois, ao se fazer amarrar no mastro, garantiu que não sucumbiria a elas, podendo retornar de sua jornada para contar suas bem-aventuranças. Resistindo ao encantamento, ele foi capaz de acessar o seu conteúdo inteligível e transformá-lo em uma narrativa. Somente resistindo ao canto se é capaz de reproduzir as palavras que se ouvem e comunicar o conhecimento que contêm. Livrar-se do canto puro era aquilo que, segundo Foucault, garantiria a sobrevivência da narrativa diante desse refúgio devorador, pois “para que nasça a narrativa que morra não morrerá, é preciso estar à escuta, mas permanecer ao pé do mastro, pés e mãos atados (FOUCAULT, 2009, p. 234). A postura de Ulisses afasta a palavra de seu encanto, retirando delas o princípio da sedução. O canto das sereias é o lugar de onde se pode ouvir uma voz que, quando ouvida, não cessa nem termina e deixa aquele que a escuta na espera de um fim que nunca virá. O local do canto das sereias é o lugar fronteiro onde as palavras perdem o seu significado perante o encantamento das vozes que entoam o canto. Só ali é possível estabelecer uma conversa infinita, em que as palavras não remetem mais às coisas, mas a um inefável que está sempre a se afastar. Palavras retiradas do seu lugar original, na verdade, murmúrios incompreensíveis nos quais o que sobra são sons desprovidos de significados. Ao ouvir o canto, preservado do risco do encantamento, Ulisses restitui às vozes o significado que poderá se perpetuar a partir do desdobramento da linguagem em sua narrativa. O encantamento, contudo, não poderá ser reproduzido, uma vez que ele é a atração a um lugar que desaparece e se afasta até o mais profundo abismo. Ao evocá-lo, Ulisses recobre-o com a linguagem de quem ouviu o interminável, mas não se entregou a ele. A luta de Ulisses caracteriza o inevitável desejo de se entregar e se anular, desaparecendo no vazio, sendo impedido pelas cordas em torno do seu corpo que transformaram o canto interminável em fala humana. A fala humana surge a partir do som que traz a presença das coisas, opondo-se ao silêncio do abismo que se ausenta ao infinito. Ela serve para comunicar sensações e pensamentos, e, como afirmava Heidegger, para diferenciar o homem das demais formas vivas e inanimadas, uma vez que é aquilo

que forma o mundo. Sem ela estaríamos à mercê daquela voz murmurante que desarranja a vida e de sua mudez que encanta e ameaça a continuidade da viagem. Garantido pela força das cordas, Ulisses sobreviveu ao encanto e se pôs a falar, mas sua fala é apenas uma narrativa sobre as coisas, perdendo o encantamento e a dimensão imemorial do canto que ouviu sem nele produzir seus efeitos. A experiência de Ulisses traz com ela o princípio da linguagem humana, já que, para que algo seja nomeado, é necessário que esse algo seja posto de lado, pois apenas se tornará presente através da palavra que passa ser sua negação. Diferentemente da fala humana, o canto das sereias é o lugar do desaparecimento, um lugar inalcançável a se afastar infinitamente nas profundezas do silêncio.

As sereias habitam os lugares do silêncio e ir ao encontro do seu canto tem a ver com ir ao encontro de uma ausência que traz a presença de um marulhar ao fundo, ruído que nos põe diante do desconhecido e de sua presença ausente. A relação do silêncio com o canto revela uma dimensão sonora que se destaca do significante, silêncio pleno do tumulto ruidoso que se abstém a palavra e do seu significado. O som do canto não é um suporte para as palavras, mas é a origem do encantamento que faz cessar a razão de quem o ouve e enfeitiça. O sonoro seria, assim, um efeito da dimensão que captura a atenção dos marinheiros à medida que age como um suporte sensível que imprime em seus sentidos o abismo que seduz e atrai. Desfazer-se do sonoro requer que se ative uma outra interface sensível que possa manter o encantamento e a sedução causado pelas sereias. É com isso que vamos nos deparar no *Silêncio das sereias* de Franz Kafka (1883 – 1924). No conto, Kafka subverte a narrativa de Homero, uma vez que nele Ulisses não só se faz amarrar ao mastro do navio, mas tapa os ouvidos com cera para não ouvir as sereias em seu canto. Ao perceber a astúcia do herói, as sereias silenciam e não cantam mais. Contudo Ulisses não se apercebe desse silêncio e acredita que elas ainda estão cantando, não se dando conta da ausência da linguagem. Na ausência da linguagem o encantamento do mundo deverá se servir de outros registros sensíveis. Ao desistir de ouvir o canto das sereias ele acaba por não ouvir o seu silêncio, achando que elas cantavam e que ele estava protegido contra o perigo de escutá-las. “Por um instante, viu os movimentos dos pescoços, a respiração funda, os olhos cheios de lágrimas, as bocas semiabertas, mas achou que tudo isso estava relacionado com as árias que soavam inaudíveis em torno dele” (KAFKA, 2002, p. 105). As sereias, por sua vez, em a linguagem se tornando ausente, se puseram a dançar.

Mas elas — mais belas do que nunca — esticaram o corpo e se contorceram, deixaram o cabelo horripilante voar livre no vento e distenderam as garras sobre os rochedos. Já não queriam seduzir, desejavam apenas capturar, o mais longamente possível, o brilho do grande par de olhos de Ulisses (KAFKA, 2002, p. 105).

O encantamento do silêncio é sobreposto, então, pelo movimento dos corpos, e o registro sensível é transferido da disponibilidade dos ouvidos de Ulisses para seu grande par de olhos, do sonoro para o visual. Tapar os ouvidos servirá para transferir o encantamento para a beleza que se abre diante dos olhos do herói. Note-se aí que existe uma diferença fundamental entre o silêncio que Ulisses não ouve e o silêncio que o cerca, uma vez que aquilo que supõe não ouvir se baseia numa crença na própria forma verbal, crença prévia ao pensamento que ata o falante à fala. Assim, faz-se a distinção entre o silêncio das sereias e aquilo que Ulisses imagina. O primeiro é a ausência do canto que cessa de manifestar-se e que transfere o encanto para uma outra dimensão sensível, o segundo é uma impossibilidade de ouvir as palavras que continuam carregadas de significado na forma verbal que age como crença de Ulisses. Enquanto o herói pensava que estava protegido do canto das sereias pela cera nos seus ouvidos, observava o movimento dos seus corpos e imaginava que isso fazia parte do canto supostamente não ouvido. Chama a atenção, também, a inversão de papéis sofrida pelos protagonistas, no texto de Homero e de Kafka, que tem a ver com a oposição entre liberdade/necessidade. O Ulisses homérico era livre para escolher entre a perdição e a salvação, enquanto a função de cantar das sereias constituía uma pura necessidade. Por outro lado, o Ulisses de Kafka está amarrado à necessidade de não ouvir o canto das sereias, enquanto elas experimentam a liberdade de cantar ou silenciar. No conto de Kafka, a ingenuidade de um ato que surge da necessidade de não ouvir o (en) canto das sereias é responsável por salvar o herói grego, uma vez que o canto das sereias, segundo o autor moderno, seria capaz de a tudo penetrar. “Ulisses, porém, não pensou nisso, embora tivesse ouvido coisas a esse respeito. Confiou plenamente no punhado de cera e no molho de correntes e, com alegria inocente, foi ao encontro das sereias levando seus pequenos recursos” (KAFKA, 2002, p. 104). As sereias, entretanto, no exercício de sua liberdade, optaram pelo silêncio, que só não foi fatal para o herói porque ele não o escutou, presumindo que cantavam e que não as podia escutar por conta da cera nos ouvidos. O silêncio das sereias diz respeito a uma ausência ou impossibilidade de significação e está relacionado ao vazio que se

esconde por detrás de cada palavra não pronunciada. Ele é capaz de seduzir, do mesmo modo que o seu canto, de modo que se torna uma arma mais terrível. Se o canto atrai ao vazio do abismo, o silêncio manifesta este vazio diretamente. Ulisses só escapou do encantamento por não ser capaz de ouvir o vazio, mantendo o mundo com seus objetos familiares e domesticados aos seus sentidos. O silêncio dissolve as identidades das coisas e manifesta o inaudível do qual ele escapa. O silêncio ameaça os significados da linguagem e a atribuição de sentido que o signo propicia. A palavra captura o pensamento e impõe a ordem que requer obediência e submissão, ao ponto de ela continuar ressoando ao ser interrompida momentaneamente por uma surdez que mantém o seu alcance. O silêncio suprime a palavra e a substitui por uma absoluta ausência que absorve os sentidos e os abre a novos registros das coisas.

Ulisses escapa do (en) canto das sereias e do seu silêncio, porque estava amarrado à sua crença nos significados das palavras que viria a reproduzir em sua narrativa. Palavra desencantada por um lado, mas pressupostamente não ouvida por outro, ocupa o lugar das coisas e de seu encantamento sensível. A civilização ocidental deve o seu caráter essencialmente verbal da tradição greco-judaica responsável pela concepção e expressão do logos. Ela vive no interior do ato do discurso a despeito da existência de diferentes registros sensíveis, a exemplo da atividade do espírito enraizada na vitalidade do silêncio.

A vacância da linguagem permite que se possa penetrar no imediato registro do mundo que se abre em sua totalidade sem o suporte dos significados das palavras que visa capturar aquilo que pode ser falado e comunicado no discurso. A realidade do mundo, quando expressa no interior do discurso, tende a ser influenciada por crenças prévias que moldam a forma verbal e a orientam. Ela carrega o peso de milênios de domesticação simbólica em que as coisas cedem lugar aos significantes e aos significados, manipulados com precisão de modo a retirar da realidade o seu sentido implícito. As palavras retiram o peso das coisas e medeiam a percepção do mundo impresso através de cifras que marcam o espírito e orientam as sensações responsáveis por toda a expressão linguística. A ausência da linguagem faz com que a imagem do mundo escape do alcance da palavra, o que leva o silêncio das sereias a representar uma arma muito mais terrível que o seu canto. A abolição dos recursos linguísticos que normalmente organizam a experiência e as impressões do espírito abre espaço para que sensações surjam como resultado direto dos estímulos sensoriais agindo sobre terminais nervosos, revelando a energia sensória inerente ao próprio silêncio da matéria. Ao silenciarem, as sereias apareceram mais belas

do que nunca e aguardaram Ulisses fora da língua, que não foi capaz de escutar o silêncio delas pelo hábito de articular palavras e encontrá-las no lugar das coisas. As sereias pretendiam atrair o seu olhar, tornando sua visão maior que qualquer voz e qualquer memória capaz de recuperar os significados da língua. Seu silêncio evocava a fuga da sintaxe linguística alcançando a imediaticidade das formas sensíveis e sua expressão intensiva. Quando a linguagem cessa, o movimento do espírito se liberta da sobrecarga das representações do mundo e está pronto para uma vida para além das palavras. Para além da inflação dos registros verbais, existe um mundo sensível que se manifesta no esplendor de imagens nuas que emulam novos sentidos.

Se os signos linguísticos organizam as sensações, o silêncio estabelece o ritmo de corpos que se encontram com os estímulos do mundo que sobrevive aos significados discursivos e que vibra não domesticado e preexistente à linguagem. Barthes afirma que “a linguagem não pode ser considerada um simples instrumento, utilitário ou decorativo, do pensamento” (BARTHES, p. 15). Para ele, a concepção de que o homem preexiste à linguagem não se sustenta, pois não se pode imaginar um estado em que o homem esteja separado da linguagem. Na visão dele, é a linguagem que, de fato, determina a definição e a essência do homem. Eis o porquê de o silêncio das sereias ser uma arma ainda mais terrível do que seu canto, pois o silêncio desfaz a imagem do *homem-que-nós-somos*, obrigando a se obter uma nova imagem não afetada por milênios de domesticação simbólica. Ulisses escapou ao silêncio das sereias porque não o escutou. Ele estava amarrado não só ao mastro do navio, mas à forma do ato linguístico. Assim, não era capaz de poder continuar qualquer pensamento sem pensar nas palavras que supunha não poder ouvir. Colocarmo-nos ao lado das demais coisas preexistentes à linguagem obriga-nos encontrar um outro sentido para a humanidade, retirando dos seres de linguagem o privilégio que os separa das demais coisas vivas e inanimadas. O silêncio captura o mundo por outro registro perceptivo, como palco onde misturam-se “animais, vegetais, microorganismos, partículas loucas, toda uma galáxia” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 34), a atualizar o esforço pelo qual cada coisa afirma o seu ser. Fora do espaço de significação linguística, as coisas aparecem, somem e levam consigo em cada encontro uma memória sem registros que dura na exata dimensão da tendência manifesta que se esvai deixando-se levar até a luz pelo esquecimento e sem estabelecer o limite a partir do qual se delinearía como um significado.

Pensei em um mundo sem memória, sem tempo; considerei a possibilidade de uma linguagem que ignorasse os substantivos, uma linguagem de verbos impessoais ou de indeclináveis epítetos. Assim foram morrendo os dias e com os dias os anos, mas algo parecido com a felicidade ocorreu uma manhã. Choveu, com lentidão poderosa (BORGES, 1999a, p. 10).

Todo o conhecimento acerca da realidade dos fenômenos que nos cercam só se dá a partir das sensações que tornam essa realidade disponível aos sentidos que a captura. É isso que faz o poeta afirmar: “Não tomando nada a sério, nem considerando que nos fosse dada, por certa, outra realidade que não as das nossas sensações, nelas nos abrigamos, e a elas exploramos como a grandes países desconhecidos” (PESSOA, 2014, p. 32). Qualquer consideração para além da realidade sensível prescinde de uma mediação capaz de descortinar essa realidade e a torná-la apta a existir para além das sensações. A realidade do mundo não existe se não em um campo através do qual se é capaz de acessá-la. Neste campo as amostras sensíveis se apresentam em diferentes formas, e o conteúdo dessas amostras diferem muito mais em relação a como são capturadas do que por como cada uma se insinua na medida de sua aparição. O mundo vibra e suas frequências atravessam os órgãos dos sentidos prolongando-se nos suportes da percepção. A luz refletida nos corpos opacos é sintetizada na retina, as ondas sonoras que se espalham no ar encontram o tímpano que se interpõe em seu caminho, assim como o sopro do vento encontra na pele o suporte do corpo ao arrepio. Depois de capturadas pelos órgãos da percepção, as frequências passam a ser registradas em um acervo que vai acumulando um sem-número de encontros, de forma que ao se reivindicar a presença de um desses encontros a sensação é capaz de ser reproduzida e estendida em desdobramentos da síntese original. A partir da lembrança da sensação original, o espírito é capaz de reproduzir silenciosamente os conteúdos sensíveis que ao serem ditos lança-os de volta ao palco onde as frequências não param de vibrar e vem se juntar a elas como expressões discursivas. O mundo, assim, é um palco de encontros. Encontros de frequências que vibram cada uma delas em um determinado ritmo. O pulsar dessas frequências forma tudo o que existe. Frequências do espírito que percebe, e frequências de fora desse espírito que sintetiza os conteúdos sensíveis.

Se o espírito contrai a realidade do mundo, para que essa realidade possa ser apreendida pelo sujeito que percebe, organizada pelo sujeito que a recupera pela memória,

abstraída pelo sujeito que a reflete, e dita pelo sujeito que a representa pela linguagem, há de se apelar para o centro onde tudo se processa e que chamamos de consciência. Sem a consciência, as tendências que se insinuam ao redor do sujeito o atravessariam sem que nada pudesse ser retido. É nesse centro que os encontros entre as frequências dos sujeitos e as frequências de fora dos sujeitos são codificados para que se constitua o sentido de cada espaço onde esse sujeito significa a sua realidade. A falta de tais códigos inviabiliza o acordo que permite os sujeitos trafegar com precisão nas vias da realidade. Sem eles o que o sujeito teria diante de si seria uma multidão de sentidos indeterminados. Essa indeterminação pode funcionar de duas formas. Ela pode gerar o desconforto pela ruptura do centro de significação do sujeito ou pode ser capaz de liberar um potencial disruptivo que liberta a subjetividade da servidão da identidade. No palco da consciência e da linguagem, foi constituída a subjetividade desse ente dito, por si mesmo humano, nas expressões discursivas surgidas desses encontros e no rastro deixado pelo sujeito na realidade do mundo que não para de se insinuar à sua volta. Resta saber se a linguagem manterá o sujeito preso na rede de significados com base na qual foi domesticado, ou se o mundo que se insinua à sua volta poderá se integrar a ele a partir do peso das coisas que aparecem diante do espírito. Tudo é uma questão de itinerário. Ao descrever o itinerário de Holderlin, Blanchot chama atenção para o modo como o autor de *Hypérion* descreve sua integração de volta à natureza e como se pode tomar esta integração como um retorno aos lugares do silêncio que se aproximam do estado da morte da consciência.

Ser uno com tudo o que vive e, num bem-aventurado esquecimento de si mesmo, ingressar nesse todo que é a natureza, esse é o céu do homem. Essa aspiração de retorno à vida única, eterna e ardente, sem medida e sem reserva, parece ser o movimento jubiloso que somos tentados a relacionar com a inspiração. Esse movimento é também o desejo de morte. Diotima morre pelo próprio impulso que a faz viver em familiaridade com tudo, mas, diz ela, só nos separaremos para viver mais estreitamente unidos numa paz mais divina com todas as coisas (BLANCHOT, 1987, p. 270).

Diziam os antigos que, antes de se dividirem, mar, terra e céu eram uma informe, confusa e misturada massa. Sendo a parte ígnea mais leve, espalhou-se e formou o firmamento. O ar colocou-se em seguida por ordem de peso. A terra sendo mais pesada, ficou para baixo e a água ocupou o ponto inferior, fazendo-a flutuar. Se originalmente as

coisas supostamente apresentavam um aspecto caótico, foi através de uma ação precisa que elas foram arranjadas e dispostas em uma forma organizada, e seu funcionamento passou a obedecer a um ritmo regular impresso na natureza de tudo que existe. Ao lugar que cada coisa passou a ocupar no mundo e à finalidade de cada uma delas, juntou-se o ente que se viu consciente do processo e que desde cedo tratou de dar conta desse conjunto, tentando entender e explicar o que estava por trás dessa ordem aparente. A possibilidade de se situar na realidade a partir de ações capazes de nela interferir dissipava cada vez mais a confusão que se supunha existir no início e auxiliava a expugnação do caos original. Ao conseguir narrar o curso das coisas que iam sendo impressas em sua memória, o sujeito refletia o mundo à medida que o brilho emitido dos corpos opacos, as vibrações sonoras e a textura dos corpos invadiam os seus sentidos, encarnando as inflexões de suas palavras ao lado das inflexões da realidade e constituindo assim a sua história. As narrativas sobre a origem do mundo traziam o sujeito dessa narrativa colado ao fluxo das coisas. Surgido ao acaso ou como obra de um deus particular, caberia a ele testemunhar aquilo em que vinha se tornando no curso de suas ações. Sua memória era fundamental e somente através de suas faculdades particulares poderia dar conta de narrar os acontecimentos que o traziam de saída embrulhado em suas lembranças. Estar consciente de si e de tudo à sua volta era um grande trunfo.

A tarefa agora consistia em multiplicar as imagens da consciência e inscrevê-las na realidade ao lado das demais coisas, até que a escuridão repentinamente cerrasse seus olhos, aniquilasse seus sentidos e ele não pudesse mais falar, retornando ao silêncio original. Se de início o caos era a ausência de um sentido para a consciência, ele retornaria com força quando ela se extinguisse. Daí a importância de inscrever a memória em um espaço que continuasse a significar o mundo do sujeito para além do apagar da consciência. As narrativas produzidas pelos sujeitos ao longo do processo de constituição de sua humanidade passam a resguardá-los da ameaça do silêncio. Quanto mais se fala, mais consciente se torna o sujeito. Quanto mais se preserva sua narrativa, mais próximos dos deuses da criação ele se torna. E onde estavam os deuses? Em que espaço eles habitavam, uma vez que, após criar todas as coisas, pareciam ter-se retirado em segredo para além da percepção sensível? Deles só se pode ter noção a partir do curso do mundo ao redor do sujeito que o contraía e se inscrevia ao seu lado através de um espaço significado por suas palavras. Espaço de inscrição da memória que distanciava o homem da condição natural das demais coisas, centro produtor das faculdades de formar ideias e

centro produtor da imaginação, com seu poder de antecipação que excede o dado sensível e a experiência. A consciência expugna a falta de sentido, e os sons do silêncio do abismo da insignificação deixam de ser ouvidos quando se carrega cera nos ouvidos e, portanto, se é capaz de ali formular palavras.

O abismo é reservado aos mortais, mas o abismo não é somente o abismo do vazio, é a profundidade selvagem e eternamente viva de que os deuses são preservados, de que eles nos preservam, mas que não atingem como nós, de modo que é mais no coração do homem, símbolo da pureza cristalina, que a verdade do retorno pode cumprir-se: é o coração do homem que deve tornar-se o lugar onde a luz se experimenta, a intimidade onde o eco da profundidade vazia torna-se palavra (BLANCHOT, 1987, p. 277).

Não há humanidade sem que essa possa ser dita e nada se pode dizer humano sem uma linguagem que estabeleça esses limites de distinção. Se o mundo está circunscrito como um espaço percebido pelo sujeito, tudo aquilo que está fora desse espaço só pode ser tocado pela imaginação. Para além da percepção sensível, nada existe que não aquilo imaginado pelo sujeito que fita o mundo ao seu redor. Morada de tantos entes quanto possível seja imaginá-los. Mas quem imagina já o faz a partir de um ato consciente carregado de linguagem. Mesmo que se esforce o sujeito consciente não conseguirá encontrar qualquer coisa fora da consciência que articula os encontros registrados e fora da abstração que reconstrói esse mundo para além das tendências insinuadas ao redor de si. É através das narrativas sobre aquilo que ultrapassa os dados e a experiência que o sujeito vai tentar dar conta do impensável, do inominável e do indiscernível. São elas que nos falam de mundos nunca vistos; deuses, heróis, monstros, caos, infinito, personagens maravilhosos que vêm se misturar à história humana. Se a razão dá conta dos dados da realidade, a imaginação vem lidar com a ausência deles, preenchendo esse vazio com significados. Se a fala é incitada pela imaginação como um centro produtor de significados, ao dizer a si próprio em sua capacidade de autoafecção, o ser da linguagem começa a dizer o outro que vê diante de si, por intermédio de uma mesma abertura que permite a identificação com os demais entes comparados a si mesmo. A partir desse entendimento, emerge a possibilidade de estabelecer um discurso sobre o traço comum da humanidade, fundamentado na capacidade desse ser humano de se relacionar com outro semelhante a si, quando então começa a se produzir as imagens do gênero humano. Dessa forma a imaginação insere o sujeito na sociedade humana, fazendo-o ascender ao

gênero humano. E é do fundo da memória como potência de imaginar desse ente humanizado que surgem todas as imagens que vão compondo sua história. É pela imaginação como faculdade ativa da memória que a essência humana se enrola no sujeito ao longo da produção de espaços de significação, tornando-se o poder para a vida, poder de afetar-se a si mesma por intermédio das representações que já trazem o sujeito dobrado sobre si no mundo, como movimento de uma expropriação representativa. O sujeito pode, assim, ultrapassar o dado, através das associações da memória que organizam a realidade como um sistema articulado, impondo a essas articulações, pela imaginação, uma constância que elas não têm por si mesmas.

É precisamente na imaginação que os signos, a fala, os significados e os estados de coisas se relacionam na base dos espaços de significação e de onde é secretado o tempo das relações causais que criam os limites de um ser-diante-de outros. A imagem do outro enrolada para dentro do sujeito traz um conjunto de dados que passam a direcionar a subjetividade para além das experiências, onde o sujeito autoafetado passa a construir sua natureza e direcionar suas ações. De saída as imagens se limitam às fronteiras da representação dos estados de coisas, e cada limite se expande na direção dos sentidos assumidos pela vida, até esbarrar em um limite último que acaba determinando o sentido de todas as ações: o limite da morte. A vida é o espaço onde as ações articulam-se a partir de dispositivos que codificam e distribuem cada agir. Uma vez que a angústia e o temor produzido pela morte devem encontrar uma articulação nos fluxos associativos da imaginação, capaz de livrar os seus sujeitos do medo que os paralisa, podemos procurar na própria estrutura instintiva do indivíduo humanizado os códigos que servem para universalizar uma ordem na dupla dimensão humana da necessidade e da falta, ação e imobilismo, vida e morte, princípios distintos e em sua ação recíproca como investimentos coletivos. A diferença fundamental entre a as tendências que se insinuem nas coisas e as ações humanas seria então o temor da morte. Enquanto as demais coisas não param de insinuar suas tendências, as ações humanas se concentram em dispositivos que auxiliam os homens a fugir da morte. Não da morte em si mesma, pois ela nada é, mas da imagem da morte, uma das primeiras aquisições que o homem fez, ao distanciar-se da condição das demais coisas no mundo.

Pela morte nós olhamos para fora como um grande olhar de animal. Pela morte, os olhos mudam de direção e essa viragem é o outro lado, e o outro lado é o

fato de não viver desviado, mas redirecionado, introduzindo agora na intimidade da conversão, não privado de consciência, mas, pela consciência, estabelecido fora dela, lançado no êxtase desse movimento (BLANCHOT, 1987, p. 132)

O espaço da vida do sujeito cognoscente se limita por ações orientadas pela capacidade de recolher os dados através de sua consciência, medi-los e percorrê-los, de modo que se possa estabelecer as partidas e as chegadas de uma maneira clara e distinta. Espaço finito onde a razão consegue articular os elementos da percepção sensível e determinar o agir que produzirá os meios encerrados pelos limites de sua consciência e por onde o sujeito se move, entra e sai. Para além desses limites da vida, o sujeito depara-se com um infinito de possibilidades irracionais que, por mais que delas se possa aproximar e traçar em volta limites, sempre escapam e permanecem inacessíveis. Ao tentar imaginar esse infinito, surge a imagem de um espaço sem pontos de partida ou chegada, pois, antes de se ter começado, tudo já recomeça, voltando sempre sem nunca ter partido. Ao tentar dizê-lo, a imaginação se instala no contraponto entre o silêncio que precede o falar e o momento inexorável do cessar das vozes. O destino do ente humano passa, assim, a estar ligado à ameaça da impossibilidade de continuar a dizer o mundo a sua volta. Ao se relacionar com a ameaça do infinito como uma das dimensões de sua realidade, surgem imagens refletidas ilimitadamente em um labirinto de onde não se pode mais sair. Ao tentar dizê-lo, multiplicam-se narrativas que levam o sujeito a navegar a profundidade de oceanos silenciosos, em que, à medida que as ondas vão produzindo seu marulhar ao fundo, suas bordas e seu movimento periférico o vomitam de volta a terra. Narrativas que falam de lugares distantes, abismos e céus que não podem ser apreendidos pelos sentidos; infinidade misteriosa do real.

Tentando dar conta desse duplo que se instala no processo de apreensão de seu mundo, as representações do sujeito oscilam entre os dados que fornecem um escopo para a realidade e a soma infinita de possíveis. Lugar entre a apreensão inequívoca do real e a de infinitas figurações possíveis da realidade. Se Prometeu foi encarregado de subir aos céus e acender sua tocha no carro do sol, trazendo em seguida o fogo ao homem para que ele pudesse ter sua superioridade assegurada sobre todos os outros animais, foi após ser aberta por Pandora, movida por uma intensa curiosidade, que a caixa de Epimeteu fez todos os bens escaparem, restando apenas a esperança. E justamente nesse embate o

encontro entre as forças finitas do homem e as forças do infinito começa a produzir as formas do divino como um modelo perfeito que emanava suas fagulhas de perfeição para a terra, espaço limitado e inequívoco onde, num repente, a consciência se apaga, o sujeito se torna cego e se perde, não podendo mais encontrar a saída. Se o imaginário é a potência ativa da memória que permite que o sujeito prolongue o mundo para além dos dados da percepção, e através da produção de signos constitua sua humanidade, ele também é em essência o labirinto de uma infinita multiplicidade de onde o sujeito não consegue mais sair, em que se perde todo o começo e todo o fim. O homem nasce quando consegue dizer a si mesmo e o mundo à sua volta, e é exatamente aí que ele começa a morrer.

Foi dito certa vez que no princípio Deus criou o céu e a terra. A terra era sem forma e vazia e o espírito de Deus se movia sobre as faces das águas. Até que Deus disse: Haja luz e houve luz. Assim foi o primeiro dia. Também foi dito certa feita que tudo teve início com os titãs que ordenaram o caos original. Saturno e Réia foram os pais de Júpiter, que dividiu os domínios paternos com seus irmãos Netuno e Plutão. Júpiter ficou com o céu, Netuno com os oceanos, e Plutão com o reino dos mortos. Já a Terra e o Olimpo eram propriedades comuns. Já se imaginou que tudo teve origem nos elementos fundamentais, água, ar, terra e fogo. A imaginação levou os sujeitos também a pensar que tudo emanaria das ideias eternas, ou mesmo que seria possível apreender a realidade de tudo que existe através da formalização de um discurso lógico capaz de gerar uma precisa taxonomia das coisas existentes. Onde quer ou quando tenha surgido o homem, ele agora era o ente que passara a organizar o espaço e se assenhorar do tempo de sua vida, à medida que ia nomeando seu mundo e tudo aquilo que dele escapara por definitivo. Seus sentidos estavam atentos e nada deveria escapar à sua memória, povoada de dados e de imagens fabricadas por sua imaginação. Se o horizonte era o limite do seu ponto de vista, para além dele não faltavam imagens traduzidas em palavras que narravam sua aventura dentro e fora dos limites de sua percepção. Mundo esquadrihado pelo sujeito que o apreende e o rebate nas linhas que estabelecem fronteiras entre os diversos territórios, estendendo ponto a ponto os limites do conhecimento da realidade significada pelas diversas narrativas que iam se acumulando nos espaços onde o ente humano significava a si todo o resto.

Se hoje tudo isso parece bem acordado nas estruturas de uma civilização que estendeu seus territórios ao mais longínquo cantão do universo, a autonomia de um falar

constituído nas diversas correspondências desse sujeito se deu nos diversos elementos de práticas coletivas, amarrando os pontos em uma *assemblage* que retroalimentaram diversos espaços de significação. O conjunto de signos deve, a partir daí, traduzir vibrações projetadas nos diversos anteparos, onde as figuras possam ser dimensionadas através de uma geometria capaz de dar conta dos limites diversos de cada tendência que se insinua nas coisas. Cada signo passa a funcionar como uma senha através da qual a consciência deverá ser capaz de identificar os códigos do mundo que se abre ao conhecimento. Assim passa-se a codificar o mundo, determinando-se as senhas que darão acesso a ele. E caberá ao indivíduo o papel central de fabricar essas senhas. Contudo, há de se possuir um elemento fundamental que torne possível ao indivíduo relacionar as senhas de sua história e codificá-las de forma que qualquer sujeito consciente possa ter acesso a esta realidade: a realidade do mundo dos homens. Nesse novo espaço, os códigos devem evocar as imagens acumuladas, cada uma delas impregnada dos significados de compreensão geral. Cada significado pode ser comparado a um “retrato” de um mundo particular, no qual as formas capturadas em cada anteparo são interpretadas pelas propriedades de cada elemento da figura que surge diante dos olhos. Deverão corresponder-se, dessa maneira, os significados com a repetição de imagens que aparecem à consciência toda vez que se pensa em um significado qualquer. Somente através das propriedades que permanecem na consciência se é capaz de se relacionar aquilo que é visto pelo sujeito com as imagens que se formam em seu interior, estabelecendo-se assim os critérios que elevarão essas propriedades ao status de verdade e rebaixarão todo o resto que não se pode fixar a condição de erro, relegando-o ao insuportável silêncio.

## CAPÍTULO IV – A REINSCRIÇÃO DO ESPÍRITO NA ORDEM DA NATUREZA

### CAMINHOS DA NATUREZA

A pergunta que nos cabe agora é sobre o que está relacionado à natureza das coisas ou o que se quer dizer quando se pensa aquilo que é natural. Isto porque a ideia do nosso trabalho é reinscrever o espírito na ordem natural, contrapondo esta dimensão ao espaço do sujeito e das formas linguísticas do simbólico. Resta-nos vislumbrar de onde e a partir de quais premissas podemos pensar a natureza do que existe, considerando como isso foi feito ao longo da história do pensamento. A partir dessa reflexão, podemos situar a ideia do natural, que estabelece um tipo específico de registro perceptivo em sua relação com o mundo diante dos sentidos.

Se os filósofos pré-socráticos foram chamados de *physikoi*, por causa do seu discurso metódico sobre a natureza, a palavra *physis* já aparecera em Homero, mesmo que em uma única aparição, surgindo com o sentido da composição de algo. No canto X da Odisseia, no verso 303, no episódio em que, na ilha de Circe, Hermes fornece a Odisseu um remédio que ele deve mastigar para que resista aos feitiços de Circe, ele revelou a natureza da planta, isto é, para que ela servia. Contudo, foi a partir de Aristóteles que a *physis* passa a ser pensada como um objeto de conhecimento. No início do livro II de sua *Física*, Aristóteles define a noção de natureza (*physis*) como princípio (ou causa) interna da mudança. A natureza seria uma causa que pertence à coisa enquanto esta coisa é tomada em si mesma.

Entre os entes, uns são por natureza, outros são por outras causas; por natureza são os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é, terra, fogo, ar e água (de fato, dizemos que essas e tais coisas são por natureza),

e todos eles se manifestam diferentes em comparação com os que não se constituem por natureza, pois cada um deles tem em si mesmo princípio de movimento e repouso — uns, de movimento local, outros, de crescimento e definhamento, outros, de alteração (...) pois a natureza é certo princípio ou causa pela qual aquilo em que primeiramente se encontra se move ou repousa em si mesmo e não por concomitância (ARISTÓTELES, 2009, p. 43).

Como movimento entenda-se aqui a passagem do ser em potência ao ser em ato, sempre vinculada à mudança que caracteriza a primeira matéria que subjaz a cada um dos que possuem tal princípio. É preciso ter em mente, porém, que se por um lado a natureza se vincula ao sentido de forma e acabamento, por outro, a natureza se estabelece no sentido de uma substância concreta, sempre na dimensão que pretende afirmar que a natureza de cada coisa é precisamente aquilo que cada coisa é, a partir de seu processo de geração. Note-se que existe a preocupação em Aristóteles de demarcar a diferença entre o tipo de causalidade a que estão submetidos os entes naturais e um outro tipo de mudança que se relaciona à causalidade técnica. Ambos são princípios de mudança, sendo que a natureza representa um princípio interno à coisa, enquanto a técnica representa um princípio externo à coisa que sofre a mudança. O que caracterizaria os entes naturais, então, seria o impulso intrínseco e congênito para a mudança, enquanto no caso da técnica os entes dependeriam de um princípio externo para serem originalmente produzidos, para serem reproduzidos e para cumprirem uma função própria para a qual foram produzidos. Todo ente natural teria, assim, intrinsecamente, natureza, e não de forma accidental. Natureza em Aristóteles não designa um domínio de entidades, ou um conjunto das coisas naturais, natureza é, antes de tudo, um princípio e uma causa. Ao descrever a natureza, Aristóteles assim o faz em três sentidos distintos. Já na sua *Metafísica* ele descreve a natureza, primeiramente, como o processo a partir do qual algo nasce, mas também como um princípio onde se dá o movimento primeiro em cada ente natural em si mesmo e finalmente no sentido de coisa ou substância a que atribuímos propriedades.

Do que se disse fica claro que a natureza, com seu sentido originário e fundamental, é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas e por sua essência: com efeito, a matéria só é dita natureza porque é capaz de receber esse princípio, e a geração e o crescimento só porque são movimentos que derivam desse mesmo princípio. E esse princípio do movimento dos seres naturais, que de algum modo é imanente a eles, ou é em potência ou é em ato (ARISTÓTELES, 2002, p. 201).

Natureza para Aristóteles seria, então, a causa interna da mudança pela qual um ente natural, por intermédio de sua determinação intrínseca, se constitui enquanto tal, preserva-se em sua especificidade e garante sua continuidade a partir de sua capacidade de se reproduzir. Contudo, dentre todos os entes que são por natureza, o homem experimenta uma condição peculiar, à medida que traz em sua realidade as marcas de uma condição natural aliada à capacidade de intervenção técnica, ao ponto de alguns filósofos terem chegado a admitir a existência de uma natureza específica que seria o resultado dessa conjugação. Os estoicos já enxergavam essa peculiaridade humana a partir do momento que consideravam um fim supremo (*telos*) que surge de um viver de acordo com a natureza segundo a virtude (*areté*), uma vez que esta seria o fim para o qual a natureza nos guia. Deste modo, o fim da ação humana é a virtude e esta só é alcançada a partir da adequação da conduta com a natureza. Segundo o doxógrafo grego Diógenes Laércio (III d.C.), o termo natureza era utilizado pelos estoicos como o significado que às vezes apontava para a capacidade de manter o cosmos unido e, outras vezes, para a causa do crescimento das coisas terrestres. “A natureza é a capacidade movida por si mesma que, de conformidade com os princípios seminais, produz e conserva tudo que germina por si em períodos definidos, fazendo as coisas como elas são e obtendo resultados condizentes com suas fontes” (DL. VII. 87). As coisas existiriam, então, num equilíbrio que remete a uma razão (*orthòs logos*) responsável por esse equilíbrio. Se em Aristóteles o conceito de *orthòs logos* estava vinculado à capacidade humana de conduzir suas ações da melhor forma possível, nos estoicos ele assume um sentido que também funcionava como princípio responsável pela ordenação da Natureza. Neste ponto a ação virtuosa passa a significar um agir de acordo com a reta razão da natureza, uma vez que o homem, como parte dela, se realiza enquanto humano assemelhando-se a ela. Assim, para os estoicos, agir de acordo com a própria razão, enquanto homem, é agir em conformidade com a natureza, uma vez que a natureza constitui o próprio humano. A partir daí, para a ética estoica, caberia conciliar a vida humana com a harmonia da natureza. Conforme afirma Diógenes Laércio:

(...) Zenão foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo [τέλος] como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência [ἀρετή], porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia. O mesmo dizem Cleantes em sua obra *Do Prazer*, Posidônio e Hecateu na obra *Dos Fins* (D.L. VII. 87).

A definição de natureza atinge o status de um ponto de partida habitual nas discussões medievais sobre as questões do conhecimento. O termo latino *natura* assume o sentido daquilo que faz nascer as coisas e, deste modo, aproxima-se da concepção grega de *physis* como o que tem em si um princípio intrínseco de geração. São Tomás de Aquino remete a noção de *natura* à *physis* de Aristóteles em seu comentário da Metafísica aristotélica, que aborda os significados principais para o termo natureza, os quais giram em torno da ideia de princípio intrínseco de geração dos entes naturais, composto de matéria e forma e que constitui toda e qualquer substância. Porém, quando se trata de pensar a pessoa humana, a sua ideia de ser e de natureza assume uma fundamental importância. Para São Tomás de Aquino, o que faz com que um homem seja um homem é sua natureza, observando que esta só se realiza numa pluralidade de indivíduos. Seria a matéria natural a raiz da individuação que se manifesta por sua união com a forma, isto é, com a alma, fazendo dela um indivíduo. A alma humana, com sua capacidade de raciocínio, faz de cada indivíduo racional uma pessoa singular, revelando em cada pessoa sua natureza racional. Ele afirma que: “Pessoa é a substância individual de natureza racional” (AQUINO, 2003 p. 522). As substâncias racionais teriam o domínio sobre os seus atos e não seriam apenas movidas na ação como as outras, mas agiriam por si mesmas.

O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de pessoa (AQUINO, 2003, p. 523).

Cada pessoa existiria numa natureza determinada que é específica e que viria a possuir traços individuais que a particularizam. Enquanto passa a ato, segundo a natureza humana concretizada na pessoa, a personalidade atualiza a essência e torna-a efetiva. O modo de ser da pessoa humana é aquilo que faz São Tomás não só encarar a pessoa humana em geral, o homem, mas a pessoa individual, em que a natureza racional é levada ao plano individual como sujeito de uma natureza comum. Tomando o livro V da *Metafísica* de Aristóteles como base, ele descreve a distinção dos sentidos da substância

como qualidade da coisa ou como aquilo que a define e como sujeito ou como aquilo que subsiste no gênero substância. ainda irá desdobrar aquilo que subsiste na substância, de modo que:

Enquanto existe em si e não em outro, chama-se subsistência, pois subsistir se diz do que existe em si mesmo e não em outra realidade. Enquanto ela é o sujeito de uma natureza comum, chama-se ser da natureza: por exemplo, este homem é um ser da natureza humana. Enquanto ela é o sujeito dos acidentes, chama-se hipóstase ou substância. — O que estes três nomes significam em geral para todo o gênero das substâncias, o termo pessoa significa para o gênero das substâncias racionais (AQUINO, 2003, p. 526).

Assim, pode-se perceber de que modo vai-se transitando no medievo do plano da pessoa em geral para o plano da pessoa humana em si mesma. Outro ponto fundamental para compreender a relação entre natureza e natureza humana é a relação em São Tomás de Aquino entre inclinações naturais e os princípios morais. Para ele um ato humano é moralmente bom quando conforme a natureza humana e a seu fim último. Contudo a moralidade das ações humana, segundo ele, permanece dependente da ordem da natureza. Na questão 94 da Suma Teológica Ia-IIa, São Tomás vai tratar de questões acerca da Lei natural. Ao longo dos artigos, ele afirmará que, para se poder experimentar como boa uma coisa, deve-se ter uma inclinação natural. Deste modo, a natureza humana a partir da natureza racional de cada indivíduo e seus princípios são tidos como apreendidos em virtude das inclinações naturais da pessoa humana, estando as leis naturais enraizadas na natureza humana. Por isso, pertence à lei natural aquilo que diz respeito a esta inclinação regulada pela razão, revelando, em última instância, a unidade entre ser natural e ser moral, a partir da qual os significados de natureza e natureza humana coincidem.

O pensamento moderno se depara com a concepção da natureza do medievo, que manteve, em linhas gerais, a ideia que prevalecia em Aristóteles, embora a pessoa humana e sua natureza tenha ganho na escolástica uma maior relevância, a partir da sua relação com a perfeição divina, sua imagem e semelhança. Será com Descartes, contudo, que a razão assumirá uma determinação essencial do homem. Até então ele era concebido como um *animal rationale*, como ser-vivo pensante. Será em Descartes que, a partir do Eu que pensa, a razão assumirá um especial predomínio, uma vez que pensar seria um ato fundamental da razão. Deste modo, a razão é posta como fio condutor de qualquer

determinação da coisa em geral. Todo conhecimento das coisas advém da natureza pensante do Eu iluminada pela luz natural, da natureza do eu enquanto puro pensamento. No parágrafo vinte e dois das *Meditações metafísicas*, Descartes vai distinguir aquilo que nomeia como “natureza em geral” e aquilo que nomeia como *minha natureza*.

E, primeiramente, não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade. Pois, pela natureza, considerada em geral, agora não entendo outra coisa a não ser o próprio Deus, ou então a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E, por minha natureza em particular, não entendo outra coisa a não ser a complexão ou a reunião de todas as coisas que Deus me deu (DESCARTES, 2005, p. 121).

Ao se referir à “natureza em geral”, Descartes se refere às coisas imutáveis criadas por Deus e conhecidas a partir da luz natural, da qual faria parte o pensamento puro; enquanto, ao se referir à *minha natureza*, ele o faz em relação às aptidões sensíveis que proveram outras formas de conhecimento. Se as sensações que são parte da *minha natureza* são passíveis de me enganar, o Eu pensante alcança a verdade das coisas através dos critérios de clareza e distinção da natureza pensante guiada pela luz natural da razão. O conhecimento oriundo da *minha natureza* não merecerá, na verdade, o epíteto de conhecimento, uma vez que não passa pelo crivo do intelecto, sendo uma inclinação diferente da luz natural que leva ao conhecimento verdadeiro.

Quando digo que me parece que isso me é ensinado pela natureza, entendo somente, pela palavra natureza, uma certa inclinação que me leva a acreditar nessa coisa, e não uma luz natural que me faça conhecer que ela é verdadeira. Ora, essas duas coisas diferem muito entre si, pois eu não poderia pôr em dúvida nada do que a luz natural me faz ver ser verdadeiro, assim como há pouco me fez ver que, do fato de eu duvidar, eu podia concluir que eu era. E não tenho em mim nenhuma outra faculdade, ou potência, para distinguir o verdadeiro do falso, que possa ensinar-me que o que essa luz me mostra como verdadeiro não o é, e em que possa confiar tanto quanto nela. Mas, no que tange às inclinações que me parecem também me serem naturais, notei frequentemente, quando se tratou de escolher entre as virtudes e os vícios, que elas não me levaram menos ao mal do que ao bem; é por que também não tenho motivo para segui-las tampouco no que diz respeito ao verdadeiro e ao falso (DESCARTES, 2005, p. 63).

Verifica-se, então, em Descartes um dualismo que pode ser confrontado como a abordagem de São Tomás de Aquino, no que se refere à questão da natureza. A ideia tomista de “inclinação natural” e de “natureza humana” pode ser posta diante do par cartesiano composto pela “natureza geral” e *minha natureza*. A diferença fundamental é que Descartes parece conferir à *minha natureza* a corruptibilidade dos sentidos que compromete a apreensão da verdade; uma inclinação que é capaz de desviar os homens do seu correto caminho. Somente a luz natural, como evidência das ideias claras e distintas que o Cogito me revelou, é capaz de me fazer distinguir o verdadeiro do falso e de me fazer escolher o bem ao invés do mal. Na *minha natureza* habita a obscuridade e a confusão das ideias sensíveis. Diante da imperfeição e da debilidade de nossa natureza, surge para Descartes a possibilidade de uma ciência certa por intermédio da razão.

Mas, a fim de que nisso não haja nada que eu não conceba distintamente, devo definir precisamente o que entendo propriamente quando digo que a natureza me ensina alguma coisa. Pois tomo aqui a natureza num significado mais estrito do que quando a chamo de reunião ou de complexão de todas as coisas que Deus me deu; visto que essa reunião ou complexão compreende muitas coisas que pertencem unicamente ao espírito, das quais não pretendo falar aqui ao falar da natureza; como, por exemplo, a noção que tenho desta verdade: o que foi feito uma vez já não pode não ter sido feito, e uma infinidade de outras semelhantes, que conheço pela luz natural, sem a ajuda do corpo, e que ela compreende também várias outras que pertencem apenas ao corpo sozinho e aqui tampouco estão contidas sob o nome de natureza (DESCARTES, 2005, p. 123 e 124).

Ao descrever a *minha natureza* a partir de uma metafísica dualista que a apresenta como uma mistura entre elementos racionais e elementos sensíveis que acabarão constituindo a natureza do homem, caberia buscar um fundamento para que se pudesse chegar às verdades claras e distintas, e este fundamento, para Descartes, é o pensamento puro ou a natureza pensante do Eu que resiste a toda dúvida metódica até chegar no *cogito ergo sum*. O modelo cartesiano diverge do realismo direto da filosofia antiga e da escolástica, em que a realidade era percebida diretamente e na imediatez da identidade entre razão e mundo. Em Descartes, embora os objetos externos existam independentemente de uma mente em relação à sua apreensão, o processo do conhecimento é mediado por intermédio do pensamento. Não caberia confiar nos sinais enviados pelos objetos, mas na possibilidade do pensamento mesmo. Assim o trabalho de

Descartes é chegar a uma natureza guiada pela luz natural da razão, que só se realiza na natureza do pensamento, em contraste com a *minha natureza*, que conjugará a complexão ou a reunião de todas as coisas dadas por Deus. Não é à toa que primeiramente nas *Meditações* o conceito de natureza apareça sempre na acepção das intuições do senso comum e que seja vinculado àquilo que na escolástica ele criticará como um conhecimento que foi herdado pela tradição. “Mas, antes, determinei em considerar aqui os pensamentos que até então nasciam por si mesmos em meu espírito e que me eram inspirados apenas por minha natureza, quando me aplicava à consideração de meu ser” (DESCARTES, 2005, p. 44). A *minha natureza* traz um tipo de conhecimento que é contaminado pela sensibilidade. Isso significa que o conhecimento advindo de minha natureza não é totalmente falso, mas deverá passar pelo crivo da razão para que se chegue às ideias claras e distintas, colocando o conhecimento ao lado da contingência das coisas mundanas, por um lado, e, por outro, ao lado da razão geral e perfeita das coisas.

Na modernidade, será com Hume, em especial, que a ideia cartesiana da luz natural da razão sofrerá uma forte oposição. Isto implica uma resistência em considerar que qualquer luz natural ou qualquer natureza racional possam ser concebidas em um sentido moral. Não haveria nenhuma natureza racional capaz de formular os juízos morais, pois eles não podem ser percebidos pela razão, não sendo distinções de objetos, o que leva Hume a afirmar que está “persuadido de que esta ligeira atenção destruirá todos os sistemas correntes de moral e mostrar-nos-á que a distinção do vício e da virtude não se baseia apenas nas relações dos objetos, nem é apreendida pela razão” (HUME, 2016, p. 543). Não podendo ser descobertos pela razão, os princípios morais devem ser tomados como frutos de impressões ou sentimentos, uma vez que a moral é mais propriamente sentida do que julgada, e por isso a experiência deve nos convencer daquilo que é agradável e se relaciona com a virtude, e aquilo que é desagradável e se relaciona com o vício.

Levantei como objeção ao sistema que estabelece medidas eternas e racionais do bem e do mal que é impossível mostrar, nas ações das criaturas racionais, relações que não se encontrem nos objetos exteriores; e que, por conseguinte, se a moral acompanhasse sempre estas relações, a matéria inanimada poderia tornar-se virtuosa ou viciosa. Ora, de modo semelhante, pode objetar-se ao presente sistema que, se a virtude e o vício são determinados pelo prazer e a dor, estas qualidades devem, em todos os casos, ter origem nas sensações; e

que, por conseguinte, um objeto, animado ou inanimado, racional ou irracional, pode tornar-se moralmente bom ou mau, contanto que possa despertar uma satisfação ou um mal-estar (HUME, 2016, p. 545).

Posso ser capaz, pela razão, de reconhecer uma tendência nociva e a separar do mérito de uma ação, contudo, somente a sensação é capaz de funcionar como motivação para se preferir um comportamento ou qualidade em detrimento do outro. Deste modo, uma concepção de natureza humana de um ente moral passa, necessariamente, pela experiência.

Extingam-se todos os cálidos sentimentos e propensões em favor da virtude, e toda repugnância ou aversão ao vício: tornem-se os homens totalmente indiferentes a essas distinções, e a moralidade não mais será um estudo prático não terá nenhuma tendência a regular nossas ações (HUME, 2004, p.229).

Neste ponto será fundamental compreender de que modo as paixões, segundo Hume, desempenham um papel fundamental para o ato moral. De acordo com ele, as paixões seriam algo inerente à natureza humana, emancipadas da razão e resultado de nossas impressões. Como uma impressão de reflexão, as paixões seriam aquilo que move os indivíduos a partir da experiência, sem que exista qualquer tipo de substância que os faça tenderem para o bem, o que invalida a razão como princípio prático da natureza humana. As paixões devem ser compreendidas como o conjunto de impulsos responsáveis para fomentar as ações e, junto com os princípios de associações das ideias, são responsáveis por constituir uma natureza ao homem, a partir das construções da cultura que torna um conjunto de características comuns a todo e qualquer humano. Por entender que os princípios da natureza humana atuam a partir da experiência como fatos e realidades originais, Hume propõe um método científico para poder lidar com eles nos moldes de uma ciência experimental da natureza das coisas. Assim, quando se pretende explicar os princípios da natureza humana, propõe-se um sistema completo de ciência, uma vez que todas as ciências deveriam, segundo ele, se fundamentar em tais princípios. “E assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar à ciência do homem deve assentar na experiência e na observação” (HUME, 2016, p. 22). A filosofia de Hume se apresenta como uma ciência do homem ou uma ciência da natureza humana, partindo das relações dos homens com o mundo e procedendo uma experimentação das ações

humanas, o que tornaria o conhecimento não um fato racional, mas uma crença natural oriunda do encontro do homem com o mundo.

A razão é a descoberta da verdade ou do erro. A verdade e o erro consistem no acordo ou desacordo quer com as relações reais de ideias, quer com a existência e os factos reais. Portanto tudo o que não é susceptível deste acordo ou desacordo não pode ser verdadeiro ou falso e jamais pode ser objeto da nossa razão. Ora é evidente que as nossas paixões, volições e ações não são susceptíveis de tal acordo ou desacordo, pois são factos e realidades originais, completos em si mesmos e sem implicarem referência a outras paixões, volições e ações. É, portanto, impossível declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão (HUME, 2016, p. 530).

Uma reação ao naturalismo empirista, em especial em suas linhas mais dogmáticas que sucederam o pensamento de Hume, encontra eco na filosofia crítica de Kant. Nos seus *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (1786), Kant tomará a ciência da natureza em quatro sentidos. O primeiro refere-se ao movimento puro em sua composição e sem qualquer qualidade da matéria. O segundo toma o movimento como pertencendo à qualidade da matéria sob o nome de uma força movente original. O terceiro assume a dimensão dinâmica da matéria na sua qualidade dinâmica que estabelece as relações ao longo movimento. Finalmente, ele destaca o movimento e o repouso da matéria a partir de sua aparição aos sentidos externos. O modo de se fazer uma ciência dessa natureza deve se apoiar na busca por princípios *a priori*, tendo ele se preocupado em estabelecer os princípios de uma crítica transcendental das ciências da natureza, encontrando seus princípios *a priori* no sentido de elas poderem exercer seu conhecimento num caráter fenomênico.

Uma teoria racional da natureza só merece, pois, o nome de ciência natural se as leis da natureza, que lhe subjazem, forem conhecidas a priori e não forem simples leis de experiência (...) Visto que a palavra natureza comporta já o conceito de leis e este implica, por sua vez, o conceito da necessidade de todas as determinações de uma coisa, inerentes à sua existência, facilmente se vê porque é que a ciência da natureza deve derivar a legitimidade desta designação unicamente desde a sua parte pura, a saber, a que contém os princípios a priori de todas as restantes explicações da natureza e só em virtude desta parte pura é ciência genuína (KANT, 2019, p. 6).

No que se refere à sua concepção de natureza, podemos perceber que Kant desenvolve três modos de descrevê-la. Na *Crítica da razão pura*, ele a descreve como um conjunto de conhecimentos possível a partir do entendimento da natureza mecânico-causal, da qual trata a ciência. Na *Crítica da razão prática*, ele toma a natureza como aquilo que transcende a nossa sensibilidade, sendo fruto da razão, que cria suas próprias leis, constituídas pela natureza supracensível, a qual vai fundamentar a liberdade e o agir prático-ético. Já na *Crítica do Juízo*, ele tratará a natureza a partir da sua totalidade orgânica, como um princípio regulativo do entendimento que será capaz de unificar os anteriores sentidos da natureza ou, em última instância, os mundos sensível e inteligível. A tentativa kantiana visa desconstruir um entendimento dualista acerca da natureza, desfazendo a cisão entre o entendimento mecânico-causal e o supracensível através do juízo reflexivo. Para a ciência, a natureza está reduzida ao fenômeno como ele nos aparece, no limite do nosso entendimento. Aquilo que chamamos de natureza no conhecimento científico é tudo o que podemos afirmar dela, nunca sendo uma natureza em si, mas sempre a forma como ela nos aparece. Isso implica a necessidade de uma previsibilidade das leis que viabilizam os seus processos mecânicos e que possam ser apropriadas pelo entendimento, a partir da observação e da possibilidade de reprodução dos fenômenos naturais. É nesse sentido que Kant afirma que “natureza nada é em si senão um conjunto de fenômenos” (KANT, 2001, p. 181). Caberia, assim, à ciência da natureza o entendimento dos fenômenos em termos de causa e efeito, moldando, deste modo, a capacidade de sua previsão.

Tudo na natureza, tanto no mundo animado quanto no mundo inanimado, acontece segundo regras, muito embora nem sempre conheçamos essas regras. A água cai segundo as leis da gravidade e, entre os animais, a locomoção também ocorre segundo regras. O peixe na água, os pássaros no ar movem-se segundo regras. A natureza inteira em geral nada mais é, na verdade, do que uma conexão de fenômenos segundo regras; e em nenhuma parte há irregularidade alguma (KANT, 1992. P. 29).

Acontece que no mundo fenomênico a liberdade não pode ser pensada, por isso a concepção de natureza que é pressuposta pelas ciências naturais não seria suficiente, pois a partir dela tudo seria casualmente necessário e calculável. Haveria, então, de ser possível ultrapassar o âmbito dos sentidos, enquanto seres racionais e agir independentemente de causas que nos são estranhas. Se no mundo fenomênico a liberdade

não pode ser pensada, Kant reconhece que existe uma causalidade que não é reduzida de uma causalidade calculável. Seria a vontade, deste modo, uma causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e a liberdade seria a propriedade desta causalidade, que independe de causas estranhas, estas mesmas que funcionam como uma necessidade natural ou propriedade da causalidade dos seres irracionais. A lei moral, então, apresentada pela razão como um fundamento determinante da ação, constitui-se sem nenhuma condição sensível e independente dela conduz ao conceito de liberdade. No agir moral, fundamentado exclusivamente na razão, sendo, assim, livre de causas estranhas a ela, o homem vai se situar num mundo suprassensível para além das determinações empírico-causais. A partir daí, pressupõe-se uma natureza autônoma às determinações fenomênicas, da qual participam os sujeitos humanos enquanto seres racionais.

(...) pelo que a vontade de um ser racional que, enquanto pertencente ao mundo sensível, reconhece-se necessariamente submetido às leis da causalidade, tal como outras causas eficientes, ao mesmo tempo também no domínio prático, é consciente, de um outro lado, a saber, enquanto ser em si mesmo, de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas, e certamente não conforme uma intuição particular de si mesmo, mas conforme certas leis dinâmicas que podem determinar sua causalidade no mundo sensível; pois em outro lugar ficou suficientemente provado que a liberdade, se ela nos é atribuída, nos transfere para uma ordem inteligível das coisas (KANT, 2016a, p. 65).

Numa tentativa de escapar de um dualismo ao conceber a natureza de um modo sensível e de outro modo inteligível, Kant ressalta o fato de vivermos em um único mundo e possuímos uma só razão. Assim, ele terá de dar conta de situar a liberdade no mundo fenomênico, superando a cisão entre a natureza inteligível e a natureza mecânico-causal, fazendo coexistir o polo sensível com o polo inteligível. É assim que a natureza vai assumir na terceira *crítica* uma dimensão de totalidade orgânica. O organismo aparece, desta forma, a partir de sua capacidade de se regenerar, se reproduzir e se transformar, onde o todo e as partes se relacionam sem que possam ser capturados, com base em uma causalidade empírico matemática, uma vez que possuem, previamente, um sentido e uma finalidade em si mesmos. É a partir daí que Kant afirma que “uma coisa existe como fim de natureza se é causa e efeito por si mesma” (KANT, 2016b, p. 272). O organismo

conseguiria esse intento com base na sua definição como uma totalidade sistêmica, a partir da qual se pode estabelecer uma relação fundamental entre suas partes. O exemplo da árvore sintetiza o funcionamento de organismos vivos no sentido de um sistema que relaciona o todo com suas partes e que é causa e efeito em si mesmo. Uma árvore é capaz de criar outra árvore. Além disso ela cria uma outra árvore da mesma espécie, que através dela subsiste. Ela aparece como uma finalidade, que é preservar a espécie, e isto pode ser considerado causa de sua existência. Ela cria a si mesma enquanto indivíduo, ou seja, aquilo que chamamos de crescimento é, segundo Kant, criação, algo qualitativamente novo. Finalmente, cada parte da árvore se cria a si mesma. No que tange às suas folhas, galhos e raízes, cada parte assume uma autonomia em relação ao todo, mas, concomitantemente, só existe como parte do todo. Essa causalidade, que tem o poder de modificar com sua potência criadora, é tomada, por Kant, no sentido teleológico e sempre como uma capacidade de organização da matéria viva.

Para um corpo, portanto, que deve ser julgado, em si mesmo e segundo sua possibilidade interna, como fim da natureza, requer-se que as suas partes produzam todas umas às outras reciprocamente, tanto no que diz respeito à sua forma como à sua ligação entre si, e que, assim, produzam por sua própria causalidade o todo cujo conceito, por seu turno (em um ser que possuísse a causalidade segundo conceitos adequada a tal produto), poderia, inversamente, ser considerado a causa desse todo segundo um princípio; e, por conseguinte, a conexão das causas eficientes poderia ser considerada ao mesmo tempo o efeito de causas finais (KANT, 2016b, p. 275-276).

A natureza no sentido orgânico provê a sustentação para que algo possa ser compreendido ao mesmo tempo como produto e causa da natureza. Se as relações causais podem ser pensadas como causas eficientes, princípio da natureza mecânica ou como causas finais, princípio da natureza suprassensível e da liberdade humana, o organismo representa uma totalidade capaz de se constituir a partir de uma causalidade própria que conjuga o conjunto das outras causas. Assim, a natureza passa a ser considerada sendo ela própria regida por uma ordem intrínseca de fins em si mesma, condição que lhe é atribuída pela reflexão do sujeito que a contempla e aprecia. É neste sentido que Carlos Oliveira vai afirmar que:

(...) o objetivo de um juízo reflexivo é apreciar os objetos da natureza que a terceira crítica nomeia como seres organizados. Entre a natureza mecânico-causal (plano objetivo) e o suprasensível (plano da liberdade) é introduzido um elo, isto é, por meio da técnica da natureza se estabelece a união entre esses conceitos. A crítica da faculdade do juízo fornece o meio de unificar liberdade (prática) e natureza (teoria) (OLIVEIRA, 2017, p. 88).

## A NATUREZA DO HOMEM-QUE-NÓS-SOMOS

Se na antiguidade o conceito de *physis* apontava para um princípio de geração responsável pela existência dos entes naturais, será no medievo que se começará a discutir a relevância da natureza racional do homem levada ao plano individual de um sujeito. Com a modernidade, em especial a partir do dualismo cartesiano, a discussão sobre a natureza passa a se relacionar como a distinção entre o domínio do sensível e do inteligível, quer seja para demarcar essa diferença, quer seja para superar a oposição quando da constituição do sujeito pensante. O que caracterizaria, então, a natureza racional dos indivíduos humanos seria sua capacidade de pensar, pensamento este entendido como tudo aquilo que se produz em um sujeito consciente, na fórmula do “Eu que pensa” ou do “Eu transcendental” e sua apercepção pura. Assim a identidade pessoal ou a natureza do sujeito racional ganha relevo a partir da ideia de consciência, uma vez que qualquer juízo que se possa formular é o resultado da natureza desse ser que se define por sua atividade pensante. Henri Wallon (1879 – 1962), no início do século XX, já constataria isto quando da tentativa de demarcar o campo assumido pela psicologia, ao afirmar que:

(...) a psicologia enfrentou contradições essenciais. Como era natural e necessário, foi em oposição às especulações sobre as coisas que ela se organizou e firmou. Em face dos objetos dados pela experiência externa, ela consistia em construir o sujeito. Procurou-o na experiência que ele pode ter de si mesmo, ou experiência íntima. Da experiência, ela destacou a consciência, para fazer desta seu objeto. Assim, o estudo do sujeito teve como ponto de partida a consciência (WALLON, 2008, p. 24).

A concepção de consciência em que a psicologia e a filosofia moderna vão se apoiar está relacionada, fundamentalmente, à intencionalidade e à reflexividade, ou seja, ao caráter de remeter a um objeto do mundo e à função de conhecer a si mesmo como sujeito das vivências individuais. Nesta perspectiva, o sujeito tem acesso de modo reflexivo às representações de um Eu consciente de si, como um ato cognitivo da interioridade do sujeito. O cogito cartesiano foi definitivo para a definição do pensamento a partir da atividade autoconsciente do sujeito ou do Eu que pensa, como autoevidência do pensamento como consciência. Embora a noção de consciência venha a assumir outras conotações no processo de conhecimento de sistemas filosóficos como o kantismo e sua apercepção transcendental e o hegelianismo com sua síntese do espírito absoluto, a ideia de consciência como uma unidade do pensamento esteve na base do pensamento moderno. Contudo, a crença moderna no sujeito do conhecimento, único e constante, acaba sendo confrontada por uma crítica da consciência como pressuposto de um eu que conhece como fundamento epistemológico da verdade. Nesse ponto, Nietzsche vai tomar a crença nos ideais modernos de uma subjetividade livre, autônoma e que acredita determinar a si mesmo como liberdade e autoconsciência, como uma ilusão e isso será definitivo para abrir uma possibilidade de se pensar o humano sem a necessidade de se apelar para a noção de consciência, assim como possibilitará pensar o espírito a partir de sua dimensão a-subjetiva.

No aforismo 354 de *A gaia ciência* (1886), Nietzsche vai considerar 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.

Podemos, com efeito, pensar, sentir, querer, lembrarmo-nos; poderemos igualmente «agir» em todas as acepções do termo, sem ter consciência de tudo isso. A vida inteira poderá passar sem se olhar neste espelho da consciência; e é ainda isso o que ela faz para nós, efetivamente, na maior parte da sua atividade, mesmo a mais alta, pensamento, sentimento, vontade, que, por mais vexante que a coisa possa parecer a um filósofo de anteontem, decorre sem reflexo, sem reflexão. Para que serve a consciência se é supérflua para o essencial da existência? (NIETZSCHE, 2000, p. 238).

Para Nietzsche, a consciência surge da necessidade de o homem se expressar, tendo como objetivo a comunicação, sendo, deste modo, fruto direto da linguagem de

uma forma contingente. Essa 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 nietzschiana aos pressupostos de uma tradição que procurava destacar as características do homem como um animal que se distingue dos demais com base em 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 causa 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 em face de uma necessidade e não um fato natural. Dessa forma, ele desenvolve a ideia de que a consciência, longe de constituir 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 se 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 pessoalidade como uma construção sobre uma realidade 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 atividade mental 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 humana 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 realidade 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 em relação 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 quando começamos a compreender por onde é que lhe poderemos escapar” (NIETZSCHE, 2000, p. 238).

A partir daí, podemos tomar a consciência como o resultado de organização inventada durante a história evolutiva da espécie humana, com vistas a produzir fins adaptativos no ambiente natural da espécie. A arquitetura da consciência cria um lugar projetado para resolver problemas adaptativos que foram ocupando o *homem-que-nós-somos* em sua trajetória na terra. Se a natureza foi capaz de estabelecer seus critérios necessários de funcionamento dos padrões neurofisiológicos responsáveis por um espírito onde eram impressas as imagens do mundo em torno dos indivíduos, as necessidades contingentes da espécie criaram um conjunto de crenças que passaram a comandar as ações a partir de mecanismos que iam refletindo as impressões e as ideias numa série de associações responsáveis por modular os estados mentais. A realidade natural do espírito sofre uma série de adaptações até ser configurada na natureza do homem-que-nós-somos. Sua arquitetura mental passou a traduzir todo um esforço de organizar as impressões e as ideias com base em códigos adaptativos que visavam informar as sensações a partir das funções que o organismo exerceria no seu meio.

A natureza desse animal que foi se diferenciando dos demais a partir da sua arquitetura mental forjou-se à medida que as informações biológicas eram processadas de forma a dar conta de seu modo de vida específico, desenvolvendo crenças, intenções, sentimentos, esperanças e desejos. Se a nossa herança natural nos legou estados mentais a partir do qual recolhíamos do mundo seus estímulos e reagíamos a eles com base no princípio de gratificação imediata das urgências do organismo, a natureza do tipo do animal racional surge do desenvolvimento de novas tarefas às quais as propriedades inatas do espírito foram adaptadas. A consciência, deste modo, está longe de ser um traço

irredutível da natureza, mas sua existência contingente é um produto da constituição desse animal sempre em vias de se despojar da espécie. Se por um lado temos o espírito como experiência natural, por outro temos de compreender sujeito em sua humanidade, uma vez que esta, aqui, se afirma a partir de construções de artifícios que conferem a ele uma natureza específica. Trata-se de um indivíduo cuja natureza não se expressa apenas por ele ser parte do conjunto das coisas naturais, mas por assumir uma natureza específica que o qualifica enquanto sujeito humano.

A qualificação do espírito como um sujeito humano vem-se apoiar no conjunto de relações estabelecidas no processo de socialização dessa espécie, que passa a se distinguir das demais a partir da capacidade que desenvolveu não só de agir, mas de dar razões às suas ações, quando então pode dizer “eu fiz”. Temos, aí, questões que se embaralham. Uma que diz respeito ao modo próprio de como um indivíduo se relaciona com o mundo, outra que toca o fato de sermos conscientes ou não dessas relações e outra que trata de um centro de gravidade a partir do qual se pode afirmar um Eu na sua identidade pessoal. Ao nos referirmos a uma realidade natural do indivíduo humano, podemos perceber que o sentido desta realidade vai se alargando de uma senciência de teor fisiológico e não consciente, ao que alguns se referem como um *self biológico*, aos domínios de uma consciência capaz de voluntariedade. Teríamos, então, a passagem de um *self biológico* senciência a um Eu do tipo humano consciente. A passagem de um *self biológico* à autoconsciência daria ao sujeito uma extensão narrativa que o permite afirmar saber que sente, saber que pensa e saber que quer. Pensar esta extensão como um centro de gravidade, assim como fez Daniel Dennett (1942), nos permite livrar-nos da necessidade de admitirmos uma coisa simples e contínua que possa ser denominada enquanto um Eu que sente, um Eu que pensa ou um Eu que quer, fazendo com que o filósofo norteamericano conclua o seu *The self and the center of the narrative gravity* (1992) com uma citação de Hume que discute a identidade pessoal, colocando em xeque qualquer possibilidade de se referir a um Eu que já não esteja vinculado a uma ou outra percepção particular.

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino meu eu, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a mim mesmo, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não

seja uma percepção (...) Se, após uma reflexão séria e livre de preconceitos, ainda houver alguém que pense possuir uma noção diferente de si mesmo, confesso que não posso mais raciocinar com ele. Posso apenas conceder-lhe que talvez esteja certo tanto quanto eu, e que somos essencialmente diferentes quanto a esse aspecto particular. Talvez ele perceba alguma coisa simples e contínua, que denomina seu eu; mas estou certo de que não existe tal princípio em mim (HUME, 2000, p. 284 e 285).

Tomar o Eu como um centro de gravidade narrativo nos permite distinguir esta instância da realidade de um estado natural, representada pelas relações com o mundo, em termos de impressões e ideias. O Eu, entretanto, já se referiria à extensão do *self biológico* que é qualificado a partir de princípios que refletem a realidade natural e a significam por intermédio de elementos linguísticos que permitem que seus conteúdos sejam narrados. Teríamos um estado mental composto, por um lado, pelas marcas da existência de corpos no mundo, que podemos chamar de espírito, assim como Hume o comparou a um teatro onde figuram percepções sucessivas. Não temos a menor noção do lugar em que as cenas são representadas ou do material desse lugar. Por outro lado, temos um estado mental que se apoia em um Eu pessoal, a partir da noção de um *self narrativo* ou como uma narrativa autobiográfica sobre as impressões e ideias de um *self biológico* que não é linguístico. O *self biológico* parte da perspectiva de uma unidade mínima onde prevalece a capacidade do organismo vivo interagir com o ambiente, a partir da atuação dos mecanismos perceptuais e sensíveis do próprio corpo físico. Segundo Dennett, isso permitiria vislumbrar a distinção entre um organismo e outro, a partir da ação de entidades simples que resistem a destruição e a decadência. Um *self biológico* seria algo que diz respeito à existência de uma organização que distingue, controla e preserva porções de um mundo-próprio, num sentido de uma autoria das ações de um corpo. Em contraste com essa dimensão impessoal, estaria o fundamento da pessoalidade que se constitui a partir do hábito de se dizer a si mesmo e aos outros sobre aquilo que se é, tornando toda a consciência e individualidade produto desta narrativa. O Eu pessoal seria então uma extensão linguística a partir da qual se representa um mundo-próprio para si mesmo e para os outros. Conforme afirma Miguens:

Dennett pretende acentuar que o fluxo de narrativa produzido por um humano surge como se saísse de uma só fonte, e essa fonte seria o Eu. No entanto, a proveniência e o correspondente sentido de autoria são de alguma forma

ilusórios. O Eu, ou a vida do Eu, é um produto e não a fonte da narrativa. Mais precisamente, o Eu é o centro de gravidade narrativo, constituído na e pela narrativa, ela própria linguística (MIGUENS, 2001, p. 354).

O Eu seria, desse modo, posterior ao *self biológico*, este como a unidade mínima existente de um sistema biológico não linguístico, afastando-se da ideia de uma entidade pessoal constituída previamente como condição de possibilidade da experiência. É no processo de sentir-se-ser que o Eu assume a consciência como um tipo de percepção onde os sinais sensíveis processados são informados em percepções que passam a ser narradas a um Eu que as apercebe, dando conta de si mesmo e de todo o resto que tem diante de si. Aqui poder-se-ia usar nos termos de Leibniz uma diferenciação entre as percepções e as apercepções, a partir da ideia de que as percepções seriam todas as impressões provenientes dos sentidos, e as apercepções seriam percepções refletidas e por sua vez conscientes. Enquanto as percepções dependem somente da experiência sensível, a consciência dessas percepções dependeria de um ato reflexivo que as gere, o que nos permite defender a equivalência em Leibniz entre os termos *apercepção*, *consciência* e *reflexão* <sup>35</sup>. A consciência, deste modo, seria uma *apercepção* que me permite distinguir aquilo que tenho diante de mim, bem como a mim mesmo que percebo. A percepção seria, então, a expressão da multiplicidade na unidade mínima de um self. Já a *apercepção* diria respeito à consciência desta unidade, ou seja, do Eu que expressa ou percebe o múltiplo. Como um ato de *reflexão*, a consciência tem diante de si os atos narrativos de um self que os permite, de acordo com Leibniz, “pensar no que se chama Eu e considerar isto ou aquilo que está em nós” (LEIBNIZ, 2004, p. 136). Vemos então que, neste sentido, a consciência seria a capacidade de aperceber linguisticamente, conjugada com a capacidade de, a partir daí, fazer autorrelatos. Nestes termos, podemos separar a *senciência* como pertencente a um *self biológico*, e a *apercepção*, que, a partir da capacidade linguística, surge como um ato consciente e construído artificialmente.

Assim, aquilo que se chama de consciência é uma realidade exclusiva dos animais de linguagem, linguisticamente dependente e vinculada à capacidade de os indivíduos se tornarem autorreferenciais, ou melhor, considerando o “apercebimento de si por si

---

<sup>35</sup> Para uma melhor noção da discussão sobre a diferença entre percepção e apercepção em Leibniz, ver McRae, Robert. *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1976.

(automonitorização, autoestimulação, o autoapercebimento) de um sistema físico” (MIGUENS, 2001, p. 549). Deste modo, torna-se necessária, aqui, a distinção entre consciência e autoconsciência, na medida em que todos os eventos de apercepção já implicam essa capacidade de autorreferência. A importante distinção que aparece ao se opor a percepção e a apercepção é a separação entre uma dimensão natural, impessoal e a-consciente, por um lado, e uma dimensão artificial, pessoal e consciente, por outro. Outro ponto importante a se destacar é a relação da apercepção ou da consciência com a linguagem, uma vez que esta capacidade de autorreferência, que é fundamental para o desenvolvimento da consciência, só é possível a partir da linguagem, o que nos permite dizer que apenas os espíritos linguísticos são autoconscientes. Teríamos então a senciência por um lado, que se vincularia a todos os demais seres vivos, e a autoconsciência, por outro, como produção específica desse animal humano. A história do sujeito na qualidade de um agente no mundo, ou como alguém que assume o controle de seu fazer intencional, é uma história que reúne um nível impessoal e um nível pessoal. O nível impessoal reúne os sinais sensíveis como resultado dos estímulos que se processam numa interface onde os sinais se dispersam ao longo dela ou são informados em percepções específicas. Esses sinais estariam ligados àquilo que Uexkull definiu em termos das *células-de-percepção* e *células-de-impulso*, responsáveis por regular a atividade do organismo em seu ciclo vital, como abordamos no segundo capítulo. Já o nível pessoal é o nível das apercepções, que é dependente diretamente da linguagem, responsável por estruturar a narrativas de um Eu pessoal e consciente ou de um self que pensa que é.

Eu sou um agente capaz de se referir a si próprio, um sistema intencional que é um utilizador de linguagem, e que está em comunicação com outros sistemas intencionais (essa sendo a forma social, intersubjetiva, característica da forma de existir das mentes humanas), e que é capaz de entrar na dimensão narrativa da identidade pessoal. Este é um self que envolve linguagem, que não deve ser identificado com um self biológico, presente em muitos agentes além dos humanos. Apenas quando este self envolvendo linguagem está lá pode existir consciência no sentido próprio (MIGUENS, 2010, p. 205).

O sujeito consciente, e languageiro, agindo a partir de suas razões e crenças, é um produto do processo de adaptação biológica ao tipo de vida gregária que se estabeleceu entre indivíduos, numa longa história de experimentações que passaram a expressar o

mundo e a si mesmos através da linguagem. Os conteúdos mentais de tais indivíduos, ao nível pessoal, estão, intrinsecamente dependentes da linguagem, uma vez que são narrativas de um Eu que diz a si mesmo e todo o resto ao redor de si, fixando conteúdos mentais ao espírito que devém sujeito de sua narrativa. Esse indivíduo consciente que, segundo Nietzsche, a partir da necessidade de comunicar suas urgências e a partir daí poder contar com seus semelhantes, adquiriu a habilidade de se compreender reciprocamente. “Trata-se de raças inteiras e de gerações sucessivas: quando a necessidade e a miséria forçaram por muito tempo os homens a se comunicar, a se compreender reciprocamente de uma maneira rápida e repentina” (NIETZSCHE, 2000, p. 250 e 251). Foram as necessidades que tinha diante das ameaças do mundo que fizeram o sujeito linguageiro ser capaz de exprimir sua aflição, ser capaz de tornar-se inteligível, forjando uma consciência que fosse capaz de saber qual era a sua disposição de espírito e ao mesmo tempo saber e comunicar o que pensava.

Em resumo, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas somente da razão que se torna consciente de si própria) se dão as mãos. Acrescentemos que não é somente a língua que serve de intermediário entre os homens, mas também o olhar, a pressão, o gesto; a consciência das impressões de nossos próprios sentidos, a faculdade de poder fixá-los e determiná-los, de alguma forma fora de nós mesmos, aumentaram ao ritmo com que aumentava a necessidade de comunicá-los a outros por meio de sinais (NIETZSCHE, 2000, p. 252).

É contra a perspectiva de domesticação à qual serviram a linguagem e a consciência que Deligny endereçará sua crítica, a partir da posição do autismo como modelo de uma existência anônima, à margem da palavra e não sujeita à domesticação simbólica. Trazer à tona esse modo de existência, que se baseia num registro perceptivo autista o qual está aquém da consciência e suas construções linguísticas faz do pensamento de Deligny uma valiosa contribuição para a discussão sobre a distinção dos conteúdos mentais impessoais e a-conscientes e dos conteúdos mentais pessoais e conscientes. Muito mais que uma patologia, as experiências de Deligny nos fazem defrontar com um desvio que nos coloca diante de um espírito a-sujeitado e sua impessoalidade, diante da “marca da permanência da espécie”, marcas de um humano que o é por natureza e não pelas construções oblíquas e artificiais de um self narrativo. As experiências de Deligny em Cévennes nos colocam diante de um o humano esquecido

versus o todo-que-cada-um-nós-somos como sujeitos, um humano que se vincula com a dimensão impessoal e a-consciente do espírito versus o lugar do sujeito linguageiro e consciente. Tratar-se-ia de chegar a um humano que não se reduzisse à função simbólica da linguagem, mas que ao invés disso pudesse ser capturado a partir das operações de um *self biológico* onde o que prevalece são as percepções do espírito e de seu aparelho psíquico do qual a linguagem está ausente; chegar ao lugar onde o sujeito se ausenta, se abandona se esquece; chegar à noção de espécie, da qual o *homem-que-nós-somos* está sempre em vias de se despojar e que se incumbiu de varrer os menores resíduos e que o liga à natureza dos demais animais. Como função comunicante e produção que vai deixando suas marcas no aparelho psíquico de quem as usa, a linguagem é o instrumento que nos arranca do mundo animal, graças à qual a identidade consciente de cada indivíduo será elaborada, será impressa, fundará a natureza do tipo humana. A instituição simbólica inscreve a subjetividade numa teia de significações que, aos poucos, assumem o lugar das finalidades que se oferecem ao ser enquanto sujeito humano em seu processo de subjetivação pelo acesso à linguagem e ao universo simbólico.

Tudo se passa como se, para nós, e pela necessidade de ter de usar a linguagem, tivéssemos de fazer constantemente um desvio pela história acumulada, areias movediças onde se encontra a originalidade precisa daquilo que cada um percebe. Não sou autor da fórmula de que “o adquirido invade o inato”. De uma forma ou de outra, diz-se. Diz-se também: “O adquirido substituiu o inato”, o que equivale a dizer que o homem conseguiu domesticar-se inteira, completamente, e neste estado de domesticação inveterada, a ela se agarra, com a energia do desespero (DELIGNY, 2017, p. 1182).

Chegar a esse estado a-consciente de um *self biológico* requer um investimento nos termos da natureza desse inato que aproxima o humano aos demais animais. Precisaríamos recorrer a uma etologia que fosse capaz de dar conta de comportamentos desses indivíduos humanos vacantes da linguagem e ausentes das formas simbólicas, comportamentos que obedecem à relação imediata das suas *células-de-percepção* e suas *células-de-impulso*. Neste ponto, devemos retornar a Uexküll, ou melhor, à leitura dele que faz Deleuze na sua etologia dos *afectos*. Partindo do exemplo do carrapato descrito pelo alemão, Deleuze o descreverá como um animal de apenas três *afectos*: a luz, o cheiro e o calor. Cabe ressaltar, aqui, o modo de Deleuze compreender os *afectos*, como sendo aquilo que permanece depois que um corpo é atravessado pelo devir, ou pelos estímulos

sensíveis. Depois de atravessados por esses três estímulos sensíveis, o que permanece são os sinais sensíveis, da luz, do cheiro e do calor, aos quais o organismo do carrapato reage a partir de impulsos específicos. Ao menos que os órgãos sensoriais do carrapato detectem a luz solar, o aroma emitido pelo ácido butírico de um mamífero e a temperatura exata do seu corpo, o carrapato não age. Sua ação depende de sinais sensíveis específicos que vão compor o seu mundo próprio, a despeito de todo o resto que o circunscreva. Compreender tais movimentos para Deleuze, implica dar conta das relações de velocidade e lentidão, das capacidades de afetar e ser afetado e da variação de potência que caracteriza cada coisa.

Deleuze retoma as ideias de Uexkull no capítulo VI de *Espinoza: filosofia prática* (1981). É por causa de sua inspiração espinosista que ele vai vincular os sinais sensíveis das descrições de Uexkull aos *afectos* na acepção espinosista de uma composição de *velocidades e lentidões* num *plano de imanência* dos modos dos atributos do pensamento e da extensão, que é o plano de natureza que eles se distribuem. Um modo seria, então, uma relação de velocidade e de lentidão do corpo e da mente. Em razão disso, Deleuze define um animal humano “não por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, e tampouco como sujeito: nós o definiremos pelos *afectos* de que ele é capaz” (DELEUZE, 2001, p. 129). Será “a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e reações que se entrelaçam para constituir tal indivíduos no mundo. Vemos aqui que a ontologia deleuziana se refere a indivíduos e não a sujeitos, mesma diferenciação que faz Deligny. Indivíduos que se definem não por sua capacidade consciente ou linguística, mas por seus *afectos*, ou por sinais sensíveis que emulam suas ações. A ação ou o impulso não se refere a um fazer intencional, baseado em razões, crenças ou desejos, mas na reação instintiva aos estímulos do meio que podem aumentar, desacelerar ou diminuir a potência do organismo. “Tratá-los como sujeitos é, em verdade, assujeitá-los, projetar sobre eles um modo de ser específico e ao qual eles terão de corresponder. Eis o campo problemático de Deligny” (MIGUEL, 2015, p. 58).

Ao nos referirmos à dimensão impessoal do humano, tratamos de um meio natural que não se confunde com as trocas do universo simbólico, o qual escava uma interioridade de onde o Eu se apropria do mundo para exercer suas funções cognitivas. Nesse meio circula um fluxo de energia potencial sempre a produzir excitações que não param de liberar *afectos*. “Afectos são devires que transbordam daquele que passa por eles, que

excedem as forças daquele que passa por eles”. (DELEUZE; PARNET, 1995, p. 53). O que existe entre os estímulos sensíveis e os *afectos* são zonas indiscerníveis de forças livres que não param de se transformar, frequências que vibram o mundo no interior do indivíduo. É o momento específico em que o mundo se fecha sobre o indivíduo e o indivíduo se abre para o mundo, momento definido “por eixos, e vetores, gradientes e limiares, tendências dinâmicas com mutação de energia, movimentos cinemáticos com deslocamento de grupos, migrações” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 14), momento não organizado ao nível de uma consciência pessoal e que se define pela variação intensiva de cada vibração. Deleuze identifica essa dimensão impessoal como um *sujeito larvar*<sup>36</sup>, única interface capaz de resistir às pressões das intensidades virtuais que não param de se atualizar. O *sujeito larvar* seria o *ovo pleno* onde ocorrem os deslocamentos das tendências dinâmicas de um *self biológico* e onde se manifestam as tendências vitais dos organismos vivos na forma de sinais sensíveis, antes que estes se atualizem em percepções e impressões, no ritmo da explosão da variação das tendências que se dá a partir de sua própria natureza que é a potência de diferir-se de si mesmo.

A essência de uma tendência vital é desenvolver-se em forma de feixe, criando, tão-só pelo fato do seu crescimento, direções divergentes entre as quais se distribuirá o impulso: a virtualidade existe de tal modo que se realiza dissociando-se, sendo forçada a dissociar-se para se realizar. Diferenciar-se é o movimento de uma virtualidade que se atualiza. A vida difere de si mesma, de tal modo que nos acharemos diante de linhas de evolução divergentes e, em cada linha, diante de procedimentos originais; mas é ainda e somente de si mesma que ela difere, de tal modo que, também em cada linha acharemos certos aparelhos, certas estruturas de órgãos idênticos obtidos por meios diferentes (DELEUZE, 2006, p. 57).

Os sinais sensíveis são informes em sua natureza e são emulados como vibrações numa interface antes que estas se desdobrem em percepções. Eles são *afectos* ou as marcas dos estímulos sensíveis que atravessam a interface do sujeito larvar. Por causa disso é possível escapar das estruturas que escava um lugar para o Eu que identifica a si mesmo como um e o mundo como outro, mesmo que para isso tenha de se mergulhar no caos de todas as possibilidades.

Neste ponto retomamos o texto de nosso artigo *A Ontologia de Deleuze e as Experiências de Deligny: como instaurar existências mínimas*, publicado na Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade, em 2021. Mas, como dizia Lawrence, o homem

não pode viver no caos, e por isso constrói entre ele e o caos um guarda-sol, pinta-ocoma um firmamento e sob ele vive durante toda a vida. Se o poeta é aquele que faz um rasgo no guarda-sol e faz passar um pouco de ar do caos tempestuoso, as crianças autistas vacantes da linguagem em Cévennes viviam mergulhadas nele e era preciso que elas pudessem dar ao caos alguma consistência para se livrar do colapso e instaurarem, então, uma existência mínima. E é a criação de um espaço comum onde estas existências podiam ser instauradas, no qual o balanço da pedra e o ruído da água eram mais relevantes do que as palavras ditas, que fizeram das experiências de Deligny em Cévennes uma tentativa que permitia um agenciamento espaçotemporal em que essas existências viriam a conquistar sua consistência sem traírem o que lhes era peculiar. Viabilizar a instauração de existências em sua potência de existir, na diferença que as caracterizam, confere a elas o mesmo grau de realidade das demais que compartilham um espaço comum, onde “uma nuvem levemente rosada” não possui menos existência que a “a plenitude sólida e iluminada de uma nuvem soberba e perfeita, glória de uma linda tarde” (SOURIAU, 2009, p.126 e 127). Neste lugar, o espaço era arranjado de forma a provocar “bons encontros” que aumentassem a potência de agir dos indivíduos que viviam nele. Encontros que não reivindicavam um fazer intencional ou finalidades determinadas, mas que faziam de cada momento um instante singular, de onde poderia sair uma série diversa de um agir sempre voltado para nada. Mesmo a repetição de gestos costumeiros poderia ser ornada de uma falta de finalidade, criando desvios que alteravam sua amplitude e manifestavam não percepções do mundo, mas seus sinais sensíveis, podendo ser tomados como “momentos de graça da natureza, descritos no seu esplendor momentâneo, uma nuvem rosa no céu, um galho de árvore sacudido pelo vento, a crista de uma montanha iluminada pelo oceano, puros instantes em si e por si” (LAPOUJADE, 2017, p. 29).

Para tanto, faz-se necessário compreendermos o tipo de registro perceptivo autista, em especial, aquele que é vacante da linguagem, uma vez que ele se mantém na dimensão de um espírito impessoal e não subjetivo. Tentando capturar essa singularidade, Deligny procurou diferenciar a natureza humana de um *humano-de-natureza*, que caracteriza humanidade desses indivíduos que permanecem no registro perceptivo de seu *self biológico*. A partir daí abre-se a possibilidade de novos modos de existência humana que se afastam de uma média que corresponde à maioria dos indivíduos humanos com os quais podem ser comparados, cabendo, assim, a pergunta de Canguilhem: “Na medida em que seres vivos se afastam do tipo específico, serão eles anormais que estão colocando

em perigo a forma específica, ou serão inventores a caminho de novas formas?” (CANGUILHEM, 2009, p. 55).

As experiências de Deligny em Cévennes, com indivíduos que viviam a vacância da linguagem, nos põem em contato com modos de vida singulares. A vida que essas crianças tinham era o resultado do acolhimento da diferença como um princípio genético, e não como uma deficiência em relação a um padrão majoritário de funcionamento. Diferença que inverte a ordenação do organismo e suas funções eficientes e faz os corpos repousarem numa falta de finalidades, como nos personagens de Beckett em “Esperando Godot”, que desde o início faz ressoar na fala de Estragon a sentença de que não existe “nada a fazer”. Isso porque, como afirmava Deligny, os indivíduos autistas com quem convivia em Cévennes não são determinados por um fazer intencional que objetiva um trabalho útil, mas sim por um agir para nada, de corpos que ocupavam um lugar no espaço e nele extravagavam em seus movimentos marcados pelo simples fato de que estavam vivos, circulando no espaço em seu ritmo próprio, que em nada se confundia com finalidades, mas se tratava, como diriam Deleuze e Guattari, da dissolução das formas para liberar *velocidades e lentidões*. Para tanto, foi necessário que se pudesse integrar as crianças a um espaço em que fosse possível manter um distanciamento entre elas e suas *presenças próximas*, suficiente para que houvesse uma apropriação na medida de uma imutabilidade necessária para fazer dele um lugar comum, onde pudessem viver o seu tempo na sua idiorritmia. Esse distanciamento marca o percurso de uma diferença que não se deixa aprisionar pela contradição, mas que se afasta e cria a diversidade como o princípio regulador de um viver junto que não reivindica nenhuma imagem prévia de existência, porém localiza um lugar onde o outro pode existir em sua singularidade e em suas múltiplas possibilidades. Estas se materializavam na convivência em um território comum, não a sujeitos, mas a *sujeitos larvares* atravessados por intensidades, agitados pelos dinamismos e exprimindo-se através de gestos para nada de corpos carregados da força explosiva da vida de um *humano-de-natureza*.

## O HUMANO-DE-NATUREZA

O que é o humano? A resposta depende do sentido que se queira dar ao termo, que pode passar por uma simples classificação biológica, por uma descrição genética ou mesmo por uma descrição antropológica, todos querendo dar conta de uma única espécie

cuja natureza específica parece ser responsável por distinguir esse animal de todos os demais. Se tomarmos uma simples taxinomia, que parta do reino animal, nenhuma das diferenças responsáveis por agrupar as classes, as ordens, as famílias e os gêneros são capazes de separar os indivíduos do reino animal tanto quanto aquilo que caracteriza o gênero *Homo*, através de sua única e exclusiva espécie viva, a *Homo sapiens*. Em *Instintos e instituições* (1955), Deleuze afirma que o “homem não tem instintos, ele faz instituições enquanto um animal que está em vias de se despojar da espécie” (DELEUZE, 2006, p. 31). 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 outro modo, quanto mais aperfeiçoável ele é, mais ele está submetido à variação de circunstâncias de um sistema de antecipação capaz de produzir a gratificação. Dessa forma, o homem vai aos poucos se despojando da espécie fazendo com que das urgências do animal devenham exigências que vão se integrando 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 deverá a reivindicação de ter pão” (DELEUZE, 2006, p. 31). São estas exigências, então, que vão compondo a subjetividade desse 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. Os instintos seriam os meios naturais de satisfação das tendências ou das urgências do animal, enquanto as instituições são os meios artificiais de satisfação.

Às vezes, reagindo por natureza a estímulos externos, o organismo retira do mundo os elementos de satisfação de suas tendências e de suas necessidades, elementos que, para diferentes animais, formam mundos específicos. Outras vezes, instituindo um mundo original entre suas tendências e o mundo exterior, o sujeito elabora meios de satisfação artificiais, meios que liberam o organismo

da natureza ao submetê-lo a outra coisa e que transformam a própria tendência ao introduzi-la em um novo meio; é verdade que o dinheiro livra da fome, com a condição de se tê-lo, e que o casamento poupa do trabalho de se procurar um parceiro, mas traz consigo outras obrigações. Isto quer dizer 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 são as duas formas organizadas de uma satisfação possível. (DELEUZE, 2006, p. 29).

Aqui gostaríamos de retomar o texto do nosso artigo *O lugar do espírito quando o sujeito não está (ai)*, publicado na revista *Ao Largo*, em 2022. *Instintos e instituições* (1955), quer dar conta de um problema que já havia sido levantado em *Empirismo e subjetividade* (1953), a partir do qual Deleuze pretende situar a subjetividade no 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 vai 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 estão compreendidos o artifício e o espírito que esse conjunto afeta e determina. 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, em que a tendência se satisfaria através da instituição, permitindo que ele vá se despojando da espécie. 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 tendências naturais e suas afecções acalmadas na forma da reflexão das tendências.

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 (DELEUZE, 2001, p. 46).

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 devém sujeito dessa reflexão. A partir daí, a reflexão 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 vão 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 em que se torna possível o artifício da invenção que cria sentido e sustenta uma natureza específica, 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 tampouco estão dadas na natureza” (DELEUZE, 2001, p. 94). Inventando instituições, o *homem-que-nós-somos* vai lidando com suas tendências e vai forjando para si uma natureza específica. 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 que o separará dos demais animais. Contudo, não é só dos demais animais que a natureza humana escapa. Quando nos voltamos a certos indivíduos, aos quais não somos capazes de negar a humanidade, mas que se afastam do padrão que preside essa natureza específica tida como humana, parece que o que neles habita é uma outra natureza ou um outro tipo de espírito. Neste sentido Deligny afirma:

Durante anos, desenhamos mapas, esboçamos tentativas de diferentes maneiras de acompanhar as linhas errantes (rotas “livres”) das crianças autistas que estão conosco. É óbvio que este ponto de vista é completamente diferente do nosso ponto de vista dos sujeitos, para os quais existe o nós. Esses vestígios vistos e revisados modificaram nosso ponto de vista a respeito deles. Era óbvio que entre esse ponto de vista, o nosso, e o ponto de ver deles, a diferença era notável. Chegamos ao ponto de desenvolver uma forma de apontar as trilhas inspirada no uso da bússola. Esse “norte” que não se deve perder de vista pode

ser chamado de humano, se realmente quisermos entender por isso algo bem diferente dos produtos aparentemente variados elaborados pela ideologia. Na verdade, esse “algo mais” é justamente o que, “por natureza” escapa à ideologia, que nos torna o que somos (...) A vacância da linguagem, evidente no que se refere às crianças que vêm para ficar “aqui”, permite evocar que haveria um não-sujeito. Uma de duas coisas: ou persistimos em ignorar a ruptura, em agir como se ela não existisse ou fosse apenas aparente, ou devemos tentar ir para outro lugar, permitir que o indivíduo exista, mesmo que de forma intermitente e fugaz (DELIGNY, 2017, p. 1147).

Um caso clássico de indivíduos cuja humanidade é posta em dúvida foi o de Victor de Aveyron, um garoto selvagem que foi encontrado na França, em 1778, sendo adotado pelo educador francês Jean Marc Gaspard Itard. Esse fato foi retratado no filme *O garoto selvagem* (1968,) de François Truffaut (1932 – 1984). Truffaut já tinha trabalhado a questão da inadaptação em *Os incompreendidos* (1959). Ele contou com a ajuda inestimável de Deligny na realização deste filme, ainda quando da preparação do roteiro. Em 1958, Truffaut entra em contato com o livro que Deligny acabara de escrever (*Adrien Lomme*), que é uma espécie de autobiografia. Ao lê-lo, Truffaut fica impressionado com a maneira como Deligny retrata a infância delinquente. Depois de mencionar o livro a alguns amigos, dentre eles o crítico de cinema André Bazin (1918 – 1958) e o cineasta Chris Marker (1921 – 2012), estes o apresentam a Deligny. Truffaut e Deligny passam, então, a se corresponder entre 1958 e 1975. Logo que se conhecem, Truffaut envia o roteiro de *Os incompreendidos* a Deligny e pede sua opinião.

A certeza da contribuição de Deligny vem no lançamento do filme de Truffaut, que logo no início lhe agradece nos créditos. Truffaut ainda iria ajudar na confecção de *Ce gamin-là* (1976).<sup>37</sup> Quando Truffaut estava realizando *O garoto selvagem*, ele novamente recorre a Deligny por achar que sua história se relacionava com as experiências de Deligny com as crianças autistas de Cévennes. Na correspondência trocada com Truffaut sobre o filme, Deligny o aconselha a não fazer o mesmo que já tinham feito com a história, ou seja, contá-la na perspectiva da ciência, da psicologia e dos estudos da linguagem, ressaltando o desenvolvimento que o garoto obteve em contato com a civilização. A sugestão de

---

<sup>37</sup> Filme idealizado por Deligny, Dirigido por Renaud Victor e produzido por François Truffaut.

Deligny é que se tente mostrar o quanto o garoto desconcertava Jean Itard, do mesmo modo que as crianças autistas o desconcertavam e por isso despertavam o seu interesse.

O desconcerto gerado pelas crianças autistas era o mesmo gerado por Victor em Itard. Encontrado nos bosques próximos a Aveyron, a criança, de idade estimada por volta de onze ou doze anos, aparentava-se mais a um animal do que a um ser humano. As tentativas de domesticá-la não obtiveram muito sucesso, ao ponto de os especialistas da época diagnosticarem o menino com um retardo mental que o incapacitava de ser socializado. Itard passou a estudá-lo por acreditar que fosse possível educá-lo. Aprendeu a usar o quarto de banho, aceitou usar roupas e aprendeu a vestir-se sozinho, mantendo-se alheio, porém, às brincadeiras e jogos que não despertavam seu interesse. Nunca foi capaz de articular a não ser poucas palavras, dando a impressão que não se interessava ou não era capaz de fazê-lo. Morreu aos quarenta anos de idade. O caso de Victor não é único, existindo outros relatos de “meninos-lobo” ao longo da história. Em todos eles é manifestada a dificuldade de adaptação desses indivíduos à civilização, o que torna para eles o processo de educação ineficaz. “Intratável, ineducável”, essas eram as palavras que constavam do laudo de Janmari quando ele chegou até Deligny, e estas são as palavras que acompanham o insucesso da insistência em se domesticar a diferença, levando ao diagnóstico da deficiência, da patologia da insociabilidade.

Diante de um diferente tipo de registro perceptivo, Deligny se pôs a trabalhar com aquelas crianças em Cévennes a partir de uma crítica ao sujeito, à consciência e à linguagem. Ao invés de enaltecê-los como elementos fundamentais para a elevação do sujeito ao topo de uma hierarquia do reino, ele os acusava de responsáveis por desnaturalizar a espécie. É aí que as análises de Deleuze e de Deligny se encontram, numa clara percepção do despojamento da espécie, que vai conferir à natureza humana, por conta de sua artificialidade, um aspecto que a desvincula do instinto e do natural. A incapacidade de perceber o mundo na dimensão linguística fazia aqueles indivíduos recortarem outras marcas no mundo, marcas de outra natureza que permitiam a eles novas iniciativas. A natureza daquelas crianças estava desvinculada de qualquer construção subjetiva, bem como das reflexões que o sujeito opera no espírito. Fora do lugar do sujeito, o ponto de ver daquelas crianças nada trazia da carga simbólica e, por isso, para Deligny, elas só podiam ser identificadas como indivíduos e não como sujeitos. “Sabíamos que o indivíduo sempre já é um sujeito, diz Louis Althusser. Às vezes não é

assim” (DELIGNY, 2017, p. 1150). Isso leva Deligny a perseguir um humano sem sujeito, ou uma natureza sem história. Uma tal natureza teria outros marcadores que não se encaixam na função simbólica ou na função fundadora do sujeito, que deixam de fora o fio de significados que evocam a onipotência da linguagem. Verifica-se, assim, a ruptura entre o mundo percebido pelo sujeito e o mundo das coisas identificadas pelo ponto de ver do indivíduo, que leva Deligny a indagar: “E por que, em nome de que, a priori, o humano deve ser reduzido à função simbólica?” (DELIGNY, 2017, p. 1151). Os marcadores daqueles indivíduos, então, eram de outra natureza e revelavam iniciativas que nada tinham a ver com o que seria o projeto de um sujeito consciente.

No que diz respeito às crianças autistas, de onde vem a falta dessa consciência do ser que é o selo do que o homem pode dizer a si mesmo? Esse não é o meu ponto; o fato é que, na ausência dessa marca cultural, o jeito de ser dessas crianças parece ser de uma natureza que não é a nossa (DELIGNY, 2017, p. 1386).

O modo de ser comum àquelas crianças não passava pelos registros que marcam a história da evolução humana, como um despojamento da espécie pelo homem-que-nós-somos. Aqui, poderíamos dizer que as leis da evolução das sociedades e culturas deixaram de fora a natureza desses indivíduos vacantes da linguagem, uma vez que suas leis se mantêm vinculadas à ordem das leis da natureza. Desta forma, a natureza humana desse sujeito consciente e languageiro é tomada por Deligny como um mito a que se recorre para afirmar a superioridade na hierarquia dentro de um reino. Diferentemente disso, teríamos uma natureza que está aquém do sujeito, do projeto e da identidade consciente que ele chamará de *humano-de-natureza*. A partir dessa perspectiva, o que se busca é ressignificar o humano, que, em sua acepção predominante, não passa de um resultado de ideias elaboradas para produzir ou reproduzir os meios de redirecionamento das urgências de um animal que, ao longo dos milênios, se despojou de sua espécie por meio de suas instituições na construção de sua vida coletiva, submetida a um processo contínuo de domesticação simbólica. “Isso não é humano, estritamente falando, e em termos de espécie” (DELIGNY, 2017, p. 1090). Resgatando o sentido de espécie, reivindicam-se os traços da natureza que fazem do humano um conjunto de instintos não mediados pelo simbólico, em que a relação entre as *células-de-percepção* e as *células-de-impulso*, descritas por Uexkull, mantêm a sua integridade não mediada. “É sobre desordem, e sobre

Janmari, onde toca aquilo que está além do sujeito e do projeto, e além da identidade consciente, existe o que chamo de *humano-de-natureza* para marcar claramente que não se trata da natureza do homem, que faz parte da história” (DELIGNY, 2017, p. 1156). Ir atrás de um humano que não se confunde com o produto de milênios de dominação simbólica, permanecer aquém desse produto, como forma de resistência à adequação aos padrões majoritários que geraram essa orgulhosa imagem dominante; isso exige a esquiva de uma crença de que a única existência possível é a da criança que já aparece no meio dos referenciais simbólicos de seu círculo social. “Tudo o que a sociedade propõe e sobrepõe como marcos graças aos quais a identidade consciente de cada um será elaborada, será impressa, fundará a natureza do homem, ser da cultura” (DELIGNY, 2017, p. 1172 e 1173). É nesta oposição entre a natureza humana como uma construção artificial e a natureza como capacidade inata de uma espécie de que o homem está sempre em vias de se despojar que surge o humano para Deligny, o humano que é parte da natureza daqueles indivíduos autistas com os quais convivia e em torno dos quais passou a erigir seu pensamento.

Pois o “humano-de-natureza” não é o homem face ao espelho da natureza que lhe devolve uma imagem narcísica. Para Deligny, o “humano” é simbiose entre o “ser” e o “ser consciente de ser”, entre zoológico/específico e o sócio ético, individual/ subjetivo – uma bipolaridade por temporalidade coexistente: o “humano-de-natureza” e o homem/sujeito estruturado pelo simbólico (ROCHA; MIGUEL, 2016, p. 186).

Eis a diferença entre o sujeito estruturado pela linguagem, que fabrica a natureza específica do homem-que-nós-somos, e o humano que está vinculado à natureza e ao inato, que são próprios dos indivíduos não dotados da linguagem. A partir daí, Deligny vai interpelar o conceito de sujeito definido pela consciência e pela atividade linguística, a ideia de natureza humana como produto sociocultural e a prevalência do simbólico como instrumento de coação das tendências instintivas, numa tentativa de reintegrar o humano na ordem da natureza. Toma-se, a partir daí, o lugar que não está sujeito aos registros subjetivos, lugar propício ao desencadeamento de um agir não mediado pelo simbólico, inato e próprio de um corpo que reage aos estímulos que o atravessam.

Em Fundamentos da etologia, podemos ler que o inato se refere a um mecanismo fisiológico fundamental, ou seja, o mecanismo inato de acionar.

Segundo Lorenz, o animal tem um conhecimento inato de seu ambiente, da situação ambiental em que vive e em relação à qual é capaz de desencadear uma certa série de ações adequadas à sua conservação e sobrevivência – que são como reflexos dessa situação, movimentos instintivos desencadeados por uma certa configuração de estímulos (MIGUEL, 2016, p. 334).

O inato refere-se às ações características da espécie — a mesma da qual, segundo Deleuze, o homem está sempre em vias de se despojar. Deligny vai resgatar o sentido da espécie, para afirmar uma humanidade que não se confunde com o resultado daquilo que é fruto da estruturação subjetiva a que foi sujeito esse ser da linguagem. O inato, aqui, refere-se à capacidade de os organismos desenvolverem modos de vida específicos em sua relação com o seu ambiente, que se traduzem no sentido de impulsos determinados por certos estímulos, ainda não capturados pelo simbólico, ou por um sistema de valores e códigos de uma civilização responsáveis por domesticá-los. O inato devolve o humano ao estado da natureza, pré-linguístico e pré-subjetivo, sendo da ordem orgânica e vital da existência dos organismos vivos no mundo, que está aquém do sujeito e do projeto e além da identidade consciente. Deligny estava em busca de outras formas de ser além das formas verbais a partir das quais a consciência é formada. Formas de um humano que pouco tinha a ver com o homem que está consciente de ser um ser, mas sim com a espécie que reaparece com seus traços inatos — o humano da espécie que fora eclipsado pela consciência de ser e pela capacidade de dizer a si mesmo e o mundo ao seu redor. Buscar os traços do humano para além de toda imagem que se constitui em torno de critérios que buscavam distinguir o homem como ser que se elevava sobre os demais por suas habilidades de um sujeito social, abria a possibilidade de atribuir um estatuto positivo a seres que não correspondiam a esses critérios e que não podiam ser tomados como sujeitos da sua história, por serem incapazes de falar e tomar a si mesmos como objetos, ou de atribuir a si mesmo uma qualidade que os separa dos demais seres.

Falando de si, o sujeito foi capaz de traçar a fronteira que o separa das demais espécies vivas, a partir de categorias que definem para si uma natureza específica. A natureza humana vem então a ser uma construção abstrata concebida de acordo com um esquema de categorias do sujeito da enunciação que definem suas fronteiras e hierarquizam as diversas formas de vida, exatamente quando ele se desembaraça da

natureza e se despoja da espécie, em favor da imagem que sua linguagem exalta e reproduz.

(...) o indivíduo deve necessariamente acessar um lugar em um determinado sistema de valores para se aproximar da média imposta pela imagem-modelo, deve corresponder à linguagem instituída e a uma imagem-ícone, o que nos remete a uma entidade que é introjetada, incorporada e naturalizada (MIGUEL, 2019, p. 7).

Assim, por um lado, coloca-se o *homem-que-nós-somos* como forma abstrata adquirida a partir das estruturas simbólicas que estabelecem limites e, por outro, o humano, como manifestação inata e natural da espécie que admite diversidades. A perspectiva antropológica de Deligny abre espaço para se pensar os diferentes modos de existir que não se conformam a um padrão majoritário de existência, padrão que reproduz uma imagem icônica do adaptado como resultado da evolução da espécie. Ao trabalhar uma nova ideia de humano tem-se a noção de uma reserva virtual que admite uma diversidade de formas e uma imagem atual cristalizada que apenas admite uma única forma possível. A partir daí, “o humano é uma imagem liminar, imagem do sem-imagem, enquanto o homem- que-nós-somos é uma imagem icônica que todo e cada um deve supostamente incorporar, à qual todo e cada um deve tender mesmo que virtualmente” (MIGUEL, 2018, p. 6). Caberia então explorar esse modo virtual que carrega um sem-número de possibilidades ou de linhas que vão compor modos singulares de vida, que se confrontam com o caráter artificial da produção técnica, nos termos em que foi proposto por André Leroi-Gourhan (1911 – 1986), uma das diversas influências que forjaram o pensamento de Deligny.

Em *O gesto e a palavra* (1964), Gourhan vai destacar o processo de evolução humana que se dá em um ambiente artificializado, onde a técnica desempenha um papel fundamental no processo de desenvolvimento biológico de uma ordem que não é mais uma ordem estritamente zoológica. Para ele, a ferramenta inventou o homem e não o inverso, uma vez que todo o seu desenvolvimento psíquico tem sua origem numa organização específica do seu sistema motor que, pela dinâmica do esqueleto e consequente liberação das mãos e pela utilização de ferramentas, coloca a evolução morfológica dos utensílios num movimento análogo à evolução biológica. Os maxilares e os dentes, liberados de sua função de preensão e do corte dos alimentos, sendo esta

função assegurada pela mão e utensílios, modificam o aparelho bucal, tendo como consequência a liberação da palavra. “O instrumento para a mão e a linguagem para a face são dois polos de um mesmo dispositivo” (LEROI-GOURHAM, 1964, p. 34). O processo evolutivo do *homem-que-nós-somos* vai diferir dos demais animais a partir de sua memória étnica, como uma memória de aprendizado. Enquanto nos demais animais a *memória específica*, ou *memória da espécie*, assume uma relação instintiva entre as *células-de-percepção* e as *células-de-impulso*, a *memória étnica* comanda o comportamento técnico que é fundamentalmente coletivo. Ela consistirá na soma de conhecimentos operatórios incluídos num organismo social cuja utilização é função dos meios de conservação e de transmissão, em que o desenvolvimento das atividades técnicas está ligado ao desenvolvimento da linguagem, por intermédio dos elementos de fixação e prolongamento. A partir do ritmo das transformações técnicas, assiste-se a uma passagem decisiva de uma evolução cultural “dominada pelos ritmos biológicos para uma evolução cultural dominada pelos fenómenos sociais” (LEROI-GURHAN, 1964, p. 200).

É a partir desse duplo que Deligny desenvolverá a sua noção de uma evolução biológica dominada pelo desenvolvimento de uma ordem do zoológico/específico, que ele liga à *memória específica* ou *memória da espécie*, e uma ordem do social/étnico, ligada à *memória étnica* ou memória do aprendizado. Tal bipolaridade aponta para a possibilidade de uma humanidade em que sua base biológica rompa o ambiente artificializado de uma maquinaria social que determinou a constituição de uma natureza específica. Enquanto a natureza humana surge como matéria da técnica em suas bases biológicas mais sutis, o *humano-de-natureza* restitui o caráter específico de uma relação instintiva e inata. “O inato, o da espécie e o *humano-de-natureza* remetem, pois, a outro polo, a outra estrutura, que permanece, persiste mesmo que o polo social linguístico e simbólico tenda a impor-se” (MIGUEL, 2016, p. 364). O retorno à espécie é o retorno à natureza e à *memória específica* que a *memória étnica* suplantou. Daí a distinção entre ter consciência de ser e simplesmente pertencer a uma espécie, visto que, no caso do *Homo sapiens*, o ser consciente de ser não é mais divisor de uma espécie, mas pertence aos grupos étnicos em que o indivíduo é capaz de dizer a si mesmo e os outros. A consciência como produto da linguagem é aquilo que forma a memória, com seus modos de aprendizagem técnico-sociais, enquanto a ausência de linguagem em indivíduos humanos está ligada às tendências inatas e à gratificação por via instintiva, traço de um *humano-de-natureza* restituído à medida que a conformação simbólica é rompida. “Aqui

estamos, no outro polo. Há o que vem da natureza, e há o que vem da fala, e sei que tentando separar o inato do adquirido, minha linha não terá sucesso” (DELIGNY, 2017, p. 780). O adquirido seria aquilo que torna os indivíduos semelhantes em suas práticas em torno dos mesmos registros perceptivos, através de senhas que lhes abrem o mundo e seus significados. Já o inato que está no cerne da humanidade traria um sem-número de possibilidades ainda não atualizadas nas formas dominantes de se relacionar com o mundo e representá-lo através de palavras de indivíduos subjetivados que caíram no simbólico. O inato é refratário a toda imagem pronta ou matriz que busca circunscrever os termos de constituição de uma natureza específica, escapando deles através de uma normatividade natural que deixa a natureza se manifestar em suas formas a-conscientes, pré-lógicas e pré-linguísticas, dinâmica tendencial que está sempre a liberar linhas de fuga. Enquanto o adquirido está vinculado a um sistema de referência linguageira, o inato é refratário à domesticação simbólica.

A vacância da linguagem, evidente no que se refere às crianças que vêm para ficar “aqui”, permite evocar que haveria um não-sujeito. Uma de duas coisas: ou persistimos em ignorar a ruptura, em agir como se ela não existisse ou fosse apenas aparente, ou devemos tentar ir para outro lugar, permitir que o indivíduo exista, mesmo que de forma intermitente e fugaz (DELIGNY, 2017, p. 1147).

O inato escapa da função fundadora do sujeito e é tomado a partir de gestos que vão provocando desvios nos traços costumeiros de comportamentos adquiridos e suas convenções produzidas pelos enunciados de um sistema simbólico. Ele assume o estatuto de um humano que o é por natureza, ou pela normatividade de um organismo que produz seus próprios ritmos e modos de interação com as coisas no mundo. Já o adquirido carrega o peso das construções subjetivas da civilização e da cultura, em que a linguagem é o meio que perpetua os códigos em torno dos quais serão articulados os padrões que se transformarão no patrimônio simbólico dos sujeitos conformados a tais construções. Os acordos em torno desse sistema simbólico são feitos à medida que se acessa os meios significantes através da fala. Isso implica pertencer a um lugar onde o menor gesto “implica o batismo e a pertença a um certo hábito que o homem tomou para ser como é, sendo tudo de outra forma imediatamente sacrificado. O outro que acaba de nascer deve ser semelhante” (DELIGNY, 2017, p. 719). Tais acordos têm o poder de “semelhartizar” (semblabiliser) os sujeitos, uma vez que funcionam como uma máquina de reproduzir

significantes e significados, dispostos de um modo em que possam constituir costumes assumidos no sentido de uma natureza específica.

O inato, então, trataria de uma esquiva dessas estruturas simbólicas, segundo Deligny, buscado por uns e sofridos por outros. A tentativa de Deligny em Cévennes partia dessa esquiva, que, em se tratando de sujeitos languageiros, constitui-se como uma recusa de tal domesticação, mas que, no caso das crianças autistas, seria um desvio natural de sua natureza. Alguma coisa em seu aparelho psíquico as mantinha de fora da linguagem e por conseguinte de fora da domesticação simbólica. Quando Janmari chegou a Deligny, no laudo que recebera constava que era um “encefalopata profundo”, incurável e ineducável. Ser ineducável era ser incapaz de se deixar domesticar pelos aparelhos de semelhança que tornava os sujeitos conformados a um padrão majoritário de existir, que constituía, assim, a natureza humana. Parecia, então, que a natureza daquelas crianças mudas diferia da natureza dos homens da linguagem e da cultura. Assim, Deligny precisava ressignificar a ideia de humano vinculada à natureza daqueles indivíduos, uma vez que eles estavam fora do universo simbólico e seus dispositivos de semelhança — a natureza de um aparelho psíquico que funciona fora da linguagem e da cultura e mesmo assim deve ser tomado por humano, sem que para isso deva ceder aos aparelhos de semelhança.

Se eu disser: "É Janmari", isso faz você rir. E ainda... Testemunha o que é de um ser humano privado de informação(s). Tudo se passa como se a ponte entre os dois hemisférios fosse cortada, e a "clivagem" é tão profunda que nada passa, nada sai dela, dessa esfera do hemisfério esquerdo empanturrada de todas as aquisições de que o homem se mostrou capaz, estoque colossal, inesgotável reservatório. Que ela revele claramente que o aparelho psíquico é algo bem diferente do aparelho da linguagem, pois resulta que ele funciona sem esse material, prova ao menos que o inato invadiu, submergiu, encobriu, sepultou, negou, difamou, enforcou, ridicularizou, persiste no prelúdio, intacto, como um joelho sempre foi um joelho, como os cinco dedos da mão (DELIGNY, 2017, p. 1183).

Se a ideia de uma natureza humana já está carregada de sentidos, inscrições, significantes e significados da linguagem e de seu aparato simbólico, chegar a um *humano-de-natureza*, para Deligny, requer uma postura que não pretenda extrair qualquer

conteúdo discursivo do comportamento dos autistas com os quais convivia, no sentido de interpretar o que era feito por eles. Ao contrário, ele deixava que aqueles modos singulares de existir pudessem se afirmar, sem levar em conta as concepções do homem, quaisquer que fossem elas. Ele buscava uma prática que excluía, de imediato, todos os tipos de interpretação que pretendessem tomar o comportamento daquelas crianças como mensagens codificadas a ele endereçadas. Nada havia a ser traduzido, uma vez que a vida em comum naqueles espaços de convivência buscava liberar modos de vidas outros, por mais estranhos que eles pudessem parecer à primeira vista, e que faziam a vida da consciência e da palavra cair, “um tanto desarmada diante das forças soterradas e um tanto vulcânica de nossas origens” (DELIGNY, 2017, p. 1397). Incapazes de falar aquilo que sentiam, pensavam e viam, seu aparelho psíquico funcionava como uma máquina de localizar as coisas no espaço, máquina de interagir com elas, fora dos códigos que articulavam esta relação, uma vez que tais códigos eram produtos de uma linguagem que não os atingia.

Diferente do que propunha Leroi-Gourhan, alguém que Deligny lia como muita atenção e que afirmava que a *memória étnica* aos poucos substituía a memória específica, Deligny defendia a coexistência de ambas, enfatizando como a *memória específica* devia prevalecer no caso de uma *etnia singular*, como naquele grupo que vivia em Cévennes, esvaziado dos efeitos do poder da linguagem. O que se observava ali, segundo Deligny, era um tipo de comunismo que era um modo infinitivo de ser humano, resgatando o *humano-de-natureza* e suas formas de se relacionar com o mundo. Se a *memória étnica* trazia os elementos constitutivos da domesticação pela linguagem que prevaleceu no processo evolutivo de uma espécie, os modos de vida que se fundavam na evacuação de toda e qualquer palavra conjuravam o simbólico da mesma forma que as sociedades arcaicas conjuravam o poder político do Estado. Podemos relacionar a *memória étnica* à formação da consciência de ser a partir da linguagem na forma como Leroi-Gourhan concebia o aprendizado técnico responsável por desenvolver a habilidade da fala, fundamental para o desenvolvimento das sociedades do *homem-que-nós-somos*. Evocando Nietzsche na sua ideia de que a consciência de ser surge da necessidade dessa espécie em comunicar suas urgências, esse centro de gravidade narrativa da linguagem aparece como um elemento de poder. Se a consciência de ser é aquilo que determina a intencionalidade de um fazer que se dirige pelo poder da palavra, a vacância da linguagem, sofrida por uns e buscada por outros, era o que determinava a singularidade

de uma etnia que se estabelecia pelos modos específicos de se relacionar num território comum.

É por isso que, no letreiro deste livro, escrevi que era singular como etnia, mas é assim mesmo, como etnia, que pode parecer recente e pouco numerosa, que esse conjunto de presenças pode entregar os aspectos mais claros de sua abordagem do que pode ser humano quando falta a consciência de ser (DELIGNY, 2017, p. 1382).

A grande questão, para Deligny, era o modo como seres conscientes conviviam com crianças que nas suas vidas nunca disseram nada, formando uma *etnia singular*. O que torna isso possível é a ausência de intenção de assimilação do outro, dado que a palavra está ausente, e com isso se ausenta também qualquer determinação de significar aquele que se tem diante de si.

(...) esse modo de ser, que aliás é notavelmente comum às crianças autistas, é respeitado como diferente, como outro. Ao invés de nos engajarmos em um processo de assimilação/eliminação, procuramos manter uma postura de boa vizinhança (DELIGNY, 2017, p. 1386).

Os momentos de convivência ali tomavam um rumo que ia sendo ditado pela ocupação de um espaço por corpos que se relacionavam de forma imediata. Cada encontro era carregado com o peso de uma gravidade que os atraía e os dispersava sem que se estabelecesse qualquer comunicação, uma vez que entre eles não havia uma transferência recíproca, pois cada gesto permanecia opaco para si mesmo e para os outros, totalmente ausentes do chamado da linguagem. “Abandonando o dicionário, se nos apoiarmos nos modos de ser das crianças ausentes do chamamento daquilo que funda a consciência, não é de estranhar que o comum apareça como sendo aquilo que persiste em prelúdio de modo a-consciente” (DELIGNY, 2017, p. 1110). O comum era um estágio de silenciamento do domínio linguístico que colocava as crianças e as *presenças próximas* em um distanciamento capaz de gerar de um espaço próprio um nó de tendências que não cansavam de se atualizar em diferentes modos. Não é à toa que Deligny se referia àquela tentativa a partir da ideia de uma jangada, onde os troncos de madeiras eram ligados entre si de maneira frouxa, de forma a permitir que a água pudesse passar através dos troncos afastados. Os troncos precisavam manter o distanciamento um do outro, mas ao mesmo

tempo precisavam de uma amarração que, mesmo sendo feita de modo rudimentar, não permitisse que eles se soltassem. As intensidades precisavam passar pelos corpos reunidos ali, como resultado do seu encontro entre si e do seu encontro com o mundo, seguido de impulsos que eram o resultado de registros perceptivos singulares na acepção própria de uma idiorritmia. Os impulsos eram movimentos, gestos, atitudes e deslocamentos não submetidos ao fechamento da palavra; impulsos que se materializavam em linhas costumeiras ou linhas de errância, impulso inato de um *humano-de-natureza* que evocava a memória específica de uma etnia singular.

Assim, tratar do *homem-que-nós-somos* não se misturaria com o tratar do humano, uma vez que um se referiria ao sujeito, e o outro se referiria ao indivíduo, distinção operada por Deligny para dar conta do agir de indivíduos humanos que deixam de operar a domesticação simbólica, borrando os limites da natureza humana; indivíduos humanos que o são por natureza e não por convenção. “Ler que o homem pré-histórico possuía comportamento humano não é surpreendente. Resta saber como pode ser que o homem, humano, sempre não o tenha sido. Vou lembrar que existe o homem e que existe o humano” (DELIGNY, 2017, p. 1487). Se pensarmos sobre o fato de os humanos caminharem sobre dois pés, temos uma perspectiva que investiga como é que os humanos andam e outra que pergunta o porquê andam e para onde vão. Mas “é o homem que se pergunta porquê; pode ser que o humano não se pergunte absolutamente nada, nem por que nem como” (DELIGNY, 2017, p. 1487). Aí reside a diferença fundamental entre ser e ser consciente de ser. Enquanto a consciência determina a intenção em termos das razões, o ser naturalmente inato é como um traço que apenas deixa a sua marca que só pode ser seguida como rastro. Temos aí a diferença entre o traçado e o traço, enquanto um supõe a vontade de representar do ser que traça e o outro consiste num traçar que deixa o rastro do ser, sem nada representar. Na mesma medida, distingue-se o fazer do agir, enquanto um é determinado por uma razão ou intenção, e o outro é simplesmente um movimento para nada. Foram essas duas distinções que inspiraram as práticas cartográficas instituídas por Deligny em Cévennes, que duraram de 1969 a 1980, que visavam registrar os rastros que os movimentos daqueles corpos iam deixando no território, em termos de linhas costumeiras e de linhas de errância. Se as crianças pareciam seguir as *presenças próximas* nas tarefas cotidianas de recolher lenha, lavar a louça e fazer o pão, deixando os rastros dessas atividades costumeiras, muitas vezes elas se esquivavam de qualquer tarefa e erravam pelo território sem que se pudesse extrair daí

nenhuma razão ou intenção. Tratava-se, então, a partir dos mapas, de se identificarem essas linhas e não as interpretar. Identificar o que naquele território atraía as crianças, as faziam se pôr a andar em torno do seu eixo ou as punham a se balançar. Só assim era possível instalar o território de modo que cada coisa compusesse um território comum a ser habitado por seres linguageiros, conscientes de suas intenções ou razões do seu fazer, e seres mudos, cujo agir para nada era produto de um humano do qual o uso da linguagem tinha se esvaído.

Mas a diferença entre o ser-no-infinito e o ser subjetivado é tão grande, nós mesmos estamos tão ‘enfeitiçados’ por um modo de pensar - e de sentir - onde só conta o subjetivo, que não saímos da estalagem, desta ‘pousada’ brilhando com ‘sucessos grandiosos’ que nos são servidos antes mesmo de abrímos os olhos; daí a marca deste mundo como ele é que dá a cada um sua razão de ser (DELIGNY, 2017, p. 1500).

Dizer que esse modo de ser humano, diferente da natureza que constitui os seres de linguagem, é respeitado como *outro* é dizer sobre a possibilidade de se restabelecer relações que não se apoiem no poder da linguagem, mas sim na relação intensiva de corpos se encontrando num espaço comum e constituindo uma *etnia singular*. “Esta etnia é de formação muito recente e é de agora, isso é certo. Dito isto, assume a presença próxima das crianças autistas, o que tem acelerado a concretização de modos de ser que nos são algo comuns” (DELIGNY, 2017, p. 1391). Essa possibilidade se apoia na ideia da dupla pertença da memória específica e da memória étnica, em que as tendências inatas da espécie persistem junto com o aprendizado.

## O LOBO DA ESTEPE E A NATUREZA EM SUA POTÊNCIA INTENSIVA

Era uma vez um certo Harry, chamado o Lobo da Estepe. Andava sobre duas pernas, usava roupas e era um homem, mas não obstante era também um lobo das estepes. Havia aprendido uma boa parte de tudo quanto as pessoas de bom entendimento podem aprender, e era bastante ponderado. O que não havia aprendido, entretanto, era o seguinte: estar contente consigo e com sua própria vida. Era incapaz disso, daí ser um homem descontente. Isso provinha, decerto, do fato de que, no fundo de seu coração, sabia sempre (ou julgava saber) que não era realmente um homem e sim um lobo das estepes (HESSE, 1995, p. 46).

O dualismo do animal humano do personagem de Herman Hesse (1877 – 1962) comporta a oposição entre as tendências instintivas de um animal que foi domesticado pelos traços da civilização e da cultura e os valores superiores dos imperativos de uma humanidade artificialmente fabricada. Nele, como em qualquer dualismo, a coabitação de processos distintos pode levar a desajustes, pois a coexistência de princípios díspares muitas vezes não é pacífica. Hesse, em seu *O Lobo da Estepe* (1927), vai afirmar que “todo homem é uno quanto ao corpo, mas não quanto à alma” (HESSE, 1995, p. 64), explicitando o dilaceramento de um sujeito com a alma dividida e inconformado às relações que estabelecem sua humanidade. Hesse descreve o homem como um ensaio e uma transição, carregado de conflitos em sua identidade processual. A estrutura narrativa *mise en abyme*<sup>38</sup> já indica o abandono pelo autor de uma visão redutora e cristalizada, ao recusar uma única visão fechada na perspectiva de um narrador, abrindo espaço para um diálogo que já indica a tensão que o texto vai manter no seu desenvolvimento, dividindo a obra em três discursos que se entrelaçam: o Prefácio do editor, as Anotações de Harry Haller e o Tratado do lobo da estepe. Esta engrenagem dialógica a partir da divisão em subtítulos diferentes traz o embate de visões de mundo distintas de um sujeito dilacerado no qual naturezas distintas se opõe, muitas vezes embaralhadas pelo seu contexto ficcional. O texto apresenta um sujeito desajustado e sem aptidão às convenções socioculturais as quais está submetido, que constata que tal inaptidão está relacionada à sua porção selvagem indomesticada. As experiências a que o protagonista está submetido advêm de uma modalidade de vida ambientada no seio de um grande centro urbano moderno, padrão ao qual ele resiste a se conformar por lhe parecer estranho e incompreensível.

E, de fato, se o mundo tem razão, se essa música dos cafés, essas diversões em massa e esses tipos americanizados que se satisfazem com tão pouco têm razão, então estou errado, estou louco. Sou, na verdade, o Lobo da Estepe, como me digo tantas vezes — aquele animal extraviado que não encontra abrigo nem alegria nem alimento num mundo que lhe é estranho e incompreensível (HESSE, 1995, p. 34).

Mais do que um indivíduo com duas naturezas em conflito, o texto de Hesse mostra uma natureza selvagem, que deveria ter sido expugnada pela educação e pela

---

<sup>38</sup> Narrativa que contém outras narrativas dentro de si

cultura, insistindo em se manifestar. O lobo da estepe seria esta porção sempre em vias de ser domesticada, que resiste e revela-se como a parte que não se coaduna com a vida em sociedade do animal humano. Essa dissociação revela a porção animal que não se deixa domesticar e que fala mais alto acerca dos instintos indomáveis e das tendências naturais de um animal que se recusa a se adaptar ao mundo que o cerca. A contradição entre as duas naturezas, uma de impulsos da natureza bruta e outro da cultura e da natureza domada, é construída a partir da situação existencial de Harry, que funciona como uma crítica da sociedade moderna e de suas transformações. Tal contradição é tida, no fundo, pelo próprio Hesse como uma grosseira simplificação do sentido da natureza em seus inumeráveis polos, abrindo uma dimensão que leva o autor a admitir que o conflito é fruto de um novo posicionamento do homem na ordem social. Vivendo em uma cidade desconhecida, o personagem vive solitário em uma pensão, sem laços de família ou amigos. O mundo que o circunda é descrito de forma depreciativa, como uma sociedade da cultura de massas e da indústria cultural que lhe parece tão vulgar.

(...) aqueles dias de morte da alma, perversos de vazio interior e desespero, nos quais em meio à terra destroçada e ressequida pelas sociedades anônimas, o mundo dos homens e a chamada cultura ri-se de nós a cada passo com seu enganoso e vulgar esplendor de feira e nos atormenta com uma persistência emética (HESSE, 1995, p. 29).

O lado humano e o lado animal de Harry não podem ser integrados e isso fica evidenciado a partir da vida de um indivíduo sem pátria, solitário e contestador do mundo burguês que passa a dominar as estruturas da sociedade. A recusa dele por participar dessa cultura massificada e vulgar aponta para o resquício de uma visão aristocrática que chega mesmo a ser desdenhada por fim e que ganha contornos de ridículo pelo comportamento de Harry, um homem de quase cinquenta anos, pertencente a uma cultura superior e intransigente com a cultura de massas. Hesse, porém, deixa antever tal conflito, uma vez que Harry sofre de um profundo vazio existencial, atribuído à dualidade de dividir a alma com o lobo da estepe, mas que na verdade advém da falta de sentido que vê para o mundo. Tal desesperança do personagem pode ser tida como fruto de uma época em que os desdobramentos políticos, em especial com a grande guerra que acometera a Europa e os prenúncios de uma outra que se avizinhava no horizonte. A narrativa é conduzida até o clímax de desespero de Harry, que cogita em se matar para livrar-se do sofrimento, até

que ele conhece Hermínia, personagem que muitos críticos apontam como a representar autobiograficamente o autor, em sua versão feminina.

É necessário que o personagem passe por uma iniciação que culmina com o surgimento do Teatro Mágico, local das experiências de Harry com drogas alucinógenas, que aparentemente melhoram sua condição psíquica e o deixa perceber a fragmentação de sua personalidade, dissociada em diversas figuras que vão além da mera dubiedade entre as de homem e as de lobo. A dissociação da personalidade de Harry, juntamente com a forma narrativa do romance, reflete a fragmentação do sujeito na modernidade, numa abordagem que rompe com o padrão que prevalecia nos romances anteriores de Hesse, marcados por uma estrutura linear e harmônica. As três perspectivas narrativas do texto apreendem a trajetória de Harry em um contexto social múltiplo e descontínuo, ressaltando o aspecto fragmentário da tendência vanguardista moderna, situando o livro entre os grandes romances modernos da década de 1920 na Alemanha. Ele condensa os processos de modernização da sociedade, com a crise cultural experimentada no início do século, refletidos na autoconsciência do personagem e suas contradições expostas a partir da multiplicidade de vozes e suas diferentes perspectivas. Como afirma Juliana Lopes, em um artigo que quer dar conta desta atmosfera de dissolução do sujeito e da indeterminação da narrativa da obra:

Em *O lobo da estepe*, a dificuldade de narrar se reflete nas perspectivas divergentes sobre o mesmo sujeito e os mesmos acontecimentos, mas também na ausência de uma instância que hierarquize essas perspectivas. Assim, esse processo irônico e de fragmentação se reflete no livro não somente enquanto condição existencial do personagem, mas também na composição da obra. Portanto, é neste momento que a perspectiva unívoca e onisciente do narrador ou a estrutura linear do enredo encontrados na tradição literária são desafiados (LOPES, 2021, p. 148).

Sob o ponto de vista do animal humano, o desajuste revela a potência instintiva que a educação e a cultura procuram conter. “É admissível, por exemplo, que, em sua infância, fosse rebelde, desobediente e anárquico, o que teria levado seus educadores a tentar combater a fera que havia nele” (HESSE, 1995, p. 47). O animal humano é domado pelas leis da civilização, que visam conformá-lo a uma moral que, segundo Nietzsche, no aforismo 188 de *Além do bem e do mal* (1886), é “uma espécie de tirania contra a

natureza” (NIETZSCHE, 2001, p. 100), que cria “a necessidade de horizontes acanhados, de deveres abafantes” (NIETZSCHE, 2001, p. 102). Nietzsche, ainda no final do século XIX, destaca o paradoxo da cultura e da civilização com suas leis e moral coercitiva, uma vez que é a partir da contenção da animalidade e seus impulsos que se vem a produzir a natureza do humano, sob a pressão da renúncia dos instintos. O significado do natural, no homem, assume o sentido da submissão que visa preservar sua natureza domesticada. A civilização humana afastou o homem de sua condição de animal a partir de sua capacidade de controlar as forças de seus instintos naturais, ajustando seu comportamento com o meio a partir dos princípios que passam a regular sua relação com os demais indivíduos em sociedade. O homem surge, assim, da renúncia aos seus instintos, sendo a civilização aquilo que diferencia o homem dos demais animais. Contudo ele permanece um animal, vivendo, assim, entre a reivindicação dos instintos naturais de um animal e as formas de sua natureza domesticada de um homem. Essa dualidade de naturezas é destacada no texto de Hesse, não como uma convivência pacífica, mas como uma luta advinda de uma “mortal inimizade” que acompanha todo o conflito.

O homem não é uma forma fixa e duradoura (tal era o ideal dos antigos, apesar do pensamento em contrário de alguns luminares da época); é antes um ensaio e uma transição, não é outra coisa senão a estreita e perigosa ponte entre a natureza e o espírito. Para o espírito, para Deus, ele é impulsionado por sua vocação mais íntima. Para a natureza, para a mãe, é atraído pelo mais íntimo desejo. Sua vida oscila vacilando angustiosamente entre ambos os poderes. O que se compreende comumente pela palavra "homem" é sempre uma estipulação efêmera e burguesa. Certos impulsos mais crus estão afastados e proibidos nessa convenção; um grau de consciência e de cultura humana são reclamados à besta; uma pequena parcela de espírito não é somente permitida, como também encorajada. O homem desta convenção, como todos os outros ideais burgueses, é uma conciliação, um intento tímido, de ingênua astúcia com o intuito de enganar tanto a perversa mãe natureza primitiva quanto o incômodo primitivo pai espírito de suas enérgicas exigências e para viver na zona temperada entre eles (HESSE, 1995, p. 66).

A ideia da natureza como mãe e o espírito como pai carrega a influência hegeliana para quem “a natureza é a noiva com a qual se desposa o espírito” (HEGEL, 1995b, p. 25). Se a alma individual como manifestação da alma do mundo é um fenômeno da natureza, o espírito absoluto viria a reconciliar a natureza consigo mesma ao libertá-la de

sua necessidade. É pelo espírito que a natureza se liberta de sua imediatez, mantendo-se como Mãe à medida que manifesta o impulso original das coisas, elevado ao nível da consciência com o espírito que a desposa como Pai. A natureza é, então, reconduzida à interioridade refletida do sujeito. No espírito, a determinação da natureza é mediada pela consciência e pela vontade e, uma vez que estas “são mergulhadas primeiro na vida orgânica imediata, seu primeiro objetivo é a sua existência natural como tal. Mas esta última, sendo animada pelo espírito, torna-se infinitamente exigente, rica (de uma riqueza moral) e forte” (HEGEL, 2004, p. 106). Diferentemente de Hume, para quem o espírito como conjunto de percepções naturais devém sujeito, em Hegel a natureza devém espírito, e isso nos leva a entender como em Hesse o espírito está vinculado à consciência e à cultura, e a natureza vinculada aos impulsos primários e originários. O homem de Hesse, porém, já não dá conta de se libertar das necessidades puramente naturais por intermédio do espírito, assim como supunha Hegel, uma vez que o campo onde se realizaria essa síntese é um mundo em que a forma homem nele estabelecida vai funcionar como ponte entre essas duas realidades, a forma de um ser dilacerado que tenta se equilibrar entre tendências distintas. Sua crítica, assim, recai sobre esta construção provisória e efêmera identificada com a superficialidade da sociedade burguesa que corrói a inspiração do espírito e contra a qual se lançam as tendências destrutivas da natureza na pele de um lobo da estepe. Essa zona temperada que se tornou o homem, incapaz de aprofundar as exigências da natureza e do espírito, é o reflexo da sociedade moderna onde vive Harry, incapaz de dar conta das reivindicações, pois é um intento tímido que o narrador refuta e despreza. Se em algum momento prevaleceu a crença na evolução do espírito a culminar numa realidade histórica mais evoluída, com a consequente evolução das tendências naturais, a realidade histórica de Hesse traz a dissolução da força de um espírito absoluto como síntese histórica do progresso da humanidade. Em Hegel o espírito viria a realizar aquilo que a natureza não seria capaz, uma vez que ela se limitaria à repetição dos fenômenos. Somente o espírito, com sua atividade histórica, seria capaz de uma atividade criadora. Embora ele veja tanto a natureza quanto o espírito como produto da ideia absoluta em sua manifestação natural e histórica, faz-se necessário, a partir de uma crença no progresso histórico, que ocorra a ultrapassagem da natureza para o espírito, como efetivação da liberdade da ideia em um plano no qual ela daria a sua própria lei, efetivando-se no mundo objetivo das instituições e do Estado. Se a natureza é o plano onde as coisas acontecem de forma necessária, na história a ideia atua em um mundo por ela criado, atingindo o ápice do seu desenvolvimento no espírito. Tudo aquilo produzido

pela ideia — a cultura, as instituições, o direito e a história — não é da ordem da natureza, mas fruto do espírito em seu aperfeiçoamento no tempo. A história do mundo para Hegel seria o curso da razão em seu desenvolvimento progressivo em busca do aperfeiçoamento a partir da realização do espírito no sentido de um fim universal.

A mudança histórica, visa sucintamente, há muito foi entendida de maneira geral como envolvendo um avanço em direção ao melhor, ao mais perfeito. As mudanças que ocorrem na natureza, por mais infinitivamente variadas que sejam, mostram apenas um ciclo de repetição constante. Na natureza nada acontece de novo sob o sol, a ação multiforme, de seus produtos, leva ao aborrecimento. O mesmíssimo caráter permanece de maneira continuada e toda mudança reverte a ele. Somente as mudanças no reino do espírito nos permitiu afirmar que no homem há um aspecto totalmente diferente da característica da natureza: um desejo voltado para o aperfeiçoamento (HEGEL, 2004, p. 105).

Harry, contudo, padecia de um mal que chega a ser tido pelo narrador, no “Prefácio do editor”, como “uma espécie qualquer de enfermidade, da alma, do espírito ou do caráter” (HESSE, 2001, p. 14), que revela a crise dos princípios da autonomia do espírito assujeitado a partir da confiança no progresso de uma razão universal e soberana como supunha Hegel. Harry é fruto do desamparo do sujeito moderno cuja promessa de síntese universal se vê esvaída diante dos rumos da sociedade pós-Primeira Guerra Mundial, enfrentando os males de uma época na qual a perda do sentido absoluto do espírito e das ilusões sobre o progresso como emancipação dissolveu o sujeito unitário da história universal. O texto de Hesse reflete a perda da crença de que o progresso histórico correspondia a um destino inevitável do gênero humano. Se para Hegel o fim da história universal consiste em que o espírito se desenvolva até constituir uma natureza e um mundo que lhe seja próprio, através de uma segunda natureza os eventos que se seguiram na história da civilização ocidental deslocam o sujeito do centro de sua consciência, liberdade e racionalidade subjetiva, desviando-o da ideia do sentido da história e da maturidade do espírito. Se Hegel tentava explicar a marcha da humanidade na história como um processo de formação da consciência do homem como ser livre, a falência dos projetos de futuro e a interrupção desse sentimento de progresso forjaram nos homens um sentimento de desilusão que Harry vai representar em sua crise de desconfiança em relação às promessas vindouras instalada na sociedade de sua época. O século XX trouxe

grandes decepções que pulverizaram os sonhos da unidade de um progresso universal, situando o homem em um mundo onde a lógica da razão unificadora é desfeita a partir de um falar que multiplica as reivindicações singulares outrora niveladas sob o domínio do espírito absoluto. A fratura no ideal de humanidade, de universalidade e de história abre caminho para uma série de reivindicações a partir da qual os homens eram obrigados a encontrar e estabelecer por si mesmos o sentido das coisas. Experimentando uma profunda crise de valores, rupturas culturais e espirituais, mudanças econômicas e políticas, o homem desse início de século terá que lidar com um mundo em ebulição diante do qual ele se vê sozinho e desamparado e, a partir daí, buscar resoluções que sejam capazes de devolver a paz e a unidade perdidas. Nesse mundo dilacerado, a história passa a estar marcada pelo violento ritmo das modificações e crises de adaptação, em que as normas e valores estão vinculados à miséria do presente e onde tudo que tinha sido apresentado como bom, belo e verdadeiro mergulhou num abismo de vergonha.

Diante desse mundo Hesse irá construir a narrativa de *O lobo da estepe* a partir de um ar similar ao de certos textos realistas, contudo assumindo em muitos pontos uma atmosfera de sonho perturbador de profunda viagem existencial em busca de uma identidade perdida no mundo dilacerado que caracterizava a modernidade tardia à qual pertence. Embora o livro possa estar vinculado à fase da literatura alemã que ficou conhecida como “modernidade clássica”, ele mantém o aspecto fragmentário da corrente vanguardista, indo além das referências miméticas da realidade, o que leva alguns críticos a classificá-lo como uma obra expressionista. Se o expressionismo acaba por deformar a realidade para poder expressar a natureza íntima do humano, a narrativa de *O lobo da estepe* vai dissolvendo os conceitos de humanidade, de universalidade e de história derivados da ideia de era moderna concebida entre o Iluminismo francês e a Revolução Francesa. Rejeitando a imagem do homem como uma forma fixa que representa os valores universais, Hesse irá trabalhar essa imagem do homem burguês e de sua superficialidade que tanto o incomoda. É essa imagem do asséptico universo burguês que Harry tanto rejeita, mas que se põe como um costume e como uma convenção que serve para afastar os impulsos instintivos e crus do lobo que insistem em se manifestar, ressaltando toda uma problemática que visa dar conta de um novo rumo à vida humana. A vida burguesa é tida por Harry como a execução do papel de um rebanho, uma vez que o burguês seria “segundo sua natureza, uma criatura de impulsos vitais muito débeis e angustiosos, temerosa de qualquer entrega de si mesma, fácil de governar” (HESSE,

1995, 58). Ela seria responsável por esse formato de homem que consegue se equilibrar entre os extremos dos pares opostos da sua existência, relacionados aos impulsos do espírito e da natureza. O espírito e a natureza são tidos aqui como impulsos autênticos de uma essência que não se deixa obliterar pela construção de um eu que habita uma zona temperada e segura, onde “em lugar da posse de Deus cultiva a tranquilidade da consciência; em lugar do prazer, a satisfação; em lugar da liberdade, a comodidade; em lugar dos ardores mortais, uma temperatura agradável” (HESSE, 1995, p. 58). Espírito e natureza são tidos, então, como vinculados aos impulsos que o modelo de homem criticado por Hesse vive para controlar. Assim o Lobo que se opõe ao homem carrega em si os impulsos do espírito e da natureza, sempre opostos ao costumeiro de uma vida sustentada pela convenção. Lobo e Homem se confrontam a partir da oposição instintos/convenção, e este é o verdadeiro dilaceramento vivido por Harry. Desse modo, uma vida plena não se manifestaria com base no fortalecimento dessa forma convencional do homem, ela não viria no “aperfeiçoamento e moldagem do ser, mas na dissolução, na volta à mãe, a Deus, ao Todo” (HESSE, 1995, p. 54). O todo representaria esse impulso original em que são sintetizados mãe natureza e o pai espírito, sendo possível aceder a ele apenas a partir da dissolução desse modelo de homem que se estabelece como uma convenção burguesa na conservação do eu, da consciência e do cômodo viver sobre a terra. Viver intensamente só é possível à custa desse eu, desse sujeito centrado e dessa tranquilidade temperada.

O romance de Hesse acaba por desfazer o engano de que a oposição entre duas naturezas estivesse na raiz do problema de Harry e passa a ver seu conflito descrito em termos de uma ilusão, uma vez que o que estaria em jogo, segundo ele, seria a convivência com uma pluralidade de reivindicações cuja unidade do sujeito não é capaz de dar conta, o que o faz denunciar o ego como uma ficção. Viveríamos, assim, numa multiplicidade de desejos e de estados de alma que possuem abismos impossíveis de ser atravessados a partir de qualquer suposta unidade. Essa ideia traz em si uma crítica à concepção de um sujeito como unidade autônoma, capaz de garantir o conhecimento de si e do mundo e de balizar as decisões com base em um agir livremente no mundo. Ao invés disso, ela afirma a vida como um conjunto de impulsos que assumem formas diversas, sempre em uma atividade dinâmica para a qual não se pode supor qualquer centro fundante. Somente por uma ficção, o Eu, atravessado por uma pluralidade de *afectos* ou de uma multiplicidade de impulsos, poderia constituir uma unidade. Desprovidas de intencionalidade, as forças

compõem tanto a matéria inerte quanto a vida orgânica, e, em face de sua atividade múltipla, o Eu nada mais seria do que uma ficção que escamoteia a relação entre forças que interagem de modo fortuito. Nietzsche já apontara para o caráter ficcional do Eu que se faz sujeito do pensamento ao dizer:

"Algo" pensa, porém não é o mesmo que o antigo e ilustre "eu", para dizê-lo em termos suaves, não é mais que uma hipótese, porém não, com certeza, uma certeza imediata (...) Os espíritos mais rigorosos terminaram por desfazer-se deste último "resíduo terrestre" e inclusive pode chegar o dia em que os lógicos prescindam desse pequeno "algo" que ficará como resíduo ao evaporar-se o antigo e venerável "eu" (NIETZSCHE, 2001, p. 26).

Quando se afirma "eu penso", faz-se do pensar um ato e imagina-se que exista um sujeito que o realiza, fazendo-se dele um fundamento fixo e uno, que nada mais é que um artigo de fé. Como afirma Scarlet Marton acerca de Nietzsche:

Da sua perspectiva, a alma ou substância pensante enquanto sujeito metafísico, o eu transcendental enquanto sujeito epistemológico, a ideia de identidade – subjacente tanto à concepção cartesiana quanto à kantiana – enquanto sujeito lógico, a consciência enquanto sujeito psicológico, o agente da ação enquanto sujeito gramatical, enfim, o sujeito em todos esses contextos e planos é inteiramente ilusório. Portanto, concebido como substrato que produz vários efeitos, desenvolve diversas atividades e possui certas propriedades, "o sujeito não é nada além de uma ficção" (MARTON, 2009, p. 62).

Nietzsche toma o sujeito como um ideal que na verdade seria um embuste proveniente da crença na alma como algo indestrutível, eterno e indivisível. Dela procederia a ideia de um eu como substrato estável e fixo, centro responsável pelos atos de pensar e de sentir, que quer dar conta da pluralidade de *afectos* e das multiplicidades de impulsos que atravessam os corpos. Em *Genealogia da moral* (1887) ele vai opor a ideia do eu à ideia do impulso que age na força ou daquilo que "quer" na força. Ele vincula a força à atividade em si que não se confunde com qualquer tipo de sujeito possuidor de certas propriedades ativas concebido como todo independente, idêntico a si mesmo e senhor da ação.

Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato· não existe "ser" por trás do fazer, do atuar, do devir; "o agente" é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo (NIETZSCHE, 2007b, p. 36).

Aquilo que quer na força ou na vontade de potência é tido por Nietzsche como o livre atuar da natureza em seu fluxo difuso de impulsos que se relacionam entre si. A vontade de potência é um impulso impessoal e diz respeito ao efetivar-se da força na ação, prescindindo de qualquer agente ou qualquer coisa sobre a qual repouse ou que a desencadeie. Tudo o que existe é constituído de forças agindo e resistindo umas em relações às outras. Será com essa multiplicidade de forças que Harry vai se deparar, chegando à conclusão de que o “homem é um bulbo formado por cem folhas, um tecido urdido com muitos fios” (HESSE, 1995, p. 65). Ele terá a oportunidade de lidar com essa multiplicidade de impulsos a partir do seu encontro com Hermínia, que representou uma “luminosa abertura” na sua sóbria existência para um mundo estranho e agitado para o qual parecia estrangeiro. Por meio dela e de Pablo, um jovem saxofonista de Jazz, ele conhece o Teatro Mágico, onde finalmente pôde se livrar da falsa dicotomia que o acompanhara ao longo de sua existência. Foi lá que finalmente aprendeu a descrição de uma existência como um feixe múltiplo de impulsos conforme feita no Tratado do lobo da estepe.

Mas na realidade não há nenhum eu, nem mesmo no mais simples, não há uma unidade, mas um mundo plural, um pequeno firmamento, um caos de formas, de matizes, de situações, de heranças e possibilidades. Cada indivíduo isolado vive sujeito a considerar esse caos como uma unidade e fala de seu eu como se fora um ente simples, bem formado, claramente definido; e a todos os homens, mesmo aos mais eminentes, esse rude engano parece uma necessidade, uma exigência da vida, como o respirar e o comer (...) Só de longe e pouco a pouco começa a despertar em alguns a suspeita de que tudo isto não passa de uma razoável estética superficial, de que nos equivocaremos se aplicarmos aos nossos grandes dramaturgos a magnífica ideia de beleza dos antigos, pois esta não é congênita a nós, mas simplesmente intuída, e é nela, na fonte comum dos corpos visíveis, que se encontra exatamente a ficção do ego, da personalidade (HESSE, 1995, p. 64).

A crise experimentada por Harry é a crise que acometeu a imagem que refletia o espírito assujeitado como entidade autônoma da razão unificadora — crise denunciada pela crítica romântica já na primeira metade do século XIX, mas cujos desdobramentos assumiram posicionamentos diversos. A grande questão que ocupará os diversos tipos de crítica da modernidade e que as alimenta tem a ver com o esgarçamento da grande síntese que pôs a razão no topo de uma hierarquia de onde os sentidos eram distribuídos de forma a manter a ordem humana a salvo. Ela (a grande síntese) foi profundamente abalada, dando origem a uma série de reivindicações que desencadearam um potencial disruptivo. Esse processo questiona as bases que historicamente levaram o homem a buscar uma imagem que assegurasse sua sobrevivência no mundo. Esta imagem, mesmo retratada sob o guarda-sol do firmamento, representava o controle da natureza e encarnava aspectos de ordem, harmonia e, conseqüentemente, razão, onde a liberdade era apenas uma vontade subjetiva. Na esteira da crise da razão, surge, então, o mundo impessoal do desejo que se volta contra a soberania do Eu em torno da qual estrutura-se a ordem social. A herança crítica que avança no século XX traz consigo a crítica da ideia do sujeito identificado com as “Luzes” da razão. A pluralidade do desejo impessoal vai desarticular as estruturas que mantêm o caos sob a unidade de um Eu pessoal, sujeito do cogito, indivíduo soberano que está no centro da ficção do ego, estilhaçando-a e espalhando seus cacos alhures.

*O lobo da estepe* marca o desdobramento de uma crise de desesperança e denuncia a falência de um modelo apoiado num pensamento que afirmava a liberdade do indivíduo e o progresso histórico em seu intento de se criar um tipo de homem e de sociedade sob a luz da razão. A desesperança no futuro e o esvanecimento dos ideais de progresso foram marcas que acompanhariam os homens depois de duas grandes guerras e da ascensão de regimes totalitários. Alain Touraine (1925 – 2023) já observara como a crença em um novo homem e em uma nova sociedade naufragou definitivamente ao longo do século XX e como até os movimentos progressistas que se seguiram não conseguiram reavivar as expressões originais de confiança no futuro.

Se o pensamento modernista, tanto na sua versão liberal como na sua versão marxista, assenta na correspondência afirmada entre a libertação do indivíduo e o progresso histórico, o que se traduz pelo sonho de criar um homem novo numa sociedade nova então Nietzsche e Freud destruíram a ideia de modernidade. Será excessivo reconhecer que esta destruição do modernismo

foi definitiva, que se mantém tão completa hoje em dia como no final do século XIX e que, em particular, o grande período de crescimento que se seguiu à segunda guerra mundial não deu origem ao ressurgimento das filosofias de progresso? (TOURAINE, 1992, p. 158).

A reação que se seguiu a essa desesperança abarcou diversos espectros do pensamento e pode ser notada nas investidas pós-modernistas e seus desdobramentos, em que a identidade pessoal é destruída e em seu lugar surge “um mundo de identificações desintegrado e em mudança” (TOURAINE, 1992, p. 160). Em *O discurso filosófico da modernidade* (1985), Habermas vai reconhecer a influência do pensamento nietzschiano que teria lançado as bases para o pensamento pós-moderno, agrupando como seus herdeiros pensadores tão diversos como Heidegger, Foucault, Derrida, Bataille e outros, que se aproximam dele a partir de um tipo de crítica a que se dedicam. Para Habermas, Nietzsche operou uma crítica radical que abandona os pressupostos de uma dialética do Iluminismo, em especial os seus conceitos de razão e de subjetividade, o que o faz duvidar que a modernidade possa criar os seus padrões a partir de si própria. Isso leva Nietzsche a buscar, para além do espírito da época moderna, elementos que possam sustentar os pressupostos de novos tempos. A crítica nietzschiana inauguraria um tempo que nega o espírito moderno e que assume o caráter de uma nova época, trazendo o germe de um pós-modernismo que Habermas atacará.

Não é difícil perceber a influência exercida pelo pensamento de Nietzsche em certos autores do século XX. Se não direta e explicitamente pela leitura de seus textos, ela se faz sentir a partir das transformações operadas nos modelos de pensamento de uma geração. Um dos principais desdobramentos do pensamento nietzschiano foi o surgimento dos estudos em etologia com sua tentativa de comparar o comportamento animal e humano. A crítica à entronização do homem como senhor absoluto da razão e a crítica contra a má compreensão sobre o corpo a partir da resignificação corporal que advenha de um conhecimento de si e de seus instintos colocam Nietzsche não só como um influenciador de outros pensadores, mas também como formador do espírito de uma época. Nos *Fragmentos do espólio* (1884 – 1885) vamos encontrar a crítica de Nietzsche em relação à soberania da consciência e aos empreendimentos filosóficos centrados na autonomia da subjetividade, responsáveis por desencantar as ilusões e a crença de que o

homem racional e consciente estaria no topo de uma hierarquia, reinscrevendo o homem no domínio da natureza através do corpo.

Consideramos ser apressado que justamente a consciência humana tenha sido vista como grau supremo da evolução orgânica e a mais espantosa de todas as coisas terrenas. O mais espantoso é antes o corpo: não se consegue admirar suficientemente como o corpo humano se tornou possível: como uma unificação tão imensa de entes vivos, cada um dependente e subalterno e, no entanto, em certo sentido por sua vez dando comandos e agindo por conta própria, possa viver como um todo, crescer e existir por algum tempo: e isso acontece visivelmente não por meio da consciência! Para essa ‘maravilha das maravilhas’, a consciência é justamente apenas um ‘instrumento’ e não mais – no mesmo entendimento pelo qual o estômago é um instrumento para isso. (NIETZSCHE, 2008, p. 498).

Ao criticar a superioridade da consciência humana, contrapondo-a a um corpo pleno de sua potência de vida, Nietzsche vai privilegiar uma perspectiva fisiológica em que a pluralidade de forças/impulsos constituirá a totalidade orgânica, contribuindo para aproximar todos os seres vivos. Tomar os processos fisiológicos a partir da luta dos quantos de potência (impulsos ou forças) por crescimento coloca os corpos numa equivalência que vem a permitir que deles (processos fisiológicos) possam se fazer estudos comparativos, uma vez que todos os processos orgânicos seriam iguais pelo fato de estarem atuando no âmbito das relações de forças. Um estudo comparativo do homem e dos demais animais só tomou impulso definitivo com o desenvolvimento da etologia, na década de 1950, que tem Konrad Lorenz (1903 – 1989) como um dos seus precursores. Dentre as principais discussões levantadas pela etologia, a questão sobre o papel do inato e do adquirido na gênese dos comportamentos animais e humanos, que visa determinar de que forma as interações entre as informações da filogênese e o processo ontogenético (na relação que se estabelece entre o indivíduo e o seu meio), acaba por definir os comportamentos. Por causa disso é que Lorenz definira a etologia como o estudo do chamado comportamento animal instintivo, a partir da observação de sistemas orgânicos e do inventário dos elementos que os constituem, chegando a regularidades naturais que regem o funcionamento das estruturas vivas. A etologia só é possível a partir do esgarçamento da crença de que os homens estariam no topo da hierarquia entre os vivos,

que a crise dos ideais modernos provocou nas estruturas de pensamento e no ordenamento das sociedades a partir daí.

Deligny foi um leitor de Lorenz, assim como de Karl von Frisch e utiliza a etologia para despsicologizar sua análise das crianças autista, com vistas a reinscrever o humano na ordem da natureza. A partir daí, o conflito entre o inato e o adquirido perde o sentido na medida em que a falência dos pressupostos que fundaram a o mundo dos animais de linguagem dissolveu o orgulho que alimentava a presunção de essa espécie animal estar no topo de uma hierarquia. Tomando os animais com base no desenvolvimento filogenético, que está ligado a aspectos instintivos e a hábitos da espécie, pode-se compreender como o simbólico foi capaz de estruturar uma imagem que passou a determinar o comportamento dos indivíduos languageiros. Tal pensamento permitiu que Deligny pudesse opor o humano ao homem, e este como uma imagem, na perspectiva de resgatar, na estrutura da rede de convivência que se estabeleceu em Cévennes, um comportamento instintivo que ficara soterrado pelas estruturas de certas sociedades. Buscar o humano pela etologia é reverter a análise que parte do homem, de forma a desvendar aquilo que ele compartilha com as demais espécies.

Ao escolher a palavra humano, Deligny assume, no entanto, uma posição teórico-política importante. Ao mesmo tempo que continua a agarrar-se a esta nossa espécie, opõe-se a qualquer tipo de pensamento humanista – porque segundo ele, todo humanismo, por mais bem intencionado, promulga uma imagem do homem que traça uma linha divisória entre os que são humanos e aqueles que não são (MIGUEL, 2016, p.328).

Deste modo, podemos ver que entre Harry e o lobo da estepe existem mais concordâncias do que se poderia presumir a dicotomia que pôs em lados distintos o homem e os demais animais, e elas passam, justamente, por uma humanidade reinscrita na ordem natural como um conjunto de intensidades que insistem, subsistem e martelam. Uma humanidade que não se separa do resto da natureza, nem das diversas outras espécies animais. Bastaria abrir mão, por um pouco, do antropocentrismo que produziu a ideia errônea da hierarquia certos animais no topo. A ferida profunda no orgulho desta suposta dominância, a partir da constatação que em nome desta superioridade eram cometidos atos bárbaros, foi capaz de alterar todo um modelo de pensamento e trouxe com ela um conjunto de possibilidades que se abria como uma nova dimensão para o pensamento.

Vê-se, assim, que tal dicotomia é apenas uma ilusão uma vez que qualquer suposta unidade perdida, na verdade, é esfacelamento de um único centro de onde se ergueria a essência do animal racional. De certo, o homem se viu lançado no caos de todas as possibilidades, onde o indeterminado, a impessoalidade e a fragmentação do seu eu era inevitável.

Bem, veja um animal qualquer, um gato, um cachorro, um pássaro ou um desses belos animais maiores do zoológico, um puma ou uma girafa. Terá de admitir que todos são justos, que nenhum animal se mostra indeciso ou ignora o que tem de fazer ou como se há de comportar. Não procuram impressionar-nos nem representar para nós. Nada de teatro. São como são, como as pedras ou as flores ou como as estrelas do céu. Não concorda? (HESSE, 1995, p. 118).

Somente uma ferida no ego era capaz de produzir a percepção de que a dicotomia que atormentava a alma dos homens como Harry era uma ilusão e que se era possível experimentar a sua vida no mundo guiado por seus instintos.

Em muitos momentos o velho e o novo, a dor e o prazer, o temor e a alegria apareciam prodigiosamente entremesclados. Tão logo estava no céu como no inferno, e muitas vezes nos dois ao mesmo tempo. O velho e o novo Harry viviam algumas vezes em contínua peleja, outras em profunda paz (HESSE, 1995, p. 137).

Somente percebendo de que maneira o inato é responsável por lançar o corpo no mundo de forma inteira e irresoluta é que se é possível experimentar um humano que não se confunde com a imagem formada por milênios de domesticação simbólica. A partir daí se é possível admitir que o humano pode se afastar sobremaneira do padrão hegemônico dos homens da cultura e da linguagem, assentindo que indivíduos que se afastam deste padrão são tão humanos quanto aqueles que carregam as marcas do simbólico em suas existências, a despeito de se assemelharem mais às demais espécies animais, por manterem sua porção intensiva que resiste em ser domesticada. Perceber que a humanidade em jogo aqui, não é a proveniente da admissibilidade de uma natureza substancial, mas sim de um esforço de adaptação ao modelo padrão, abre a possibilidade para se reivindicar novos modos de vida; vida que se afirme por sua natureza instintiva que dê conta de uma imutabilidade que resiste a se conformar à regra e às medidas. Se

Deligny lidou ao longo de sua vida com a questão da inadaptação, seu encontro com o autismo abriu uma nova perspectiva para a afirmação do humano no sentido de uma força natural e difusa que recusa o jogo adaptativo da evolução eficiente de uma espécie. É, justamente, a partir desta perspectiva, que é possível se construírem novos posicionamentos no mundo, e com eles novos pontos de ver que permitam mirar as coisas sem a reivindicação de qualquer tipo de fundamento de onde se construa pontos de vistas hegemônicos, liberando o olhar e os corpos para experimentarem novos modos de estar vivos.

## CONCLUSÃO

O mito de Prometeu não nos engrandece, antes revela nosso antropocentrismo tirânico, pois foi contra a natureza que o homem se voltou, encerrando-se em uma redoma que ele chama de cultura, fazendo subir os muros mais vergonhosos de sua história, os primeiros de tantos muros que ele ainda ergueria; muros que em vão tentaram deixar de fora a vida que ele rejeita e da qual ele se envergonha por desvario, medo, angústia, ignorância, pois o que o homem teme mais do que tudo é ser quem ele é, é ser verdadeiramente o ser que ele é (SCHOPKE, 2016, p. 309).

Nosso trabalho consistiu em descrever dois diferentes tipos de registros perceptivos a partir da distinção entre o *lugar do sujeito* e o *lugar do espírito*, em suas relações com os elementos constitutivos da linguagem e da natureza. Se o *sujeito* se articula com a linguagem a partir de sua capacidade em domesticar os impulsos instintivos da natureza, o *espírito* consistiria no lugar da atualização da natureza instintiva, em sua relação direta com o mundo. Se o espírito é o lugar das formas naturais, o sujeito consistiria em um lugar da construção artificial que busca a eficiência das relações com um padrão majoritário de existir. Tal padrão se construiu ao longo de uma longa tradição e corresponde a afirmação de uma medida funcional que visa à eficiência do organismo adaptado ao longo da aventura evolutiva da espécie do animal que se distinguiu dos demais a partir das estruturas simbólicas da linguagem e da cultura.

Nosso esforço está direcionado para a compreensão do modo pelo qual a evolução de uma espécie se conjuga com a evolução de ideias que deixaram de fora um grupo de indivíduos humanos que foram chamados de *autistas*. O pensamento de Fernand Deligny constitui um elemento essencial e agregador da tese, assim como sua experiência, em

especial, suas experiências com indivíduos afetados por um mutismo severo. Nossa constatação foi de que a vacância da linguagem, no caso autista, seu silêncio imutável e sua forma de se relacionar com o mundo se constituem como uma resistência da ordenação do organismo eficiente em seu funcionamento sob a influência de um padrão majoritário de existir. Tratamos, então, de compreender como a experiência de Deligny com as crianças autistas pôde determinar o direcionamento de uma crítica que quer desvirtuar os modelos-padrão, fazendo da inadaptação uma potência transformadora. Trazer para o centro da discussão corpos que possuem sua própria normatividade e que são “refratários a toda imagem pronta e a toda matriz capaz de definir de uma vez por todas o homem como tal” (ROCHA; MIGUEL, 2016, p. 187), abre-nos uma perspectiva a partir da qual somos capazes de pensar esta inadaptação não como uma deficiência, mas como uma potência de trazer à existência novos modos de vida.

Se a obra de Deligny foi desenvolvida a partir de suas primeiras experiências com o conceito de *infância inadaptada* na França do início do século XX, ela assume um viés que alimentou a abordagem da tese ao se voltar para as experiências junto às crianças autistas mudas em Cévennes. “Viver em presença próxima de crianças autistas” era a fórmula que dirigia a proposta de Deligny e fazia dela um escape dos modelos de reabilitação social e das instituições terapêuticas, desvirtuando práticas adaptativas por intermédio de uma tentativa de lidar com a radicalidade da diferença, abrindo linhas de fuga que atravessaram dimensões antropológicas, clínicas, estéticas e políticas. Seu trabalho se constituiu num modo de criar meios propícios para a expressão da singularidade de vidas que não se deixavam capturar por dispositivos de normalização, mas que se manifestavam no encontro dos corpos em um território feito comum e favorável à sua existência. Nele, os códigos de convivência não passavam pelas estruturas linguísticas e buscavam realçar uma nova configuração para o humano que não se confundia com nenhuma forma de domesticação operada pelo simbólico.

Longe de uma concepção universalizada, caberia chegar, a partir dessa experiência autista, a um humano que não se confunde com as formas majoritárias do sujeito estar no mundo. Tais formas majoritárias representam um modo da espécie que prevaleceu a partir do padrão de uma experiência evolutiva. É importante ressaltar que, ao longo de nosso trabalho, quando confrontamos esta forma majoritária de estar no mundo, não se trata de negarmos o sucesso de uma espécie, mas de apontar o custo deste

sucesso. Esse custo, em especial, consistiu em deixar de fora toda forma singular de existir que não se conformava ao padrão majoritário que prevaleceu ao longo da história da espécie humana. Essa era a principal crítica de Deligny e a nossa tarefa foi descrever como ela se constitui a partir de um pensamento filosófico que nos permite compreender a diferença de certos modos de perceber o mundo ou a diferença entre registros perceptivos distintos. Compreender como se formou um padrão majoritário de humanidade é fundamental para descobrir os meios de se esquivar dele. Compreender em que medida a afirmação de Deleuze de que o “homem é um animal em vias de se despojar da espécie”, serve para nos ajudar a entender como o homem foi se desvinculando de sua natureza instintiva. À medida em que ia assumindo a autoconsciência do seu modo de estar no mundo e a partir da experiência de narrar este modo para si mesmo e para os demais de sua espécie, o homem foi construindo um mundo ao seu redor.

O desenvolvimento desse centro de gravidade narrativa é responsável por um tipo de inteligência que, segundo Deleuze, é mais coisa social que tem como função “integrar os fatores internos em um sistema que rege sua aparição, substituindo a espécie” (DELEUZE, 2006, p. 31). Narrar para si o mundo e narrar suas urgências para o mundo, eis o papel principal do sujeito. Antes disso, ele não se diferenciava dos demais animais no que tange à natureza de seus instintos, mantendo o seu sentido de espécie a partir de suas finalidades biológicas primeiras. Por isso, Deleuze afirma que quanto mais perfeito é o instinto, mais ele pertence à espécie. Em se despojando da espécie, o instinto vai dando lugar a um tipo de inteligência relacionada com a habilidade de prever e de projetar, através do significado das urgências partilhadas pelos indivíduos que as narram. Este centro de gravidade narrativa é, portanto, o *hipokeímenon*, *subjectum* ou *substrato* que sustenta a natureza de um sujeito linguageiro que sintetiza as impressões e as ideias que constituem o seu estado mental ou seu espírito, de forma a integrar as circunstâncias em um sistema de antecipação a partir do qual ele é capaz de associar as percepções e produzir os meios sociais que darão conta de suas urgências. Estes meios vão impondo aos corpos um regramento e obtendo deles uma eficiência de forma a fazer prevalecer o padrão de seu funcionamento. Acontece que certos indivíduos parecem, naturalmente, escapar a esse regramento. Este é o caso dos autistas, indivíduos identificados a um tipo de neurodiversidade que os deixa de fora do jogo evolutivo da espécie.

“Intratável, ineducável”, eram as palavras que constavam do laudo de Janmari quando ele se encontrou com Deligny, e estas são as palavras que acompanham o insucesso da insistência em se domesticar a diferença, levando ao diagnóstico da deficiência, da patologia da insociabilidade. Contrariando as práticas educativas e psicanalíticas do seu tempo, Deligny não se propunha a estabelecer um tipo de clínica que visasse corrigir qualquer espécie de déficit cognitivo. Ele não pretendia aproximar os indivíduos com os quais convivia a uma medida padrão de normalidade, mas se opunha às tentativas de adaptação corretivas que se baseavam nos princípios de hierarquia das existências. Suas práticas reconheciam a realidade de existências que não se conformavam às medidas-padrão que legitimam o estatuto do indivíduo normal. A grande questão para ele seria como lidar com a diferença sem esmagar as singularidades que reivindicam sua potência em face de uma sociedade que espera a adaptação dos indivíduos ao seu padrão de normalidade e eficiência. Não haveria de se tentar corrigir “deficiências” a partir de um modelo funcional “eficiente” desejável, mas compreender a diferença como uma abertura à produção de novos mundos, sempre em ebulição. Ao invés de cair na tentação de procurar a adaptação a um modelo dominante, como uma mera adaptação às formas fixas de produzir “eficientemente” os padrões e as formas hegemônicas de existir, pensar e viver, procurava-se, diferentemente, a criação de um espaço para a liberação de pensamentos e corpos, instaurando novos olhares, escutas e linguagens.

Ao longo da tese, procuramos mostrar de que forma a singularidade do pensamento de Deligny se apresenta a partir do modo como tratou o autismo, vendo-o como modelo de uma forma anônima de existência, uma forma de existência desacreditada, relegada à margem de tudo e, por conta disso, imune à domesticação simbólica. O pensamento de Deligny causa um estranhamento uma vez que sua proposta contrasta com certos modelos clínicos de lidar com o autismo e oferece um escape às tentativas de normalização que pretendem, através de processos de socialização, adequar comportamentos singulares aos padrões de desenvolvimento eficientes e, por isso, considerados normais. Tais processos visam dar conta das tendências instintivas do animal que se tornou humano na linguagem e na cultura. Em consequência disso, vão se construindo padrões discursivos que passam a regular as relações coletivas. As formas discursivas agem nos corpos e as sentenças têm a capacidade de estabelecer o normal e o deficiente.

Os enunciados delimitam as ações dos corpos. Tal situação já fora descrita por Deleuze e Guattari em *Mil platôs* com base na pressuposição recíproca dos *agenciamentos maquínicos de corpos* e dos *agenciamentos coletivos de enunciação*. Segundo eles, as *formas de expressão* ou as formas discursivas agem nos corpos, ou nas *formas de conteúdo*, transformando-os instantaneamente. Podemos compreender como essa transformação ocorre a partir dos diagnósticos de uma patologia ou nos quadros esquemáticos que definem as fases do desenvolvimento normal de uma criança. Quando se diz que uma criança deve andar por volta do primeiro ano e deve estar apta a falar por volta dos dois anos, uma situação diferente é, muitas vezes, diagnosticada como uma anormalidade. O esforço de adaptar o corpo a um cronograma que estipula o grupo de habilidades que deveria ser alcançado pela média de um desenvolvimento tido como normal demonstra a intervenção das formas enunciativas na organização dos corpos. Não há nada em cada corpo que insinue que ele deva estar de pé ao completar um ano de vida, a não ser a expectativa que isso aconteça, reforçada por manuais de desenvolvimento que estipulam a idade certa para cada fase. Da mesma forma, nada em um corpo insinua que ele deva ser capaz de articular palavras e de estar pronto para o ato da fala, numa determinada idade: o processo de desenvolvimento de um corpo é determinado pelas expectativas dos discursos em torno da normalidade, da eficiência e do trabalho útil que atravessam o processo dos encontros de cada corpo com os conteúdos que os cercam. Dever ser capaz de se locomover ou falar de forma eficiente é uma exigência que não se localiza nos corpos, mas sim nas formas enunciativas de cada campo social.

A afirmação de singularidades a partir da diferença evita a seleção prévia do que é enunciado como normal e como anormal. Lidar com a diferença não é adaptá-la às relações dominantes expressas pelos critérios do que é considerado *normal* na forma de produção dominante, mas instituir novas relações que permitam que os elementos heterogêneos entrem em simbiose e produzam outros padrões motores, outras linguagens, outros olhares e outras escutas. A impossibilidade de um ouvido capturar as ondas sonoras, de uma boca produzir palavras, de os olhos refletirem as imagens no fundo da retina, de um corpo caminhar sobre suas pernas ou de seus membros se moverem a cada comando específico do cérebro, não significa sua deficiência, mas sua *diferença*. A realidade de uma existência está ligada à insistência da ação das forças que a sustentam e não à conformidade de suas manifestações com um padrão expresso pelas formas

enunciativas dominantes em uma sociedade. Corpos existindo em sua diferença, num espaço feito comum, eis o mote do trabalho de Deligny com as crianças autistas. A convivência não era pautada pela busca em compreender o sentido oculto guardado por seu silêncio, nem pela tentativa de tratar manifestações tidas como sintomas de um comportamento “anormal”. O território de Cévennes compunha com os corpos que os habitavam uma simbiose que expressava modos de existência em toda a sua realidade. A espacialização das relações ficava clara à medida que cada objeto era disposto no espaço a partir do valor que lhe era atribuído pelas crianças e não por sua utilidade ou funcionalidade. Haveria de se mapear o espaço para criar uma instalação minuciosa que respeitasse a relação de cada coisa com as crianças, numa integração que não obedecia a qualquer racionalidade. Surge, assim, a prática da *cartografia*, importante atividade que se afirmou como uma ferramenta essencial para a vida em Cévennes.

Nessa prática cartográfica, o *traço* era a expressão de um rastro, permitindo que o espaço fosse apreendido, não através do significado de cada coisa nele disposta, mas na perspectiva de quem se relacionava com cada uma delas, no silêncio de sempre mínimos gestos, inadvertidos, errantes e insondáveis. Traçar em vez de dizer, traçar em vez de fazer, traçar como forma de rastrear. Deixar emergir a imagem que está oculta aos olhos carregados de símbolos, “onde a peregrinação de uma criança sem futuro, entre o cotidiano que aos poucos se vai tecendo e o passado que sobre do traço a superfície do ver” (HAN, 2006, p. 186). Através dos *mapas* era possível compreender o modo como cada coisa se apresentava aos indivíduos desprovidos de palavras. A partir daí era possível instalar cada coisa no espaço de forma a torná-lo um lugar comum, para além de todo o peso do simbólico. Sobram, então, os sinais que não podem ser capturados pelos anteparos ordinários que refletem os impulsos sensíveis. Tais sinais só podem ser rastreados, uma vez que não se confundem com os signos, sendo ligados, diretamente, às situações fora da dimensão significativa. Sinais ininteligíveis, ligados às referências espaciais, e não aos significados discursivos. Rastrear os trajetos no espaço, localizar espacialmente o movimento de corpos numa relação que privilegia o *répère* em detrimento da fala. Não havia nada a interpretar, uma vez que cada traço não representava uma mensagem cifrada, mas sim o rastro de gestos no espaço; gestos inacabados, gestos para nada, pura expressão de corpos que vibram a céu aberto, descritos nos mapas de forma simples, sem que, a partir daí, se invista na intervenção com a intenção de corrigir qualquer desvio, pois todo investimento seguia as linhas em seus trajetos: “onde não há

lugar para nenhum objeto, não há significado, nem para cima ou para baixo, nem indício de uma mensagem ou chave de leitura, nenhum vestígio da passagem de um olhar significado” (HAN, 2006, p. 189).

Ao longo da presente tese procuramos desvelar os rastros que o sujeito deixou através da sua constituição na história do pensamento dos seres da linguagem, entrevedo como é possível se chegar à dimensão do espírito dessubjetivado perseguido por Deligny a partir de suas práticas com as crianças autistas. Deligny procurava fazer emergir conceitos que revelassem o direito de existir de seres cuja realidade era ofuscada por tentativas de demarcar a sua diferença através de uma patologia a ser diagnosticada e tratada por seus sintomas. Não sendo ele um filósofo sistemático, o desafio do nosso trabalho foi encontrar na obra de Deligny conceitos que pudessem apresentar um trabalho que, desde o início, se propôs a desarticular os modos hegemônicos de existir, ajudando a instaurar a existência de “seres dos quais não se pode dizer com precisão se existem ou não segundo os parâmetros e gabaritos de que dispomos” (PELBART, 2014, p. 250)

Deligny contesta, assim, toda a forma de padronização que acaba obliterando a possibilidade de indivíduos serem tomados como uma obra por fazer, incompleta, aberta, inantecipável, no prolongamento de um espírito que é uma interface que carrega e processa os sinais sensíveis do mundo numa dimensão intensiva. Canguilhem já criticara essa forma de asserir um estado fisiológico normal que passa a ser admitido como pressuposto a ser observado enquanto modelo em relação ao qual todo desvio deva ser tomado sob a forma de patologia. Deste modo, o conceito de “anormal”, entendido como o que difere de um padrão, passa a estar inscrito no jogo da existência como uma legítima possibilidade na qual nada falta ou sobra, mas tudo se abre a uma nova forma da vida a se manifestar. Seria essencial, então, criar dispositivos que promovessem outras formas de viver, conferindo uma abertura ética, estética e política que permita escapar do modelo de adaptação, correção e adequação, criando espaços onde a diferença seja tratada como parte integrante da existência e como fonte para a produção de uma sempre imprevisível novidade. Neste contexto, são questionadas as estruturas que funcionam em nome da *normalidade* e que ainda se confrontam com comportamentos definidos como *anomia*, *loucura* ou *doença*. Caberia, então, encarar o desafio de se abrir a possibilidade de um trajeto com todas as suas linhas de errância, e viabilizar encontros que aumentem a potência de agir dos corpos em seu inacabamento. Busca-se, assim, multiplicar o mundo,

a fim de acolher as diferenças, fazendo dele um *lugar comum*, assim como Barthes concebe esta possibilidade<sup>39</sup>, não como uma utopia, mas a partir da ideia de *idiorritmia* que é a capacidade de estabelecer modos singulares em relação aos códigos majoritários. A partir daí é possível criar “boas relações”, as “melhores possíveis”. Relações capazes de desconcertar as certezas e desfazer as imagens que servem de modelo para a existência. Desvirtuar a ordem do organismo, no sentido de desfazer a ordem a serviço do comportamento eficiente. Desse modo, é possível escapar dos padrões e dos critérios de eficiência que, em nome do progresso, operam uma ruptura entre os indivíduos e a natureza. Tratar-se-ia de descobrir quais os modos de vida possíveis em sua diferença afirmativa, fazendo deles um grito de resistência de corpos que não se sujeitam à ordem do organismo eficiente, mas que se desdobram na sua singularidade como modos específicos de estar no mundo. Referimo-nos a um corpo que não se define pela ordenação de seus órgãos, um *corpo-sem-órgãos* na acepção de Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*.<sup>40</sup>

A configuração do *humano* em Deligny delinea-se a partir de modos de existir que não se confundem com um modo de ser histórico-sociocultural, mas que se instauram a partir da fragilidade dos seus laços com o regular e o padronizado. Coube-nos, assim, dar atenção a caminhos que resistem à adaptação e às práticas de normalização, passíveis de se manifestar a partir de todos os tipos possíveis de existir em um devir minoritário, como uma etnia singular ou como um modo singular de ser humano. Se o humano é o resultado de uma experiência histórico social e cultural, ele é, também, fruto de um estado natural e inato. Fica, então, não a pergunta do porquê de certos indivíduos, mesmo expostos à atividade socioeducacional, não apresentarem uma evolução em direção à média padrão do humano esperado. Isso implica investirmos em tentativas de lidar com estes modos de vida, sem procurar impor qualquer medida corretiva ou adaptativa, deixando que eles se afirmem em toda a expressão de uma legítima manifestação, como pura expressão do seu espírito, livre e não assujeitado.

*O lugar do espírito quando o sujeito não está* é o lugar da legítima expressão das tendências instintivas de um humano que não se conforma à dominação simbólica e que

---

<sup>39</sup> Aula de 04 de maio de 1977 no Collège de France.

<sup>40</sup> A explicitação da ideia de *Corpo sem órgão* é feita no Capítulo II desta tese

se afirma como a mais pura expressão de sua natureza. Se o espírito assujeitado pela exposição ao domínio da cultura e da linguagem deu origem ao sujeito, o espírito, livre da domesticação simbólica, é a dimensão inventiva a partir da qual se pode esperar desdobramentos diversos. Depois de milênios de domesticação simbólica, o que se formou foi o homem que se afirma a partir de sua capacidade de se distinguir dos demais animais. Este animal racional, falante e capacitado a criar as instituições e a organizar a sociedade, é fruto de um processo evolutivo que foi consolidando o modo de utilização de suas faculdades intelectuais, organizando o feixe de percepções e de ideias através de associações capazes de reproduzir os conteúdos perceptivos, significá-los e comunicá-los aos demais de sua espécie. A ausência dos conteúdos linguísticos no processo de individuação humana permite a manifestação de um tipo de desenvolvimento que se abre como uma série de relações singulares que traçarão novas linhas de segmentariedade sobre os estratos do *plano de organização* de um ser vivo dotado de linguagem e que constrói o seu mundo próprio a partir de sua capacidade de dizê-lo.

Para além da linguagem, há uma humanidade que não se mede pela capacidade de falar, designar e interpretar as percepções e as ideias. Por isso, a crítica de Deligny, a partir de suas experiências com indivíduos vacantes da linguagem, quer resgatar qualquer coisa perdida ao longo do processo de consolidação da civilização e da cultura. A experiência de Deligny com o autismo não é, assim, perspectivada a partir de qualquer falta, mas considerada a partir do reconhecimento da existência, nas crianças autistas, de modos de lidar com a realidade distintos daqueles das pessoas que fazem uso da fala. Tal diferença demarca a distinção entre o espírito reinscrito na ordem de uma natureza intata e o sujeito como construção da linguagem e da cultura. A crítica de Deligny à linguagem e à domesticação do simbólico constitui, assim, a base para que se possa operar esta distinção. A existência de indivíduos que vivem fora do registro perceptivo da linguagem nos convoca a pensar um diferente modo de perceber o mundo e de se relacionar com ele, fora da estrutura simbólica da palavra. Todo esse processo funciona no âmbito de dispositivos que registram e prolongam os vestígios de uma relação de *velocidades e lentidões* que prescindem de qualquer tentativa de significação desta relação. Seria como a reprodução de um *reparar* (*repère*) que se transforma em uma escrita, num traço ou numa imagem.

Nesse ponto a ideia da reprodução de um *reparar* pode ser aproximada ao sentido do que Deligny descreve nos *Cahiers de la Fgéri* (1968) como “linguagem não verbal”, em especial quando se considera que o conteúdo de uma tal linguagem se constitui através de sinais que revelam uma matéria inteiramente diferente de uma linguagem interpretativa. A ideia de uma linguagem não verbal parece ter ocupado o início das tentativas de Deligny junto com as crianças autistas e vem se relacionar, em especial, àqueles que convivem com indivíduos vacantes da linguagem. Uma linguagem expositiva era o resultado da utilização dos dispositivos de captura dos rastros que iam sendo deixados no território a partir da convivência entre indivíduos mudos e indivíduos languageiros, sendo fundamental para a criação de um corpo comum em Cévennes, dando conta de um registro perceptivo aquém das estruturas simbólicas. No fundo, tais tentativas acabam revelando o desespero de seres languageiros que, continuamente, procuram um sentido, e as razões para toda e qualquer ação. O afã de comunicar suas urgências e tudo aquilo que está a sua volta, deve estar na origem da ideia de uma linguagem não verbal.

Contudo, com o tempo, Deligny percebeu como a tentativa de nomear essas referências mantém os seres languageiros em seu mundo próprio. O risco é perder o infinitivo do *répérées*, pois isso é o que acontece toda vez que a linguagem se “intrromete”. Numa passagem de *Quand le bonhomme n'y est pas* (1978), Deligny lamenta, de certa forma, que a “constelação de pontos nomeados” com a qual ele passa a trabalhar acaba sendo uma “desventura inelutável” que faz como que o Real seja removido. Este risco se consumou à medida em que os mapas se tornaram obsoletos a partir de um “uso errôneo de uma prática bem estabelecida, vemos a causa que se deve a essa propensão ao semelhante em que se encontra a impressão do espelho” (DELIGNY, 2017, p. 1512). Por isso ele compreendeu a importância da radicalidade de uma crítica da linguagem capaz de esvaziar o olhar de qualquer peso simbólico e cujo rastro possa ser exposto como expressões intensivas, longe de qualquer discurso. Assim, escapa-se da tentação de querer significar o agir de indivíduos incapazes de dizer o que lhes vai *por dentro*. Restam, então, os vestígios de seu lugar no mundo, suas linhas habituais, suas linhas de errância sobre territórios.

Tais registros não dão acesso a nenhum projeto pensado: “O traçar pode ter estado e ainda está sobrecarregado com um projeto (...) isto pode ser verdade para o homem; este não é o caso dos humanos, para quem o traço acontece como os dedos da mão; onde o

porquê desaparece (DELIGNY, 2017, p. 1489). Esvaziar o registro de toda e qualquer intencionalidade. Só assim se é capaz de produzir um efeito que torne o rastro algo que produza um viver junto em um território comum. “Esta busca não tem outro interesse senão indicar que as linhas errantes são de fato vestígios de uma relação, mesmo que apenas com a água e os caminhos apagados” (DELIGNY, 2017, p. 1494). Procurava-se rastrear o movimento dos indivíduos no território em sua interação viva com o ambiente, quando a linguagem não cumpre a sua função em sua onipotência significativa. Libera-se, assim, do querer dizer que acompanha as intenções do *homem-que-nós-somos*, face aos significados de cada rastro; longe de construírem expressões de tipo discursivas, esses rastros assemelham-se a sulcos que se abrem sobre superfícies planas desgastadas pelo uso.

Estes são os traços do humano procurados por Deligny, que advém de tudo aquilo que está de fora da linguagem e que corresponde aos primeiros estratos que precedem o processo de hominização. Compreendemos, então, a razão pela qual Deligny procurará se apoiar na etologia, ultrapassando a interpretação de um registro subjetivo, recorrendo à compreensão do inato como desencadeador de uma ação instintiva. A proposta do nosso trabalho pretende, assim, aproximar o espírito dessa dimensão instintiva e a-subjetiva. Se, num desdobramento dos caminhos, *sujeito* e *espírito* se encontram e se sobrepõem, a partir da síntese de um Eu pessoal e consciente é fundamental apelarmos para a diferença ontológica de dois registros perceptivos, utilizando tal diferença para expor uma noção de espírito que se constitua na dimensão natural dos instintos não subjetivados e inatos. O *inatismo*, neste ponto, deve ser entendido como o que vem antes da fala e está relacionado com um mecanismo fisiológico fundamental. Ele estaria ligado a um tipo de síntese que Deleuze denominava síntese *passiva*: um tipo de sensibilidade primária e pré-reflexiva composta de estímulos sensíveis e sinais sensíveis que se prolongam na interface do espírito antes que ele devesse ser um sujeito da percepção, da abstração e da linguagem.

Sob essa perspectiva, o *espírito* é a interface pré-reflexiva onde se processam as sínteses passivas em sua sensibilidade primária, e o *sujeito* se constitui a partir dos limites de uma forma determinada de ser-no-mundo que surge a partir da associação das percepções, da abstração dos conteúdos perceptivos e da linguagem. As sínteses associativas do sujeito se referem a sínteses ativas uma vez que evocam a ação de um sujeito que percebe, abstrai e diz. O bloco de sensações do espírito, ao contrário, afigura-

se como um conjunto de forças que sustentam as percepções e as antecipam de alguma forma, estando relacionado às sínteses passivas. Desse modo, infere-se que um sinal sensível como resultado da síntese passiva do espírito ainda não é uma qualidade, mas sim uma *intensidade* que Deleuze vai chamar de *insensível contingente*. “Ele é pequeno demais, distante demais para nossos sentidos no exercício empírico, opondo-se a ele como um insensível essencial” (DELEUZE, 1988, p. 233). Ao abstrai-lo e ao dizê-lo, aquilo que está impresso no espírito é recuperado não mais como um sinal original, mas como uma representação ativa que atravessa uma cadeia que o transforma em uma *percepção* propriamente dita. “Se a percepção torna visíveis os sinais sensíveis e a abstração os expressa em generalidades, a linguagem é o local da legibilidade das ideias expressas pela abstração, transformando-as em signos linguísticos” (MACHADO, 2021, p. 70). O sujeito seria responsável, então, por ordenar a cadeia representativa das percepções do espírito. Por trás da unidade de um sujeito, o que temos são agitações, vibrações ou frequências de forças que se agitam e se prolongam na interface do espírito; são como signos puros que emitem um brilho que não se pode antecipar, uma vez que se transformam em cada vibração. O espírito, assim, é um meio intensivo de tendências inatas que lhe são próprias, enquanto o sujeito é o lugar das tendências refletidas e narradas.

Se Hume foi responsável por pensar o lugar do espírito e o lugar do sujeito como dimensões distintas, Deligny nos auxilia a compreender como a fixação do sujeito no espírito pode ser desfeita a partir da experiência com indivíduos que se afastam das estruturas do sujeito e da linguagem e se aproximam do agir movido por *affectos* na dimensão de um *corpo* pensado na perspectiva espinosista. Tal condição nos permite compreender as experiências das crianças autistas descritas por Deligny. Elas não tinham acesso à linguagem e, portanto, não se estruturavam enquanto sujeitos, permanecendo no registro pré-reflexivo do espírito. Ao invés de descrever o estado autista como uma falta, o trabalho teórico de Deligny consistia em reinterpretar a ideia de humano para que esse estado pudesse ser atribuído a estes indivíduos. Seu estado mental se caracteriza a partir de “uma singularidade radical que não pode ser referida a um modelo ou matriz que a explicaria ou com o qual seria comparado de modo a ser compreensível” (MIGUEL, 2016, p. 338). Por isso, o modo de relação com aqueles indivíduos se dava a partir de uma territorialização de *affectos*, onde cada corpo se relacionava entre si e com o meio, produzindo linhas que eram marcadas por um trajeto costumeiro ou por sua errância.

O sentido dessa relação não se dava a partir de qualquer matriz simbólica ou sobrecodificada pela palavra, mas era determinado por cada *afecto* territorializado em forma de um sinal sensível transformado em um impulso de ação. A etologia é, assim, mais útil para compreender tais experiências do que a psicologia, pois mais vale comparar os comportamentos, retirando daí semelhanças e diferenças, do que interpretá-los para retirar deles significados que servem ao estabelecimento de normas. Caberia seguir o movimento das crianças no espaço feito comum, verificando sua capacidade de instituir novas constantes a partir da plasticidade de suas expressões. Não se trata, aqui, de tentar reabilitar um comportamento diferente ensaiando adequá-lo à média de uma maioria abstrata regulada por um padrão de eficiência, mas sim criar um estado de estar no mundo com base em uma normatividade própria de seu estado singular. Assim, essas diversidades de formas de vida não se referem ao homem-que-nós-somos, uma vez que todas as definições dadas por ele mesmo se referem à sua autoconsciência — capacidade de ter consciência de ser —, mas deve se referir ao humano como uma produção da natureza em sua capacidade de atualizar as características inatas da espécie. “O humano é por natureza, porque faz parte na natureza, e esta não é uma dada unidade, mas sim uma diversidade” (MIGUEL 2016, p.350).

Ao longo da tese, recorreremos às experiências de Deligny, em especial as experiências com as crianças autistas não verbais, como referência para as distinções entre os conceitos que foram sendo contrastados. Essa abordagem visava demarcar uma diferenciação original que se constitui como linha mestra ao longo de todo o plano teórico. Ao fazermos um desvio para descrever como tais conceitos foram perspectivados na história do pensamento filosófico, foi porque queríamos apontar como a história do *homem-que-nós-somos*, a partir de um determinado momento, passa a se confundir com a história da razão no Ocidente. Só assim é possível compreender como essa história vem desembocar na crise que permitiu que se pudesse pensar outras alternativas para o sujeito racional e falante e que novos mundos pudessem ser pensados para além dos conteúdos simbólicos da linguagem de um Eu pessoal, retornando à natureza e à sua capacidade de produzir a diversidade pelo eterno retorno da diferença. Isto nos coloca, então, numa posição crítica perante a noção de *subjetividade*, para podermos falar de *experiências a-subjetivas* como experiências portadoras de potência de criação de novos modos de vida. Essa radicalidade não decorre tanto de uma tradição crítica que surge da análise dos pressupostos que

sustentam o pensamento moderno, mas, diferentemente, da radicalidade existencial de certos indivíduos. Isso nos leva a constatar que o indivíduo humano está longe de se esgotar nas categorias do sujeito e, por isso, procurámos dar conta da consistência desses estados mentais a-subjetivos.

O presente trabalho procurou situar o leitor no lugar do espírito quando o sujeito não está, de modo que ele possa lidar com a dimensão de um espírito dessubjetivado e com os desdobramentos de uma incursão pelo pensamento e pelas experiências de Fernand Deligny através da articulação dos conceitos por ele criados, na forma de uma linguagem que não para de escapar a dela mesma; linguagem do verbo infinitivo esvaziado de qualquer forma subjetiva. Nesse lugar, uma vez percebida a forma como foram forjados os gabaritos de um padrão majoritário de existir a partir das estruturas subjetivas, descobrimos o valor de cada existência e o modo singular de certos indivíduos habitarem o mundo. Na presente tese, pretendemos deslocar o centro de gravidade das formas dominantes de representação da vida, para que se pudesse vislumbrar o lugar do espírito em sua manifestação singular. Para tal, procuramos compreender como se construiu a crítica de Deligny ao processo de domesticação operado pela linguagem, realçando um diferente registro perceptivo que vem se opor à função simbólica do sujeito.

*O lugar do espírito quanto do sujeito não está (aí)* é o lugar do desapego das formas majoritárias de existir, onde existir no infinitivo prescinde dos significados da linguagem que forja a consciência de ser. Lugar das trocas intensiva dos corpos carregados de *afectos* sem a mediação do sujeito, da linguagem e da razão. Lugar de resistência que se dá por um agir não intencional, silencioso e apto a transformar as relações em uma delicada troca que se constituiu pelo distanciamento que preserva o outro em sua singularidade, sem que se caia na tentação de semelhantizá-lo. Lugar da *memória específica* ligada ao instinto como gratificação, que se sobrepõe à *memória da educação*, ou tudo aquilo que é aprendido por intermédio dos mecanismos de socialização que domestica uma espécie. Lugar das tendências instintivas que se prolongam e se transmutam em sinais sensíveis ao invés de serem informados pelos códigos da cultura e domesticados pelas instituições.

*O lugar do espírito quando o sujeito não está (aí)* é a evocação de um espaço de onde se pode visar o mundo de um modo singular e específico, sem os suportes das associações que se afirmaram pelo hábito ao longo dos milênios do processo de civilização. Chegar a

ele requer um movimento que abandone as formas e vá em direção das forças. Esse é o porquê de nos apoiarmos na literatura como veículo eficaz para chegar a elas, na senda de Klee quando ele afirma que a experiência estética consiste em tornar “visível aquilo que é vislumbrado em segredo” (KLEE, 2001, p. 40). O resultado desse movimento faz da experiência literária o exercício de uma *língua menor* a revelar um *povo que falta*, no modo como propôs Deleuze, em *Crítica e Clínica* (1993). Fazer da língua um *devir revolucionário* é torcê-la até ao limite para que ela seja capaz de dizer o indizível, de dizer o silêncio de modo que ele desarticule qualquer forma *a priori* ou padrão majoritário de existir.

Chegamos, assim, aos lugares do silêncio onde tudo se passa como uma deriva que explode os limites e os fins, através de conexões de elementos tornados celestiais, solares ou aéreos, sem a reivindicação de qualquer tipo de finalidade, deixando brotar intensidades que só podem ser experimentadas a partir do silenciamento de qualquer sentido prévio. Sobram, então, os gestos, produtores de diferentes sentidos de corpos que existem antes de qualquer comparação qualitativa que fixa sentidos. Mínimos gestos capazes de desarticular os significados cristalizados da palavra e cujos rastros só podem ser lidos através de *mapas* que nos permitam seguir os traços através dos quais se constituem territórios existenciais. Que este trabalho seja lido como uma cartografia e que suas linhas permitam levar a territórios onde se possa existir com a potência de uma vida que insiste em se manifestar na intensidade ininterrupta de uma sempre imprevisível novidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. O silêncio da linguagem. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: *Revista Fronteira Z* – nº 11 – dezembro de 2013.

\_\_\_\_\_. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *O fogo e o relato*. São Paulo: Boitempo, 2018.

\_\_\_\_\_. *O aberto: o homem e o animal*. Lisboa: Edições 70, 2020.

AGOSTINHO, Santo. *Solilóquios*. Tradução de Adauri Fiorotti. 4. ed. São Paulo, Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. *A trindade*. Tradução do original latino e introdução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2014.

AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto: contra os averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. 2ª Edição Bilíngue. 9 volumes. Tradução Vários. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Suma de Teologia*. [Primeira parte, Questões 84-89]. Edição Bilíngue. Tradução de C.A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo, Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Organon*. São Paulo: Edipro, 2005.

\_\_\_\_\_. *Física I e II*. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Da alma*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

AUGÉ, Marc. Sobremodernidade: do mundo tecnológico de hoje ao desafio de amanhã. In: MOARAES, Denis. *Sociedade Midiatizada*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

BARTHES, Roland. *Como viver junto*. São Paulo: Martins Fontes. 2013.

\_\_\_\_\_. *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.

\_\_\_\_\_. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

\_\_\_\_\_. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BORGES, Jorge Luis. *O aleph*. São Paulo: Editora Globo, 1999a.

\_\_\_\_\_. *Ficções*. São Paulo: Editora Globo, 1999b.

- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2011.
- DE LIBERA, Alain. *Archéologie du sujet*. v. 1: Naissance du sujet. Paris : Vrin, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Archéologie du sujet*. v. 2: La quête de l'identité. Paris : Vrin, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Archéologie du sujet*. v. 3: L'acte de penser. Paris : Vrin, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. São Paulo. Edições Graal. 1988.
- \_\_\_\_\_. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva. 1994.
- \_\_\_\_\_. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed 34. 1997.
- \_\_\_\_\_. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Ed. 34. 2001a.
- \_\_\_\_\_. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2001b.
- \_\_\_\_\_. *A lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Zahar. 2002.
- \_\_\_\_\_. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras. 2006.
- \_\_\_\_\_. *A lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Zahar. 2007.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o teatro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Dois regimes de loucos*. São Paulo: Ed 34, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Cartas e outros textos*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia*. São Paulo: Ed 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 2*. São Paulo: Ed 34, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol.3*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol.4*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta. 1998.
- DELIGNY, Fernand. *Œuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2017.
- \_\_\_\_\_. *O aracniano e outros textos*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Miscreating*. In: MIGUEL, Marlon. *Camerling: Fernande Deligny on cinema and the image*. Leiden: Leiden University Press, 2022.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DESCARTES, Rene. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp. 2004.

- \_\_\_\_\_. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martin Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Princípios de filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: 2006.
- \_\_\_\_\_. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martin Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Discurso do método & Ensaios (A dióptrica, Os meteoros e A geometria)*. Tradução de César Augusto Battisti, Érico Andrade, Guilherme Rodrigues Neto, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Pablo Rubén Mariconda, Paulo Tadeu da Silva. São Paulo: Editora Unesp. 2018.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- DUMMETT, Michael. *Origins of analytical philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cezar. Ciências e pós-representação: notas sobre Heidegger. *Política & Trabalho - Revista de Ciências Sociais*, João Pessoa: nr. 24, pp. 59-71, 2006.
- ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- FERRER, Diogo. Consciência e linguagem: acerca da crítica linguística do sujeito na 1ª metade do séc. XX. In: CORRÊA-CARDOSO, João; FIALHO, Maria do Céu. *Linguagem na polis*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp 11-53, 2016.
- FILHO, Juvenal. Seria o sujeito uma criação medieval? Temas de arqueologia filosófica. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. 2, pp. 175-204, Maio. /Ago., 2015.
- FUNDAMENTO – *Rev. de Pesquisa em Filosofia*, v. 1, n. 3, maio – ago. 2011.
- FREUD, Sigmund. *Para além do princípio do prazer*. Lisboa: Relógio D'água, 2009.
- FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *O pensamento do exterior*. São Paulo: Editora Princípio. 1990.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GARCIA, Ricardo. *Ética e liberdade em Spinoza*. 2015. 265 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- GIL, José. As pequenas percepções. In: LINS, Daniel (Ed.). *Razão nômade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 19-32, 2005.
- HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1998.

- HAN, Beatrice. *Deligny et les cartes*. Multitudes 24, Prientemps 2006.
- HESSE, Herman. *O lobo da estepe*. São Paulo: Editora Record, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, Volume II*. Rio de Janeiro: Ed Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: I – A Filosofia da Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 1995a.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 1995b.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia da Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 1995c.
- \_\_\_\_\_. *A Razão na História: Uma introdução geral à Filosofia da História*. São Paulo: Centauro, 2004.
- HOMERO. *Odisseia*. Lisboa: Quetzal, 2018.
- HUME, David. *Tratado da natureza Humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo, Unesp, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2016.
- JUNIOR, Oswaldo Giacóia. Nietzsche e a modernidade em Habermas. *Perspectivas*, São Paulo, n. 16, pp. 47-65, 1993.
- KAFKA, Franz. O silêncio das sereias. In: *Narrativas do espólio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KANT, Immanuel. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Petrópolis: Ed Vozes, 2016a.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016b.
- \_\_\_\_\_. *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 2019.
- KLEE, Paul. *Sobre a arte moderna*. Rio de Janeiro: Zahar. 2001.
- LANDIM, R. Lógica e Ontologia, Ensaio em homenagem a Balthazer Barbosa Filho. In: *Abstração e Juízo: Observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

- LAPOUJAD, David. *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LEROI-GOURHAM, André. *Le geste et la parole*. Tome 1 : Technique et langage. Paris: Albin Michel, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Le geste et la parole*. Tome 2 : La Mémoire et les Rythmes. Paris: Albin Michel, 1965..
- LOPES, Juliana. Modernidade e indeterminação em O lobo da estepe. *Pandaemonium*, São Paulo, v. 24, n. 43, p. 139-166, mai.-ago. 2021.
- MACDOWELL, John. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Editora Herder, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Mente e mundo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.
- MACHADO, Carlos Henrique. *Lugares do silêncio: a interface do sujeito larvar como campo intensivo de individuação*. Dissertação (Mestrado em filosofia). FLUP, Porto, 2021.
- \_\_\_\_\_. A ontologia de Deleuze e as experiências de Deligny: como instaurar existências mínimas. São Luiz: *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*, v. 7, n. 2, p. 80- 94, jul./dez. 2021.
- \_\_\_\_\_. A crítica de Habermas ao pensamento de Nietzsche e o outro da razão. Rio de Janeiro: *Revista Trágica*, v. 15, nº 3, pp. 9-26, 2022.
- \_\_\_\_\_. O lugar do espírito quando o sujeito não está (aí). Rio de Janeiro: *Revista Ao Largo*, Edição 11, 2022.
- \_\_\_\_\_. O silêncio como ser da linguagem na literatura moderna. Curitiba: *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 3, n. 2, p. 83 – 101, Jul./Dez., 2023.
- MARTON, Scarlet. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisiaca. In: *Cadernos Nietzsche* 25, pp. 53-81, 2009.
- MCRAE, Robert. *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1976.
- MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrivão*. Tradução de Gil de Carvalho. Lisboa: Assírio & Alvim 2007.
- AZEVEDO, Adriana; HENZ, Alexandre; RODRIGUES, André. Pesquisar no lugar infame, obscuro e mudo. In: MENDES, Rosilda; AZEVEDO, Adriana; FRUTUOSO,

Maria (org). *Pesquisar como os pés: deslocamentos no cuidado e na saúde*. São Paulo: Hucitec Editora (FAPESP), 2019.

MIGUENS, Sofia. *Uma teoria fisicalista do conteúdo e da consciência – D. Dennett e os debates da filosofia da mente*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2001.

\_\_\_\_\_. A crítica de McDowell à concepção dennettiana da percepção. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 30, p. 195-214, jan./jun.2010.

\_\_\_\_\_. *Uma leitura da filosofia contemporânea: figuras e movimentos*. Lisboa: Edições 70, 2019.

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, pp.57-71, 1º quadrimestre de 2015..

\_\_\_\_\_. À la marge et hors-champ - L'humain dans la pensée de Fernand Deligny. Tese

\_\_\_\_\_. O materialismo deligniano – Introdução ao Encontro. *Cadernos Deligny*, 1(1), 7, 2018: <https://cadernosdeligny.jur.pucrio.br/index.php/CadernosDeligny/article/view/9>

\_\_\_\_\_. Contra el humanismo, por lo humano: Fernand Deligny y la crítica del universalismo antropológico. *Lobo Suelto*, 2019: <http://lobosuelto.com/deligny-contra-humanismo-marlonmiguel/>.

\_\_\_\_\_. Cartes, objets, installations: le problème de l'art dans la pensée et dans la pratique de Fernand Deligny. *La Part de l'Oeil* 33/34, 2020.

MOURÃO, José. *Para uma poética do hipertexto – a ficção interativa*. Lisboa: Edições Universitárias, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia*. Lisboa: Guimarães Editores. 1988.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Curitiba: Hemus, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra Editora, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. São Paulo: Cia das Letras, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos do espólio* (primavera de 1884 a outono de 1885). Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA, Carlos. *Análise do conceito de natureza em Kant*. 2017. 231 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Rio Grande do Norte, 2017.

PAGNI, 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*, v.2, n.1, p.p. 103-120, Jan.-Jun., 2015.

PARENTE, André. Imagens que a razão ignora: a imagem de síntese e a rede como novas dimensões comunicacionais. São Paulo: *Galáxia*, nr. 4, 2002, p.p. 113-123.

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

\_\_\_\_\_. Por uma arte de instaurar modos de existências que “não existem”. *Catálogo da 31ª Bienal de São Paulo de 2014*. p. 250-265, 2014.

\_\_\_\_\_. Contra os limites da linguagem, a ética da imagem. *Veritas*, Porto Alegre: v. 65, n. 2, , p. 1 -6, mai.-ago. 2020.

PEREIRA, Sérgio V. Merleau-Ponty – *Uma ontologia do visível*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Rio Grande do Norte, 2016

PESSOA, Fernando, *Obra poética*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1986.

\_\_\_\_\_. *Livro do desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2014.

PLOTINO. Éneada, VI, Tratado 9. *Integração*. São Paulo: ano XIV, nr. 53, p.p 175-186, abr./mai./jun. 2018.

POMBO NABAIS, Catarina. *Gilles Deleuze: philosophie e littérature*. Paris: L'Harmattan. 2013.

RANCIÈRE, Jacques. Deleuze e a literatura. Rio de Janeiro: *Matraga*, n. 12, pp. 2. Sem, 1999. Disponível em:  
<http://www.pglettras.uerj.br/matraga/matraga12/matraga12ranciere.pdf>

RESENDE, Noelle. Do asilo ao asilo, as existências de Fernand Deligny: trajetos de esquivas à instituição, à Lei e ao sujeito. 2016. Tese (Doutorado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2016.

RICOEUR, Paul. Kant e Husserl. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 61, Fasc. 2, Herança de Kant: I - Razão, Sociedade e Crença, pp. 355-378, Abr. - Jun., 2005.

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

RUSSEL, Bertrand. Sobre a denotação. Tradução: Marco Amatucci. *Synesis*, v. 12, n. 2, p. 179-196, ago/dez 2020.

SCHOPKE, Regina. O vitalismo libertário de Gilles Deleuze. Anti-humanismo e etologia dos afetos: a animalidade restituída. IN: OLIVEIRA, Jelson. *Filosofia animal: humano, animal, animalidade*. Curitiba: *PUCPRes*, p. 308-340, 2016.

SEVERAC, Páscál. Fernand Deligny: o agir no lugar do espírito. Rio de Janeiro: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, v.10, nº 3, p. 118-135, 2017.

SILVA, Fernando. Kant, filósofo da linguagem? *International Journal of Philosophy* N.º 7, pp. 293-320, 2018.

SOURIAU, Étienne. Los diferentes modos de existencia. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2009.

TOLEDO, Sandra Alvares de. L'inactualité de Fernand Deligny, In: DELIGNY, Fernand, *OEuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2017.

TOURINHO, Carlos. A ampliação da atuo-reflexão da consciência: Kant e sua influência sobre a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. *Princípios*. Natal, v.18, n.30, p. 199-210, jul./dez. 2011.

\_\_\_\_\_. A consciência e o mundo na fenomenologia de Husserl: influxos e impactos sobre as ciências humanas. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro v. 12 n. 3, p. 852-866, 2012.

\_\_\_\_\_. Dois discursos sobre a natureza: dos contrassensos naturalistas à geologia fenomenológica de Husserl. *Philosophos*, Goiânia, v 26, n.2, dez, p. 1-24, 2021.

TOURAINE, Alain, *Crítica da Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*. São Paulo: DIFEL – Divisão Editorial S/A. 1985.

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

WALLON, Henri. *Do ato ao pensamento: ensaio de psicologia comparada*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.