

FERNAND DELIGNY E O LUGAR DO ESPÍRITO A-SUJEITADO

Carlos Henrique Machado*

RESUMO: Fernand Deligny, em *Le Croire e le craindre* (1978), irá relacionar Janmari, criança autista que adotou aos 12 anos de idade, ao personagem Robinson do romance de Michel Tournier intitulado *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*, e Victor de Aveyron, um “garoto selvagem” que foi encontrado num bosque da França no século XVIII. Apelamos a essa relação para podermos pensar a distinção entre diferentes registros perceptivos do humano que dão origem a diferentes formas de agir no mundo. Essa distinção é corroborada pela existência de indivíduos humanos que vivem fora do registro do sujeito a partir de uma dimensão instintiva e inata do espírito. Na hipótese de que existe no pensamento de Hume uma distinção entre a instância do espírito e a instância do sujeito, 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 com as 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.

PALAVRAS-CHAVE: Deligny. Espírito. Sujeito. Autismo.

FERNAND DELIGNY AND THE PLACE OF THE A-SUBJECTED SPIRIT

ABSTRACT: Fernand Deligny, in *Le Croire e le craindre* (1978), relates Janmari, an autistic child he adopted at the age of 12, to the character Robinson from Michel Tournier's novel entitled *Friday or the limbos of the pacific*, and Victor of Aveyron, a “wild boy” who was found in a forest in France in the 18th century. We use this relationship to consider the distinction between different human perceptive registers that give rise to different ways of acting in the world. This distinction is corroborated by the existence of human individuals who live outside the register of the subject based on an instinctive and innate dimension of the spirit. Assuming that there is a distinction in Hume's thought between the instance of the spirit and the instance of the subject, our objective will be to discuss the possibility of an a-subjected spirit, or one that does not submit to the structures of the subject, based on Fernand Deligny's experiences with the non-verbal autistic children he lived with in the Cévennes mountains, as well as to consider his critique of the process of domestication operated by language, responsible for forging a model of humanity that has been affirmed throughout the history of civilization and culture.

KEYWORDS: Deligny. Spirit. Subject. Autism.

* Doutor em Filosofia pela FLUP – Faculdade de Letras da Universidade do Porto. E-mail: petrus166@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0774-972X>

Introdução

Existem indivíduos no mundo cujo registro perceptivo das estruturas do seu espírito não passa pelas formas elaboradas do sujeito. Entendemos por sujeito uma estrutura edificada sobre o fundamento de um eu pessoal que é capaz de perceber e abstrair a realidade ao seu redor, dando conta dos registros do mundo em forma de impressões sensíveis e ideias para dizer a si mesmo e aquilo que lhe vai no interior como todo o resto que está de si separado. Já por espírito, entendemos, assim como David Hume, por um feixe de percepções que se prolongam numa interface como resultado dos sinais sensíveis que vão deixando o seu rastro a partir da confrontação com o mundo e seus estímulos. Gilles Deleuze já tinha percebido que a principal tarefa da filosofia de Hume teria sido responder a uma questão que pode ser formulada: “como o espírito devém um sujeito?” (Deleuze, 2001, p. 13), o que nos abre a perspectiva de pensar essas duas instâncias como ontologicamente distintas.

Fernand Deligny experimentou a convivência com indivíduos cujo registro perceptivo se afastava das estruturas do sujeito, já que a sua relação com o mundo não passava pela linguagem. Esses indivíduos eram denominados autistas e, no caso das crianças com as quais Deligny conviveu, na sua maioria, autistas não verbais. Costuma-se admitir que falar é algo natural ao homem, sendo a linguagem aquilo distingue este ser falante dos demais animais e das plantas. O que dizer, então, desses indivíduos vacantes da linguagem? Haveria de se redefinir sua humanidade a partir de novos parâmetros que não se confundissem com o padrão majoritário que passou a definir a espécie humana.

Foi a partir da convivência com as crianças autistas vacantes da linguagem que Deligny passou a endereçar uma severa crítica à linguagem e ao *homem-que-nós-somos*, segundo ele uma imagem que se formou depois de milênios de domesticação simbólica. Para Deligny, a linguagem teria sido responsável por forjar uma natureza humana em relação a qual ele contrapunha um *humano de natureza* como um diferente padrão de humanidade para poder dar conta desses indivíduos que vivem no registro de um espírito a-sujeitado.

De saída, admitimos a diferença ontológica entre a instância do espírito e a instância do sujeito. Essa distinção será fundamental para compreendermos as oposições criadas por Deligny para descrever a diferença entre as crianças autistas não verbais e os demais indivíduos languageiros, permitindo que possamos pensar tal diferença a partir do não enquadramento no padrão majoritário que passou a definir a espécie humana. Apesar disso, não se pode negar a essas crianças a humanidade e o pertencimento a essa espécie. A espécie é o que une os indivíduos humanos, embora o homem da linguagem se caracterize exatamente e como definiu Deleuze, “enquanto um animal que está em vias de se despojar da espécie” (Deleuze, 2006, p. 31).

Pensar essa diferença nos leva a contestar o modelo hegemônico e admitir que não existe apenas o modelo padrão para a existência humana, mas que indivíduos que percebem o mundo e o organizam de um modo distinto não devem ser instados a se adaptar a esse modelo, mas serem acolhidos

em sua diferença essencial na qual nada falta. Seus modos próprios de estar no mundo reorientam o sentido de humanidade, que deve acolher as singularidades próprias de um registro perceptivo que se afasta do modelo hegemônico e de um pensamento que privilegia os padrões eficientes de existir.

A partir daí podemos resistir às formas majoritárias através de devires minoritários que vêm articular novos sentidos para os corpos, novos olhares, novos movimentos e novas expressões; novos encontros que liberam um elemento subversivo que afirma sempre novos modos de vida.

Diferentes formas de ser humano

Em *Le Croire e le craindre* (1978), livro escrito com a colaboração de Isaac Joseph, Deligny faz referência à leitura de *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*, bem como ao posfácio escrito por Deleuze, a partir dos quais irá articular o Robson de Tournier e sua perda da estrutura outrem ao garoto selvagem de Jean Itard e a Janmari¹, que segundo ele sofrem da mesma ausência permitindo que vivam fora do modelo do *homem-que-nós-somos* a partir de um “para nada” que determinará suas vidas. Deligny aproveita para contrastar o *ponto de ver* das crianças autistas, personificadas em Janmari, com o *ponto de vista* que funciona a partir da condição da percepção que no romance de Tournier é representada pela estrutura outrem através da qual todo desejo passa e recebe um objeto para um Eu determinado.

Livre do Eu e de outrem, frente a esses seres que vivem aquém da influência da civilização e da cultura, o que teríamos seria a impessoalidade de uma vida que se relaciona diretamente com as coisas a partir das vibrações do mundo, assim como Robinson, após terem ido pelos ares todos os vestígios de sua subjetividade desejante. Sobra, então, o *ponto de ver* de um agir que se encontra longe de qualquer razão ou de qualquer fazer intencional, mas que é o resultado de uma relação não mediada com a realidade.

A história de Tournier é uma releitura do romance de Daniel Defoe sobre um naufrago que vai dar numa ilha deserta. O Robinson de Tournier, assim como o Robinson de Defoe, inicia uma empreitada no sentido de reconstruir na ilha a civilização perdida. Contudo, no fim, como o malogro, ele passa a experimentar um processo de desumanização que o une à ilha (Speranza) num corpo comum que irá determinar todo o seu agir, que é atribuído a ausência de outrem.

Para Tournier será outrem que garante toda a estrutura do conhecimento, e dessa forma ele diz:

Tal é a imagem que sempre mais ou menos fazemos do ato de conhecimento representando o sujeito que conhece, e todo o conhecido sendo representado pelos objetos iluminados. Eis agora o que a minha solidão me ensinou: este esquema só se refere ao conhecimento das coisas através de outrem, isto é: um setor estreito e particular do problema do conhecimento (Tournier, 1985, p. 85)

¹ Janmari era como Deligny passou a chamar a criança autista como um mutismo severo que adotou em 1965 e que reorientou por completo o modo de estruturar seu pensamento e, conseqüentemente, o seu ato da escrita.

No posfácio que escreveu para *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*, Deleuze descreveu outrem não como um objeto, nem como um sujeito que eu percebo e que me percebe, mas como a própria estrutura do campo perceptivo. Segundo ele, é “a doçura das contiguidades e das semelhanças” (Deleuze, 1994, p. 315) o que nos permite aproximar outrem aos princípios humanos de associação (semelhança, contiguidade, causa e efeito) responsáveis pelo sujeito que advém ao espírito. Se o espírito é um feixe de percepções representadas por impressões e ideias, será o sujeito, como uma estrutura outrem, que garantirá a organização do campo perceptivo permitindo as associações de ideias e a reflexão das paixões no espírito.

Ao se referir ao romance de Tournier, Deligny mencionará Victor de Aveyron como uma criança que viveu sem outrem, se apropriando da interpretação de Deleuze para afirmar que outrem teria sido aquilo que falhou com ela. “daí os esforços de Itard para remediar os efeitos desta suposta vaga acidental” (Deligny, 2017, p. 1198).

Encontrado na França em 1778, Victor foi adotado pelo educador francês Jean Marc Gaspard Itard. 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. Victor 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.

A história dessa criança foi contada no filme de Françoise Truffaut, que recorre a Deligny por achar que sua história se relacionava com as experiências de Deligny com as crianças autistas de Cévennes. Deligny o aconselha a não realizar o filme a partir da perspectiva da educação e da ciência, que foca no processo de reinserção daquele indivíduo na civilização e na cultura. Ao invés disso, ele deveria se concentrar no fato de Victor desconcertar todas as ideias e teorias pré-concebidas de Itard, da mesma forma como as crianças com as quais Deligny convivia o desconcertavam.

O caso de Aveyron retrata o esforço de um educador para tentar ensinar a um “garoto selvagem” aquilo que é pertinente à natureza dos homens, em especial a linguagem. A semelhança que Deligny vê entre esse caso, a história de Tournier e a vida de Janmari é a ausência de uma estrutura, que no caso de Vitor e Janmari deveria ter sido responsável por forjar a sua natureza humana, e no caso de Robinson, sua perda é responsável pelo processo de desumanização que experimentou na ilha

Deligny, analisando os diversos métodos de tratamento e as tentativas pedagógicas que se dão via repressão punitiva, chega à linguagem como um dos meios de domesticação quando afirma: “é assim que vos parece o labirinto das coerções salutares, pois delas resultam a magia da palavra que nomeia” (Deligny, 2017, p. 1198). Isso nos coloca diante de um processo responsável por forjar o homem-que-nós-somos,

que segundo ele surge de um longo processo de domesticação simbólica a partir das estruturas da linguagem e da cultura. Esse processo é o resultado da vida em sociedade de indivíduos que desenvolveram a habilidade de falar e de representar o mundo a partir da necessidade de comunicar as suas urgências como sujeito que se estrutura a partir de outrem.

Tais processos forjaram uma espécie que passou a distinguir-se das demais exatamente por essa capacidade de dizer aquilo que vai em sua consciência, bem como todo o resto ao seu redor. Acontece que, por motivos diversos, existem indivíduos que vivem fora dessas estruturas simbólicas do sujeito e que por conta disso não compartilham as características deste modelo padrão de humanidade. Isso colocado a lado Janmari, Robinson e o garoto selvagem, que estão ligados pela ausência de outrem como aquilo que faz o ordenamento do mundo humano se desviar de sua rota original.

Aqui é importante distinguir aquilo que caracteriza a natureza humana a partir de suas formas subjetivas da linguagem e da cultura, de um humano que está aquém ou além dessas formas. Foi pela necessidade de devolver um sentido de humanidade àquelas crianças autistas com as quais conviveu que Deligny foi levado a perseguir um novo tipo de humano, que passou a chamar de *humano de natureza*. Pensar o humano fora das estruturas da linguagem e da cultura é pensar num outro tipo de registro perceptivo que é animado por um espírito que sopra não se sabe de onde antes que o sujeito a ele advenha ou depois que dele o sujeito tenha se ausentado.

Desprovido de ser “eu”, Janmari, privado deste outrem, está, portanto, privado de todo desejo. Isso significa que ele está morto? Não podemos dizer que ELE está morto, pois parece não ter nascido. Entendemos que é o ele/eu que está em questão, ou seja, o sujeito. Resta viver feliz, Janmari não está de forma alguma privado disso. Tendo chegado a este ponto, sinto-me sortudo por não ser apenas este romancista que poderia ter sido, ou este médico pedagogo de linhagem tardia que se debate com o facto de ter de se assemelhar a um futuro que não tinha nada de contemporâneo (Deligny, 2017, p. 1199).

As formas do sujeito

No início de *Empirismo e subjetividade* (1953), Deleuze afirma que Hume se propõe a fazer uma ciência do homem tratando de “substituir uma psicologia do espírito por uma psicologia das afecções do espírito” (Deleuze, 2001, p.), isso porque as afecções do espírito são da ordem do sujeito que se estrutura a partir dos princípios de associação e dos princípios da paixão. As associações seriam o modo como o sujeito da linguagem relaciona as suas percepções de forma coletiva a partir das estruturas simbólicas que organizam o mundo dos homens de cultura. Já as afecções passionais são o modo como cada indivíduo reage às impressões a partir das quais surgem os interesses, os impulsos e as motivações para as ações em sociedade.

Daí Hume, segundo Deleuze, operar como um sociólogo e um moralista, ao invés de um psicólogo, uma vez que lida com as paixões que acabam subordinando a si as associações do entendimento que possibilitam as experiências práticas. As paixões, em última instância como como

aquilo que subordina o entendimento, seriam responsáveis pela moral que está no centro da ciência do homem e do sujeito, pois como nos diz Deleuze:

Não esqueceremos, portanto, que dois pontos de vista coexistem em Hume: de uma certa maneira, a ser ainda tornada precisa, a paixão e o entendimento apresentam-se como duas partes distintas; porém, em si, o entendimento é tão-somente o movimento da paixão que devém social. Ora veremos o entendimento e a paixão formar dois problemas separados, ora veremos que aquele se subordina a esta (Deleuze, 2001, p. 12).

Através de ações práticas, o sujeito instancia no espírito uma natureza humana por intermédios as afecções passionais e sociais que se estruturam por intermédio da cultura e da linguagem. Se o sujeito se submete a algo na esteira da sociedade, ele se serve do entendimento que torna as paixões sociáveis. Ao mesmo tempo, ele se serve da linguagem que o permite comunicar as suas urgências e imprimir no espírito uma consciência que ele não possui, pois ele é apenas um feixe de percepções que se sucedem, aparecem e somem, sem que se possa fixar. É falando que o homem se torna homem e isso já fazia Heidegger afirmar:

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).

A linguagem é responsável pelo processo civilizatório dos grupamentos de indivíduos que distribuem os sentidos da realidade entre si a partir do acordo simbólico que representa o mundo e o torna conquistável a partir de estratégias de socialização que lançam mão dos princípios de associação e de paixão para ordenar a realidade e regular o convívio dos ajuntamentos humanos. A linguagem não só expressa as impressões e as ideias do espírito, mas ela fixa o sentido para o sujeito que relaciona seu mundo exterior e interior, que passa então a ser mediado por sua atividade simbólica.

Ao representar linguisticamente uma coisa, perde-se a noção se o que está em jogo é a coisa mesma, a ideia que se tem dela ou o a palavra que a representa, pois todos os sentidos se imbricam. Isso acontece porque as impressões e as ideias como dados no espírito são ultrapassadas pelos princípios de associação que os refletem num conjunto de imagens que são nomeadas de forma a organizarem a percepção do mundo pelo sujeito. O sujeito, então, dá ao espírito uma natureza que ele não tem e essa natureza passa a representar os grupos de indivíduos que comunicam os dados que lhes chegam aos sentidos. A linguagem seria a casa do ser, o modo do movimento apropriador que caracterizaria a *humanitas* do *homo animalis*. O homem se constitui como esse animal que se distingue dos demais através

da linguagem que é produzida na coletividade onde os homens se estruturam socialmente, de forma que ela é algo comum e não uma expressão individual.

A linguagem se forma na vida coletiva da sociedade de indivíduos que passam a expressar um mundo próprio. Esse mundo é apreendido pela percepção sensível e formado através dos princípios de um sujeito que vai refletir os dados sensíveis por intermédio das convenções simbólicas de cada sociedade. As associações feitas a partir dos dados recolhidos da realidade se dão a partir de um conteúdo linguístico que é comum a todos os indivíduos do grupo, estabelecendo os traços subjetivos da natureza humana.

Assim, o sujeito é uma construção da linguagem absorto no jogo de significações do universo simbólico da palavra. É através da linguagem que o mundo se objetifica e se torna disponível para o sujeito e ele (mundo) só existe porque pode ser dito, pois segundo Heidegger “é a palavra que confere ser as coisas” (Heidegger, 2003, p. 126). É na linguagem que o sujeito se relaciona com o mundo e com os demais sujeitos e existe enquanto tal. O sujeito é um ente formador de mundos cujos limites se vinculam aos limites de sua linguagem e conferem uma coerência determinada aos dados do espírito por intermédio de códigos e de leis gerais do entendimento.

Aqui nós podemos ver como se distinguem os registros perceptivos do espírito e do sujeito a partir da distinção que Hume faz entre as impressões de sensação e as impressões de reflexão. Deleuze percebe tal distinção quando afirma:

Vimos que importância tinha para Hume a distinção de dois tipos de impressões: as impressões de sensação e as impressões de reflexão. Nosso problema todo depende dessa distinção, pois as impressões de sensação apenas formam o espírito, dão-lhe somente uma origem, ao passo que as impressões de reflexão constituem o sujeito no espírito, qualificam diversamente o espírito como um sujeito (Deleuze, 2001, p. 108).

O espírito seria uma coleção de percepções que irão adquirir um vínculo específico a partir do modo como o sujeito da linguagem as associam e as refletem em um mundo com seus significados próprios. Os princípios da subjetividade são responsáveis por organizar os dados do espírito através de associações que são determinadas pela utilidade, pelos seus interesses e motivações. Aqui vale a pena ver de que modo o próprio Hume concebe a diferença entre as impressões do espírito e as impressões do sujeito.

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).

O fora das formas do sujeito

Deligny contestou a ideia de Althusser de que o “indivíduo já é sempre sujeito” (Deligny, 2017, p. 1150). Para o autor de *Singulière Ethnie* (1980), existe uma diferença entre o indivíduo humano e o sujeito humano. A subjetividade, então, não seria um dado natural e inato, mas sim uma construção oblíqua das estruturas linguísticas. A perspectiva de Deligny parte da existência de indivíduos que vivem fora de qualquer estrutura subjetiva, uma vez que são vacantes da linguagem. Seu registro perceptivo age como um *infinitivo primordial* que não passa pelas associações linguísticas, mas sim por uma relação com as coisas não mediada pelas palavras.

Pode ser que reparar seja um ‘infinitivo primordial’ que persiste em preluar fora da nomeação que diz respeito ao sujeito, ao passo que é através desta função orgânica de identificar que ele mobiliza, “unifica” - não fosse o que às vezes - o indivíduo em si, capaz então de iniciativas que nada têm a ver com o que seria o projeto de um sujeito (Deligny, 2017, p. 1151).

Pensar a existência de um *infinitivo primordial* é admitir a existência de um agir infinitivo sem a conjugação do sujeito. Isso representa uma presença no mundo que se dá a partir de encontros com as coisas que valem por si, “sendo vagar um infinitivo que não requer nenhum complemento” (Deligny, 2018, p. 20). A falta da mediação simbólica coloca indivíduos fora do lugar do sujeito, no lugar de um espírito quando o sujeito não está. Falamos, assim, de um domínio não domesticado pelas estruturas simbólicas do sujeito ou do lugar do espírito a-sujeitado. Seria um *ponto de ver* do indivíduo que identifica as coisas no espaço a partir de um outro registro perceptivo que não se confunde com o *ponto de vista* do sujeito.

Deligny faz essa oposição entre o *ponto de ver* (*point de voir*) dos indivíduos autistas, dessubjetivado e sem referências simbólicas, do *ponto de vista* (*point de vue*) do sujeito estruturado a partir da linguagem. “Janmari estava lá, constantemente, com o 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). Essa distinção se baseia no ato de reparar (*repérer*) de indivíduos que localizam as coisas ao redor de si de forma imediata. “É, portanto, a procura do que pode ser esta ‘função’ de localização que é o aspecto ‘singular’ da nossa abordagem, que nos coloca ao lado de ‘crianças’ que estão a experienciar o colapso da linguagem” (Deligny, 2017, p. 1151).

Vagar do sujeito é estar fora da estrutura outrem, é estar aquém ou além das estruturas simbólicas sobre as quais se apoiam a percepção. Outrem é a condição de possibilidade da organização do campo perceptivo do sujeito. Outrem dispõe as categorias do objeto e reflete as impressões do espírito que percebe. Robinson experimenta a dissolução de sua subjetividade a partir do processo de perda de outrem, que culmina quando Sexta-feira, seu *alter ego*, o “selvagem” que ele encontra em Speranza, acende o tabaco no paiol onde ele guardava explosivo e as demais coisas que ainda reconectavam o naufrago com a civilização perdida, mandando tudo pelos ares.

Apagaram-se os vestígios do mundo do sujeito e dos hábitos que formavam uma memória, àquela altura, cada vez mais longínqua. Robinson vai entrando em uma nova relação com a ilha, abdicando das associações e das paixões que extraíam das sensações originárias um tipo de raciocínio responsável pelos juízos do sujeito. Sua realidade, agora, é marcada por uma relação direta com as coisas, onde cada uma delas assume seu peso específico a partir de seu novo *ponto de ver*.

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).

Se a personagem de Tournier sofre uma desumanização no sentido de se afastar das estruturas subjetivas, o que dizer daqueles que, apesar de reconhecermos sua humanidade, estão originalmente fora do sujeito, da cultura e da linguagem? Embora seja difícil não os identificar com a espécie humana, falta neles aquilo que exatamente distingue os homens dos demais animais. Eis o ponto a partir do qual Deligny aproxima Robinson, Victor e Janmari. Todos os indivíduos que de uma forma ou de outra passaram a viver fora do registro perceptivo do sujeito e chegaram a um estado mental que não se conforma a um modelo padrão de humanidade, um estado de um espírito dessubjetivado.

O termo utilizado por Hume e que é traduzido para o francês e para o português como espírito é *mind*. A mente (espírito) se vincula a um dispositivo em que se processam os registros sensíveis, bem como onde se dão a reflexão das ideias a partir das estruturas da cultura e da linguagem. Através das estruturas subjetivas os indivíduos são capazes de relacionar ideias compondo um complexo sistema simbólico que é o sujeito. Fora das estruturas subjetivas o que temos é um espírito como uma interface pré-reflexiva onde se processam as sínteses passivas em sua sensibilidade primária. Tomar o espírito antes que ele devesse ser sujeito e lidar com um aparelho psíquico que funciona num diferente registro perceptivo do humano.

Foi a partir do registro perceptivo das crianças autistas não verbais que Deligny pôde identificar um aparelho psíquico que funcionava como uma máquina de localizar as coisas no espaço ou, como ele gosta de se referir, a um aparelho de rastrear que determinava um novo modo de ser humano. Se o sujeito pode ser tomado como sinônimo de natureza humana, a humanidade desses indivíduos apresentava uma distinção essencial que era a ausência das estruturas linguísticas e subjetivas e por isso era descrita pelo autor de *Adrien Lomme (1958)* como um *humano de natureza*.

O *humano de natureza* quer dar conta da dimensão não domesticada pelas estruturas simbólicas do sujeito e pretende restituir a dimensão de uma espécie não assujeitada aos valores e códigos civilizatórios. Em *Instintos e instituições*, Deleuze define o homem como um “animal em via de se despojar da espécie” (Deleuze, 2006, p. 31) querendo destacar o modo como as instituições, ou os dispositivos de socialização, afastam os homens de sua dimensão instintiva. “Quanto mais o instinto é perfeito em seu domínio, mais

ele pertence a espécie, mais ele parece constituir uma potência de síntese original, irreduzível” (Deleuze, 2006, p. 31).

Deligny chama o *humano de natureza* de *humano da espécie* e aí podemos entender a descrição de Deleuze de espécie procurando restituir à espécie humana a dimensão instintiva esmaecida pelo processo de socialização do sujeito da linguagem. Esse tipo de humanidade era a humanidade de Victor, criado longe da civilização e da linguagem, natureza que não se dobrou às tentativas de Itard a partir das instituições sociais. Essa era a natureza de Janmari, que sintetiza para Deligny as experiências com o autismo, como um “humano sem sujeito” (Deligny, 2017, p. 1150) a ponto de ele perguntar: “em nome de que, seria necessário, a priori, que o humano fosse reduzido a função simbólica?” (Deligny, 2017, p. 1151).

Considerações finais

Pensar um espírito a-sujeitado é admitir um inato que foi sendo transformado pela domesticação simbólica do sujeito na formação dessa espécie que passou a ser identificada como humana. Isso serve para resgatar a dimensão instintiva de um animal que ao invés de se despojar da espécie, atualiza seus instintos e sua capacidade de perceber o mundo a partir de um *ponto de ver* não domesticado e que se liga aos demais animais pelo simples fato de estar vivo, ao invés de se apegar à sua domesticação como o principal alvo de sua existência. De uma forma, ou de outra, isso é dito. Diz-se também: “O adquirido substituiu o inato, o que equivale a dizer que o homem conseguiu domesticar-se inteiramente, integralmente, e neste estado de domesticação inveterada, apega-se a isso, com a energia do desespero” (Deligny, 2017, 1182).

Vivenciar um estado de desumanização é se desfazer dessa domesticação que visa distinguir o sujeito linguageiro das demais espécies que o cercam, e da própria natureza, dando a si mesmo uma natureza específica, uma natureza humana. Experimentar um *humano de natureza* é resgatar o inato de uma espécie a partir da vivacidade de um espírito não refletido pelo sujeito. É saber que o que permanece são as potências de vida que atravessam o indivíduo como um “magma de forças cegas a nos empurrar de dentro (Deligny, 2017 p.1394), percebendo que entre o os homens e as demais coisas na natureza, assim como fez o velho de Hemingway que murmura para o peixe que pescou e que o arrasta, “resta apenas uma vida” (Deligny, 2017, p.1198).

O objetivo desse resgate é tornar os indivíduos prontos para encontros inusitados que aumentem a sua potência de agir através de paixões alegres, passando, como nos diz Deleuze, “aos sentimentos livres ativos (quando o nosso lugar na Natureza parece condenar-nos aos maus encontros e tristezas” (Deleuze, 2002, p. 34). Perceber que o homem não é a medida de todas as coisas, dando espaço a descobrir as singularidades da natureza e a realidade ontológica de uma diversidade de seres que existem à sua maneira

e em sua completude para além das formas subjetivas do *homem-que-nós-somos* e dos seus gabaritos majoritários.

Dar conta de que cada existência é tão perfeita quanto pode ser, e que não há nenhuma hierarquia no conjunto de coisas que existem, assim será possível não pensar que uma existência é mais real do que outra, ou tomar uma existência como padrão e a partir daí medir as demais que desse padrão se afastam ou se aproximam. Quando se chega a essa conclusão, deixa-se de admitir qualquer tipo de avaliação que privilegie um modo de ser em detrimento do outro, experimentando uma ontologia que valoriza a diferença e os modos próprios de existir no mundo.

Entendemos a importância de estabelecer a oposição entre um tipo de padrão que foi desenvolvido através de uma longa história de experimentações de sujeitos e da função simbólica e um tipo de humanidade que está à margem das estruturas da cultura e da linguagem, podendo, assim, admitir a existência de sujeitos humanos em sua singularidade sem que se tente tratar ou corrigir suas diferenças a partir de um modelo específico.

A crítica de Deligny ao sujeito e à linguagem denuncia a crença em uma subjetividade livre, autônoma e que se supõe a determinar a si mesmo como liberdade e autoconsciência. Ela pode ser endereçada à concepção de consciência em que a psicologia e a filosofia moderna irão se apoiar ao relacionar a liberdade à intencionalidade e à reflexividade, ou seja, a função de conhecer a si mesmo como sujeito das vivências individuais.

Nessa perspectiva, o sujeito tem acesso de modo reflexivo às representações de um Eu consciente de si, como um ato cognitivo de sua interioridade. O que caracterizaria, então, a natureza racional dos sujeitos humanos seria sua capacidade de pensar como um sujeito consciente. Pensar além das estruturas subjetivas seria admitir que poderíamos realizar todos os atos vinculados ao nosso espírito sem a necessidade de termos consciência deles; seria admitir que toda sensação ou pensamento pode decorrer sem a reflexão consciente, o que faz da consciência uma construção artificial face a uma necessidade e não um fato natural.

A partir daí, podemos tomar a consciência como o resultado de uma organização inventada durante a história evolutiva da natureza tida como 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 sujeito da linguagem em sua trajetória na terra. A realidade natural do espírito sofre uma série de adaptações até ser configurada na natureza humana, cuja arquitetura mental passou a traduzir todo um esforço de organizar as impressões e as ideias a partir de códigos adaptativos que visavam informar as sensações por intermédio das funções que o organismo iria exercer no seu meio.

A natureza desse animal que foi se diferenciando dos demais a partir da sua arquitetura mental foi sendo forjada à medida em que as informações biológicas eram processadas de forma a dar conta de seu modo de vida específico, desenvolvendo crenças, intenções, sentimentos, esperanças e desejos. Nesse

processo, formaram-se as estruturas sociais através das quais esses sentimentos tornaram-se parte dessa natureza forjada como humana através da linguagem e da cultura.

As experiências de Deligny nos colocam diante de um humano que se vincula a dimensão impessoal e a-consciente do espírito versus o lugar do sujeito linguageiro e consciente. Pela necessidade de ter de usar a linguagem, foi feito um desvio que levou o sujeito para longe de sua natureza instintiva na qual o adquirido substitui o inato, equivalendo dizer que um estado de domesticação veio a representar um tipo de natureza subjetiva que passou a ser vista como a única possível para a espécie humana.

O lugar do espírito a-sujeitado é o espaço da evocação de um lugar 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. Lugar onde veem se misturar “em seu devir animais, vegetais, micro-organismos, partículas loucas, toda uma galáxia” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 34).

O lugar do espírito a-sujeitado é o lugar da experiência direta com o mundo, não mediado pelas apropriações simbólicas que visam categorizar, classificar discriminar, identificar e fornecer informações objetivas e linguisticamente transmissíveis.

Caberia, então, desvendar esses registros perceptivos que não passam por qualquer tipo de subjetividade constituída, mas que seguem animados pelo vento de um espírito que se afirma por individuações não-pessoais e intensivas. 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 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).

REFERÊNCIAS

- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*, São Paul: Ed 34, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras. 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol.4. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DELIGNY, Fernand. *Le croire et le craindre*. In: *Oeuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2017.
- DELIGNY, Fernand. *Singulière Ethnie*. In: *Oeuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2017.
- DELIGNY, Fernand. *O aracniano*. São Paulo: n-1, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2016.
- TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*. São Paulo: Difel, 1985.

Recebido em: 28 de janeiro de 2025.

Aprovado em: 31 de maio de 2025.