

Fernand Deligny, Spinoza e “o homem-que-nós-somos”

Mauricio Rocha e Marlon Miguel

Fernand Deligny (1913-1996)¹, “poeta e étologo” (conforme o próprio) desde o final dos anos 1930 consagrou a vida às crianças marginalizadas, “delinquentes”, psicóticos ou autistas. Com os últimos (cujo mutismo força a pensar a condição humana aquém/além da linguagem) ele acumulou “tentativas” – experiências de criar meios de convivência comum entre os que vivem a “vacância da linguagem” e os “outros”. Pois para ele o “humano” é gesto e forma (um “agir” intransitivo e não um “fazer” transitivo e finalizado), antes de ser linguagem. Documentada em escritos que inventam uma “língua” própria, ele interpela a filosofia (o conceito de “sujeito” definido pela consciência e pela atividade linguística), a antropologia (a ideia de “homem”), a psicanálise e a psiquiatria (o “simbólico” e a sexualidade desejante), a pedagogia (o que é educar?), a política (as instituições), as artes etc. Sua obra inspirou Deleuze e Guattari (o conceito de “linhas”) e despertou o interesse de leitores de Spinoza (Pierre-François Moreau, Pascal

1 A obra de F. Deligny é vasta e ainda está em curso de publicação. Uma grande coletânea de livros publicados em vida e outros textos está em Fernand Deligny Oeuvres (édition établie et présentée par Sandra Alvarez Toledo. Éditions de L'Arachnéen, Paris, 2007). No Brasil foi publicado recentemente O aracniano e outros textos (S. Paulo; n-1 edições, 2015). Uma cronologia biográfica de Deligny, seguida de uma seleção de textos, pode ser consultada aqui : <https://goo.gl/ZPBc49>.

Sévérac²) entre outros, como Pierre Macherey:

Os escritos de Deligny, nos quais a reflexão teórica está permanentemente associada a um trabalho sobre as palavras que apresenta uma dimensão poética, são filosofia em ato: eles podem ser lidos como exercícios de “filosofia prática”, no sentido mais forte desta expressão.

Macherey alcança a crítica de Deligny ao conceito de “homem”, aproximando-a evidentemente da fórmula célebre *o homem não é um império...* No entanto, a crítica à noção de *semelhante* não é levada em consideração na sua radicalidade. Em vários momentos as crianças autistas, por serem humanas, seriam vistas como semelhantes, mesmo que esta semelhança não passe pelo reconhecimento intencional ou lingüístico³. O que leva à alternativa: ou as crianças são não-humanas e podem ser descartadas, ou elas são, de certo modo, nossos semelhantes. Pois o *humano*, como noção que remete a uma posição a sustentar, passa justamente pelo fato de que nós devemos reconhecer uma diferença radical do outro como indivíduo singular – e o autista vive em outro registro. O humano impõe uma espécie de respeito que visa fazer justiça a esta diferença, daí a “filosofia prática” de Deligny operar com *tentativas* – sua ética em ato. “Homem sem convicção”, 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

2 P. Sévérac, “Fernand Deligny, l’agir au lieu de l’esprit”, *Intellectica*, 2012/1, 57. O artigo é rico em aproximações entre Deligny e Spinoza: “Assim é o spinozismo de Deligny: existe, mais fundamental que o espírito consciente e falante, um automatismo físico, uma atividade corporal que não precisa, muito pelo contrário, do pensamento, de seus projetos e finalidades, para produzir efeitos”.

3 P. Macherey, op. cit., p. 125.

da mesma espécie. Pois o comum da espécie não supõe a semelhança, mas a diversidade.

Esse mesmo ser singular é constantemente apanhado por sistemas que o explicam, enquadram, confinam, definem e o comparam a outros. Portanto, o *homem que nós somos* (imagem-ícone adquirida e incorporada do homem consciente de si) assim como o *humano* (imagem estranha que fere, inata e singular) devem ser considerados como dois pólos em tensão constante e interminável. Por isso, quando Deligny propõe projetar o humano na espécie, ele o faz sair da ideia do *império em um império*: ele mostra que esse é parte da Natureza, como todas as coisas. E, para além dessa auto-imposição, ele procede também uma crítica da civilização, em seu aspecto colonizador e mortífero, por ocultar e bloquear outras virtualidades do humano.

Deligny, de fato, criou uma língua nova e adequada a sua atividade – que foi narração/discurso, mas também ação (coletiva, em rede) que se fez enquanto era narrada. O que demanda um exame atento e a categorização do léxico do autor, espécie de máquina de guerra contras as cristalizações do sentido, exercício contínuo de esquiva às capturas identitárias e de grupo. Na recusa em ocupar uma posição definitiva (um “Makarenko francês”), às esquivas pessoais se acrescentam uma arte do drible e do deslocamento contínuo. Sua trajetória de “tentativas” iniciais, no período que vai da Guerra até o início dos anos 60, serve para demonstrar que sua posição não é “contra” ou “anti” instituição, mas atinge o “fora” – o que o levou necessariamente a um confronto com as formações discursivas (“as ideologias da infância”⁴) que sustentavam, legitimavam, e eram dependentes, de políticas institucionais.

O pensamento de Deligny se forjaria em Cévennes, e o acúmulo das tentativas anteriores (que duraram três décadas) auxilia a iluminar a posição à margem adotada em 1967, quando se instala em Cevennes, seja pelas condições sócio-políticas e econômicas (o bloqueio político, a Guerra Fria), seja pelos processos teórico-práticos em curso (que

4 Título do livro de 1978 de Pierre-François Moreau sobre Deligny.

tem como alvo o "capital humano" e seu aproveitamento produtivo). Esse aspecto, nada desprezível, confronta Deligny com as dinâmicas do capitalismo do pós-guerra na França. E é nesse contexto que o tema do "humano" será formulado gradualmente.

As atividades desenvolvidas por Deligny neste longo período de "guerrilha" e de convívio com os autistas permitem ver a formação do problema do "humano". Seus três instrumentos (a caneta, os mapas, a câmera) serão a base das atividades na rede de Cévennes. 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.

Assim, escrever no infinitivo, fazer mapas e "camerar" são formas de um traçar primordial, travessia de jangada no mar da linguagem que demanda uma bússola não obsoleta. Neste passo, Deligny, leitor de Leroi-Gouhan, Konrad Lorenz e Levi-Strauss será poeta, mas também etólogo: o comum da espécie supõe a diversidade, não a semelhança ("são muitos os que, na pesquisa do humano só descobriram o homem") e o "assemelhar" (como modo de conformar) surge como um problema ético – e clínico. 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. O problema ético e clínico, portanto, se formula com a produção de experiências que criem meios de convivência comum próximos do costumeiro da espécie – nesse *comum* que evoca um *comunismo infinitivo*, mas sobretudo o imutável no "homem que nós somos". Em lugar de pensar a adaptação segundo uma norma imutável e úni-

ca, ele se esforça em pensar a adaptação segundo a normatividade própria a um "corpo-aí" ("corps-là") presente. Mas corpos refratários a toda imagem pronta, a toda matriz capaz de definir de uma vez por todas o homem como tal. Daí ser pertinente que tal pensamento e prática sejam aproximados de um *perspectivismo*, como experimentação de pensamento no qual se assume o ponto de vista do outro – o "ponto de ver", como diz Deligny. Essa experiência é literária, cinematográfica, cartográfica, e o que dela resulta não é ficção – mas um encontro com a "singular etnia" dos que não caíram no simbólico, do qual resulta uma "antropologia da alteridade infinita".

Antropologia descentrada

A ideia de uma antropologia em Spinoza tem algo de paradoxal, como já foi notado⁵. Pois o homem não é uma exceção na ordem da Natureza (*o homem não é um império...*). Por outro lado, o homem tem uma *essência*: ele é uma *coisa singular* e uma *essência particular*, como será dito depois – e que também é dito de saída na *Ética*, não sem humor:

segue que, se na natureza existe um certo numero de indivíduos, deve necessariamente ser dada a causa por que existem aqueles indivíduos e por que não mais nem menos. Se, por exemplo, na natureza das coisas existem vinte homens (os quais, a bem da clareza, suponho que existem simultaneamente e que, até então, não tinham existido outros na natureza) não bastará (para dar a razão por que vinte homens existem) mostrar a causa da natureza humana como tal" (*Ética*, I, 8, escólio).

Pois aí está a "natureza humana" – e tudo indica que Spinoza parece supor que ela não muda. No entanto é certo que tal noção sofre um deslocamento ou descentramento⁶, pois "se a antropologia é um problema, ela o é por razões propriamente antropológicas"⁷, já que os homens formam ideias de si no mínimo parcialmente falsas e que, portanto, se tomam pelo que não são. A isso se soma a projeção fan-

5 L. Vinciguerra, "Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l'homme". *L'Homme* 2009/3 (n° 191).

6 Paola De Cuzzani, "Une anthropologie de l'homme décentré". *Philosophiques* 29/1 Printemps 2002.

7 L. Vinciguerra, op. cit., p. 9.

tasmática dessas imagens de si na figura da transcendência divina (providencial, criadora, onipotente etc.) e na crença finalista (o mundo feito por Deus para nosso uso).

Uma fórmula é recorrente em Spinoza: *a experiência ensina*. Uma experiência que leva a um pessimismo sereno, a uma resignação desabusada, estranha ao otimismo utópico e à sátira – habituais no pensamento moral e político, por voluntaristas e utópicos. Do ponto de vista funcional, para Spinoza, a experiência é *confirmativa* – verificamos que nossos pressupostos são, ou não, legítimos. Mas também é *substitutiva*, nos domínios em que seu ensinamento pode oferecer resultados equivalentes aos da racionalidade. Além disso, a experiência é *constitutiva* – pois se o homem não é um império em um império, se são as mesmas leis da Natureza que se aplicam à física e à história (relações materiais), à linguagem (relações simbólicas), às paixões (relações imaginativas), muitas dessas estruturas e relações são conhecidas pela experiência — outras serão deduzidas e confirmadas por ela. Enfim, a experiência é *indicativa* – orienta o pensamento, mostra o itinerário a seguir. Do ponto de vista da modalidade, a experiência *seleciona*: ela compreende o comum imerso na multiplicidade da percepção, auxilia a distinguir, no diverso, o que é constante. Por outro lado, a experiência *mostra que é assim* – rejeita a controvérsia dos argumentos, mostra o que é impossível. Ela também mostra como se pode liberar uma via para o conhecimento verdadeiro, e bloquear o que o impede, por neutralizar a tendência próxima do delírio que caracteriza as imaginações (sensações, percepções confusas, memória). A experiência *instrui*: ela não engana, pois é sempre real, e falsa é a interpretação que lhe é dada (como na idéia ilusória da dominação da alma sobre o corpo). O que não se dá sem paradoxos, pois a experiência é *opaca*: tudo está aí, mas não uso. Como Spinoza costumava notar, há coisas que ninguém ignora, mas a maior parte ignora a si próprio. O que esse paradoxo indica é que a maior parte se baseia na experiência para sustentar interpretações falsas e, sobretudo, não aplicam a si próprios o que vêem nos outros. As condições da experiência fazem com que ela seja opaca às suas próprias lições⁸.

8 Cf. P.-F. Moreau, Spinoza, l'expérience et l'éternité, 1994, pp. 293-306.

Por exemplo, na *Ética* II, axioma 2 lemos *homo cogitat* – e se é axioma é por ser evidente e não carecer de demonstração. A sequência da Parte II levará o leitor a perceber que esse axioma é o ponto de partida para o problema que importa: “homem pensa” nada diz sobre como pensa, sob quais formas, de que maneiras, em que circunstâncias, sob quais condições etc. A brevidade do axioma suprime a figura de *sujeito* do pensamento, pois o homem não é detentor de um pensamento que lhe pertenceria como se dele fosse sujeito exclusivo, espécie de mundo no interior do mundo (*um império em um império...*)⁹. Como lembra um leitor de Spinoza e Deligny: “nada mais decisivo que o pensamento, nada menos fundador que ele. Ainda mais um pensamento (como disse Deleuze) que ultrapassa a consciência. Há pensamento, antes que o sujeito dele se dê conta”¹⁰. E, se há sujeito, ele é local, parcial, lacunar.

Alexandre Matheron já se perguntava se era possível uma antropologia spinozista¹¹ ao avaliar os Postulados de E, II, 13, que tratam das propriedades dos corpos, e que nada permitem concluir sobre

uma *natureza humana* e que permanece na generalidade no que diz respeito ao *homem* – pois a edificação de seu sistema filosófico prescinde dessa definição. E mesmo a noção de *homem racional*, presente aqui e ali na *Ética*, seria apenas uma definição nominal, de segundo

9 P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie, La réalité mentale*. PUF, 1997. Pois, como é dito na Parte II da *Ética*, no primeiro gênero, a mente não tem conhecimento adequado das partes componentes do corpo do qual ela é ideia e do corpo, que ela só conhece por meio das ideias de suas afecções (24 a 27); o conhecimento adequado dos corpos exteriores que ela só conhece por meio das ideias das afecções do corpo do qual ela é ideia (25-26), o conhecimento adequado dela própria, visto que ela só se conhece a partir das ideias que ela tem das ideias das afecções do corpo (proposição 29). Essas limitações se explicam pelo fato de que as ideias nas quais ela apóia todos os seus outros conhecimentos, são ideias confusas, privadas do caráter de clareza e distinção etc. (proposição 28). Daí decorre que o seu conhecimento da duração, do seu corpo ao qual está unida, das outras coisas singulares etc., é necessariamente inadequado (proposições 30 e 31).

10 Cf. P.-F., *Spinoza et le spinozisme*, 2003, p. 76-77.

11 A. Matheron, “L’anthropologie spinoziste?” in *Études sur Spinoza et les philosophes de l’âge classique*. Lyon: ENS, 2011.

gênero, não dizendo respeito à essência e sim à propriedades. Noção que fica sem demonstração, e que envolve a determinação de *quem* pode verifica-la – o que é, aliás, um problema *prático* e não só teórico, pois a desde a proposição 27 da Parte III é a *similitude* que conduzirá a dedução dos regimes da vida afetiva: “Por imaginarmos afetada de algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante”.

Note-se que até essa altura da *Ética*, Spinoza não havia feito referência ao homem, a não ser genericamente. E, além da menção a “jamais” ter nutrido afeto por essa coisa “semelhante” a nós, notemos também que o simples fato de “uma coisa semelhante a nós” experimentar um afeto – ou o fato de *imaginarmos* (representarmos) que ela o experimenta – basta para *engendrar* o afeto em nós. E se o afeto já existe, sua existência acrescenta à potência do afeto experimentado a própria potência do afeto de *similitude* – como quando imaginamos que alguém odeia o que amamos e vice-versa. E, para evitar *flutuações da alma*, quando tais afetos entram em tensão conflitual, a ponto de se neutralizarem momentaneamente, o que surge é o desejo de uma igualdade de sentimentos entre semelhantes – ou que se faça o possível para que seja assim – por esse desejo de ver os outros viverem segundo nosso próprio *ingenium*, como se lê no *Apêndice* da Parte I, propriedade por sua vez enraizada na *imitação afetiva*.

De fato, até essa altura da Parte III da *Ética*, a reconstrução genética dos afetos cuidou de seus mecanismos de objetivação (12-13), associação (14-17), temporalização (18) e identificação (19-24). Com a 27 entramos de fato em um território original que distancia Spinoza de seus contemporâneos que também trataram das “paixões” (Descartes, Hobbes). O Prefácio anunciava: “considerarei as ações e apetites humanos como se fosse Questão de linhas, planos ou corpos”; a seguir tal explicação causal dirá que o objeto é secundário em relação à força do afeto; e então entra em cena a *imitação* fundada na *similitude* – tudo regido pela constante (e já pressuposta, desde a Parte II) menção à opacidade dos processos desencadeados nas experiências afetivas, mesmo quando (e, talvez, sobretudo) acreditamos dominar nossas ações.

Entre o "humano racional" e o "não humano racional", qual seria o mais semelhante e o mais útil? Podemos concluir por uma imensa fraternidade cósmica entre todas as espécies de seres racionais (ainda que possamos tratar de outro modo os animais e mesmo certos homens que não disporiam de racionalidade – e em certos casos necessários até mesmo exterminá-los)? Ou consideraremos os homens como semelhantes por definição (e ainda que ocorra uma luta mortal entre eles, não é impossível um compromisso efetivo, como exigência racional)? Ou poderíamos estender ao máximo essa figura da *semelhança*, integrando também aqueles que não dispõem da "razão" além de outras espécies racionais? Esta terceira saída parece indicar o motivo pelo qual Spinoza não define o "homem".

Pois se admitimos que a figura da semelhança vai além dos limites da nossa espécie (por critérios de anatomia ou pela razão), compreenderemos que é mais conveniente estender do que não estender esses limites – daí o nível de generalidade no qual Spinoza permanece. E nesse passo, a leitura dos Postulados que se seguem à E, II, 13 pode nos levar a estender o sentido da "pequena física", que afinal envolveria os não-humanos dotados de razão, os humanos não dotados de razão, além dos humanos dotados de razão – pois o problema é justamente a definição muito ampla, ou muito estreita, do "humano". Questão prática, como se vê – pois é preciso *verificar* a semelhança.¹²

E, nessa altura, um texto pode servir de referência: Spinoza cita apenas a primeira parte da fórmula latina de Caecilius, proverbial na antiguidade, cuja história dos usos atravessa o tempo, de Cícero até Feuerbach, e se consagrou como o exato reverso do adágio *homo homini lupus*: "*homo homini Deus si suum officium sciat*" (o homem é um Deus para o homem, se ele sabe qual é o seu dever)¹³.

O que acabamos de mostrar, a própria experiência também atesta cotidianamente e com tantos e tão luminosos testemunhos, que está na boca de quase todo mundo: o homem é um Deus para o homem. Con-

12 Cf. A. Matheron, op. cit., p. 23.

13 Cf. Renzo Tosi, *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Paris, 2010, p. 343.

tudo é raro que os homens vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua maioria, são invejosos e molestos uns aos outros. Por outro lado, dificilmente podem passar a vida na solidão, de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social; e de fato a coisa se dá de tal maneira que da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos [E, IV, 35, escólio do corolário 2]

A restrição (*contudo é raro...*) acompanha o que “está na boca de todo mundo” e relativiza a fórmula. Pois o homem só é um Deus para o homem quando ele é racional – no sentido spinozano da racionalidade: não em razão da utilidade do indivíduo por ele mesmo, mas em função da utilidade recíproca dos homens entre eles na vida comum. Portanto, essa “divindade” é parcial e restrita, pois depende do laço social. Tal relativização nos leva à afirmação do homem e de sua utilidade própria contra tudo que supõe a destruição das relações recíprocas – em favor desse “bem” que só pode ser um “bem” se compartilhado, como já dizia o *Emendatione*. Pois, como lembra Rousset “um humanismo spinozista não pode invocar uma base ontológica ou raízes metafísicas”, ou ainda “o humanismo spinozista não pode se apoiar em uma antropologia que invocaria o ser próprio do homem”.¹⁴ “Humanismo prático” da vida comum, que considera o homem como parte complexa da Natureza, complexidade que constitui uma unidade relativa e transitória dotada de uma atividade relativa e parcial, como a experiência ensina e também a ciência.

A filosofia de Spinoza não é apenas a recusa e a refutação de todo anti-humanismo: ele é ao mesmo tempo a rejeição dos humanismos fáceis e alienantes; ela nos obriga a nos interrogarmos sobre a justiça da antropologia metafísica que se apresenta como humanismo... Pois a grandeza do homem é obra estritamente humana

Texto apresentado no XII Colóquio Internacional Spinoza em Córdoba, Argentina em 2015 e publicado em “Spinoza y los otros”, UNC 2017.

14 B. Rousset, “Homo homini Deus”, *anthropologie et humanisme dans une conception spinoziste de l’être* in *L’immanence et le salut. Regards spinozistes*. Kimé, 2000, pp. 31-36.