

Os impasses de Janus

Suzi Frankl Sperber

IEL/UNICAMP

Em homenagem a João Alexandre Barbosa

Ao voltar a pegar nas mãos *A Tradição do Impasse*, de João Alexandre Barbosa, surpreendeu-me uma nuance que diferencia as duas dedicatórias que antecedem a obra. Barbosa dedica o livro:

“Para ANTONIO CANDIDO – confiança, exemplo, estímulo mas, sobretudo, amizade
e

JOSÉ ADERALDO CASTELO – generosidade e confiança para além da solidariedade étnica, que tornaram possível este trabalho.”

O que há em comum nas duas dedicatórias é a “confiança”. O que chama a atenção na segunda é a “solidariedade étnica”. O que haveria por trás desta expressão? Haveria certa incorporação do bifrontismo do qual falará Barbosa em seu livro?

João Alexandre Barbosa detecta algo instigante nas características da história literária de José Veríssimo (que mereceram críticas ou elogios de diferentes estudiosos). Diz Barbosa, que “Veríssimo é bem a imagem do crítico oitocentista: um Janus de dupla face”: eis um achado crítico! Ele já havia constatado:

“Por um lado, é o escritor voltado para a criação literária enquanto objeto resultante de uma cristalização de experiências fincadas no passado (daí o seu tradicionalismo, a incompreensão para com os “novos”, o seu romantismo garrettiano, *après la lettre*); por outro lado, todavia, é o inquisidor atento da vida pública, social e econômica do país (daí os seus interesses latino-americanos, a retomada de suas preocupações pedagógicas, as reflexões renovadas em tom reivindicatório e acusador da Amazônia).”

E explica pouco adiante:

“Sim, como um Janus de dupla face: uma voltada para os desígnios de nossas primeiras buscas de auto-identificação (critérios de nacionalidade/substratos etnográficos) e a outra proposta pelas modificações da sociedade (aspiração da especificidade crítica/começo de um novo modelo de reflexão).”(BARBOSA, 1974, p.156).

A solução para o bifrontismo, apontada por Barbosa, seria a difícil instauração de uma linguagem crítica que absorvesse as duas faces, e que só seria viável com a crítica da linguagem. Ou, como ele formula no fim deste capítulo (“A dupla face de Janus”):

“O que nos importa, entretanto, é acentuar como a sua *História*, embora fugindo *a priori* ao historicismo amplificador de seus predecessores, representa, mais uma vez, a impossibilidade de inserir a historicidade do fenômeno literário num quadro de avaliações críticas sem que a linguagem utilizada pelo crítico sofra a reconsideração de seus postulados, a partir daquilo que a sua época oferecia como resíduos de experimentação cultural.” (BARBOSA, 1974, p. 200).

O bifrontismo, ou a tradição de impasses inaugurada pela obra de Veríssimo – que parece não ter terminado – como o observa Barbosa em 1974, apesar de Derrida e Deleuze e outros estudiosos, em certa medida ainda permeia (talvez de maneira difusa, talvez implícita, seguramente sem consciência clara dos envolvidos) muitos trabalhos do momento. Basta nos debruçarmos sobre estudos de literaturas não europeias. Anita Moraes, em relatório, escreveu que “A configuração de identidades procede a partir de uma dinâmica de contraste e complementaridade construída a partir da oposição a particularidades europeias, ou ‘ocidentais’”. Mesmo os estudos culturais passam por esta tentação, opondo o orientalismo ao ocidentalismo. “Fanon mostrou como a ‘alma negra’ é um artefato do homem branco.”¹ Não há que negar. A dificuldade reside na definição de identidade assim como na identificação do que se contempla.

Segundo Homi Bhabha:

“[...] emergem três condições” “subjacentes a uma compreensão do *processo de identificação* na analítica do desejo.” (BHABHA, 1998, p. 21).

Comentarei a citação toda, passo a passo, fracionando-a, para tanto.

“Primeira: existir é ser chamado à existência em relação a uma alteridade, seu olhar ou locus.” (BHABHA 1998, p. 21).

A existência em si aí está. Aquele que Bhabha chama de nativo é, independente da relação com a alteridade especial do colonizador. Pode ser segredo e mistério, ou anonimato social. A necessidade de sair de um anonimato social advém da urgência do ingresso no mercado de trabalho. E identificação corresponde, então, a uma valorização (ou desvalorização), determinantes do acesso a este mercado e de sua qualificação dentro dele. O *locus*, portanto, é o lugar do mercado de trabalho.

É uma demanda que se estende em direção a um objeto externo e, como escreve Jacqueline Rose, “É a relação dessa demanda com o lugar do objeto que ela reivindica que se torna a base da identificação.”² Este processo é visível na troca de olhares entre o nativo e o colono, que estrutura sua relação psíquica na fantasia paranóide da posse sem limites e sua linguagem familiar de reversão:

“Quando seus olhares se encontram, ele [o colono] verifica com amargura, sempre na defensiva, que ‘Eles querem tomar nosso lugar.’ E é verdade, pois não há um nativo que não sonhe pelo menos uma vez por dia se ver no lugar do colono.”³ É sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado: o espaço fantasmático da posse, que nenhum sujeito pode ocupar sozinho ou de modo fixo e, portanto, permite o sonho da inversão dos papéis.” (BHABHA, 1998, p. 21-22).

A “fantasia paranóide” do colonizador é articulada pelo medo da concorrência. Daí a construção de fantasmas agressivos, cruéis, ilimitados, i.e. uma inventada face para uma pseudo-identidade. A análise de Albert Memmi sobre as estratégias reativas do colonizador - muito bem descritas - falam disto. Em outras palavras, o capital privatiza a questão econômica e de produção, estabelecendo seus contornos a partir da definição de identidades. Este procedimento de desterritorialização leva a um universo de culpas e culpados.⁴

“Segunda: O próprio lugar da identificação, retido na tensão da demanda e do desejo, é um espaço de cisão. A fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do senhor enquanto mantém seu lugar no rancor *vingativo* do escravo.” (BHABHA, 1998, p. 22).

Incomodam-me, nesta última frase, tanto o uso da palavra escravo, como a atribuição, a ele, de rancor vingativo. O território do escravo, da escravidão, como idêntica à do rancor e da vingança é antes criação autoritária e não ética. O “nativo”, isto é, o colonizado, não participa obrigatoriamente desta imagem. Não é de sua ‘natureza’ ser rancoroso, vingativo, ou mesmo ter a consciência da escravidão ou da exploração – como é o caso de Macabéa, a ingênuo - personagem de Clarice Lispector.

“‘Pele negra, máscaras brancas’ não é uma divisão precisa; é uma imagem duplicadora, dissimuladora do ser em pelo menos dois lugares ao mesmo tempo, que torna impossível para o *évolué* desvalorizado, insaciável (um abandono neurótico, afirma Fanon) aceitar o convite do colonizador à identidade: “Você é um médico, um escritor, um estudante, você é *diferente*, você é um de *nós*.” É precisamente naquele uso ambivalente de “diferente” - ser diferente daqueles que são diferentes faz de você o mesmo - que o Inconsciente fala da forma da alteridade, a sombra amarrada do adiamento e do deslocamento. Não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial - o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro. É em relação a esse objeto impossível que emerge o problema liminar da identidade colonial e suas vicissitudes.” (BHABHA, 1998, p. 22-23).

“O problema liminar da identidade colonial e suas vicissitudes” foi criado pela fantasia do colonizador, com a finalidade de afastar o colonizado do espaço nobre da cidade, lançando-o em direção às margens, levando-o a identificar-se com a imagem que dele foi criada. Esta não corresponde, evidentemente, à identidade do colonizado – ou concorrente. Talvez o mais sério seja a condição liminar à qual o colonizado é atirado, independente de sua vontade e consciência. A definição de sua identidade apresenta-se como cindida, desterritorializada e sem referências que não sejam as negativas, implantadas como se correspondessem a uma historicização. A história é falsificada e a identidade - impingida. É algo que se encaixaria no bifrontismo, ou seria uma explicação possível do bifrontismo de Veríssimo, lido por Barbosa.

“Finalmente, a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora* - é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda da identificação - isto é, ser *para* um Outro - implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade. A

identificação, como inferimos dos exemplos precedentes, é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem.”⁵

Estamos de acordo. Então, como e por que lhe escapa a Bhabha a identificação do concorrente com o escravo – e, pior, rancoroso e vingativo? Parece que é extremamente difícil escapar das malhas das imagens de identidade do Outro e, em certa medida, do eternizado confronto entre dominadores e dominados. Ainda vale considerar que a “a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem”, é tão verdadeira, tão recorrente, que Bhabha mesmo desliza para a imagem feita pelo colonizador. Neste jogo de imagens reverberadoras de outras imagens mantém-se o duplo, a bifrontalidade. Sem dúvida é fácil assumir a imagem que de nós é feita, porque ela costuma ser insidiosa e emana de alguma voz de autoridade. A reação não é e não precisa ser de agressão - e de negatividade. Aliás, a agressão normal nos seres humanos passa a ser apresentada e interpretada como prova de verdade da imagem construída. Não é preciso que o identificado seja agressivo. Basta que num certo momento ele reaja intempestivamente para que aquele momento seja interpretado como característico de sua natureza e essência.

O conceito de ética debatido por Deleuze, a partir de Spinoza e Nietzsche, levanta questões relevantes para refletirmos sobre negatividade, escravidão, rancor, vingança.

“[...] se a sociedade se constitui, isso só pode ocorrer, de uma maneira ou de outra, pelo consentimento daqueles que participam dela, e não porque o sábio me diga a melhor maneira de realizar a essência”⁶. [...] “os Seres se definem por suas potências e não por uma essência.”

A questão da identidade pressupõe uma essência. Deleuze apanha o problema por outro lado, não presumindo grupos opostos por classes e imagens. Preocupa-se com uma ética e aponta que o que vale são os modos de existência, a coerência de cada um, a liberdade e a potência. A potência, entende Deleuze, advém de um poder fundado na alegria - em uma ética da alegria e da liberdade. A cultura da tristeza vem da má consciência, da culpa, do remorso, do rebaixamento dos valores. “Não que as coisas sejam forçosamente altas, mas é necessário que eles as rebaixem sempre; é sempre alto demais. É sempre preciso que eles achem uma pequena ignomínia, uma ignomínia na ignomínia; então eles ficam corados de felicidade. Quanto mais nojenta, tanto mais felizes ficam.”⁷

As tendências atuais, que apesar de tudo freqüentemente lidam com o contraponto, ainda mantêm vieses de uma leitura do marxismo que vê no mundo burguês a má consciência; que vê no mundo do simulacro a negatividade e em que as identidades se definem por oposição, em que a pessoa não alienada só poderá ter remorsos ou culpa em um mundo decaído. A dificuldade de resolver a equação do mundo é que ela se dará através das palavras. As razões eventuais, ou prováveis desta dificuldade decorrem de uma série de fatores.

Em primeiro lugar, a linguagem escrita e falada é linear, e se constrói no tempo contínuo, estruturando uma sucessão que parece definir causalidades. O real e o conhecimento têm antes as características do signo visual, apreensível em conjunto e no espa-

ço. A linguagem escrita – da crítica, dos estudos – tem, conseqüentemente, este desafio e esta dificuldade a serem superados.

Cada obra prefigura, configura, refigura um bloco de sentido (semântico) e é só este bloco, unidade complexa feita de miríades de sentidos, que dá a ilusão de imitar a realidade imediata.

A história é tão plural e – quase – tão inapreensível quanto o indivíduo. Para simplificar suas dobras, ela é representada linearmente, com fortes causalidades que terminam por assumir um caráter quase determinista. Sem dúvida os autores, vivendo em seu tempo e sendo por ele afetados, reflexionam sobre suas repercussões, às vezes em seu próprio corpo e história. Mas a literatura é simulação de uma realidade efabulada, imaginada, simbolizada e ao mesmo tempo indiretamente referida, criadora de uma nova realidade que é cada obra. Esta está, em certo sentido, esburacada, cheia de vazios e deslizes, fragmentada. Portanto é uma quase-totalidade, que se dá nas iridescências e que, por sua vez, pode repercutir para além dela mesma e do leitor. Ela não está no lugar da realidade, nem a espelha. Como dizem Deleuze e Guattari: “It expresses the appropriation and production of the real by a quasi-cause. It presents itself as first and final cause.”⁸

Sobre esta quase-causa diz Massumi⁹:

“Its causality is an illusion. But it is an effective illusion because it is reinjected into reality and sets to work: it expresses love, and thereby motivates the man to be a good husband and give sons to the nation rising; it expresses patriotism, and thereby spurs the soldiers to victory. That is why it is called a quasi-cause. It abstracts from bodies and things a transcendental plane of ideal identities: a glorious wife, a glorious family, a glorious nation. (“It carries the real beyond its principle...”) Then it folds that ideal dimension back down onto bodies and things in order to force them to conform to the distribution of identities it lays out for them. (“...to the point where it is effectively produced.”) It creates the entire network of resemblance and representation. Both copy and model are the products of the same fabulatory process, the final goal of which is the recreation of the earth, the creation of a new territory.”(MASSUMI, 1987 p. 93)

Assim como a “identidade” construída é uma quase-identidade, uma quase-causa, capaz de motivar o “identificado” a assumir a figura que dele foi feita, a fim de ser re-incluído no grupo social que o marginalizou, a identificação (crítica e análise) de uma obra literária, referida a seu tempo histórico (pensando-se na série literária e na série social), pode chegar a uma imagem que reflete antes a interpretação da história, as relações de causalidade definidas como condicionamentos produzidos pela base econômica. Segundo Benjamin, “O modo pelo qual se organiza a percepção humana, o meio em que ela se dá, não é apenas condicionado naturalmente, mas também historicamente.” (BENJAMIN, 1994: 169). Esta hipótese é capaz de criar uma série de “evoluções” que definem categorias de progressos do homem e de sua produção. De qualquer forma, a percepção humana é condicionada pela história do mundo que o cerca, mas também pela sua história familiar e mesmo pessoal. E também pelo seu bios físico, neurológico, psíquico: corpo e alma. A noção de experiência de Benjamin pode ser acoplada à noção de afeto de Deleuze, visto que tanto a experiência, como o afeto intercorrem a partir de um

encontro de corpos.¹⁰ Estes condicionamentos não são nem lineares, nem determinados. São condicionamentos virtuais – e circunstanciais. O elemento estranho e irracional vem a ser como que parte de si mesmo (da pessoa) e, mais tarde, no desenlace, como que parte do mundo a que as pessoas pertencem. É preciso que ocorra um acontecimento – experiência – que em verdade é extra-corpóreo – ou inter-corpóreo. Dá-se pelo encontro, em certa medida independente do corpo e do objeto - ou de dois corpos. O acontecimento tem um sentido de difícil apreensão e, portanto, distinto da significação das palavras, distinto dos conceitos, distinto do sentido lógico da proposição – que escapa – porque tem intensidade. A história incide nos acontecimentos, nas pessoas de maneira diferida e só quando tem intensidade. Mesmo aí, é diferida, isto é, não aparece diretamente. Por isto o evento em última instância é inacessível - ou inexprimível.

Podemos perguntar como se explica a diversidade de produtos culturais de um mesmo momento, se a história condiciona a percepção humana e suas obras. A diversidade de produtos culturais se explica a partir da idéia de experiência, expressa por Benjamin, ou da caótica de devires dos acontecimentos-encontros deleuzianos. Os acontecimentos estão aí e podemos até tomar conhecimento deles. Mas não todos nos tocam obrigatoriamente. Só aqueles que nos comovem constroem nossa experiência. E esta é efabulada. A possível efabulação da história, dos acontecimentos que não nos tocam, constrói imagens distantes da experiência e do vivido. Constrói uma linha de causalidades ao longo de um período, que servirão antes para exercer a função de referência para imagens de identidades diferidas.

Por que só o dominado assume a imagem que de si é construída? Por que o inverso não ocorre? Por que o explorador não in-corpora a imagem que faz de si mesmo? Porque é elite. Porque está no poder e insere a sua imagem no território do poder – ou do poder conferido pelo conhecimento, território em que qualquer mudança pode comprometer o equilíbrio de pertença social. Este poder pode ser confundido com a idéia de potência de Deleuze-Spinoza-Nietzsche. A diferença repousa na ética. O poder do poderoso equivale ao poder do tirano: imprime a ética da culpa, da tristeza, do mal-estar. A potência da qual fala Deleuze é a acima referida ética da alegria.

A dificuldade de José Veríssimo, tal como percebida por João Alexandre Barbosa, adviria de ser compelido para lados opostos como a história e a obra literária? Este seria o impasse vivido por Veríssimo e detectado por Barbosa?

A figura de Janus foi freqüentemente usada para simbolizar a mudança e as transições, como a transição entre a vida primitiva e civilizada, entre a vida rural e urbana, entre guerra e paz, ou para indicar a progressão do passado para o futuro, de uma condição para outra, de uma visão para outra, a passagem de um universo para outro. O pressuposto de Janus é que haja “pastos demarcados”, i.e., claros territórios, para cada um dos quais Janus volta seu rosto - i.e., tem um rosto. Mesmo para Veríssimo, seu impasse estaria em hesitar entre dois territórios. E o bifrontismo se coloca entre dois territórios, que, contudo, ficam nitidamente separados e são bem distintos. Esta distinção é difícil, e se há um acontecimento – experiência – esta se encontra num território também ele caótico, de devires, porque misturado, indistinto e, neste sentido, inacessível, e tantas vezes indiscernível, a não ser por raros autores, como Guimarães Rosa, que apreendeu a mistura entre caos e cosmos:

“Que isto foi sempre o que me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o ruim ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! quero os todos pastos demarcados... Como é que posso com êste mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtroz a esperança mesmo do meio do fel do desespêro. Ao que, êste mundo é muito misturado...” (ROSA 1963, p. 210).

A apresentação de Veríssimo hesitante entre as raízes literárias e a necessidade de definir a nacionalidade literária da crítica anterior a ele e as exigências críticas e mesmo literárias dos autores estudados pelo importante estudioso, tal como feita por José Alexandre Barbosa, me parece um achado que vai além do estudo de Veríssimo, com uma noção – o bifrontismo – cujo debate ainda não foi esgotado.

Notas

¹ FANON, F. *Black Skin, White Masks*, p.16, In Bhabha (1998). Em FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil [2001?]; p. 11 lê-se: “Nous montrerons ailleurs que souvent ce qu’on appelle l’âme noire est une construction du Blanc.

² ROSE, J. “The imaginary”. In: Maccabe, Colin. (Ed.). *The Talking Cure*. London: Macmillan, 1981, In BHABHA 1998.

³ FANON, F. *Concerning violence*, p.30. In Bhabha 1998.

⁴ “El capitalismo lo privatiza todo. Hemos llegado al privatismo. La esencia del capitalismo se halla en dos fenómenos complementarios: desterritorialización y descodificación. Ambos fueron analizados por Marx. El capital se apropia cada vez más de territorios; se apropia del campo, del artesanado, del comercio y finalmente de la industria. El capital lo desterritorializa todo. Pero al mismo tiempo lo decodifica todo: la religión, la moral, las creencias; todo sucumbe al impulso del capital. Este impulso anulador de códigos y apropiador de territorios es universal en el capitalismo.” Osorio, Carlos Rojas. “Gilles Deleuze: la máquina social” (15.06.1997) <http://cuhwww.upr.clu.edu/~huma/libromania/maquinas> - Acessado em 14.07.2006.

⁵ BHABHA, Homi K. “Interrogando a identidade”. In *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p.70-104. Comentário: Sabine Mabordi (UBC - University of British Columbia) Tradução do comentário: Mariana Lustosa (UFRGS) Interrogando a identidade. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. <http://www.ufrgs.br/cdrom/bhabha/index.html>: 23-24.

⁶ En una moral se trata siempre de realizar la esencia. Eso implica que la esencia está en un estado en el que no está necesariamente realizada, lo que implica que tengamos una esencia. No es evidente que haya una esencia del hombre. Pero para la moral es muy necesario hablar y darnos ordenes a nombre de una esencia. Si se nos da ordenes a nombre de una esencia, es que esa esencia no está realizada por si misma. Diríamos que esa esencia está en potencia en el hombre. ¿Qué es la esencia del hombre en potencia en el hombre, desde el punto de vista de una moral? Es bien sabido, la esencia del hombre es ser un animal racional. Aristóteles: el hombre es un animal racional. La esencia, es que la cosa es, animal racional es la esencia del hombre. Pero el hombre, si bien tiene por esencia el animal racional, permanentemente se conduce de manera no-racional. ¿Cómo sucede esto? Es que la esencia del hombre, como tal, no está necesariamente realizada. ¿Por qué? Porque el hombre no es razón pura, entonces hay accidentes, permanentemente es desviado. Toda la concepción clásica del hombre consiste en invitarlo a reunirse con su esencia porque esta esencia es como una potencialidad, que no está necesariamente realizada, y la moral es el proceso de realización de la esencia humana. Ahora bien, ¿cómo puede realizarse esta esencia que solo esta en potencia? Por la moral. Decir que ella se realizará por la moral, es decir que debe ser tomada por un fin. La esencia del hombre debe tomarse por un fin para el hombre existente. Entonces, conducirse de manera razonable, es decir hacer pasar la esencia al acto, esa es la tarea de la moral. Ahora bien la esencia tomada como fin, eso es el valor. Vean que la visión moral del mundo esta hecha de esencia. La esencia solo esta en potencia, hay que realizar la esencia, y esto se hará en la medida en que la esencia es tomada por un fin, y los valores aseguran la realización de la esencia. A este conjunto es a lo que yo llamaría moral. En un mundo

ético, intentemos convertirlo, no hay nada de todo eso. ¿Qué nos dirá una ética? No encontramos nada de esto. Es otro paisaje. Espinoza habla frecuentemente de la esencia, pero para él, la esencia nunca es la esencia del hombre. La esencia es siempre una determinación singular. Tenemos la esencia de aquel, de aquella, nunca tenemos la esencia del hombre. Dirá que las esencias generales o las esencias abstractas del tipo esencia del hombre, son ideas confusas. En la Ética no hay idea general. Están ustedes, aquel, aquella, hay singularidades. La palabra esencia arriesga cambiar de sentido. (Em una moral se trata siempre de realizar la esencia. Eso implica que la esencia está en un estado en el que no está necesariamente realizada, lo que implica que tengamos una esencia. No es evidente que haya una esencia del hombre. Pero para la moral es muy necesario hablar y darnos ordenes a nombre de una esencia. Si se nos da ordenes a nombre de una esencia, es que esa esencia no está realizada por si misma. Diríamos que esa esencia está en potencia en el hombre. ¿Qué es la esencia del hombre en potencia en el hombre, desde el punto de vista de una moral? Es bien sabido, la esencia del hombre es ser un animal racional. Aristóteles: el hombre es un animal racional. La esencia, es que la cosa es, animal racional es la esencia del hombre. Pero el hombre, si bien tiene por esencia el animal racional, permanentemente se conduce de manera no-racional. ¿Cómo sucede esto? Es que la esencia del hombre, como tal, no está necesariamente realizada. ¿Por qué? Porque el hombre no es razón pura, entonces hay accidentes, permanentemente es desviado. Toda la concepción clásica del hombre consiste en invitarlo a reunirse con su esencia porque esta esencia es como una potencialidad, que no está necesariamente realizada, y la moral es el proceso de realización de la esencia humana. Ahora bien, ¿cómo puede realizarse esta esencia que solo esta en potencia? Por la moral. Decir que ella se realizará por la moral, es decir que debe ser tomada por un fin. La esencia del hombre debe tomarse por un fin para el hombre existente. Entonces, conducirse de manera razonable, es decir hacer pasar la esencia al acto, esa es la tarea de la moral. Ahora bien la esencia tomada como fin, eso es el valor. Veán que la visión moral del mundo esta hecha de esencia. La esencia solo esta en potencia, hay que realizar la esencia, y esto se hará en la medida en que la esencia es tomada por un fin, y los valores aseguran la realización de la esencia. A este conjunto es a lo que yo llamaría moral. En un mundo ético, intentemos convertirlo, no hay nada de todo eso. ¿Qué nos dirá una ética? No encontramos nada de esto. Es otro paisaje. Espinoza habla frecuentemente de la esencia, pero para él, la esencia nunca es la esencia del hombre. La esencia es siempre una determinación singular. Tenemos la esencia de aquel, de aquella, nunca tenemos la esencia del hombre. Dirá que las esencias generales o las esencias abstractas del tipo esencia del hombre, son ideas confusas. En la Ética no hay idea general. Están ustedes, aquel, aquella, hay singularidades. La palabra esencia arriesga cambiar de sentido. (Em uma moral, sempre é preciso realizar a essência. Isso implica que a essência se encontre em um estado no qual não está necessariamente realizada, o que implica que tenhamos uma essência. Não é evidente que haja uma essência do homem. Mas para a moral é muito necessário falar e dar-nos ordens em nome de uma essência. Se nos dão ordens em nome de uma essência, isto quer dizer que essa essência não foi realizada por si mesma. Diríamos que essa essência existe em potência no homem. O que é a essência do homem em potência no homem, do ponto de vista de uma moral? É bem sabido: a essência do homem é ser um animal racional. Aristóteles: o homem é um animal racional. A essência é que a coisa é; animal racional é a essência do homem. Mas o homem, ainda que tenha por essência o animal racional, permanentemente se conduz de maneira não-racional. Como sucede isto? É que a essência do homem, como tal, não está necessariamente realizada. Por quê? Porque o homem não é razão pura. Então há acidentes, ele é permanentemente desviado. Toda a concepção clássica do homem consiste em convidá-lo a reunir-se à sua essência, porque esta essência é como uma potencialidade, que não está necessariamente realizada, e a moral é o processo de realização da essência humana. Pois bem, como pode realizar-se esta essência que só está em potência? Pela moral. Dizer que ela se realizará pela moral, é dizer que deve ser tomada por um fim. A essência do homem deve tomar-se por um fim para o homem existente. Então, conduzir-se de maneira razoável, isto é, fazer passar a essência ao ato, essa é a tarefa da moral. Pois bem, a essência tomada como fim, esse é o valor. Vejam que a visão moral do mundo é feita de essência. A essência só está em potência. É preciso realizar a essência, e isto se fará na medida em que a essência é tomada por um fim, e os valores asseguram a realização da essência. Eu chamaria este conjunto de moral. Em um mundo ético, intentemos convertê-lo, não há nada de tudo isso. O que nos dirá uma ética? Não encontramos nada disto. É outra paisagem. Espinoza fala freqüentemente da essência, mas para ele, a essência nunca é a essência do homem. A essência é sempre uma determinação singular. Temos a essência daquele, daquela, nunca temos a essência do homem. Dirá que as essências gerais ou as essências abstratas, do tipo essência do homem, são idéias confusas. Na Ética não há idéia geral. Estão vocês, aquele, aquela, há singularidades. A palavra essência corre o risco de mudar de sentido.)

⁷ DELEUZE - Cours de Vincennes - SPINOZA / NIETZSCHE - Décembre 1980 (fragments) http://www.webdeleuze.com/TXT/frag_spin_80.html. Acessado em 26.08.2002. Trad. Suzi F. Sperber. Texto inacessível em 19/7/2006.

⁸ “Exprime a apropriação e produção do real através de uma quase-causa. Apresenta-se como causa primeira e final.” (Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, p. 210, In Massumi 1987).

⁹ Massumi, Brian. “Realer than real. The simulacrum according to Deleuze and Guattari” In *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. And forward Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. E http://www.anu.edu.au/HRC/first_and_last/works/realer.htm.

¹⁰ Para Spinoza, a individualidade de um corpo se define assim: é quando uma relação composta ou complexa (eu insisto nisso, muito composta, muito complexa) de movimento e de repouso se mantém através de todas as mudanças que afetam as partes desse corpo. É a permanência de uma relação de movimento e de repouso através de todas as mudanças que afetam todas as partes, ao infinito, do corpo considerado. Vocês compreendem que um corpo é necessariamente composto ao infinito. Meu olho, por exemplo, meu olho e a relativa constância de meu olho, se define por uma certa relação de movimento e de repouso através de todas as modificações das diversas partes do meu olho; mas meu próprio olho, que já tem uma infinidade de partes, é uma parte entre as partes do meu corpo, ele é uma parte do rosto, e o rosto, por sua vez, é uma parte do meu corpo, etc. Portanto vocês têm todos os tipos de relações que irão se compor umas com as outras para formar uma individualidade deste ou daquele grau. Mas em cada um desses níveis ou graus, a individualidade será definida por uma certa relação composta de movimento e de repouso. In (<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>). Tradução: Francisco Traverso Fuchs.

Bibliografia

- Barbosa, João Alexandre, *A tradição do impasse. Linguagem da crítica & crítica da linguagem em José Veríssimo*, São Paulo: Ática, 1974.
- Bhabha, Homi K., “Interrogando a identidade”, In *O local da cultura*, Tradução Myriam de Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 70-104.
- Deleuze - *Cours de Vincennes - Spinoza / Nietzsche - Décembre 1980* (fragments) http://www.webdeleuze.com/TXT/frag_spin_80.html. Acessado em 26.08.2002. Trad. Suzi F. Sperber. Texto inacessível em 19/7/2006.
- Fanon, Franz, *Black Skin, White Masks*, p. 16, In Bhabha 1998.
- Fanon, Franz, *Concerning violence*, p. 30. In Bhabha 1998.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil [2001?]
- <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=146&groupe=Spinoza&langue=3>
- <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>. Tradução: Francisco Traverso Fuchs.
- <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=209&groupe=Spinoza&langue=1>
- Massumi, Brian, “Realer than real. The simulacrum according to Deleuze and Guattari”, In *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Trans. and forward Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. E http://www.anu.edu.au/HRC/first_and_last/works/realer.htm.
- Osorio, Carlos Rojas, “Gilles Deleuze: la maquina social” (15.06.1997) <http://cuhwww.upr.clu.edu/~huma/libromania/maquinas> - Acessado em 14.07.2006.
- Rose, J., “The imaginary”, In: Maccabe, Colin (Ed.), *The Talking Cure*, London: Macmillan, 1981, In Bhabha 1998.