



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.64461>

# Revista Trágica

Volume 17 - Número 02 ISSN 1982-5870

---

## O que há de estruturalista em *Espinosa e o problema da expressão*?

*Structuralism in Expressionism in Philosophy: Spinoza*

Henrique Bittencourt  

Doutorando no PFI-UFF, Niterói, RJ, Brasil.

Contato: [henriquebittencourt@id.uff.br](mailto:henriquebittencourt@id.uff.br)

**Resumo:** De acordo com o intérprete Pierre Macherey, a obra *Espinosa e o problema da expressão* lança mão de um procedimento estruturalista para interpretar a filosofia de Baruch de Espinosa, e tal estruturalismo deleuziano tem a singularidade de conjugar as dimensões da estrutura e da gênese dessa filosofia. O presente artigo tem como ponto de partida essas duas indicações e seu objetivo é duplo: por um lado, demonstrar que elementos desta obra deleuziana nos levam a crer que, de fato, se trata de uma interpretação estruturalista; e, por outro lado, demonstrar como essa conjugação entre estrutura e gênese se faz presente nessa interpretação. Para tanto, investigamos: (1) como a interpretação deleuziana lê a abertura da Parte I da *Ética* à luz da função sistemática da ideia de expressão; (2) o que Deleuze entende por “método estrutural-genético” em Martial Gueroult; (3) o conjunto de critérios que, segundo Deleuze, nos permitem reconhecer um pensamento estruturalista.

**Palavras-chave:** Deleuze, Espinosa, estruturalismo, gênese, expressão.

**Abstract:** According to interpreter Pierre Macherey, the work *Expressionism in Philosophy: Spinoza* employs a structuralist procedure to interpret the philosophy of Baruch de Espinosa, and this deleuzian structuralism has the singularity of combining the dimensions of the structure and genesis of this philosophy. This article takes these two indications as its starting point, aiming to achieve two objectives: on one hand, to demonstrate that elements of this deleuzian work indeed suggest a structuralist interpretation; and on the other hand, to show how this combination of structure and genesis is present in that interpretation. To do so, we investigate: (1) how the deleuzian interpretation reads the opening of Part I of *Ethics* in light of the systematic function of the idea of expression; (2) what Deleuze understands by “structural-genetic method” in Martial Gueroult; and (3) the set of criteria, according to Deleuze, that allow us to recognize a structuralist thought.

**Key-words:** Deleuze, Espinosa, structuralism, genesis, expression.

## Introdução

De acordo com o comentador Pierre Macherey<sup>1</sup>, a publicação quase que simultânea das obras *Spinoza, tomo I: Deus*, de Martial Gueroult, e *Espinosa e o problema da expressão*, de Gilles Deleuze, significaram uma reviravolta nos estudos da filosofia de Baruch de Espinosa na França. Desde as publicações das interpretações “fundadoras” de Léon Brunschvicg, Victor Delbos e Albert Rivaud, todas anteriores ao ano de 1920, o público francês interessado em questões filosóficas não encontrava exposições “verdadeiramente significativas” que despertassem interesse para além de “raros especialistas” estudiosos da filosofia espinosana. Quase trinta anos após a publicação dessas apresentações fundadoras, a publicação das obras de Deleuze e de Gueroult significaram um “retorno avassalador” da filosofia de Espinosa. Além disso, as interpretações desses dois autores se encontram em dois pontos gerais que concernem à conjuntura intelectual francesa daquele momento: (1) ambas são publicadas em um momento em que Descartes, “o filósofo nacional do *cogito*, representante exemplar da lendária clareza francesa”<sup>2</sup>, ocupava o centro das atenções dos estudos em história da filosofia ao ponto de ser utilizada indiscriminadamente a “etiqueta” de cartesiano para caracterizar quaisquer pensadores contemporâneos a Descartes, ainda que eles fossem bastante diferentes entre si, como era o caso de Leibniz, Malebranche e Espinosa<sup>3</sup>; (2) e ambas as interpretações parecem acenar em favor da ruptura com as filosofias do sujeito e da consciência, que viam em Descartes o paradigma da experiência filosófica<sup>4</sup>, por apresentarem um Espinosa anticartesiano e, também, por lançarem mão de procedimentos que podemos chamar de estruturalistas<sup>5</sup>.

Identificar o método interpretativo de Martial Gueroult com a etiqueta de “estruturalista” não é um ponto conflituoso ou, pelo menos, não são necessárias muitas justificativas para que seja compreendido o sentido dessa afirmação. No entanto, a

---

<sup>1</sup> MACHEREY, Pierre. *Spinoza 1968 (Gueroult ou/et Deleuze)*. Disponível em: <https://philolarge.hypotheses.org/annee-2008-2009> Acesso em: 03 de novembro de 2020.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> A título de exemplo do que aponta Pierre Macherey, podemos citar Étienne Gilson na obra *O ser e a essência*, publicado originalmente em 1948: “Pode-se dizer que, no século XVII, a metafísica se tornou ontologia, antes mesmo de Wolf ter popularizado esse nome e posto em evidência todas as implicações da doutrina. O sucesso geral do argumento de Santo Anselmo, ao qual Kant dará exatamente o nome de ‘ontológico’, é a marca inegável disso. Descartes, Malebranche, Fénelon, Espinosa, Leibniz, ou seja, todos os representantes do que ainda há pouco se chama de ‘cartesianismo’ adotaram e retomaram, sob formas diferentes, mas sem lhe alterar o espírito, essa prova da existência de Deus” (GILSON, Étienne. *O ser e a essência*, p. 199; grifos nossos).

<sup>4</sup> Segundo Bianco, Ferdinand Alquié, que foi professor e amigo de Deleuze e inimigo jurado de Gueroult, eleva a figura de Descartes “ao modelo universal do ato filosófico” em suas interpretações (cf. BIANCO, Giuseppe. *Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie*, p. 51).

<sup>5</sup> Um ponto comum entre os intérpretes do estruturalismo é o destaque para sua dimensão polêmica em relação às correntes filosóficas que conferiam uma centralidade à categoria de sujeito. Para citarmos dois exemplos: para Deleuze, “[o] estruturalismo não é absolutamente um pensamento que suprime o sujeito, mas um pensamento que o esmigalha e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o faz passar de um lugar a outro, sujeito sempre nômade, feito de individualizações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais” (DELEUZE, Gilles. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 244). Na mesma direção, Balibar sustenta que a dimensão polêmica do estruturalismo “reside” na operação simultânea “de desconstrução do sujeito como *arché* (causa, princípio, origem) e da reconstrução da subjetividade como *efeito*, ou ainda, de passagem da subjetividade constituinte para a subjetividade constituída” (BALIBAR, Étienne. *Le structuralisme : une destitution du sujet ?*, p. 15).

afirmação de que Deleuze lança mão de um procedimento interpretativo estruturalista para ler a filosofia de Espinosa demanda uma demonstração. Dessa forma, no presente artigo, nosso objetivo é determinar o que há de estruturalista no procedimento interpretativo da obra *Espinosa e o problema da expressão*. E, para tanto, valemo-nos de uma outra indicação feita também por Pierre Macherey<sup>6</sup>, segundo a qual o ponto de contato “particularmente importante” dos dois comentários se dá na interpretação do sentido das oito primeiras proposições da *Ética*. Essa concordância da interpretação deleuziana com a gueroultiana nos desperta um interesse particular porque, a nosso ver, esse é um dos momentos em que o estruturalismo deleuziano se faz mais explicitamente presente em sua interpretação, sobretudo, porque é nesse ponto da interpretação que aparece uma das singularidades do procedimento deleuziano, que, também segundo Macherey, caracteriza-se por ser um “estruturalismo que teria completamente assimilado as lições da genealogia”<sup>7</sup>. Em resumo, nosso objetivo com este artigo é explicitar que elementos do procedimento interpretativo deleuziano nos levam a caracterizar essa interpretação como estruturalista e, também, dar relevo a essa singular conjugação entre gênese e estrutura que ocorre naquele texto.

A estratégia de investigação que adotamos para demonstrar a presença de um procedimento estruturalista no comentário de Deleuze consiste em: (1) apresentar a forma pela qual Deleuze encontra uma função sistemática da ideia de expressão na abertura da *Ética*; (2) analisar o que Deleuze entende por “método estrutural-genético”, presente na interpretação gueroultiana; (3) e analisar os elementos que caracterizam um pensamento estruturalista para Deleuze. Acreditamos que, ao final deste percurso, seja possível determinar que elementos nos levam a considerar a presença de um procedimento estruturalista e, sobretudo, indicar como a ideia de expressão, em Espinosa, opera essa peculiaridade do estruturalismo à moda deleuziana: a conjugação das dimensões da estrutura e da gênese na filosofia espinosana.

Uma advertência metodológica importante e que deve ser explicitada é que, para nós, uma vez que nosso objetivo é alcançar a singularidade do que pode ser chamado de um procedimento estruturalista na interpretação deleuziana da filosofia de Espinosa, é mais interessante circunscrever nossa investigação em como Deleuze lê o método de interpretação gueroultiano e o pensamento estruturalista do que nos deter em uma apresentação da dianoemática, tal qual Gueroult a apresenta, e do estruturalismo, segundo os mais diversos intérpretes, porque, seguindo diretamente a interpretação deleuziana, podemos identificar: (1) que aspectos marcadamente estruturalistas Deleuze valoriza do procedimento interpretativo de Gueroult; (2) o que caracteriza o pensamento estruturalista, na perspectiva deleuziana; (3) como esses aspectos valorizados e a explicitação dos critérios que caracterizam o estruturalismo podem nos ajudar na compreensão da forma pela qual Deleuze lança mão de um certo estruturalismo em sua própria interpretação de Espinosa.

---

<sup>6</sup> MACHEREY, P. Op. Cit.

<sup>7</sup> MACHEREY, Pierre. “Pensar em Espinosa”, p. 63.

## A função sistemática da expressão na abertura da Parte I da *Ética*

A primeira ocorrência do verbo *exprimere* está na sexta definição da Parte I da *Ética*. A definição diz: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”<sup>8</sup>. Dessa definição, Deleuze, em seu *Espinosa e o problema da expressão*, destaca dois pontos: em primeiro lugar, que a ideia de expressão não define o conceito de substância e nem define o conceito de atributo, uma vez que ambos os conceitos já estão respectivamente definidos pela terceira e quarta definições<sup>9</sup>; em segundo lugar, é ressaltado que a função da ideia de expressão é determinar a condição em que a substância convém com o atributo, pois apenas na medida em que Deus é definido como substância absolutamente infinita, isto é, somente enquanto ele é uma substância constituída por uma infinidade de atributos, a substância convém com os atributos segundo uma relação de expressão. Deleuze também identifica que, na sexta definição, “a ideia de expressão surge apenas como sendo a determinação da relação na qual entram o atributo, a substância e a essência, quando Deus, por sua vez, é definido como uma substância que consiste em uma infinidade de atributos, eles próprios infinitos”<sup>10</sup>.

As definições de substância e atributo, para Deleuze, possuem um estatuto de definições nominais, ao passo que apenas a sexta definição é real. Isso porque só a sexta definição integra os conceitos de substância, atributo e essência, ao estabelecer a natureza absolutamente infinita de Deus como a condição para tal integração que, por sua vez, se dá através de uma relação expressiva. A função da indicação, já na introdução de *Espinosa e o problema da expressão*, do estatuto dessas definições iniciais da *Ética* é fazer um primeiro apontamento de um dos argumentos centrais da obra, que é o sentido categorial das primeiras proposições da Parte I da *Ética* – exploraremos em mais detalhes esse argumento ao longo desta seção. Por ora, podemos afirmar que, para Deleuze, “seria inexato invocar as definições 3 e 4 para delas deduzir, imediatamente, a natureza da relação entre a substância e o atributo, tal como ela deve ser em Deus”<sup>11</sup>, porque só o caráter integralizador da ideia de expressão dá conta de determinar a relação desses conceitos em uma definição real. Podemos observar, aí, a função sistemática do movimento dinâmico de conceitualização expressivo: se os conceitos de substância e atributo possuem suas definições nominais, mas a definição real opera estabelecendo uma relação de expressão entre esses conceitos e indicando as condições dessa relação, isso indica que, já na sexta definição da Parte I, está colocado que cada um desses conceitos não existe independente das relações com esses outros conceitos, pois eles formam um sistema conceitual cuja consistência se dá mediante relações expressivas.

---

<sup>8</sup> ESPINOSA, Baruch de. *Ética*, I, def. 6. A partir de agora, todas as menções à *Ética* de Espinosa serão indicadas com a inicial da obra, seguida do número da parte em algarismo romano e do número da proposição em algarismo arábico.

<sup>9</sup> *E*, I, def. 3: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”; *E*, I, def. 4: “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”.

<sup>10</sup> DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

Outra característica da expressão em Espinosa, segundo Deleuze, é que ela sempre coloca em relação três elementos. Nesta tríade, o primeiro elemento se exprime, o segundo é expressão e o terceiro é expresso. A propósito da sexta definição da Parte I, a tríade expressiva extraída por Deleuze consiste na substância que se exprime, nos atributos que são expressões e na essência que é expressa. Como apontamos anteriormente, é importantíssimo ter em mente que essa relação expressiva entre substância, atributo e essência não se dá de maneira indeterminada. Muito pelo contrário, essa relação se dá mediante a determinação da condição absolutamente infinita da substância e da determinação da infinitude dos atributos. “A expressão”, sustenta Deleuze, “convém com a substância, enquanto absolutamente infinita; ela convém com os atributos, enquanto estes são uma infinidade; ela convém com a essência, enquanto cada essência é infinita num atributo”<sup>12</sup>. A expressão, dessa forma, é o “elemento conceitual” que “leva ao infinito certas distinções que correspondem a esses três termos: substância, atributo, essência”<sup>13</sup>.

A determinação do tipo de distinção que pode operar com o infinito – correspondente ao âmbito dos atributos – e do tipo de distinção que pode ser levada ao domínio do absolutamente infinito de Deus é, segundo Deleuze, “o primeiro problema posto pela ideia de expressão”, que “domina o primeiro livro da *Ética*”<sup>14</sup>. Dessa maneira, para Deleuze, a teoria das distinções, que abre a primeira série de proposições da Parte I da *Ética*, remete ao problema a respeito de qual tipo de distinção pode operar nos âmbitos do infinito e do absolutamente infinito.

É inequívoco que o “ponto de partida” da teoria das distinções espinosana encontra-se no “domínio cartesiano”, o que se pode notar sobretudo pelo uso de termos e conceitos dessa filosofia. No entanto, Deleuze insiste que é necessário avaliar o que Espinosa aceita ou recusa da teoria das distinções de Descartes e, mais importante, de que enunciados cartesianos Espinosa se apropria para propor uma teoria própria das distinções que, segundo Deleuze, chega a caracterizar uma teoria anticartesiana.

Começemos por aquilo que parece ser o ponto de partida da teoria das distinções do próprio Descartes: só existem substâncias e modos. Substância é “uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir”<sup>15</sup>, ao passo que os modos são as diferentes maneiras pelas quais uma substância pode ser disposta<sup>16</sup>. Cada substância possui um atributo principal que a constitui e por meio do qual podemos conhecê-la<sup>17</sup>. Dessa forma, tudo o que se pode compreender acerca de uma substância depende e supõe o atributo principal que a constitui, como, por exemplo, tudo o que se pode compreender de uma substância pensante depende e supõe o atributo pensamento, assim como tudo o que se pode compreender de uma substância corpórea depende do atributo extensão, que a constitui.

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*, I, §51.

<sup>16</sup> Ibidem, §56.

<sup>17</sup> Ibidem, §52, §53.

Até aqui, Espinosa parece não só aceitar o enunciado e os conceitos cartesianos como, também, os utilizar em sua própria filosofia<sup>18</sup> - ainda que faça algumas mudanças nos enunciados das definições. Entretanto, o problema com o qual a abertura da Parte I da *Ética* lida incide sobre o uso claudicante dos conceitos de Descartes e os resultados dessa dubiedade na teoria cartesiana das distinções. Acerca da frouxidão terminológica na teoria cartesiana, o próprio Descartes admite que faz um uso analógico da noção de substância. Em suas palavras, “falando com propriedade, só Deus é isso [existe por si próprio]”, de forma que a independência a que ele se refere das substâncias criadas não é uma independência absoluta, como a divina, mas uma independência relativa às outras substâncias criadas. Por esse motivo, “há razão”, diz Descartes, “para dizer na Escola que o nome de substâncias não é ‘unívoco’ aos olhos de Deus e das criaturas”<sup>19</sup>. É apenas por analogia que o conceito de substância pode se aplicar igualmente a Deus e às demais substâncias. Outro ponto relevante concerne ao conceito de atributo, em cuja terminologia Descartes também admite haver uma oscilação: “Quando aqui digo maneira ou modo, apenas me refiro àquilo a que já chamei atributo ou qualidade”<sup>20</sup>. Mas se “modo” e “atributo” são palavras que designam coisas que no fundo se confundem, o que diz Descartes sobre a necessidade e o critério adotado por ele para lançar mão dessas duas palavras? Para ele, era necessário diferenciar tipos de modificações das substâncias, pois, enquanto a palavra “modo” é utilizada por ele para salientar uma variação ou uma diversificação de uma substância, a palavra “atributo” designa a modificação como uma “dependência” da substância, no sentido de que a substância depende dessa modificação para ser o que ela é<sup>21</sup>.

Definidos esses termos, Descartes apresenta os três tipos de distinção concebidos por ele: real, modal e de razão. A distinção real se dá entre substâncias que podem ser concebidas clara e distintamente sem o auxílio de outras substâncias<sup>22</sup>. A distinção modal se dá: (1) entre a substância e a modificação que a diversifica, cuja função, segundo Descartes, é “tornar exequível a clara compreensão da substância sem a maneira que dela difere, e, reciprocamente, não podemos possuir ideia distinta de uma tal maneira, sem pensar em uma tal substância”; (2) entre as diferentes modificações de uma mesma substância, que “permite conhecer uma dessas maneiras sem a outra, tal como a figura sem o movimento, e o movimento sem a figura”<sup>23</sup>. Por fim, a distinção de razão se dá entre uma substância e algum de seus atributos ou entre atributos diferentes de uma mesma substância de forma que seja possível pensar em um atributo sem pensar nos outros<sup>24</sup>.

---

<sup>18</sup> Sobre a proximidade entre as definições cartesianas e as definições de substância e atributo na *Ética*, comparar com as definições elencadas na nota 9 deste artigo. Sobre a utilização do ponto de partida cartesiano, citemos respectivamente trechos de *E, I, 6*, corolário e *E, I, 15* dem.: “Com efeito, na natureza das coisas nada é dado exceto substâncias e suas afecções, como é patente pelo *Ax. 1* e *Def. 3 e 5*”; “Ora, nada é dado além de substâncias e modos”.

<sup>19</sup> DESCARTES, R. Op. Cit, §51.

<sup>20</sup> *Ibidem*, §56.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, §60.

<sup>23</sup> *Ibidem*, §61.

<sup>24</sup> *Ibidem*, §62.

Uma vez apontados quais são os conceitos, as dubiedades desses conceitos e como Descartes concebe as três formas de distinção entre as coisas, pode-se identificar quais são as consequências dessa oscilação terminológica na teoria cartesiana e em função de que aspectos da teoria das distinções espinosana Deleuze a está chamando de anticartesiana. Sobre a teoria cartesiana da distinção, Deleuze aponta duas consequências: (1) a possibilidade de existirem substâncias de mesmo atributo faz com que essas substâncias, de mesmo atributo, se distingam numericamente; (2) por ser um “dado da representação”, a distinção real cartesiana é acompanhada de uma divisão correspondente nas coisas, o que, novamente implica um certo vínculo com a distinção numérica. Vemos, assim, que não importa o encadeamento, Descartes vincula de uma maneira ou de outra a distinção real à distinção numérica. É exatamente nesse ponto que, para Deleuze, a teoria da distinção espinosana se mostra profundamente anticartesiana. Pois é essa vinculação entre a distinção real e a distinção numérica que a teoria espinosana volta-se veementemente contra, apresentando a dificuldade de cada caso.

Sobre a primeira dificuldade, que concerne à distinção entre substâncias de mesmo atributo, o problema reside no papel do atributo na distinção de razão e na distinção modal. Se o atributo constitui a essência da substância e, ao mesmo tempo, é um modo da mesma, então, ora “ele é qualidade porque qualifica a substância como sendo tal ou qual”, ora ele é um modo na medida em que diversifica a substância que ele qualifica<sup>25</sup>. Nesse caso, a dificuldade é distinguir “esse atributo da substância, com a condição de não fazer dele algo que subsista por si, com a condição de apenas fazer dele a propriedade que a substância tem de mudar”<sup>26</sup>. A forma pela qual Descartes consegue dirimir essa dificuldade é com a proposta de distingui-los por meio de uma abstração. Por exemplo, a extensão e o pensamento podem ser distintos abstratamente de duas formas: (1) enquanto substâncias distintas na medida em que “um constitui a natureza do corpo, e o outro a da alma”; e (2) enquanto “modos” ou “dependências” de suas substâncias<sup>27</sup>. Enquanto são tomados por constituintes da natureza corpórea ou espiritual, isto é, enquanto são tomados por atributos, se distingue o corpo da mente pelas substâncias que qualificam; e, enquanto são tomadas como modos, eles servem para distinguir substâncias de mesmo atributo. Dessa forma, quando se distinguem substâncias de mesmo atributo, admite-se a consequência de haver “*distinções numéricas que são ao mesmo tempo reais ou substanciais*”<sup>28</sup>.

A segunda dificuldade concerne à própria natureza da distinção real cartesiana, que “não possui em si a razão do distinguido”<sup>29</sup>. Nas palavras de Descartes, como vimos, distinguir realmente duas ou mais substâncias significa conceber uma substância “clara e distintamente sem o auxílio de outras substâncias”<sup>30</sup>. No entanto, na condição de representação, a distinção real, por si só, não garante que exista uma distinção efetiva nas coisas. Isso porque, na filosofia cartesiana, o que garante a adequação entre as

---

<sup>25</sup> DELEUZE, G. Op. Cit., p. 32.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> DESCARTES, R. Op. Cit., §60.

representações mentais humanas verdadeiras e o mundo é o Deus veraz e fiador, que faltaria com a sua eminente veracidade se tivesse dado a faculdade da luz natural para que o homem se enganasse. Em si mesma, a distinção real apenas representa clara e distintamente substâncias que, por essa distinção, não é possível saber se elas existem ou não. Há, portanto, uma espécie de conflito entre uma coisa que, por definição, existe por si e, ao mesmo tempo, a sua distinção ser da ordem da possibilidade. E é o Deus fiador da verdade que desata o nó desse impasse, pois é nele que reside a razão da adequação entre a distinção real e o mundo, de forma que a razão dessa adequação “encontra-se fornecida pela causalidade divina, exterior e transcendente, que cria as substâncias em conformidade com a maneira pela qual nós as concebemos como possíveis”<sup>31</sup>.

Vemos, assim, que, mais uma vez, a concepção cartesiana da distinção real faz com que haja uma vinculação entre a distinção real e uma certa divisão nas coisas finitas, implicando, assim, uma determinada “*distinção numérica correspondente*”<sup>32</sup>. Não importa se se trata de distinguir substâncias de mesmo atributo ou substâncias diferentes, a distinção real cartesiana, de uma forma ou de outra, acaba por reencontrar a distinção numérica.

Como apontamos anteriormente, para Deleuze, é essa vinculação entre distinção real e distinção numérica que anima a abertura das proposições da *Ética*. Nessa primeira série de proposições, que vai da primeira até a oitava, observa-se Espinosa declinar os conceitos de substância, atributo e modo a partir de seus axiomas, cuja origem inegavelmente é o “domínio” cartesiano, mas, dessa vez, dispondo de definições absolutamente assertivas e sem ambiguidade entre elas. Dentre as proposições dessa série, as proposições de número cinco e oito se destacam. A quinta porque refuta a possibilidade de haver substâncias de mesmo atributo uma vez que, se houvesse substâncias de mesmo atributo, essas substâncias deveriam se distinguir por seus modos, o que é absurdo porque, por definição, as substâncias são anteriores a seus modos. A consequência, extraída por Espinosa dessa refutação, é que cada substância, constituída por seu atributo, não possui limitação, sendo, portanto, infinita. Já a oitava proposição, valendo-se do argumento da causalidade, refuta a vinculação da distinção real com a ideia de número: como não pode haver substâncias de mesmo atributo, não é possível que existam coisas em comum entre substâncias de atributos diferentes e, por conseguinte, também não é possível que substâncias sejam causa uma da outra; dessa forma, a condição para que se distingam coisas pelo número, que é depender de uma causalidade que lhes é exterior, está excluída quando se trata de distinguir substâncias. A consequência dessa segunda argumentação é a reorientação do alcance da distinção numérica. Pois, dada a natureza infinita das substâncias<sup>33</sup> e o fato de não serem produzidas por outra coisa externa, a distinção numérica só pode ter como objeto coisas finitas e, assim, a distinção numérica só pode dizer respeito aos modos finitos, ainda que ela também não seja exatamente adequada para determinar a natureza dos modos<sup>34</sup>. A

<sup>31</sup> DELEUZE, G. Op. Cit., p. 33.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>33</sup> E, I, 5, dem.

<sup>34</sup> Macherrey afirma que um dos pontos de contato entre a interpretação deleuziana e de Gueroult é a “desvalorização do número em geral”. Cf. MACHERREY, P. *Spinoza 1968 (Gueroult ou/et Deleuze)*. Op. Cit.

distinção real, dessa forma, é definitivamente desvinculada da distinção numérica, e passa a distinguir substâncias infinitas e que não são causas umas das outras.

Após essa complexa declinação das definições nominais de substância, atributo e modo com o objetivo de alcançar um total desvincilhamento da distinção real da ideia de número e de sua utilização para distinguir objetos infinitos, reencontramos, assim, na ordem das proposições, a questão que Deleuze levantou a partir da análise do movimento dinâmico de conceitualização operado pela ideia de expressão em *E, I*, def. 6: que tipo de distinção pode ser levada ao infinito?

Deleuze sustenta que, em Espinosa, a distinção real goza de um novo estatuto, não mais quantitativo, mas qualitativo. Esse novo estatuto da distinção real só é possível graças ao “sentido categórico das oito primeiras proposições”<sup>35</sup>, que antecede o movimento dinâmico de conceitualização na *Ética*, porque é nessas proposições que são estabelecidas as condições nas quais se mantém a relação expressiva entre a substância, os atributos e a essência. O resultado dessa espécie de análise categorial na abertura da Parte I da *Ética*, segundo a qual substâncias só podem se distinguir por seu atributo, marca, para Deleuze, “uma gênese que nos conduz necessariamente à posição” da substância única, tal qual definida por Espinosa em *E, I*, def. 6<sup>36</sup>. A determinação de que toda substância só pode ser qualificada por um atributo e, por essa razão, só pode ser necessariamente infinita, permite que a teoria da distinção real espinosana seja interpretada como uma distinção entre qualidades infinitas que podem ser remetidas a uma única substância que as compreende. “Há uma substância por atributo”, sustenta Deleuze, “do ponto de vista da qualidade, mas uma única substância para todos os atributos, do ponto de vista da *quantidade*”<sup>37</sup>. Em suma, a teoria da distinção real espinosana, para Deleuze, é a maneira pela qual Espinosa consegue conjugar a unidade ontológica da substância divina com uma multiplicidade infinita de atributos, que se distinguem qualitativamente, “‘formalmente’, ‘quididativamente’ e não quantitativamente”<sup>38</sup>. É assim que, segundo Deleuze, Espinosa estabelece uma teoria das distinções que consegue operar no registro do infinito e que é “capaz de exprimir a diferença no ser”<sup>39</sup>.

Há uma lógica própria a essa teoria das distinções espinosana. Esta lógica está condicionada pelo estatuto expressivo dos atributos e pela restauração da distinção formal de Duns Escoto por Espinosa, que, por uma limitação de espaço e para não fugir de nosso objetivo, não é possível explorar neste artigo. No entanto, mais importante do que demonstrar como essa lógica está remetida ao estatuto dos atributos e à reabilitação da distinção formal escotista, é alcançar como Deleuze estabelece que, por convir com o infinito, essa é uma lógica da afirmação pura que aprofunda a teoria das distinções cartesianas.

Mas como Deleuze sustenta que a lógica da distinção real espinosana é uma lógica da afirmação pura, se, na explicação de *E, I*, def. 6, Espinosa afirma que “daquilo que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos”? Não haveria aí um

---

<sup>35</sup> DELEUZE, G. Op. Cit., p. 39-40.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 41.

resquíio de negatividade nesse enunciado e, por conseguinte, na lógica da distinção real em que os atributos estão inseridos? Deleuze argumenta que, nesse caso, a negação nada tem a ver com oposição e nem com privação, pois o que Espinosa está dizendo, quando afirma que se negam infinitos atributos daquilo que é da ordem do infinito em seu gênero, é que, por serem infinitos, os atributos não se opõem e não podem ser limitados uns pelos outros. O ponto é que “os atributos são afirmações”<sup>40</sup> da essência da substância, que os compreende formalmente e não eminentemente e nem analogamente. Nessa lógica da distinção real espinosana, os atributos são compreendidos formalmente pela substância enquanto qualidades que exprimem a sua essência e, “entre os numerosos sentidos da palavra ‘formal’, devemos ter em conta aquele pelo qual ela se opõe a ‘eminente’ e ‘análogo’”<sup>41</sup>.

Para Deleuze, se a filosofia de Espinosa é “uma filosofia da afirmação pura”, sendo “a afirmação o princípio especulativo do qual toda a *Ética* depende”<sup>42</sup>, isso se deve ao aprofundamento de elementos da teoria das distinções cartesianas. A teoria cartesiana promoveu a “descoberta profunda” de que “os termos que eram distinguidos conservavam toda sua respectiva positividade, em vez de se definirem por oposição um ao outro”, de maneira que a fórmula da nova lógica das distinções cartesianas era: “*Non opposita sed diversa* [Não opostos, mas diversos]”<sup>43</sup>. A descoberta profunda de Descartes era a possibilidade de uma lógica que não fosse atravessada pelo negativo, operado pelas noções de oposição, privação, eminência e analogia. No entanto, como temos indicado ao longo desta seção, Descartes ainda vincula a distinção real com a distinção numérica e sua teoria da distinção real depende de um Deus que é eminentemente verdadeiro, assim como preserva o uso da analogia quando se trata de definir o conceito de substância. Todos esses elementos, segundo Deleuze, fizeram com que essa nova lógica não terminasse no cartesianismo, mas, sim, na distinção formal espinosana, porque Descartes “concebe toda qualidade como positiva, toda realidade como perfeição; mas nem tudo é perfeição na natureza de uma coisa”<sup>44</sup>. Para que a assimilação da distinção real pela distinção formal extraísse “as consequências extremas da distinção real, concebida como lógica da afirmação, era preciso elevar-se à ideia de uma única substância detentora de todos os atributos realmente distintos”<sup>45</sup>.

A importância e o papel da primeira série de proposições da *Ética* consiste justamente em nos elevar a essa substância única detentora de todos os atributos. É como se fosse preciso uma espécie de análise categorial dos conceitos de substância, atributo e modo para se alcançar essa substância única. Era preciso que se desenvolvesse uma lógica que tornasse possível tal substância. Por essa razão, para Deleuze, “a ideia, segundo a qual, na *Ética*, Espinosa ‘se instala’ em Deus e ‘começa’ por Deus, é apenas uma ideia aproximativa, literalmente inexata”<sup>46</sup>. Pois a *Ética*, para Deleuze, começa com o desenvolvimento dessa lógica da distinção real, na qual as substâncias se distinguem

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 79.

apenas pelos atributos, e não numericamente; e os atributos, por sua vez, são tomados como formas expressivas infinitas em seu gênero que, mesmo sendo formas realmente distintas, não entram em contradição umas com as outras. É o estabelecimento dessa lógica da afirmação que abre a *Ética* e que garante a possibilidade de fazer aparecer, na ordem das proposições, a definição de Deus. Dessa maneira, a introdução da sexta definição da Parte I marca a articulação entre a lógica da distinção real e a gênese da substância única absolutamente infinita:

Com os atributos atingimos os elementos primeiros e substanciais, noções irreduzíveis da substância única. Aparece aqui a ideia de uma constituição lógica da substância, “composição” que nada tem de físico. A irreduzibilidade dos atributos não apenas prova, mas constitui a não impossibilidade de Deus como substância única tendo todos os atributos. Só pode haver contradição entre termos dos quais pelo menos um não é concebido por si. E, em *Espinosa*, a compatibilidade dos atributos não se funda em uma região do entendimento divino, superior às próprias relações lógicas, mas sim *em uma lógica própria à distinção real*. É a natureza da distinção real entre atributos que exclui qualquer divisão de substâncias; é essa natureza da distinção real que conserva para os termos distintos toda sua positividade respectiva, interditando defini-los em oposição um ao outro, e conectando todos eles a uma mesma substância indivisível. *Espinosa* parece ser aquele que vai mais longe na via dessa nova lógica: lógica da afirmação pura, da qualidade ilimitada e, através disso, da totalidade incondicionada que possui todas as qualidades, quer dizer, lógica do absoluto. Os atributos devem ser compreendidos como sendo os elementos dessa composição no absoluto<sup>47</sup>.

Vemos, assim, que, na *Ética*, o movimento dinâmico de conceitualização da expressão é antecedido por essa lógica da distinção real que rechaça a distinção numérica e, ao mesmo tempo, alcança uma lógica da afirmação pura que, ao determinar a infinitude dos atributos, permite a gênese da substância absolutamente infinita que compreende todos os atributos, definidos como formas expressivas de sua própria essência. Se Deleuze afirma que as primeiras proposições da *Ética* são uma espécie de genealogia da substância, a nosso ver, isso se deve ao reconhecimento da articulação da lógica da distinção real, desenvolvida entre a primeira e a oitava proposições, com a gênese da substância tal qual definida pela sexta definição da Parte I, demonstrada entre as proposições 9 e 11. Trata-se de uma lógica desenvolvida pela análise categorial dos conceitos de substância, atributo e modo que tem como resultado a gênese do objeto da definição de Deus, que é a primeira definição real justamente por colocar em relação expressiva os conceitos de substância, atributo e essência.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 84-85.

## O método estrutural-genético em Gueroult

Na resenha “Espinosa e o método geral de Martial Gueroult”, escrita por ocasião da publicação de *Spinoza, tomo I: Deus*, Deleuze afirmou que, “bem antes que o estruturalismo se impusesse em outros domínios”, o “método estrutural-genético” desenvolvido por Gueroult renovou a história da filosofia<sup>48</sup>. Mas o que Deleuze está querendo dizer exatamente com a utilização do marcador temporal “bem antes”? E o que Deleuze está chamando exatamente de “método estrutural-genético”?

Sabemos que, para os intérpretes do estruturalismo, como é o caso de Olivier Dekens, o estruturalismo foi um movimento ocorrido entre as décadas de 1950 e 1970 que atravessou os mais diferentes domínios de conhecimento como, por exemplo, a linguística, a antropologia, a psicanálise e, claro, também a filosofia<sup>49</sup>. De acordo com essa indicação temporal, a publicação do primeiro tomo da interpretação gueroultiana sobre a filosofia de Espinosa estaria temporalmente localizada já no fim das duas décadas marcadamente estruturalistas. O “bem antes” a que Deleuze se refere consiste no reconhecimento de que, desde suas primeiras monografias sobre Maimon e Fichte que, respectivamente, datam de 1929 e 1930, isto é, vinte anos antes do predomínio do estruturalismo, Gueroult já utilizava um método de interpretação calcado na análise de filosofias tomadas enquanto tipos particulares de estrutura.

O que Deleuze intuiu, mas que não tinha condições de saber no momento da escrita de sua resenha, em 1969, é que as monografias escritas por Gueroult são “a consequência de uma doutrina da história da filosofia, cuja elaboração lhe é anterior logicamente e cronologicamente”<sup>50</sup>. Pois, segundo a comentadora Gabriella Crocco, a redação da obra em que fora desenvolvida a teoria gueroultiana sobre a interpretação em história da filosofia, *A filosofia da história da filosofia*, data do ano de 1933, coincidindo, assim, com a publicação de seus primeiros estudos monográficos. No entanto, esta obra permaneceu inacabada e fora publicada apenas postumamente, em 1979. Mas, afinal, como Deleuze interpreta esse procedimento gueroultiano?

O “método estrutural-genético” identificado por Deleuze nas monografias de Martial Gueroult tem por objeto a estrutura de cada filosofia por ele estudada. Essas estruturas são definidas por uma “*ordem das razões*, sendo as razões os elementos diferenciais e geradores do sistema correspondente, verdadeiros filosofemas que só existem em suas relações uns com os outros”<sup>51</sup>. A estrutura, ou a ordem das razões, de cada filosofia encontra-se no andamento da letra do próprio texto filosófico estudado e é extraída pelo historiador da filosofia na medida em que se dissociam as matérias, “segundo as exigências” da ordem da filosofia estudada, e se decompõem as ideias em “seus elementos diferenciais geradores”, organizando-os em séries que, por sua vez, vão se cruzando e produzindo nexos entre elas e dando forma à estrutura<sup>52</sup>. A estrutura de uma filosofia é a “determinação dos elementos geradores e dos tipos de relações que eles

<sup>48</sup> DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o método geral de Martial Gueroult*, p. 189.

<sup>49</sup> OLIVIER, Dekens. *Le structuralisme*.

<sup>50</sup> CROCCO, Gabriella. *Méthode structurale et systèmes philosophiques*, p. 80.

<sup>51</sup> DELEUZE, G. *Espinosa e o método geral de Martial Gueroult*, p. 189.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 190-191.

mantêm entre si”<sup>53</sup>, de modo que, ao extrair a estrutura dos textos filosóficos, fiquem evidentes os motivos pelos quais uma filosofia concatena as suas razões de uma determinada maneira e não de outra. Em suma, a estrutura de uma filosofia, isto é, a ordem das razões de uma filosofia, é, segundo Deleuze, “uma ordem ou espaço de coexistência das razões”<sup>54</sup> que confere uma certa necessidade para a configuração da filosofia em questão.

Existem dois tipos de razões, e cada tipo de razão determina uma ordem de estrutura filosófica: quando se trata de “razões de conhecer”, a ordem da estrutura é primordialmente analítica; e quando se trata de “razões de ser”, a ordem da estrutura é primordialmente sintética. Estamos utilizando esse vocábulo “primordialmente” porque uma das advertências feitas por Deleuze é que o tipo da razão não determina a ordem da estrutura em absoluto, ainda que cada tipo de razão distinga efetiva e estruturalmente a ordem de um dado sistema filosófico. É importante não recair em uma oposição “muito sumária” de cada tipo de ordem de razão, pois tanto os sistemas estruturalmente analíticos, como o cartesiano, não desqualificam absolutamente a síntese e lhe conferem uma determinada importância, quanto os sistemas estruturalmente sintéticos, como o espinosano, utilizam a análise.

Citemos os exemplos cartesiano e espinosano. Nas *Segundas objeções e respostas*, Descartes aponta que a análise mostra “o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; de sorte que, se o leitor quiser segui-la e lançar cuidadosamente olhos sobre tudo o que contém”, chegará às mesmas conclusões que o autor da análise; ao passo que a síntese tem o seu valor enquanto método de exposição porque, no sentido contrário da análise, examina “as causas por seus efeitos” e, por meio da utilização de “uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas”, demonstra como as suas conclusões dependem das premissas “para que, caso lhe neguem algumas consequências, mostre como elas se contêm nos antecedentes, de modo a arrancar o consentimento do leitor”<sup>55</sup>. No caso da filosofia espinosana, cujas razões são do tipo de razões de ser, lançando evidentemente mão da síntese, Espinosa também concebe um certo uso da análise, como aponta Deleuze, certamente tendo em mente a exposição do método presente no *Tratado da emenda do intelecto*:

quando as razões são determinadas como razões de ser, é verdade que o método sintético vem a ser o verdadeiro método de invenção; mas a análise regressiva guarda um sentido, sendo destinada a nos conduzir *o mais rapidamente possível* a essa determinação dos elementos como razões de ser, nesse ponto em que ela se deixa alternar, e mesmo absorver, pela síntese progressiva<sup>56</sup>.

Alternância e absorção entre uma ordem e outra. Esses são os dois pontos que explicam a necessidade de se evitar oposições sumárias entre cada tipo de ordem estrutural. Deleuze encontra, nas próprias monografias de Gueroult, fundamento para

---

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> DESCARTES, René. *Segundas Objeções e Respostas*, p. 176-177.

<sup>56</sup> DELEUZE, G. *Espinoso e o método geral de Martial Gueroult*, p. 189.

sustentar que não há oposição sumária entre análise e síntese no método geral gueroultiano, em especial na obra sobre Fichte, onde é exposto o sentido da oposição de seu método sintético em relação à analítica kantiana. Segundo Gueroult, Fichte não ignora a análise, mas a utiliza de modo a gerar a sua supressão em favor do processo propriamente sintético que a sucede. Deleuze identifica que, sob esse aspecto, há uma analogia entre o papel da análise em Fichte e em Espinosa. Assim como a ordem analítica não é ignorada pela filosofia de Fichte, também não se pode dizer que, na filosofia espinosana, há um abandono da análise. É “literalmente falso” afirmar que a filosofia de Espinosa está estruturada segundo uma ordem sintética completa, pois tanto na *Ética* quanto no *Tratado da emenda do intelecto* não se começa pela ideia de Deus<sup>57</sup>. No *Tratado*, vê-se Espinosa defender a necessidade de, assumindo uma ideia verdadeira qualquer, analisá-la até se chegar na ideia de Deus, que é causa de todas as ideias, para que, então, a “gênese progressiva” substitua a “análise preliminar”; já no caso da *Ética*, como observamos na seção anterior, a ideia de Deus só é definida na sexta definição e ela só aparece na série das proposições a partir da nona e da décima proposições. Dada essa peculiaridade da ordem sintética espinosana, Deleuze sustenta que “um dos problemas fundamentais do livro de Gueroult é este: o que se passa, exatamente, nas oito primeiras proposições?”<sup>58</sup>.

A relevância de se deter nesse problema é tripla. Por um lado, determinar se a demonstração de que existe uma substância por atributo<sup>59</sup> e, depois, que existem tantas substâncias quantos atributos, “gozando cada uma delas das propriedades de ser única em seu gênero, causa de si e infinita”, é hipotética e provisória é uma forma de averiguar se a ordem das razões da *Ética* está em consonância com o que prescreve o método elaborado no *Tratado da emenda do intelecto*<sup>60</sup>. Por outro lado, “na perspectiva da própria *Ética*, a avaliação prática do papel das oito primeiras proposições revela-se decisiva para a compreensão teórica da natureza dos atributos”<sup>61</sup>. Por fim, se o conteúdo dessas proposições for apenas hipotético e provisório, é necessário determinar qual é a hipótese e o que é provisório nessas proposições.

A resposta de Gueroult para esse problema, nós já indicamos anteriormente: as oito primeiras proposições da *Ética* gozam de um “sentido perfeitamente categórico”<sup>62</sup>. Nada há nada de hipotético na demonstração de *E, I, 5*, onde se chega à ideia de que não podem existir substâncias de mesmo atributo. Não sendo hipotética, mas categórica, a determinação de que não existem substâncias qualificadas por mais de um atributo significa que só os atributos são realmente distintos. E é essa conclusão que permitirá a Espinosa dissociar a distinção real da distinção numérica e, em seguida, avançar no seguinte raciocínio: “porque a distinção *não pode* ser numérica, é que os atributos realmente distintos, ou as substâncias qualificadas, constituem uma só e mesma substância”<sup>63</sup>. Trata-se de uma “lógica da distinção”, que recusa a ideia de número para

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 190.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> *E, I, 5*.

<sup>60</sup> DELEUZE, G. *Espinosa e o método geral de Martial Gueroult*, p. 193.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 194.

<sup>63</sup> Ibidem.

distinguir realmente substâncias, em favor da concepção de uma distinção real a partir do conceito de atributo, que sendo “concebido por si mesmo, sem a negação de um outro e sem oposição a um outro”<sup>64</sup>, permite a aparição, na série das proposições, da substância absolutamente infinita tal qual fora definida por Espinosa na sexta definição da Parte I da *Ética*. Segundo Deleuze, a lógica da distinção real alcançada pelo comentário de Gueroult é

uma lógica da diferença puramente afirmativa e sem negação. Os atributos formam certamente uma *multiplicidade* irreduzível, mas a questão toda está em saber qual é o tipo dessa multiplicidade. [...] Os atributos são uma multiplicidade formal ou qualitativa. [...] Por duas vezes, aliás, Gueroult emprega a palavra *variegado*: simples, dado que não é composto de partes, Deus não deixa de ser uma noção complexa enquanto constituído por “*prima elementa*”, sendo cada uma destas absolutamente simples<sup>65</sup>.

Vemos, assim, que o sentido categórico das oito primeiras proposições da *Ética* leva à determinação dos atributos como infinitas “formas substanciais” que são integradas na substância única, que é Deus. Na estrutura da filosofia espinosana, isto é, na ordem das razões espinosana, os atributos são os “elementos constituintes”, os “elementos estruturais”, as razões de ser que compõem a ordem de sua filosofia<sup>66</sup>. As oito primeiras proposições formam, então, “uma *genealogia da própria substância*”, em que são determinados os elementos constituintes e a lógica pela qual esses elementos são integrados dentro da estrutura da filosofia espinosana. Trata-se de uma constituição lógica da substância. E é nessa genealogia da substância que reside “a unidade metodológica de todo o espinosismo como filosofia genética”, pois é nessa série inicial de proposições que se dá o momento “analítico regressivo” da *Ética*, em que são determinadas as “substâncias-atributos” como os elementos geradores do sistema, o que, na sequência dessa série das proposições, dá lugar à “construção genética” da substância única e absolutamente infinita que integra as infinitas substâncias-atributos em sua própria essência.

Segundo Deleuze, é assim que Gueroult demonstra o papel da análise na *Ética* e, também, como a análise é absorvida pela ordem sintética subsequente. O papel da análise, nesse caso, é fornecer as razões de ser, que, em seguida, serão integradas pela ordem sintética. A análise distingue e fornece os elementos estruturais que compõem o sistema filosófico espinosano. A integração desses elementos, a partir da nona proposição, marca o momento propriamente sintético e da gênese do sistema filosófico espinosano. A absorção da análise pela síntese se dá mediante o cruzamento da primeira série de proposições, que fazem a genealogia da substância, com uma segunda série de proposições, “pela qual a ideia de Deus integra esses elementos e deixa ver que ele só pode ser constituído por eles todos”<sup>67</sup>. Tal cruzamento de séries forma um primeiro nexo da estrutura da ordem das razões da filosofia de Espinosa.

---

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 196.

Se Deleuze define o método geral de Gueroult por “estrutural-genético”, não nos parece haver outra razão além desta: a história da filosofia, tomada enquanto um estudo das ordens das razões, tem por objeto “construções genéticas” que se definem “pelo efeito de conjunto, não menos que por seus elementos, relações, *nexos e entrecruzamentos*”<sup>68</sup>, de forma que é necessário que o historiador da filosofia alcance tanto as razões da filosofia estudada, os seus elementos geradores, quanto a lógica de integração dessas razões pelo sistema de pensamento em questão. Em suma, trata-se de uma história da filosofia que toma a filosofia como uma estrutura que dispõe, dentro de si, a lógica da gênese de seu sistema filosófico.

### **Estruturalismo, um conjunto de critérios**

No artigo intitulado “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”, de 1972, escrito por ocasião da publicação do oitavo tomo da série *História da filosofia*, organizada por François Châtelet, Deleuze orienta sua análise do estruturalismo a partir de três movimentos iniciais: (1) em primeiro lugar, o texto propõe que o leitor se transporte para o ano de 1967; (2) em segundo lugar, Deleuze transforma a questão “o que é o estruturalismo?” em “quem é estruturalista?”; (3) e, por fim, Deleuze transforma mais uma vez a questão “o que é o estruturalismo?” a fim de investigar “em que se reconhecem aqueles que chamamos de estruturalistas?”<sup>69</sup>. São esses três movimentos preliminares que organizam o ponto de partida da análise deleuziana do estruturalismo que, por sua vez, se desenvolve como “o inventário não exaustivo de sete critérios formais ou características pelas quais o estruturalismo *se dirá em um só e mesmo sentido*”<sup>70</sup>.

Mas qual é o sentido desses três movimentos iniciais do texto? Segundo a comentadora Isabelle Ginoux, tanto a localização das análises no ano de 1967 quanto a dupla transformação da questão “o que é o estruturalismo?” não são meros artifícios retóricos, mas indicativos de que Deleuze está valorizando a dimensão polêmica do estruturalismo, ainda que de forma mais ou menos sutil e sem se ater a “refutações ou objeções frontais, nem se livrar de qualquer contra-argumentação situada no mesmo plano que o adversário” porque, na verdade, o objetivo de Deleuze, segundo Ginoux, é “minar o campo da ortodoxia racional da argumentação, bloquear o enquadramento da imagem moral do pensamento que a anima e fazer escapar uma linha de fuga criadora”<sup>71</sup>. A contraprova desta valorização da dimensão polêmica estaria nas últimas frases do artigo, onde Deleuze afirma que “os livros contra o estruturalismo (ou aqueles contra o novo romance) não têm, estritamente, importância alguma; não podem impedir que o estruturalismo tenha uma produtividade que é a de nossa época” e que “livro algum *contra* o que quer que seja jamais tem importância; somente contam os livros ‘*pró* alguma coisa de novo, e que sabem produzi-lo”<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> Ibidem, p. 197; p. 200.

<sup>69</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 221-222.

<sup>70</sup> GINOUX, Isabelle. *Deleuze et le portrait conceptuel du structuralisme en 1967*, p. 149.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>72</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 246-247.

Sobre cada um dos três movimentos iniciais do artigo, Ginoux sustenta que “não é neutra nem é insignificante”<sup>73</sup> a indicação de Deleuze segundo a qual “*Estamos em 1967*”<sup>74</sup>. Baseando-se na periodização proposta por Dosse em sua história do estruturalismo, Ginoux aponta que o ano de 1967 marca o início de uma virada crítica que o estruturalismo sofreu enquanto movimento intelectual<sup>75</sup>. Se o ano de 1966 fora o ápice do estruturalismo, o ano de 1967 foi o início do declínio estruturalista, uma vez que foi neste ano que se deu a introdução, na França, da gramática generativa de Chomsky e o surgimento da proposta derridiana de desconstrução do estruturalismo. Vê-se, assim, que a marcação temporal escolhida por Deleuze tem por função indicar para o leitor que, naquele momento, em 1967, o estruturalismo não só gozava de uma certa posição de destaque, como também já sofria uma espécie de revisão crítica. Além disso, Ginoux também sustenta que, em 1967, a palavra “estruturalismo” começou a receber um uso jornalístico pela imprensa não-especializada de modo que essa palavra passou a ser utilizada como mais um “-ismo” dentre outros, ou uma espécie de “vedete intelectual egressa dos santuários intelectuais e laboratórios científicos”; em poucas palavras: o estruturalismo em 1967 era uma “*star* parisiense”<sup>76</sup>. É por essa razão que, a partir desse ano, surgem textos que se dedicam a estabelecer e determinar o que é o estruturalismo<sup>77</sup>.

Como já indicamos no início desta seção, a abordagem deleuziana passa por uma primeira transformação da questão “o que é o estruturalismo?”. Deleuze, de antemão, substitui essa questão, de cunho ontológico, pela questão genealógica “*quem é estruturalista?*”<sup>78</sup>. Mas qual é o sentido dessa primeira transformação? Deleuze aponta que, em 1967, existe um “costume” de designar por uma mesma palavra “pensadores bem diferentes, e de gerações distintas”, como Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser... Para Deleuze, apesar das diferenças geracionais e “a extrema diversidade dos domínios” explorados pelos autores ditos estruturalistas, a palavra “estruturalismo” guarda um sentido mais profundo do que o de uma vedete intelectual pelo fato de esses autores encontrarem “problemas, métodos, soluções que têm relações de analogia, como que participando de um ar livre do tempo, de um espírito do tempo”, que “se mede com as descobertas e criações singulares em cada um desses domínios”<sup>79</sup>. Nesse aspecto, Deleuze está se contrapondo a Lévi-Strauss, cuja posição consiste no reconhecimento de que o estruturalismo se caracteriza pela utilização analógica do método de investigação criado pela linguística de Saussure<sup>80</sup>. Pois, para Deleuze, a analogia dos problemas,

<sup>73</sup> GINOUX, I. Op. Cit., p. 157.

<sup>74</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 221.

<sup>75</sup> GINOUX, I. Op. Cit., p. 157.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>77</sup> Ginoux aponta que é nesse contexto que surgem as publicações de Jean Wahl, *Estruturalismo e filosofia*, e de Jean Piaget, *O estruturalismo*. Podemos indicar também os artigos de Roland Barthes, “A atividade estruturalista”, e de Jean Pouillon, “Uma tentativa de definição”, que também datam da mesma época.

<sup>78</sup> GINOUX, I. Op. Cit., p. 154-155.

<sup>79</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 221.

<sup>80</sup> Para Lévi-Strauss, no “conjunto das ciências sociais, ao qual ela indiscutivelmente pertence, a linguística ocupa um lugar excepcional”, tendo em vista que é a ciência que “realizou os maiores progressos” devido à formulação de “um método positivo” capaz de “conhecer a natureza dos fatos que lhe cabe analisar” (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*, p. 43). Esses resultados obtidos pela linguística fizeram com que os pesquisadores das demais ciências sociais tomassem seus objetos como *formalmente análogos* aos objetos da linguística orientados pela seguinte questão: “Poderiam os sociólogos, utilizando um método análogo

métodos e soluções dos autores ditos estruturalistas não reside na utilização de “métodos ‘equivalentes’” aos da linguística, mas numa espécie de postulação de que “só há estrutura daquilo que é linguagem”, seja essa linguagem do inconsciente, dos corpos, ou das próprias coisas<sup>81</sup>. Vemos, assim, que, mais do que um mero costume, o sentido do termo geral “estruturalismo” consiste no pressuposto assumido pelos pensadores estruturalistas de que os fenômenos investigados por eles são explicados pela linguagem própria ao domínio estudado. É como se cada pensador estruturalista, em seu próprio domínio, assumisse, de saída, que seu objeto é uma linguagem, possibilitando, assim, o alcance da estrutura do objeto estudado. O sentido dessa primeira transformação da questão “o que é o estruturalismo?” é, portanto, duplo: por um lado, ela indica ao leitor que não se está buscando alcançar uma definição geral e genérica correspondente a uma essência abstrata do estruturalismo<sup>82</sup>; por outro lado, a formulação da pergunta “quem é?” lança a análise deleuziana na “singularidade viva de um processo em curso” conduzindo-nos, assim, “à gestação de *um personagem conceitual*” transversal a todos os diferentes domínios estudados pelos autores estruturalistas: trata-se do pensador estruturalista<sup>83</sup>.

Se o sentido do termo “estruturalismo” é mais do que um hábito e consiste na analogia de que, para o pensador estruturalista, todo fenômeno é explicado pela linguagem própria ao domínio por ele estudado, a pergunta “o que é o estruturalismo?” deve passar por uma nova transformação: “em que se reconhecem aqueles que chamamos de estruturalistas?”. Ou, ainda, em que se pode reconhecer o pensador estruturalista? É a partir dessa nova formulação da questão acerca do estruturalismo que Deleuze se propõe a fazer um inventário de “certos critérios *formais* de reconhecimento, os mais simples, invocando a cada vez o exemplo dos autores citados, qualquer que seja a diversidade de seus trabalhos e projetos”<sup>84</sup>. Em suma, a sequência do artigo de Deleuze se propõe a mapear os critérios formais que atravessam os mais diferentes domínios investigados pelo pensador estruturalista.

O primeiro critério elencado por Deleuze estabelece que o estruturalismo nasce com a “descoberta e o reconhecimento” da ordem simbólica, que não pode ser confundida com a ordem imaginária nem com a ordem do real. Se o estruturalismo nasceu da linguística é porque esse foi o primeiro domínio a descobrir a ordem do simbólico, centrada no “objeto estrutural”, que não se confunde com a palavra “em sua realidade e em suas partes sonoras” nem com as “imagens” e os “conceitos associados às palavras”<sup>85</sup>. A ordem simbólica é o elemento da estrutura que está “no princípio de uma gênese” em que “a estrutura se encarna nas realidades e nas imagens segundo séries determináveis” que a atualizam, ainda que a estrutura permaneça irreduzível a essas séries<sup>86</sup>. A estrutura, por sua vez, é definida pela “natureza de certos elementos atômicos”, também chamados de “elementos formais”, que, “em si mesmos, não têm

---

*quanto à forma* (senão quanto ao conteúdo) ao que é utilizado pela fonologia, levar sua ciência a um progresso análogo ao que acaba de se dar nas ciências linguísticas?” (Ibidem, p. 46).

<sup>81</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 221-222.

<sup>82</sup> GINOUX, I. Op. Cit., p. 154.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 167.

<sup>84</sup> DELEUZE, G. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, p. 222.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 222-223.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 223.

nem forma, nem significação, nem representação, nem conteúdo, nem realidade empírica dada, nem modelo funcional hipotético, nem inteligibilidade por detrás das aparências”<sup>87</sup>. É por meio de uma determinada combinatória que esses elementos atômicos são determinados dentro de uma ordem simbólica que, ao mesmo tempo, forma um todo e explica a variação das partes que a compõem.

O segundo critério formal do estruturalismo consiste na determinação de que os elementos estruturais simbólicos não podem ser definidos por “realidades pré-existentes às quais remeteria, e que designaria, nem por conteúdos imaginários ou conceituais que ele implicaria, e que lhe dariam uma significação”<sup>88</sup>. Isso porque eles se definem pela posição que eles ocupam na estrutura, que, por sua vez, corresponde ao seu sentido. As estruturas compõem, assim, um “espaço estrutural” que não se confunde com a extensão real nem com uma extensão imaginária, pois se trata de um “espaço inextenso, pré-extensivo, puro *spatium* constituído cada vez mais como ordem de vizinhança” entre os elementos simbólicos. Esse espaço estrutural é anterior às coisas e aos seres existentes. Na verdade, para o pensador estruturalista, as coisas reais apenas ocupam posições nessas estruturas topológicas e relacionais. O sentido dos elementos estruturais e, por conseguinte, o sentido das coisas que os encarnam, não pode ser da ordem da “designação extrínseca” nem da “significação intrínseca”, porque ele “*resulta sempre da combinação de elementos*”, isto é, “o sentido é sempre um resultado, um efeito” da posição que ele ocupa na estrutura<sup>89</sup>. O sentido é sempre produzido e nunca dado de antemão. É por essa razão que Deleuze sustenta que “há profundamente um não-sentido, de onde resulta o próprio sentido”, sendo o não-sentido a combinação dos elementos simbólicos em uma estrutura<sup>90</sup>.

Se os dois primeiros critérios elencados por Deleuze apontam que o estruturalismo se caracteriza pela investigação da ordem simbólica de um determinado domínio e a partir do reconhecimento de que essa ordem simbólica é composta por elementos que se definem apenas pela posição que eles ocupam uns em relação aos outros, o terceiro critério concerne à determinação do que são “esses elementos simbólicos ou unidades de posição” e a relação que há entre os elementos simbólicos e as coisas reais<sup>91</sup>. Os elementos simbólicos são a “menor unidade” de um domínio e só existem enquanto são determinados em suas relações recíprocas com outros elementos simbólicos. Para citar dois exemplos mencionados por Deleuze, na linguística, essa menor unidade é o fonema e, na análise das estruturas elementares do parentesco de Lévi-Strauss, trata-se dos parentemas. Esses elementos mínimos se definem, portanto, pela “relação diferencial” que eles estabelecem, formando, assim, uma “pura lógica das relações” em que cada relação diferencial corresponde a uma determinada singularidade<sup>92</sup>. Dessa forma, toda estrutura é composta por uma multiplicidade de relações diferenciais, pelas quais seus

---

<sup>87</sup> Ibidem, p. 224.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 226.

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 227.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 228.

elementos são definidos, e por uma multiplicidade de singularidades correspondentes a essas relações diferenciais, traçando, assim, “o espaço da estrutura”<sup>93</sup>.

A relação dos elementos simbólicos com as coisas reais, como temos insistido, é de uma certa independência, pois as coisas reais apenas encarnam as relações diferenciais de uma determinada estrutura em um “domínio considerado”<sup>94</sup>. Os elementos simbólicos e suas relações recíprocas determinam não apenas “a natureza dos seres e objetos que vêm efetua-los”, mas também determinam “simultaneamente os papéis e atitudes desses seres enquanto os ocupam”<sup>95</sup>. Dessa forma, uma estrutura não só diz a natureza de cada objeto que a encarna, mas também determina os papéis e funções de cada singularidade encarnada. É por essa razão que Deleuze, de forma bastante provocadora, afirma que “o verdadeiro sujeito é a própria estrutura: o diferencial e o singular, as relações diferenciais e os pontos singulares, a determinação recíproca e a determinação completa”<sup>96</sup>.

O quarto critério tem por objetivo determinar o estatuto de realidade das estruturas. Como já indicamos a propósito do terceiro critério, as estruturas não se confundem com os objetos reais que as encarnam, e, nesse sentido, poderíamos dizer de antemão que as estruturas não são propriamente reais. Entretanto, não é bem assim, pois elas dispõem de uma realidade própria. A questão que se impõe, portanto, é: qual é o estatuto de realidade das estruturas? A resposta de Deleuze consiste em afirmar que, “em si mesma”, a estrutura “não é nem atual nem fictícia; nem real nem possível”; porque a estrutura é virtual<sup>97</sup>. Isso significa que a estrutura não se confunde com nenhum estado de coisas atual ou passado nem com possíveis ou com abstrações, pois o estatuto de realidade da estrutura é ser “*real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*”<sup>98</sup>. “Toda estrutura” é, para Deleuze, “uma multiplicidade de coexistência virtual” que determina um todo de elementos simbólicos, seus sentidos de posição e suas relações diferenciais, e de todas as singularidades que compõem um determinado domínio<sup>99</sup>.

Para explicitar como as estruturas são encarnadas na realidade, Deleuze retoma o vocabulário utilizado em *Diferença e repetição* para descrever a relação dos problemas com os conceitos. Nessa obra, Deleuze sustenta que os problemas são totalmente diferenciados sem que isso necessariamente signifique que os problemas sejam diferenciados. Nesse caso, a propósito da estrutura, Deleuze diz a mesma coisa: uma estrutura é totalmente determinada em sua multiplicidade de relações diferenciais e de singularidades que a compõem. Isso significa dizer que as estruturas, em si mesmas, isto é, virtualmente, são completamente diferenciadas umas das outras. Ser completamente diferenciada não significa dizer que uma estrutura é totalmente atualizada, isto é, diferenciada. Na verdade, para Deleuze, assim como não existe estrutura que possua todas as relações diferenciais, as estruturas não se atualizam completamente; somente se atualizam “tais relações, tais valores de relações, tal repartição de singularidade”<sup>100</sup>.

---

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 229.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Ibidem, 230.

<sup>97</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibidem.

Toda estrutura é, portanto, inseparável desse duplo aspecto: a diferenciação e a atualização. Cada estrutura possui uma espécie de temporalidade interna de atualização que “vai do virtual ao atual, isto é, da estrutura às suas atualizações, e não de uma forma atual para outra forma”<sup>101</sup>. A atualização de elementos de uma estrutura se dá por uma espécie de “jogo das estruturas” em que, por um lado, há a temporalidade interna da estrutura e, por outro lado, uma espécie de gênese estática correspondente à diferenciação dos elementos da estrutura. Cada elemento diferenciado possui uma função dentro da estrutura da qual faz parte e, por esse motivo, Deleuze afirma que a estrutura é “diferencial em si mesma e diferenciadora em seu efeito”<sup>102</sup>.

Segundo Deleuze, até o quarto critério, definiu-se apenas uma metade do que é a estrutura e, para mostrar como ela funciona, é necessário apresentar esta segunda metade: a sua organização em séries. Dentro de uma estrutura, os elementos simbólicos sempre “se referem a uma outra série, constituída por outros elementos simbólicos e outras relações”<sup>103</sup>. Dessa forma, Deleuze estabelece que “toda estrutura é serial, multisserial, e não funcionaria sem esta condição”<sup>104</sup>. Não há regra geral que regule a forma pela qual as séries de uma mesma estrutura se relacionam; no entanto, o que parece inegável para Deleuze é que não há estrutura sem que exista pelo menos uma segunda série que mantenha “relações complexas com a primeira”<sup>105</sup>.

As diferentes séries de uma estrutura se comunicam pelo que Deleuze chama de “elemento eminentemente simbólico” que, paradoxalmente, “não pertence a série alguma em particular” e, ao mesmo tempo, é imanente a todas as séries da estrutura<sup>106</sup>. Trata-se do sexto critério listado por Deleuze: “a casa vazia”. É esse elemento eminentemente simbólico, também denominado “objeto =  $x$ ”, que determina as variedades e variações das relações dentro de uma estrutura, pois, por ser o elemento de convergência das diferentes séries, o objeto =  $x$  percorre essas séries promovendo “deslocamentos *relativos* uma com relação à outra” de maneira a colocar toda a estrutura em movimento e a fazê-la variar, uma vez “que os lugares *relativos* de seus termos na estrutura dependem antes de tudo do lugar *absoluto* de cada um, em cada momento, com relação ao objeto =  $x$ ” que, por sua vez, é “sempre circulante, sempre deslocado relativamente a si mesmo”<sup>107</sup>.

Se anteriormente, falávamos que há um não-sentido de onde se produz o sentido como efeito de posição em uma estrutura, agora podemos determinar que essa produção de sentido corresponde à circulação e aos deslocamentos do objeto =  $x$  pelas séries de uma estrutura. A existência do objeto =  $x$  não significa que as relações determináveis das estruturas são animadas por uma indeterminação mais fundamental. Isso porque o objeto =  $x$  não é uma indeterminação incognoscível, pois é possível determinar seus deslocamentos, ainda que ele próprio não seja assinalável, “isto é, fixável num lugar”<sup>108</sup>.

---

<sup>101</sup> Ibidem, p. 232.

<sup>102</sup> Ibidem, p. 233.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 235.

<sup>104</sup> Ibidem.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 236.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 237-238.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 242.

Assim, o objeto =  $x$ , para cada ordem de estrutura, o lugar vazio ou perfurado que permite a esta ordem articular-se com outras, num espaço que comporta tantas direções quantas ordens. As ordens de estrutura não comungam num mesmo lugar, mas todas comunicam por seu lugar vazio ou objeto =  $x$ , respectivo<sup>109</sup>.

Se o objeto =  $x$ , tomado enquanto elemento eminentemente simbólico e que sempre está deslocado em relação a si mesmo, explica como as diferentes séries de uma estrutura se comunicam, ele também é a chave de inteligibilidade para o problema das mutações estruturais ou para as transições de uma estrutura para outra. Dessa forma, para Deleuze, o objeto =  $x$  é uma espécie de “herói estruturalista [...] feito de individuações não pessoais e de singularidades pré-individuais”, que pode fazer aparecer uma nova estrutura mediante a sua “agilidade em seguir e salvaguardar os deslocamentos, de seu poder de fazer com que as relações variem e de redistribuir as singularidades”<sup>110</sup>. Deleuze identifica nessa capacidade do objeto =  $x$  de fazer aparecer uma nova estrutura, uma “práxis” estruturalista inseparável não apenas das obras estruturalistas, “mas também de uma prática relativamente aos produtos que interpreta”<sup>111</sup>.

Apesar de uma estrutura ser definida como um espaço de coexistências virtuais constituídas por relações diferenciais totalmente determináveis, Deleuze parece notar que essa capacidade de redistribuição das singularidades e das relações diferenciais do objeto =  $x$  faz com que, para o pensador estruturalista, sempre haja a possibilidade de que outras estruturas sejam atualizadas e, também, que as próprias estruturas sejam transformadas. Por essa razão, a nosso ver, com esse último critério, denominado “do sujeito à prática”, Deleuze parece expressar uma espécie de posicionamento em relação ao estruturalismo, enquanto uma política de pensamento, no sentido em que ele mostra que não é porque uma estrutura se define por uma multiplicidade de relações totalmente determináveis, que as estruturas diferenciadas se atualizarão eternamente da mesma forma e tampouco que as próprias relações de determinação recíprocas se mantenham as mesmas eternamente. Se o objeto =  $x$  pode ser o herói estruturalista é justamente porque ele pode ter a capacidade de redistribuir as relações dentro de uma estrutura a ponto de transformá-la em outra, sendo o objeto =  $x$ , portanto, “um ponto de revolução permanente” dentro da própria estrutura<sup>112</sup>.

## Considerações finais

A fim de determinarmos que elementos estruturalistas se fazem presentes no procedimento interpretativo de Deleuze na obra *Espinoza e o problema da expressão*, ao longo deste artigo, buscamos mapear como Deleuze interpreta: (1) a abertura da *Ética* à luz da função sistemática da ideia de expressão; (2) o método “estrutural-genético” da leitura de Martial Gueroult aplicado à filosofia de Espinoza; (3) e, por fim, os critérios formais que caracterizam o pensamento estruturalista como um “sistema de ecos entre

---

<sup>109</sup> Ibidem, p. 242-243.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 246.

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> Ibidem.

autores bastante independentes uns dos outros”<sup>113</sup>. Conforme indicamos na introdução, o que sustenta a opção de adotar esse percurso é a hipótese segundo a qual, a partir dessas análises, será possível determinar que elementos da concepção deleuziana de estruturalismo se fazem presentes em sua interpretação da filosofia espinosana e, também, explicitar o sentido da afirmação de Macherey segundo a qual o estruturalismo deleuziano caracteriza-se por ter assimilado as “lições da genealogia”.

Sobre a afirmação de Pierre Macherey, acreditamos que a demonstração de que há uma comunidade de posicionamento entre Deleuze e Gueroult acerca do papel das oito primeiras proposições da *Ética* – que, como vimos, para os dois autores, é uma espécie de genealogia da substância absolutamente infinita, isto é, de determinação de uma lógica da distinção real que torna possível a gênese da substância tal qual definida pela sexta definição da Parte I – é uma evidência suficiente de que há lugar para a gênese tanto na interpretação gueroultiana quanto na interpretação deleuziana de Espinosa. Até aí, fica demonstrado que, de fato, há uma genealogia em *Espinosa e o problema da expressão*, o que não é um ponto de dificuldade, uma vez que a letra do próprio texto estabelece essa genealogia da substância. A questão toda é entender o nexos entre uma interpretação estruturalista e, ao mesmo tempo, genealógica. Se a interpretação de Gueroult pode ser entendida sob o signo de estruturalista sem maiores polêmicas, no caso da interpretação de Deleuze, é preciso que isso seja demonstrado e que sejam sopesados os elementos estruturalistas presentes nessa interpretação. E é por isso que exploramos o texto “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”.

A propósito desse texto, vimos que, para Deleuze, o estruturalismo parte do pressuposto de que, para existir uma estrutura, é necessário que os fenômenos sejam explicados como uma determinada linguagem, que não se reduz apenas à língua, mas se espalha a qualquer domínio que o pensador estruturalista investigue. Uma estrutura, para Deleuze, é definida como uma ordem simbólica virtual constituída por uma multiplicidade de elementos mínimos, que só têm sentido mediante a sua posição, isto é, mediante as suas posições nas relações de determinação recíproca mantidas com outros elementos mínimos. Além disso, toda estrutura é multisserial e comporta dentro de si um objeto que, paradoxalmente, pertence a todas as séries e, ao mesmo tempo, está sempre deslocado em relação a si mesmo de modo a não só percorrer todas as séries, como também determinar as variações sofridas por cada série e por cada estrutura.

Feita essa síntese dos critérios pelos quais Deleuze reconhece o que é uma estrutura e, por conseguinte, o estruturalismo, podemos identificar que existem alguns elementos estruturalistas presentes em *Espinosa e o problema da expressão*. Em primeiro lugar, a determinação de que a expressão não é um conceito representativo de um conteúdo determinado e que não pode, ou não deve, ser definida, nos remete à função do objeto =  $x$  nas estruturas. Isso porque, ao invés de um conceito com uma significação determinada, a expressão, assim como o objeto =  $x$  do pensador estruturalista, não é em si mesma definível e, ao mesmo tempo, é em função das relações expressivas mantidas entre os conceitos de substância, atributo e essência que esses conceitos ganham uma determinação real. Em segundo lugar, o exame do esforço de determinação do papel das oito primeiras proposições da *Ética* mostrou que o objetivo de Deleuze consistia em

---

<sup>113</sup> Ibidem.

alcançar a lógica da distinção real – que postula a existência de apenas uma substância distinta por atributo, sendo essas substâncias qualificadas os elementos mínimos do sistema filosófico espinosano, o que, por sua vez, torna possível a dedução, na ordem das proposições, da substância única e absolutamente infinita, tal como fora definida pela sexta definição da *Ética*, primeira definição real, segundo Deleuze, justamente por determinar a relação expressiva existente entre os conceitos de substância, atributo e essência. Também podemos identificar uma organização do andamento da *Ética* a partir de séries que se comunicam pela ideia de expressão: há uma primeira série de proposições, que vai da primeira até a oitava da Parte I, que estabelece a tal lógica da distinção real espinosana; e, também, existe uma segunda série responsável pela dedução da substância absolutamente infinita, que vai da nona até a décima primeira proposição. Por fim, podemos notar que é pela circulação da ideia de expressão pelas diferentes séries de proposições da *Ética* que Deleuze conjuga a gênese e a estrutura da filosofia espinosana, uma vez que, como vimos, é no cruzamento da primeira com a segunda série de proposições da *Ética* que é introduzida a definição espinosana de Deus, isto é, sua primeira definição real.

### Referências bibliográficas

- BALIBAR, Étienne. “Le structuralisme : une destitution du sujet ?”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 2005/1 n° 45, p. 5-22.
- BARTHES, Roland. “A atividade estruturalista”. In: *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. 1ª ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1979.
- BIANCO, Giuseppe. “Entre système et création. Le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie”. In: *Ipseitas*, Vol 1, N.1. jan-jun. São Carlos, 2015. Disponível em: <http://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/26> Acesso em: 03 de novembro de 2020.
- BOSCHERINI, Emilia Giancotti. *Lexicon Spinozanum - vol. 1 A-K*. 1ª ed. La Haye, 1970.
- CROCCO, Gabriella. “Méthode structurale et systèmes philosophiques”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 2005/1 n° 45, p. 69-88.
- DEKENS, Olivier. *Le structuralisme*. 1ª ed. Paris: Armand Colin, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 1ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Ilha deserta: e outros textos*. 1ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DESCARTES, René. *Meditação sobre Filosofia Primeira*. 1ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. 3ª ed. Lisboa: Guimaraes e Cia Editores, 1984.
- DESCARTES, René. *Segundas Objeções e Respostas*. In: *Coleção Os Pensadores*. 1ª ed. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da Emenda do Intelecto*. 1ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

- GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2016.
- GINOUX, Isabelle. "Deleuze et le portrait conceptuel du structuralisme en 1967" In: *Gilles Deleuze - Politiques de la philosophie*. 1ªed. Genebra: Metis Presses, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Cosac-Naify, 2008.
- MACHEREY, Pierre. "Pensar em Espinosa". In: *Dossier Deleuze*, Carlos Henrique de Escobar (org.).1ª ed. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.
- MACHEREY, Pierre. *Spinoza 1968 (Gueroult ou/et Deleuze)*. 2008. Disponível em: <https://philolarge.hypotheses.org/annee-2008-2009> Acesso em: 03 de novembro de 2020.

---

Recebido / Received: 19/06/2024  
Aprovado / Approved: 15/08/2024