

UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
ICHF - INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E
FILOSOFIA PFI - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA

HENRIQUE SOUZA BITTENCOURT

**A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE E O
PROCEDIMENTO INTERPRETATIVO EM *ESPINOSA E O
PROBLEMA DA EXPRESSÃO***

Niterói – RJ

2023

HENRIQUE SOUZA BITTENCOURT

A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE E O PROCEDIMENTO
INTERPRETATIVO EM *ESPINOSA E O PROBLEMA DA EXPRESSÃO*

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia do
Departamento de Filosofia do
Instituto de Ciências Humanas e
Filosofia da Universidade Federal
Fluminense como requisito parcial
para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Mariana
de Toledo
Barbosa

Niterói – RJ

2023

Página para ficha catalográfica

HENRIQUE SOUZA BITTENCOURT

A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE E O PROCEDIMENTO
INTERPRETATIVO EM *ESPINOSA E O PROBLEMA DA EXPRESSÃO*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Mariana de Toledo
Barbosa
Aprovado em 04 de setembro de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Mariana de Toledo Barbosa (orientadora)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Homero Silveira Santiago
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Maurício Albuquerque Rocha
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Ovídio de Abreu Filho
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Niterói – RJ

2023

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Alfredo e Nanci, pelo incondicional suporte e por me garantirem as condições materiais que tornaram possível a minha exclusiva dedicação a fazer o que mais amo, que é estudar filosofia.

À minha orientadora e caríssima amiga, Mariana, com quem tenho o privilégio de poder trabalhar e com quem tanto aprendo sobre a importância de se trabalhar de forma séria e rigorosa, sem que, nisso, se perca a leveza.

Ao meu mestre e amigo, Maurício, pela sua imensa generosidade em compartilhar comigo seu universo infinito de referências.

Aos amigos do grupo de pesquisa “Gilles Deleuze: filosofia prática”, pelo trabalho coletivo e alegre de anos. Em especial, a Caio, Daniela e Fred que comprovam a tese deleuzo-guattariana de que só é possível pensar entre amigos.

Aos amigos, Naju, Ottavio, Thiago Selem, Giovanna, Maria Luiza e Tiago Campante pelo apoio e pelas horas que passamos juntos, seja presencial ou virtualmente, conversando sobre filosofia e sobre qualquer outro assunto que nos tenha vindo à cabeça.

À CAPES pelo apoio financeiro a esta pesquisa.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é duplo. Por um lado, buscamos compreender o que é a história da filosofia para Gilles Deleuze e os procedimentos interpretativos próprios a essa concepção. Por outro lado, buscamos compreender como essa concepção opera na obra *Espinosa e o problema da expressão*, em especial, em sua primeira parte, onde é interpretado a teoria das distinção de Espinosa no contexto do problema dos nomes divinos. Para tanto, iniciamos nossa investigação com uma análise diacrônica das poucas menções à história da filosofia feitas por Deleuze, ao longo de toda sua obra. O objetivo dessa análise foi determinar em que termos se dá essa concepção de história da filosofia. A partir dessa análise, chegamos à conclusão de que a história da filosofia, para Deleuze, é um gênero literário que deve reproduzir a filosofia interpretada elucidando a imagem do pensamento e o problema que a anima, ao mesmo tempo, que coloca em variação essa filosofia. Em função dessa definição, fez-se necessário analisar: (1) as determinações de cada um desses dois conceitos; (2) as inflexões que cada um desses conceitos inflinge à concepção deleuziana de história da filosofia; (3) como o conceito de problema orienta e organiza a interpretação deleuziana sobre a teoria das distinções de Espinosa; (4) como a mobilização do problema dos nomes divinos evidencia o manejo inaudito do conceito de imagem do pensamento.

RESUMÉ

L'objectif de cette dissertation est double. D'une part, nous cherchons à comprendre ce qu'est l'histoire de la philosophie pour Gilles Deleuze et les procédures interprétatives propres à cette conception. D'autre part, nous cherchons à comprendre comment cette conception opère dans l'œuvre *Espinosa et le problème de l'expression*, en particulier dans sa première partie où est interprétée la théorie des distinctions d'Espinosa dans le contexte du problème des noms divins. Pour ce faire, nous entamons notre enquête par une analyse diachronique des rares mentions de l'histoire de la philosophie faites par Deleuze tout au long de son œuvre. Le but de cette analyse était de déterminer en quels termes cette conception de l'histoire de la philosophie se manifeste. À partir de cette analyse, nous en arrivons à la conclusion que l'histoire de la philosophie, pour Deleuze, est un genre littéraire qui doit reproduire la philosophie interprétée en éclairant l'image de la pensée et le problème qui l'anime, tout en faisant varier cette philosophie. En fonction de cette définition, il a été nécessaire d'analyser : (1) les déterminations de chacun de ces deux concepts; (2) les inflexions que chacun de ces concepts inflige à la conception deleuzienne de l'histoire de la philosophie; (3) comment le concept de problème guide et organise l'interprétation deleuzienne de la théorie des distinctions d'Espinosa; (4) comment la mobilisation du problème des noms divins met en évidence la manipulation inouïe du concept d'image de la pensée.

SUMÁRIO

Introdução	8
Capítulo I - A história da filosofia deleuziana	12
1.1 Os dados do problema: uma reconstituição diacrônica.....	12
1.1.1 Elucidação das questões, reprodução e variação (1953-1969).....	12
1.1.2 Politização da questão (1973-1977).....	15
1.1.3 A arte do retrato (1986-1991).....	20
1.1.4 Os dados do problema.....	22
1.2 De uma imagem do pensamento para as imagens do pensamento.....	25
1.2.1 A imagem do pensamento (1962-1968).....	25
1.2.2 As imagens do pensamento.....	34
1.3 Os problemas e as variações.....	40
1.3.1 O construcionismo filosófico e os problemas.....	41
1.3.2 O que é um problema?.....	44
1.3.3 Reproduzir e fazer variar.....	49
Capítulo II - O procedimento interpretativo em <i>Espinosa e o problema da expressão</i>	
2.1 O que é o <i>problema</i> da expressão?.....	53
2.1.1 Problematizando o problema.....	53
2.1.2 O movimento dinâmico da expressão.....	58
2.2 O método estrutural genético em Deleuze e no Gueroult de Deleuze.....	67
2.2.1 O Gueroult de Deleuze.....	69
2.2.2 Estruturalismo, um conjunto de critérios.....	74
2.3 O tempo estratigráfico.....	83
2.3.1 O estatuto expressivo dos atributos e a história geográfica da univocidade do ser em <i>Diferença e repetição</i>	83
2.3.2 O problema dos nomes divinos e o anticartesianismo de Espinosa.....	89
Considerações finais	94
Referências bibliográficas	99

Introdução

Na entrevista intitulada “Sobre a filosofia”, concedida em 1988, Gilles Deleuze (1925-1995) é perguntado sobre a possibilidade de periodização de sua obra em três períodos, sendo o primeiro dedicado à história da filosofia, o que o levou a tecer comentários sobre o procedimento adotado neste âmbito (DELEUZE, 1990/2013, p. 173). Nesse primeiro período de publicações, Deleuze se dedicou a interpretar outros filósofos e pensadores como Hume, Kant, Nietzsche, Bergson e Espinosa, mas não só filósofos, como se verifica nos casos de Proust e Sacher-Masoch. No entanto, por mais que tal período seja marcado por obras sobre outros autores, o estatuto dessas interpretações permanece em aberto, pois, nelas, Deleuze lança mão de um procedimento singular que coloca em questão se esses livros iniciais caracterizam uma história da filosofia ou se o procedimento utilizado neles “contamina” suficientemente o pensamento interpretado a ponto de não configurar exatamente um comentário, digamos, puro e simples. Dessa forma, acreditamos que existe um problema acerca do estatuto desses primeiros livros que recai justamente sobre o procedimento utilizado pelo Deleuze historiador da filosofia.

O título desta dissertação, “A história da filosofia de Gilles Deleuze e o procedimento interpretativo em *Espinosa e o problema da expressão*”, é uma tentativa de localizar dois estágios de determinação do problema metodológico¹, ou procedimental, que permeia essa primeira fase de publicações. Inicialmente, por um lado, nos perguntamos o que é essa história da filosofia de Deleuze; e, por outro lado, o que há de tão singular na obra *Espinosa e o problema da expressão* (1968) a ponto de fazer sentido tomá-la como um caso que mereça um estudo voltado apenas para ela. Existem dois trechos que, a nosso ver, apontam para esses dois estágios dessa problemática acerca do estatuto tanto da história da filosofia deleuziana quanto da singularidade metodológica presente em *Espinosa e o problema da expressão*.

O primeiro trecho está contido na entrevista já mencionada,

A história da filosofia não é uma disciplina particularmente reflexiva. É antes como a arte do retrato em pintura. São retratos mentais, conceituais. Como em pintura, é preciso fazer semelhante, mas por meios que não sejam semelhantes, por meios diferentes: a semelhança deve ser produzida, e não ser um meio para reproduzir (*ibidem*, p. 173-174).

Já o segundo está presente no primeiro texto de *Diálogos*,

Foi sobre Espinosa que trabalhei mais seriamente segundo as normas da história da filosofia, mas foi ele quem mais me fez o efeito de uma corrente de ar que o

¹ Ao longo de nosso trabalho, evitaremos utilizar a palavra “método” pois, em *Diálogos*, Deleuze a recusa em favor da palavra “procedimento” e, também, porque, em sua filosofia, a palavra “método” está relacionada à imagem dogmática do pensamento. Cf. DELEUZE, 1977/1998, p. 16.

empurra pelas costas a cada vez que você o lê, de uma vassoura de bruxa que ele faz com que você monte (DELEUZE, PARNET, 1977/1998, p. 13).

Essas duas citações, além de dispararem dois estágios diferentes do problema acerca do estatuto da história da filosofia deleuziana, norteiam também o duplo objetivo desta dissertação. Por um lado, nos propomos a investigar a concepção e os procedimentos próprios da história da filosofia deleuziana. Por outro lado, buscamos compreender como esses procedimentos organizam a maneira pela qual Deleuze interpreta a filosofia espinosana na obra de 1968 e, por uma questão de delimitação da investigação, nos concentramos especificamente na interpretação deleuziana da teoria das distinções espinosana e sobre o problema dos nomes divinos. Nesta pesquisa, desdobramos os dois estágios desse problema procedimental em duas questões que orientam esta dissertação: 1) qual é a concepção de história da filosofia de Deleuze e quais são os seus procedimentos?; 2) como podemos observar essa história da filosofia funcionando em *Espinoza e o problema da expressão*, em especial, em sua primeira parte, onde é interpretada a teoria das distinções espinosana no contexto do problema dos nomes divinos?

Essas duas questões orientam, respectivamente, cada capítulo desta dissertação e, doravante, nesta introdução, faremos breves apontamentos sobre cada questão.

A estratégia de investigação que adotamos em nosso primeiro capítulo consiste em tentar determinar em que termos se dá o problema do estatuto da história da filosofia no pensamento deleuziano e, em seguida, nos aprofundar na compreensão desses termos e das inflexões que eles provocam na concepção deleuziana de história da filosofia. Para tanto, em primeiro lugar, fizemos uma análise diacrônica das menções à história da filosofia ao longo da obra de Gilles Deleuze, o que nos mostrou tanto uma evolução no grau de determinação das formulações sobre a história da filosofia quanto as diferentes perspectivas pelas quais Deleuze fala sobre esse tema, que, por vezes, são formulações prescritivas sobre como deve ser feita a história da filosofia e, em outras ocasiões, são denúncias acerca de seu uso como um dispositivo de poder. A conclusão a que chegamos a partir dessa análise diacrônica é que as formulações prescritivas de Deleuze acerca do problema da história da filosofia se dão em níveis diferentes: (1) a concepção do papel do historiador da filosofia; (2) os usos que a história da filosofia pode fazer dos textos interpretados. Sopesados as menções à história da filosofia e os dois registros dessas formulações, chegou-se à formulação de uma definição do que é a história da filosofia para Deleuze: é um gênero literário que faz retratos mentais que reproduzem uma determinada filosofia, elucidando a sua imagem do pensamento e os problemas que a animam, ao mesmo tempo em que a coloca em variação.

Neste ponto é importante fazermos uma advertência sobre a hipótese dessa etapa de nosso trabalho. Pois, afinal, qual o sentido de se deter numa análise das menções à história da filosofia que abrange desde o primeiro livro sobre Hume, de 1953, até *O que é a filosofia?*, de 1991, se a obra que será analisada mais a fundo é publicada do ano de 1968? Em primeiro lugar, a pertinência de levarmos a cabo uma análise diacrônica dessa abrangência é justificada pela delimitação do escopo desta pesquisa, que é determinar a concepção deleuziana de história da filosofia para, só então, analisar como essa concepção opera em *Espinosa e o problema da expressão*. Em segundo lugar, a análise diacrônica mostra que os conceitos de problema e de imagem do pensamento são, de maneira mais ou menos explícita, os elementos conceituais transversais a todas as formulações deleuzianas acerca do problema da história da filosofia. Por fim, em terceiro lugar, partimos da indicação de Pierre Macherey (1991, p. 62) segundo o qual a obra *Espinosa e o problema da expressão* é uma espécie de caso paradigmático para se compreender o procedimento interpretativo deleuziano em geral e, também, para se compreender “a que tipo de interesse filosófico” esse procedimento corresponde.

Feita essa advertência ao leitor a respeito da estratégia de análise adotada nesta dissertação, podemos, então, prosseguir com as indicações sobre o conteúdo de nossas análises. Como mencionamos anteriormente, após o estabelecimento da definição do que é a história da filosofia para Deleuze, fizemos um esforço de compreensão da natureza dos dois elementos conceituais que organizam essa concepção de história da filosofia e de como cada um desses elementos permite que Deleuze reproduza a filosofia interpretada ao mesmo tempo que lhe imprime alguma variação.

Em resumo, podemos dizer que o conceito de imagem do pensamento designa o conjunto de pressupostos que orientam o que significa pensar para uma filosofia ou para uma tradição filosófica. Esse conjunto de pressupostos formam, para Deleuze, uma geografia do pensamento que é a condição da filosofia. Esse conceito produz três inflexões na concepção deleuziana de história da filosofia: (1) é papel do historiador da filosofia elucidar tanto a trama dos conceitos quanto a imagem do pensamento pressuposta pela filosofia estudada; (2) ela fornece um critério de organização das mais diferentes filosofias, que não passa pelas filiações históricas, mas sim pela geografia do pensamento pressuposta por cada filosofia ou por cada tradição filosófica; (3) esse conceito permite que o historiador da filosofia coloque em variação os textos e os pensamentos interpretados na medida em que se abre a possibilidade de lançar e experimentar esses textos e pensamentos em novas geografias do pensamento.

No caso do conceito de problema, trata-se da resposta deleuziana à questão da gênese do pensamento. Para Deleuze, um problema é uma objetividade ideal constituída por uma multiplicidade de relações ideias reciprocamente determinadas entre elementos genéticos ou pontos singulares. A repartição e distribuição da multiplicidade de relações compõem a dimensão da estrutura, enquanto a atualização dessas relações ideais em um determinado campo simbólico diz respeito propriamente à gênese de um pensamento. O efeito que esse conceito produz na concepção deleuziana de história da filosofia é a capacidade de penetrar na dimensão problemática da filosofia interpretada a fim de fazer uma nova repartição dos elementos genéticos e singulares, de modo a eleger um problema e uma perspectiva que, desde já, infligem uma variação no sistema conceitual interpretado.

Sobre a análise da interpretação da lógica da distinção real e o problema dos nomes divinos em *Espinosa e o problema da expressão*, podemos dizer que cada um desses dois assuntos expressa a mobilização de cada um dos operadores conceituais que orientam a concepção deleuziana de história da filosofia. A nosso ver, a interpretação da lógica da distinção real corresponde à penetração de Deleuze na dimensão problemática da filosofia de Espinosa, na medida em que é a partir do estabelecimento dessa lógica da distinção real que se alcança tanto os elementos geradores do sistema filosófico espinosano quanto a gênese desse sistema. Por outro lado, o problema dos nomes divinos expressa a atuação do conceito de imagem do pensamento, pois é mediante a formulação desse problema que Deleuze: (1) mostra os elementos que compõem o plano de imanência espinosano; (2) faz toda uma distribuição geográfica das diferentes respostas ao problema dos nomes divinos; (3) faz uma experimentação conceitual da distinção formal escotista na geografia do pensamento espinosano.

Nesta dissertação, portanto, tentamos evidenciar como a mobilização de cada um desses dois temas dão a ver como funciona o procedimento interpretativo do Deleuze historiador da filosofia e, também, como os conceitos de problema e de imagem do pensamento funcionam em conjunto, como duas asas da história da filosofia, para que Deleuze consiga reproduzir uma filosofia e, ao mesmo tempo, colocá-la em variação.

Capítulo I - A história da filosofia deleuziana

1.1 Os dados do problema: uma reconstituição diacrônica

1.1.1 Elucidação das questões, reprodução e variação (1953-1969)

Na obra de Deleuze, a primeira formulação sobre o tema da história da filosofia encontra-se na obra dedicada à filosofia de Hume, de 1953, no início do sexto capítulo, intitulado “Os princípios da natureza humana”. Ainda que seja a primeira tematização da história da filosofia, esse tema é abordado apenas indiretamente e a reboque da definição do conceito de teoria filosófica. Neste texto, Deleuze define a uma teoria filosófica como “uma questão desenvolvida (...): por si mesma, em si mesma, ela [a teoria filosófica] não consiste em resolver um problema, mas em desenvolver *ao extremo* as implicações necessárias de uma questão formulada” (DELEUZE, 1953/2012, p. 127). Uma teoria filosófica não nasce ao bel-prazer do filósofo, mas da necessidade de uma questão que dá sentido e força a uma determinada produção conceitual. Dessa maneira, as críticas mais frutíferas e pertinentes não incidem sobre as soluções e os conceitos de um filósofo, mas, somente, sobre as questões que o mobilizaram e conferiram necessidade às soluções e aos conceitos por ele criados. As objeções fazem sentido apenas quando consistem em “mostrar que a questão levantada por tal filósofo não é uma boa questão, que ela não força suficientemente a natureza das coisas, que seria preciso colocá-la de outro modo, que se deveria colocá-la melhor ou levantar uma outra” (*ibidem*, p. 128).

Neste livro, Deleuze se reserva a determinar a questão que anima a filosofia humeana e declaradamente se recusa emitir um juízo sobre o grau de precisão dessa questão, alegando que tal papel “cabe à filosofia fazê-lo, não à história da filosofia” (*ibidem*, p. 129). Em sua interpretação da filosofia de Hume, Deleuze se restringe a determinar a questão dessa filosofia - “*as relações são exteriores aos termos*” - e como se pode chegar a uma definição do empirismo a partir dessa questão, que se distingue da definição kantiana segundo a qual o empirismo é calcado na eleição da experiência como a origem do conhecimento. Vemos, assim, que, nessa primeira formulação, ainda que indireta, Deleuze entende a função do historiador da filosofia como uma tarefa por demais humilde: a de determinar quais são os problemas e questões que animam uma determinada filosofia e demonstrar como os conceitos dessa filosofia são graus de determinação desse problema.

A segunda ocorrência, na obra deleuziana, e, também, a primeira primeira formulação direta sobre o tema da história da filosofia se encontra no fim do prólogo de *Diferença e Repetição*, de 1968. Dessa vez, mobilizado pela “pesquisa de novos meios de expressão filosóficas” inauguradas por Nietzsche e da “renovação” que ocorria no fim da década de 1960 nas artes como, por exemplo, no cinema e no teatro (DELEUZE, 1968/2018, p. 16), Deleuze formula o tema da história da filosofia sob o prisma da “utilização” dessa disciplina. Aproximando a história da filosofia com a Pop’Art, que também ganhava destaque na mesma época, e com o célebre conto “Pierre Menard, autor do *quixote*”, de Jorge Luis Borges, neste prólogo, Deleuze prescreve que “a história da filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da *colagem* numa pintura”, ela deve reproduzir a filosofia e, ao mesmo tempo, atuar “como um verdadeiro duplo” da filosofia interpretada comportando uma “modificação máxima própria do duplo” (*ibidem*). Assim como na Pop’Art, que se notabiliza por fazer séries de pinturas a partir de colagens com elementos da cultura popular imprimindo-lhes pequenas variações, Deleuze propõe que o trabalho em história da filosofia reproduza uma filosofia ao mesmo tempo que lhe imprima alguma variação. Assim como na Pop’Art, que brincava com elementos da cultura pop, a história da filosofia deve pintar “um Hegel filosoficamente barbudo, um Marx *filosoficamente* imberbe do mesmo modo que uma Gioconda bigoduda” (*ibidem*).

Se por um lado, a aproximação com a Pop’Art dá pistas sobre a concepção deleuziana do papel da história da filosofia, por outro lado, a aproximação com o conto borgeano concerne ao efeito que a história da filosofia produz (ou deve produzir) sobre o texto filosófico interpretado. Trata-se de uma espécie de deslocamento que a história da filosofia opera no texto original. Como no conto em que Pierre Menard reproduz letra a letra o *Dom Quixote* de Cervantes deslocando o texto original de todo seu significado histórico e, assim, conferindo toda uma nova riqueza de sentido ao texto reproduzido, para Deleuze, a história da filosofia correlaciona a “repetição mais exata” da filosofia interpretada com “o máximo de diferença” porque, representando uma filosofia operando “desacelerações”, “congelamentos” e “imobilizações” dos textos interpretados, a história da filosofia “têm uma existência dupla e comportam, como duplo ideal, a pura repetição do texto antigo e do texto atual *um no outro*” (*ibidem*). Em uma palavra, a história da filosofia deve reproduzir a filosofia interpretada, mas também fazer variar os seus textos.

No mesmo ano da publicação de *Diferença e repetição*, na entrevista intitulada “Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento”, Deleuze é perguntado sobre as razões pelas quais ele escolheu realizar estudos sobre Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Proust, Masoch. O que

haveria de comum entre esses autores? A resposta elenca “razões variadas” para a escolha dos autores estudados que passam tanto por uma certa disposição afetiva quanto por razões mais diretamente filosóficas. No caso de Nietzsche, trata-se da admiração por ele ter encontrado técnicas para conseguir “fazer falar” “individuações pessoais” e “singularidades pré-pessoais” e, também, por reinventar a “crítica total que é, ao mesmo tempo, uma criação, positividade total” (DELEUZE, 2002/2006, p. 179). O caso do livro sobre Kant é um pouco diferente. Mesmo tomando-o como um adversário, Deleuze menciona uma admiração pelos problemas criados e por sua “maquinaria” conceitual: “Kant é a encarnação perfeita da falsa crítica: por esta razão, ele me fascina. Só que, quando nos encontramos diante da obra de um gênio como ele, não basta simplesmente dizer que não estamos de acordo. É preciso, antes de mais nada, saber admirar” (*ibidem*). Mas o que significa “saber admirar”? Nesse caso, para Deleuze, saber admirar uma filosofia significa “reencontrar os problemas que ele cria, a sua maquinaria própria”. Apenas mobilizado por uma admiração é que se “reencontra a verdadeira crítica” (*ibidem*).

Já nos casos de Hume, Bergson e Proust, a razão elencada por Deleuze é a existência nesses filósofos de “elementos profundos para uma nova imagem do pensamento” (*ibidem*, p. 180), que é um dos cerne de *Diferença e repetição*, livro publicado no mesmo ano dessa entrevista.

Um ano após a publicação de *Diferença e repetição* e da entrevista mencionada anteriormente, Deleuze novamente é perguntado sobre como ele considera os filósofos interpretados por ele até aquele momento e se o papel da história da filosofia é de fazer uma colagem, como vimos no prólogo da obra de 1968, ou se a história da filosofia “é ainda a ‘citação’ integrada ao texto” do intérprete. Deleuze responde que é possível substituir a história da filosofia por uma encenação que lance sobre a filosofia interpretada uma nova luz a partir de “valores totalmente distintos, valores não textuais” (DELEUZE, 1969/2006, p. 186). Mas que valores poderiam ser esses?

Mais uma vez, Deleuze destaca uma espécie de disposição afetiva que o mobiliza no trato de cada filosofia por ele interpretada. Perguntado sobre “a amizade” com que ele trata os filósofos em seus livros sobre outros pensadores, Deleuze responde que não faz sentido escrever sobre alguma filosofia ou autor que não o mobilize por amor. Mesmo quando se trata de pensamentos com críticas poderosíssimas como os de Nietzsche e de Espinosa, o mais importante é que as críticas são secundárias e efeitos da potência afirmativa e alegre dessas filosofias. As poderosas críticas desses filósofos partem sempre de “uma exigência da vida contra aqueles que a mutilam e a mortificam” (*ibidem*). Mesmo filosofias que, “em seu

conjunto”, são conservadoras, como é o caso da filosofia de Henri Bergson, Deleuze se valeu desse critério para valorizar os elementos dessa filosofia que afirmam a vida em detrimento dos elementos conservadores. Esse mesmo critério também o autoriza a eleger, em seus livros, vilões e traidores, como é o caso de Hegel, sobretudo em *Nietzsche e a Filosofia* e em *Diferença e Repetição*, e Descartes em *Espinosa e o problema da expressão*, como exploraremos no próximo capítulo. Podemos dizer, então, que o valor não textual que lança uma nova luz sobre as filosofias interpretadas em suas encenações historiográficas é o critério da intensificação da vida.

Nesta primeira subseção, buscamos rastrear essa primeira série de menções à história da filosofia. Cada uma das quatro ocorrências abordadas introduz um elemento novo para a formulação do problema acerca da história da filosofia. Em *Empirismo e subjetividade*, como vimos, o ofício do historiador da filosofia é o de elucidar a questão que anima e dá necessidade à criação conceitual de cada filosofia. No prólogo de *Diferença e Repetição*, há uma abordagem da questão em níveis diferentes: enquanto concepção ou prescrição geral, a história da filosofia deve reproduzir e fazer variar a filosofia interpretada; e, enquanto técnica de resenha filosófica, ela deve utilizar o texto interpretado provocando nele um deslocamento, enriquecendo o sentido do texto utilizado. E, nas entrevistas, vimos que Deleuze não só explicita os afetos de amor, admiração e amizade que o mobilizaram a escrever sobre as filosofias por ele interpretadas como também o que esses afetos significam para a construção de seu próprio estilo interpretativo.

Em resumo, podemos dizer que nessa primeira série de menções, a história da filosofia é compreendida por Deleuze como elucidação das questões que deve reproduzir e, não obstante, fazer variar a filosofia interpretada segundo o critério da intensificação da vida.

1.1.2 Politização da questão (1973-1977)

Nesta subseção, utilizaremos algumas passagens de “Carta a um crítico severo” e de *Diálogos*, onde são feitas ácidas críticas à história da filosofia. Nestes dois textos identificamos uma mudança de perspectiva dos enunciados sobre a história da filosofia. Se nas formulações da década de 1960, Deleuze falava de maneira prescritiva, enunciado como ele próprio concebia o papel da história da filosofia, neste segundo momento, Deleuze denuncia sobre os usos da história da filosofia como um aparelho de repressão que, em sua visão, mais ou menos assassinou a sua geração de estudantes, produzindo neles uma espécie de sufocamento e um sentimento de dívida com a história da filosofia.

Retomemos a acusação de que a história da filosofia desempenha um papel repressor, “um Édipo propriamente filosófico”, presente em *Carta a um crítico severo*. A razão pela qual Deleuze afirma que a sua geração foi uma das últimas a ser “mais ou menos assassinada com a história da filosofia” é que esta não permitia falar em nome próprio sem, antes, desenvolver toda uma erudição dos aparatos críticos de comentário e interpretação sobre os mais variados temas em filosofia. A história da filosofia era utilizada como uma ferramenta de despersonalização dos estudantes: “Você não vai se atrever a falar em seu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo” (DELEUZE, 1990/2013, p. 14).

Na mesma direção do que vimos na última subseção sobre a importância de fazer uma crítica sempre em função de uma afirmação, Deleuze concatena essa seríssima acusação com o diagnóstico da forma pela qual ele e outros autores de sua geração conseguiram escapar dessa função repressora da história da filosofia: “inventando seus próprios métodos e novas regras, um novo tom” (*ibidem*). No caso propriamente de Deleuze, consideramos que isso não significou uma renúncia à história da filosofia, mas uma espécie de subversão interna desta disciplina. Assim ele diz sobre os seus primeiros livros publicados: “quanto a mim, ‘fiz’ por muito tempo história da filosofia, li livros sobre tal ou qual autor, mas eu me compensava de várias maneiras” (*ibidem*).

Em primeiro lugar, para cumprir tal objetivo, Deleuze deu preferência a autores como Lucrécio, Hume, Espinosa e Nietzsche que, a seu ver, “se opunham à tradição racionalista” por compartilharem as seguintes características: a “crítica do negativo, [o apreço] pela cultura da alegria, o ódio à interioridade, a exterioridade das forças e das relações, a denúncia do poder” (*ibidem*). A segunda e mais importante compensação de Deleuze – “minha principal maneira de me safar” – consistiu em conceber o seu ofício de historiador da filosofia segundo um procedimento denominado por ele próprio como “enrabada” ou “imaculada concepção”. O objetivo era gerar “filhos monstruosos” no pensamento interpretado: tal procedimento consistia em fazer o autor trabalhado dizer coisas que ele propriamente não disse sem, no entanto, descuidar de um trabalho de análise e de utilização do próprio texto do autor comentado. Desse modo, era imprescindível que o procedimento deleuziano produzisse uma interpretação que permitisse o reconhecimento com o autor comentado – a filiação – e, ao mesmo tempo, lhe imprimisse alguma variação – a monstruosidade.

É a opção por interpretar esses filósofos, que orbitam à margem da dita “tradição racionalista”, aliada a um procedimento interpretativo que conjuga a reprodução e a variação

da filosofia interpretada, que nos permite apontar como que, nessa carta, Deleuze identifica a forma pela qual ele recriou, a seu próprio modo, os métodos e regras da história da filosofia e, assim, conseguiu escapar de sua função repressora por dentro da própria história da filosofia. Com base nisso, podemos dizer que tais compensações tinham por objetivo falar em nome próprio ainda que por meio dos textos dos autores interpretados, o que fica ainda mais claro na menção a Nietzsche nessa mesma carta.

Ainda nessa mesma carta, é imputado a Nietzsche a saída do aparelho de repressão que a história da filosofia representava porque “é impossível submetê-lo ao mesmo tratamento”, haja vista, supomos, as múltiplas formas de expressão e o grande número de deslocamentos dentro de seu pensamento. “Filho pelas costas é ele quem faz. Ele dá um gosto perverso”, afirma Deleuze, “de dizer coisas simples em nome próprio, de falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações” (*ibidem*, p. 15). O aspecto destacado por Deleuze dessa alegre perversidade nietzschiana é que, para falar em nome próprio, é preciso passar por uma despersonalização oposta à despersonalização infligida pela história da filosofia, pois se trata de “uma despersonalização de amor e não de submissão”: falar coisas simples em nome próprio não é falar como um sujeito, como um eu, mas falar “quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta à ponta, às intensidades que o percorrem”; o nome próprio é a “apreensão instantânea de uma tal multiplicidade intensiva” (*ibidem*). *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido* (1969) são livros em que, nas palavras de Deleuze, apesar de todo “aparato universitário”, buscou-se expressar essa perversidade nietzschiana. Mesmo o *Anti-Édipo* é tido como um livro “bem acadêmico” e não a “pop’filosofia ou a “pop’análise”” almejada por ele.

O que está colocando em questão, ao refletir sobre suas próprias obras nesta entrevista, é a elaboração da distinção entre uma escrita entendida como “código” em oposição a uma “escrita como fluxo” que se correlacionam com duas formas de se ler um “livro”: também como código e como fluxo. No primeiro caso toma-se um livro como uma “caixa que remete a um dentro, e então vamos buscar seu significado” e, assim, “interpretamos, pediremos explicações, escreveremos o livro do livro, ao infinito” (*ibidem*, p. 16). Já no caso da leitura como fluxo, o livro é compreendido como uma “máquina a-significante” e tudo o que importa é entender como essa máquina funciona e, também e talvez mais importante, se o livro afeta ou não quem o lê e, caso o afete, com quais intensidades. Diferentemente da leitura como código, que toma o livro como uma interioridade que deve ser desvendada ou compreendida, a leitura como fluxo, ou em

“intensidade”, é uma “leitura amorosa” que vê o livro como mais um fluxo dentre outros e o conecta com o Fora².

Ainda que a distinção entre uma leitura como código e uma leitura como fluxo não mencione diretamente o problema da história da filosofia e nem seja desdobrada por Deleuze, acreditamos que essa distinção nos é útil para a compreensão tanto dos procedimentos próprios à concepção deleuziana de história da filosofia quanto da perspectiva política que tal concepção carrega consigo, que é desenvolvida mais claramente quatro anos mais tarde em *Diálogos*.

Em *Diálogos*, de 1977, Deleuze parece colocar o acento político de suas críticas à história da filosofia de forma mais explícita, pois ele conjuga a denúncia da “prática social” que a acompanha com a denúncia de um elemento interno à filosofia que, em sua visão, garante uma certa aquiescência com a prática social denunciada. Neste texto, Deleuze retoma a denúncia da utilização da história da filosofia como um aparelho de poder e intimidação que “estranhamente encurralava os estudantes”. Inclusive, nesse novo comentário sobre sua formação universitária, é feito um belo elogio à Sartre por ele utilizar a fenomenologia com fins criativos e não tratá-la com “método demais, imitação, comentário e interpretação” (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 20), como era comum nos departamentos de filosofia da França daquela época. Dentro de um contexto de domínio da fenomenologia nos departamentos universitários franceses, Sartre era, para Deleuze, um criador, “a corrente de ar fresco”, o Fora desse tratamento escolástico dado à fenomenologia, que, ao que parece, se estendia ao restante da filosofia.

Registrada, ainda que brevemente, essa retomada da análise da conjuntura dos usos da história da filosofia durante o seu período de formação universitária, o mais importante para nós neste momento é realçar a utilização explícita de um elemento em meio às críticas à história da filosofia, que nas formulações do período anterior estava apenas subentendido, e que, como veremos, se tornará central para a sua concepção de história da filosofia: a imagem do pensamento. Mas como essa imagem do pensamento se conecta com a questão da história da filosofia? E como esse elemento politiza essa questão?

Antes de entendermos como Deleuze elabora essas duas perguntas neste texto, retomemos ainda alguns elementos da análise da conjuntura de sua formação universitária. Ainda que chegue a uma conclusão menos dramática do que a de *Carta a um crítico severo*, a conclusão obtida com essa nova exposição não deixa de ser sombria: “depois da Liberação, a

² Ao longo deste capítulo, exploraremos a relação da filosofia com o Fora na filosofia deleuziana.

história da filosofia se fechou sobre nós, sem que ao menos nos déssemos conta” (*ibidem*, p. 20). Em seguida, Deleuze afirma que mesmo aqueles que não estão inseridos no universo acadêmico podem sofrer com os aparelhos de poder da filosofia. Pois, enquanto única disciplina que toma o pensamento a sério, a filosofia se arroga a dizer para as pessoas: “não me levem a sério, pois penso por vocês, pois eu lhes dou uma conformidade, normas e regras, *uma imagem*, às quais vocês puderam se submeter ainda mais ao dizer: ‘Isso não me interessa, não tem importância, é coisa dos filósofos e de suas teorias puras’” (grifos nossos; *ibidem*, p. 20-21). O ponto é que a história da filosofia “se fecha” não só sobre aqueles que se dedicam a ela, como era o caso de Deleuze enquanto estudante universitário, mas também sobre aqueles que desejam pensar e estão fora dos circuitos acadêmicos:

como você quer pensar sem ter lido Platão, Descartes, Kant e Heidegger, e o livro de fulano ou sicrano sobre eles? Uma formidável escola de intimidação que fabrica especialistas do pensamento, mas que também faz com que aqueles que ficam fora se ajustem ainda mais a essa especialidade da qual zombam (*ibidem*, p. 21).

A essa altura, Deleuze põe a questão sobre o que explicaria a afinidade da filosofia com o Estado e a resposta é que, para além do desenvolvimento histórico institucional das universidades que foi absorvendo os filósofos e pensadores como professores públicos, na tradição filosófica ocidental, se construiu historicamente uma imagem do pensamento que toma para si uma “imagem propriamente filosófica do Estado” e, assim, inventando “um Estado propriamente espiritual, como um Estado absoluto”, que impede as pessoas de pensarem (*ibidem*, p. 21). Para Deleuze, é apenas sob o registro dessa imagem do pensamento que faz sentido a universalidade, o método, a legitimidade de todo conhecimento possível, o reconhecimento e a recongnição terem se tornado temas clássicos em filosofia. É essa imagem do pensamento que, mais profundamente, explica as afinidades entre a filosofia e o Estado de modo que “o exercício do pensamento se conforma, assim, com os objetivos do Estado real, com significações dominantes como com as exigência da ordem estabelecida” (*ibidem*).

Enquanto a história da filosofia se impôs em seu início de trajetória, como vimos acerca da primeira compensação de Deleuze, os critérios adotados para a escolha dos filósofos interpretados eram, de um lado, o de se contraporem à tradição racionalista da filosofia e, de outro, um amor e admiração pelas filosofias, ainda que se tratem de adversários. *Diálogos* nos permite precisar um pouco mais o primeiro critério de escolha. Nessa obra é afirmado que os filósofos por ele interpretados, se contrapõem ou estão à margem da imagem do pensamento descrita no parágrafo acima porque eles pertencem a uma espécie de linhagem de um “pensamento sem imagem”.

É claro que Hume e Espinosa, por exemplo, efetivamente representam capítulos importantes da história da filosofia, portanto, não se trata de questionar se esses filósofos fazem parte ou não da história da filosofia. Trata-se de dizer *como* eles estão localizados na história da filosofia. Deleuze parece enxergar neles uma espécie de clandestinidade, uma distância com relação à imagem do pensamento tradicional. No caso de Hume, tal clandestinidade se explica pela substituição de uma lógica do É pela lógica do E que desloca todo o empirismo da canônica definição kantiana. Já, no caso de Espinosa, diz Deleuze, “é fácil dar a ele o maior lugar na sequência do cartesianismo; só que ele transborda esse lugar por todos os lados” (*ibidem*, p. 23). Levando em consideração as análises de *Espinosa e o problema da expressão*, podemos supor que isso se dê na medida em que teses fundamentais do cartesianismo como o dualismo entre corpo e alma, a eminência da natureza divina e o uso das analogias para apreensão da natureza divina não são apenas recusadas, mas efetivamente refutadas por Espinosa. Mesmo que muito diferentes entre si, Deleuze sustenta que os filósofos por ele interpretados possuem uma relação entre eles “no espaço ideal que já não faz parte da história, e tampouco é um diálogo de mortos, mas uma conversa interestelar, entre estrelas bem desiguais, cujos devires diferentes formam um bloco móvel que se trataria de captar, um inter-vôo, anos-luz” (*ibidem*, p. 23-24).

Segundo esse texto, o projeto, digamos, global de Deleuze com essa primeira fase de publicações dentro do gênero literário história da filosofia “era descrever esse exercício do pensamento, seja em um autor, seja por si mesmo, enquanto ele se opõe à imagem tradicional que a filosofia projetou, erigiu no pensamento para submetê-lo e impedi-lo de funcionar” (*ibidem*, p. 24). A descrição desse exercício, como tentamos identificar nesta subseção, carrega consigo não só uma política que envolve a própria técnica interpretativa, mas também a constituição de uma imagem do pensamento que não tenha “afinidades” com os interesses do Estado nem com os outros poderes estabelecidos.

1.1.3 A arte do retrato (1986-1991)

No “Prefácio à edição americana de *Diferença e Repetição*”, de 1986, Deleuze distingue o que é escrever em história da filosofia e em filosofia, tomadas enquanto gêneros literários. A partir da célebre imagem nietzschiana de que os filósofos são flechas enviadas pela natureza à humanidade, Deleuze sustenta que, no primeiro caso, a escrita se configura como um estudo da “flecha” ou dos “instrumentos de um grande pensador, suas presas e seus troféus, os continentes que ele descobriu” (DELEUZE, 2003/2016, p. 320). Já no segundo

caso, o que define a escrita propriamente filosófica é conseguir construir suas próprias ferramentas ou se utilizar das ferramentas de outros pensadores para relançá-las a novos domínios e direções. À luz dessa distinção, a ideia de falar em nome próprio ganha um novo grau de determinação: se, em *Carta a um crítico severo*, essa ideia designava a apreensão instantânea de uma multiplicidade intensiva, agora, falar em nome próprio designa o efeito da produção e da descoberta de novos conceitos, que, como veremos na próxima seção, são uma multiplicidade.

Ter-se-á tentado falar em nome próprio, e se terá aprendido que o nome próprio podia apenas designar o resultado de um trabalho, ou seja, os conceitos que foram descobertos, sob condições de ter sabido fazê-los viver e exprimi-los com todas as possibilidades da linguagem (*ibidem*).

Esse grau de precisão na formulação do sentido da expressão “falar em nome próprio” se dá em razão da formulação do problema da natureza da filosofia, que ocorre nesse período em que estamos nos detendo nesta subseção - exploraremos mais detalhadamente este problema na próxima seção deste capítulo. Por ora, podemos afirmar que a formulação deste problema leva Deleuze - junto com Guattari, em *O que é a filosofia?* - a definir a filosofia como produção de conceitos. Tal produção se dá por personagens conceituais que recortam os conceitos sobre uma imagem do pensamento, também chamada de plano de imanência³, que é um elemento pré-filosófico que confere coordenadas do que significa pensar para cada filosofia. Desse modo, a imagem do pensamento é a condição da filosofia, mesmo que não se confunda com ela.

Retomando o recenseamento das ocorrências da história da filosofia, dois anos mais tarde, na entrevista intitulada “Sobre a filosofia”, Deleuze é categórico quanto à natureza da atividade do historiador da filosofia. Em virtude do grau de precisão e clareza, repetiremos e ampliaremos uma citação presente em nossa Introdução para em seguida tecer alguns comentários.

A história da filosofia não é uma disciplina particularmente reflexiva. É antes como a arte do retrato em pintura. São retratos mentais, conceituais. Como em pintura, é preciso fazer semelhante, mas por meios que não sejam semelhantes, por meios diferentes: a semelhança deve ser produzida, e não ser um meio para reproduzir (aí nos contentaríamos em redizer o que o filósofo disse). Os filósofos trazem novos conceitos, eles os expõem, mas não dizem, pelo menos não completamente, a quais problemas esses conceitos respondem. (...) A história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele

³ À rigor, em *O que é a filosofia?*, é estabelecido que o plano de imanência da imanência possui uma dupla face: imagem do pensamento e matéria do ser. No entanto, por uma questão de recorte, ao longo de nosso capítulo nos referiremos apenas à imagem do pensamento. “O movimento infinito é duplo, e não há senão uma dobra de um no outro. É neste sentido que se diz que pensar e ser são uma só e mesma coisa. Ou antes, o movimento não é a imagem do pensamento sem ser também matéria do ser. (...) O plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e como *Natureza*, como *Physis* e como *Nôus*” (DELEUZE, 1990/2013, p. 48).

não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz (DELEUZE, 1990/2013, p. 173-174).

A nosso ver, essa é uma citação decisiva para esta dissertação porque ela é uma espécie de sistematização, ou síntese, de todas as outras ocorrências até aqui rastreadas. Nela, vemos a retomada da tensão entre a reprodução e a diferença que o historiador da filosofia deve manejar em sua interpretação, da importância da elucidação dos problemas que forçam a produção conceitual em uma filosofia e da necessidade de elucidar a imagem do pensamento presente em cada filosofia interpretada – “o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz”. Todas essas determinações sobre o ofício do historiador da filosofia estão conjugadas nessa concepção de retrato mental ou conceitual. Se a filosofia se define pela produção de conceitos, podemos dizer que, para Deleuze, a história da filosofia se define pela produção de retratos mentais, conceituais.

Em *O que é a filosofia?*, de 1991, observa-se a consolidação da natureza retratista da história da filosofia. O que há de novidade, em relação à entrevista mencionada no parágrafo anterior, é o aporte do robusto sistema conceitual desta obra, que leva a um maior grau de precisão as tarefas que o retratista em filosofia deve cumprir e o uso que se pode fazer dos conceitos na história da filosofia. Além da tarefa fundamental de reproduzir a filosofia interpretada “desnudando ao mesmo tempo o plano de imanência que ele [o filósofo] instaurou e os novos conceitos que criou” (DELEUZE;GUATTARI, 1991/2010, p. 68), nesta obra, também são atribuições do historiador da filosofia: avaliar “a novidade histórica dos conceitos criados por um filósofo” e as variações que cada filósofo imprime ao se apropriar de um conceito (*ibidem*, p. 42); realizar o estudo dos personagens conceituais que põe os dados dos problemas que suscitam os conceitos; e, por fim, “despertar um conceito adormecido”, “relançá-lo numa nova cena, mesmo a preço de voltá-lo contra ele mesmo” (*ibidem*, p. 101).

1.1.4 Os dados do problema

Com base na análise diacrônica das menções à história da filosofia, pode-se dizer que, tanto nos livros quanto nas entrevistas publicadas, existe uma evolução do grau de determinação da questão da história da filosofia dentro do pensamento deleuziano. Nosso objetivo com a análise diacrônica das menções à história da filosofia é lançar luz sobre a evolução da questão e, também, auxiliar a determinação dos elementos que a compõem.

Ao longo de nossa análise, vimos que, em um primeiro momento, Deleuze pensa a história da filosofia como uma espécie de gênero literário que, mobilizada pelos afetos de admiração, amor e amizade, elucida a questão da filosofia interpretada e correlaciona a reprodução dessa filosofia e com a variação do pensamento interpretado. Essa abordagem é mantida durante as menções da década de 1970, no entanto, as menções a suas práticas interpretativas passam a ser acompanhadas da denúncia dos usos da história da filosofia como um dispositivo de poder que inibia os estudantes a falarem em nome próprio e da denúncia de uma imagem do pensamento que retoma a forma do Estado. A partir de 1986, as menções à história da filosofia não mais são acompanhadas dessa denúncia, o que, no entanto, não significa uma despolitização da questão. Pois, como podemos observar em nosso recenseamento, o conceito de imagem do pensamento dá conta de explicar a relação entre uma espécie de política interna ao próprio pensamento e as afinidades da filosofia com o Estado. Por essa razão, mesmo perdendo o tom de denúncia, as menções à história da filosofia desse período permanecem intervindo tanto sobre uma discussão de técnica interpretativa quanto sobre a dimensão de uma política interna do pensamento, implicada por essa técnica interpretativa.

É notável como a análise diacrônica das menções à história da filosofia faz com que passagens obscuras ganhem uma maior clareza e um maior grau de determinação ao longo do tempo. Não estamos a dizer que há uma espécie de desenvolvimento teleológico dessa questão no pensamento de Deleuze. Como afirmamos na subseção anterior, nossa hipótese é que o maior grau de determinação do problema procedimental da história da filosofia vem à reboque da formulação da questão acerca da natureza da própria filosofia, que anima o último livro publicado pela dupla Deleuze e Guattari.

Nesse sentido, a tarefa de elucidar as questões da filosofia interpretada nos parece exemplar. Se, em 1953, Deleuze define essa tarefa evidentemente fazendo um uso muito mais “tático” do que técnico - uma vez que o ponto daquele texto é mostrar como se pode chegar a uma concepção do empirismo muito diferente da kantiana - no avançar da obra se nota uma elaboração muito mais precisa dessa tarefa. A utilização explícita do elemento da imagem do pensamento para pensar a história da filosofia, em *Carta a um crítico severo*, confere um grau de precisão à questão até o ponto em que, em *O que é a filosofia?*, a mesma tarefa de *Empirismo e subjetividade* (elucidar as questões de uma teoria filosófica) perde o seu teor tático e passa a ter uma plena determinação. Pois, a esta altura do pensamento deleuziano, elucidar a questão que anima uma filosofia é fazer um retrato mental da filosofia interpretada trazendo à tona a imagem do pensamento pressuposta por essa filosofia e estudando os

conceitos criados e as variações que a filosofia estudada impõe a conceitos presentes na história da filosofia.

Além do aspecto prescritivo da tarefa da história da filosofia, enquanto gênero literário, observamos também que algumas menções à história da filosofia tratam especificamente do procedimento de uso dos textos originais nas resenhas em história da filosofia. É o caso, como vimos, da aproximação da história da filosofia com a Pop'Art e o conto de Jorge Luis Borges, no "Prólogo" de *Diferença e repetição*, que sustentam a necessidade de deslocar o texto original interpretado conferindo-lhe uma nova riqueza de sentidos. Essa ideia é retomada em *Carta a um crítico severo* com o método de "enrubar" os filósofos interpretados, isto é, falar em nome próprio por meio da utilização do texto filosófico comentado. Falar em nome próprio não significa falar com um eu, mas fazer uma "leitura amorosa" da filosofia que a conecta com o Fora e, em última instância, é o resultado dos conceitos descobertos e ou criados. Por fim, em *O que é a filosofia?*, o uso da história da filosofia deve "despertar um conceito adormecido", relançando-o "numa nova cena, mesmo a preço de voltá-lo contra ele mesmo".

Vemos, assim, que a partir da análise dessas três séries de menções à história da filosofia, podemos afirmar que a questão de Deleuze com essa disciplina ou gênero literário é atravessada por dois níveis distintos e, não obstante, inseparáveis: (1) a concepção do papel da história da filosofia; (2) e os usos que a história da filosofia deve fazer dos textos originais. Se no primeiro nível, a história da filosofia é uma elucidação das questões e da imagem do pensamento; no segundo nível, a história da filosofia deve colocar em variação a filosofia interpretada. Dessa forma, podemos chegar a uma definição do que é a história da filosofia para Deleuze: um gênero literário que faz retratos mentais que reproduzem uma determinada filosofia, elucidando a sua imagem do pensamento e os problemas que a animam, ao mesmo tempo em que coloca em variação a filosofia interpretada.

Na sequência de nosso capítulo, buscaremos explicitar o que é a imagem do pensamento e a natureza dos problemas na filosofia deleuziana com o objetivo de: em primeiro lugar, mostrar como os dois âmbitos da definição da história da filosofia estão conjugados de modo que fique claro as razões pelas quais eles são distintos e nem por isso separáveis; e, em segundo lugar, investigar como a elucidação da imagem do pensamento e dos problemas coloca em variação cada filosofia interpretada por Deleuze.

1.2 De uma imagem do pensamento para as imagens do pensamento

Na última seção, fizemos uma análise diacrônica das ocorrências em que Deleuze formulou o problema da história da filosofia em sua obra, incluindo livros, entrevistas e cartas. Com base nessa análise, chegamos a uma definição de que a história da filosofia é, para Deleuze, um gênero literário que deve reproduzir a filosofia interpretada, elucidando a sua imagem do pensamento e o problema que a mobiliza, e colocando em variação o texto dessa filosofia. Essa definição está ancorada na concepção de que a filosofia se caracteriza por ser uma atividade criadora de conceitos e tal criação só se dá em função da necessidade de responder a um determinado problema. Além disso, vimos, também, que a condição da filosofia é a sua imagem do pensamento e que, na concepção de Deleuze, a primeira tarefa da história da filosofia é explicitar as questões e a imagem do pensamento de cada filosofia interpretada. Mas, afinal, o que é a imagem do pensamento?

Nesta segunda seção do capítulo I de nossa dissertação, buscaremos responder a essa questão. Nosso objetivo é chegar a uma definição do conceito de imagem do pensamento e, para tanto, nossa exposição iniciará por um mapeamento do deslocamento sofrido por esse conceito que se faz notar entre as formulações da década de 1960 e aquela encontrada em *O que é a filosofia?*, de 1991.

1.2.1 A imagem do pensamento (1962-1968)

Na primeira série de textos que tematizam a imagem do pensamento, que vai de *Nietzsche e a filosofia* (1962) até *Diferença e repetição* (1968), passando por *Proust e os signos* (1964), a formulação do conceito de imagem do pensamento é inseparável de um embate contra a formação histórica de uma imagem do pensamento racionalista, moral e dogmática em favor da defesa de um pensamento sem imagem. Nesses textos, a imagem do pensamento racionalista é analisada como um fenômeno de conjunto que domina a tradição filosófica ocidental e, por essa razão, apesar dos adversários serem explicitados (Descartes, Kant, por exemplo), Deleuze não se propõe a analisar minuciosamente cada caso, mas os traços característicos das filosofias que compõem esse fenômeno de conjunto.

Em sua primeira formulação, a imagem do pensamento é descrita como “certas coordenadas” das quais dependem o pensar. No caso específico de *Nietzsche e a filosofia*, essas coordenadas estão ancoradas na tipologia nietzschiana das forças. É a qualidade da força predominante que determina a imagem do pensamento de uma filosofia. Desse modo,

existe a imagem do pensamento dogmática, dominada por forças reativas, e uma “nova imagem do pensamento” movida pelas forças ativas, proposta por Nietzsche. Três teses exprimem o que é a imagem dogmática do pensamento: (1) é a boa vontade do filósofo que lhe permite alcançar o verdadeiro, o qual ele possui formalmente; (2) são as forças externa ao pensamento que o impedem de alcançar a verdade e o verdadeiro; (3) para “pensar bem, pensar verdadeiramente” é necessário apenas de um método (DELEUZE, 1962/2018, p. 133). Junto dessas três teses, na imagem dogmática do pensamento, a verdade é concebida como universal abstrato, isto é, independente das “forças reais que *criam* o pensamento” e são pressupostas por ele (*ibidem*, p. 133-134). Tal ocultamento das forças estabelecidas que movem o pensamento fazem com que a filosofia se torne uma conservadora ciência pura de modo que o filósofo é transformado em “um personagem muito civilizado e piedoso, que gosta de confundir os fins da cultura com o bem da religião, da moral ou do Estado” (*ibidem*, p. 134). A conjunção entre a verdade concebida enquanto ideal abstrato e a filosofia como ciência pura fixa o verdadeiro como o elemento do pensamento e o erro como o grande adversário do pensamento, o “adversário de direito” e externo, que deve ser evitado por meio de um método. Nas palavras de Deleuze, essa conjunção “nunca fez mal a ninguém” justamente porque ela está em consonância com “a ordem estabelecida e os valores em curso” (*ibidem*). Em suma, o mascaramento da lógica das forças que, nessa obra, são o pressuposto do pensamento, está a serviço da ordem e dos valores estabelecidos de modo que à filosofia e ao pensamento cabe legitimar filosoficamente esses valores ou elevá-los ao nível de filosofia.

A nova imagem do pensamento, que Deleuze encontra em Nietzsche, coloca no centro da questão do pensamento justamente a lógica das forças e, talvez o mais importante, o embate entre as forças ativas e as forças reativas, estas dominando a imagem do pensamento dogmática. Tal embate começa com o estabelecimento das noções de “sentido e valor” como o elemento do pensamento em detrimento do verdadeiro enquanto ideal abstrato. Tanto as verdades quanto as falsidades variam mediante as forças que dominam o pensamento e determinam seu sentido e seu valor - “Temos sempre as verdades que merecemos em função do sentido daquilo que concebemos, do valor daquilo em que acreditamos” (*ibidem*, p. 134); “existem verdades da baixeza, verdades que são as do escravo” (*ibidem*, p. 135). O pensamento, por sua vez, não pensa por si mesmo, tudo depende das forças que o determinam a pensar e direcionam os objetos do pensamento.

O erro que, na imagem dogmática, é “o pensamento separado do verdadeiro”, deixa de ser o negativo do pensamento. É a besteira, entendida como uma “estrutura do pensamento” dominada por forças reativas e baixas, que é o adversário de direito do

pensamento. A filosofia, dominada por forças ativas, não teria outra função além de desmistificar as ficções que dissociam o pensamento da lógica das forças e dão continuidade às formas de pensamento da besteira. Nesse sentido, a nova imagem do pensamento nietzschiana trava seu combate justamente contra “a mistificação propriamente filosófica”, que é a imagem do pensamento dogmática.

Ao colocar o pensamento no elemento do sentido e do valor, ao fazer do pensamento ativo uma crítica da besteira e da baixeza, Nietzsche propõe uma nova imagem do pensamento. Pensar nunca é o exercício natural de uma faculdade. O pensamento nunca pensa sozinho e por si mesmo; como também nunca é simplesmente perturbado por forças que lhe permaneceriam exteriores. Pensar depende das forças que se apoderam do pensamento. Enquanto nosso pensamento estiver ocupado pelas forças reativas, enquanto encontrar seu sentido nas forças reativas, é preciso confessar que não pensamos ainda. (...) Esperamos as forças capazes de fazer do pensamento algo ativo, absolutamente ativo, a potência capaz de fazer dele uma afirmação. Pensar como atividade é sempre uma segunda potência do pensamento, não o exercício natural de uma faculdade, mas um extraordinário acontecimento no próprio pensamento, para o próprio pensamento. (...) Ora, ele nunca atingirá essa potência se as forças não exercerem uma violência sobre ele. É preciso que uma violência se exerça sobre ele enquanto pensamento, é preciso que uma potência *o force a pensar*, o lance num devir-ativo (*ibidem*, p. 138-139).

Vemos, assim, que, a partir da lógica das forças, as três teses que sintetizam a imagem dogmática do pensamento são ponto a ponto desmistificadas por Nietzsche. Não há predisposição natural do homem para o pensamento nem para o verdadeiro; o pensamento, quando dominado por forças reativas, cria para si uma imagem que o impede de pensar; o pensamento não depende de um método para pensar bem, mas de ser apropriado por forças ativas. Na nova imagem do pensamento, é preciso que haja uma espécie de gênese, de nascimento do pensamento no próprio pensamento. É toda uma concepção “involuntarista” do pensamento que está em questão. E é justamente esse ponto do involuntário que é relançado no capítulo dedicado à imagem do pensamento em *Proust e os signos*.

Nessa obra, Deleuze identifica que, assim como Nietzsche, a crítica proustiana à respeito da filosofia se dá em favor de uma imagem do pensamento que combate os três pressupostos da imagem dogmática, apresentadas em *Nietzsche e a filosofia*: (1) predisposição natural do pensamento para atingir o verdadeiro; (2) o pensamento é um ato de vontade; (3) necessidade de um método que assegure a retidão do pensamento. Agora essas três teses que serviam de coordenadas para o pensamento, agora, são apresentadas como pressupostos da imagem do pensamento da filosofia.

Assim como na obra dedicada à Nietzsche, a imagem do pensamento encontrada em Proust estabelece que o surgimento do ato de pensar só se dá no pensamento mediante à pressão de forças que o coagem a isso. Para Proust, “a boa vontade de pensar” concerne a

uma “inteligência abstrata e voluntária, que “pretende encontrar por si mesma as verdades lógicas, ter sua própria ordem e se antecipar às pressões que surgem de fora” (DELEUZE, 1964/2003, p. 91-92). O aprendizado do herói da *Recherche* é que não há busca pela verdade que seja voluntária, nem uma verdade que seja comunicável ou que se dê naturalmente, o aprendizado da *Recherche* é que não se pensa senão involuntariamente, somente forçado: são “impressões que nos forçam a olhar, encontros que nos forçam a interpretar, expressões que nos forçam a pensar” (*ibidem*, p. 89).

Todas as impressões, encontros e expressões nos forçam a pensar. São signos, objetos de encontros, que forçam a gênese do pensamento no próprio pensamento. O “ato de pensar” é uma verdadeira criação, criação do ato de pensar no próprio pensamento. Somente em função da violência de um signo que o “ato de pensar” é criado no pensamento. Pensar, nesse caso, significa interpretar um signo, decifrar-lhe a natureza. Trata-se de uma “aventura do involuntário” que se passa no nível das faculdades da memória, da inteligência e da imaginação. São os signos que levam cada faculdade ao seu limite, forçando, assim, ao uso involuntário, ou transcendente, dessas faculdades. Apenas enquanto uma faculdade está sob a violência de um signo que a força a operar de um modo involuntário e transcendente que essa faculdade apreende aquilo que “só ela tem o poder de interpretar, cada uma explica um tipo de signo que especificamente lhe violenta” (*ibidem*, p. 93). O uso transcendente e involuntário das faculdades é a “vocação” da faculdade, e essa vocação é sua essência.

*

Relançando o tema da imagem do pensamento apresentado nos dois textos abordados anteriormente, o terceiro capítulo de *Diferença e repetição* é um recenseamento de oito postulados da imagem do pensamento dogmática que “esmagam o pensamento sob uma imagem que é a do Mesmo e do Semelhante na representação, mas que trai profundamente o que significa pensar” (DELEUZE, 1968/2018, p. 224). Se a imagem do pensamento, em *Nietzsche e a filosofia*, eram coordenadas que orientavam o pensamento e, em *Proust e os signos*, eram pressupostos, em *Diferença e repetição*, os postulados são pressupostos e preconceitos implícitos que operam no pensamento determinando de forma pré-filosófica, isto é, pré-conceitual, o que significa pensar.

O caso, digamos, paradigmático utilizado por Deleuze para exemplificar o que são esses pressupostos é o sexto parágrafo da *Segunda Meditação*, em que Descartes diz: “Mas, que é um homem? Direi, acaso, um animal racional? Não, porque seria preciso perguntar em

seguida que é um animal e que é racional, de modo que, a partir de uma questão, eu resvalaria para muitas e mais difíceis questões” (DESCARTES, 2004, p. 45). Nessa passagem, Descartes está fazendo um esforço para não recair em pressupostos explícitos como Aristóteles. No entanto, diferentemente do que desejava, Descartes não consegue escapar da falta de pressupostos, pois o *cogito* cartesiano acaba por substituir pressupostos explícitos por pressupostos implícitos. Quando se toma a fórmula “penso, logo sou” como o ponto de Arquimedes para o pensamento, entende-se perfeitamente o encadeamento lógico de que para pensar é, antes, necessário existir. No entanto, o que permanece indefinido é o sentido de pensar e existir. Deleuze sustenta que a razão pela qual Descartes não se viu na necessidade de definir o sentido de tais termos é justamente por Descartes tomar essas noções enquanto pressupostos universais, que, por isso, dispensariam maiores explicações quanto ao seu sentido. É como se o sentido de ser e pensar fossem noções que não precisassem de conceitos porque são partilhadas universalmente de modo que

todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... todo mundo sabe o que significa pensar e ser... de modo que, quando o filósofo diz ‘Penso, logo sou’, ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer... e ninguém pode negar que duvidar seja pensar, e pensar, ser...(DELEUZE, 1968/2018, p. 180).

O exemplo do *cogito* cartesiano mostra o que é um pressuposto implícito (ou subjetivo) e, ao mesmo tempo, é uma espécie de “caso” paradigmático do primeiro postulado dessa imagem dogmática e moral do pensamento. Como já destacamos nesta seção, o embate de Deleuze é contra o fenômeno de conjunto que é a imagem “dogmática ou ortodoxa, imagem moral” do pensamento na filosofia. Mas por que Deleuze trava esse embate de uma só vez contra toda uma tradição na filosofia ocidental ao invés de combater os casos singulares de cada filosofia ou algumas dessas filosofias que compõem essa tradição?

A resposta é que, nesta obra, para Deleuze, a imagem moral do pensamento é constituída por oito postulados ou pressupostos que são compartilhados por essa tradição da filosofia, chamada por Deleuze também de racionalista. O embate é contra os pressupostos e não contra uma ou outra filosofia em particular. A imagem do pensamento “constitui”, assim, “o pressuposto subjetivo da filosofia em seu conjunto” (*ibidem*, p. 182). A denúncia e a explicitação desses pressupostos é a forma com que Deleuze busca libertar o pensamento dessa imagem e desses pressupostos que, em sua visão, o deformam. É como se, só assim, finalmente, se pudesse começar a pensar.

Na exposição dos postulados da imagem dogmática do pensamento, em *Diferença e repetição*, reencontramos algumas das teses e pressupostos combatidos nos dois textos

anteriores. O primeiro deles é “o princípio da *Cogitatio natura universalis*” que fixa o que significa pensar na “forma da representação ou da reconhecimento em geral” (*ibidem*, p. 181) e estabelece que a matéria ou o elemento do pensamento é o exercício natural de uma faculdade, por si só reta e orientada para apreensão do verdadeiro. Esse primeiro postulado se apresenta na forma de uma noção universalmente compartilhada que, a princípio, não necessita de uma demonstração conceitual. Pois, como vimos a propósito do *cogito*, para Descartes, não é necessário definir conceitualmente o que significa pensar, uma vez que, a princípio, todos pensam e implicitamente sabem o que pensar significa. Tudo se passa como se o pensamento tivesse uma natureza reta, universalmente compartilhada e que é naturalmente exercida. Deleuze sustenta que, dessa forma, o *cogito* cartesiano postula o senso comum, isto é, a retidão e naturalidade do pensamento, como o elemento do pensamento puro, o elemento de direito do pensamento, ainda que, de fato, se possa imaginar que nem todos pensem efetivamente e muito menos de forma reta.

Deleuze fixa a crítica à imagem dogmática do pensamento no âmbito do que, de direito, concerne ao pensamento. Não se trata de fazer uma crítica às condições de fato que envolvem o pensamento sob a imagem dogmática, mas àquilo que a concerne enquanto modelo de pensamento. Dito isso, o modelo de pensamento que Deleuze identifica na imagem dogmática é o da reconhecimento que se define pelo “exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo” (*ibidem*, p. 184). Isso quer dizer que o bom funcionamento do modelo da reconhecimento é assegurado tanto pela identidade do sujeito, a quem as faculdades pertencem, quanto do objeto intuído pelas faculdades. O *cogito* cartesiano, segundo Deleuze, é a realização filosófica desse modelo porque “é a identidade do Eu no *Eu* penso que funda a concordância de todas as faculdades e seu acordo na forma de um objeto suposto como sendo o Mesmo” (*ibidem*), como fica evidente na célebre passagem das *Segundas Meditações* onde Descartes narra as transformações sofridas por um pedaço de cera após aproximá-la do fogo e se coloca a pergunta se ainda se trata do mesmo pedaço de cera de antes⁴.

O modelo da reconhecimento possui, desse modo, duas metades: (1) o senso comum, que é o uso concordante das faculdades de perceber, imaginar, conceber e lembrar; (2) e o bom

⁴ “Tomemos, por exemplo, esta cera. Foi retirada faz pouco dos favos, ainda não perdeu todo o sabor do mel, retém um pouco do aroma das flores de onde a recolheram; sua cor, figura, tamanho são manifestos; é dura, fria, é fácil de tocá-la e, golpeada com os dedos, produz um certo som; está nela presente tudo o que parece exigido para que o conhecimento de um corpo seja distinto. Mas eis que, enquanto falo, ela é levada para perto do fogo: o que restava de sabor se desvanece, o aroma se dissipa, a cor muda, desfaz-se a figura, o tamanho aumenta, torna-se líquida, fica quente, pode apenas ser tocada e, se a golpeio, já não produz nenhum som. A mesma cera ainda remanesce? Deve-se confessar que remanesce, ninguém o nega, ninguém pensa de outra maneira” (DESCARTES, 2004, p. 55).

senso, que “traz a forma do Mesmo” tanto para o sujeito a quem as faculdades estão referidas, quanto ao objeto. A conjunção entre o senso comum e o bom senso caracteriza o postulado do “ideal do senso comum” que orienta “a análise filosófica do que significa pensar” (*ibidem*, p. 185). Isso quer dizer que só se pode pensar sob o signo do Mesmo, isto é, a partir de um mesmo objeto intuído pelas faculdades e a identidade de um sujeito que permanece o mesmo enquanto intui um objeto por meio de suas faculdades.

A essa altura do recenseamento dos postulados da imagem do pensamento dogmática, Deleuze se utiliza da ideia de que a origem da filosofia é um esforço de emancipação do pensamento em relação às opiniões - em grego, *doxa*. No entanto, aponta Deleuze, por mais que de fato a origem da filosofia esteja atrelada a esse desvencilhamento da *doxa* enquanto particularidade - isto é, em oposição à ideia de que opinião cada um tem a sua -, a filosofia não se desvencilha da *doxa* enquanto modelo de pensamento. O pressuposto da natureza reta e orientada para o verdadeiro, o bom senso e o senso comum, tais quais acabamos de definir, constituem na filosofia “um ideal de ortodoxia” ou uma “*Urdoxa*”, que respectivamente seria uma reta opinião ou uma *doxa* superior⁵. “A imagem do pensamento é”, dessa forma, “apenas a figura pela qual se universaliza a *doxa*, elevando-a ao nível racional” (*ibidem*, p. 185).

Mas qual é exatamente o problema ou a objeção com a postulação de uma natureza reta do pensamento, o uso concordante das faculdades e a identidade do sujeito e do objeto? É importante destacarmos que a explicitação e crítica dos pressupostos que configuram tal modelo transcendental da reconhecimento não busca apontar as suas falhas e, a partir daí, fazer-lhe uma reforma ou substituí-lo por outro modelo qualquer. Neste capítulo de *Diferença e repetição*, Deleuze retoma um movimento já feito em *Nietzsche e a filosofia*, que é o de mobilizar uma crítica que não tenha o caráter reformista, como acabamos de dizer, mas se valha das noções de sentido e valor implicadas no modelo da reconhecimento. A denúncia do modelo da reconhecimento feita por Deleuze põe esse modelo à prova de seu sentido e de seu valor. Podemos enunciar essa prova na forma destas duas questões: que sentido esse modelo dá para o pensamento? e que valores mobilizam esse modelo?

Deleuze fala em um “duplo perigo”. Em primeiro lugar, o modelo da reconhecimento rebaixa o pensamento a “fatos particularmente insignificantes” e a “banalidades cotidianas”. Como se o sentido do pensamento fosse somente reconhecer corretamente aquilo que se apresenta para o sujeito, não importando se “é uma mesa, é uma maçã, é o pedaço de cera” (*ibidem*, p. 186). É claro que não se está negligenciando que reconhecer corretamente as

⁵ O uso da palavra “ortodoxia”, aqui, concerne diretamente a seu significado na língua grega antiga que é: “reta opinião” (ISIDRO PEREIRA, 1969, p. 150).

coisas faça parte de nossa vida prática e cotidiana. O ponto da crítica não é exatamente esse. Por mais que reconhecer faça parte do pensamento, o que se está denunciando de nocivo é a redução das pretensões de direito do pensamento à reconhecimento, que, segundo Deleuze, extrapolam “certos fatos” “particularmente insignificantes, banalidades cotidianas” (*ibidem*). Já o segundo perigo implicado no modelo da reconhecimento é a “inquietante complacência” com que esse modelo mantém os valores estabelecidos. Nesse caso, o cerne da crítica consiste na constatação de que o reconhecimento de um objeto também significa o reconhecimento dos valores implicados nele. Isso faz com que o pensamento, sob o modelo da reconhecimento, se torne, na melhor das hipóteses, um instrumento muito inofensivo aos valores estabelecidos e, na pior das hipóteses, um instrumento a serviço dos poderes estabelecidos, como se coubesse à filosofia elevar os valores vigentes ao nível racional.

Colocando a reconhecimento à prova do sentido e do valor, podemos identificar que a conjunção do bom senso e do senso comum rebaixa o sentido do pensamento à reconhecimento e o coloca a serviço dos valores vigentes. Tal conjunção caracteriza o terceiro postulado da imagem dogmática do pensamento que é o postulado da *doxa*. Enquanto forma de pensamento, como vimos, a *doxa* delimita o pensamento ao alcance do reconhecimento de modo que pensar significa reconhecer.

O quarto postulado da imagem do pensamento amplia o modelo da reconhecimento na medida em que estabelece o *Eu* do *cogito* cartesiano como o princípio geral de todas as representações. O *Eu* cartesiano é, para Deleuze, “a fonte” e “a unidade de todas” as representações de modo que sempre há uma identidade primordial que orienta a interação entre as faculdades de conceber, julgar, recordar, e perceber. É ancorada nessa pressuposição da identidade da representação que “só pode ser pensado como diferente o que é idêntico, semelhante, análogo e oposto” porque “*é sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação*” (*ibidem*, p. 190). Identidade, semelhança, analogia e oposição são os quatro elementos da representação que coordenam a forma pela qual se pode pensar as relações de diferença dentro da imagem dogmática do pensamento. Segundo Deleuze, o postulado da *doxa* era apenas “um primeiro passo na direção de um postulado da representação, muito mais geral” (*ibidem*).

Assim como em *Nietzsche e a filosofia*, em *Diferença e repetição*, o erro é apontado como o adversário de direito do pensamento, quando submetido à imagem dogmática. Mesmo outras formas de pensamento como a loucura e a besteira são tomadas pela imagem dogmática como erros de fato e não como outras formas de pensar, como se tudo se

explicasse a partir de uma má repartição dos elementos da representação ou de um mau uso dos quatro elementos da representação (oposição, analogia, semelhança ou identidade). O erro, sustenta Deleuze, é o negativo natural da *Cogitatio natura universalis*, ele é “o reverso de uma ortodoxia racional e ainda testemunha em favor daquilo de que ele se desvia, em favor de uma retidão, de uma boa natureza e de uma boa vontade daquele que é dito enganar-se” (*ibidem*, p. 202). Em uma palavra, o erro é “uma falsa reconhecimento”.

A concepção de que o erro é o reverso de direito do pensamento se espraia, também, na valorização de uma dimensão específica das proposições em filosofia. Deleuze sustenta que as proposições possuem duas dimensões: a da expressão, que “expressa alguma coisa de ideal”; e a da designação, que indica os “objetos aos quais se aplica o enunciado ou o expresso” (*ibidem*, p. 208). A dimensão da expressão está no campo do sentido e é a condição do verdadeiro na medida em que uma proposição pode fazer sentido e, não obstante, ser tanto verdadeira quanto falsa. Em contrapartida, uma proposição desprovida de sentido não pode ser verdadeira nem falsa. O ponto trazido à tona por Deleuze, nesse caso, é mostrar que, para a imagem dogmática do pensamento, a verdade e a mentira de uma proposição não estão remetidas ao sentido da proposição, mas à adequação da designação a um determinado estado de coisas. O liame entre a eleição do erro como o negativo do pensamento e a valorização da dimensão da designação é que, remetendo “o verdadeiro e o falso à relação de designação” e não ao sentido, a designação passa a ser “apenas a forma lógica da reconhecimento” (*ibidem*) de modo que o falso seria apenas fruto de uma má reconhecimento. Deleuze identifica nessa valorização da designação “um sexto postulado, postulado da proposição ou da designação, que recolhe os precedentes e se encadeia com eles” (*ibidem*).

A valorização da designação, em linhas gerais, neutraliza a dimensão do sentido colocando-o como a condição de toda proposição possível e não como a condição real de cada proposição. Retomando os termos de *Nietzsche e a filosofia*, trata-se de uma mistificação da produção da verdade e da falsidade pelo sentido. Pois, para a imagem dogmática do pensamento, a verdade e a falsidade de uma proposição dependem da adequação a um determinado estado de coisas e não do sentido, que apenas diz se é possível ou não que uma proposição seja verdadeira. Nota-se, aqui, um eco da ideia presente na obra dedicada à filosofia nietzschiana de que “temos sempre as verdades que merecemos em função do sentido daquilo que concebemos, do valor daquilo em que acreditamos”. No entanto, diferentemente da obra de 1962, a ênfase em *Diferença e repetição* não é tanto na determinada configuração de forças que se apropriam do pensamento, mas no problema que dá sentido a cada proposição. Separada do problema que lhe confere sentido, uma proposição

é tomada como uma resposta possível a uma interrogação, um “caso particular de solução” (*ibidem*, p. 212) e não como um determinado grau de determinação do problema, como defende Deleuze.

Dedicamos a próxima seção deste capítulo à investigação da natureza e das determinações da noção de problema na filosofia deleuziana. Por essa razão, agora basta-nos apreender que, na imagem moral do pensamento, há um privilégio da dimensão designativa da proposição (sexto postulado), que escamoteia a gênese do verdadeiro e do falso pelos problemas de modo que, para a imagem moral do pensamento, só se começa a pensar “com a procura de soluções” a problemas já dados (*ibidem*, p. 213) e não com a construção de um problema. Tal escamoteamento caracteriza o sétimo postulado da imagem dogmática do pensamento segundo o qual “o verdadeiro e o falso só começam com as soluções ou quando qualificam as respostas” (*ibidem*, p. 214). E, por fim, há um oitavo postulado segundo o qual o aprendizado é submetido ao saber por estar atrelado a um método que garantiria a retidão do pensamento, de modo que “aprender é tão somente o intermediário entre não saber e saber” (*ibidem*, p. 223).

1.2.2 As imagens do pensamento

Há um deslocamento na abordagem de Deleuze sobre o tema da imagem do pensamento. Se, durante a década de 1960, a imagem do pensamento é concebida como um fenômeno de conjunto constituído historicamente na tradição filosófica ocidental, em *O que é a filosofia?*, de 1991, o conceito de imagem do pensamento perde a sua matiz mais ou menos monolítica e passa a ser tratado no plural, uma vez que cada filosofia passa a ter a sua própria imagem do pensamento. O deslocamento sofrido por esse conceito, na obra de 1991, que gostaríamos de rastrear nesta subseção, é a mudança de consideração da imagem do pensamento como um conjunto de coordenadas, pressupostos e postulados que orientam e determinam o que significa pensar para toda uma tradição filosófica para a apreciação de coordenadas singulares do que significa pensar para uma filosofia em particular. Em suma, a imagem do pensamento deixa de ser tratada somente como um fenômeno de conjunto e passa a ser concebida como coordenadas singulares que orientam o pensamento em uma determinada filosofia. Mas o que motiva tal deslocamento?

Acreditamos haver essa mudança de foco em função da problematização da natureza da filosofia. Se, nos escritos da década de 1960, o conceito de imagem do pensamento fora forjado em um embate contra o fenômeno da imagem moral e dogmática, na obra escrita em

conjunto com Guattari, em 1991, o foco era mostrar como a filosofia se define por ser uma forma de pensamento criadora de conceitos e, por essa razão, passa a ser interessante demonstrar como cada filosofia é criadora, ainda que ela possa ser a mais dogmática das filosofias. A retomada da análise do *cogito* cartesiano torna essa mudança de enfoque mais nítida. Se, em *Diferença e repetição*, o *cogito* atravessa boa parte do recenseamento dos postulados da imagem dogmática, sob o pretexto de ser a realização filosófica do modelo da reconhecimento, em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari se utilizam do *cogito* para mostrar como se articulam as determinações internas de um conceito e como a produção conceitual depende do traçado de uma imagem do pensamento. O acento sobre o *cogito* deixa de ser a consolidação de uma imagem moral do pensamento e passa a ser “o acontecimento sempre renovado do pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 33). Essa mudança de objetivo ou de problema faz com que um mesmo conceito, que outrora se colocava como uma espécie de adversário especulativo, passe a ser visto a partir de sua positividade enquanto criação conceitual. Nada nos leva a crer que essa mudança de perspectiva, ou de enfoque, sobre o conceito de imagem do pensamento invalide as análises de *Diferença e repetição* ou de *Nietzsche e a filosofia*. Acreditamos somente que tal deslocamento na abordagem ao longo da obra deleuziana se dá mediante a diferença de problema que anima cada uma das formulações do conceito de imagem do pensamento.

Uma citação que, a nosso ver, sintetiza essa mudança de foco é a seguinte: “Não há céu para os conceitos” (*ibidem*, p. 11). Isso significa que todo conceito é produto de uma criação. Para Deleuze e Guattari, mesmo uma filosofia como a platônica, que sustenta que o filósofo deve contemplar os conceitos, precisou, antes disso, criar o conceito de ideia e só assim estabelecer que é preciso contemplá-las. O ponto da dupla de autores é que é a criação que define a filosofia enquanto um campo de pensamento, ainda que criar não seja exclusividade da filosofia. Para eles, tanto a arte quanto a ciência também pensam, criam, mas, no caso delas, trata-se respectivamente de criar blocos de sensações e de funções. No caso específico da filosofia, como já mencionamos, trata-se de criar conceitos.

A criação dos conceitos não se dá a partir do nada. Cria-se conceitos a partir de um gosto filosófico que articula os três elementos da filosofia: o plano de imanência, ou imagem do pensamento, que cada filosofia traça; os personagens conceituais inventados por cada filosofia; e os conceitos criados. Na concepção de Deleuze e Guattari é a coadaptação entre esses três elementos que dá conta de explicar a produção filosófica e, também, que garante a singularidade da filosofia em relação às demais formas de pensamento.

O conceito é uma singularidade, resultado da articulação entre uma multiplicidade de elementos heterogêneos, que, uma vez tornados inseparáveis, formam um “todo fragmentado” (*ibidem*, p. 23). Cada conceito remete a um problema ou a um campo de problemas que lhe confere sentido, e a história de cada conceito concerne aos diferentes problemas e imagens do pensamento a que um mesmo conceito é submetido pelas diferentes filosofias. Além de uma história, os conceitos também possuem um devir, que é a forma com a qual ele interage com outros conceitos em uma mesma imagem do pensamento. O que define um conceito é a consistência com a qual se articulam seus elementos em zonas de vizinhanças. Cada elemento de um conceito “apresenta um recobrimento parcial, uma zona de vizinhança ou um limite de indiscernibilidade com um outro” (*ibidem*, p. 27), e a coerência entre esses elementos caracteriza a endoconsistência de um conceito, a sua “pedagogia”. Do ponto de vista da endoconsistência, um conceito é o ponto de condensação dos elementos singulares que o compõe, é a ordenação modular e processual de “*variações ordenadas segundo sua vizinhança*” (*ibidem*, p. 28).

Além da endoconsistência, os conceitos também possuem uma consistência externa, uma exoconsistência, que designa as vizinhanças que os conceitos estabelecem entre si. Os conceitos possuem uma existência dupla: relativa e absoluta. Do primeiro ponto de vista, um conceito é “relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver”; por outro lado, um conceito é absoluto “pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema” (*ibidem*, p. 29-30). Cada um desses aspectos engloba, respectivamente, “sua pedagogia e sua ontologia, sua criação e sua autoposição, sua idealidade e sua realidade” (*ibidem*).

É o *cogito* cartesiano que ilustra essa exposição sobre a natureza dos conceitos. A formulação desse conceito - “Penso logo sou” - condensa em si os três elementos que o compõem: duvidar, pensar e ser. Mas qual é exatamente a condensação de elementos heterogêneos nesse caso? Se lembrarmos da argumentação das *Meditações*, observamos que, após se colocar sob o escrutínio da dúvida hiperbólica, Descartes chega à certeza de que é inegável que, ao duvidar, ele está pensando. O glorioso momento da formulação do *cogito* se segue a essa certeza porque para pensar é necessário, antes de tudo, existir. Podemos ver, assim, que duvidar, pensar e ser são efetivamente coisas distintas para Descartes e, no entanto, elas são inseparáveis. É o *cogito*, enquanto conceito, que expressa a inseparabilidade desses três elementos distintos. É o *cogito* que condensa esses três elementos em um todo –

sua dimensão absoluta – ao mesmo tempo que ele só existe mediante a distinção e inseparabilidade de cada um dos elementos que o compõem – sua dimensão relativa.

O construtivismo do conceito, para Deleuze e Guattari, possui dois aspectos complementares: a criação de conceitos e o traçar de um plano de imanência ou de uma imagem do pensamento. A criação de conceitos, como acabamos de ver, passa pelo estabelecimento de uma articulação entre elementos heterogêneos inseparáveis. Já o plano de imanência ou a imagem do pensamento é “o meio” onde os conceitos são criados, é uma espécie de horizonte no qual se distribuem e se recortam os conceitos. Os planos de imanência são folhados como estratos geológicos que podem e, eventualmente, são sobrepostos por outro plano, por outro estrato.

Sabemos que, desde os escritos da década de 1960, a imagem do pensamento é um conjunto de pressupostos que orientam o pensamento no pensamento. Em *O que é a filosofia?*, essa mesma concepção ganha uma nova perspectiva porque está articulada com uma definição precisa do que é atividade filosófica. Dessa forma, algumas formulações e enunciados presentes em *Diferença e Repetição* reaparecem na obra de 1991, como, por exemplo, a definição da imagem do pensamento como a instância pré-filosófica que orienta o que significa pensar, o que significa “fazer uso do pensamento” (*ibidem*, p. 47) por operar uma repartição do que, de direito, cabe ao pensamento.

A imagem do pensamento é a “condição interna” de cada filosofia, “*que não existe fora da filosofia*, embora esta o suponha” (*ibidem*, p. 51). A imagem do pensamento é um elemento não-filosófico, o seu Fora, que está no cerne ou “no coração” da filosofia. A imagem do pensamento é “o mais íntimo no pensamento, e todavia o fora absoluto” (*ibidem*, p. 73). A filosofia, na concepção dos dois autores, possui como que “duas asas ou duas nadadeiras”: uma propriamente filosófica e outra não-filosófica. A primeira é da ordem dos conceitos criados e a outra é da ordem das imagens do pensamento traçadas por cada filosofia. Isso faz com que Deleuze e Guattari sublinhem a necessidade de se compreender uma filosofia para além de uma forma estritamente filosófica, isto é, conceitual, pois a imagem do pensamento de uma filosofia “não opera com conceitos” e “seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis” (*ibidem*, p. 52).

Vimos como Deleuze fez essa leitura não-filosófica sobre Descartes nas *Meditações*. Assim como ele assinala na abertura do terceiro capítulo de *Diferença e repetição*, Descartes se recusa pensar a partir de pressupostos explícitos, como ocorre em Aristóteles, e, dessa forma, é traçada toda uma nova imagem do pensamento que opera com pressupostos

implícitos ou subjetivos, que têm a forma de um “todo mundo sabe”. Tais pressupostos formam a imagem do pensamento cartesiano e são os elementos pré-filosóficos “pouco confessáveis” dessa filosofia porque não estão amparados pela trama conceitual cartesiana, ainda que estejam implicados na criação do conceito de *cogito*. Pois, como vimos, a consistência conceitual do *cogito* depende de que todo mundo saiba implicitamente o que significa ser, pensar e eu.

O plano cartesiano consiste em recusar todo pressuposto objetivo explícito, em que cada conceito remeteria a outros conceitos (por exemplo, o homem-animal-racional). Ele exige somente uma compreensão pré-filosófica, isto é, pressupostos implícitos e subjetivos: todo mundo sabe o que quer dizer pensar, ser, eu (sabe-se fazendo-o, sendo ou dizendo). É uma distinção muito nova. Esse plano exige um conceito primeiro que não deve pressupor nada de objetivo. De modo que o problema é: qual é o primeiro conceito sobre este plano, ou por qual começar para determinar a verdade como certeza subjetiva absolutamente pura? Tal é o *cogito* (*ibidem*, p. 35).

A imagem do pensamento é um recorte, uma seleção do que significa pensar que permite a criação conceitual. Cada imagem do pensamento traça um plano que é povoado pelos conceitos. Essa concepção de que a filosofia tem em seu cerne um elemento não-filosófico, que é um plano folhado onde se distribuem os conceitos e é a sua condição interna, faz com que seja necessário distinguir dois tipos de tempo em filosofia. De um lado, há a história da filosofia entendida como uma sucessão de sistemas conceituais e, do outro lado, há o “tempo da filosofia” que é um “*tempo estratigráfico*, onde o antes e o depois não indicam mais que uma ordem de superposições” (*ibidem*, p. 71). “O tempo filosófico”, sustentam os autores, “é assim um grandioso tempo de coexistência, que não exclui o antes e o depois, mas os *superpõe* numa ordem estratigráfica” (*ibidem*, p. 72). Tal qual é definido, o tempo filosófico abre a possibilidade de se ler a filosofia a partir de sua geografia, isto é, a partir do plano de imanência e da imagem do pensamento de cada filosofia. Dessa forma, a filosofia não se confunde com a sua história porque ela é “devir”, isto é, “coexistência de planos, não sucessão de sistemas” (*ibidem*).

Tal concepção geográfica da filosofia, fruto da criação do conceito de imagem do pensamento, não só caracteriza uma concepção singular de filosofia como, também, dá um sentido próprio à história da filosofia. Em primeiro lugar, essa formulação do conceito de imagem do pensamento estabelece uma tarefa muito específica à história da filosofia. Em segundo lugar, ela abre as possibilidades de se pensar a história da filosofia a partir de paisagens e não a partir de uma sucessão de sistemas filosóficos. E, por fim, a formulação da imagem do pensamento abre um novo campo de possibilidades para a utilização dos textos interpretados pelas resenhas em história da filosofia.

Sobre a tarefa da história da filosofia, além de dar conta de desnudar “os novos conceitos” criados por uma determinada filosofia, é preciso que o historiador também desnude a outra nadadeira, a asa não-filosófica da filosofia: é preciso que ele desnude também a imagem do pensamento, o plano de imanência traçado pela filosofia estudada (*ibidem*, p. 68). Assim como a filosofia que é constituída por elementos filosóficos (os conceitos) e pré-filosóficos (a imagem do pensamento), os retratos produzidos pela história da filosofia devem dar conta desses dois elementos. Quando Deleuze afirma repetidamente que é necessário que a história da filosofia não apenas repita o que diz uma filosofia, é ao desnudamento da imagem do pensamento que ele se refere. Trata-se de desnudar não só a trama conceitual de uma filosofia, mas, também, as suas partes “inconfessáveis”, que estão presentes na filosofia interpretada de forma “necessariamente subentendida”, pois a imagem do pensamento é aquilo que uma filosofia “não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz” (DELEUZE, 1990/2013, p. 173-174).

Além dessa nova tarefa para o historiador da filosofia, essa concepção geológica da filosofia abre margem para que se utilize os textos e as filosofias interpretadas a partir das vizinhanças entre os planos de imanência, independente das distâncias históricas que possam separar as filosofias consideradas. Por um lado, nos parece ser por essa razão que Deleuze se vê plenamente autorizado a propor uma linhagem, ou uma série de filósofos que a princípio possuem pouco em comum como é o caso visto na seção anterior de Lucrécio, Hume, Espinosa e Nietzsche, colocados lado a lado como filósofos que estariam fora e se oporiam à imagem dogmática do pensamento. Sob esse critério geológico, o anacronismo não é um problema em si mesmo. O problema é aproximar filosofias e conceitos que não possuam vizinhanças. Por outro lado, essa concepção geográfica não impede que se aproxime diferentes filosofias que compartilham de imagens do pensamento vizinhas, como é o caso das análises da imagem moral e dogmática do pensamento, presentes nas obras da década de 1960. Isso significa que, de fato, *O que é a filosofia?* está muito mais orientado a destacar que cada filosofia é criadora e traça para si própria uma imagem do pensamento, o que transforma o tratamento do tema da imagem do pensamento que passa a ser concebido a partir de casos singulares e não mais como um fenômeno do conjunto. No entanto, essa orientação não invalida em nada as análises de *Diferença e repetição*. Pois, a singularidade da imagem do pensamento e da criação conceitual de cada filosofia não impede que existam planos de imanência vizinhos, que comunguem de certos traços. Desse modo, nada impede e não é contraditório que Deleuze tenha feito análises tratando a imagem dogmática do pensamento

como um fenômeno de conjunto na história da filosofia ocidental e depois trate o mesmo conceito como um elemento singular de cada filosofia.

Por fim, a concepção geográfica da filosofia sustentada por Deleuze e Guattari também abre um novo campo de possibilidades no que concerne à utilização dos textos interpretados pela história da filosofia. Assim como o anacronismo não é um obstáculo para aproximar filosofias distantes historicamente, a utilização de textos e conceitos deslocando-os de seu sentido original também não é um problema. Inclusive, parece-nos ser esse o sentido de passagens como o Prólogo de *Diferença e repetição* onde Deleuze aproxima a história da filosofia com a Pop'Art e com o conto borgeano “Pierre Menard, autor do *quixote*” para sublinhar a necessidade da história da filosofia de reproduzir a filosofia interpretada e, ao mesmo tempo, lhe imprimir alguma diferença, deslocando os texto interpretado de seu sentido original. E, também, da passagem de *O que é a filosofia?*, em que se fala sobre a necessidade de “despertar um conceito adormecido, a relançá-lo numa nova cena, mesmo a preço de voltá-lo contra ele mesmo” (DELEUZE; GUATTARI, 1991/2010, p. 101).

Parece-nos que a concepção deleuze-guattariana de que a filosofia está muito mais próxima de uma geografia do pensamento do que de uma história do pensamento é um dos fatores que torna possível a liberdade interpretativa com a qual Deleuze sempre interpretou outros pensadores. Além disso, também nos parece ser uma das razões pelas quais o papel do historiador da filosofia, para Deleuze, não é simplesmente “redizer” o que disse um filósofo e muito menos tomar a filosofia interpretada como uma caixa que deve ter o seu significado interior revelado. A “leitura amorosa”, mencionada em *Carta a um crítico severo* na seção anterior, justamente se opõe a essas duas formas de interpretação porque conecta a filosofia interpretada com o seu Fora, que, agora, podemos identificar como sendo a imagem do pensamento de uma filosofia, mas não só, pois ainda há a outra parte que compõe o Fora da filosofia: os problemas.

1.3 Os problemas e as variações

Ao longo deste capítulo, nos dedicamos ao recenseamento das ocorrências das formulações sobre a história da filosofia nas obras publicadas e nas entrevistas de Deleuze e, em seguida, mapeamos o deslocamento sofrido pelo conceito de imagem do pensamento no decorrer das quatro vezes em que esse conceito foi desenvolvido de forma mais extensa e sistemática na obra deleuziana. A razão pela qual temos perseguido esse caminho, neste capítulo, é para chegar a uma definição da concepção deleuziana de história da filosofia e das

tarefas implicadas nessa concepção. A partir do recenseamento das ocorrências sobre a história da filosofia, chegamos à definição de que, para Deleuze, esta é um gênero literário que faz retratos mentais de uma determinada filosofia que elucida a imagem do pensamento pressuposta e os problemas que a mobilizam e, ao mesmo tempo, coloca em variação a filosofia interpretada. Com base na investigação do conceito de imagem do pensamento, realizado na última seção, vimos que a imagem do pensamento de uma filosofia é constituída pelos pressupostos que, mesmo não sendo filosóficos, constituem a filosofia na medida em que são as condições internas do pensamento que permitem a criação conceitual. A partir dessa definição de imagem do pensamento, a primeira tarefa da história da filosofia, na concepção deleuziana, é justamente elucidar a imagem do pensamento de cada filosofia interpretada, aquilo que está presente em uma filosofia e que, no entanto, está pressuposto e inaudito.

Nesta terceira e última seção de nosso capítulo, nosso objetivo é chegar a uma definição da noção de problema na filosofia deleuziana e, em seguida, entender como cada uma das tarefas do historiador da filosofia podem explicar a variação que os procedimentos interpretativos do Gilles Deleuze historiador da filosofia inflingiu a todas as filosofias por ele tratadas.

1.3.1 O construcionismo filosófico e os problemas

Na última seção, vimos que, para Deleuze e Guattari, em *O que é a filosofia?*, a criação filosófica se dá a partir da coadaptação entre os três elementos que a compõem: o conceito, a imagem do pensamento e os personagens conceituais. Desses três elementos, nós exploramos anteriormente apenas os dois primeiros porque nosso objetivo, na ocasião, era chegar a um entendimento sobre a noção de imagem do pensamento e sobre como ela se relaciona com a concepção deleuziana de história da filosofia.

Retomando a nossa exposição sobre os três elementos que compõem a filosofia, tal qual definida na obra de 1991, vimos que a imagem do pensamento é um plano no qual os conceitos se distribuem e se determinam. No entanto, não expomos como se dá essa distribuição no plano de imanência. Isso porque faltava introduzir o terceiro elemento que compõe a filosofia: o personagem conceitual. Esse é o “elemento intermediário entre o plano e os conceitos” e “mesmo não nomeado, subterrâneo, deve sempre ser reconstituído pelo leitor”, pois são os personagens conceituais de uma filosofia que “operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor, e intervêm na própria criação de seus conceitos”

(DELEUZE; GUATTARI, 1991/201, p. 75-77-78). É o personagem conceitual que fala em filosofia, ele “é o devir ou o sujeito de uma filosofia”, eles “são os verdadeiros agentes de enunciação” (*ibidem*, p. 79).

A mediação entre o plano de imanência e os conceitos operada pelos personagens conceituais, por um lado, representa a seleção de determinações do que significa pensar, traçando, assim, uma imagem do pensamento ou um plano de imanência. Por outro lado, o personagem conceitual faz corresponder as determinações selecionadas com conceitos que povoam esse plano de imanência. Esse duplo movimento é o que caracteriza o personagem conceitual. Para exemplificarmos como esse duplo movimento é operado vale retomarmos o mesmo exemplo da seção anterior que é o conceito do *cogito* cartesiano. Na seção anterior, vimos que o conceito do *cogito* é resultado da zona de vizinhança composta pela inseparabilidade dos elementos duvidar, pensar e ser que povoam o plano de imanência cartesiano segundo o qual o pensamento apenas se dá mediante a recusa de pressupostos explícitos. O que Deleuze e Guattari estão introduzindo na análise desse conceito é que essa seleção do que significa pensar e essa repartição dos elementos que compõem o conceito do *cogito* não se dá diretamente pela interação de uma imagem do pensamento com os conceitos, pois é preciso que um personagem conceitual trace essa imagem e, ao mesmo tempo, talhe os conceitos que a povoam. No caso do *cogito*, os autores identificam o personagem conceitual cartesiano como o Idiota, que é aquele

que diz Eu, é ele que lança o *cogito*, mas é ele também que detém os pressupostos subjetivos ou que traça o plano. O idiota é o pensador privado por oposição ao professor público (o escolástico): o professor não cessa de remeter a conceitos ensinados (o homem-animal-racional), enquanto o pensador privado forma um conceito com forças inatas que cada um possui de direito por sua conta (eu penso). Eis um tipo muito estranho de personagem, aquele que quer pensar e que pensa por si mesmo, pela “luz natural”. O idiota é um personagem conceitual (*ibidem*, p. 75-76).

Vemos, assim, que “os conceitos não se deduzem do plano, é necessário o personagem conceitual para criá-los sobre o plano” (*ibidem*, p. 92). Os personagens conceituais não se confundem com nenhuma das operações realizadas por ele, ainda que eles possuam uma relação de pressuposição recíproca com o plano de imanência. Cada elemento que compõe a filosofia não se confunde, nem se dilui um no outro, pois cada elemento desempenha um papel específico na produção filosófica: o conceito que recorta a imagem do pensamento, a imagem do pensamento que orienta o que significa pensar e o personagem conceitual que traça o plano e o recorta em conceitos. Essas “três atividades são estritamente simultâneas e não têm relação senão incomensuráveis” (*ibidem*, p. 94). Isso significa que “a criação de conceitos não tem outro limite senão o plano que eles vêm povoar, mas o próprio plano é

ilimitado, e seu traçado só se confunde com os conceitos por criar, que deve juntar, ou com os personagens por inventar, que deve entreter” (*ibidem*). É por essa razão que, na seção anterior, falávamos que a singularidade da filosofia, a criação de conceitos, passa pela coadaptação desses três elementos.

A filosofia é composta por essas três atividades que “estão uma nas outras, mas não são de mesma natureza, coexistem e subsistem sem desaparecer uma na outra” (*ibidem*, p. 98). A relação entre os três elementos da filosofia configuram o que os dois autores chamam de “problemático” (*ibidem*, p. 99). Na concepção dos dois autores, os conceitos são soluções de problemas, embora estes nunca se esgotem em suas soluções. Os problemas, por sua vez, encontram as suas “condições” na imagem do pensamento pressuposta pelo conceito em questão e as “incógnitas do problema” são encontradas nos personagens conceituais mobilizados pelo conceito considerado. Cada conceito não existe isoladamente de uma imagem do pensamento e de personagens conceituais. Por mais que um mesmo conceito atravesse a história da filosofia e transite pelos mais diversos planos de imanência e seja colocado por outros personagens conceituais, cada filosofia dá a sua própria cara, a sua própria versão desse mesmo conceito porque cada filosofia possui a sua própria problemática, seu próprio plano de imanência, seus próprios personagens conceituais. Como afirmam os autores de *O que é a filosofia?*, “os conceitos cartesianos não podem ser avaliados a não ser em função dos problemas aos quais eles respondem e do plano de sobre o qual eles ocorrem” (*ibidem*, p. 36). E o mesmo vale para toda e qualquer filosofia.

Tal concepção de que os conceitos são soluções de problemas remete explicitamente à filosofia de Henri Bergson, que teorizou sobre a natureza dos problemas filosóficos e que sustentava que um problema filosófico bem colocado era um problema resolvido. A versão deleuzo-guattariana dessa concepção, presente em *O que é a filosofia?*, estabelece que um problema bem colocado não é “a consequência analítica do problema” e, sim, a composição de um “construcionismo” próprio do funcionamento das três atividades que compõem a filosofia. Essas atividades “não cessam de se alterar, de se recortar, uma precedendo a outra e logo o inverso” (*ibidem*, p. 98). Ora cria-se um conceito “como caso de solução”, ora traça-se uma imagem do pensamento “como condições de um problema” e ora inventa-se “um personagem, como a incógnita do problema” (*ibidem*). Nenhuma das três atividades filosóficas existem separadamente das outras duas, de modo que o sucesso ou o insucesso de cada filosofia depende da coadaptação com as outras duas atividades. Esse é o sentido do construcionismo filosófico defendido por Deleuze e Guattari e é assim que a noção de problema aparece em *O que é a filosofia?*.

1.3.2 O que é um problema?

De ponta a ponta, o pensamento deleuziano é atravessado pela ideia de que o sentido de um conceito está no problema que o anima e que os conceitos derivam dos problemas a que estão remetidos. Como vimos na primeira seção deste capítulo (cf. 1.1.1), em sua primeira obra publicada, em 1953, Deleuze considera que uma teoria filosófica só é criada mediante a necessidade de um problema que força uma determinada produção conceitual. A propósito de *Diferença e repetição* (cf. 1.2.1), apontamos também que há, no problema, uma gênese do verdadeiro e do falso e que pensar começa por colocar e construir os próprios problemas e não solucionar problemas já dados. Por fim, na subseção anterior (cf. 1.3.1), exploramos a relação entre a produção conceitual e os problemas em *O que é a filosofia?*, última obra publicada por Deleuze.

Um ponto de partida possível para podermos definir com um maior grau de precisão a natureza do problema, na filosofia deleuziana, é a revisitação do sétimo postulado da imagem dogmática do pensamento, que, na seção anterior deste capítulo, ficou apenas indicado: “o verdadeiro e o falso só começam com as soluções ou quando qualificam as respostas” (DELEUZE, 1968/2018, p. 214). Em oposição a este postulado, Deleuze retoma a célebre ideia bergsoniana, já apresentada no primeiro capítulo de *Bergsonismo* (1966), de que é preciso colocar os próprios problemas filosóficos à prova do verdadeiro e do falso. Por um lado, essa prova tem por objetivo não enredar o pensamento em falsos problemas e, por outro lado, ela lança luz sobre a dimensão ética de se colocar e construir os próprios problemas para o pensamento. “Fazem-nos acreditar”, diz Deleuze, “ao mesmo tempo, que os problemas são dados já feitos e que eles desaparecem nas respostas ou na solução” e, também, “que a atividade de pensar, assim como o verdadeiro e o falso em relação a essa atividade, só começa com a procura de soluções” (*ibidem*, p. 213). A crença na pré-existência dos problemas e o preconceito de que o verdadeiro e o falso concernem apenas às soluções têm como efeito uma espécie de servidão do pensamento, pois essa crença e esse preconceito mascaram que a gênese do pensamento no próprio pensamento, “a gênese do próprio ato de pensar e o *sentido* do verdadeiro e do falso”, se dão na ordem da constituição dos problemas (*ibidem*, p. 214). Sem se colocar os próprios problemas, o pensamento se reporta a problemas já estabelecidos e, assim, é como se nós “continuássemos escravos” no pensamento.

Na concepção de Deleuze, é preciso elevar a noção de problema ao campo do transcendental, que, em sua filosofia, significa elevar o problema ao campo da gênese do

pensamento no próprio pensamento, ao campo das condições de gênese do pensamento e não das condições de possibilidade do pensamento. Para tanto, em primeiro lugar, é preciso conceber o problema, não como um dado ou uma coisa pronta que se esvai com a sua solução, mas como uma “‘objetividade’ ideal que têm sua suficiência, que implicam atos constituintes e investimentos em seus campos simbólicos” (*ibidem*). Antes de suas soluções, os próprios problemas estão submetidos ao verdadeiro e ao falso, de modo que tanto as soluções possuem a verdade que merecem mediante os problemas com as quais elas correspondem, quanto os problemas possuem as soluções que merecem de acordo com sua verdade e sua falsidade. A verdade e a falsidade de um problema é o seu sentido e é de seu sentido que as suas soluções derivam de forma necessária, sendo deduzidas das condições que compõem um determinado problema. É no problema que se dá a gênese de uma primeira verdade, que é a verdade do problema, e de uma “verdade derivada”, que é a verdade de suas soluções. É a prova do verdadeiro e do falso que é o “elemento imperativo interior” de um problema e que seleciona e decide a verdade que lhe cabe, trata-se de um “produção do verdadeiro no pensamento”; “o problema é o elemento diferencial no pensamento, o elemento genético no verdadeiro” (*ibidem*, p. 218). As soluções devem ter suas determinações ancoradas nas condições do problema ao mesmo tempo que são engendradas “no e pelo” problema.

Além de afirmar que um problema é uma “objetividade ideal” e a instância genética do verdadeiro, Deleuze acrescenta que os problemas são “as próprias Ideias”. O conjunto Ideia acrescido de suas soluções formam as “Ideias problemáticas” que são constituídas pela repartição de “pontos notáveis e singulares” que constituem “a determinação das condições do problema” (*ibidem*, p. 219). As ideias não são simples, mas uma complexa multiplicidade de relações entre os pontos notáveis e singulares que as constituem, e é a partir da determinação dessa multiplicidade de relações que nascem as soluções dos problemas, uma vez que um “problema não existe fora de suas soluções” e nem as soluções existem fora dos problemas (*ibidem*, p. 220). A relação entre os problemas e as suas soluções é dupla: transcendente e imanente. Por um lado, o problema é transcendente em relação a suas soluções porque ele “consiste num sistema de ligações ideais ou de relações diferenciais entre elementos genéticos”; por outro lado, as soluções são imanentes aos problemas porque “essas ligações [ideais] se encarnam nas correlações atuais que não se assemelha a elas e que são definidas pelo campo de solução” (*ibidem*). Os problemas são uma multiplicidade composta por ligações ideias entre elementos genéticos, enquanto que as soluções são as atualizações

dessas ligações ideais em um determinado campo simbólico. Dessa forma, o problema possui três aspectos:

sua diferença de natureza com relação às soluções; sua transcendência em relação às soluções que ele engendra a partir de suas próprias condições determinantes; sua imanência às soluções que vêm recobri-lo, *sendo* o problema tanto mais bem resolvido quanto mais ele se determina (*ibidem*, p. 241).

Como se pode observar nesta citação, o movimento que vai dos problemas até as soluções passa, primeiro, pela determinação das condições dos problemas que, uma vez determinadas, engendram as soluções que, apesar de efetivamente distintas, não se separam de suas condições. Tudo depende da determinação das condições do problema. Só com a determinação das condições problemas é que se abrem os “campos de resolubilidade, de tal modo que ‘o enunciado contenha o germe da solução’” (*ibidem*, p. 243). Cada problema, ou Ideia, possui em si um “alfabeto do que significa pensar”, “um caráter aventureiro”, que vai se determinando na forma de suas soluções (*ibidem*, p. 245).

Antes de avançarmos na compreensão da relação entre os problemas e as soluções, é preciso voltarmos para a determinação da natureza dos problemas. Como colocamos anteriormente, Deleuze sustenta que os problemas são sistemas de ligações ideais entre elementos genéticos. Esses sistemas de ligações configuram uma multiplicidade em seu sentido substantivo, pois elas não designam “uma combinação de múltiplo e de uno, mas, ao contrário, uma organização própria do múltiplo como tal, que de modo algum tem necessidade da unidade para formar um sistema” (*ibidem*, p. 245). Esse sistema sem referências à identidade é “uma multiplicidade definida e contínua com n dimensões” (*ibidem*, p. 246). As dimensões de um problema são “as variáveis ou coordenadas das quais um fenômeno depende”; a continuidade de um problema é “o conjunto de relações entre as mudanças dessas variáveis”; e a definição de um problema consiste na reciprocidade entre os elementos determinados por essas relações de modo que a mudanças da relações implicam uma mudança “na ordem e na métrica” da multiplicidade (*ibidem*). É a partir de suas coordenadas, de sua continuidade e de sua definição que se determina um problema.

Deleuze sustenta a existência de três “condições” para que se possa falar em multiplicidade, nesse sentido substantivo. A primeira delas é que os elementos que compõem essa multiplicidade não podem possuir “forma sensível, nem significação conceitual, nem, por conseguinte, função assinalável” e, também, não podem possuir uma existência atual (*ibidem*, p. 246). É por essa razão que o sistema de ligações de ideias constitutivas de um problema não responde a nenhum tipo de identidade prévia. A segunda condição estabelece que os elementos de um problema só podem ser determinados em relações recíprocas com os

outros elementos, de modo que não pode haver nenhum tipo de independência de qualquer elemento em relação aos outros, todos devem se determinar mutuamente na relação de uns com os outros. Trata-se de uma multiplicidade “sempre definida de maneira intrínseca”, isto é, “sem que dela se saia e sem que se recorra a um espaço uniforme em que ela estaria mergulhada” (*ibidem*). Por fim, a terceira regra estipula que “uma *relação diferencial* deve atualizar-se em *correlações* espaço-temporais diversas, ao mesmo tempo que seus *elementos* encarnam-se atualmente em *termos* e formas variáveis” (*ibidem*, p. 247). Segundo essa terceira regra, um problema é uma estrutura, “um sistema de ligações múltiplas não localizáveis entre elementos diferenciais, que se encarna em correlações reais e em termos atuais” (*ibidem*). Trata-se de uma conciliação entre as noções de estrutura e de gênese, pois a estrutura concerne à repartição dos pontos notáveis ou dos elementos geradores do sistema de ligações ideais e à determinação do sistema de ligações ideais não localizáveis desses elementos, enquanto que a gênese designa a atualização dessas relações em determinada correlação espaço-temporal. Trata-se de uma “*gênese estática*”.

“O problema do pensamento”, sustenta Deleuze, “não está ligado à essência, mas à avaliação do que tem importância e do que não tem; está ligado à repartição do singular e do regular, do notável e do ordinário” (*ibidem*, p. 254). Essa repartição concerne à repartição dos elementos singulares que compõem um determinado sistema de relações ideais, que determinam “as condições de um ‘problema’” (*ibidem*). Os casos de solução dos problemas são engendrados nos e pelos problemas segundo o processo denominado por Deleuze de “vice-dicção”, que opera com dois procedimentos: “*a precisão dos corpos de adjunção*”, que é a repartição dos elementos genéticos que determinam as condições de um problema em todas as suas dimensões e tornam o problema resolúvel; e a “*condensação das singularidades*” que, por meio de uma precipitação de “todas as circunstâncias, os pontos de fusão, de congelamento, de condensação”, faz surgir uma solução do problema. Cada processo da vice-dicção é identificado por Deleuze com um afeto: a adjunção remete ao amor da reunião das singularidades; já a condensação remete a uma ira, a uma cólera que faz com que “a Ideia fulgure no atual” (*ibidem*, p. 254).

O processo de determinação dos elementos e das relações constituintes de um problema é chamado por Deleuze de diferenciação, ao passo que a atualização dessas relações é designado pela palavra “diferençação”. Cada uma dessas palavras atendem, respectivamente, ao âmbito da estrutura e da gênese dos casos de solução de um problema. A diferenciação é a descrição “de uma positividade pura, descrição feita ao modo do problema, em que são assinalados relações e pontos, lugares e funções, posições e limiares diferenciais

excluindo toda determinação negativa e encontrando sua fonte em elementos de afirmação genético ou produtores”; ao passo que a diferenciação “confunde-se com a produção de afirmações engendradas finitas que incidem sobre os termos atuais que ocupam esses lugares e posições, sobre as correlações reais que encarnam essas relações e essas funções” (*ibidem*, p. 274). A diferenciação pertence ao domínio do virtual, que não se opõe à realidade, mas ao domínio do atual. Esses são os dois domínios que compõem a realidade para Deleuze, em *Diferença e repetição* – “Todo objeto é duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, sendo uma a imagem virtual, e a outra, a imagem atual” (*ibidem*, p. 277-278). Cada um desses dois domínios possuem, por sua vez, dois aspectos. No caso da diferenciação, trata-se das “variedades de relações” e dos “pontos singulares dependentes dos valores de cada variedade”; e, no caso da diferenciação, trata-se das qualidades ou espécies que atualizam as variedades virtuais e o número de partes distintas que atualizam “os pontos singulares” (*ibidem*, p. 278). Chegamos, assim, à definição do estatuto de realidade de uma Ideia ou de um problema: ser “*real sem ser atual, diferenciada sem ser diferenciada, completa sem ser inteira*” (*ibidem*, p. 283).

Se existe uma irreducibilidade entre os domínios do virtual e do atual e se o problema e suas soluções existem em ordens diferentes da realidade, uma pergunta se impõe: o que faz com que haja uma atualização de um problema? É o drama ou a dramatização de um problema que dá conta de explicar sua atualização. Ao longo desta subseção, utilizamos algumas vezes o verbo “encarnar” para designar a atualização das relações diferenciais constitutivas dos problemas e, agora, podemos afirmar que essa encarnação diz respeito a uma espécie de “teatro de encenação” no qual os problemas são os personagens e os intérpretes são os processos dinâmicos espaciais e temporais. São esses processos dinâmicos que interpretam e atualizam os problemas, eles são os “*dramas*” do problema.

No nível espacial, as dramatizações de cada problema “criam, traçam um espaço correspondente às relações diferenciais e às singularidades a serem atualizadas”, “a dramatização espacial se dá em vários níveis: na constituição de um espaço interior, mas também na maneira pela qual esse espaço se propaga no extenso externo, ocupando uma região” (*ibidem*, p. 286). No nível temporal, as dramatizações de um problema “constituem tempos de atualização ou de diferenciação”, “encarnam o tempo da estrutura, o tempo da determinação progressiva” que são chamados de “ritmos diferenciais” (*ibidem*, p. 286-287). Há uma complementaridade entre esses dois processos dinâmicos de modo que o processo extensivo é uma diferenciação quantitativa e o processo temporal uma diferenciação

qualitativa, pois “a dramatização encarna inseparavelmente os dois traços da Ideia, relações diferenciais e pontos singulares correspondentes”, sendo os primeiros da ordem da qualidade e o segundo da ordem da quantidade (*ibidem*, p. 287).

O dinamismo, tanto espacial quanto temporal, é a própria potência de determinação de um problema em suas soluções. Os conceitos são as soluções dos problemas. A função dos dramas é especificar os problemas em conceitos que encarnem “as relações diferenciais e as singularidades” do problema (*ibidem*, p. 288).

1.3.3 Reproduzir e fazer variar

Ao longo deste capítulo, fizemos uma investigação sobre a concepção deleuziana de história da filosofia e dos procedimentos interpretativos implicados nessa concepção. Dividimos esse estudo em três etapas: (1) uma investigação diacrônica das menções à história da filosofia, na qual se buscou determinar os diferentes níveis e os termos em que o problema da história da filosofia se dá no pensamento deleuziano; (2) um estudo sobre a definição do conceito de imagem do pensamento no qual tentamos mapear o deslocamento sofrido por esse conceito ao longo do avançar das obras deleuzianas; (3) e, por fim, um estudo sobre a natureza dos problemas filosóficos e sua relação com os conceitos, a partir de *O que é a filosofia?* e *Diferença e repetição*. Dedicamo-nos especificamente aos conceitos de imagem do pensamento e de problema neste capítulo porque, em nossa investigação diacrônica das menções à história da filosofia, chegou-se à conclusão de que o problema da história da filosofia no pensamento de Deleuze se dá em dois níveis: (1) a prescrição de que a história da filosofia é um gênero literário no qual se deve reproduzir uma filosofia elucidando a sua imagem do pensamento e os problemas que a animam; (2) esse gênero literário não se caracteriza por ser uma integração do comentário do intérprete à citação do texto original, pois é necessário que a história da filosofia também coloque a filosofia interpretada em variação.

Sobre o primeiro nível do problema, tomado o ponto de partida deleuziano de que a filosofia se define pela produção de conceitos, vimos que tanto os problemas quanto a imagem do pensamento estão presentes na filosofia e, não obstante, estão aí de forma subentendida e inaudita.

A imagem do pensamento são coordenadas pré-filosóficas que orientam o pensamento no próprio pensamento, isto é, são os pressupostos assumidos implicitamente que organizam o que significa pensar em uma determinada filosofia. O conjunto de pressupostos de uma

filosofia consiste na sua parte “incofessável”, sua parte não-filosófica. O conceito de imagem do pensamento faz com que Deleuze tenha uma concepção da filosofia muito mais próxima da geografia do que da história, o que desencadeia três efeitos para a sua concepção de história da filosofia: em primeiro lugar, o historiador da filosofia não deve somente reproduzir, mas dar conta de traçar ou reconstituir a imagem do pensamento pressuposta pela filosofia interpretada; em segundo lugar, o conceito de imagem do pensamento permite aproximar filosofias distantes do ponto de vista do tempo histórico que, no entanto, se aproximam “no espaço ideal que já não faz parte da história (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, , p. 23), isto é, no espaço ideal de suas imagens do pensamento; e, em terceiro lugar, permite a utilização dos textos interpretados lançando-os em novas imagens do pensamento e outras geografias do pensamento.

Já a noção de problema na filosofia deleuziana concerne à determinação de um conceito. Em *O que é a filosofia?*, como vimos, o problemático é a coadaptação entre os três elementos que compõem a filosofia: o plano de imanência como as condições de um problema, os personagens conceituais como os elementos do problema e os conceitos que se produzem como soluções do problema. Já em *Diferença e repetição*, o problema é definido como um sistema de relações ideais não localizáveis entre elementos geradores que apenas se determinam na relação com os demais elementos do sistema, de modo que os conceitos são as atualizações desses sistemas como casos de soluções em um determinado campo simbólico. Dessa forma, cabe à história da filosofia elucidar a coadaptação entre os três elementos constitutivos da filosofia interpretada e elucidar o sistema de ligações ideias que dão conta da gênese de um conceito. Se, como apontamos em nossa primeira subseção (cf. 1.1.1), Deleuze afirma ser possível substituir a história da filosofia por um teatro (DELEUZE, 1969/2006, p. 186), essa colocação não nos parece ter outro sentido.

Tanto a definição do conceito de imagem do pensamento quanto a definição da natureza dos problemas filosóficos dão conta de explicar a razão pela qual a história da filosofia, na concepção deleuziana, não deve “redizer” o diz uma filosofia, mas elucidar aquilo que está presente de forma subentendida na filosofia interpretada. Parece-nos ser essa a primeira tarefa estabelecida pela concepção deleuziana de história da filosofia. Até o momento apenas indicamos as razões pelas quais o conceito de imagem do pensamento permite que Deleuze imprima uma variação no pensamento interpretado por ele. No entanto, ainda resta determinar o que faz com que o conceito de problema também permita que a história da filosofia deleuziana também coloque em variação a filosofia interpretada.

Vale lembrar que Deleuze diz que as opções pelos filósofos por ele interpretados tinham, por um lado, uma explicação propriamente filosófica, como a busca por elementos que o permitissem construir uma nova imagem do pensamento, mas havia uma dimensão propriamente afetiva, pois, essa escolha também era mobilizada pelos afetos de amor, amizade e admiração. Vimos, também, que esses afetos tinham implicações sobre o procedimento adotado em suas interpretações. Segundo o critério da intensificação da vida, Deleuze se permitia destacar determinados elementos que atendessem a esse critério em detrimento dos elementos conservadores. E, além disso, Deleuze fala de uma “leitura amorosa” que toma a filosofia como um fluxo e a conecta com o seu Fora, em oposição a uma leitura como código que revelaria o sentido supostamente interno e oculto de uma filosofia.

Certa vez, Deleuze se colocou a seguinte pergunta: “Mas o que é, precisamente, um encontro com alguém que se ama?” (DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 19). Nesta ocasião, o encontro é definido como “um devir ou núpcias” de dois termos heterogêneos que formam um “bloco de devir, uma evolução a-paralela”, “uma dupla captura” (*ibidem*, p. 14). Isso não significa que haja uma assimilação de um termo pelo outro ou uma síntese entre os dois termos, pois a dupla captura significa a captura de elementos de um termo que, por sua vez, tem elementos seus capturados pelo outro termo do encontro. A dupla captura significa que algo que se passa entre os dois termos. Em oposição ao reconhecimento, Deleuze assimila o ato de encontrar com o “achar”, “capturar”, “roubar” e destaca que “não há método para achar, nada além de uma longa preparação” (*ibidem*, p. 14). “A captura”, ele prossegue, “é sempre uma dupla-captura, o roubo, um duplo-roubo, e é isso que faz, não algo de mútuo, mas um bloco assimétrico, uma evolução a-paralela, núpcias, sempre ‘fora’ e ‘entre’” (*ibidem*, p. 14-15). Dessa forma, o encontro com alguém que se ama é conseguir se engajar numa dupla captura, num bloco de devir. E isso vale não só para “alguém que se ama”, mas, também, para todas as outras coisas que encontramos por aí, seja uma música, um animal, um lugar, até mesmo uma filosofia.

Parece-nos ser esse o caso de Deleuze com as filosofias por ele interpretadas. As suas interpretações, como ele bem diz em “Carta a um crítico severo”, buscavam gerar um “filho monstruoso” no filósofo interpretado de modo que seja possível identificar a filiação com a filosofia interpretada e a monstruosidade, a variação que Deleuze lhe infligia. Utilizando-nos da metáfora sexual presente no texto mencionado no parágrafo anterior e em “Carta a um crítico severo”, parece-nos ser o caso de dizer que a interpretação deleuziana em história da filosofia é a realização de núpcias com a filosofia interpretada. E o elemento que compõe a

sua concepção de história da filosofia e explica o bloco de devir que Deleuze constitui com as filosofias por ele interpretadas é a noção de problema. Pois, como vínhamos expondo ao longo desta seção, a colocação de um problema consiste na repartição dos pontos singulares que formam um sistema de relações ideais. A leitura amorosa com a qual Deleuze realizou as suas interpretações buscava justamente capturar elementos singulares da filosofia interpretada e reparti-las de modo a eleger um problema, uma perspectiva que já coloca todo o sistema conceitual interpretado em variação. A eleição de determinado problema na abordagem de uma filosofia já opera uma inflexão e uma seleção dentro do pensamento interpretado e parece-nos ser assim que o conceito de problema permite que Deleuze chegue a desenvolver uma voz original por meio da utilização dos textos interpretados.

Capítulo II - O procedimento interpretativo em *Espinoza e o problema da expressão*

2.1 O que é o *problema da expressão*?

2.1.1 Problematizando o problema

O título da obra de Deleuze de 1968 dedicada à filosofia de Espinoza causa um estranhamento e possivelmente pode soar enigmático. Afinal, a letra do texto espinosano não parece oferecer material suficiente para que se sustente a existência de uma teoria da expressão a ponto de justificar um estudo próprio para si da mesma forma que, por exemplo, na filosofia de Espinoza, de fato, existe e é possível estudar a teoria sobre os afetos, a teoria da imaginação, a teoria da constituição da essência de Deus, etc. Tanto a total falta de ocorrência da forma substantiva *expressio*, quanto as trinta ocorrências do verbo *exprimere* na *Ética* e as outras poucas ocorrências no restante da obra⁶ parecem levar imediatamente o leitor a colocar as seguintes perguntas: existe mesmo um problema da expressão na filosofia de Espinoza? E, caso exista de fato, o que constitui o problema da expressão na filosofia de Espinoza investigado por Deleuze neste livro? Somada à ausência de uma teoria sobre a expressão, qual seria o sentido da palavra “problema” nesse título?

Para que seja possível compreender o título, a princípio enigmático, da obra de Deleuze, é importante atentarmos para o próprio pensamento do autor da obra aqui em questão. Como tentamos demonstrar em nosso capítulo anterior, o pensamento deleuziano é, desde a primeira até a última obra, atravessado pela concepção de que o pensamento filosófico tem a sua gênese na constituição de problemas que forçam a uma determinada produção conceitual⁷. Isso porque, na filosofia deleuziana, o conceito de problema responde positivamente à questão da gênese do pensamento⁸. Para Deleuze, um problema é uma “objetividade ideal” constituída por uma multiplicidade de relações entre pontos singulares ou elementos genéticos (DELEUZE, 1968/2018, p. 214). Essa multiplicidade de ligações entre

⁶ cf. BOSCHERINI, E. G., 1970, p. 410-411.

⁷ Em *Empirismo e subjetividade*, Deleuze define uma teoria filosófica como “uma questão desenvolvida”: “por si mesma, em si mesma, ela [a teoria filosófica] não consiste em resolver um problema, mas em desenvolver *ao extremo* as implicações necessárias de uma questão formulada” (DELEUZE, 1953/2012, p. 127). Em *O que é a filosofia?*, última obra escrita em conjunto com Guattari, sustenta-se que “todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução” (DELEUZE;GUATTARI, 1991/2010, p. 24).

⁸ Em seu *Vocabulário*, Zourabichvili (2003, p. 67) afirma que “os problemas são atos que abrem um horizonte de sentido, e que subtendem a criação dos conceitos: uma nova postura do questionamento, abrindo uma perspectiva inabitual sobre o mais familiar ou conferindo interesse a dados até então reputados insignificantes”.

elementos genéticos definem um problema a partir de relações de determinação recíprocas, que resolvem um problema atualizando-o em um determinado campo simbólico. Assim compreendido, o conceito de problema engloba uma dupla dimensão: a dimensão da estrutura de um pensamento, que corresponde à repartição e determinação dos tipos de relações ideais entre os elementos genéticos e pontos singulares; e a dimensão da gênese de um pensamento, que é a atualização dessas relações ideais em um determinado campo simbólico⁹.

Uma vez cientes de que a utilização da palavra “problema” no título remete a um determinado conceito na filosofia deleuziana, podemos, então, dar um primeiro passo na compreensão do título da obra contemplada neste terceiro capítulo e na compreensão de que tipo de procedimento interpretativo está sendo adotado nesta obra. Pois, como também apontamos em nosso capítulo anterior, um dos fatores que permitem que Deleuze imprima uma variação na filosofia interpretada é justamente a sua intervenção na dimensão problemática da filosofia por ele interpretada.

Como defendemos anteriormente, se, por um lado, a concepção deleuziana de história da filosofia opera a partir do conceito de imagem do pensamento, de modo que é uma tarefa do historiador da filosofia elucidar a imagem do pensamento da filosofia interpretada, esse conceito também dá sentido à utilização dos textos filosóficos e conceitos a partir de sua geografia e não de sua história, o que pode levar a resultados, por vezes, aberrantes - os ditos filhos monstruosos (DELEUZE, 1990/2013, p. 14); por outro lado, o conceito de problema, que também deve ser explicitado pelo historiador da filosofia, indica que Deleuze penetra na filosofia interpretada intervindo no seu problema, isto é, na distribuição dos elementos geradores que constituem o problema, ou os problemas, que estrutura e anima a filosofia interpretada. É à luz do conceito de problema que Deleuze dá cabo de constituir um bloco de devir com a filosofia por ele interpretada, de fazer núpcias com uma determinada filosofia.

Podemos entender, então, que no título de *Espinoza e o problema da expressão* já está indicado o tipo de apresentação que Deleuze está se propondo a fazer da filosofia de Espinoza: trata-se de uma apresentação que busca dar conta de demonstrar tanto a estrutura da filosofia de Espinoza quanto a gênese dos conceitos nesse sistema filosófico. Vemos, assim, que, já no título da obra sobre Espinoza, Deleuze nos indica que se trata de uma apresentação da filosofia espinosana comprometida com seu conceito de problema, de modo que, além de uma apresentação, a obra em questão também se propõe a fazer uma intervenção na dimensão problemática da filosofia apresentada.

⁹ Expomos com mais detalhes as determinações do conceito de problema na filosofia de Deleuze na subseção 1.3.2, intitulada “O que é um problema?”.

Um comentário sensível a essa “faculdade de penetração” própria ao procedimento interpretativo deleuziano é o de Pierre Macherey. Em um breve artigo, intitulado “Pensar em Espinosa”, dedicado à interpretação deleuziana da filosofia de Espinosa, Macherey destaca como que a obra *Espinosa e o problema da expressão* possui um caráter paradigmático no que concerne ao procedimento interpretativo deleuziano. Em suas palavras, essa obra é o “exemplo” que “faz compreender bastante bem como procede esta leitura, e a que tipo de interesse filosófico ela responde” (MACHEREY, 1991, p. 62).

Na concepção de Macherey, mesmo tendo a parte inicial de sua obra dedicada à interpretação de outras filosofias, não se pode considerar que os primeiros livros publicados por Deleuze sejam pertencentes ao gênero literário da história da filosofia justamente pelo procedimento utilizado e pelo “interesse filosófico” a que esse procedimento corresponde. Para justificar essa posição, são elencadas tanto razões negativas quanto razões positivas, isto é, tanto aquilo que essa interpretação não faz, quanto aquilo que concerne ao que de fato realiza a interpretação deleuziana. No polo das razões negativas, segundo Macherey, o comentário de Deleuze sobre Espinosa se coloca à margem de “clivagens disciplinares” e “dilemas artificiais, como os da explicação e da compreensão, do comentário e da interpretação” que permitiriam a um historiador da filosofia avaliar o conteúdo especulativo da filosofia espinosana em relação “um passado histórico” (*ibidem*). Por outro lado, no pólo positivo, Macherey argumenta que Deleuze não é um historiador da filosofia porque a “investigação teórica” realizada por ele “coincide com o esforço de um pensamento no presente, recriando o ato pelo qual este pensamento se efetua, na própria pessoa que o lê” (*ibidem*).

Se o comentário deleuziano não é bem uma história da filosofia, então o que ele é? Macherey se apropria da célebre formulação “pegar Espinosa pelo meio”, presente em *Espinosa: filosofia prática*, para cunhar a formulação “pensar em Espinosa”. Com essa formulação, Macherey busca indicar que o procedimento interpretativo utilizado por Deleuze caracteriza-se por “de alguma forma” se instalar “no interior de seu elemento teórico, do meio vivo onde se desenvolve o conjunto” do pensamento espinosano (*ibidem*, p. 62). Macherey, que certamente está comparando a interpretação de Deleuze com a de Martial Gueroult, opõe uma perspectiva estática a uma perspectiva dinâmica de apresentação. A perspectiva estática, correspondente à interpretação gueroultiana, para Macherey, parte do pressuposto de que toda filosofia é redutível a “uma combinação doutrinal, a um ‘sistema’”

(*ibidem*, p. 62-63)¹⁰ e, por isso, a sua abordagem da filosofia espinosana tem a pretensão de tomá-la “tal como ela é”, descrevendo o seu discurso objetiva e exaustivamente. Já a perspectiva dinâmica, correspondente à interpretação deleuziana, em sua visão, caracteriza-se por instalar-se no meio vivo da filosofia espinosana, como se Deleuze “precedesse” Espinosa de modo a intervir “na história de um pensamento ao mesmo tempo que o dá a conhecer, e não o dando a conhecer senão para que da mesma forma intervenha nele: já que Deleuze em Espinosa é também Espinosa em Deleuze” (*ibidem*, p. 63).

Pode-se pressentir nos trechos citados no parágrafo anterior que Macherey está fazendo uma sutil alusão às características do conceito de problema na filosofia deleuziana e, a nosso ver, é justamente a partir dessa sutil alusão que Macherey consegue captar tanto o procedimento interpretativo da obra quanto o sentido da célebre formulação de Deleuze segundo a qual se deve pegar Espinosa pelo meio. Sobre o procedimento interpretativo, Macherey sustenta que a penetração na filosofia a partir de um problema faz com que a filosofia de Espinosa seja assimilada e comunicada “a partir de seu interior, na sua espessura”, o que vai “bem além de um estudo formal e abstrato das suas articulações” (*ibidem*). É evidente que, mais uma vez, Macherey está insistindo na comparação da interpretação deleuziana com a de Martial Gueroult, cuja concepção de história da filosofia prescreve que o historiador da filosofia deve ser como um tecnólogo que dá conta de decompor e recompor uma filosofia segundo suas articulações próprias. Em outro texto, dedicado ao registro do impacto da publicação quase que simultânea das interpretações de Deleuze e Gueroult, em 1968, para os estudos espinosanos na França, que retomaremos na próxima subseção, Macherey (2008) sustenta que um ponto comum entre essas duas interpretações é que ambas estão inseridas em um contexto de predomínio de um estruturalismo anti-humanista, ainda que cada uma dessas interpretações façam usos diferentes de procedimentos estruturalistas em história da filosofia. Por enquanto, podemos nos restringir a dizer que, no caso de Deleuze, Macherey sustenta que o procedimento de Deleuze é um “estruturalismo que teria completamente assimilado as lições da genealogia” (MACHEREY, 1991, p. 63).

O “meio” de uma filosofia, segundo Macherey, possui dois sentidos. Em um primeiro sentido, o meio de uma filosofia é “o elemento em comunicação com o qual o seu

¹⁰ Em um outro texto dedicado a comentar o momento da publicação de *Espinosa e o problema da expressão* e da publicação de *Spinoza I: Dieu* de Martial Gueroult, Macherey opõe os dois estilos de comentário com base nesse argumento: enquanto o comentário deleuziano empreende uma exposição da filosofia espinosana animada por uma questão, o comentário de Gueroult trata a filosofia espinosana como um conteúdo doutrinal cujo papel do comentador é acompanhar passo à passo e, assim como um “tecnólogo”, explicitar as articulações da filosofia comentada. cf. MACHEREY, 2008.

pensamento se produz, (...) ou seja um campo de problemas, ou uma nova maneira de colocar as questões filosóficas” (*ibidem*, p. 64); no caso da leitura deleuziana, evidentemente, trata-se de se inserir na filosofia de Espinosa através do problema da expressão. Num segundo sentido, o meio de uma filosofia é aquilo que, “no seu pensamento não constitui nem o seu objetivo final nem o seu primeiro fundamento, mas que liga ambos, separando-os” (*ibidem*). Pegar uma filosofia pelo meio significa acompanhar essa produção de conceitos, essa prática de conceitualização que constitui uma filosofia. Diferentemente de uma leitura estática ao estilo gueroultiano, que persegue a filosofia estudada a partir de suas articulações, tomar Espinosa pelo meio também implica a renúncia de perseguir “passo a passo” o texto filosófico interpretado, “do momento onde começa o seu discurso até onde ele termina”, em favor de, “o precedendo, apreendê-lo diretamente neste ponto central de onde surgem os seus problemas” (*ibidem*). Para Macherey, a expressão “pegar Espinosa pelo meio” concerne a esses dois sentidos da palavra meio: inserir-se no problema, ou nos problemas, que animam uma filosofia e, ao mesmo tempo, praticar junto com a filosofia estudada a sua produção de conceitos. É como se Deleuze fizesse junto com Espinosa o movimento de determinação de seu pensamento que vai dos problemas aos conceitos. Trata-se de um vínculo entre teoria e prática em que a própria criação de conceitos se torna uma prática. Essa é, para Macherey, a “singularidade de Espinosa, por quem a especulação se torna prática” (*ibidem*, p. 65).

É na medida em que decifra “os índices” da “singularidade” da filosofia de Espinosa, isto é, é na medida em que descobre o que constitui o problema na filosofia espinosana, que Deleuze pratica o pensamento de Espinosa. Se Deleuze afirma mais de uma vez que a “a ideia de expressão, em Espinosa, não é objeto nem de definição nem de demonstração, e nem pode ser” (DELEUZE, 1968/2017, p. 22; p. 365), para Macherey, é porque na condição de

meio, centro, elemento, a expressão não é “um” conceito, ou seja, um só conceito representativo de um conteúdo determinado, mas é, antes, *um movimento dinâmico de conceitualização*, que se deve encontrar por toda a parte em seus conceitos: ela é o que pensa Espinosa, o que faz pensar em Espinosa e também o que nos permite a nós mesmo pensar em Espinosa (MACHEREY, 1991, p. 65; grifos nossos).

Se o título dado por Deleuze a sua interpretação pode soar enigmático porque, de fato, não existe uma teoria da expressão na filosofia espinosana, que poderia (ou deveria) ser explicitada por algum historiador da filosofia, pode-se dizer que também não há uma teoria da expressão na interpretação de Deleuze. Pois o objetivo de sua obra, como indica Macherey, é apresentar a filosofia de Espinosa como uma “prática da expressão” em que o próprio Deleuze se insere. A mudança de título sofrida por essa obra parece reafirmar esse posicionamento. Afinal, o que explicaria a tese complementar ser defendida sob o título de

“A ideia de expressão na filosofia de Espinosa” e o livro ser publicado com o título de *Espinosa e o problema da expressão?* A nosso ver, essa mudança indica justamente que a ideia de expressão concerne a essa prática de conceitualização na qual Deleuze se insere, e não a um conteúdo em específico que possa ser isolado e tratado teoricamente por ele próprio. Em outro texto, Macherey sustenta que “a noção de expressão forma o conjunto de um problema cujo tratamento é inseparável do contexto teórico e prático no interior do qual ele se situa”, de modo que a ideia de expressão constitui um “tipo de impensado de sua filosofia” que desempenha “a função de um operador estrutural que intervém em toda parte dentro de sua ordem porque o constitui em sua integralidade” (*idem*, 2008).

2.1.2 O movimento dinâmico da expressão

Se a expressão não é objeto de definição e nem pode ser porque ela não é um conceito representativo, mas “*um movimento dinâmico de conceitualização*”, como se dá esse movimento?

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” (E, I, def. 6)¹¹. Dessa definição, Deleuze 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 conceitos já estão respectivamente definidos pela terceira e quarta definição¹²; 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” (DELEUZE, 1968/2017, p. 23).

¹¹ 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.

¹² 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. 5: “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”.

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 caráter categorial das primeiras proposições da Parte I da *Ética* – exploraremos em mais detalhes esse argumento ao longo desta subseção. 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” (*ibidem*), porque só o caráter integralizador da ideia de expressão dá conta de determinar a relação desses conceitos em uma definição real. Podemos observar, aí, o caráter sistemático 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 outros conceitos, pois eles formam um sistema conceitual cuja consistência se dá mediante relações expressivas.

Outra característica da expressão em *Espinosa*, segundo Deleuze, é que ela sempre coloca em relação três elementos que formam uma tríade na qual o primeiro 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, os atributos que são expressões e a essência que é exprimida. 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” (*ibidem*, p. 30). A expressão, dessa forma, é o “elemento conceitual” que “leva ao infinito certas distinções que correspondem a esses três termos: substância, atributo, essência” (*ibidem*).

A determinação do tipo de distinção que pode operar com o infinito – correspondente ao âmbito dos atributos – e do tipo de distinção pode ser levada ao domínio do absolutamente infinito de Deus é, segundo Deleuze, “o primeiro problema posto pela ideia de expressão” e que “domina o primeiro livro da *Ética*” (*ibidem*). 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” (DESCARTES, 1984, I, §51), ao passo que os modos são as diferentes maneiras pelas quais uma substância pode ser disposta (*ibidem*, §56). Cada substância possui um atributo principal que a constitui e por meio do qual podemos conhecê-la (*ibidem*, §52; §53). 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.

Até aqui, Espinosa parece não só aceitar o enunciado e os conceitos cartesianos como, também, os utilizar em sua própria filosofia¹³ - 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 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 equívoco da noção de substância. Em suas palavras, “falando com propriedade, só Deus é isso [existe por si próprio]”, de forma que a

¹³ Sobre a proximidade entre as definições cartesianas e as definições de substância e atributo na *Ética*, comparar com as definições elencadas na nota anterior. 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”.

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” (*ibidem*, §51). Outro ponto relevante concerne ao conceito de atributo, 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” (*ibidem*, §56). 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 usar essas duas palavras? Para ele, era necessário diferenciar tipos diferentes 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 (*ibidem*).

Definidos esses termos, Descartes apresenta os três tipos de distinção concebidas 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 (*ibidem*, §60). 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 e “permite conhecer uma dessas maneiras sem a outra, tal como a figura sem o movimento, e o movimento sem a figura” (*ibidem*, §61). 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 sem pensar nos outros (*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 os efeitos dessa oscilação terminológica na teoria cartesiana e que aspectos da teoria das distinções espinosana Deleuze está chamando de anticartesiana. Sobre a teoria cartesiana, Deleuze aponta duas dificuldades: (1) a possibilidade de existir 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, de maneira geral, o ponto ressaltado por Deleuze é a vinculação entre a distinção real e a distinção numérica, seja por meio da distinção entre

substâncias de mesmo atributo, seja pela distinção real ela mesma. Não importa qual seja o encadeamento, o aspecto da teoria das distinções cartesianas contra o qual, segundo Deleuze, a teoria espinosana volta-se veementemente é a vinculação da distinção real com a distinção numérica ou com o número em geral.

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 (DELEUZE, 1968b/2017, p. 32). 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” (*ibidem*). 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 (DELEUZE, 1968b/2017, p. 32). 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*” (*ibidem*, p. 33).

A segunda dificuldade, como apontamos, concerne à própria natureza da distinção real cartesiana, que “não possui em si a razão do distinguido” (*ibidem*). 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” (DESCARTES, 1984, I, §60). No entanto, na condição de representação, a distinção real, por si só, não garante que exista uma distinção efetiva nas coisas de maneira que as representações claras e distintas, alcançadas sem o auxílio de outras substâncias, são da ordem da possibilidade. Isso porque, na filosofia cartesiana, o que garante a adequação entre as 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. Há 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” (*ibidem*, p. 33).

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*” (*ibidem*, p. 34). 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 E, I, 8, 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 (E, I, 5, dem.) 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 modos¹⁴. A distinção real, dessa forma, é

¹⁴ Macherey (2008) afirma que um dos pontos de contato entre a interpretação deleuziana e de Gueroult é a “desvalorização do número em geral”.

definitivamente desvinculada da distinção numérica, e passa a distinguir substâncias infinitas e que não são causas uma da outra.

Após essa complexa declinação das definições nominais de substância, atributo e modo com o objetivo de alcançar um total desvencilhamento da distinção real da ideia de número e de sua utilização para distinguir objetos finitos, 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” (*ibidem*, p. 39; p. 40), 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 (*ibidem*, p. 40). 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*” (*ibidem*). 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” (*ibidem*). 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” (*ibidem*, p. 41).

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 exploraremos mais detalhadamente na terceira seção deste capítulo. Por enquanto, o importante para nós é alcançar como Deleuze estabelece que, por convir com o infinito, essa é uma lógica da afirmação pura que aprofunda a teoria das distinções cartesiana.

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 resquício 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 nega 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 de Deleuze é que “os atributos são afirmações” (DELEUZE, 1968b/2017. p. 63) 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, como afirma Deleuze, “entre os numerosos sentidos da palavra ‘formal’, devemos ter em conta aquele pelo qual ela se opõe a ‘eminente’ e ‘análogo’” (*ibidem*, p. 62).

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” (*ibidem*, p. 63), isso se deve ao aprofundamento de elementos da teoria das distinções cartesianas. Segundo Deleuze, 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]” (*ibidem*). 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” (*ibidem*). Apenas a assimilação da distinção real pela distinção formal extrai “as conseqüências 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” (*ibidem*, p. 64).

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, modo para se alcançar essa substância única. Era preciso que se desenvolvesse uma lógica que tornasse possível tal substância. Por essa razão que, 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” (*ibidem*, p. 79). Pois a *Ética*, para Deleuze, começa com o desenvolvimento dessa lógica da distinção real na qual as substâncias se distinguem 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, 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 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 (*ibidem*, p. 84-85).

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.

2.2 O método estrutural genético em Deleuze e no Gueroult de Deleuze

A posição segundo a qual as oito primeiras proposições da *Ética* possuem um sentido categórico que antecede e prepara a gênese da substância absolutamente infinita é um ponto de convergência entre as interpretações de Deleuze e de Gueroult. O interesse de nos determos nessa comunidade de posicionamento entre esses dois intérpretes da filosofia de Espinosa consiste no reconhecimento de que essa comunidade de posições coloca em evidência que o procedimento interpretativo de Deleuze também é atravessado por um certo estruturalismo, ainda que tingido com cores e matizes propriamente deleuzianas.

Na seção anterior, fizemos uma primeira indicação sobre o atravessamento de um certo estruturalismo na interpretação de Deleuze, em *Espinosa e o problema da expressão*, quando citamos a forma pela qual Macherey adjetiva o estilo da interpretação deleuziana que seria um “estruturalismo que teria completamente assimilado as lições da genealogia” (MACHEREY, 1991, p. 63). Mas o que isso quer dizer exatamente? E como o movimento dinâmico de conceitualização da ideia de expressão pode nos explicar algo sobre a adoção desse estruturalismo deleuziano? São essas duas perguntas que orientam as nossas investigações nesta seção.

Como sublinhamos na seção anterior, a leitura de Pierre Macherey sobre a interpretação deleuziana de Espinosa é permeada por uma comparação mais ou menos explícita com a interpretação de Martial Gueroult, em especial com a obra *Spinoza, tomo I: Deus*. Além dos estudos terem sido lançados quase que simultaneamente, no ano de 1968, essas duas obras possuem traços em comum que, apesar de todas as diferenças, evidenciam a proximidade de ambas com o estruturalismo, como assinala de forma ainda mais explícita Macherey (2008) em “Spinoza 1968 - Gueroult ou/et Deleuze”.

Nesse texto, em primeiro lugar, Macherey destaca que essa quase coincidência de publicações significou uma reviravolta nos estudos da filosofia de Baruch de Espinosa na França. Pois, 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” e que despertassem interesse para além de “raros especialistas” estudiosos da filosofia espinosana. Quase cinquenta 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: (1) ambas são publicadas em um momento em que Descartes, “o filósofo nacional do *cogito*, representante exemplar da lendária clareza francesa” (MACHEREY, 2008), 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 (*ibidem*)¹⁵; (2) e ambas interpretações parecem acenar em favor da ruptura com as filosofias do sujeito e da consciência, que viam em Descartes o paradigma da experiência filosófica¹⁶, por apresentarem um Espinosa anticartesiano e, também, por lançarem mão de procedimentos que podemos chamar de estruturalistas¹⁷.

Até aqui, insistimos que o conceito deleuziano de problema corresponde a uma certa dimensão da estrutura e da gênese de uma filosofia e, também, avançamos na compreensão de que, no caso da interpretação deleuziana na filosofia de Espinosa a partir do problema da expressão, a ideia de expressão possui três características gerais: (1) ela não é um conceito com um conteúdo representativo, mas um movimento dinâmico de conceitualização; (2) essa conceitualização se dá mediante a determinação das relações que os conceitos estabelecem entre si, como vimos a propósito de E, I, def. 6; (3) sua organização é sempre triádica: sempre há algo que se exprime, uma segunda coisa que é expressão e outra terceira coisa que é exprimida. No entanto, ainda nos resta compreender o que seriam essas lições da genealogia que o estruturalismo deleuziano assimilou.

¹⁵ A título de exemplo do que sustenta 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, 2016, p. 199; grifos nossos).

¹⁶ Segundo Bianco (2015, p. 51), 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.

¹⁷ 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 (1972/2005, p. 244), “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 individuações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais”. Na mesma direção, Balibar (2005, p. 15) 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”.

No caso de Gueroult, identificar o seu procedimento interpretativo com a etiqueta de “estruturalista” não nos parece ser um ponto conflituoso. Para nós, nesta seção, é mais interessante apontar como Deleuze interpreta o estruturalismo gueroultiano do que nos deter na apresentação de sua doutrina sobre a dianoemática porque, dessa forma, podemos identificar: (1) que aspectos do procedimento interpretativo de Gueroult, que são marcadamente estruturalistas, Deleuze valoriza; (2) como esses aspectos valorizados podem nos ajudar na compreensão da forma pela qual Deleuze concebe e lança mão de um certo estruturalismo em sua própria interpretação de Espinosa. Em suma, a investigação de como Deleuze interpretou a monografia gueroultiana pode nos dar preciosas pistas para entender melhor os critérios utilizados pelo próprio Deleuze para reconhecer quando um pensamento é ou não estruturalista e, assim, avaliar em que medida sua própria interpretação faz uso do estruturalismo.

2.2.1 O Gueroult de Deleuze

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 (DELEUZE, 1972/2005, p. 189). 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 (2015), 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. 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 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” (CROCCO, 2005, p. 80). 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 interpretativo 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” (DELEUZE, 1972/2005, p. 189). 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 (*ibidem*, p. 190-191). A estrutura de uma filosofia é a “determinação dos elementos geradores e dos tipos de relações que eles mantêm entre si” (*ibidem*), 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” (*ibidem*) 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” (DESCARTES, 1973, p. 176-177). No caso da filosofia espinosana, em que as razões dessa filosofia são do tipo de razões de ser e evidentemente lança 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 (DELEUZE, 1972/2005, p. 189).

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 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 (*ibidem*, p. 190). 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?” (*ibidem*).

A relevância de se deter nesse problema é tripla. Por um lado, determinar se a demonstração de que existe uma substância por atributo (E, I, 5) 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* (*ibidem*, p. 193). 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” (*ibidem*). Por fim, se o conteúdo dessas proposições for apenas 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 no início desta seção: as oito primeiras proposições da *Ética* gozam de um “sentido perfeitamente categórico” (*ibidem*, p. 194). Nada há 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” (*ibidem*). Trata-se de uma “lógica da distinção”, que recusa a ideia de número para 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” (*ibidem*, p. 194), 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 (*ibidem*, p. 194).

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 (*ibidem*, p. 195). 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, e 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” (*ibidem*, p. 196). Tal cruzamento de séries forma um primeiro nexo da estrutura da ordem das razões da filosofia de Espinosa.

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, *nexus e entrecruzamentos*” (*ibidem*, p. 197; p. 200), 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.

2.2.2 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?” (DELEUZE, 1972/2005, p. 221-222). 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 [*caractères*] pelas quais o estruturalismo *se dirá em um só e mesmo sentido*”, (GINOUX, 2015, p. 149).

Mas qual é o sentido desses três movimentos iniciais do texto? Segundo a comentadora Isabelle Ginoux (2015, p. 151), 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”. 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” (DELEUZE, 1972/2005, p. 246-247).

Sobre cada um dos três movimentos iniciais do artigo, Ginoux sustenta que “não é neutra nem é insignificante” (GINOUX, 2015, p. 157) a indicação de Deleuze segundo a qual “*Estamos em 1967*” (DELEUZE, 1972/2005, p. 221). Baseando-se na periodização proposta por Dosse em sua história do estruturalismo, Ginoux (2015, p. 157) aponta que o ano de 1967 marca o início de uma virada crítica que o estruturalismo sofreu, enquanto movimento

intelectual. 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 de 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” passou 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” (*ibidem*, p. 158). É por essa razão que, a partir desse ano, surgem textos que se dedicam a estabelecer e determinar o que é o estruturalismo¹⁸.

Como já indicamos no início desta subseção, 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?*” (GINOUX, 2015, p. 154-155). Mas qual é o sentido dessa primeira transformação? Deleuze aponta que existe um “costume no mais atual” 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” (DELEUZE, 1972/2005, p. 221). 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 Saussure¹⁹. Pois, para Deleuze, a

¹⁸ 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.

¹⁹ 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, 2008, 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 *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).

analogia dos problemas, 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 (*ibidem*, p. 221-222). 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 por uma linguagem. 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, dupla: 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 (GINOUX, 2015, p. 154); 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 (*ibidem*, p. 167).

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 por uma 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 cada vez o exemplo dos autores citados, qualquer que seja a diversidade de seus trabalhos e projetos” (DELEUZE, 1972/2005, p. 222). 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” e nem com as “imagens” e os “conceitos associados às palavras” (*ibidem*, p. 222-223). 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 (*ibidem*, p. 223). A estrutura, por sua vez, é definida pela “natureza de certos elementos atômicos”, também chamados de “elementos formais”, que, “em si mesmos, não têm nem forma, nem significação, nem representação, nem conteúdo, nem realidade empírica dada, nem modelo funcional hipotético, nem inteligibilidade por detrás das aparências” (*ibidem*, p. 224). 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” (*ibidem*, p. 225). 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 (*ibidem*). 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 (*ibidem*, p. 226). 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 (*ibidem*, p. 226).

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 numa determinada estrutura, o terceiro critério concerne à determinação do que são “esses elementos simbólicos ou unidades de posição” (*ibidem*, p. 227) e a relação que há entre os elementos simbólicos e as coisas reais. Os elementos simbólicos são a “menor unidade” de um domínio que só existem enquanto são determinados reciprocamente na relação 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 Lèvi-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 (*ibidem*, p. 228). Dessa forma, toda estrutura é composta por uma multiplicidade de sistemas de relações diferenciais, pelas quais seus elementos são definidos, e por uma multiplicidade de sistemas de singularidades, correspondentes a esses sistemas de relações diferenciais, que “traça o espaço da estrutura” (*ibidem*).

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” (*ibidem*, p. 229). 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” (*ibidem*). Dessa forma, uma estrutura não só diz a natureza de cada objeto que a encarna, mas também diz 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” (*ibidem*, p. 230).

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 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 (*ibidem*, p. 231). 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*” (*ibidem*). “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 (*ibidem*).

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. Em nosso capítulo anterior vimos que os problemas, para Deleuze, são totalmente diferenciados sem que isso necessariamente signifique que o problema seja diferenciado em conceitos²⁰. Nesse caso, a propósito da estrutura, Deleuze diz a mesma coisa: uma estrutura é totalmente determinada em sua multiplicidade de sistemas de relações diferenciais e de sistemas 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” (*ibidem*). Toda estrutura é, portanto, inseparável desse duplo aspecto: a diferenciação e a diferenciação. 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” (*ibidem*, p. 232). 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” (*ibidem*, p. 233).

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” (*ibidem*, p. 235). Dessa forma, Deleuze estabelece que “toda estrutura é serial, multisserial, e não funcionaria sem esta condição” (*ibidem*). 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” (*ibidem*, p. 236).

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 (*ibidem*, p. 237-238). Trata-se do sexto critério listado por Deleuze: “a casa vazia”. É esse elemento eminentemente

²⁰ Trabalhamos esse vocabulário no capítulo I, seção 3.2.

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 fazer 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” (*ibidem*, p. 239).

Se anteriormente, falávamos que há um não-sentido que produz o sentido como efeito de posição em uma estrutura, agora podemos determinar que esse não-sentido corresponde à circulação e aos deslocamentos do objeto = x pelas séries. 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” (*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 (*ibidem*, p. 242-243).

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” (*ibidem*, p. 246). 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” (*ibidem*).

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 atualizada. 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 de 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. 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 (*ibidem*).

*

Ao longo desta seção buscamos mapear como Deleuze interpreta a utilização do método estrutural-genético na leitura de Martial Gueroult sobre a filosofia de Espinosa e sua concepção do estruturalismo como um “sistema de ecos entre autores bastante independentes uns dos outros” (*ibidem*). Conforme indicamos na introdução desta seção, o objetivo da incursão nesses dois textos era duplo: por um lado, há a necessidade de compreender o sentido da afirmação de Macherey segundo a qual o estruturalismo deleuziano caracteriza-se por ter assimilado as “lições da genealogia”; por outro lado, partimos da hipótese de que esses dois textos, nos quais Deleuze trata frontalmente do tema do estruturalismo, podem nos fornecer uma chave de inteligibilidade para identificarmos o que há de estruturalista em sua própria interpretação da filosofia de Espinosa. Para tanto, nesta seção, investigamos os aspectos valorizados por Deleuze do procedimento interpretativo gueroultiano e, em seguida, como Deleuze interpreta o estruturalismo a partir de um conjunto de critérios que o caracterizariam.

Sobre a afirmação de Pierre Macherey, acreditamos que a demonstração de que há uma comunidade de posicionamento entre a 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 uma genealogia da substância. A

questão toda é entender o nexos entre uma interpretação estruturalista e, ao mesmo tempo, genealógica. Se a interpretação de Guérault 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 por 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 tem sentido mediante a sua posição, isto é, mediante as suas posições nas relações recíprocas 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, a expressão é uma prática de conceitualização, que, assim como o objeto = x do pensador estruturalista, não é em si mesma definível; 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 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. Por fim, também podemos identificar uma organização do andamento da *Ética* a partir de séries que se comunicam pela ideia de expressão: 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 uma segunda série que é responsável pela dedução da substância absolutamente infinita, vai da nona até a décima primeira proposição.

Até aqui, analisamos a obra *Espinosa e o problema da expressão* segundo o seu aspecto propriamente problemático. A determinação da ideia de expressão como uma prática de conceitualização, a determinação dos elementos geradores e a organização do andamento da *Ética* em séries são os traços estruturalistas que identificamos na interpretação deleuziana sobre a filosofia de Espinosa. No entanto, a intervenção na dimensão problemática de uma filosofia é apenas uma das dimensões da história da filosofia deleuziana. Doravante, faz-se necessário, então, lançarmos nossos olhares e investigações sobre a outra asa que compõe a história da filosofia deleuziana, isto é, observar como o conceito de imagem do pensamento opera na interpretação deleuziana da lógica da distinção real na filosofia de Espinosa.

2.3 O tempo estratigráfico

2.3.1 O estatuto expressivo dos atributos e a história geográfica da univocidade do ser em *Diferença e repetição*

“O que é importante não são nunca as filiações, mas as alianças e as ligas; não são as heranças, os descendentes, mas os contágios, as epidemias, o vento”²¹.

Como indicamos rapidamente ao final da primeira seção deste capítulo, para Deleuze, a lógica da distinção real espinosana está condicionada pelo estatuto expressivo dos atributos e pela restauração da distinção formal de Duns Escoto por parte de Espinosa - ou, pelo menos, podemos dizer, restaurada pelo Espinosa de Deleuze. O tema do estatuto expressivo dos atributos emerge no comentário de Deleuze como a resposta espinosana para o problema dos nomes divinos. A nosso ver, a mobilização deste problema é o indicativo mais claro que temos acerca da utilização do conceito de imagem do pensamento em *Espinosa e o problema da expressão*. Se a indicação do conceito de problema no título da obra aqui em questão era uma primeira pista para compreendermos que Deleuze interpreta a filosofia espinosana

²¹ Cf. DELEUZE; PARNET, 1977/1998, p. 83.

intervindo na dimensão problemática dessa filosofia, acreditamos que a mobilização do problema dos nomes divinos, que atravessa e se intercala com a exposição sobre a teoria das distinções e a gênese da substância absolutamente infinita, corresponde à segunda “asa” da história da filosofia deleuziana: a imagem do pensamento. Mas o que é o problema dos nomes divinos e como o estatuto expressivo dos atributos responde a esse problema?

Em primeiro lugar, antes de definirmos o que é o problema dos nomes divinos, é importante lembrarmos que o conceito de imagem do pensamento designa o conjunto de coordenadas pré-filosóficas que orientam o que significa pensar para uma filosofia ou para uma tradição filosófica. Essas coordenadas são pressupostos que estão para a filosofia como a condição interna de cada pensamento filosófico. O conjunto dessas coordenadas e pressupostos compõem uma espécie de geografia do pensamento em que cada imagem do pensamento forma uma camada, ou um estrato, do que significa pensar. É por essa razão que se pode dizer que o conceito de imagem do pensamento aponta para uma concepção de tempo filosófico na qual o que está em jogo não é a sucessão de sistemas filosóficos numa linha do tempo, mas um tempo filosófico composto pelos diferentes estratos que se superpõem uns aos outros, formando, assim, um tempo estratigráfico. No capítulo anterior, à luz dessa concepção geográfica da filosofia, adventícia da formulação do conceito de imagem do pensamento, apontamos que esse conceito produz três inflexões na história da filosofia deleuziana: (1) a determinação da tarefa do historiador da filosofia não é apenas elucidar a trama dos conceitos, mas também elucidar os pressupostos que compõem a imagem do pensamento da filosofia interpretada; (2) a criação da possibilidade de se aproximar e de se distanciar das mais diferentes filosofias a partir da geografia de cada pensamento filosófico, independentemente das distâncias históricas; (3) a criação da possibilidade de deslocar os textos e conceitos interpretados de seus sentidos originais para lançá-los e experimentá-los em novas geografias do pensamento.

Em segundo lugar, o problema dos nomes divinos, segundo Deleuze, corresponde ao problema de como nomear e conhecer Deus (DELEUZE, 1968/2017, p. 46). A nosso ver, a mobilização desse problema, que, na primeira parte de *Espinoza e o problema da expressão*, se intercala com a exposição do movimento dinâmico de conceitualização do pensamento espinosano, corresponde à necessidade não apenas de traçar o plano de imanência próprio da filosofia espinosana, como também àquela de localizar e distinguir as proximidades e distâncias entre os planos de imanência implícitos às diferentes maneiras de responder a esse problema. Além disso, é por meio da mobilização desse problema que Deleuze desloca a distinção formal escotista para lançá-la na geografia do pensamento de Espinoza, conferindo

uma nova atualidade a essa distinção. Ao longo desta seção, apresentaremos a maneira pela qual Deleuze descreve as diferentes formas de respostas a esse problema ao longo da história da filosofia e, também, apresentaremos como Deleuze determina o estatuto expressivo dos atributos espinosanos, inserindo, assim, a filosofia de Espinosa em uma história da univocidade do ser que só é possível pelo uso, ainda que inaudito, do conceito de imagem do pensamento, tal qual apresentamos no capítulo anterior.

Como temos insistido ao longo deste capítulo, para Deleuze, o estatuto ontológico dos atributos na filosofia espinosana passa pela lógica da distinção real desenvolvida na primeira série de proposições da Parte I da *Ética*. A lógica da distinção real espinosana caracteriza-se por ser uma lógica da afirmação pura na qual seus termos, os atributos, são definidos apenas por sua positividade e não por oposição uns em relação aos outros. Nessa lógica, todos os atributos são afirmações da essência da substância que, por sua vez, os contém formalmente numa espécie de composição lógica na qual os atributos são os elementos primeiros e irreduzíveis da substância. Mas qual o sentido exato do uso do advérbio “formalmente” nessa afirmação?

Deleuze demonstra a natureza expressiva dos atributos a partir da leitura de três passagens do *Breve Tratado* que, em sua visão, são “transformados” por uma “utilização mais sistemática da ideia de expressão”, na *Ética* (*ibidem*, p. 44). As três formulações do *Breve Tratado* elencadas por Deleuze, respectivamente, dizem: “1º) ‘a essência dos atributos pertence à existência, de maneira que, fora deles, não existe essência alguma ou ser algum’; 2º) ‘nós os concebemos somente na sua essência e não na sua existência, não os concebemos de maneira tal que a existência decorra de sua essência’; 3º) eles existem ‘formalmente’ e ‘em ato’; demonstramos *a priori* que eles existem” (*ibidem*). Deleuze interpreta essa primeira formulação sustentando que, para Espinosa, os atributos não existem separados da essência da substância, pois é nos atributos que a essência da substância é distinguida em qualidades infinitas. Há, portanto, uma imanência entre o atributo e a essência da substância, ainda que isso não signifique que não exista uma distinção entre eles, pois a essência da substância é absolutamente infinita, ao passo que cada atributo distingue apenas uma qualidade dessa essência, que é infinita somente em seu próprio gênero. Segundo Deleuze, a imanência e a distinção entre a essência da substância e os atributos ficam mais claras na *Ética* pelo uso da ideia de expressão, pois, lá, “a essência da substância não existe fora dos atributos que a exprimem, de modo que cada atributo exprime uma determinada essência eterna e infinita” (*ibidem*). Isso significa que cada atributo é a expressão de uma determinada qualidade eterna e infinita da essência da substância. Essa, por sua vez, não existe fora dos atributos que a

exprimem de maneira que “o exprimido não existe fora de suas expressões, cada expressão é como se fosse a existência do exprimido” (*ibidem*, p. 44).

Outro aspecto importante da determinação da relação entre a essência da substância e os atributos é que estes não possuem uma essência própria, uma vez que a qualidade expressa pelo atributo é sempre uma qualidade da essência da substância. Dessa forma, a essência da substância absolutamente infinita permanece a mesma para todos os atributos que a expressam. “Todas as essências existentes são, portanto, exprimidas pelos atributos nos quais elas existem, porém como essência de outra coisa, isto é, de uma única e mesma coisa para todos os atributos” (*ibidem*, p. 45). Somente a substância existe por si mesma, não os atributos. É por essa razão que, segundo Deleuze, Espinosa afirma, na segunda formulação selecionada do *Breve Tratado*, que se concebem os atributos a partir de sua essência e não por sua existência. A existência dos atributos se deve, portanto, à existência necessária da substância e é por isso que os atributos, mesmo não existindo por si mesmos, gozam de uma existência necessária e em ato, como diz a terceira formulação do *Breve Tratado*. “A diversidade das fórmulas do *Breve Tratado*”, segundo Deleuze, “deve, então, ser assim interpretada: elas concernem, uma por uma, à existência da essência, à existência da substância, à existência do próprio atributo” (*ibidem*, p. 46).

Se anteriormente perguntávamos qual o sentido da afirmação de que a substância contém formalmente todos os atributos, a resposta está no estatuto de realidade dos atributos, definidos como as formas expressivas da essência da substância absolutamente infinita, que contém formalmente todos os atributos. É nesse ponto da exposição deleuziana que é trazida à baila a questão dos nomes divinos, pois, afinal, se os atributos são expressões divinas, que tipo de expressões são essas? “É verdade”, diz Deleuze, “que a questão toda consiste em saber o que eles exprimem: a própria natureza de Deus como criador, tal como ela é em si, ou somente ações de Deus como criador, ou mesmo simples qualidades divinas extrínsecas, relativas às criaturas?” (*ibidem*). Deleuze insiste que a análise desse tema deve ser dupla: por um lado, é preciso compreender como Espinosa se insere no seio do problema dos nomes divinos e, por outro lado, deve-se analisar como Espinosa renova esse problema.

Segundo Deleuze, Espinosa se insere no problema dos nomes divinos pelo estabelecimento de que os atributos são “formas dinâmicas e ativas”, que atribuem à essência da substância a qualidade por eles expressa (*ibidem*, p. 47). Cada atributo é um verbo de “valor expressivo” que atribui à essência da substância uma qualidade ilimitada. Cada qualidade atribuída por cada um dos atributos são formas de ser comuns à substância e aos modos. Se uma das questões acerca do problema dos nomes divinos consistia em saber que

tipo de nome são os atributos, pode-se dizer que, no caso da filosofia espinosana, os atributos dizem diretamente a constituição da essência divina, tal como ela é em si mesma. Isso só é possível graças à comunidade formal que há entre os atributos, que expressam uma qualidade da essência da substância absolutamente infinita, e os modos, que implicam essencialmente esses mesmos atributos. Nas palavras de Deleuze, “os mesmo atributos são ditos de Deus, que se explica neles, e dos modos que os implicam - que os implicam sob a mesma forma que aquela que convém a Deus” (*ibidem*, p. 50). Portanto, o método espinosano para determinar os nomes divinos é, segundo Deleuze, “um método formal e de comunidade” que está inserido, junto com aquele de Duns Escoto, no que Deleuze chama de “grande tradição da univocidade”, pois, “os atributos, segundo Espinosa, são formas de ser unívocas que não mudam de natureza quando mudam de ‘sujeito’, isto é, quando as predicamos do ser infinito e dos seres infinitos, da substância e dos modos, de Deus e das criaturas” (*ibidem*, p. 51).

Sob esse aspecto acerca do problema dos nomes divinos, Deleuze está fazendo uma distribuição geográfica das diferentes respostas a esse problema. De um lado, está Espinosa e Duns Escoto que preconizam a univocidade do ser; e, do outro lado, encontra-se São Tomás de Aquino, para quem os nomes divinos só podem ser ditos por meio de analogias de “proporção ou de proporcionalidade” (*ibidem*, p. 48). Segundo Deleuze, representante deste outro pólo do problema dos nomes divinos, para São Tomás de Aquino, não há nomes comuns a Deus e as criaturas de maneira que, quando se recorre à analogia, “tomamos emprestado certos caracteres das criaturas, para atribuí-los a Deus, seja de maneira equívoca, seja de maneira eminente. Deus teria Vontade e Entendimento, Bondade e Sabedoria etc., mas equivocadamente ou eminentemente” (*ibidem*). Deleuze aponta que tanto a analogia quanto a equivocidade e a eminência são criticadas por Espinosa. O problema apontado pelo uso das analogias é que elas confundem as essências de Deus e das criaturas por suprimir ora “a essência das coisas, reduzindo suas qualidades a determinações que só a Deus convêm intrinsecamente”, ora “a essência de Deus, conferindo-lhe eminentemente aquilo que as criaturas possuem formalmente” (*ibidem*, p. 49). Por outro lado, a supressão e a confusão das essências de Deus e das criaturas não ocorre no método formal e de comunidade espinosano, pois há uma distinção clara entre a substância, que existe em si, e os modos, que existem em outro, sendo esse outro os atributos que expressam uma qualidade da essência da substância. Por mais que exista uma imanência entre a substância, os atributos e os modos, essa imanência não significa que se confundam a essência de Deus com as essências das criaturas.

Temos, assim, uma primeira localização da filosofia de Espinosa em relação ao problema dos nomes divinos e em relação à imagem do pensamento implícita em cada uma

das respostas a esse problema. Mas por que insistimos que Deleuze trata do problema dos nomes divinos fazendo uma distribuição geográfica desses três filósofos, se a expressão utilizada por Deleuze é “grande tradição da univocidade”? A nosso ver, a razão dessa insistência é que, para Deleuze, não se trata de dizer que Espinosa fora influenciado pela filosofia de Duns Escoto, nem de dizer que há uma assimilação da univocidade do ser escotista por parte de Espinosa - inclusive, Deleuze nos alerta sobre os “certos excessos” em que ele pôde incorrer em sua proposta de um retrato conceitual no qual se traça um “Espinosa escotista” (*ibidem*, p. 70). Para Deleuze, trata-se de formar uma aliança entre a filosofia de Espinosa e a de Duns Escoto, que se encontram tanto na tese da univocidade do ser quanto na oposição entre a univocidade, por um lado, e a analogia, a eminência e a equivocidade, por outro, que, como vimos a propósito de *Diferença e repetição*, em nosso primeiro capítulo, são instrumentos da imagem do pensamento dogmático (DELEUZE, 1968/2018, p. 190).

Em *Diferença e repetição*, a aliança entre Duns Escoto e Espinosa também é acompanhada por Nietzsche que, como veremos, para Deleuze, é aquele que levou mais longe a tese da univocidade do ser. Nessa obra, Deleuze afirma que “houve apenas uma proposição ontológica: o Ser é unívoco” (*ibidem*, p. 61). Cada um dos três filósofos mencionados representa um momento da elaboração da univocidade do ser nessa história estratigráfica proposta por Deleuze. Duns Escoto é o primeiro momento dessa elaboração não só por ter sido, de fato, o primeiro a propor uma concepção unívoca do ser, mas, também, porque o ser unívoco proposto por ele é um ser calcado em um “conceito abstrato” e neutro que é “indiferente ao infinito e ao finito, ao singular e ao universal, ao criado e ao incriado” (*ibidem*, p. 66). Se Duns Escoto “somente pensou o ser unívoco” é justamente porque a sua elaboração da univocidade está calcada em um conceito de ser abstrato e neutro.

Segundo Deleuze, há “um progresso considerável” na elaboração da univocidade do ser pela filosofia de Espinosa (*ibidem*, p. 67). Pois, com o estatuto expressivo dos atributos e com seu método formal e de comunidade, o ser deixa de ser pensado como neutro e indiferente, para ser expressivo e “objeto de afirmação pura”, como temos visto ao longo deste capítulo. Assim como em *Espinosa e o problema da expressão*, em *Diferença e repetição*, Deleuze opõe novamente a teoria das distinções cartesiana e a teoria das distinções espinosana, mas, dessa vez, com o acréscimo de que “a luta que Espinosa empreende contra Descartes não é sem relação com aquela que Duns Escoto conduzia contra Santo Tomás” (*ibidem*). Nessa geografia dos nomes divinos, temos, portanto, de um lado a tradição da univocidade do ser e, de outro, a tradição da analogia, da equivocidade e da eminência.

Por fim, o último momento da elaboração da univocidade do ser consiste na “subversão categórica” da univocidade espinosana realizada por Nietzsche. Em Espinosa, aponta Deleuze, ainda persiste uma certa independência da substância em relação aos modos. Por mais que os atributos sejam comuns aos dois, os modos e a substância não tem o mesmo sentido ou não gozam da univocidade do ser da mesma maneira, uma vez que há uma distinção ontológica entre a substância, que é em si, e os modos que existem em outro - como já apontamos nesta seção. É como se a propriedade de existir em si mesma da substância também significasse a postulação de que a identidade da substância fosse anterior e independente das variações expressas pelas modificações dessa mesma substância.

A elaboração da univocidade nietzschiana incide justamente na subversão categórica desse jogo entre identidade e variações. Segundo Deleuze, “seria preciso que a própria substância fosse dita *dos* modos e somente *dos* modos”, de maneira que “o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo etc.” (*ibidem*, p. 68). O eterno retorno nietzschiano leva mais longe a univocidade do ser espinosana porque coloca a variação como primeira em relação à identidade.

O eterno retorno não pode significar o retorno do Idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Revir é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz “o mesmo”, mas o revir constitui o único Mesmo do que se torna. Revir é o devir-idêntico do próprio devir. Revir é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como “repetição” (*ibidem*).

2.3.2 O problema dos nomes divinos e o anticartesianismo de Espinosa

Ao longo deste capítulo, temos insistido que o retrato conceitual da filosofia de Espinosa feito por Deleuze, em *Espinosa e o problema da expressão*, traça a imagem de um Espinosa anticartesiano. Na última subseção, vimos que, para Deleuze, o anticartesianismo de Espinosa está intimamente ligado à paisagem e à geografia implicadas pelas diferentes respostas ao problema dos nomes divinos. Nessa paisagem mapeada por Deleuze, de um lado, observamos as filosofias de Espinosa e de Duns Escoto, que se encontram na formulação da tese da univocidade do ser, ainda que cada desses dois pensadores elabore essa tese de forma singular; e, do outro lado, há Descartes e São Tomás de Aquino que, em oposição à univocidade, são os representantes da tradição da equivocidade, da analogia e da eminência dos nomes divinos. Se na primeira seção deste capítulo, afirmamos que Deleuze sustenta a tese segundo a qual a teoria das distinções de Espinosa chega a ser uma teoria anticartesiana,

agora, tendo definido a natureza expressiva dos atributos, podemos identificar como a distinção entre atributos e próprios atravessa e orienta essa distribuição geográfica das respostas ao problema dos nomes divinos e, também, como funciona a dita restauração, por parte de Espinosa, da distinção formal escotista.

De acordo com Deleuze, a distinção entre atributos e próprios tem como ponto de partida uma definição aristotélica, retomada por Espinosa no *Breve Tratado*, segundo a qual um próprio, ou uma propriedade, “é aquilo que pertence a uma coisa, mas nunca explica o que ela é” (DELEUZE, 1968/2017, p. 52)²². Se os atributos, na concepção deleuzo-espinosana, são verbos que exprimem uma essência, as propriedades de uma determinada coisa são os adjetivos que a acompanham e que não possuem valor expressivo algum. A característica mais fundamental dos próprios é que pertencem a uma coisa e, ainda assim, não explicam a natureza dessa coisa. Mobilizando os termos do problema dos nomes divinos, Deleuze defende que “Deus não seria Deus sem eles [os próprios], mas não é por eles que é Deus” (*ibidem*).

Deleuze identifica em Espinosa uma taxonomia tripartite dos próprios: (1) em primeiro lugar, Deleuze aponta que a definição do *Breve Tratado* remonta ao conceito medieval - e, podemos dizer, escotista - de modalidade intrínseca da essência²³, que são os adjetivos que “não constituem a natureza da substância, mas se dizem daquilo que constitui essa natureza”, como, por exemplo, infinito, perfeito e imutável; (2) a segunda categoria de próprios “diz respeito a Deus como causa, enquanto age ou produz”, dessa vez, os próprios não são mais “infinito, perfeito, eterno, imutável, mas causa de todas as coisas, predestinação, providência”; (3) por fim, a última categoria “designa próprios que nem mesmo pertencem a Deus: Deus como soberano bem, como misericordioso, como justo e caridoso” (*ibidem*, p. 52-53). Se as duas primeiras categorias de próprios, respectivamente, remetem à essência e à ação divina, esta última categoria está remetida à imaginação do homem, mais especificamente à imaginação dos profetas. Pois essa terceira categoria, segundo Deleuze, remete às “determinações extrínsecas que apenas indicam a maneira pela qual as criaturas imaginam Deus”, as propriedades dessa última categoria são meras “determinações extrínsecas” que atendem a um propósito bastante específico: a formulação de “advertências, de mandamentos, de regras ou modelo de vida” (*ibidem*, p. 54). Em suma, os próprios dessa

²² cf. ESPINOSA, 2014, I, cap. 7, 6.

²³ De acordo com Gilson, o conceito de “modo intrínseco”, na filosofia de Duns Escoto, designa tudo aquilo que se acrescenta à essência sem variar sua razão formal (GILSON, 2016, p. 162).

terceira categoria “não são expressões divinas, mas noções impressas na imaginação para nos fazer obedecer, nos fazer servir a um Deus cuja natureza ignoramos” (*ibidem*).

De maneira geral, independentemente da categoria a que pertençam, os próprios não dizem a natureza divina. Deleuze sublinha que, para Espinosa, toda vez que se confundiu os próprios com a natureza divina, o efeito foi a indefinição da natureza de Deus. A origem dessa confusão é a “falta de um método histórico, crítico e interno, capaz de interpretar a Escritura” (*ibidem*, p. 58). Seria preciso um método que fosse capaz de distinguir os domínios da expressão e da revelação, que, segundo Deleuze, correspondem à distinção entre as relações expressão e exprimido, por um lado, e signo e significado, por outro. “*O signo*”, sustenta Deleuze, “*está sempre ligado a um próprio; ele significa sempre um mandamento; e ele funda nossa obediência. A expressão sempre diz respeito a um atributo; ela exprime uma essência, isto é, uma natureza no infinitivo; ela nos faz conhecê-la*” (*ibidem*, p. 60).

Mesmo Descartes, considerado “o mais esplêndido astro” do século XVII²⁴, funda a sua prova da existência de Deus na propriedade do infinitamente perfeito e, mais longinquamente, São Tomás de Aquino aplicava a analogia de próprios como a bondade e a justiça para nomear Deus (*ibidem*, p. 56; p. 58). Vemos, assim, que a distinção entre próprios e atributos está no coração do mapeamento da geografia feita por Deleuze acerca do problema dos nomes divinos. A nosso ver, essa distinção caracteriza um segundo nível da oposição entre Espinosa e Descartes ou, talvez melhor dizendo, essa distinção aprofunda a oposição entre esses dois filósofos. Se, no primeiro nível, a oposição se dava no registro das concepções analógicas e unívocas do ser, a partir da introdução desta distinção, vê-se que cada uma dessas duas concepções ontológicas se dão em domínios diferentes: de um lado, Descartes está no registro dos signos e dos próprios e, por essa razão, para ele, são insondáveis os desígnios de Deus; de outro lado, Espinosa está no registro da expressão e, por isso, para ele, é possível que se compreenda a natureza de Deus.

A compreensão da natureza divina na filosofia de Espinosa, para Deleuze, passa pela determinação do “papel do entendimento” no que ele chama de “lógica da expressão” (*ibidem*, p. 65). Nessa lógica, distinguem-se na expressão o que ela expressa e o que ela designa. O que é expresso por uma expressão é o seu sentido. Esse sentido é imanente à expressão e é apreendido objetivamente pelo entendimento, de modo que o papel do entendimento é conectar o objeto designado com o seu sentido. O ganho dessa distinção entre expressão e designação, e que a torna tão cara à filosofia de Espinosa, segundo Deleuze, é

²⁴ Esse adjetivo é utilizado no prefácio aos *Princípios da filosofia cartesiana*, escrito por Luís Mayer e publicado com a anuência de Espinosa. cf. ESPINOSA, 2015, p. 35.

que essa lógica da expressão permite a concepção de diferentes sentidos e de diferentes expressões que designam uma mesma coisa ou um mesmo objeto. “Então, concebemos que nomes possam se distinguir por seu sentido, mas que esses sentidos diferentes sejam relacionados ao mesmo objeto designado, do qual eles constituem a essência” (*ibidem*). Deleuze sustenta que a lógica da distinção real da filosofia de Espinosa faz uma espécie de “transposição” dessa lógica da expressão, pois cada atributo é uma expressão da essência da substância, que, por sua vez, permanece a mesma para todos os atributos, isto é, cada atributo é uma expressão diferente e o sentido expresso por cada atributo é a essência da mesma substância.

É nesse ponto da interpretação deleuziana que vemos funcionar claramente a terceira inflexão na história da filosofia que o conceito de imagem do pensamento provoca, pois é para responder a questão “como distinguir as diferentes expressões, nessa lógica?” que Deleuze lança a distinção real de Duns Escoto no seio de um problema que, evidentemente, pertence à filosofia espinosana. Na filosofia escotista, a distinção formal é “um ato do entendimento” que apreende “quididades distintas, que nem por isso deixam de pertencer a um mesmo sujeito” (*ibidem*, p. 67). Dessa maneira, a distinção formal escotista consegue exprimir “as diferentes camadas de realidades que formam ou constituem um ser”, sem que isso implique uma divisão no seio desse ser (*ibidem*). Essas diferentes camadas são as diferentes formas ou quididades que, mesmo sendo distintas no intelecto, são atuais no ser a que pertencem. É por essa razão que a distinção real escotista é um mínimo de distinção real, pois ela distingue as diferentes quididades de um ser, mas somente no intelecto, pois a distinção das diferentes formas não implica divisão alguma no ser. “Nisso, existem como que duas ordens, a ordem da razão formal e a ordem do ser, sendo que a pluralidade de uma se concilia com a simplicidade da outra” (*ibidem*, p. 68).

Há, portanto, uma inegável proximidade entre a lógica da distinção real espinosana, que, como vimos, é real e, ao mesmo tempo, não numérica, e a distinção formal escotista, que permite a distinção de diferentes quididades de um ser sem que isso implique uma divisão nas coisas. No entanto, para Deleuze, a filosofia de Espinosa leva ainda mais longe a distinção formal escotista. Isso porque, com Espinosa, “a distinção formal deixa de ser um mínimo de distinção real, tornando-se toda a distinção real e dando a esta um estatuto exclusivo” (*ibidem*, p. 69). Trata-se de uma restauração da distinção formal escotista em que se confere a ela um alcance maior do que ela tinha com Duns Escoto. Pois, em Espinosa, se o entendimento percebe a essência da substância, isso não é porque a distinção formal se dá apenas no entendimento, pois “o entendimento apenas reproduz de modo objetivo a natureza

das formas que ele apreende” (*ibidem*). O efeito desse alargamento da distinção formal escotista é duplo: por um lado, define-se que “os próprios atributos têm, ao mesmo tempo, a identidade no ser e a distinção na formalidade”; e, por outro lado, “é a distinção formal que dá um conceito absolutamente coerente da unidade da substância e da pluralidade dos atributos, é ela que dá à distinção real uma nova lógica” (*ibidem*, p. 69-70).

Para além de identificar as vizinhanças entre as filosofias de Duns Escoto e Espinosa, a interpretação deleuziana experimenta a distinção formal escotista na paisagem da filosofia espinosana. A utilização, ou restauração, dessa distinção não só confere um alcance maior do que ela tinha originalmente como, também, é o instrumento conceitual utilizado para responder as questões acerca da diferença entre os atributos e a respeito da conjugação da unidade ontológica da substância com a multiplicidade infinita de atributos, que expressam a essência dessa substância única. Como tentamos indicar já na subseção passada, essa experimentação conceitual, que só é possível graças à mobilização inaudita do conceito de imagem do pensamento, aproxima as filosofias de Duns Escoto e de Espinosa sem que isso signifique uma assimilação grosseira que apague as diferenças entre essas duas filosofias. É nesse sentido que Deleuze nos alerta sobre os “certos exageros” que podemos incorrer com essa proposta de um “Espinosa escotista”, pois, em primeiro lugar, como já vimos, a univocidade do ser escotista é calcada num conceito abstrato de ser e, em segundo lugar, o que Duns Escoto chamava de atributos nada mais eram que propriedades, segundo o vocabulário fixado por Espinosa (*ibidem*, p. 70-71). A razão para que a distinção formal não tivesse todo o seu alcance na filosofia escotista, segundo Deleuze, consiste na pressão da Igreja que o forçava a evitar de todo modo a acusação de panteísmo e manter reverência em relação à “perspectiva teológica, isto é, ‘criacionista’” (*ibidem*, p. 71).

Em Espinosa, ao contrário, o Ser unívoco está perfeitamente determinado no seu conceito, como aquilo que se diz num único e mesmo sentido da substância, que é em si, e dos modos, que são em outra coisa. Com Espinosa, a univocidade devém o objeto de afirmação pura. A mesma coisa, *formaliter* [formalmente], constitui a essência da substância e contém as essências de modo. Portanto, em Espinosa, é a ideia de causa imanente que assegura a continuidade da univocidade, liberando esta da indiferença e da neutralidade em que era mantida pela teoria de uma criação divina. E é na imanência que a univocidade encontrará sua fórmula propriamente espinosista: Deus é dito causa de todas as coisas, *no mesmo sentido (eo sensu)* em que ele é dito causa de si (*ibidem*).

Considerações finais

O escopo desta dissertação era duplo: por um lado, elucidar o que é a história da filosofia para Gilles Deleuze e o procedimento interpretativo próprio a essa concepção; e, por outro lado, examinar como esse procedimento interpretativo opera na obra *Espinoso e o problema da expressão*, sobretudo, em sua primeira parte, onde é interpretada a teoria das distinções espinosana no contexto do problema dos nomes divinos.

A estratégia utilizada para determinarmos os elementos que constituem o problema acerca da natureza da história da filosofia no pensamento deleuziano foi o mapeamento e a análise das poucas vezes em que, na obra de Deleuze, a história da filosofia é tematizada. A análise dessas ocorrências nos mostrou que há uma evolução no grau de determinação das formulações sobre a história da filosofia: (1) há um primeiro momento, que vai até o fim da década de 1960, em que a história da filosofia é considerada como um gênero literário que, mobilizado pelos afetos de amizade, amor e admiração, elucida a questão que dá necessidade à filosofia interpretada e, ao mesmo tempo, coloca essa filosofia em variação; (2) nas duas ocorrências na década de 1970, há uma politização mais explícita do tema que se dá pelo lançamento do conceito de imagem do pensamento ao primeiro plano das formulações sobre o tema; (3) por fim, as formulações a partir do ano de 1986 determinam que a história da filosofia faz retratos mentais que se assemelham com a arte do retrato em pintura porque ela deve reproduzir uma filosofia por meios dessemelhantes e, ao mesmo tempo, deve elucidar o que permanece subentendido e inaudito na filosofia interpretada. Notamos que a análise diacrônica dessas ocorrências evidenciam que o problema acerca da história da filosofia se dá em dois níveis: (1) da concepção do papel do historiador da filosofia; (2) da prescrição dos usos que a história da filosofia pode fazer dos textos interpretados. A conclusão a que chegamos é que, para Deleuze, a história da filosofia é um gênero literário que faz retratos mentais que reproduzem uma determinada filosofia, elucidando a sua imagem do pensamento e os problemas que a animam, ao mesmo tempo em que coloca em variação a filosofia interpretada.

A hipótese desta etapa da pesquisa é que o aumento do grau de determinação das formulações sobre a história da filosofia, que se observa na parte final da obra deleuziana, é uma espécie de efeito secundário em relação à formulação mais direta sobre a natureza da própria filosofia, que atravessa as entrevistas e obras do período final da vida de Deleuze. Se levarmos em consideração a constatação dessa evolução nos termos do problema e do escopo desta pesquisa, impõe-se a necessidade de explicar a razão pela qual é relevante e frutífero

levar em consideração essa análise diacrônica das menções à história da filosofia para analisar a obra *Espinosa e o problema da expressão*, que é publicada no ano de 1968. Acreditamos haver duas razões para considerarmos importante levar a cabo essa análise diacrônica para encontrar os termos que orientam a história da filosofia deleuziana para, só assim, examinarmos como esses termos operam na interpretação deleuziana sobre a filosofia de Espinosa. Em primeiro lugar, a análise diacrônica mostrou que os dois operadores conceituais que definem a história da filosofia deleuziana, os conceitos de problema e de imagem do pensamento, atravessam de forma mais ou menos explícita todas as menções à história da filosofia, independentemente do período em que elas se situam. Em segundo lugar, não nos parece ser o caso de dizer que a obra *Espinosa e o problema da expressão* mobiliza procedimentos interpretativos que concernem apenas ao período de sua publicação, pois, como vimos a partir do comentário de Pierre Macherey (1991, p. 62), essa obra é uma espécie de caso paradigmático para se compreender o procedimento interpretativo deleuziano e, também, compreender “a que tipo de interesse filosófico” esse procedimento corresponde. É por essas duas razões que, por exemplo, acreditamos ser pertinente a utilização de formulações de *O que é a filosofia?*, publicada em 1991, acerca do conceito de imagem do pensamento e da formação de um tempo filosófico estratigráfico para analisarmos como a interpretação do problema dos nomes divinos é trabalhada por Deleuze em *Espinosa e o problema da expressão*.

Explicitado as razões pelas quais adotamos essa estratégia de investigação nesta pesquisa de mestrado, podemos dizer que, para Deleuze, assim como a filosofia possui duas asas - uma filosófica e outra não-filosófica -, a história da filosofia na concepção deleuziana também possui duas asas: o conceito de imagem do pensamento e o conceito de problema. A investigação das determinações de cada um desses conceitos e a análise de como cada um deles opera e organiza a interpretação deleuziana acerca da teoria das distinções na filosofia de Espinosa formaram, respectivamente, as etapas seguintes desta dissertação.

Sobre o conceito de imagem do pensamento, vimos que esse conceito designa um conjunto de pressupostos pré-filosóficos que orientam o que significa pensar para uma filosofia ou para uma tradição filosófica. Esse conjunto de pressupostos formam coordenadas para o pensamento que, embora não sejam propriamente filosóficas, isto é, conceituais, essas coordenadas são a condição interna do pensamento filosófico, justamente porque este as pressupõe. A concepção segundo a qual o pensamento filosófico é condicionado por um conjunto de coordenadas pré-filosóficas faz com que Deleuze desenvolva uma espécie de leitura geográfica na qual cada filosofia ou tradição filosófica traça um plano ou um estrato

do que significa pensar. A história da filosofia seria organizada, assim, não pela sucessão dos sistemas filosóficos em um tempo linear, mas pela coexistência dos mais diferentes estratos do que significa pensar. Trata-se de um tempo filosófico propriamente estratigráfico que, no que concerne à concepção deleuziana de história da filosofia, produz a três inflexões: (1) o historiador da filosofia deve elucidar tanto os conceitos quanto a imagem do pensamento pressuposta pela filosofia estudada; (2) a possibilidade de organizar as mais diferentes filosofias a partir de suas geografias e não por suas filiações históricas; (3) a possibilidade de fazer variar os textos e os pensamentos interpretados mediante o lançamento e a experimentação desses textos e pensamentos em novas geografias do pensamento.

Sobre o conceito de problema, vimos que esse conceito responde à questão da gênese do pensamento, na medida em que, para Deleuze, só se começa a pensar mediante a imposição de um problema que força uma determinada produção conceitual. Constituído por uma multiplicidade de relações ideais reciprocamente determinadas entre pontos singulares ou elementos genéticos, o estatuto de realidade do problema é de objetividade ideal que tem sua gênese na atualização dessas relações ideais em um determinado campo simbólico. A distribuição e o estabelecimento da multiplicidade de relações de determinações recíprocas constituem a diferenciação de um problema, ao passo que a atualização de um problema corresponde a sua diferenciação. Essa distinção entre os âmbitos da diferenciação e da diferenciação de um problema correspondem, respectivamente, à dupla dimensão do conceito de problema: a dimensão da estrutura e a dimensão da gênese de um pensamento. Se o procedimento interpretativo deleuziano caracteriza-se por ser uma leitura amorosa, isso é porque o seu procedimento passa pela captura dos elementos singulares da filosofia interpretada e pela repartição desses elementos de modo a eleger um problema e uma perspectiva que, desde já, imprimem uma variação no sistema conceitual interpretado.

Em nosso segundo capítulo, dedicado à análise de *Espinosa e o problema da expressão*, tentamos demonstrar como se articulam as duas asas da história da filosofia deleuziana. Em primeiro lugar, em função do título da própria obra, nos dedicamos a demonstrar como a interpretação deleuziana se insere na dimensão problemática da filosofia espinosana. Para tanto, investigamos a análise categorial dos conceitos de substância, atributo e modo, que, para Deleuze, Espinosa desenvolve nas oito primeiras proposições da *Ética*. Vimos que o sentido dessa análise categorial é determinar uma lógica da distinção real que torna possível a gênese da substância tal qual definida pela sexta definição da Parte I. Essa lógica da distinção real, também chamada por Deleuze de genealogia da substância, estabelece os atributos como os elementos geradores do sistema conceitual espinosano.

Elementos esses que perdem seu estatuto nominal para ganharem um estatuto propriamente real apenas quando são postos em relação uns com os outros, o que é feito pela ideia de expressão tanto na sexta definição da Parte I, que, segundo Deleuze, é a primeira definição real da *Ética*, quanto no escólio de E, I, 11, que é onde aparece pela primeira vez, na série das proposições, a definição de Deus. A ideia de expressão tem três características gerais: (1) ela não é um conceito com um conteúdo representativo, mas um movimento dinâmico de conceitualização; (2) essa conceitualização se dá mediante a determinação das relações que os conceitos estabelecem entre si; (3) sua organização é sempre triádica: sempre há algo que se exprime, uma segunda coisa que é expressão e uma terceira coisa que é expressa.

A dupla dimensão do conceito de problema na filosofia deleuziana e a análise da genealogia da substância, em *Espinoza e o problema da expressão*, nos impôs a questão sobre o que desempenha o papel de estrutura na interpretação deleuziana sobre a filosofia de Espinoza, ou o que se pode reconhecer de estruturalista nessa interpretação. Para respondermos a essa questão, investigamos como Deleuze interpreta o “método estrutural genético” de Martial Gueroult e, em seguida, quais critérios Deleuze estabelece para reconhecer um pensamento como estruturalista. Nossa conclusão é que existem três elementos da concepção deleuziana de estruturalismo na interpretação da lógica da distinção real em Espinoza, que são: (1) a determinação da ideia de expressão como uma prática de conceitualização: assim como o objeto = x do pensador estruturalista, a expressão não é em si mesma definível e, ao mesmo tempo, é em função das relações mantidas com a ideia de expressão que os conceitos se definem; (2) o esforço em identificar como a lógica da distinção real determina os elementos geradores; (3) e, por fim, a organização do andamento da *Ética* em uma multiplicidade de séries que vão se cruzando, produzindo nexos e, assim, constituindo a estrutura da filosofia espinosana.

Sobre a outra asa da história da filosofia, isto é, sobre a atuação do conceito de imagem do pensamento na interpretação deleuziana acerca da teoria das distinções de Espinoza, nossa hipótese é que o conceito de imagem do pensamento é mobilizado, ainda que de forma inaudita, pelo manejo do problema dos nomes divinos. Esse problema é definido pela possibilidade de se conhecer e nomear Deus e, em *Espinoza e o problema da expressão*, esse problema atravessa e se intercala com a exposição da teoria das distinções e a gênese da substância. Ao longo desta dissertação elencamos três razões pelas quais entendemos que a abordagem desse problema coloca em operação as inflexões que o conceito de imagem do pensamento impõe à concepção deleuziana de história da filosofia: (1) é através do manejo desse problema que Deleuze traça o plano de imanência espinosano como sendo o plano mais

puro e que recusa de todo tipo de transcendência; (2) é pela mobilização desse problema que Deleuze mapeia as diferentes respostas a esse problema e, assim, localiza as distâncias e proximidade de Espinosa em relação às diferentes respostas; (3) é a partir da mobilização do problema dos nomes divinos que Deleuze lança o conceito de distinção formal, criado por Duns Escoto, na geografia do pensamento espinosano, para responder as questões acerca da diferença entre os atributos e a respeito da conjugação da unidade ontológica da substância com a multiplicidade infinita de atributos.

Vimos que essa distribuição geográfica das respostas ao problema dos nomes divinos se dá em dois níveis: no primeiro nível, Deleuze opõe as filosofias da univocidade (Espinosa e Duns Escoto) e as filosofias da equivocidade, analogia e eminência (Descartes e São Tomás de Aquino); e, no segundo nível, aprofundando essa oposição, Deleuze distingue o domínio expressivo dos atributos e o domínio dos signos e próprios para, em seguida, mostrar que a origem da oposição mais fundamental entre as filosofias de Espinosa e de Descartes reside justamente no fato de cada um desses dois filósofos responderem o problema dos nomes divinos em domínios diferentes. Se há razão na oposição entre Espinosa e Descartes, proposta pelo retrato conceitual deleuziano, ela está nas diferentes respostas que esses dois filósofos dão para o problema dos nomes divinos. Enquanto Descartes responde esse problema no domínio dos signos e dos próprios divinos e, por essa razão, sua filosofia é atravessada pela equivocidade, analogia e eminência; a filosofia de Espinosa se localiza no domínio da expressão dos nomes divinos e, por isso, responde o problema dos nomes divinos com a demonstração da univocidade dos atributos, que são as formas expressivas comuns a Deus e aos modos.

Portanto, vimos como os dois conceitos que orientam a concepção de história da filosofia de Deleuze funcionam como que duas metades, ou duas asas, de um mesmo procedimento interpretativo, sendo que ambos os conceitos permitem Deleuze colocar em variação a filosofia por ele interpretada: seja pela penetração nos elementos geradores que constituem o problema da filosofia espinosana, seja pela experimentação de conceitos alheios à filosofia de Espinosa.

Referências bibliográficas

- ANTONIOLI, M. **Deleuze et l'histoire de la philosophie**. 2a ed. Paris: Éditions Kimé, 1999.
- ABREU, O. **O combate ao julgamento no empirismo transcendental de Deleuze**. 1ª ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2022.
- _____. “O procedimento da imanência em Deleuze”. In: **ALCEU** - v.5 - n.9 - p. 87 a 104 - jul./dez. 2004.
- BALIBAR, E. “Le structuralisme : une destitution du sujet ?”. In: **Revue de métaphysique et de morale**, 2005/1 n° 45, p. 5-22.
- BARBOSA, M. T. “A ontologia espinosista de Deleuze: univocidade, imanência, diferença”. In: **Revista de Filosofia Aurora**, v. 32, n. 56, p. 463-481, maio/ago. 2020.
- BARTHES, R. “A actividade estruturalista”. In: **Estruturalismo: antologia de textos teóricos**. 1ªed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1979.
- BIANCO, G. “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, E. **Lexicon Spinozanum - vol. 1 A-K**. 1ª ed. La Haye, 1970.
- CHAUÍ, M. “Intensivo e Extensivo na Ética de Espinosa: A Interpretação dos Modos Finitos por Deleuze”. In: **Deleuze Hoje**. 1a ed. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.
- CROCCO, G. “Méthode structurale et systèmes philosophiques”. In: **Revue de métaphysique et de morale**, 2005/1 n° 45, p. 69-88.
- DEKENS, O. **Le structuralisme**. 1ª ed. Paris: Armand Colin, 2015.
- DELEUZE, G. **Bergsonismo**. 2ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. **Conversações (1972-1990)**. 3a ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- _____. **Diferença e repetição**. 1ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2018.
- _____. **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)**. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. **Empirismo e subjetividade**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. **Espinosa e o problema da expressão**. 1a ed. São Paulo: Editora 34, 2017.
- _____. **Ilha deserta: e outros textos**. 1ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?**. 3a ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. 1a ed. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

- _____. **L'abécédaire de Gilles Deleuze**, entrevista feita por Claire Claire Parnet, filmada e dirigida por Pierre-André Boutang. Paris: Vidéo 202 Éditions Montparnasse, 1996.
- DESCARTES, R. **Meditação sobre Filosofia Primeira**. 1ª ed. Campinas : Editora da Unicamp, 2004.
- _____. **Princípios da Filosofia**. 3ª ed. Lisboa : Guimarães e Cia Editores, 1984.
- _____. **Segundas Objeções e Respostas in: Pensadores**. 1ª ed. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- ESPINOSA, B. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem estar**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- _____. **Ética**. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.
- _____. **Tratado da Emenda do Intelecto**. 1ª ed. Campinas : Editora da Unicamp, 2015.
- FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx Theatrum Philosophicum**. 4ª ed. São Paulo: Editora Princípio, 1987.
- GILSON, E. **O ser e a essência**. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2016.
- GINOUX, I. “Deleuze et le portrait conceptuel du structuralisme en 1967” *In: Gilles Deleuze - Politiques de la philosophie*. 1ªed. Genebra: Metis Presses, 2015.
- ISIDRO PEREIRA, S. J.. **Dicionário grego-português e português-grego**. 4ª ed. Lisboa: Livraria Apostulado da Imprensa, 1969.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. 1ª ed. São Paulo: Ed. Cosac-Naify, 2008.
- MACHADO, R. **Deleuze, a arte e a filosofia**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- MACHEREY, P. “Pensar em Espinosa”. *In: Dossier Deleuze*, Carlos Henrique de Escobar (org.). 1ª ed. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.
- _____. **Spinoza 1968 (Guerault ou/et Deleuze)**. 2008. Disponível em: <<https://philolarge.hypotheses.org/annee-2008-2009>>. Acesso em: 03 de novembro de 2020.
- SAUVAGNARGUES, A. **L'empirisme transcendantal**. 1ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- ZOURABICHVILI, F. **Le vocabulaire de Deleuze**. 1ª ed. Paris: Éditions Ellipses, 2003.