

A reversão do platonismo como possibilidade de abertura para uma linhagem imanentista de pensamento em Gilles Deleuze

André Vinícius Nascimento Araújo*

Introdução

Gilles Deleuze possui um modo peculiar de conceber a história da filosofia. Ao lermos seus livros, percebemos que eles de algum modo revisitam pensadores de todos os períodos sem que, no entanto, tenhamos de situar o autor como um historiador da filosofia. Podemos pensar a partir de suas leituras uma espécie de outra narrativa possível que, indo aos filósofos antigos, destaca uma linhagem de pensamento distinta da que propõe comumente a historiografia tradicional, que toma Platão como centro e divisor de águas de uma linha de sucessão cronológica.

A filosofia platônica tem um caráter misto¹, diferente das filosofias da natureza anteriores que procuravam uma origem das coisas num princípio cosmológico (a água, o fogo, etc.). Podemos pensar seus conceitos centrais como produtos de uma relação de pensamento com alguns de seus predecessores: toma de Sócrates uma ética, de Pitágoras uma compreensão matemática das ideias como “formas” inteligíveis e de Heráclito uma teoria do conhecimento e dos sentidos. Em termos de rigor, esse modo de pensar tem efeitos decisivos sobre o que se entenderá por filosofia posteriormente: não à toa grande parte dos manuais filosóficos partirem de Platão como centro didático de explanação de suas ideias.

Deleuze, por sua vez, tomará em sua obra *Lógica do Sentido* (1969) o estoicismo em diálogo com o trabalho de Émile Bréhier e um filósofo epicurista, Lucrécio, propondo assim uma mudança de perspectiva quanto a algumas ideias que são o cerne da metafísica tradicional, aquela que frequentemente reconhecemos de Platão a Hegel: a

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, Natal, RN, Brasil. Contato: andrenascimento07@yahoo.com.br

¹ Em Diógenes Laércio: “Hizo una combinación de doctrinas de Heráclito y de pitagóricas y socráticas. Pues en su teoría de lo sensible filosofaba de acuerdo con Heráclito, em lo inteligible de acuerdo con Pitágoras y en lo cívico de acuerdo con Sócrates” e em Nietzsche (1995, p. 23) *A filosofia na idade trágica dos gregos*: “Platão mistura em si os rasgos da reserva real e da moderação de Heráclito, da compaixão melancólica do legislador Pitágoras e do dialético perscrutador de almas Sócrates”. Laércio, *D. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza, 2013, Libro III, § 8, p. 173.

identidade, o verdadeiro e o próprio conceito de “Ideia”. Sua incursão na filosofia começaria então como uma espécie de metafísica corpórea que pode ser pensada através dos simulacros e declinações epicuristas e dos incorporais estóicos?

Lógica do sentido é um livro composto com ideias que não puderam figurar por completo em sua tese doutoral, *Diferença e repetição*. Um texto que nos servirá aqui para ilustrar o que seria ou se haveria mesmo algum tipo de metafísica no pensamento de Deleuze é o ensaio “Theatrum Philosophicum” (1970) de Michel Foucault que nos propõe uma espécie de introdução ao que chamará em Deleuze de “metafísica dos incorpóreos”, que devemos entender de modo simplificado como uma nova compreensão do conceito de “Ideia” tão caro ao platonismo².

Em Deleuze, não se trata mais de tomar como problema central, a “identidade” e a “verdade”, enquanto pressupostos na busca de fundamentação do “verdadeiro”, por meio de uma essência ideal de caráter estático distinta da multiplicidade sensível. Este é o drama que reconhecemos no platonismo, não restrito a filosofia de Platão propriamente, mas coextensivo às suas interpretações, tais como a filosofia medieval dominada pelo cristianismo seria o drama dos instauradores de uma filosofia da transcendência. Ao invés desse *pathos* filosófico do buscador da verdade, as diferenças e os acontecimentos passam a figurar em Deleuze como referenciais do pensamento. A própria “Ideia” passa a ser pensada como um acontecimento. Essa mudança de termos encontra ressonâncias nas suas leituras de filósofos modernos, tais como Espinosa e Nietzsche, que são pensadores da imanência, dos corpos e de seus encontros como acontecimentos que suscitam o pensar.

² A “Ideia” ou *eidos* em Platão tem o sentido de uma “forma” apreendida pelo intelecto em uma operação distinta da apreensão sensível. Devemos evitar segundo o dicionário de Nicola Abbagnano compreendê-las como “supracoisas” ou “objetos transcendentos”, no sentido em que haveria uma ideia de cada objeto sensível, antes que isso, elas seriam o critério formal de julgamento e a causa das coisas, e seria através delas que poderíamos ter um conhecimento preciso a despeito da mutabilidade do sensível. Teriam maior grau de realidade para Platão, na medida em que seriam eternas e imutáveis. Seriam, pois, a “unidade visível na multiplicidade dos objetos”. Não haveria ideias de todas as coisas, mas haveria com maior grau de certeza “Ideias” dos “objetos matemáticos” e dos “valores”. De um lado a organização do “caos” sensível pode ser pensada como cópia imperfeita dessas “Ideias” segundo graus de participação nas leis que elas implicam: unidade, igualdade etc; de outro, haveria a essência como “espécie” em detrimento da variabilidade de virtudes, por exemplo, podemos falar de prudência, de coragem e de várias outras virtudes particulares, mas o que seria a “virtude em si”? No sentido socrático-platônico o “bem”. Devemos assim entender “Ideia” no sentido platônico como algo puramente imaterial e independente do sensível, embora o sensível participe dessa realidade imaterial “mais perfeita”. Abbagnano, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 2007, pp. 524-525.

Partindo do problema colocado por Nietzsche e tomado em consideração por Deleuze (a “reversão do platonismo”³), queremos analisar em seu livro *Lógica do Sentido*, esta outra narrativa possível da filosofia antiga que, de uma perspectiva imanente, implica numa outra compreensão da relação entre as ideias e os corpos e em outras maneiras de conceber a relação entre o pensamento e a vida. Com essa investigação pretendemos mostrar que a relação estabelecida por Deleuze com a história da filosofia, não é somente a de um intérprete, mas a própria prática filosófica da criação conceitual, assim como um procedimento mais de dramatização que de comentário.

Deleuze faz história da filosofia?

Quando se estuda filosofia, é comum que, em algum momento, perguntemo-nos sobre os limites entre fazer história da filosofia ou fazer alguma atividade que seja especificamente filosófica. Gilles Deleuze parece ver com desconfiança esse problema. Ao lermos sua obra percebemos que ela concede pouca ou nenhuma primazia à história como um modelo de verdade acerca dos acontecimentos, antes estas categorias seriam antagônicas, estando os acontecimentos vinculados a um puro devir, a um intempestivo⁴, que seria a contra-efetuação da história convencional do pensamento filosófico⁵. Dessa perspectiva, haveria outros começos⁶, outras histórias da filosofia que

³ No que diz respeito a tal proposição em Deleuze optamos pela escolha lexical “reversão”, tendo em vista a tradução de *Lógica do Sentido* de Luiz Roberto Salinas Fortes. Nosso critério é meramente formal, tendo como base a ampla utilização do referido texto, entretanto, é importante chamar atenção para a escolha do termo “subversão”, tal como aparece na tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado de *Diferença e repetição*, que nos permite visualizar com maior ênfase o caráter da operação proposta por Deleuze a partir de Nietzsche. Tal operação não é uma mera “inversão” do sensível pelo inteligível, mas um deslocamento da motivação platônica de encurralar o Sofista que de algum modo “repete” Platão, quando concede grande importância a seu método de divisão, mas que ao mesmo tempo encontra nele o ponto onde poderia ter pensado a “subversão” de sua própria filosofia.

⁴ Sobre essa relação entre o “intempestivo” ou “inatual” e a historiografia em Deleuze ver Eduardo Pellejero: “Apelando à história da filosofia, contra a história da filosofia, a favor de uma filosofia por vir, Deleuze retomava assim, do modo mais literal possível, o lema da inatualidade nietzschiana” e “Deleuze recusa, certamente, um certo funcionamento (repressivo) da história da filosofia, mas não o faz sem propor uma perspectiva historiográfica alternativa”. Pellejero, E. *Mil Cenários: Deleuze e a (in)atualidade da filosofia*. Natal, EDUFRN, 2014, p. 93.

⁵ Deleuze diz que o acontecimento “não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera”. A partir dessa compreensão do acontecimento é que podemos entender o conceito de “contra-efetuação”: “tornar-se o comediante de seus próprios acontecimentos”. O humor como “força seletiva” que “seleciona o acontecimento puro”. Essas designações são utilizadas para pensar o tempo. Há uma “estrutura dupla de todo acontecimento”: o presente da encarnação em um estado de coisas e o passado e o futuro que escapam a toda determinação em estado de coisa, desse segundo ponto de vista é que há a abertura para uma contra-efetuação. O tempo no sentido da história tradicional é pensado a partir desse presente encarnado em estado de coisa, assim a contra-efetuação em questão seria

não aquela que toma o pensamento socrático-platônico como um centro gravitacional e um divisor de águas.

Podemos pensar que ele responde a essa questão de um limite entre uma atividade filosófica e a história da disciplina fazendo desse campo de investigação, não uma erudição, mas em seus próprios termos já no tardar de seus escritos, uma “pedagogia do conceito”⁷. O que nos permitiria compreender a filosofia, em seu acontecimento, por meio das operações de criação conceitual que ela propõe, ante as especificidades do que faz as artes e as ciências e contra os rivais impertinentes que depõem contra suas potencialidades: os publicitários e os proclamadores de seu fim e superação (Heidegger, Wittgenstein etc.).

O próprio Deleuze, que foi professor de história da filosofia, nos diz sobre seu empreendimento, com certa ironia e como resposta a um texto que é dirigido contra si, “Carta a um crítico severo”, que sua história da filosofia é uma espécie de “tentativa de fazer um filho por detrás” ou “imaculada concepção”, ao invés do comentário fiel a um programa de verdade se “imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu e, no entanto, seria monstruoso”⁸. O que ele pretende denunciar é o papel repressor que a história da filosofia exerce sobre a própria atividade filosófica, reivindicando contra esse interdito dos cânones, como requisitos de um discurso autêntico, o estabelecimento de um estilo que se faz por meio do cultivo de afinidades eletivas com certos pensadores e pela atividade que daí decorre de transfiguração e rearticulação das ideias, é o que ele nos mostra quando diz:

Quanto a mim, “fiz” por muito tempo história da filosofia, li livros sobre tal ou qual autor. Mas eu me compensava de várias maneiras. Primeiro, gostando dos autores que se opunham à tradição racionalista dessa história (e entre Lucrécio, Hume, Espinosa, Nietzsche, há para mim um vínculo secreto constituído pela crítica do negativo, pela

uma subversão historiográfica como um trabalho de criação e não de representação objetiva da história da filosofia. Deleuze, G. *Lógica do sentido*. São Paulo, Perspectiva, 2007, pp. 149-156.

⁶ Sobre a descontinuidade da história da filosofia ver Hardt, M. *Gilles Deleuze An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 53.

⁷ Refiro-me a passagem final da introdução de *O que é a filosofia?*, na qual, Deleuze e Guattari discutem o momento na filosofia onde o conceito passa a ter uma atenção mais específica enquanto seu produto próprio, o momento do kantismo e do hegelianismo: “Os pós-kantianos giravam em torno de uma *enciclopédia* universal do conceito, que remeteria sua criação a uma pura subjetividade, em lugar de propor uma tarefa mais modesta, uma *pedagogia* do conceito, que deveria analisar as condições de criação como fatores de momentos que permanecem singulares”. Deleuze, G. & Guattari, F. *O que é a filosofia?* São Paulo, Ed. 34, 2010, pp. 18-19.

⁸ Deleuze, G. *Conversações 1972 – 1990*. São Paulo, Ed. 34, 2010, p. 14.

cultura da alegria, o ódio a interioridade, a exterioridade das forças e das relações, a denúncia do poder..., etc.)⁹.

É importante chamar atenção que sua obra não segue esse recorte que aqui utilizaremos de modo meramente esquemático, começando com a filosofia antiga. Antes, para se utilizar de um conceito que ele cria junto a Félix Guattari, sua filosofia faz algo que ele denomina rizoma: “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo”¹⁰. Seu pensamento trata de problemas e conceitos que fazem ir a esse ou aquele pensador em esquemas não lineares: de Hume a Nietzsche, de Nietzsche a Kant, de Kant a Bergson etc. São problemas filosóficos distintos que exigem, a cada momento, esses pensadores.

Contudo, o que parece ser constante, para além de uma necessidade de qualquer rigor cronológico, são os investimentos em torno de um estatuto afirmativo do conceito de diferença e de um pensamento que possa experimentar a si próprio em uma imanência, sendo esses tons não o que caracterizariam a originalidade¹¹ de sua filosofia, mas como já pudemos apreender o traçado de um estilo, de um outro modo de pensamento que passa pelo delineamento de uma linhagem de afinidades eletivas com pensadores de uma tradição distinta daquela que, de um ponto de vista “racionalista”, tende a postulação de valores superiores à vida.

Deleuze e as anedotas de Diógenes Laércio sobre os Cínicos e os Estoicos

Podemos utilizar como exemplo desse movimento, a leitura que propõe da filosofia antiga em *Lógica do Sentido*. Antes de ser um livro sobre os estoicos e Lewis Carroll, mesmo estes estando sob sua atenção ao longo de toda a obra, Deleuze diz no

⁹ Ibidem.

¹⁰ Deleuze e Guattari, a partir de uma nomenclatura botânica, distinguem três imagens de livros enquanto imagens do mundo. Há o “livro raiz” que começando do Uno procede por divisão se tornando dois, de dois em quatro e assim por diante, segundo uma lógica binária; há o “sistema-radícula”, no qual aparece uma multiplicidade que ainda mantém relação com uma unidade linear; e há o “rizoma” que procede sempre por n-1, o único subtrai-se da multiplicidade. Podemos pensar a obra de Deleuze nesse sentido, não como um “sistema arborescente”, mas em uma não-linearidade em que os rizomas se espalham por todas as direções em uma não-linearidade tal que as conexões são sempre multiplicadas. Deleuze, G. & Guattari, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro, Ed. 34, Vol. I, 1997, p. 15.

¹¹ David Lapoujade defende a ideia de que a originalidade de Deleuze está em desenvolver um pensamento das “anomalias” (o paradoxo, o nomadismo etc.), ou seja, tudo aquilo que se recusa a um fundamento (solo). Sendo a imanência, a diferença e essas questões de filosofia geral já tendo sido desenvolvida por pensadores como Lucrécio, Espinosa, Nietzsche etc. Lapoujade, D. *O pensamento enquanto prática decorrente da experiência vivida*. Disponível em <http://vimeo.com/77238678>, Acesso em 06/08/2015.

prólogo que em seu livro, “O lugar privilegiado dos Estoicos provém de que foram iniciadores de uma nova imagem do filósofo, em ruptura com os pré-socráticos, com o socratismo e o platonismo”¹².

Fica-nos evidente conforme alguns trechos de sua obra, que sua aproximação à filosofia antiga se dá partindo de uma questão que ele compartilha com Nietzsche: a de uma reversão do platonismo, mesmo que a partir dessa questão assuma novas coordenadas para o seu pensamento. Vemos esboçar-se essa relação em “Das três imagens de filósofos”, capítulo no qual faz uma interessante tipologia que distingue três linhagens, ou em seus termos três tipos de “doenças filosóficas” que expressam a forma ou *pathos* de como cada espécie de pensador relaciona seus problemas filosóficos a determinados hábitos, posturas, vestes, gestos e obsessões: o filósofo maníaco-depressivo, platônico-idealista; o esquizofrênico pré-socrático e o perverso cínico e estoico.

Nesses diagnósticos assume um tom anedótico¹³ que remete a Diógenes Laércio, historiador e biógrafo da antiguidade que relata cenas que mesclam aspectos das diversas doutrinas filosóficas com atos supostamente vividos por seus filósofos principais. Com tais anedotas, Deleuze expõe-nos de forma esquemática e teatral suas pretensões.

Platão está em primeiro, como aquele que fixa a imagem clássica do filósofo, que pode ser reconhecida da seguinte maneira: “um ser das ascensões que sai da caverna eleva-se e se purifica na medida em que mais se eleva”¹⁴, identificamos aí um movimento de conversão para o alto, um idealismo do qual nutre-se o desenvolvimento dos ideais ascéticos¹⁵, aqueles que se desenvolvem com o advento do cristianismo

¹² Deleuze, G. Op. Cit, Prólogo.

¹³ Michel Onfray em sua *Contra-história da filosofia* faz algumas observações interessantes a respeito do “filosofar por anedotas” enquanto uma “teatralização da filosofia por gestos”: “A anedota antiga equivale ao aforismo na ordem das ideias. A teatralização da filosofia manifesta uma maneira alternativa de praticar a disciplina que habitualmente se apóia na aula, esotérica ou exotérica, e na administração de um ensino a partir de palavras anotadas, ao modo de lembrete, em rolos que atravessam os séculos. Pode-se portanto filosofar numa escola, à sombra de um mestre que fala, a partir de textos; mas também na rua, na ágora, vendo um filósofo que, por razões de eficácia concentrada, quintessenciada, exprime-se menos pela fala e pelas palavras do que por gestos e outras cenografias, pensados para produzir efeitos pedagógicos”. Onfray, M. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas, I*. São Paulo, Martins Fontes, 2008, p. 107.

¹⁴ Deleuze, G. Op. Cit, p. 131.

¹⁵ Entendemos aqui por “ideal ascético” a aspiração e constituição de um modo de viver e de pensar que nega certos aspectos da vida, que se faz como algum tipo de renúncia. Na terceira dissertação da *Genealogia da moral* Nietzsche se pergunta “o que significam os ideais ascéticos?”. No caso do filósofo, por um lado, figuram a necessidade de não estar coagido, sua necessidade de silêncio, a ausência de

(platonismo para o povo)¹⁶ e que é demarcado pelo símbolo da águia de Platão ou pela morte de um Sócrates, que conforme o diálogo *Fédon*, em seus últimos momentos de vida antes de beber a cicuta a que foi condenado, pensa um mito de transmigração das almas, uma imagem transcendente de um além-mundo.

Em seguida ele trata dos pré-socráticos, estabelecendo uma oposição com a primeira anedota, pois reconhecemos o pré-socrático pela profundidade que não implica uma ascensão da caverna, mas o total engajamento nela, ao invés de conversão para o alto, uma subversão que sonda os elementos da natureza sobre a qual Deleuze nos oferece como símbolo anedótico a sandália de chumbo de Empédocles e sua clássica relação com o vulcão Etna¹⁷, no qual, segundo conta a anedota, Empédocles se lançou tendo retornado do vulcão apenas sua sandália, o que o liga não às alturas, como em Platão, mas à terra mesma em suas profundezas

Por fim, as anedotas sobre as “extravagâncias” cínicas que trazem toda uma concepção sobre as misturas entre os corpos estreitamente ligadas com o pensamento estóico, enquanto reconhecem-se ambas essas escolas como perspectivas corpóreas em suas especulações físicas e proposições éticas. Esse novo tipo de anedota associa aos cínicos e estóicos concepções de mundo tais como o incesto e o canibalismo, além do episódio no qual conta-se que Diógenes o cínico masturba-se em praça pública¹⁸, gestos e ideias que nos desafiam a pensar para além dos limites das convenções sociais e entender como não são para eles práticas condenáveis moralmente, senão

preocupações etc, de modo que evita, por exemplo, filhos e matrimônio, por outro, também se vinculam a certos sintomas fisiológicos, tais como a “irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade”. Há nos ideais ascéticos uma ambivalência, ao mesmo tempo que é condição para o exercício filosófico, “disfarce ascético” que teria permitido o surgimento da filosofia, é também passível de em sua valoração negativa do mundo postular um “outro mundo” que trate essa vida como um erro a ser refutado ou corrigido. No que diz respeito a Platão diz Nietzsche na Genealogia: “o mais voluntarioso “partidário do além”, o grande caluniador da vida” situando-o, portanto, como uma dentre essas manifestações sintomáticas de negação da vida a que tendem os ideais ascéticos. Nietzsche, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, pp. 80-140.

¹⁶ A expressão aparece no prólogo de *Além do bem e do mal* no contexto da crítica da filosofia dogmática. Nietzsche identifica o platonismo como a manifestação dogmática européia na medida em que inventou o “puro espírito” e o “bem em si”. Entendemos que “platonismo para o povo” é um modo de dizer que esse platonismo não se restringe a Platão, mas incide sobre “a pressão cristã-eclesiástica de milênios”. As ideias de “puro espírito” e “bem em si” como aspectos nos quais o cristianismo pôde encontrar uma “cumplicidade” com essa filosofia, e a partir daí constituir toda uma moral do bem e do mal. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 8.

¹⁷ Diógenes Laércio conta uma série de anedotas de como teria se dado a morte de Empédocles, a que se refere Deleuze é: “Refiere Hipóboto que él se puso en pie y se encaminó en dirección al Etna, y que, luego, al llegar junto al cráter, fue envuelto por las llamas y desapareció, queriendo dejar firme la fama que cundía en torno a él, de que se había convertido en un dios. Pero luego quedo desenmascarado, al ser expulsada fuera del volcán una de sus sandalias. Pues tenía la costumbre de llevar un calzado de bronce”. Diógenes, L. Op. Cit, Libro VIII, § 69, pp. 488-489.

¹⁸ *Ibidem*, Libro VI, § 46, p. 327-328.

acontecimentos pensáveis de um ponto de vista lógico pelo princípio materialista de ambas as filosofias que enuncia: “tudo está em tudo”.

Tal concepção, entretanto, nos propõe um mundo feito de misturas, o que impõe um problema de ordem ética: “Como o mundo das misturas não seria o de uma profundidade negra em que tudo é permitido?”¹⁹. Em Platão teríamos a instância moral das “Ideias” nas alturas (o bem, o belo, o justo) que permitiria selecionar e distinguir as misturas boas das más, para os cínicos e para os estoicos as “Ideias” não são mais que efeitos de superfície engendrados nos encontros entre os corpos, o que eles chamam de incorporais, o que traria como consequência para o pensamento uma lógica regida não por essências-fundamentos, mas por acontecimentos-sentidos.

A reversão do platonismo e a imagem do filósofo da imanência

Michel Foucault em seu ensaio sobre *Lógica do Sentido*, “Theatrum Philosophicum”, diz-nos que “a filosofia é seu diferencial platônico”²⁰, mas o que podemos apreender a partir disso? Mencionamos anteriormente que no esquema deleuziano Platão é reconhecido por fixar a imagem clássica do filósofo, a de um “psiquismo ascensional”²¹, cuja implicação é que sempre que se proponha um novo começo filosófico deparar-nos-emos com o platonismo, como uma espécie de núcleo, assim, cada nova empreitada na filosofia estaria fadada a ser sua subversão ou sua revisão.

O que Foucault nos mostra é que o traçado de um “diferencial platônico” não é tão somente uma pura inversão de termos e ideias, trocar o inteligível pelo sensível. O que Deleuze estaria nos propondo, nesse sentido, seria antes encontrar em Platão o momento no qual este descentraria seu pensamento num certo grau de relatividade tal que aí pudesse tornar-se notável sua pretensão (não “o quê” de Platão, mas seu “quem”) de estabelecer o “bom fundamento”, nesse caso, o “método de divisão” no diálogo *Sofista* é tomado para essa problematização.

¹⁹ Deleuze, G. Op. Cit, p. 134.

²⁰ Foucault, M. “Theatrum Philosophicum”. *Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2013, p. 241.

²¹ Deleuze, G. Op. Cit, p. 131.

Nele, Platão estabelece como critério certos modelos ideais para distinguir o verdadeiro do que seria, a seu ver, mera falsidade dos simulacros. Seu procedimento de demonstração que se estende também a diálogos como *Fedro* e *Político* consiste em pegar um determinado tema a ser investigado e associá-lo a um outro campo mais simples, dividindo o tema em gêneros e depois aplicando as aquisições por analogia ao tema que realmente se desejava pesquisar.

No *Sofista* vemos Platão investigar a caça para encurralar seu inimigo conceitual retratando-o como uma espécie de caçador de recompensas, e seguir definindo seu adversário sem sucesso, uma vez que ele a cada vez se apresenta ardiloso e escorregadio: erístico mercenário, caçador de jovens, ilusionista, sempre o sofista se furta as armadilhas platônicas. Mas qual descentramento encontraríamos precisamente no método de divisão? Uma indiscernibilidade, em dado momento, entre o sofista e Sócrates, ora não é esse Sócrates que Platão nos apresenta, a primeira vista como um grande retórico? Que passa por cima de todas as discussões e termina sem dar respostas senão desconcertando seus adversários na contradição do não saber? Desse modo, Platão só pode fundar uma relação com o Ser-essência, por meio de um gesto moral capaz de centrar novamente o pensamento e dar ao filósofo o poder dialético pleno de discernir o verdadeiro das simulações.

É sobre esse gesto que Deleuze desempenha uma subversão que restitui um estatuto afirmativo ao simulacro, assim como toda uma série de outras articulações que procuram restaurar ao pensamento uma superfície, uma terra antes que um solo, que é da ordem do território e do fundamento. É o que comenta Foucault no mesmo esquema das três imagens de filósofos que aqui já expusemos:

Converter o platonismo (um trabalho sério) é fazê-lo inclinar-se com mais piedade para o real, para o mundo e para o tempo. Subverter o platonismo é tomá-lo do alto (distância vertical da ironia) e apreendê-lo novamente em sua origem. Perverter o platonismo é espreitá-lo até em seu mínimo detalhe, é descer (conforme a gravitação característica do humor) até esse cabelo, até essa sujeira debaixo da unha que não merecem de forma alguma a honra de uma ideia [...] Perverter Platão é deslocar-se na direção da maldade dos sofistas, dos gestos rudes dos cínicos, dos argumentos dos estoicos, das quimeras esvoaçantes de Epicuro²².

Podemos compreender esse deslocamento deleuziano e suas implicações e desdobramentos no plano dos conceitos, a partir de três noções advindas das filosofias

²² Foucault, M. Op. Cit, pp. 242-243.

epicuristas e estóicas: o clinamen, o simulacro e os incorporais²³. Queremos agora chamar atenção que essa “inversão do platonismo” não tem somente como alcunha a paráfrase de um lema nietzschiano, mas uma genealogia que reencontra esse processo já na própria filosofia antiga. Trata-se, para além de uma opção por outros pensadores, de um deslocamento de perspectivas, problemas e conceitos. Conhecemos bem os termos com os quais a linhagem metafísica da filosofia se expressa: Uno e Todo, Identidade e Contradição, Ser e não-ser etc. Toda uma lista de categorias especulativas e teológicas, de universais transcendentais que pensam o real, o mundo, os acontecimentos a partir de instâncias pretensamente superiores.

Vemos uma proposta de deslocamento próxima dessa que queremos tratar em Michel Onfray, que no seu empreendimento de pensar uma filosofia materialista e hedonista, recoloca algumas questões que seriam ignoradas pelo ponto de vista da linha filosófica central de tendência idealista: “Como ler a palavra matéria? Como pensar o átomo? O que pensar dos deuses de Deus ou do divino? O que se deve entender pela palavra prazer? E por alegria? Idem com relação a desejo?”²⁴. Não são os mesmos problemas²⁵ que necessariamente interessam a Deleuze, que não parece estar preocupado com os “ismos” dessas escolas filosóficas, as intenções são distintas, mas nos ajudam a compreender os efeitos inerentes ao deslocamento de uma linhagem

²³ Não será possível desenvolver o problema dos incorporais no texto tendo em vista a extensão necessária a tal empreendimento. Entretanto a noção é fundamental no que diz respeito a esse deslocamento de linhagens. O trabalho de Émile Bréhier sobre os estóicos, que é fundamental ao desenvolvimento da questão do acontecimento em *Lógica do Sentido*, nos mostra o quanto a noção está vinculada a uma crítica da “Ideia” platônica. Em primeiro por uma crítica à noção de causalidade que expusemos em nota anterior sobre a “teoria das ideias”, eles defendem que a “unidade da causa e do princípio traduz-se na unidade do corpo que ela produz”, ou seja, só podemos pensar a causa no sentido estóico em uma “mistura” com o corpo, não há assim uma “unidade superior”. Em segundo lugar não haveria dessa perspectiva a ação recíproca entre os corpos e o inteligível, “somente existe uma única causa” e ela está do lado dos corpos, estando o incorporal do lado dos efeitos. Assim a “Ideia incorporal” é privada “de toda eficácia e de toda propriedade, não encontrando aí senão o vazio absoluto do pensamento e do ser”. Assim os corpos são causas uns para os outros, se interpenetram, como no princípio já enunciado aqui no texto “tudo está em tudo”, formando uma profundidade, enquanto os incorporais são “uma multiplicidade sem laço e sem fim” de efeitos que atuam na superfície. Bréhier, É. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte, Autêntica, 2012, pp. 19-34.

²⁴ Onfray, M. Op. Cit, p. 32.

²⁵ Desse mesmo ponto de vista poderíamos pensar a sexualidade tal como aparece na *História da Sexualidade* de Michel Foucault que tematiza a noção grega de *chresis aphrodision* ou uso dos prazeres. Utilizando-se, por exemplo, da mesma anedota que mencionamos aqui a respeito de Diógenes o Cínico, no que diz respeito a satisfazer a necessidade como modo de “conjurar a intemperança”, ou seja, Foucault recorre também a essa outra linhagem de pensadores para pensar uma ética dos prazeres. Há outra passagem interessante a esse respeito em Lucrécio na qual ele pensa os simulacros do prazer. Foucault, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Graal, 1998, pp. 51-59. Lucrécio. *Da natureza*. Rio de Janeiro, Globo, 1962, livro IV, pp. 200-202.

platônica para outra estoica e epicurista: a restituição e composição de uma compreensão filosófica imanente.

Há uma mudança de perspectiva na compreensão do que sejam os simulacros no seu momento de postulação platônica e na filosofia naturalista de Lucrécio. Sobre o primeiro, Deleuze mostra que o projeto geral platônico é estabelecer o fundamento diante de algo que lhe escapa e que torna a própria pretensão de fundar algo impossível: o simulacro. Aqui o conceito possui uma determinação negativa, é a má imitação capaz de enganar os sentidos e produzir o falso associado aos sofistas e artistas miméticos, aos produtores de imagens. Platão tenta emboscar os Sofistas, esses estranhos “seres mutantes” que parecem ser muitas coisas, saber muitas coisas, mas sempre que os definimos por algo já não são mais os mesmos. O desafio torna-se, contra o interdito de Parmênides, dizer o Ser do não-ser.

Há uma clara distância entre o Ser-essência e o Devir-aparência colocada desde o início como pressuposto nessa intenção de pensar o simulacro, mas não é um combate tão simples na medida em que Platão parece descobrir, por um lado, uma potência e um perigo em seus inimigos, e de outro, mostra-nos como submersos no mundo das imagens (alegoria da caverna), quase que indistintos desses simulacros enganadores, dessas sombras da caverna que são o mundo dos sentidos sobre suspeita num plano ontológico. Sua saída é uma saída moral e ascética, que estabelece a distinção dentre essas “imagens ídolos”, das quais estaríamos indissociados, entre “cópias-ícones” e “simulacros-fantasmas”. Os primeiros figurariam as boas cópias, os segundos as más-cópias.

É assim que compreendemos a saída moral platônica: a cópia bem fundada sendo ela também aparência, tanto quanto o simulacro, deve possuir uma identidade com o bom modelo, por exemplo, o justo que age conforme a justiça e pela justiça e não em vista de outras coisas (dinheiro, honras etc.), ele é o Mesmo ou o Semelhante com a “Ideia” de justiça, é e parece com o justo. Isso significaria uma ascendência da esfera sensível a inteligível, agir conforme a “Ideia” pura, como se a própria “Ideia” não fosse uma invenção conceitual platônica²⁶ e pudesse se sustentar por si mesma, desde um ponto de vista eterno e imutável, o que por sua vez, tornaria qualquer pretensão do falso se insinuar uma vilania contra o Ser.

²⁶ Sobre uma análise da operação de criação conceitual em Platão ver *O que é a filosofia?* Deleuze, G. & Guattari, F. Op. Cit, pp. 38-39.

Assim compreendemos que o simulacro em Platão é a diferença do ponto de vista negativo, valorada e recalcada por uma hierarquia que vai da “Ideia” ao modelo, do modelo ao ícone, sendo a diferença nada mais que uma dessemelhança posta no seu lugar de aparência, por um programa de verdade com o qual não pudéssemos mais ser enganados. Indo de encontro a esse recalque moral sobre a diferença Deleuze reivindica um “crepúsculo dos ídolos” que restitua imanência às ideias. O simulacro passa a ser de uma outra perspectiva, a diferença compreendida a partir dela mesma.

Não é que simplesmente tenhamos de compreender que não existem mais semelhanças e identidades num mundo de simulacros que não poderia assegurar o fundamento, esse é o drama platônico, mas que “O mesmo e o semelhante não tem mais por essência senão ser *simulados*, isto é, exprimir o funcionamento do simulacro. Não há mais seleção possível”²⁷. As simulações ou as ficções destronam a pretensão de um fundamento último e fazem prevalecer a coexistência das perspectivas, ou nas palavras de Deleuze, parafraseando Artaud: as “anarquias coroadas”. Não é que tudo se reduza à mera ilusão, mas a simulação não é senão “a potência para produzir um *efeito*”²⁸, “potência do falso” a instauração de um “caos que cria” e que possibilita um pouco de subversão ao mundo ordenado.

O problema de compreensão do simulacro parece ser de nossa própria perspectiva que tende a encarar verdadeiro e falso de um ponto de vista metafísico platonizante. Não basta, portanto, ir até o cerne da conceituação platônica e mudar algo, é preciso buscar outros pontos de partida que mudem radicalmente aquilo que possa ter uma determinação positiva inteligível/sensível no exercício de produção de sentidos inerente ao pensamento, para inclusive pôr em questão o que significa pensar. É por esse viés que compreendemos as mudanças de anedotas em “Das três imagens de filósofos”.

O Átomo, o Simulacro e o *Clinamen* na filosofia naturalista de Lucrecio

Com Lucrecio é que Deleuze parece encontrar uma compreensão mais adequada aos problemas que nos impõe o conceito de simulacro. É que a fonte dessa filosofia

²⁷ Deleuze, G. Op. Cit, p. 268.

²⁸ Ibidem, p. 271.

começa pelo atomismo de Leucipo e Demócrito, passando pela sua reformulação epicurista. Podemos sugerir aí o delineamento de uma outra linha de pensamento.

Como observa Onfray, há uma série de detalhes sobre o atomismo que geralmente são desconsiderados pela historiografia dos manuais filosóficos, o mais importante deles é que um de seus precursores, Demócrito de Abdera, não é de fato cronologicamente um “pré-socrático”, seria antes um “pós-socrático”²⁹, praticamente contemporâneo de Platão que, segundo consta em seus diálogos, mantém certo silêncio sobre uma filosofia cujo corpus confronta radicalmente seus postulados.

Uma linhagem atomista implicaria o enfrentamento de problemas característicos da filosofia sobre um novo viés, a questão da liberdade, por exemplo, torna-se difícil ante um mundo cujo princípio cosmológico está regido pelo movimento microscópico de átomos de figuras distintas chocando-se, compondo-se e descompondo-se entre si no vazio. Movimento que impõe sobre nossas ações um mecanicismo da matéria. Por outro lado sugere uma nova relação interessante entre essa micro-física do mundo com sua radicalização do empírico³⁰ (a explicação dos fenômenos em suas qualidades e atributos sensíveis) e as possibilidades éticas de libertação das intempéries da vida: o bem estar, os prazeres, os afetos, as alegrias etc.

De seu começo mais propriamente determinista em Demócrito até o elogio da liberdade em Epicuro³¹ que pensa a “declinação do átomo”, ou seja, dota-o da capacidade de desviar sua rota rompendo o estritamente necessário dessa causalidade determinista e fundando a liberdade no plano microfísico, há toda uma transformação conceitual que mantém o princípio básico: só há átomos e vazio.

²⁹ “Demócrito não é mais pré-socrático do que o próprio Platão. Em vista das datas, aliás, ele mais merece o epíteto de pós-socrático! Sua atividade coincide exatamente com a de Platão (427-347 a.C.). Sua obra se desenvolve, além disso, num tempo semelhante e sobre posições teóricas radicalmente opostas: Demócrito só acredita nos átomos e no vazio, dispensa lentamente os deuses e abre espaço para os homens, celebra o real concreto e imanente, convida a existência jubilosa; Platão, por sua vez, ensina as ideias, os conceitos puros que evoluem num mundo celeste, cultua uma potência demiúrgica e dá aos deuses o poder arquetônico sobre o mundo, ensina a desviar-se do sensível em proveito apenas do inteligível, enfim transforma a existência em perpétua ocasião de renúncia. Dois homens, dois mundos, duas linhagens opõem-se ponto por ponto”. Onfray, M. Op. Cit, pp. 53-54.

³⁰ Destaco aqui uma passagem de Lucrécio no Livro IV de *Da natureza*: “Descobrir-se-á que é pelos sentidos que primeiro se revela a nós o sinal da verdade e que os sentidos não se podem refutar. Efetivamente, deve-se aceitar com mais fé aquilo que espontaneamente pode fazer que o verdadeiro triunfe sobre o falso. Ora, que pode merecer maior fé do que os sentidos? Por acaso poderá a razão depor contra eles, quando é falsa a sensação, ela que inteiramente nasceu dos sentidos? Se eles não são verdadeiros, também a razão se torna inteiramente falsa. Ou poderão os ouvidos retificar os olhos ou o tato ou os ouvidos? Acaso o gosto convencerá de erro o tato, acaso o nariz refutará, acaso vencerão os olhos? Claro que não, segundo o que penso”. Lucrécio. Op. Cit, Livro IV, p. 185.

³¹ As diferenças entre o atomismo e a filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro são objetos da dissertação de mestrado de Karl Marx. Marx, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Porto, Editorial Presença, 1972.

Epicuro para explicar as causas do movimento introduz no antigo atomismo, que defendia que “os movimentos atômicos eram causados pelo simples choque de átomos entre si”³², uma propriedade interna ao átomo, o peso. Assim passam a cair no vazio em velocidade constante, seria preciso então dotar “os átomos de uma segunda causa interna de movimento, um poder errático de desvio em relação a seu trajeto retilíneo”³³ para justificar tanto a existências de formas compostas de agregados atômicos, quanto a própria liberdade. Essa doutrina epicurista dos “desvios atômicos” veio a ser designada no livro II do poema de Lucrécio *Da natureza* pelo termo latino *clinamen*.

Em “Lucrécio e o simulacro”, texto que junto com outro que analisamos anteriormente “Platão e o simulacro”, compõe estudos de Deleuze sobre a filosofia antiga contidos nos apêndices de *Lógica do sentido*. Compreendemos nesse texto a filosofia atomista de Epicuro, tal como foi pensada por Lucrécio, como uma filosofia da natureza, ou seja, aquela que procura pensar “o diverso como diverso”³⁴ sendo então a natureza compreendida como princípio de produção desse diverso. Já não há dessa perspectiva uma pretensão filosófica de totalidade, não há uma soma das partes capaz de produzir uma combinação total que seria a unidade ou o ser. Não se trata mais do Uno, do Ser e do Todo como modos do pensamento que conduzem a pensar em termos de “identidade” e “contradição” como era nos filósofos que precederam Epicuro, mas de uma soma infinita e intotalizável das diferenças.

Devemos, em primeiro lugar, compreender o princípio de causalidade que esse naturalismo instaura, que é constituído, como dissemos anteriormente, pela relação átomos e vazio e pelo movimento de declinação ou *clinamen*, que faz com que se proponha uma causalidade não determinista. O átomo deve ser compreendido por analogia: “O objeto sensível é dotado de partes sensíveis, mas há um mínimo sensível que representa a menor parte do objeto; da mesma forma, o átomo é dotado de partes pensadas, mas há um mínimo pensado que representa a menor parte do átomo”³⁵.

Trata-se, portanto, de uma física especulativa, mas cujo objeto pensável não remete a alguma instância ideal superior ao mundo físico, tal que se pudesse submeter por meio do pensamento um modelo capaz de ordenar o “devir-louco”, que tende a

³² Wolff, F. “A invenção materialista da liberdade”. O avesso da liberdade. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 23.

³³ Ibidem.

³⁴ Deleuze, G. Op. Cit, p. 273.

³⁵ Ibidem, p. 275.

produzir em sua dinâmica o falso, tal como era na definição do simulacro platônico. Digamos que seria, como se de algum modo, o agregado atômico fosse pensado em um plano “ideal” de maneira análoga ao movimento e a diversidade apreendidas no plano sensível, uma passagem constante “do análogo noético ao análogo sensível”³⁶.

Assim a lei de um mundo pensado não sob o pretexto da totalização, da unidade e do ser, mas sob a dinâmica da multiplicidade, do corpóreo, do sensível, que Deleuze apresenta³⁷, é o princípio da soma infinita, na medida em que é capaz de correlacionar átomos e vazio, o que constitui no plano do pensamento as relações espaço-temporais da diferença: o alto e o baixo; o peso como movimento para baixo e para cima. Sendo, portanto, pensada nesse “plano noético” as bases da especulação física do mundo capazes de darem conta de sua diversidade, é nesse contexto relacional que opera por sua vez o *clinamen*.

Segundo Deleuze, devemos compreender o *clinamen* como “a determinação original da direção do movimento do átomo”³⁸, ou seja, o movimento não dependeria do peso dos átomos, trata-se de uma dinâmica em que a velocidade é definida pelos choques dos átomos que caem e se deslocam no vazio, assim ao chocarem-se, ora formam agregados retardando, portanto, os movimentos uns dos outros, ora se repelem, essa queda no vazio só se daria como produto dessa “determinação original” ou declinação.

Não devemos compreender que esse movimento de desvio do átomo seja produto de um acaso. Deleuze nos mostra que nesse plano noético, o *clinamen* é como que a apreensão do pensamento no tempo: “mínimo de tempo contínuo”, o movimento é compreendido, então, por meio dessa velocidade do átomo que se move “tão rápido quanto o pensamento”, da qual prescindiria a especulação física do mundo.

A declinação do átomo traz como implicação para esse modo de pensamento “a pluralidade das séries causais”³⁹, cada causa apreendida do plano físico deveria ser pensada por uma “determinação original” distinta. Como vimos a filosofia da natureza não pretende uma totalização, mas uma apreensão da própria multiplicidade enquanto múltipla. Não se pensa, portanto, aqui uma “unidade de causas”⁴⁰, pensa-se uma

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, p. 276.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, p. 277.

⁴⁰ É o que segundo Deleuze diferencia os Epicuristas dos Estoicos, na medida em que estes querem imputar a noção de “destino” como determinação de uma unidade das causas. Ibidem.

multiplicidade de composições, pois nos encontros entre os átomos nem todo átomo compõe com qualquer outro, daí uma diversidade de agregados ou de corpos e uma comunicação entre essa diversidade: uma heterogeneidade.

Dessa outra dinâmica atomista de pensamento, que conforme vimos nas observações de Michel Onfray, não está tão distante cronologicamente de Platão. Temos já um deslocamento de perspectiva interessante. O sensível se relaciona com o pensamento por analogia, assim não se trata de pensar uma instância transcendental (a Ideia) e de pensar um ser Uno como combinação total capaz de produzir o verdadeiro, entendido enquanto instância moral. O átomo seria como a ideia, mas a ideia apreendida do próprio movimento, sendo seu movimento abstrato, o tempo.

Nesse sentido, a própria dinâmica da natureza, ou do mundo físico, o choque e as agregações e desagregações entre os corpos, afetariam a formação dessas ideias, o que conforme veremos adiante permite pensar outra designação do simulacro, não mais somente como a enganação, como o falso, mas como um ser de sensação, tal que já podemos apreender no atomismo uma interessante potência de ser afetado pelo mundo em suas diferenças constitutivas.

A relação estreitamente ligada entre a representação noética atômica e a apreensão sensível, faz o pensamento enquanto especulação física, estar subordinado a uma ética, cujo objeto prático é o prazer. Como vimos anteriormente uma filosofia que toma o mundo corpóreo sobre uma consideração primária implica na tomada do prazer como problema filosófico fundamental. O conhecimento da física na filosofia epicurista seria, portanto, uma forma de “suprimir e de evitar a dor”⁴¹, não somente a dor física, mas aquela que se constitui como “intranquilidade da alma”.

É que o sofrimento humano se constitui em uma relação com o sensível, essa dor em amplo sentido advém, conforme expõe Deleuze, de uma dupla ilusão: “uma ilusão vinda do corpo, ilusão de uma capacidade infinita de prazeres; depois uma segunda ilusão projetada na alma, ilusão de uma duração infinita da própria alma, que nos entrega indefesos à ideia de uma infinidade de dores possíveis depois da morte”⁴².

A compreensão do simulacro em Lucrecio está vinculada a esse problema de uma libertação da alma da inquieta. Temos que compreender como a perturbação nasce de uma relação com o sensível. Os simulacros são a própria sensação, a emissão

⁴¹ Ibidem, p. 279.

⁴² Ibidem, p.280.

sutil dos próprios corpos que nos permite apreender suas qualidades. Distinguem-se em três tipos: os de profundidade, os de superfície e os fantasmas. Os primeiros são a origem do som, do cheiro e do calor, por exemplo; os segundos das sensações visuais e os terceiros, por fim, de nossas ilusões.

Nessa disposição os simulacros entrecruzam-se, os de profundidade atravessam os de superfície e formam sensações compostas: a voz, por exemplo, que combina o ruído de profundidade com a modulação da superfície da boca. Em suma, assim como apreendemos o pensamento no plano especulativo como a movimentação declinatória dos átomos no vazio, a apreensão sensível também se configura enquanto um movimento que encontra obstáculos, retardamentos, decomposições: o som que vai se desfazendo conforme a distância, por exemplo.

São por fim os terceiros tipos de simulacros, os fantasmas, que engendram a intranquilidade da alma. São designados sob três tipos: teológicos, oníricos e eróticos. São os mais inconstantes e velozes dentre os simulacros, mobilizando as mais variadas paixões: a crença em deuses, o desejo ou o amor, dentre outras. É nesse sentido que Deleuze diz que “da mesma forma que o *clinamen* inspira ao pensamento falsas concepções da liberdade, os simulacros inspiram à sensibilidade um falso sentimento da vontade e do desejo”⁴³. Os simulacros engendram ilusões porque não são percebidos tais como são, entre sua emissão e nossa percepção eles sofrem a interferência de outros simulacros, assim forma-se aquilo que nomeia de “falsos infinitos”.

Por esse caminho, que formula uma especulação acerca dos movimentos da sensação, compreendemos o surgimento das crenças, mitos, desejos e paixões que arrastam os seres pelas faltas e excessos que produzem a “dupla ilusão” e a “intranquilidade da alma”. Tal especulação está subordinada aos objetivos práticos de uma filosofia da natureza, a saber, a desmistificação dos acontecimentos, a destituição do negativo e das paixões tristes e reativas, que serão denunciadas em outro período, pelo pensamento espinosano e nietzschiano; uma compreensão da liberdade no seio das disposições sensíveis da própria natureza, pois conforme constata a análise deleuziana os “acontecimentos que fazem a infelicidade da humanidade não são separáveis dos mitos que os tornam possíveis”⁴⁴.

Sendo assim, essa segunda compreensão do simulacro, compreensão imanente, não trabalha no sentido de desqualificar o sensível como aparência ininteligível, o que

⁴³ Ibidem, p. 284.

⁴⁴ Ibidem, p. 285.

tinha por efeito a subsunção das diferenças a uma alta unidade, trata-se de compreender a própria positividade da natureza e seu múltiplo e nos libertar da ilusão que busca dotar o inteligível de qualidades superiores ao próprio mundo.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações 1972 – 1990*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- _____. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.
- FREDE, Michael. “Plato’s Sophist on false statements”. In: *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- _____. “Theatrum Philosophicum”. In: *Ditos e escritos II: Arqueologia das Ciências e dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. Rio de Janeiro: Globo, 1962.
- LAPOUJADE, David. “Deleuze o pensamento enquanto prática imanente decorrente da experiência vivida, segundo a singularidade deleuziana.” Disponível em: <http://vimeo.com/77238678>, Acesso em 06/08/2015.
- MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Porto: Editorial Presença, 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Rio de Janeiro: Ed. 70, 1995.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas, I*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PELEJERO, Eduardo. *Mil Cenários: Deleuze e a (in)atualidade da filosofia*. Natal: EDUFRN, 2014.

PLATÃO. “Sofista”. In: *Diálogos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores)

WOLFF, Francis. “A Invenção materialista da liberdade”. In: NOVAES, A. (org.) *O Avesso da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Recebido em: 22/02/2015 – *Received in: 02/22/2015*

Aprovado em: 01/08/2015 – *Approved in: 08/01/2015*