

UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências
Programa de Pós-Graduação
Mestrado em Filosofia
Campus de Marília

Aline Kelly Ferreira da Silva

**O conceito de Diferença em Gilles Deleuze como um projeto de subversão
do platonismo**

Marília
2021

UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências
Programa de Pós-Graduação
Mestrado em Filosofia
Campus de Marília

Aline Kelly Ferreira da Silva

**O conceito de Diferença em Gilles Deleuze como um projeto de subversão
do platonismo**

Dissertação apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, campus de Marília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Dr. Paulo César Rodrigues

Marília
2021

S586c	Silva, Aline Kelly Ferreira da O conceito de Diferença em Gilles Deleuze como um projeto de subversão do platonismo / Aline Kelly Ferreira da Silva. -- Marília, 2021 74 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília Orientador: Paulo César Rodrigues 1. Filosofia. 2. Filosofia francesa. 3. Diferença (Filosofia). I. Título.
-------	---

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

ALINE KELLY FERREIRA DA SILVA

Dissertação apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, campus de Marília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Dr. Paulo César Rodrigues
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus Marília

Dr. Fernando Meireles Monegalha Henriques
Universidade Federal de Alagoas
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Arte

Dr. Rodrigo Pelloso Gelamo
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus Marília

Marília, maio de 2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais Luiza e Wilson, e irmãos Ana e Augusto, por terem sempre me incentivado e sem os quais não poderia ter realizado boa parte do que fiz em minha vida. São meus grandes exemplos e aqueles que sei com quem sempre poderei contar. Agradeço também à minha esposa Lígia pelo suporte, paciência, cumplicidade, amor e apoio nessa jornada que escolhemos trilhar juntas. Preciso também estender esse agradecimento à minha avó Cleide e demais familiares por terem sempre me apoiado e ajudado nos momentos necessários.

Agradeço ao professor Dr. Paulo César Rodrigues pela orientação, pelos insights e, acima de tudo, pela compreensão nesse processo que foi tão singular com o advento de uma pandemia para a qual ninguém estava preparado. Mesmo com um cenário inesperado associado a questões pessoais, sua calma, paciência e compreensão fez possível a superação e toda essa escrita.

Não poderia deixar de mencionar a banca, nas figuras do Dr. Fernando Meireles Monegalha Henriques e do Dr. Rodrigo Pelloso Gelamo, cujas orientações na qualificação foram de suma importância para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Gostaria de agradecer especialmente ao professor Dr. Luiz B. L. Orlandi pela imensa ajuda em um ponto fundamental deste trabalho, por ter se prontificado em responder e, muito laboriosamente, trocar ideias que me foram ricas não só nesse momento, mas certamente para o resto de minha vida acadêmica.

Agradeço aos meus amigos, tanto os que ficaram, quanto os que passaram pela minha vida, e com os quais sempre pude aprender algo. Meus agradecimentos especiais à Nivia por mais de uma década de amizade, dando apoio em momentos cruciais.

Quero ainda agradecer a todos os professores que tive, imprescindíveis para o meu desenvolvimento em todos os níveis. Professores esses que foram referência como seres humanos e profissionais, nos quais me espelhei e espelho, mesmo que muitos deles sequer saibam disso. Menciono em especial a prof.^a Dr. Rosária Helena Ruiz Nakashima, que desde a graduação se tornou meu modelo do que é “ser professor”, o qual busco seguir.

Por fim, meu profundo agradecimento à CAPES, agência de fomento que financiou essa pesquisa e a tornou uma realidade. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

Esta pesquisa tem como foco realizar uma análise da crítica deleuziana, que rompe com o primado da identidade e da representação através do conceito de “simulacro” tal como aparece no pensamento de Platão, onde os conceitos de modelo e cópia, sensível e inteligível são superados em favor da “diferença” absoluta, gerando uma nova ontologia, uma ontologia afundamentada. Para tanto, partiremos da refutação que o filósofo grego faz da tese de Parmênides, afirmando que o não-ser é, e é algo diferente do ser, concluindo que, no âmbito discursivo, o simulacro remete ao discurso falso. Deste modo, em Platão, o simulacro deve ser identificado e anulado, pois só é verdadeiro o que participa do ser, o que do ser se aproxima por meio da semelhança. Assim, Deleuze compreende que Platão considera como falsidade é, de fato, algo diferente, que subsiste e é verdadeiro em si mesmo. O simulacro é pura potência e positividade, não havendo necessidade de participar de algo paradigmático. Com isso, esperamos demonstrar que a teoria do simulacro, tal como aparece em Deleuze, tem força suficiente para subverter o platonismo.

Palavras-chave: Deleuze; diferença; Platão; simulacro.

ABSTRACT

This research focuses on conducting an analysis of the Deleuzian critique, in which there is a rupture with the primacy of identity and the representation through the concept of “simulacrum” as it appears in Plato's philosophy, where the concepts of model and copy, sensible and intelligible, are surpassed in favor of the absolute "difference", generating a new ontology, an unfunded ontology. In order to achieve this, we start with the refutation from the Greek philosopher of Parmenides' thesis, stating that non-being is, and it is something different from being - concluding that, in the discursive realm, simulacrum refers to false discourse. Thus, in Plato, the simulacrum must be identified and annulled, for it is only truthful that which participates of being, which approaches of being through resemblance. Therefore, Deleuze understands that Plato regards as falsehood is in fact something different, which subsists and is true in itself. Simulacrum is pure power and positivity, there being no reason to participate in something paradigmatic. By this, we hope to demonstrate that the theory of simulacrum, as it appears in Deleuze, is powerful enough to overturn Platonism.

Keywords: Deleuze; difference; Plato; simulacrum.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1 A figura do sofista e sua relação com o simulacro em Platão.....	14
1.1 A dialética e o método de divisão.....	14
1.2 Parmênides: da via do não-ser ao “parricídio”.....	19
1.3 A investigação do ser.....	23
1.4 O não-ser e o discurso falso.....	27
2 Fazer falar o simulacro – a crítica deleuziana ao modelo platônico.....	31
2.1 A subversão como projeto.....	31
2.2 A divisão como seleção de linhagens.....	35
2.3 A função do mito.....	39
2.4 O fim da cópia e do modelo.....	41
3 A ascensão da Diferença – a trajetória da ontologia deleuziana.....	48
3.1 Um problema mal colocado.....	48
3.2 O ser se diz de diversas formas.....	51
3.3 A desconstrução da verdade.....	54
3.4 A diferença é o que retorna.....	58
Considerações finais.....	65
Referências bibliográficas.....	71

Introdução

O ser não é uno, imóvel, imutável. Tampouco a verdade é algo a ser descoberto quando alcançamos a essência das coisas. A realidade não tem qualquer fundamento, e os entes não são representações de ideias inteligíveis, quer sejam elas teóricas, quer sejam provenientes de qualquer divindade. Tais afirmações, que guardam consigo tantas negações de princípios fundamentais para a formação não só do pensamento, bem como de toda a estrutura do mundo Ocidental, nos encontrarão e nos desafiarão nas páginas que estão por vir.

A filosofia da diferença, aqui representada em um recorte deleuziano, mas de forma alguma se iniciando ou encerrando nele, estremece as certezas trazidas pelas filosofias da identidade, com sua lógica, seu ser imutável, seu mundo pautado na representação e sua verdade universal.

Trataremos de uma nova revolução copernicana, como definida pelo próprio Deleuze (2009b), onde o que define os entes não é mais o que todos eles têm indistintamente, mas sim aquilo que os fazem ser quem são distintamente – suas diferenças. Diferença essa que, no entanto, raramente esteve em boa conta com os filósofos e, quanto muito, quando lembrada, aparecia subjugada ao próprio uno. Nunca gozou, a pobre, de uma alma que visse nela mesma, dentro de suas próprias qualidades, uma grande possibilidade filosófica que se sustentasse em um sistema diferencial.

Longe de querermos fazermos aqui injustiças, Platão foi o primeiro a trazer a diferença para a ontologia. Quando vislumbrou a necessidade dela para o funcionamento e, claro, a compreensão da realidade, logo cometeu o famoso “parricídio”, contradizendo o grande Parmênides ao afirmar: o não-ser é! A via única era impossível na prática, pois não conseguia dar conta da multiplicidade dos entes no mundo sensível, afinal de contas não tem como um gato ser uma baleia ao mesmo tempo, não é? Dessa forma, gato é gato e baleia é baleia, porque um é o não-ser do outro – ou, simplesmente, um não é o outro.

A diferença trazida no modelo platônico atua em contraste com o uno, para explicar, de um modo geral, a existência de tantas essências diferentes e, dentro de cada uma delas, tantas manifestações sensíveis distintas dessas suas Ideias. A unidade ontológica, no entanto, permanece como fundo da realidade sensível.

Há uma espécie de conforto nessa visão de fundo, sustentado por um ser fixo, e Platão também a pleiteia para si. Em uma perspectiva onde a diferença é a protagonista, temos aparentemente mais incertezas que certezas, e a própria validade do conhecimento toma

rumos muitas vezes indigestos – vemos em Feyerabend e seu *everything goes* um grande exemplo. Na Grécia, enquanto Platão elaborava a sua filosofia, isso era um dilema, dilema esse que ele se sentiu instigado a resolver. Os sofistas tomavam conta, cobrando pelos seus ensinamentos, se dizendo capazes de ensinar tudo, e que tudo era uma questão de se ter argumentos bons o suficientes para defender a sua perspectiva e ganhar o debate. Ora, tal coisa era considerada o maior dos absurdos por aqueles que buscavam a verdade absoluta da realidade, o conhecimento, a compreensão plena do mundo, enfim, a *epistème*. Não era possível que isso fosse simplesmente destruído por mera retórica. O sofista não podia ser um filósofo.

Era preciso, portanto, diferenciá-los. Onde terminava o sofisma e começava a filosofia? Como garantir uma estrutura que sustente a afirmação de que o sofisma é uma falsidade? E o que fazer com ele?

Nessa pesquisa, iremos nos embrenhar em um dos aspectos dessa problemática, partindo da falsidade, através do conceito de simulacro, tal como surge nessa filosofia antiga, até atingir uma nova perspectiva, própria da filosofia contemporânea, mais exatamente da filosofia deleuziana. A partir do pensamento de Deleuze, pretendemos mostrar que aquilo que foi até então considerado como falso é, na verdade, a diferença absoluta, em si mesma, criando um parâmetro original para examinar a questão da verdade e da falsidade e, mais do que isso, uma nova concepção ontológica.

O foco do nosso percurso é analisar a crítica que Gilles Deleuze faz à filosofia de Platão, mais especificamente, à sua compreensão do conceito de “simulacro”. Através de suas obras, particularmente *Lógica do Sentido* e *Diferença e Repetição*, o filósofo francês irá identificar o mecanismo platônico que valida os conceitos, sempre através da identidade na representação, afastando aqueles que não participam do ser. Para tanto, a crítica deleuziana toma como base o diálogo *Sofista*, no qual, com a revelação da possibilidade discursiva do não-ser e seu novo estatuto ontológico, o simulacro é finalmente identificado e desnudado por Platão. Partindo desse ponto, Deleuze irá denunciar as incongruências do método de divisão, tal como figura no filósofo grego, permitindo identificar os simulacros.

É um movimento ousado. Estamos falando sobre uma quebra de paradigmas, algo estabelecido há séculos, e que mesmo dentro de seus conceitos específicos, de acordo com cada filósofo, mantém um cerne sustentando o sistema, a saber, a representação. Platão é o primeiro a fundamentar esse sistema a partir de um método que, além de fomentar esse mecanismo de representação, mantém a diferença como sua refém, buscando sob todas as

formas identificá-la e eliminá-la sob o nome de simulacro – aquilo que se atreve a existir sem participar do ser.

Dentro desta perspectiva, acreditamos que, para melhor compreender a tese deleuziana, deveríamos entender primeiramente o movimento do pensamento platônico. Por isso, nosso primeiro capítulo é inteiramente dedicado a um estudo de Platão, especialmente do *Sofista*. Nele, a investigação da dialética e do método de divisão, que permitiu desenvolver a crítica a Parmênides, será empreendida tendo em vista estabelecer um critério de verdade, a saber, um critério que separa o ser, o existente, e o não-ser, o inexistente. Veremos que essa compreensão é, em Platão, superada pela demonstração da realidade do não-ser, pois este, de alguma maneira, é – o que é demonstrado através da diferença entre os seres e da existência do discurso falso. O raciocínio que leva a essas constatações é interessante: se o sofista diz saber tudo e poder tudo ensinar, e tendo em vista que é impossível existir alguém capaz de tamanha façanha, o que ele fala só pode ser falso; e se há discurso falso, sendo o falso aquilo que é não sendo, certamente deverá existir, de alguma maneira, o não-ser. A consequência, para Platão, é clara, pois, se o sofista produz simulacros da realidade, profere aquilo que é uma má cópia do modelo real; estando, então, em oposição ao filósofo, que é interlocutor da verdade, sendo seu trabalho identificar o discurso falso sofístico e afastá-lo.

Seguindo em nossa investigação, verificaremos a crítica de Deleuze a todo esse sistema produzido por Platão em sua caça, visando a definir e enquadrar a persona do sofista. Partindo da proposta de Nietzsche, que, via Platão, como o inaugurador de um estilo censurável de filosofia, Deleuze pretende elaborar uma filosofia que subvertesse o platonismo, criando novos parâmetros e novas perspectivas de validade dos conceitos. Nesse projeto, o filósofo francês chega a um ponto importante, a partir do qual vislumbra que o grande objetivo de Platão não é, na verdade, descobrir determinado gênero, mas sim selecionar conceitos que participam, em maior ou menor proporção, da Ideia. Segundo Deleuze (2009b), foi criado, então, um sistema hierárquico em que conceitos são mais ou menos verdadeiros, de acordo com o seu grau de proximidade em relação ao modelo prévio que é imposto pelo mito, o “fundamento” de todo o sistema. Desta forma, o parâmetro de verdade é algo frágil como o mito, que não é colocado logicamente, mas simplesmente imposto para validar algo através de uma concepção pré-estabelecida. O platonismo opera, portanto, uma autenticação de ideias, por meio da qual as boas cópias, as que passam na prova do mito, são aceitas e as más cópias, os simulacros, aquelas que existem por si só, sem fundamentação na Ideia, são denunciadas como falsas.

A proposta deleuziana é a de suprimir o platonismo que impregna a filosofia, conferindo um estatuto próprio ao simulacro e acabando com a concepção de modelo e cópia. O simulacro é compreendido como potência pura e positiva, pois existe mesmo sem ter a necessidade de identidade prévia com qualquer fator ontológico externo. Isso significa que ele possui sua própria densidade ontológica, tendo força suficiente para tal.

Nesse caminhar, Deleuze vê a necessidade de abandonar o termo “simulacro”, por causa de sua banalização e que, no final das contas, não era suficiente para abarcar toda a ideia que ele intentava expressar a partir de sua crítica de Platão. Como apresentado por Orlandi (1989), o filósofo francês estava conceituando a multiplicidade, o rizoma, os sistemas diferenciais. Resumidamente, a diferença.

Mas essa diferença não é a diferença platônica ou a da maioria dos filósofos da história da filosofia ocidental. Esse conceito, em Deleuze, com grande influência de pensadores como Espinosa, Nietzsche e, especialmente, Bergson, toma uma magnitude e uma compreensão idiossincráticas. A diferença deleuziana não é investigada a partir de uma submissão ao que quer que seja. Não, a diferença se torna um elemento a ser observado de forma independente, sem precisar estar ligada a nada – afinal de contas, é ela que subverteu a representação, que não passou na prova de seleção de conceitos, mas que, mesmo assim, seguiu existindo.

A diferença pura é diferença absoluta, inclusive de si mesma. E não poderia ser de outra forma – falar que a diferença permanece em si, enquanto difere dos entes é incorrer no mesmo erro dos demais. Se suas amarras foram desfeitas, ela não pode estar presa a nada, nem mesmo a si própria. A diferença pura é selvagem no seu mais extremo, sem rédeas, sem nada que a limite, como um rio indômito, que ao mesmo tempo em que não possui margens, transborda em si mesmo.

E, a despeito disso, é a diferença a única coisa que podemos ver em tudo. O que podemos afirmar da realidade e de tudo que nela contém, é que é tudo diferença. Mas não paramos por aqui: a diferença não apenas está em tudo, como *é exatamente o que faz cada ser e cada objeto ser o que é*. O que nos identifica tal qual somos e quem somos não são as nossas semelhanças, mas nossas diferenças. Ironicamente, nossa identidade, enquanto indivíduos não está na similitude, mas na dissimilitude.

Desta forma, não pode haver outro ser primeiro que não a diferença. Não há um ser que fundamenta a realidade, pois, como ela difere de tudo e dela própria, não há como fundamentá-la. Mas um ser que se expressa nos entes e, principalmente, dos entes, numa só

voz, como um ser unívoco. Um ser de tal modo potente, positivo, que não só subverte Platão e séculos de filosofia depois dele, como é a única coisa capaz de voltar no eterno retorno e se repetir eternamente, em um jogo ontológico que, como afirma o próprio Deleuze (2009b), funciona como uma roda em que a diferença se encontra no meio, sem começo e sem fim, sem limites, podendo apenas ser eventualmente recortada em planos de imanência criados para uma compreensão momentânea da realidade. Um jogo em que, ao contrário do que pretendia Platão, a verdade aparece como um recorte do “caosmos” do mundo sensível.

Então, vamos jogar.

Capítulo I: A figura do sofista e sua relação com o simulacro em Platão

1.1 A dialética e o método de divisão

Em *Sofista*, Platão busca se debruçar mais detidamente em um debate muito presente em sua época e em sua obra¹, a saber, a definição do que é o sofista. Como vemos em Lopes (*apud* ARANTES, 2018), essa questão é apresentada nos diálogos platônicos desde *Protágoras*, onde tomamos contato com a primeira distinção entre o filósofo e o sofista². No entanto, é na obra *Sofista* que finalmente temos a resposta definitiva, não sem antes realizar uma exploração e dissecação deste gênero peculiar. De fato, é isso mesmo o que o filósofo ateniense realiza nesta obra: diseca – como se o fazer sofístico fosse um animal e ele um anatomista –, a ação daqueles que trabalham com a retórica, de modo a demonstrar que não há semelhança entre eles e os filósofos³.

O caminho é árduo, pois, em filosofia, toda definição conceitual comunica que não basta simplesmente produzir uma afirmação categórica sobre ‘x’, e considerar a partir daí que o problema está resolvido. Pelo contrário: a afirmação é a colocação do próprio problema. Com esta dificuldade, é preciso seguir um método, no qual a argumentação possa percorrer um caminho que seja claro para a razão.

O caminho investigado por Goldschmidt (2014) é a dialética, o método platônico por excelência. O *Vocabulário de Platão* (2010, p. 33) a definirá como

[...] o meio, através do diálogo, de conhecer “o que é”. Enquanto conhecimento verdadeiro, que se distingue da ignorância e também da opinião, ela é sinônimo de filosofia: o filósofo é um dialético. A dialética pode, pois, ser considerada a única ciência verdadeira: ela é o conhecimento da realidade.

O modo como as obras de Platão foram escritas, por si só, já compõe o método dialético. Segundo Goldschmidt (2014), os diálogos consistem em certos dramas filosóficos que, em sua própria estrutura básica, constituem um caminho para o conhecimento⁴. Platão

¹ Platão versa sobre o sofista em várias de suas obras, como *Protágoras*, *Górgias*, *Fedro* e na famosa *A República*. No tocante às duas classes, filósofos e sofistas, ao modo como são definidas e distinguidas na obra platônica, remetemos ao estudo de Marina McCoy “Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas” (MCCOY, 2010).

² Distinção essa que, segundo Lopes (*apud* ARANTES, 2018), é a que segue atualmente.

³ É muito importante notarmos que o objetivo principal do diálogo é a identificação e a separação de um elemento, o qual não fora aceito no grupo de outro elemento, que parece lhe ser semelhante, mas de alguma forma não o é, pois essa é uma questão cara à Deleuze, em sua crítica. (DELEUZE, 2009b)

⁴ Goldschmidt (2014, p. 3) explica que essa não é uma visão profunda da dialética, mas apenas uma colocação de sua estrutura geral.

exibe a estrutura dos seus diálogos na *Carta VII*, propondo quatro modos ou etapas de conhecimento, que precisam ser condensados em um único grupo para iniciar o caminho até a *epistéme*.

O primeiro modo é o nome, a palavra que usamos para designar algo; o segundo é a definição, o que entendemos que faz a coisa ser o que é; o terceiro modo é a imagem, a própria materialidade do objeto; e, por fim, o quarto é a ciência, a opinião verdadeira que se faz de alguma coisa. O exemplo que Platão utiliza, na *Carta VII*, 342 a 7-d 2, é bastante ilustrativo:

[...] há o que se chama círculo, cujo nome é precisamente o que acabamos de pronunciar. Vem a seguir a definição, composta de substantivo e verbo: o que tem sempre a mesma distância entre as extremidades e o centro; tal é a definição do que denominamos redondo, circunferência, círculo. Em terceiro lugar, vem a forma que se desenha e apaga, ou que se fabrica no torno e pode ser destruída, enquanto o círculo em si mesmo, a que tudo isso se refere, nada sofre por ser de todo em tudo diferente. O quarto é a ciência, a inteligência, a opinião verdadeira, relativa a esses mesmos objetos. (*apud* GOLDSCHMIDT, 2014, p. 3-4).

Não obstante, tais modos possuem um problema: não abarcam o objeto em sua totalidade – permitem apenas aproximações à sua essência, pois “[...] quer se inscrevam na matéria verbal ou corporal ou na alma, os quatro modos têm em comum o fato de ser exteriores ao objeto.” (GOLDSCHMIDT, 2014, p. 6). Assim, a representação da coisa nunca poderá ser a coisa em si mesma, ou seja, não há duplicidade da forma, apenas cópias imperfeitas destas.

Mas há uma solução a essa objeção na produção do conhecimento, já que na filosofia platônica é possível captarmos a essência dos objetos. E o conhecimento dos quatro modos é parte deste processo, mesmo que eles acessem apenas as cópias, como vemos ainda na *Carta VII*, 343 b 7:

Só depois de esfregarmos, por assim dizer, uns nos outros, e compararmos nomes, definições, visões, sensações, e de discuti-los nesses colóquios amistosos em que questões e respostas se formulam sem o menor ressaibo de inveja, é que brilha sobre cada objeto a luz da sabedoria e da inteligência, com a tensão máxima de que forem capazes as forças humanas. (*apud* GOLDSCHMIDT, 2014, p. 7).

O que é preciso é ir além desse percurso inicial, chegar até o objeto sem intermediário, o que possibilitaria captar a coisa em sua essência. A citação acima já traz consigo um indício

do caminho a seguir: “a luz da sabedoria e da inteligência”, que precisa incidir diretamente sobre os objetos. Em outras palavras, não há outra maneira de apreender o objeto em sua totalidade senão “[...] por uma visão direta em que a alma fosse até ele” (GOLDSCHMIDT, 2014, p. 8).

Trata-se do início de um novo movimento intelectual. Após percorrer os quatro modos da estrutura básica dos diálogos, a transcendência destes leva o sujeito cognoscente a um novo estágio: às etapas do movimento dialético. Esse movimento também é constituído por quatro elementos que, desta vez, não nos levam à cópia, mas à essência mesma – através da revelação que leva a uma “ciência perfeita”⁵.

Neste processo, cujo objetivo é a hipótese-definição, o movimento dialético caminha sucessivamente e progressivamente através das hipóteses até alcançar seu ápice ao encontrar o “princípio de tudo”⁶, a própria essência. Goldschmidt (2014) extrai os graus do método dialético da análise de passagens da *Carta VII* e de *A República*, elencando-os como imagem, definição, ciência e essência.

A imagem é de onde parte o movimento dialético, ou seja, é a formulação das hipóteses a partir de si mesma; a definição é uma hipótese formulada de modo a se questionar se o objeto guarda alguma semelhança com a ideia em si mesma; a ciência se mostra quando a definição é verdadeira, sendo o momento em que as qualidades da coisa serão deduzidas; e, finalmente, temos a essência, o princípio de tudo, aquilo que há de mais luminoso no ser. Apenas após percorrer todas essas etapas será possível chegar às conclusões e ao que Platão chamou em *A República* de “ciência perfeita”⁷.

Santos⁸ (1994, p.166-167) nos lembra da importância que Platão dá à dialética como forma de conhecer a verdade e de como devemos nos dedicar a ela, como posto em seu diálogo *Fedro* (277b-c). Trata-se de um tema central na filosofia platônica, um método próprio que permeia toda sua obra, com objetivos claros em seu desenvolvimento, através dos diálogos. Souza (2009, p. 16) resume com clareza o que é a dialética:

A dialética, portanto, é a ciência que busca a causa de as coisas serem como são. O objetivo desta ciência é “dividir em classes e não pensar nem que a mesma forma é a outra nem que outro ser é o mesmo” (253d1-20), e seu modo de operação é identificado como “saber separar, segundo o gênero,

⁵ Goldschmidt (2014, p. 8)

⁶ Goldschmidt (2014, p. 9)

⁷ Goldschmidt (2014, p. 9)

⁸ Santos (1994) possui um trabalho interessante acerca da importância do diálogo como forma de filosofar em Platão, dando mais importância à oralidade do que à palavra escrita. Cf. “*Platão e a escolha do diálogo como meio de criação filosófica*”.

como cada uma das coisas é capaz de se comunicar e de que maneira não.” (253d9-e2).

Souza (2009, p. 130) ainda afirmará que é através da dialética que podemos compreender o que se estabelece como relação entre a unidade e a singularidade “[...] de cada forma e que se expressam como sua definição”.

Tendo isso em vista, Platão inicia o *Sofista*, o diálogo entre o Estrangeiro de Eleia e o jovem Teeteto, preocupando-se em explicar e exemplificar seu método de investigação. Com o objetivo posto, vemos que o caminho para alcançá-lo é, exatamente, o diálogo entre os dois interlocutores. No entanto, há um novo elemento, funcionando em conjunto com a dialética: o método de divisão⁹. Esse método consiste em uma série de “separações”, que tem “[...] por fim dissociar, fosse o melhor do pior, ou o semelhante do semelhante” (226d), ou seja, separar em grupos diferentes até encontrar onde se categoriza e, acima de tudo, o que define o objeto de estudo.

A *διαίρεσις*¹⁰, diz Filho (2008, p. 25), é mencionada por Platão no *Fedro* (265d e 266b) como a arte que torna o discurso mais claro e consistente, além de se mostrar como é a melhor forma de se aprender e falar. É a divisão enquanto método, a qual separa os filósofos daqueles que só buscam persuadir através do discurso; em outras palavras, a *diairesis* é o caminho para a verdade.

Cornford (2007, p. 217) explica que é também no *Fedro* (265d) que o filósofo grego expõe as regras de funcionamento do método de divisão, algo que não aparece no *Sofista*. De forma muito simples, Platão diz que é preciso enxergar as coisas através do que ele chama de visão de conjunto, de modo que as reúna em uma ideia comum. Então, através disso, é possível designar cada qual em seu gênero determinado, de modo que a divisão possa enfim acontecer. Nesse sentido, Silva declara:

[...] em primeiro lugar a coisa a ser definida é disposta num gênero mais amplo; em seguida este gênero é submetido a sucessivas divisões dicotômicas até que se chegue a individualizar o objeto da investigação; por fim, são reunidas as qualificações distintivas do *definiendum*, em cada dicotomia colocadas à direita, assim obtendo-se a sua definição ou *lógos*. (SILVA, 2000, p. 27).

⁹ Esse método é importante, pois será o grande foco da crítica deleuziana ao pensamento platônico. Como veremos a seguir, é através dele que a primazia do original sobre o simulacro se propaga no pensamento ocidental.

¹⁰ *Diairesis* (divisão).

Ilustrações da *diairesis* irão aparecer em diversas obras platônicas, especialmente naquelas mais próximas do fim de sua vida (SILVA, 2000). No *Sofista*, Platão dá início à sua investigação através de uma demonstração didática sobre como procederá para alcançar o objetivo de definir o que é o gênero sofístico, utilizando o exemplo do pescador com anzol. Como classificá-lo apropriadamente, distinguindo-o dos demais tipos de pescadores?

Para ilustrar o método da divisão (2018e a 221c), o Estrangeiro de Eleia classifica a pesca como uma arte. Em seguida, questiona se se trata de uma arte de aquisição ou de produção. Sendo a produção aquela que dá vida a algo que antes não existia, a pesca só pode estar na arte de aquisição; esta, por sua vez, é subdividida entre troca voluntária e apropriação. Como o peixe certamente não é voluntarioso, só podemos classificá-la como uma aquisição por apropriação, a qual, novamente, será subdividida: por luta ou por caça. O Estrangeiro não tem dúvidas de que a caça é o grupo no qual a pesca se encontra, e segue dividindo esse grupo entre caça de seres animados e caça de seres inanimados. Sendo o peixe um ser vivo, a questão passa a ser a de saber se se trata de caça a um ser animado que acontece em âmbito aquático ou terrestre. Estando obviamente em âmbito aquático, resta saber se a pesca estaria no grupo da caça a seres voadores, como os pássaros, ou a seres que só vivem na água, como os peixes. Colocando nosso pescador no segundo grupo, questionamos se ele faz pesca com anzol ou arpão (vulnerante), ou cercando a caça, com redes. Colocado no primeiro grupo, por fim, pergunta-se se a caça é feita por fisga (de dia), ou ao fogo (à noite); sendo por fisga, ela pode ser por anzol ou por arpão, mas como se trata de pesca por anzol, conseguimos enfim sua classificação correta em um grupo específico. Desta forma, o pescador com anzol participa da arte da aquisição através da apropriação pela caça de seres animados, aquáticos, que só vivem na água, utilizando-se do método vulnerante, de dia, com anzol.

Por meio desse exemplo, deixando Teeteto a par do método de divisão que usará, o Estrangeiro seguirá seu trabalho, aplicando os mesmos princípios na busca do enquadramento do sofista. O que se espera com isso é, segundo Souza (2009), dividir tudo em classes de modo a não confundir uma coisa com outra. Daí a necessidade de todas essas separações, até porque não deve restar qualquer dúvida acerca do que é o sofista e como ele é diferente do filósofo.

Por seis vezes, Platão tenta definir o sofista através do método da divisão utilizado com o pescador com anzol, porém sem sucesso. Em todas essas tentativas, surgiam novos questionamentos dentro da resposta alcançada. Isso mostra, como apontado por Filho (2008, p. 29), que esse processo divisório serviu ao menos para Platão expor as principais

características que ele acredita pertencer aos sofistas. Chega à conclusão de que a melhor definição, por enquanto, seria colocar o sofista como um discutidor (232e)¹¹, já que ele se diz capaz de discutir qualquer assunto. No entanto, como saber tudo não é possível, a ciência sofística é falsa: “Ao que vemos, pois, o que traz o sofista é uma falsa aparência de ciência universal, mas não a realidade.” (233c). Ora, o Estrangeiro percebe que para chegar a seu objetivo, precisará passar por outras discussões, como a questão do ser e do não-ser, evocando Parmênides, de modo a poder determinar o que é o real e o que é a imitação, para então poder enquadrar o sofista devidamente.

O filósofo grego entende que aquele que diz que pode produzir tudo apenas fabrica imitações das coisas, e que conforme os homens vão ficando mais velhos, começam a perceber que o que o sofista falava não era nada mais que simulacros (234d e). Isso faz do sofista um mero mágico que imita a realidade.

Temos aqui um conceito muito importante para a nossa pesquisa: o simulacro. Nesse diálogo, simulacro e sofista estão intimamente ligados, já que o primeiro é produzido pelo segundo. O simulacro aparece em oposição ao que é real e verdadeiro, e isso vai permear toda argumentação seguinte até se alcançar o grande objetivo do diálogo. Platão definirá o simulacro:

Mas que nome daremos ao que parece copiar o belo para espectadores desfavoravelmente colocados, e que, entretanto, perderia esta pretendida fidelidade de cópia para os olhares capazes de alcançar, plenamente, proporções tão vastas? O que assim simula a cópia mas que de forma alguma o é, não seria o simulacro? (236b).

1.2 Parmênides: da via do não-ser ao “parricídio”

Não é logo de início que teremos um aprofundamento do simulacro na leitura do *Sofista*. O conceito se desenvolverá ao longo do diálogo, especialmente após a discussão acerca do não-ser. Isso se dá porque, segundo o filósofo, só podemos pensar que aquilo que é falso (ou seja, o simulacro) é real se afirmarmos que o não-ser é, de alguma maneira, ser. No entanto, já podemos prestar atenção em um ponto importante desta definição: o simulacro é o resultado daquilo que “simula a cópia”, ou seja, a cópia da cópia¹².

¹¹ Todas as referências ao *Sofista* de Platão são da versão da primeira edição da coleção Os Pensadores, com tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa

¹² Estamos aqui, claro, nos remetendo à teoria das ideias, onde há a ideia original que se faz do que seriam as coisas, e a cópia, isto é, a coisa no mundo sensível. Eis, portanto, a gravidade do simulacro para Platão: ele não é uma cópia imediata do original e, assim sendo, está ainda mais longe da verdade.

Retornamos, então, a Parmênides. Em seu poema *Da Natureza*, o eleata filosofa sobre a *αρχή* (*arkhé*), o princípio fundador, a causa de tudo o que há¹³. A filosofia caracterizou-se, especialmente em seu início, pela busca do fundamento ou princípio de todas as coisas. A concepção do ser, desde sua gênese, teve como característica um princípio interno de imutabilidade – por mais que a realidade seja devir, o princípio que a rege deve ser permanente em si mesmo, imutável em sua constituição interna (RUSSELL, 1957; DETIENNE, 1988; McCLINTOCK, 1989). Uma deusa guiará essa investigação parmenídea, e já no fragmento 2 temos a indicação para o caminho da verdade, o único correto a se seguir – em contradição àquele que não pode ser.

[...] quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar:
um que é, que não é para não ser,
é caminho de confiança (pois acompanha a realidade);
o outro que não é, que tem de não ser,
esse te indico ser caminho em tudo ignoto,
pois não poderás conhecer o não-ser, não é possível,
nem indicá-lo [...] (PARMÊNIDES, fragmento 2).

Segundo Souza (2009, p. 28), Parmênides informa, especialmente no fragmento 6, algo fundamental para o diálogo que pretendemos estabelecer com Platão: não é possível sequer enunciar algo tendo o não-ser como sujeito, pois, como vimos no fragmento acima, não é possível conhecê-lo ou indicá-lo. Falar sobre ele é o mesmo que nada dizer, de modo que falar não-ser é uma “mera expressão alternativa a *não é*”.

O fragmento 2, reforçado pelo fragmento 8, também nos mostra um princípio de não-contradição tal que, como enfatiza Souza (2009, p. 31), “separa totalmente o ser de seu contrário”. Deste modo, ou uma coisa é ou não é, não há meio termo. O ser é absoluto e completo ou não é absolutamente nada. Ou seja, entre o caminho do ser e do não-ser só há, de fato, apenas um caminho: o daquele que é, e é absolutamente. Embora o não-ser apareça inicialmente como uma via possível, se for percorrida, nada será encontrado, pois nada há, e se se trata de um caminho vazio, ele é consequentemente desprovido de conhecimento.

Se não há conhecimento na via do não-ser, ele certamente encontra-se na via do ser. O fragmento 3 é composto por uma frase importante: “[...] pois o mesmo é pensar e ser”. Apesar de a leitura inicial nos levar a crer que Parmênides coloca pensar e ser como sinônimos, Aubenque e O’Brian (*apud* Souza, 2009, p. 32) afirmam que, na verdade, o eleata estabelece o ser como o objeto do pensamento, de modo que só pode ser pensado aquilo que é, que

¹³ ABBAGNANO (2007), p. 928.

existe¹⁴. Souza (2009, p. 33) concluirá que “[...] isto parece esclarecer a conexão entre ser e conhecimento e a consequente incompatibilidade entre não-ser e conhecimento [...]”.

As teses acerca do ser no poema parmenídeo geraram, entre suas diversas interpretações, o que chamamos de concepção ontológica da verdade, na qual, como explica Cavalcante Filho (2008, p.14), liga-se a ideia de verdade com a ideia de ser. Para o autor, como o ser é a única coisa que possui realidade, que é existente, ou seja, não há nada além dele, esta se torna a única entidade que deve possuir em si todos os atributos do ser, “[...] ou a complexidade de leituras que o verbo ser grego (*einai*) possui”. Ele ainda continua:

Quatro são as leituras filosoficamente relevantes registradas para o verbo ser grego, a saber, a predicativa, existencial, identitativa e veritativa. Uma vez que o “ser” é a única entidade que há, por conseguinte, é o que existe, é idêntico a si mesmo, e é verdadeiro. A leitura predicativa ($A \text{ é } B$) é anulada na medida em que não há outra entidade além do “ser”. (CAVALCANTE FILHO, p. 14-15).

Ora, se o que é verdadeiro está diretamente ligado ao que pertence ao ser, Cavalcante Filho (2008, p.15) diz que podemos inferir logicamente que o reino do não-ser é onde se encontra tudo aquilo que é falso¹⁵, uma vez que ele “[...] não é dizível, nem pensável, visto que não é” (PARMÊNIDES, frag. 7-8) – e é a única oposição possível ao ser.

A ontologia parmenídea, portanto, desassocia ser e não-ser, além de associar diretamente o pensar e o dizer com o ser. Afinal de contas, se o pensamento é a expressão do ser, quando o digo, digo algo que é. No não-ser não há essa possibilidade, pois nada há que expressar sobre ele, uma vez que nada há nele. E isso é absoluto: Parmênides não abre nem sequer a possibilidade de se dizer o não-ser, tudo nesse caminho é vazio.

Esse é o ponto em que Platão se afastará de Parmênides, e talvez uma das grandes contribuições do *Sofista* nesta discussão. Em sua investigação, o ateniense percebe que os princípios colocados por Parmênides possuem certos problemas, especialmente no que tange ao *ser* se tornar a única via possível, aquela em que se pode pensar e dizer o que é. Isso porque, se digo que algo é e não pode não-ser, digo que há um elemento, digamos A, que é e é completamente A. Não há qualquer possibilidade de sequer afirmar que A não é B, pois que não há qualquer elemento além de A, nem mesmo por comparação. Haver outro elemento

¹⁴ Segundo Abbagnano (2007, p. 1043) há duas formas de se usar o conceito de ser, a saber, o predicativo e o existencial. Nesse caso, em específico, usamos sua forma para designar a existência, de modo a apontar que, para Parmênides, o ser é a existência, ou aquilo que designa a existência de algo. Quando digo que um objeto é, estou dizendo que ele existe, e não lhe predicando algo. Por isso, nossa equivalência entre ser e existir.

¹⁵ Casertano (2007) declara que Parmênides não diz diretamente que o não-ser é sinônimo do falso, apenas que nada sobre ele se pode falar, uma vez que não é. Mas compreende que é uma inferência clássica que se faz de seu poema, e um ponto de partida importante para a crítica de Platão, no *Sofista*.

implica a existência da pluralidade, que não cabe na via única de Parmênides. No entanto, Platão observa que X é, mas não é Y, de modo que ambos são, mas não são os mesmos. Ora, se X é, mas não é Y, e vice-versa, Platão conclui que o não-ser, por fim, se faz presente, e não só isso – é necessário para a existência das coisas e do próprio mundo em si, pois é o elemento capaz de denotar a diferença entre todas as coisas. Afinal de contas, a diferença é observável na realidade, embora careça de conciliação ontológica no pensamento parmenídeo.

Se há discurso sobre o ser, ser e não-ser não são mutuamente excludentes. Inversamente, o não-ser é um constituinte do ser de cada coisa. O princípio de não-contradição eleata é, de certo modo, reformulado por Platão: o não-ser não é o contrário do ser; é um ser outro que está em contraste com o ser. Não se trata mais de escolher entre é ou não é, mas de afirmar, ao mesmo tempo, que cada coisa é e não é. É algumas coisas e não é outras. (SOUZA, 1998, p. 36)

Wolff (1996, p. 194) nos mostra o caminho percorrido pelo raciocínio de Platão, ao concluir que o não-ser é: primeiro “[...] o não-ser absoluto, o nada, se se quiser, não é” (237b-239b), e então “[...] a imagem produzida pelo discurso falso é, enquanto é uma imagem, um ser real mesmo se não é realmente como aquilo de que é a imagem”. Tendo isso em vista, faz-se necessário “[...] estabelecer, contra Parmênides, que o não-ser, num sentido, é (239c-242b)”, pois, desde então, o ser é compreendido como “do ser absoluto (τὸ παντελὸς ὄν) aquele que se opõe ao nada (242b-251b)”.

Eis o “parricídio”. O Estrangeiro de Eleia é a voz que põe fim à ontologia eleata, mesmo sendo ele próprio, de certa forma, discípulo de Parmênides, dando origem a uma nova forma de compreender o não-ser e sua relação com o ser. Ao fazer com que eles deixem de ser contrários, Platão dá vida ao não-ser, tornando-o algo que é. No entanto, como fica claro em 237bc, isso não significa que ontologicamente seja possível atribuir o não-ser a algo que é. Só o ser é capaz de atribuir o *status* de existência aos seres. Esse princípio ontológico permanece no platonismo, uma vez que ele é o próprio sustentáculo do pensamento grego, e a crítica de Platão não vai longe o bastante, a ponto de ruir completamente essa ontologia.

Mas não é possível negar uma coisa: se o não-ser fosse um caminho impossível e vazio, como dizia Parmênides em seu poema, nós sequer seríamos capazes de nomeá-lo. E, no entanto, o fazemos, mesmo que para falar de sua impossibilidade (238d à 239a). Podemos afirmar então que o não-ser existe, ao menos inicialmente, no nível de discurso. Tanto existe quanto influencia diretamente o discurso – é o não-ser que possibilita dizer sobre algo aquilo que ele não é, ou seja, o discurso falso.

Ora, se o contraste entre ser e não-ser possibilita a diferença entre as coisas, afinal, algo sempre será alguma coisa e não será várias outras ao mesmo tempo, ele também permite que se confundam as coisas que são com as coisas que não são, na atividade discursiva. Em outras palavras, é possível afirmar que determinado objeto é detentor de um ser quando, na verdade, não o é.

A esta concepção da linguagem e da relação entre linguagem e realidade corresponde uma definição do verdadeiro e do falso: dizer a verdade é dizer o que é, é se referir a alguma coisa existente; dizer falsidade é se referir a algo inexistente. [...] Estabelecida a equivalência entre dizer a verdade e dizer o ser, o falso passa a corresponder ao não-ser. E deverá ser excluída a possibilidade de que um λόγος, o qual diz sempre algo que é, possa exprimi-lo.[...]

[...] A concordância entre a realidade e o discurso é, pois, da ordem da identificação e da nomeação: se o fato nomeado pelo enunciado existe, o enunciado tem sentido; se o fato não existe, o enunciado é como um nome vazio de significado. (SOUZA, 2009, p. 50)

O sofista, diz Platão em 239d e 240a, é um produtor de imagens, de cópias semelhantes ao verdadeiro, mas que não o são. Se a imagem é uma cópia não verdadeira, ou, como diz o filósofo: “um não-ser irreal”, ela ainda, de alguma forma, possui um ser, visto que é “algo” não verdadeiro. E sendo, passa a ser um recurso utilizado pelo sofista para produzir “opiniões falsas”¹⁶. Há, portanto, uma similitude entre simulacro e não-ser no nível do discurso¹⁷.

É importante reforçar que no plano ontológico, o não-ser não se caracteriza como o falso, mas como um elemento que possibilita a diferenciação entre os seres. O ser continua sendo aquilo que possui a identidade, e o não-ser é apenas algo diferente do ser. A falsidade no discurso aparece como uma consequência disso, pois, uma vez que um objeto possa ser e não ser ao mesmo tempo, é possível afirmar que ele seja algo que não é, produzindo uma cópia do verdadeiro e criando um discurso falso sobre ele. Deste modo, a falsidade prevê uma união do ser com o não-ser, ao invés de um contraste, já que o foco não é a diferenciação, mas a tomada de um pelo outro.

1.3 A investigação do ser

¹⁶ “[...] creio também que esse discurso seria condenado por falso, pela mesma razão, que é a de dizer, dos seres, que eles não são, e dos não-seres, que eles são.” (240e)

A questão do discurso torna-se, a partir daí, muito importante no decorrer do diálogo. Após a admissão do não-ser, o Estrangeiro de Eleia e Teeteto seguem agora na busca pela definição de ser, na investigação da qual Platão esbarra nos pluralistas e nos unitaristas. Contra os primeiros citados, faz uma breve antítese, descartando-os rapidamente. Já os unitaristas ocupam uma parte maior de sua apreciação em um ponto específico: para eles, uno e ser são a mesma coisa. No entanto, como pode algo que é uno ter dois nomes diferentes? Para Platão (244d), esta é uma contradição da teoria, ou o uno é de fato uno, possuindo um único nome para designá-lo, ou ele passa a ser dual, já que possui dois nomes que o definem.

A unicidade, como defendida pelos filósofos que lhe foram anteriores, passa a estar comprometida. Souza (2009, p. 51) nos diz que a argumentação platônica se baseia na ideia de que, se os unitaristas estão corretos, tudo seria uma tautologia, visto que “de uma coisa A eu só posso dizer que é A”. Falar que A é B ou que o uno é ser seria o mesmo que dizer que “uma coisa é muitas e que muitas são uma”, desembocando na contradição.

Linguagem e ontologia problematizam a busca de um sinônimo para o uno também em outro ponto. Assim, não podemos dizer do uno que ele é o todo¹⁸. A ideia de todo implica a existência de partes, uma vez que o todo acarretaria a junção de distintos fragmentos, o que não pode ocorrer, visto que o uno é indivisível. Porém, se temos uma distinção entre uno e todo, isso significa que o uno não possui tudo em si, já que é diferente do todo, e, por essa razão, deixa de ser o uno.

Não podemos, para sustentar a ideia de um ser uno, supor que o todo não existe, pois, se assim o fosse, o próprio ser não existiria, uma vez que tudo aquilo que existe, existe sob a forma de um todo (245c-d-e). Há a multiplicidade, pois todo discurso é múltiplo¹⁹. E, como vimos, o não-ser é e possibilita as diferenças. Como é possível, questiona Souza (2009), conciliar multiplicidade e unidade do ser? Na tese unitarista, isso é impossível, pois ela não admite a diferença, o não-ser, e como ela não corresponde à realidade, pois esta é múltipla, ou se sustenta perante a dialética, é descartada por Platão.

Sem o múltiplo, o diferente, não é possível realmente dizer algo sobre qualquer coisa. No entanto, é necessário preservar a identidade de cada uma das coisas, de modo que elas possam ser elas mesmas, ao mesmo tempo em que convivem e se relacionam umas com as outras. Esse é um dos desafios de Platão, e é onde surge a teoria da participação.

¹⁸ Platão diz, em 244d, que o nome não pode ser idêntico à coisa, se não ele deverá ser o nome de uma única coisa, relegando o uno a ser unidade de um único nome.

¹⁹ “[...] falar de algo, por exemplo, do homem, é enunciar seus predicados, ou seja, duas múltiplas denominações, e alguns destes predicados podem ser também predicados de outras coisas” (SOUZA, 2009, 51). Predicar implica, portanto, a multiplicidade, de modo que os unitaristas reduzem, continua Souza, o discurso à nomeação.

Na filosofia eleata, a identidade faz parte do discurso e liga-se à ontologia da coisa mesma. Discursar sobre algo equivale a dizer o que ele é tal como ele é. Em outras palavras, a coisa só tem identidade consigo mesma, expressa através de seu próprio nome²⁰. Dadas as dificuldades para encaixar o múltiplo nessa visão, Platão vai, mais uma vez, desafiar Parmênides, já que unir o caráter ontológico e discursivo sob a égide do uno implica esse impasse tautológico, em que discursar sobre a coisa é simplesmente afirmá-la, como se a única coisa que eu pudesse verdadeiramente dizer sobre o branco fosse que ele é branco.

É interessante salientar, como observa Souza (2009, p. 75), que a teoria da participação é uma mistura de ser e não-ser, onde algo é o mesmo ao mesmo tempo que é o outro, ou seja, o não-ele. “O problema que o Estrangeiro enfrenta no *Sofista* é, portanto, um conflito entre ser um e ser muitos, ser o mesmo e ser outro.”

Em 251a-c, vemos que a mesma coisa é designada por vários nomes, e ao proferi-las lhes adicionamos uma série de outros atributos, tais como cores, grandezas, virtudes e afins. Ou seja, quando falamos homem, não usamos apenas seu nome, mas também uma série de outros nomes, de modo que “dizemos que ele é muitas coisas e com muitos nomes”. Assim, Platão nos afirma que cada coisa é o que é, mas não de forma isolada, elas participam umas das outras o tempo todo. Ou seja, o objeto cor branca participa do objeto nuvem, mas um não é o outro. Guarda-se a identidade de cada coisa sem perder a multiplicidade delas.

No entanto, não é tudo que pode participar de tudo. Alguns elementos fogem a esse princípio, simplesmente por sua impossibilidade lógica e, até mesmo, ontológica (252e). Na investigação que leva à teoria da participação, Platão vê que há ideias que “[...] se comunicam com todas, algumas abraçam totalmente outras, algumas se comunicam parcialmente, e algumas não guardam nenhuma relação direta entre si.” (IGLÉSIAS, 2003, p. 153). Fazer a distinção do que participa e do que não participa dessas relações é o papel do filósofo, através do método dialético:

Desde que os gêneros, como conviemos, são eles também mutuamente suscetíveis de semelhantes associações, não haverá necessidade de uma ciência que nos oriente através do discurso, se quisermos apontar com exatidão quais os gêneros que são mutuamente concordantes e quais os outros que não podem suportar-se, e mostrar mesmo, se há alguns que, estabelecendo a continuidade através de todos, tornam possíveis suas combinações, e se, ao contrário nas divisões, não há outros que, entre os conjuntos, são os fatores dessa divisão? [...]

²⁰ “Segundo a lógica eleata, a identidade é o único sentido de ser que pode manter a unidade do que é dito. Isto resulta em uma concepção restritiva do *lóγος* como nomeação. Assim, a unidade tem como consequência a impossibilidade predicativa.” (SOUZA, 2009, p. 74)

Dividir assim por gêneros, e não tomar por outra uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é a outra, não é essa, como diríamos, a obra da ciência dialética? (253b-c-d)²¹

Seguimos por outra investigação vital no *Sofista*, que é aquela dos gêneros. Oliveira (2013, p. 45) apresenta os gêneros como sendo os que “[...] constituem uma espécie especial de formas, e que, diferentemente dos modelos formais convencionais, tem a função de garantir a integração das demais formas umas com as outras.”²². Ao buscar pelas formas, ou melhor, gêneros que se unem ou não aos demais, ou seja, que propiciam a participação, o Estrangeiro iniciará pelas ideias de repouso e movimento²³. Ora, tudo o que existe é e está ou em movimento ou em repouso. Deste modo, como nos apresenta Iglésias (2003), temos três gêneros primários e elementares da realidade mesma, os três gêneros supremos: ser, movimento e repouso.

O ser é a única forma que pode participar das outras duas: tanto o repouso quanto o movimento *são*. No entanto, é impossível fazer com que o repouso participe do movimento, caso contrário, o segundo deixaria de ser o que é, de modo que acabaria com a própria participação, uma vez que deixaria de haver dois elementos distintos e contrastantes. O mesmo ocorreria com o inverso: se o movimento participasse do repouso, este passaria a ser movimento, o que lhe tiraria sua característica essencial.

Mas por que movimento e repouso? Oliveira (2013, p. 44) nos explica que a aceitação de que ser e não-ser agem em contrariedade e geram nessa relação as diferenças, faz com que haja, conseqüentemente, uma ideia implícita de movimento. “Se o ser uno de Parmênides e o seu inerente imobilismo dispensavam a necessidade do tempo, por outro lado, o ser e o não ser da diferença trazem de forma intrínseca a sua necessidade (*Sofista*, 247e).”.

Platão também explica, no próprio *Sofista*, que o conhecimento só se dá por causa do movimento, uma vez que conhecer é uma ação e, portanto, movimento. Quando há o processo

²¹ Notamos aqui, uma vez mais, e talvez de forma mais contundente, a importância do método dialético, no processo platônico, para se chegar à verdade. Ele é o meio claro de distinguir a verdade da falsidade (“não tomar por outra uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é a outra”), é a ferramenta necessária para isso. Além disso, como veremos adiante, o único capaz de usar a dialética é o filósofo, sendo ele, portanto, o único capaz de distinguir o falso do verdadeiro e, assim, conduzir ao verdadeiro conhecimento. O sofista se esconde no não-ser, enquanto o filósofo está à luz do ser. (254a)

²² Wolff (1996, p.190) dirá sobre os grandes gêneros: “Os “grandes gêneros” de Platão são, ao contrário, as mais ricas realidades, as mais reais; quanto mais se ascende às formas e na hierarquia das formas, mais realidade se ganha, pois todas as formas subordinadas participam daquelas de onde provêm, de modo que as formas (ou gêneros) que estão no ápice da hierarquia abarcam as outras e as penetram todas (*Sofista* 254b-c).”

²³ Platão não intenta investigar todas as formas, mas sim aquelas mais importantes dentro da sua investigação da teoria da participação: “Consideraremos, entretanto, algumas destas, que nos parecem as mais importantes, e veremos, em primeiro lugar, o que são elas, tomadas separadamente, para em seguida examinar em que medida são elas suscetíveis de se associarem umas às outras” (254c).

de conhecimento, o ser, que é passivo, é movido pelo ato de conhecer (248e). A inteligência, por sua vez, só é possível por causa do repouso: é ele que possibilita as ideias, as formas ideais, o mundo inteligível (249c). Permanência e repouso, portanto, são igualmente fundamentais na doutrina platônica.

Além dos três gêneros supremos, existem outros dois, ambos importantes, a saber, o mesmo e o outro. O raciocínio é simples, mas inovador: tudo aquilo que existe é o mesmo e o outro ao mesmo tempo. É o mesmo porque possui identidade consigo próprio, e é outro porque sempre será diferente de outras coisas existentes na realidade. Mesmo que se considerem apenas os três gêneros, o repouso, por exemplo, é outro em relação aos outros dois, porém sempre o mesmo em relação a si próprio. De modo que teremos sempre ao menos cinco gêneros para constituir a realidade: movimento e repouso que participam do mesmo e do outro, e os quatro que participam do ser.

Como tudo participa do outro, ocorre que tudo também é outro que não o ser. Ora, se alguma coisa é outra que não o ser, ela só pode ser o não-ser de algo. Quando o movimento participa do ser, ele não é o ser, mas sim o movimento, sendo apenas um participante desta forma suprema. Em outras palavras, ele é outra coisa que não o ser e, se assim é, um não-ser²⁴. Logo, além de todo ser não-ser²⁵, há um ser do não-ser, como expõe o próprio Platão:

Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente no movimento, mas em toda a série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e, ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres. (256d-e).

Platão (258b) não entende o não-ser como algo menor que o ser, mas o compreende como sendo aquilo que exprime algo diferente do ser. Ambos são igualmente necessários ontologicamente. Mas quando passamos para a ordem do discurso, é preciso examinar a natureza do discurso e se o não-ser a ele se associa, pois se o fizer, então, teremos o discurso falso e a opinião falsa (260c).

1.4 O não-ser e o discurso falso

²⁴ Já falamos anteriormente sobre esse tema. O não-ser, para Platão, não é o contrário do ser, mas outra coisa que não ele, que está em contraste com ele, o que possibilita a multiplicidade e a diferença. Aqui, esse raciocínio é desenvolvido.

²⁵ Afinal, tudo aquilo que é algo, não é uma série de outras coisas, estando assim o não-ser no ser.

Mais uma vez, quando passamos para o plano do discurso, o não-ser passa a ser associado ao falso. Diz o filósofo que “[...] o fato de serem não-seres o que se enuncia ou se representa, eis o que constitui a falsidade, quer no pensamento, quer no discurso” (260c). Vale ressaltar a compreensão de que a partir do momento em que se enuncia o não-ser, está se enunciando aquilo que algo não é. O discurso verdadeiro é só aquele associado ao ser, uma vez que estará dizendo o que a coisa efetivamente é (SOUZA, 2009)

Ora, se há a falsidade através do não-ser, isso significa que há o engano, que se faz através de “imagens, cópias e simulacros” (260c). O sofista é exatamente a figura que se utiliza disso, mas o faz negando a falsidade, acreditando que não há quem possa enunciar o não-ser, porque ele não possui parte nenhuma e nenhuma relação com o ser. É como se fosse a artimanha de um ser gatuno para ludibriar suas vítimas. De modo que, como Platão deixa claro em seus argumentos, há participação do não-ser no ser, e o sofista é pego em sua armadilha, sendo mais uma vez desmascarado.

Mas ainda há mais a se desmascarar em relação ao sofista. Este, como já foi dito, utiliza-se do discurso como meio para engendrar o engano, o falso. E, na investigação do discurso, Platão encontra uma semelhança com a ideia de participação, ao dizer que algumas palavras concordam entre si e outras não: é o que dá sentido ao discurso ou não. Assim, se jogarmos um monte de palavras quaisquer elas estarão em desacordo, carecendo de qualquer sentido. É preciso utilizar o conjunto correto de palavras para formar discursos, e estes sempre devem ser sobre algo, já que não é possível discursar sobre o nada.

Ora, o fazer sofístico é exatamente o de rearranjar verbos e substantivos que enunciam o outro como sendo o mesmo e o que não é como sendo o que é. O sofista, portanto, é o produtor de discursos falsos (263d). O mesmo se dá no campo do pensamento, da opinião e da imaginação: quando tomamos um como sendo o outro e afirmamos de algo aquilo que ele não é, caímos inevitavelmente na falsidade.

O caminho para a definição definitiva do sofista finalmente se abre. Utilizando-se novamente do método de divisão, Platão volta a colocá-lo no grupo da arte mimética, de onde saiu a arte da produção. Esta pode ser a produção divina, a “coisa em si mesma” e “a imagem que acompanha cada coisa” (266c), ou seja, a realidade e as formas originais de onde o homem pode prover seu conhecimento. O homem também produz realidades, como casas e utensílios, que, para ele, são “a própria coisa”, mas também produz imagens através da “arte que produz imagens”. Deste modo, Platão estabelece duas novas vias para a arte da produção,

ambas duplas: “[...] de um lado, produção divina e produção humana; de outro, criação de coisas ou criação de certas semelhanças” (266d).

Há, no entanto, outra categoria própria na arte da produção, que é a produção de imagens. Eis onde se encontram a cópia e o simulacro. Neste ponto do argumento platônico, há um aprofundamento da ideia demonstrada no início do diálogo, quando o simulacro é definido como um elemento que perdeu a “pretendida fidelidade da cópia” (236b), de modo que a cópia ainda possui uma ligação com o modelo original, coisa que o simulacro não tem. Ou seja, a definição de cópia permanece a mesma desde o início do diálogo:

A primeira arte que distingo na mimética é a arte de copiar. Ora, copia-se mais fielmente quando, para melhorar a imitação, transportam-se do modelo as suas relações exatas de largura, comprimento e profundidade, revestindo cada uma das partes das cores que lhe convém. (235c).

Como coloca Machado (1999, p.3), a cópia é uma *mimesis* de X, exatamente como X; guarda consigo toda a identidade do original. Por sua vez, o simulacro é uma *mimesis* de X, mas não exatamente como X – a relação identitária se perde na reprodução. Aí entra o sofista, que cria o que parece ser sem ser, dizendo algo sem dizê-lo com a verdade, ou seja, discursando falsidades, já que “[...] se uma coisa Y se parece com outra coisa X sem ser X, então Y é um falso X”. Em outras palavras, produzindo simulacros.

O simulacro é dividido em duas modalidades, a saber, aquele que se faz por meio de instrumentos, como as pinturas ou esculturas, e aquele que é feito através do próprio corpo de quem o executa, como imitar a voz de outra pessoa ou seu movimento. Nesta última categoria está configurada a mímica. Esta também possui divisões: há a mimética sábia, que se apoia na ciência, e a doxomimética, apoiada na opinião. No primeiro caso, o imitador conhece o objeto alvo de sua imitação, mas no segundo não há esse conhecimento, havendo, portanto, uma divisão da mímica em conhecimento e não-conhecimento.

Platão já estabeleceu anteriormente que o sofista não tem conhecimento, pois ele fala sobre tudo e é simplesmente impossível alguém saber tudo, de modo que, naturalmente, ele se encontra na doxomimética. Esta também é subdividida: há o imitador ingênuo, que realmente acredita possuir algum conhecimento, mas há aquele que é irônico, que se mostra sábio mesmo tendo “revolvido os argumentos” e guarde em si a “desconfiança” e a “ignorância pessoal” (268a). Neste último está o sofista.

A divisão caminha para seu fim. O imitador irônico pode ser apenas um orador popular, aquele que produz discursos longos para multidões em reuniões públicas. Mas há

outra categoria que atua no particular, emitindo discursos breves com o intuito de contradizer o interlocutor. Este imitador, que se utiliza de simulacros a fim de ganhar discussões como se fosse sábio é, por fim, o sofista.

Assim, esta arte de contradição que, pela parte irônica de uma arte fundada apenas sobre a opinião, faz parte da mimética e, pelo gênero que produz os simulacros, se prende à arte de criar imagens; esta porção, não divina mas humana, da arte de produção que, possuindo o discurso por domínio próprio, através dele produz suas ilusões, eis aquilo de que podemos dizer “que é a raça e o sangue” do autêntico sofista, afirmando, o que parece, a pura verdade. (268c-d).

A caminhada de Platão está completa. O ateniense não só cumpriu seu objetivo, como estabeleceu uma nova ontologia, onde ser e não-ser convivem harmoniosamente. No plano discursivo, contudo, temos um efeito desse relacionamento, com o estabelecimento da falsidade e do simulacro. É essa questão que será cara a Deleuze, que enxergará uma série de problemas, derivados dessa argumentação, denunciando os procedimentos platônicos da dialética e da divisão. É o que veremos a seguir.

Capítulo II: Fazer falar o simulacro - a crítica deleuziana ao modelo platônico

2.1 A subversão como um projeto

A crítica de Platão a Parmênides, bem como sua postulação da existência do não-ser expostas no capítulo anterior, instaura um problema que o ateniense precisará solucionar: se uma coisa pode ser somente aquilo que é, e sempre é possível dizer acerca dela algo qualquer, como saber se o discurso que a enuncia o faz de modo veraz ou falso? Para Deleuze (2009a; 2009b), a solução trazida é o método dialético, que seleciona o que mantém identidade com o ser e descarta as “más cópias”, o que redundaria num método excludente, sustentado por bases frágeis, como veremos mais a diante.

Em *Diferença e Repetição*, Gilles Deleuze diz que o objetivo da filosofia moderna é a subversão²⁶ do platonismo. Segue, em *Lógica do Sentido*, afirmando que esse é, na verdade, o objetivo da filosofia do futuro. Há, portanto, uma nova proposta apresentada à filosofia, uma nova forma de pensar a realidade e o modo pelo qual nos conectamos com ela. Como aponta Araújo (2015), na proposta deleuziana, os referenciais do pensamento mudam, deixando de ser a identidade e a verdade, para serem as diferenças e os acontecimentos. Em outras palavras, trata-se de uma filosofia da imanência. Os conceitos de diferença e acontecimento não se ligam de modo transcendente a algo que lhes escape, sendo elementos que subsistem em si mesmos dentro de um campo que lhes permite essa singularização. Tal campo é, exatamente, o plano de imanência. Deleuze (2002, p. 12) diz que “[...] a imanência não se reporta a um Algo como unidade superior de todas as coisas, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas [...]”, ou seja, “[...] não depende de um ser e não está submetido a um Ato”. Ora, se diferença e acontecimento são forças totalmente positivas, que não transcendem, precisam de um campo não transcendente para se expressarem, de tal modo que o plano imanente se torna consequência dessa necessidade de abolição da transcendência.

Smith (2005) diz que a subversão não é resultado da leitura direta que Deleuze faz do platonismo, mas sim da leitura que ele faz da interpretação nietzschiana do platonismo. Foi o filósofo alemão quem estabeleceu essa nova tarefa para o pensar filosófico, dizendo que “[...]”

²⁶ Nas traduções em português, são usados os termos “subversão” e “reversão” para se referir ao mesmo processo de superação da filosofia platônica, tal como se dá em Deleuze. Em *Diferença e Repetição*, Luiz Orlandi e Roberto Machado optaram por subversão, enquanto na *Lógica do Sentido*, Luiz Roberto Salinas Fortes usa reversão. A tradução portuguesa de *Theatrum Philosophicum*, de Michel Foucault, usa o termo inversão. No entanto, como o próprio Deleuze emprega a palavra *subversion*, acreditamos que a tradução utilizada por Orlandi e Machado seja mais adequada.

minha filosofia é um platonismo invertido: quanto mais distante do verdadeiro ser, mais puro, mais belo, melhor. Viver na aparência como objetivo.²⁷ (NIETZSCHE *apud* SMITH, 2005, p. 2).

Este fragmento póstumo²⁸, acerca do qual nos informa Ponte (2016), data do início de 1870, e nos mostra como, para o pensador alemão, a filosofia platônica carecia de ser suplantada por outro modo de pensar, cuja autenticidade se encontrava engessada pelo “ser verdadeiro”. A “vida na aparência”, da qual fala Nietzsche, nada mais é que a profusão vitoriosa da beleza, do corpo, do sensível, das belas formas sem “conteúdo” que ocupam “[...] o lugar sagrado que antes pertencia ao ‘ser verdadeiro’ e à verdade concebida como pura identidade com a coisa em si ou igualdade lógica, fechadas ao devir e à história.” (PONTE, 2016, p. 62).

Rontilli (2008) observa que a crítica nietzschiana também recai sobre Parmênides. É ele quem primeiro separou corpo e espírito, colocando todo o peso da verdade do mundo sob a abstração do ser, de forma tal que aquilo que é abarcado apenas pelos sentidos perde seu valor. A multiplicidade e as diferenças do mundo sensível acabam sendo vistas como uma falsidade, uma ilusão, uma ficção, perdem seu *status* de realidade, o qual passa para as abstrações inteligíveis. Desta forma, Nietzsche também vê um problema em Parmênides, assim como o próprio Platão já vira, mas não considera que ele tenha sido superado pela filosofia platônica. Pelo contrário: a vida pautada pelos sentidos, pelo mundo visível, é vilmente desprezada e rotulada como falsa, de tal modo que, para se retomar o caminho da verdadeira filosofia, será preciso subverter o que fora estabelecido até então.

Mas o que é “subverter”, para Deleuze? O que significa subverter o platonismo? Foucault (1980) segue um percurso peculiar para responder a essas questões. Segundo ele, toda filosofia tentou, de alguma forma, subverter o platonismo, de tal modo que a filosofia começa, de fato, com Aristóteles – ou, ao menos, ao fim do *Sofista*, obra na qual a definição do sofista, dada por Platão, impossibilita o estabelecimento de uma distinção nítida entre a atividade de Sócrates e a dos sofistas.

Esse modo irônico com o qual o *Sofista* se encerra é de grande importância para o que aqui abordamos. Ora, se Platão busca em sua obra e em seu método exatamente um meio de se chegar à essência das coisas, distinguindo o que é falso do que é verdadeiro e, para tal, tem a necessidade de demonstrar quem é aquele que pode fazer esse árduo trabalho, carimbando

²⁷ “My philosophy an inverted Platonism: the farther removed from true being, the purer, the finer, the better it is. Living in semblance as goal”. Tradução nossa.

²⁸ Fragmento 1870/1871: 7 [156]

nitidamente e sem a menor dúvida aqueles que fingem fazê-lo, não é interessante que, ao final de todo esse esforço, esse grande objetivo não é alcançado, abrindo nesse próprio trajeto a possibilidade de um novo caminho? Deleuze segue a trilha platônica e encontra não um caminho sem saída (*aporia*), mas uma porta aberta para um novo caminho – que constrói, de fato, em sua filosofia.

Nesse sentido, semelhante rompimento com o platonismo se deve muito à maneira particular através da qual Deleuze enxerga a própria história da filosofia. Para Araújo (2015, p. 88-89), como o filósofo francês compreende os acontecimentos como parte de um puro devir, sem dar a primazia da verdade à história, é possível ver outras histórias da filosofia que não possuam como centro o pensamento grego clássico, tal como nos habituamos a estudá-la²⁹. Há uma abertura criativa e criadora à tradição filosófica, que não relega o estudo da história da filosofia a uma mera repetição de texto³⁰ e a uma mera tentativa de compreensão fiel do conceito, mas, antes, abre caminho para a criação de novos conceitos a partir da leitura dos filósofos tradicionais³¹.

Para Deleuze (2009b, p.106), “[...] subverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos”. É um caminho para essa filosofia do puro devir, que rompe com a visão clássica, ainda que beba em suas fontes³².

Na visão de Deleuze, a invenção platônica é uma poderosa máquina de formatação e colonização do pensamento. Uma das minúcias principais foi ter proposto algo estritamente idealizado, algo que pudesse infinitamente pairar sobre as imagens e os corpos sensíveis: mesmo na melhor hipótese, a qualificação máxima de uma cópia a fará dispor de uma realidade segunda, pois acima de tudo estão os modelos absolutos. Se Platão procura definir o que é a justiça será principalmente para postular quem é o mais justo. Não se

²⁹ Na visão de Araújo (2015), Deleuze não vê a história da filosofia como tendo a primazia da verdade. Sendo puro devir, a contra-efetuação (acontecimento) da história convencional da filosofia acarretaria “outros começos” da história da filosofia, outras possibilidades de enxergá-la além do pensamento clássico grego.

³⁰ Essa visão impacta no próprio modo de se fazer filosofia, pois o próprio pensamento acaba por ser paralisado, e não cria, apenas *RE-apresenta* o que preexistia sob a forma de ideia. Como amplamente exposto em *O que é a filosofia?*, Deleuze (2004) pensa que a filosofia é um ato de criação de conceitos. Desta forma, não aceita uma concepção filosófica que não seja criadora, que não possa fluir livremente em devires e rizomas. O autor procura, portanto, em toda sua obra filosófica, denunciar essa concepção representativa, por ele considerada uma paralisia do pensamento, bem como propor uma alternativa filosoficamente relevante.

³¹ “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 [...]” (ARAÚJO, 2015, p. 89)

³² Embora Deleuze (2009a) pegue para si o trabalho de subversão deixado por Nietzsche, considera que não é necessário desprezar toda a filosofia platônica, sendo inclusive “desejável” que se mantenham alguns de seus estatutos, especialmente aquele em que o simulacro (diferença em estado puro), enquanto ontologia, é posto como positividade através do princípio estabelecido no *Sofista* de que o não-ser é. (RONTILLI, 2008).

trata de uma lei do verdadeiro e do falso, porquanto “a verdade não se opõe aqui ao erro, mas à falsa aparência”. (SALES, 2006, p. 05)

Segundo Foucault (1980, p. 37), a subversão do platonismo “[...] consiste em debruçar-se sobre a série platônica e provocar nela a aparição de um ponto relevante: a divisão”. Ao observarmos os textos de Deleuze mais concentrados em sua crítica ao platonismo, tanto o apêndice *Platão e o Simulacro*, em *Lógica do Sentido*, quanto as três últimas seções de *A diferença em si mesma*, em *Diferença e Repetição*, vemos que a questão do método platônico, através da dialética e da divisão, é o ponto chave trabalhado pelo filósofo francês.

A ideia clássica sugere que Platão é um pensador que atua na distinção entre mundo sensível e inteligível, separando o que é aparência do que é essência. Como vimos com Goldschmidt (2014), o movimento dialético nos leva do objeto sensível até sua essência última, quando a verdade é finalmente vislumbrada em um plano inteligível, muito além de sua natureza sensível primeira. Sobre esse movimento, Deleuze diz:

Pois, de Platão aos pós-kantianos, a filosofia definiu o movimento do pensamento como uma certa passagem do hipotético ao apodítico [...] em Platão a dialética se definia assim: partir de hipóteses, servir-se de hipóteses como trampolins, isto é, como “problemas”, para se elevar até o princípio a-hipotético que deve determinar a solução dos problemas e a verdade das hipóteses [...] (DELEUZE, 2009b, p. 278).

Assim, um dos pontos primordiais da dialética é que ela busca estabelecer um princípio inteligível absoluto, postulado como verdadeiro, através do qual o conhecimento da realidade sensível se torna possível. Com isso, se estabelece a dinâmica do modelo e da cópia, no interior da qual o que pertence ao mundo inteligível das essências (o modelo) possui uma característica superior em relação ao que pertence ao reino das aparências, havendo a necessidade de se distribuir adequadamente os seres nesse arranjo ontológico, de modo a ficar clarificado o que está mais próximo daquilo que o método estabeleceu como sendo verdadeiro.

Essa interpretação deleuziana da dialética platônica lhe é própria, trazendo uma nova luz à sua leitura tradicional. Se, como vimos anteriormente, a interpretação clássica enfatiza a importância do método para distinguir claramente o que é falso do que é verdadeiro, possibilitando identificar e rechaçar aquilo que afasta o homem da verdade, Deleuze enfatiza a falha de um modelo que se descola para uma hierarquia que se estabelece simplesmente através de imagens submetidas à lógica da semelhança, ao invés de focar na problemática

modelo-cópia, como nos mostra Ferraz (2001). Em outras palavras, todo esse movimento serve tão somente para validar aquilo que no mundo sensível se identifica com o que é previamente posto, estabelecido sob forma de essência supostamente ontológica, sustentada na relação de contraste entre ser e não-ser e, portanto, verdadeira.

Assim, longe de alcançar a verdade última da realidade e o que nela está através da hipótese-definição, como sugere a leitura clássica de Goldschmidt (2014), Deleuze mostra que, em última instância, Platão intenta apenas justificar um conceito estabelecido em outro caminho que não o lógico, com pressupostos frágeis, uma vez que não possuem bases sólidas. A dialética não nos leva ao conceito verdadeiro, apenas justifica o que alguém quer que o seja. Em primeiro lugar porque, como vimos, não há base lógica – uma observação que, como Deleuze (2009b) traz, foi feita pelo próprio Aristóteles. E, em segundo lugar, para o filósofo francês sequer existe essa verdade universal que Platão tanto busca, como veremos mais tarde.

É importante ressaltar, antes de seguirmos, que as leituras deleuzianas da filosofia e seus pensadores, de modo geral idiossincráticas, são consideradas por seus estudiosos como criações conceituais antes de qualquer outra coisa, visando sempre seus próprios objetivos filosóficos. Machado (1990; 2009) afirma que esse processo, realizado por Deleuze, pode ser análogo à técnica de *bricolage* das artes, onde, com materiais já prontos, monta-se uma nova cena. Schökpe (2004), Hardt (1996) e Alliez (2000) também discorrem sobre esse método utilizado pelo filósofo francês. Esse é um dos motivos de sua importância, pois essa originalidade nos aponta novos caminhos para o desenvolvimento da própria filosofia, possibilitando novos conceitos, incutidos em nosso *Zeitgeist*, e que permitem ler o mundo contemporâneo sob sua ótica.

Deleuze faz, assim, jus a sua concepção da filosofia sempre como processo de criação. Não satisfeito em apenas visitar e revisitar os filósofos e seus conceitos, o filósofo francês se utiliza deles, do entendimento que tem deles, para criar seus próprios conceitos, em leituras por vezes polêmicas. No entanto, tendo compreendido o movimento de sua filosofia é possível compreender seu método, mesmo que haja discordância do mesmo, ficando inclusive clara a importância dessa crítica à dialética platônica, especialmente ao processo que ele chama de “seleção de linhagens”.

2.2 A divisão como seleção de linhagens

Foucault (1980, p. 37-38) pontua uma característica própria da divisão platônica, que inclusive o diferencia essencialmente da aristotélica: para o ateniense, o importante é saber

quem é, e não o que é. “Não quer saber o que caracteriza propriamente a espécie “pescador” ou “caçador de laço”; quer simplesmente saber quem é o verdadeiro caçador. Desta forma, a dialética platônica, com seu método de divisão, é excludente por excelência, além de estabelecer o parâmetro de pertencimento de uma forma particular, onde não importam as características que fazem algo ser o que é, mas sim quem está mais próximo do modelo estabelecido. Nota-se que, assim procedendo, o foco de Platão é outro.

Machado (2009, p. 46), por sua vez, esclarece que a crítica de Aristóteles se dá no sentido de que a divisão platônica é feita dicotomicamente, dividindo “[...] os gêneros em espécies por suas diferenças opostas, de modo a explicar as relações entre as ideias e legitimar a predicação”. Com isso, um modo de classificação é estabelecido, porém, através das dicotomias e suas eliminações de espécies. Para o estagirita, esse método é superficial e contém deficiência lógica, uma vez que não possui o termo médio, mas inspira-se na Ideia, de tal forma que, sem o conhecimento prévio da essência do objeto, não é possível dividir, fazendo deste um método ineficaz, pois se trata de um mau silogismo.

O que há de insubstituível no platonismo foi bem visto por Aristóteles, embora ele faça precisamente disso uma crítica contra Platão: a dialética da diferença tem um método que lhe é próprio – a divisão –, mas esta opera sem mediação, sem meio-termo ou razão, age no imediato e se reclama das inspirações das Ideias, mais que das exigências de um conceito em geral. (DELEUZE, 2009b, p. 98).

Deleuze, porém, não concorda totalmente com Aristóteles. Foucault (1980) nos mostra que no método platônico não há a intenção de descobrir uma “lei do verdadeiro e do falso”, visando distinguir o que é verdadeiro e o que não é, e sim estabelecer os modelos que selecionam aquilo que guarda alguma semelhança com a Ideia, ou seja, as cópias, e eliminar o que não possui participação alguma, a saber, o simulacro. É o que Deleuze (2009a, p. 260) afirma, quando diz que “[...] o objetivo da divisão não é, pois, em absoluto, dividir um gênero em espécies, mas, mais profundamente, selecionar linhagens: distinguir os pretendentes, distinguir o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico”. Em outras palavras, como nos apontam Rezino e Souza (2018), o objetivo é o de eliminar certas ideias debatidas.

Não sendo a dialética um processo de investigação da verdade, mas um processo de seleção do que será ou não aceito baseado em uma suposta verdade, Badiou (1997) aponta que o simulacro, o falso pretendente, não pode ser considerado falso no final das contas. Há uma lacuna deixada no método, suficiente para que o simulacro a ocupe e a destrua, fazendo ruir toda semelhança, toda relação modelo-cópia, para perseverar em si sobre suas ruínas.

Dirá ele que “[...] esse efeito maquínico arruína a disposição hierárquica do paradigma e da sua imitação” e o “[...] ‘falso’ só se refere a uma categoria de verdade fundada precisamente sobre o Mesmo do modelo e o Semelhante da cópia” (BADIOU, 1997, p. 71)

Para prosseguirmos por essa senda, primeiro é preciso compreender que Deleuze (2009a) não discorda do fato de que a filosofia platônica é uma filosofia que distingue mundo sensível (devir) e mundo suprassensível (modelo). No entanto, para ele, o platonismo não se encerra apenas nisso³³ - há um viés irônico, o qual enseja esconder seu verdadeiro objetivo. Machado (2009) nos traz uma passagem interessante para compreender a formação deste pensamento. Em *Mil Platôs*, o filósofo francês lembra que, no *Timeu*, Platão chega a considerar a possibilidade, logo descartada, do próprio devir ser um modelo rival ao do imutável. Ora, isso nos mostra o nível de consciência em relação ao método criado e a seus objetivos, pois, se houvesse um modelo rival da natureza do devir, a própria ideia da relação modelo e cópias perderia seu sentido, caindo assim o grande pilar de toda filosofia platônica. Mas a interpretação deleuziana dá um passo além:

Sua grande ideia consiste em defender que a dualidade entre mundo aparente e mundo das essências não é a distinção principal estabelecida por Platão; e, mais ainda, consiste em explicitar como essa distinção manifesta existe em função de uma distinção mais fundamental, que ele chama de “latente”: a distinção entre as boas cópias e os simulacros. (MACHADO, 2009, p. 43)

Antes de ser apenas uma dicotomia aparência-essência, o platonismo é fundamentalmente a distinção entre modelo e cópia. Deleuze (2009b) diz que a cópia não pode ser considerada apenas como aparência, pois ela guarda em si uma relação com o modelo, a Ideia³⁴. Além disso, há outro elemento, a distinção entre a cópia e o fantasma, o simulacro. Essa é a pedra de toque do modelo platônico, segundo a interpretação deleuziana. Embora Platão fale apenas em modelo e cópia, o faz tão somente para estabelecer um critério de seleção entre as cópias e os simulacros, entre aquilo que possui relação com o modelo e aquilo que não tem.

³³ Em um breve histórico, Deleuze (2009b) lembra que Kant e Hegel já eram críticos dessa concepção de essência e aparência, o que permanecerá e se fortalecerá em Nietzsche. É mesmo que em Kant haja a distinção entre fenômeno e *noumenon*, o ponto central está no “aparecimento-condições do aparecimento”, ou seja, da manifestação da coisa e não daquilo que a faz ser ela mesma. Deste modo, passamos da noção de que o sujeito cognoscente é enganado pelos sentidos, precisando superá-los para conhecer a coisa mesma intelectivamente, para a concepção de que o sujeito (kantiano) possui as condições necessárias para perceber o fenômeno manifesto.

³⁴ Deleuze (2009b) coloca, especialmente em *Diferença e Repetição*, a Ideia como sendo o modelo e, posteriormente, como sendo o ser. É preciso ter isso em mente para compreender a sua crítica ao platonismo.

Na visão deleuziana há, em Platão, uma divisão entre as boas cópias, semelhantes ao modelo, e as más cópias, os simulacros, que não possuem semelhança com nada previamente posto – as imagens sem fundamento. Ele diz que há uma distinção entre tipos de imagem, e continua dizendo que as cópias são “[...] pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança [...]”, enquanto que os simulacros são “[...] falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude [...]”. E finaliza, conceituando a diferenciação observada: “[...] É neste sentido que Platão divide em dois domínios das imagens-ídolos: de um lado, as cópias-ícones, de outro os simulacros-fantasmas.” (DELEUZE, 2009a, p. 262)

Madarasz (2005) diz que no mito da caverna, n’*A República*, Platão já se demonstrava que o liberto, o filósofo, percebe que há diferença entre as sombras, sendo algumas melhores e outras piores. O autor nos conta que Platão as distingue hierarquicamente em outros textos, sendo *eídola* as cópias de boa qualidade e *fantasmas* ou *imagem* as cópias de má qualidade.

Uma outra passagem clássica n’*A República* nos fornece uma ótima ilustração dessa concepção. No Livro X, Platão (596a – 598c) se utiliza de Sócrates para mais uma vez colocar à mostra sua teoria das formas e das cópias. Utilizando-se da cama, um objeto cotidiano, ele a divide em três tipos: a natural, inteligível; a feita pelo marceneiro, presente no mundo sensível; e, por fim, a pintada por um artista, que por imitar a *aparência*, e não a realidade, não pode ser considerada uma boa cópia. É uma mera simulação daquilo que, mesmo estando na realidade, participa de sua essência suprassensível.

Essas cópias ruins não são designadas apenas como erros ou distorções, mas também “[...] figuras deliberadamente marginais e independentes”. (MADARASZ, 2005, p. 1213) E, como estabelecido no *Sofista* e já observado por nós anteriormente, a função do filósofo é a de fazer a distinção entre uma e outra através do método dialético divisório, selecionando as boas cópias, de modo que as más cópias seriam relegadas aos sofistas.

Smith (2006) afirma que a seleção cria um problema, a saber, como separar o verdadeiro do falso pretendente, como estabelecer o critério que possibilite distinguir um do outro. É desta questão que surge a conceito de Ideia, que permitirá selecionar os pretendentes, julgando a qualidade de sua fundamentação, ou seja, o quanto eles, os pretendentes, se assemelham ao modelo, participam da Ideia, autenticando os bem fundados e descartando os demais. Desta forma, com a divisão, Platão cria o parâmetro do verdadeiro e do falso, do puro

e do impuro. Para Rontilli (2008), é uma diferenciação de forma moral, uma vez que se trata apenas de um processo seletivo e não de um postulado lógico³⁵.

Deleuze (2009a) identifica essa característica de seleção da divisão em outras obras de Platão. No *Político*, por exemplo, a figura do político é colocada como sendo o “pastor dos homens”. Mas médicos, comerciantes, trabalhadores e toda sorte de agentes se julgam como detentores do mesmo título, criando um ambiente de rivalidade. No *Fedro*, na tentativa de diferenciar o delírio do verdadeiro amor, há vários pretendentes ao posto de verdadeiro amante. É a *amphibetesis* ou dialética da rivalidade que, segundo Smith (2005, p.3), nasce da preocupação de Platão com a democracia ateniense e seu “problema agonizante da rivalidade”. A *amphibetesis*, para Deleuze (2009a), é uma espécie de “Odisséia filosófica”, onde os pretendentes brigam entre si para saber quem participa mais da Ideia, quem está mais próximo do modelo. “A essência da divisão não aparece em largura, na determinação das espécies de um gênero, mas em profundidade, na seleção da linhagem” (DELEUZE, 2009a, p.260)

2.3 A função do mito

Nesse processo, o mito é fundamental, não sendo à toa que sempre apareça nos diálogos platônicos. Muito embora, quando isso acontece, a impressão que se tem é a de que o objetivo principal, a seleção, foi abandonado. É exatamente aí que Deleuze (2009a-b) vê a segunda ironia. Diz o filósofo francês que se trata de uma armadilha, uma vez que o mito é parte da divisão. Platão utiliza-se do mito estruturado de forma circular, que se encerra em si mesmo, mas que sempre retorna com um recomeço, funcionando como fundamento do modelo, o qual será utilizado como parâmetro para a seleção dos pretendentes.

Centro ou motor do círculo, o fundamento é instituído no mito como o princípio de uma prova ou de uma seleção, que dá todo seu sentido ao método da divisão, fixando os graus de uma participação eletiva. Em conformidade com a mais velha tradição, o mito circular é, pois, a narrativa-repetição de uma fundação. A divisão o exige como o fundamento capaz de estabelecer a diferença; inversamente ele exige a divisão como o estado da diferença naquilo que deve ser fundado. A divisão é a verdadeira unidade da dialética e da mitologia, do mito como fundação e do logos como λόγος τομευζ. (DELEUZE, 2009b, p. 101).

O mito é o fundamento de um processo de exclusão com base moral, como apontam Rontilli (2008) e Lelis (2017). Deleuze (2009a) dá como grande exemplo o mito da circulação

³⁵ Rontilli (2008) diz ainda que o grande objetivo desse jogo platônico de autenticação de conceitos é legitimar o governo absolutista do filósofo-rei, o único capaz de fazer a seleção.

no *Fedro*, em que as almas, que viram muito das Ideias antes da encarnação e possuem mais memórias a serem evocadas, passam no processo seletivo da divisão, enquanto aquelas cuja visão foi pobre e a memória é ruim, são afastadas do conceito de amante. Assim, o mito, como fundamento, possui duas funções: instituir a Ideia como modelo e permitir os graus de diferença, estabelecendo maior ou menor participação naquilo que se é pretendido.

Para Mayell (2014), tanto essa passagem do *Fedro*, quanto a aparição do mito na estrutura geral da filosofia platônica nos possibilitam compreendê-lo através da leitura arquetípica de Mircea Eliade (*apud* MAYELL, 2014, p. 458), na qual “[...] a realidade é adquirida apenas por repetição ou participação; tudo o que carece de um modelo exemplar não tem ‘sentido’, ou seja, falta realidade”³⁶.

Participar é ter parte em algo. Em Platão, Deleuze (2009b) diz que participar é ser um pretendente, desejando ter parte do primeiro elemento, do fundamento, que é a Ideia. O pretendente é aquele que pede um fundamento, e terá sua pretensão fundada ou denunciada como falsa, de acordo com seu grau de participação e diferença do fundamento. Como elucida Smith (2005, p. 9), “[...] o pretendente “mais verdadeiro”, o autêntico e bem fundamentado, é aquele mais próximo do fundamento, o possuidor de segunda mão”³⁷. Desta forma, quem mais participa da compaixão é mais compassivo, tendo mais identidade com a Ideia. Teríamos assim a compaixão como fundamento, a compassividade como aquilo que é pretendido na prova, já que é o atributo possuído pela ideia, e o compassivo como o pretendente dessa qualidade.

Por isso, a leitura neoplatônica de Platão está mais próxima da deleuziana, e Deleuze (2009a-b) afirma isso em seus dois textos principais sobre o tema. Como nos lembra Machado (2009), os neoplatônicos compreenderão a filosofia cognoscente e ontológica de Platão como uma tríade, onde há o imparticipável, o participável e os participantes. Esses mesmos elementos Deleuze renomeia para o fundamento, o objeto da pretensão e os pretendentes.

O imparticipável é, tal qual o fundamento, o obtentor de algo em primeiro lugar. Esse algo, que pode ser dado à participação, é o que os neoplatônicos chamam de participável, e Deleuze, de objeto de pretensão, ou seja, aquilo que o fundamento tem a oferecer a algo. Por sua vez, o participante ou o pretendente são aqueles que buscam o objeto de pretensão. Seguindo esta lógica, Deleuze (2009a-b) coloca como exemplo a Justiça, a qualidade de justo e os justos, onde o primeiro é o fundamento, o segundo, o objeto de pretensão e os terceiros,

³⁶ “[...] reality is acquired solely through repetition or participation; everything which lacks an exemplary model is ‘meaningless’ i. e., it lacks reality.” (Tradução nossa).

³⁷ “The “truest” claimant, the authentic and well-founded claimant, is the one closest to the foundation, the secondhand possessor.” (Tradução nossa).

os pretendentes. Entendemos, portanto, que o fundamento da cópia é o modelo através da semelhança – que é interna, pois é semelhante à Ideia, à essência da coisa; é a fundação ou fundamentação da representação.

Como se trata de uma dialética de rivais, onde os pretendentes rivalizam entre si para participar mais do fundamento e passar em sua prova, Deleuze (2009a-b) se questiona se nessa relação hierárquica não há uma sucessão de níveis cada vez mais distantes do fundamento, até se chegar ao simulacro, àquele que não possui relação com a Ideia? Para ele, isso está demonstrado no *Político*, no movimento que vai do verdadeiro político e se degrada até chegar finalmente à sua falsificação. Assim, há entre os pretendentes, os simulacros, os quais são denunciados na prova por não apresentarem qualquer semelhança com a Ideia.

No *Sofista*, o principal diálogo criticado por Deleuze (2009a) nessa cruzada antiplatônica, interessadamente não há mito fundador. Segundo ele, é porque o objetivo do diálogo não é avaliar os pretendentes, mas identificar o falso pretendente, de modo a se estabelecer o ser do simulacro. Em outras palavras, não se busca saber quem é mais ou menos sofista, quem participa mais da sofística, e sim quem é o sofista, o que é o simulacro e quem o propaga. No entanto, ao se confrontar com essa caçada, na perspectiva deleuziana, Platão acaba descobrindo que o simulacro não é apenas uma mera cópia falsa, senão um elemento que põe em xeque os conceitos de cópia e modelo. A chave desta leitura está na própria definição de sofista, que fecha o livro³⁸, que nos “[...] leva a um ponto em que não mais podemos distingui-lo do próprio Sócrates: o ironista operando, em conversas privadas, por meio de argumentos breves.” (DELEUZE, 2009b, p. 261-262).

2.4 O fim da cópia e do modelo

Desta forma, temos, no próprio platonismo, elementos que permitem subvertê-lo, pois “[...] resta claro que apesar de atentar contra a Diferença (encarnada na figura do simulacro-sofista), Platão acaba por fazer do simulacro algo ontologicamente positivo, algo problemático, algo que resiste” (RONTILLI, 2008, p. 33). Foucault (1980, p. 39) reforça a visão deleuziana, onde a “falsidade da falsa aparência” acaba sendo anulada, e “o sofista salta, desafiando Sócrates a demonstrar que é um pretensioso usurpador”. Ora, se a busca platônica era diferenciar a atuação do sofista da atuação do filósofo – de acordo com a ideia de que um diz a verdade e o outro não, o que delimita seus respectivos campos de ação, bem como a natureza de suas atividades –, então, como fundamentar a própria existência da verdade e do

³⁸ Observar a definição ao final do primeiro capítulo deste trabalho.

discurso verdadeiro, uma vez que todo o caminho ontológico e discursivo, percorrido no *Sofista*, não consegue distinguir com precisão uma atividade da outra? O princípio de verdade como identidade com o ser acaba caindo por terra, tamanha sua fragilidade. E se faz necessário, para sustentar o sistema primário, a seleção de conceitos que justifiquem o que o sistema filosófico já traz consigo. Por isso, como diz Machado (2009, p. 47), a divisão platônica não busca a “identificação ou a especificação do conceito”, como ocorre em Aristóteles, mas sim a “autenticação da ideia”.

A cópia e o simulacro diferem entre si pelo fundamento: enquanto o primeiro participa da Ideia, o segundo a “perverte”, existe sem fundamentação. A falta de identificação com o ser, a verificação da dessemelhança é, para Deleuze, o objetivo maior do platonismo, de tal modo que se possa assegurar e consolidar que as cópias triunfem sobre os simulacros, calando-os e mantendo a base modelo-cópia. Destruir esse objetivo é a subversão do modelo, e Deleuze encontra dentro do próprio modelo o fator que possibilita sua destruição. Segundo ele, o platonismo, ao contrário do que pretende, não consegue sustentar seus próprios conceitos, e acaba recorrendo à eliminação de tudo aquilo que lhe é estranho para poder manter-se. Só válida o que está o mais próximo possível daquilo que ele mesmo coloca como parâmetro. Tudo se passa como na anedota, segundo a qual o que está escrito em um livro é verdadeiro porque tudo o que nele está escrito é verdadeiro. Eis o funcionamento circular de que Deleuze (2009b) fala, presente no coração do método do discípulo de Sócrates.

Assim, subverter o platonismo significa fazer falar o simulacro, afirmar seus direitos, sua validade, sua potência positiva, a qual faz ruir os conceitos de original e cópia. Como pontua Foucault (1980, p. 39), “[...] para inverter o platonismo seria inútil restituir os direitos da aparência, devolver-lhe solidez e sentido; seria inútil acrescentar-lhes formas essenciais que lhe proporcionem o conceito com vértebra [...]”, é necessário, pois, que “[...] abramos melhor a porta para todos esses astutos que simulam e se acumulam à porta”.

É preciso notar que o método platônico não invalida o simulacro, no sentido de demonstrar que ele não existe. Afinal, se há não-ser, como demonstrado no *Sofista*, há simulação. Logo, existindo esta deformidade do pensamento, esta má cópia, ela deve ser identificada e isolada. Deste modo, há uma relação de força, como diz Machado (2009), entre modelo e simulacro, sendo a Ideia como fundamento a única coisa que pode rejeitar os simulacros. Acabando com a noção primeva de Ideia, acaba-se com esse jogo de força, e o simulacro finalmente fica livre para ser.

O que escapou a Platão, segundo Deleuze, foi a percepção de que tudo é simulacro e diferença. Em outras palavras, Deleuze critica o platonismo por este fazer da semelhança algo interior aos seres, e colocar a diferença como um acidente, como algo exterior a estes (quando na verdade a diferença é a essência de cada ser individual). (RONTILLI, 2008, p. 38)

Os simulacros não são, na perspectiva de Deleuze, meras imitações, uma cópia da cópia, mas potência primeira, pura, positiva, dionisiaca, afundamentada, que subsiste por si só, não tendo qualquer relação com a Ideia, mas sendo em si mesmos, sem necessidade de identidade com algo que lhes é externo. Como diz Machado (2009, p. 48) “[...] se no platonismo a Ideia é a coisa, na subversão do platonismo cada coisa é elevada ao estado de simulacro”. Deleuze (2009b, p. 106) define o simulacro como sendo “[...] o verdadeiro caráter ou a forma do que é – “o ente” [...]”, ou seja, a própria essência da coisa.

No platonismo temos a representação, onde o pretendente precisa estar fundamentado em algo, o modelo, tendo uma identidade que se assemelha à dele. Ora, é exatamente este fundamento que é demolido pelo simulacro, pois que se ele o tivesse, seria cópia e, portanto, teria em si a identidade. Mas não, o simulacro tem a potência de existir mesmo sem fundo. Isso nos leva a compreender que o simulacro é de uma natureza distinta da cópia e, portanto, não pode ser considerado uma cópia degenerada – ele é algo em si.

A crítica deleuziana não é apenas colocar o simulacro contra o modelo, mas abolir tanto o modelo quanto a cópia. Isso significa acabar com a concepção de que algo, para ter validade, precisa ter semelhança com alguma coisa estabelecida previamente como fundamento da realidade, de tal maneira que a diferença fique subordinada à ideia de identidade. Essa é a subversão.

Assim, o conceito de simulacro caminha para se tornar uma espécie de ontologia nesta filosofia. Mas não o vemos posto desta forma, nas leituras que fazemos de Deleuze. Vemos, isso sim, outro conceito sendo mobilizado: o conceito de diferença. Segundo Machado (2009, p. 49), na verdade, simulacro e diferença exprimem o mesmo conceito. “O simulacro, a imagem demoníaca, a imagem sem semelhança, ou que coloca a semelhança no exterior, é a diferença”. O autor diz que, em 1990, Deleuze revela em uma carta ter abandonado a noção de simulacro, muito provavelmente pela banalização do termo. Trata-se da carta-prefácio à Jean-Clet Martin (1993), em que Deleuze declara:

Você vê muito bem a importância, para mim, da noção de multiplicidade: é o essencial. E, como você diz, multiplicidade e singularidade estão essencialmente ligadas (sendo que “singularidade” é, a uma só vez, diferente de “universal” e de “individual”). “Rizoma” é a melhor palavra para

designar as multiplicidades. Em contrapartida, parece-me que abandonei completamente a noção de simulacro, que não vale grande coisa. Finalmente, é *Mil platôs* que se consagra às multiplicidades por elas mesmas (devires, linhas etc.). (DELEUZE, 2016, 384)³⁹

Apesar de um tema um tanto quanto polêmico na filosofia deleuziana, Orlandi (1989) busca exatamente compreender esse processo de troca que, como curiosamente apontado por Zourabichvili (2009, p. 111), foi “[...] o único entre os conceitos deleuzianos” que foi “[...] completamente abandonado depois de *Lógica do Sentido*”.

Ao tratar do conceito de simulacro, enumerando suas diversas definições no léxico, Orlandi (1989) já aponta sua ineficiência conceitual. A palavra simulacro sempre implica definições como imagem, imitação, semelhança, aparência, representação etc. Smith (2006) também nos lembra que se trata de uma palavra usada em latim para designar ídolo e estátua, que, quando traduzidos para o grego, torna-se “fantasma⁴⁰”. Em suma, e acima de tudo, “simulacro” traz, intrincado em si mesmo, a ideia de alguma coisa que se parece com algo, mas não o é.

Essa reflexão já nos possibilita compreender a fala de Deleuze ao dizer que a noção de simulacro “não vale grande coisa”. Atentamos aqui para o uso do termo “noção de simulacro”, em contraponto ao termo “noção de multiplicidade”, onde esta última é colocada como essencial, enquanto a primeira é descartada – não lhe cabe, podemos perceber, essa ideia “essencial” e mesmo central que é a de multiplicidade.

Qual a importância, então, do abandono do simulacro para o uso da diferença? Orlandi (1989, p.209) diz que “[...] trata-se, a grosso modo, de liberar a diferença dos mecanismos conceituais que toda uma vasta e importante tradição filosófica teria montado em detrimento da própria clarificação do problema”. Deleuze (2009b) trata dessa subordinação sofrida pela diferença ao longo da história da filosofia, sendo sempre limitada, nunca desfrutando de um estatuto próprio, nunca sendo observada em si mesma. Utilizando uma perspectiva bergsoniana, tal qual o próprio Deleuze vê como método em seu *Bergsonismo*, a diferença é

³⁹ Utilizamos na citação a tradução de Guilherme Ivo, presente no compilado de textos e entrevistas *Dois regimes de loucos*. No entanto, colocamos aqui também a versão original, presente no *Variations: La philosophie de Gilles Deleuze*, obra de Jean-Clet Martin (1993): “Vous voyez très bien l'importance pour moi de la notion de multiplicité: c'est l'essentiel. Et, comme vous dites, multiplicité et singularité sont essentiellement liées (« singularité » étant à la fois différent d'« universel » et d'« individuel »). « Rhizome » est le meilleur mot pour désigner les multiplicités. En revanche, il me semble que j'ai tout à fait abandonné la notion de simulacre, qui ne vaut pas grand-chose. Finalement, c'est Mille Plateaux qui est consacré aux multiplicités pour elles-mêmes (devenirs, lignes, etc.)”.

⁴⁰ Não é à toa, portanto, que Deleuze utilize os termos “cópias-ídolo” e “simulacros-fantasma” ao discorrer sobre o tema.

na verdade um problema mal colocado na história da filosofia, mas nos aprofundaremos nessa questão no nosso próximo capítulo. Por enquanto, basta pontuar o seguinte:

Todo o platonismo, ao contrário, é dominado pela ideia de uma distinção a ser feita entre "a coisa mesma" e os simulacros. Em vez de pensar a diferença em si mesma, ele já a relaciona com um fundamento, subordina-a ao mesmo e introduz a mediação sob uma forma mítica. (DELEUZE, 2009b, p.106)

Levando em consideração apenas a tradição filosófica e a definição de dicionário, cai-se no equívoco de pensar que Deleuze está apenas exaltando as falsas aparências, as representações, as imagens, colocando tudo aquilo que está ligado ao termo em boa conta. Mas, ao elogiar Espinosa, Deleuze (2002, p.18) diz que esse filósofo “[...] oferece uma imagem da vida positiva e afirmativa, em detrimento dos simulacros com os quais os homens se contentam”, como bem observou Orlandi (1989). Isso nos mostra que, ao falar do simulacro, dentro da filosofia platônica e, de um modo geral, nas filosofias da identidade, e de sua liberação do modelo, Deleuze está falando de algo mais amplo do que o próprio termo pode expressar.

Isso porque estamos falando da necessidade de abandono de um termo ou porque ele não comportava mais o conceito do filósofo, como posto por Orlandi (1989), ou porque ele trazia em si, pela construção, sua histórica e seu significado etimológico, o que Zourabichivili (2009) chama de “anarquia coroada”, o que o liga necessariamente ao princípio da identidade, colocando-o consequentemente sob conotação negativa.

Ora, Smith (2006) resume muito bem quando afirma que na ontologia deleuziana as coisas não simulam nada e, portanto, o termo simulacro, em si mesmo, não faz qualquer sentido. Assim, quando consideramos toda a noção implicada em quando Deleuze (2009b) fala do simulacro, percebemos que ele está, a todo momento, se referindo a sistemas que possuem em si a diferença, os “sistemas diferenciais”.

Ao relatar que a motivação real do platonismo é exatamente a questão do simulacro, Deleuze conecta-os aos sistemas diferenciais, colocando-os como sinônimos.

Estes sistemas diferenciais com séries disparatadas e ressonantes, com precursor sombrio e movimento forçado, chamam-se simulacros ou fantasmas. O eterno retorno só concerne aos simulacros, aos fantasmas, e só os simulacros e fantasmas é que ele faz retornar. Talvez reencontremos aqui o ponto mais essencial do platonismo e do antiplatonismo, do platonismo e da reversão do platonismo, sua pedra de toque. (DELEUZE, 2009b, p. 184)

Seguindo em sua argumentação, Deleuze (2009b) mostra que no centro do platonismo, a Ideia tem primazia, é a única coisa que é identitária, enquanto que a cópia se valida pela similitude – mas a diferença se apresenta como uma terceira categoria, excluída, que não é semelhante e nem identidade de nada, e só é percebida nessa comparação entre modelo e cópia. E, em Platão, o que não é o modelo ou a cópia é simulacro.

Vemos, portanto, que Deleuze realiza essa aproximação, e até mesmo o câmbio entre simulacro e diferença já em *Diferença e Repetição*, o que não torna absurdo o abandono do termo simulacro, uma vez que a expressão, no final das contas, seria do conceito de sistemas diferenciais, ou da própria diferença, como pontua Orlandi (1989). Essa amplitude na abrangência do conceito se torna mais clara quando compreendemos que esses sistemas diferenciais remetem “[...] o diferente ao diferente pela diferença”, e daí produzem simulacros, onde não há qualquer identidade prévia ou semelhança. (DELEUZE, 2009b, p.183)

Mais uma vez, Deleuze resgata Nietzsche, nesse projeto de subversão do platonismo. A diferença atravessa as relações entre os diferentes porque possui força suficiente para tal. Nossa relação com o mundo, especialmente pela linguagem, produz séries, histórias que coexistem simultaneamente e se relacionam através daquilo que as diferencia – o que faz uma não ser a outra, ao mesmo tempo que são em si e se exprimem não pela identidade com algo, mas apenas por essa diferença interna.

Deste modo, a diferença se torna a única origem das coisas, possibilitando a coexistência, não obstante a semelhança, do diferente que por intermédio dela se relaciona com o diferente. E segue:

Sem dúvida, é sob este aspecto que o eterno retorno se revela como a "lei" sem fundo deste sistema. O eterno retorno não faz retornar o mesmo e o semelhante, mas ele próprio deriva de um mundo da pura diferença. Cada série retorna não só nas outras que a implicam, mas por ela mesma, porque ela não é implicada pelas outras sem ser, por sua vez, integralmente restituída como aquilo que a implica. O eterno retorno não tem outro sentido além deste: a ausência de origem assinalável, isto é, o assinalamento da origem como sendo a diferença, que relaciona o diferente com o diferente para fazê-los retomar enquanto tais. (DELEUZE, 2009b, p.182-183)

Neste ponto nos deparamos com a ontologia deleuziana, pois é na repetição, no eterno retorno que conseguimos finalmente visualizar a diferença enquanto ser. Para o filósofo francês, o eterno retorno é exatamente uma consequência da existência de uma diferença pura e originária. Temos, portanto, que é na subversão do platonismo que dispomos da formulação

da ideia de diferença, pois dar voz ao simulacro significa uma das formas de se pensar a diferença em si mesma, e não em relação a uma identidade prévia, mediatizada pela representação. É o início da concepção de uma diferença que se diferencia em si mesma, que é a essência de tudo e que, mesmo nessa falta de identidade, consegue relacionar os diferentes entre si, mantendo a coerência e o funcionamento da realidade.

No último capítulo desta pesquisa aprofundaremos o conceito de diferença, enquanto perspectiva ontológica, e como este soluciona a problemática da representação, ou seja, do privilégio da identidade e de suas consequências.

Capítulo III: A ascensão da Diferença – a trajetória da ontologia deleuziana

3.1 Um problema mal colocado

Ao estudar e escrever sobre a filosofia de Bergson, Deleuze (2012) encontra uma metodologia atrelada à intuição, ligada por sua vez aos três grandes conceitos de Duração, Memória e Impulso Vital. O primeiro elemento dessa metodologia bergsoniana se encontra na colocação dos problemas filosóficos. Deleuze (2012) diz que Bergson nos chama a atenção para questionar os próprios problemas, quando esses se apresentam sem solução, pois ou são um contrassenso, não possuem um sentido real, sendo falsos problemas, ou foram simplesmente mal colocados, “[...] que assim se definem porque seus termos representam mistos mal analisados” que, entre outras possibilidades, levam a erros porque são neles “[...] arbitrariamente agrupadas coisas que *diferem por natureza*.” (Idem, p. 12-14).

A multiplicidade, em toda a história da filosofia, esteve presa a sua relação com o uno, e à tentativa de solucionar a questão da relação deste com o múltiplo. Desta forma, nunca teve estatuto próprio, nunca foi observada em sua diferença de natureza, em si mesma. Ora, uno e múltiplo se diferem por natureza e não podem, portanto, se misturar. Desfazendo esse misto, os conceitos poderiam se colocar da forma correta, e teríamos então um problema bem colocado, passível de ser solucionado. “O que Bergson censura essencialmente a seus antecessores é não terem visto as verdadeiras diferenças de natureza”. (DELEUZE, 2012, p. 119).

Como aponta Cardoso Jr. (2005), o uno é sempre colocado como princípio ontológico, o ser, enquanto o múltiplo lhe é derivativo, uma expressão mundana da unidade essencial. É o movimento que demonstramos no conceito de não-ser da filosofia platônica nesta pesquisa. Quando Platão revoluciona o pensamento, afirmando a existência do não-ser, que atua em contraste com o ser, permitindo a diferença, a multiplicidade no mundo sensível (ou seja, ao mesmo tempo em que um determinado objeto é ele mesmo, também não é uma série de outros), há aí o estabelecimento dessa relação entre múltiplo e uno, colocada por Deleuze, na trilha de Bergson, como um problema mal posto.

Se nos apresenta também um ponto importante do motivo da crítica deleuziana a Platão, bem como o caminho que sua filosofia toma, afirmando o simulacro, as multiplicidades, os sistemas diferenciais. Com Bergson e Deleuze, a multiplicidade é alçada a um valor em si, é despida da identidade e da subsistência em relação ao ser. “Ou, em outras palavras, pode-se dizer que, com o conceito de multiplicidade, o múltiplo deixa de ser o

adjetivo que qualifica ou manifesta o substantivo uno, para receber, ele também, uma definição substancial.” (CARDOSO JR, 2005, p. 97).

Hardt (1996, p.34) chega a dizer que tanto Bergson quanto Platão buscam uma filosofia da diferença, uma vez que o pensador grego acaba por a inserir na ontologia com o não-ser, e o pensador francês a entende como motor interno do ser. No entanto, ele afirma que Deleuze critica o princípio da finalidade, na medida em que “[...] a crítica focaliza a natureza externa da diferença”: se, em Bergson, temos uma diferença que é acionada internamente pela intuição, “[...] em Platão essa função é preenchida apenas por uma inspiração externa da finalidade: a diferença da coisa pode apenas ser explicada por sua destinação, o Bem”. Em Bergson, a finalidade se confunde com a própria coisa uma vez que se movimenta internamente e, assim sendo, não há mais sentido em se falar sobre um fim, pois “[...] quando a diferença tornou-se a própria coisa, não há mais lugar para dizer que a coisa recebe a diferença de um fim”. (DELEUZE, 2012, p.134).

Como observamos no capítulo anterior, a multiplicidade, os rizomas, os devires etc. constituem sistemas diferenciais, onde a diferença opera em si mesma nessa orquestra de puro devir e acontecimento. Destarte, o conceito de diferença abarca em si mesmo todas as complexidades implicadas nos demais, que fazem parte deste grande sistema que se relaciona através e pela diferença. Portanto, quando descolamos definitivamente a diferença do jugo da identidade e da representação, temos a capacidade de promover novas leituras e possibilidades filosóficas, assim como Bergson previu que ocorreria, sempre que utilizássemos a filosofia com rigidez.

A filosofia de Bergson é de extrema importância para o desenvolvimento do pensamento deleuziano, como demonstra Alliez (2000, p. 249). Para além de todos os conceitos que Deleuze adota, recorta ou analisa, o rigor do fazer filosófico a partir da libertação do múltiplo, que proporciona o que ele chega a chamar de “revolução copernicana que provoca o retorno dos grandes temas copernicanos”.

Posto que a diferença está por trás de qualquer coisa, desde que apreendida em sua heterogeneidade e seu devir, Deleuze partilhará com Bergson a ideia de que a filosofia é questão de precisão, na medida em que ela se propõe a determinar as condições efetivas da experiência real – e não as condições genéricas de uma experiência simplesmente possível para a representação que projeta algo (de semelhante) por detrás da diferença... (ALLIEZ, 2000, p. 249)

E é desta forma que nos deparamos com a ontologia. Se Platão disse que o não-ser é, podemos dizer que o múltiplo é. E é diferença. Mas por que a diferença no centro da ontologia deleuziana? Craia faz essa indagação e a responde:

Ora, o que é o comum, o mesmo, o unívoco daquilo que somente devém e do qual nada se pode dizer na ordem das predicções fixas? Que suplemento resta, para um universo no qual o sentido do ser é evanescente e inatribuível, no qual os entes se definem como fluxos de intensidades de graduação indefinida? Como definir, ou ao menos sugerir, o ser desse universo peculiar? Todas as respostas coincidem e vêm dar um único conceito: diferença. O ser é, e é diferença. (CRAIA, 2005, p. 57)

O que podemos afirmar de tudo é que tudo é diferente, seja na relação consigo mesmo, sob ação do tempo, seja na relação com o outro, que lhe é estranho. A diferença permeia os seres, lhes proporciona serem o que são, lhes garante essa individualidade ontológica, embora não lhes dê fundamento. A filosofia da diferença deleuziana possui em seu arcabouço um ser que não fundamenta nada, mas que advém de um plano de imanência no qual a diferença e os diferentes se fazem, se comunicam, se criam, existem.

Um ser que não só não fundamenta, como também não é fundamentado. Fora dos olhos da filosofia da diferença, tal concepção soa como um completo absurdo. Mas quando compreendemos a diferença em si mesma, não poderia ser de outro modo. Orlandi (1989) argumenta que, para existir fundamento, é preciso que haja necessariamente a identidade, pois que a partir do momento em que temos algo que é o próprio alicerce e o parâmetro da realidade mesma, se estabelece uma relação entre o que forma o mundo, e o que por ele é formado. Em outras palavras, temos novamente a relação modelo-cópia, tão explorada na filosofia platônica, subvertida por Deleuze.

Ora, se a intenção deleuziana era ir além dessa concepção, acabar com esse problema filosófico mal colocado, colocar a diferença como fundamento ontológico seria uma discrepância, uma contradição dentro de seu próprio pensamento. A diferença não carece de fundamento, porque sendo em si mesma ela própria já é diferença, e antes de fundamentar qualquer coisa já diferiria tanto deste outro, quanto de si própria. Se a diferença fosse fundamento, deixaria de ser diferença mesma, e teríamos de considerar os simulacros como falsidades de fato, pois o que os caracteriza é exatamente a carência de um fundamento.

Como afirma Schöpke (2004, p. 22) “[...] a representação clássica não pode dar conta da *diferença* sem com isso modificar sua natureza rebelde [...]”. Deleuze (2009b) observa que a diferença é “crucificada” à representação através de quatro postulados: a identidade, que se

apresenta através do conceito, a oposição que advém no predicado, a analogia pelo juízo e a semelhança na percepção. São os pilares que sustentam a representação, os quais ele chamará de “quádrupla sujeição”⁴¹, em que

[...] só pode ser pensado como diferente o que é idêntico, semelhante, análogo e oposto; 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. (DELEUZE, 2009b, 200)

Craia (2002, p. 96) segue o raciocínio, demonstrando como esse mecanismo de supressão da diferença funciona: mesmo que tudo pertença ao domínio do ser, e utilizemos esse mesmo conceito para denominar as diferenças, acabamos por eliminar as diferenças em prol das semelhanças dentro do campo perceptivo, uma vez que é a percepção que “capta essas semelhanças entre os indivíduos”. No juízo pode ocorrer a oposição entre predicados diferentes, já que são idênticos e podem ser atribuídos a um sujeito. Quando a oposição deixa de funcionar, recorreremos à analogia entre os juízos e sua relação com o ser.

Em outras palavras, um conceito abstrato é formulado considerando todas as semelhanças que determinado ente possui, desconsiderando todas as diferenças que nele também se fazem presentes. Para especificarmos essa generalização, usamos os predicados – atribuímos o conceito “cão” como generalização, mas quando especificamos, acabamos por predicá-lo, como em “cão branco” ou “cão pequeno”, onde caímos no juízo. Essa construção faz com que haja uma oposição entre os conceitos que predicam coisas diferentes do mesmo sujeito, como no caso do nosso exemplo, onde “branco” e “pequeno” predicam do mesmo sujeito “cão”, mas de forma oposta, em uma situação hipotética em que distinguimos um sujeito “cão” de outro através destes predicados. No entanto, os predicados não são necessariamente opostos, pois não se diferem em sua natureza, afinal de contas não há nada que impeça um cão de ser pequeno e branco ao mesmo tempo. O que se pode dizer, ainda seguindo em nosso exemplo, é que “o cão é”, e se diz em diferentes sentidos pelos predicados, que são, portanto, análogos em relação ao ser cão. Conclui Craia (2002, p.96) que “[...] todas as coisas às quais atribuímos um predicado são *análogas*, pois todas elas pertencem ao Ser”.

3.2 O ser se diz de diversas formas

⁴¹ Na tradução que usamos, o tradutor optou por “quádruplo gambão” ao invés de “quádrupla sujeição”. No entanto, nos comentadores de Deleuze encontramos ampla escolha pela segunda tradução, motivo pelo qual também a escolhemos.

Essa estrutura, ao mesmo tempo que aprisiona a diferença, também demonstra a fragilidade da representação e da filosofia da identidade. A generalização, a nível ontológico, em que as especificidades dos entes só se apresentam por predicados, tornam os conceitos muito imprecisos, de tal forma que aquilo que os caracteriza de fato, que os faz ser quem e o que são é totalmente suprimido dessa equação.

O caminhar da ontologia deleuziana percorre outras veredas, que não mais se utilizam da lógica $A=A$ na compreensão da realidade mesma. Badiou (2000, p. 159) diz que, nessa nova ontologia, há um movimento para que o “[...] Ser não seja submetido a nenhuma categoria, a nenhuma disposição fixa de sua partilha imanente”. Isso se deve, em Deleuze, a uma fuga da equivocidade do ser, trazida pelas repartições e classificações dos entes feitas pela analogia.

A ontologia deleuziana é pautada na ideia de univocidade do ser. “Só houve uma proposição ontológica: o Ser é unívoco”, afirma claramente Deleuze (2009b, p. 65). Os entes se distinguem em si mesmos, mas quando se expressam é com uma só voz. Ou, talvez, é essa única voz que se diz de diversas formas. Ela é a diferença.

É preciso acrescentar que o ser, este designado comum, enquanto se exprime, se diz, por sua vez, num único sentido de todos os designantes ou expressantes numericamente distintos. Na proposição ontológica, portanto, não só o designado é ontologicamente o mesmo para modos individuantes, para designantes ou expressantes numericamente distintos: é esta a circulação na proposição ontológica (expressão em seu conjunto). (DELEUZE, 2009b, p. 66)

A univocidade da qual trata o filósofo francês não se encontra no sentido de um único caminho para o ser, mas de um ser que se diz de uma única forma de todas as coisas, enquanto que elas mesmas se dizem de formas diversas. A diferença em si está presente em todos os entes, de modo que os individualiza, “[...] mas estas diferenças não têm a mesma essência e não variam a essência do ser [...]” (Idem, p. 66). Deleuze se utiliza da cor branca pra exemplificar sua visão: embora haja diversas intensidades de branco, ou seja, essa diferença individuante, a cor continua sendo branca.

Deste modo, Deleuze nos traz uma nova possibilidade quanto à ideia parmenídea de que existem duas vias para o ser – na verdade há uma só voz. Há um único sentido no ser, na forma como ele se diz nas coisas, mas todas essas coisas das quais ele se diz não possuem o mesmo sentido, elas se diferem em suas expressões. Por isso o ser se diz, essencialmente, da própria diferença.

A diferença é a única coisa que pode se afirmar sobre tudo. É o único conceito que abarca todos os entes e que possibilita suas expressões na forma em que são. O que podemos dizer de tudo é que tudo é diferença, com o verbo ser sendo na diferença e pela diferença, uma vez que se diz por ela. Todo ente carrega consigo algo que lhe é próprio, que o distingue e o faz ser o que e quem é. É aí que está o ser. Não em algo que fundamenta o ente na representação a partir de um modelo, e sim no que permite verdadeiramente a existência de singularidades múltiplas, ou seja, de cada coisa em si.

Somos diferença a nível pessoal, com nossas personas, as manifestações de nossas mentes, nossos desejos. Somos diferença a nível biológico, com respostas corpóreas distintas. Somos diferença a nível social, com cada sociedade a sua maneira, no seu tempo, na sua localidade, na sua constituição. Em um olhar mais demorado, mais afincado na realidade, seja em relação aos seres animados ou inanimados, ao mundo mesmo em toda sua extensão, podemos ver que aquilo que todos expressamos enquanto seres, enquanto entes, e o que realmente nos mostra como somos são as nossas diferenças. A diferença é, em última instância, nossa própria essência.

Fica claro, portanto, que estamos frente a um novo conceito de diferença, a uma nova forma de lidar com ela, com o múltiplo, com o devir e que, embora traga consigo elementos da construção de outros filósofos, como o próprio Platão, vai além dele, construindo novos mecanismos, em outro plano de imanência, trazendo em si o ponto crucial que, segundo Deleuze, define a filosofia: a criação.

A diferença deleuziana não é a diferença platônica, mas sem essa última o filósofo francês não chegaria em seu próprio conceito. Deleuze e Guattari (2004) falam da filosofia como um processo de criação, em que um conceito nasce a partir do outro e que eles, por sua vez, nascem do problema como problema. Não é possível que um conceito não remeta a outro, pois que não são construídos do nada, há um devir próprio com suas conexões, que estão para além de questões históricas. Por isso mesmo não há uma “evolução” em filosofia, no sentido de um conceito superar o outro, de um filósofo antigo ser desmentido ou mesmo superado.

Os conceitos vivem além dos filósofos, embora sejam suas criações. Acabam por constituir uma existência autônoma, sobrevivendo não apenas ao seu criador, mas também ao seu tempo, ao contexto em que foram criados, numa espécie de transcendência dentro da imanência, como observado por Schöpke (2004). Dessa forma, os conceitos podem ser “reativados” a qualquer momento, quer para serem utilizados da forma como foram pensados,

quer para se tornarem partes de novos conceitos, de acordo com o problema analisado pelo filósofo que dele fará uso.

O que garante esse movimento é o plano de imanência. Como já expomos, é ele que permite a singularidade da diferença sem a dependência de uma transcendência, sem precisar de um fundamento, pois lhe permite a positividade absoluta. Segundo Schöpke (2004), plano de imanência é como um corte no caos mental ou físico, que estabelece uma forma de crivo para delimitar o alvo do entendimento. Alliez (1995, p. 18) complementa, dizendo que o plano de imanência “[...] ‘implica’ envolvimento dos movimentos infinitos do pensamento que agem como um crivo lançado sobre o caos, tanto em sua existência mental quanto na física”.

O caos é, como expõe Zourabichvili (2004), aquilo que é primordial, de um certo modo. Vivemos imersos em um mundo com um fluxo constante de dados de toda a natureza, que nos chegam de tal modo que necessitamos dar-lhes alguma ordem ou caímos na indiferença, no acaso, afirmam Deleuze e Guattari (2001). Eis, pois, a atuação do plano de imanência: dar ordem ao caos.

No entanto, não há apenas um plano de imanência. Há tantos planos quanto sujeitos que realizam esses recortes, essas ordenações, pois é através deles que o mundo se torna cognoscível. O conceito é construído no plano de imanência porque o problema é visto através dele, o único local possível para isso acontecer e, portanto, o único lugar em que a própria filosofia pode ocorrer.

Pensar começa pela efetuação de tal corte ou pela instauração de tal plano. O plano de imanência é a condição sob a qual o sentido tem lugar, o próprio caos sendo esse não-sentido que habita o fundo mesmo de nossa vida. O plano é coisa bem diversa, porém, de uma grade de interpretação, que se assemelha às formas prontas de pensamento, aos clichês com que recobrimos o caos em lugar de enfrentá-lo: o plano não é subjacente ao dado, como uma *estrutura* que o tornaria inteligível a partir de uma “dimensão suplementar” àquelas por ele comportadas. (ZOURABICHVILLI, 2004, p.78)

3.3 A desconstrução da verdade

Compreender que a filosofia se dá em um recorte individual do caos, onde um conceito é construído através da percepção de um problema, dentro desse plano por ele mesmo feito, muda a perspectiva que Platão e a grande maioria dos filósofos antes e depois dele têm acerca da epistemologia e do próprio conceito de verdade enquanto universalidade. O plano de imanência não permite representação, considerando-se a sua própria natureza. O

que acontece no plano é uma construção. E é exatamente isso o conceito filosófico: um acontecimento.

Esse acontecimento, segundo Deleuze (2009a) é o próprio sentido que damos ao mundo. Dá-se através da linguagem, mas na relação dela com a realidade, pois mesmo que expresso pela linguagem, é ao mesmo tempo um atributo do próprio mundo e de seus entes. Deste modo, ao passo em que o acontecimento diferencia as significações, ele também diferencia as coisas, em um arranjo que nos conecta de modo exprimível à realidade mesma. É a colocação da realidade e de sua interpretação de forma simultânea e interconectada, dentro do plano de imanência.

Destarte, sendo o conceito um acontecimento, este não pode ser uma essência, uma vez que não pode ser referência por ter sido uma resposta dada dentro de um plano específico. O conceito filosófico, portanto, é autorreferencial, pois não fala da coisa em si mesma, e sim do seu acontecimento – seu sentido em determinado plano. Assim, conforme os planos mudam, ou seja, conforme os filósofos fazem críticas a seus pares e criam novos conceitos, isso apenas significa que os conceitos criticados se dissipam, se fragmentam em porções que serão parcialmente utilizadas, ou unidas em novos conceitos criados, ou associadas a fragmentos de outros planos, formando algo distinto, em um plano específico.

Caímos aqui em uma problemática própria da pós-contemporaneidade: isso significa que não há conhecimento? Não existe uma verdade das coisas? É impossível não realizar esses questionamentos, frente a uma construção de séculos, baseada nos princípios do ser uno, absoluto e imutável, de essência ou verdade absoluta. A filosofia da diferença, bem como esse ser fundamentado, que é diferença até em si próprio, traz consigo uma provocação que nos obriga a enxergar, ou ao menos tentar fazê-lo, as coisas de uma outra forma.

Mesmo que falemos em um conceito como acontecimento, e não como essência, ainda há conhecimento. Mas não o conhecimento clássico, como identificação do objeto em relação a sua suposta essência, à sua Ideia. Falamos aqui de um conhecimento de si e do puro acontecimento, do conceito mesmo e de seu objeto no momento imediato de sua criação, e não uma reconhecimento. É isso o que conhecemos. Esse é um dos motivos que, para Deleuze e Guattari (2001), o conceito filosófico é incorpóreo e não tem a função de compreender a concretude. O conceito deleuziano é uma virtualidade que se atualiza pela matéria do real, mas não a recobre. Mais uma vez, uma influência de Bergson.

O que, naturalmente, altera a própria concepção de verdade. Não sendo o conhecimento e, conseqüentemente, a própria filosofia um processo de reconhecimento

universal do real, a ideia de verdade como um universal abstrato passa a não ter mais sentido. Ora, se cada conceito de cada filósofo é sua criação, dentro de seu próprio plano de imanência, e suas críticas a outros filósofos tratam apenas de outros acontecimentos, em outros planos, como pensar em uma verdade universal, pautada na ideia de essência?

Claro, isso não é possível. No entanto, isso também não significa que não exista um conceito de verdade em Deleuze. Para ele, a verdade não é a essência pura, e não há qualquer metodologia capaz de lhe conhecer ou mesmo reconhecer. A verdade possível nessa construção ontológica deleuziana é apenas a verdade do acontecimento, enquanto “[...] todo acontecimento tem a sua verdade ou, mais especificamente, o seu sentido [...]” (SCHÖPKE, 2004, p. 141). Sendo o acontecimento o próprio sentido, este não pode existir fora da proposição que o manifesta. Em outras palavras, a verdade é, também, uma criação⁴² dentro de determinado plano de imanência, subsistindo na linguagem, mas acontecendo às coisas (DELEUZE E GUATTARI, 2001). A autora continua:

Pode-se concluir daí que a verdade é expressa pela linguagem, mas que ela não pode ser confundida em com o que é dito nem com as manifestações espaço-temporais do acontecimento. O *sentido* seria a quarta dimensão da proposição, que não se confunde nem com a esfera da designação (que é a relação entre o que é dito e o que o sujeito enuncia – o que transforma as crenças e os desejos em inferências causais), e muito menos com o campo do significado (ou seja, a relação das palavras com conceitos gerais e universais). A verdade, portanto, pertence a essa esfera, ela é o *expresso*, o *sentido*, o *acontecimento puro*. (SCHÖPKE, 2004, p. 142)

Porém, há aí o que Deleuze (2009a) chama de verdade eterna nos acontecimentos, mas não como essência dos mesmos, e sim como o Aion, uma eternidade do instante na imanência, como uma espécie de temporalidade paradoxal em que passado e futuro insistem ou subsistem nesse “Infinitivo”. Nos lembra Zourabichvili (2004, p.25) que não se trata do conceito de *aion* enquanto eternidade na forma como os cristãos o adotaram, mas no sentido dos estoicos, enquanto oposição ao tempo cronológico (*chronos*), “[...] em que o antes se ordena ao depois sob condição de um presente englobantes no qual, como se diz, tudo acontece [...]”. Aion seria então uma espécie de não-tempo, ou um “entre-tempo”, onde o acontecimento passa a afetar a subjetividade das pessoas, para além da mera diferença das coisas ou de seus estados. Desta forma, a diferença é inserida no próprio sujeito, de tal modo que a verdade universal cai por terra, pois “[...] o sentido é a gênese ou a produção do

⁴² “A verdade, sob todos os aspectos, é caso de produção, não de adequação. Caso de genitalidade, não de inatismo nem de reminiscência.” (DELEUZE, 2009b, p. 222)

verdadeiro, e a verdade não é mais que o resultado empírico do sentido” (DELEUZE, 2009b, p. 222).

Craia (2002) esclarece que, como o sentido habita o problema posto, ou seja, é o conceito enquanto acontecimento dentro deste recorte que é o plano de imanência, ele é a sua verdade. Determinado conceito faz sentido porque se relaciona com o problema ao qual seu genitor propôs debruçar-se – “[...] o sentido como acontecimento, tal como Deleuze o define, é o modo e o instrumento de verdade dos problemas, e, portanto, um de seus principais componentes.” (CRAIA, 2002, p. 130).

De toda essa perscrutação, Schöpke (2004) alerta que há uma questão moral nessa resistência em aceitar essa nova perspectiva ontológica e epistemológica. Trata-se de uma ruptura muito grande com aquilo que já estava estabelecido. Não é simples despojar-se de uma certa ordenação da realidade a qual todos já estavam acostumados e encaravam como um dado da realidade, de onde partiam então para as suas teorias. Tornou-se praxe retirar do conjunto do verdadeiro aquilo que não corresponde ao modelo utilizado como crivo, usando não apenas um argumento utilitarista, mas principalmente ontológico, como vimos. Com esse costume de uma forma de pensamento, iniciada por Parmênides, desenvolvida por Platão, sistematizada por Aristóteles e passada adiante, prospera-se a exclusão daquilo que essa racionalidade lógica não abarca.

Forma-se uma “imagem dogmática”, moral do pensamento, o que para a autora justifica essa dificuldade que os filósofos sempre tiveram com pensamentos pautados no devir, na mudança, na diferença, pois eles colocam em xeque a própria ideia de identidade. A seleção de linhagens é, essencialmente, moral. Deleuze (2009b) faz essa importante conclusão ao analisar os motivos que levaram à subordinação da diferença por todo esse tempo. Segundo ele, definir a filosofia platônica apenas pela distinção entre essência e aparência, pautado, portanto, em uma questão ontológica, não é suficiente, pois não abarca tudo o que foi e representou ao longo da história o platonismo. O fundamento principal da filosofia de Platão é a distinção entre modelo e cópia, e entre cópia e simulacro.

Badiou (1997) enfatiza que o próprio conceito de verdadeiro e falso no platonismo nada mais é do que aquilo que o próprio Platão estabeleceu como sendo o verdadeiro e falso, dentro de seus critérios, baseados no sistema de modelo e cópia. Mesmo a verdade, em Platão, é uma criação sua, dentro de seu próprio recorte, visando a sua problemática, a saber, identificar e suprimir o simulacro.

À vista disso, o mundo das aparências nada mais é do que uma distinção entre as “[...] esplêndidas aparências apolíneas bem fundadas e outras aparências, malignas e maléficas, insinuantes, que nem respeitam o fundamento nem o fundado. [...]” (DELEUZE, 2009b, p. 368-369). E é exatamente por causa disso, dessa intenção, desse desejo de se demonizar aquilo que é livre, que existe sem necessitar de algo que lhe é externo, que a diferença nunca foi tirada das rédeas do uno. Platão é o que torna isso possível por causa da dialética, que nada mais é do que o mecanismo de seleção que identifica o que será e o que não será descartado. Portanto, é ele quem torna possível todo o desdobramento posterior que terá a representação.

[...] o que se declara nele é uma motivação moral em toda a sua pureza: a vontade de eliminar os simulacros ou fantasmas tem apenas uma motivação moral. O que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômades, das anarquias coroadas, toda essa malignidade que contesta tanto a noção de modelo, quanto a de cópia. Mais tarde, o mundo da representação poderá esquecer mais ou menos sua origem moral, seus pressupostos morais. Esses não deixarão, no entanto, de agir na distinção do originário e do derivado, do original e do subsequente, do fundamento e do fundado, distinção que anima as hierarquias de uma teologia representativa ao prolongar a complementariedade do modelo e da cópia. (DELEUZE, 2009b, p. 369)

O modelo ontológico do qual a filosofia se serviu por tanto tempo está, portanto, pautado na moralidade, pois, com um olhar mais clínico, conseguimos observar que, na realidade, seja nos sentidos ou no pensamento, a única coisa que de fato existe em todos os entes é a diferença. E a diferença, para ser pura, precisa ser diferente de si e em si mesma. Mesmo os modelos filosóficos, com todos os seus conceitos, que são construídos ao longo da história da filosofia e que defendem o princípio da identidade, só são capazes de existir por causa de seus planos de imanência, cada um com suas especificidades. A diferença enquanto ontologia permite e possibilita a existência, e mesmo a coexistência, daquilo que tenta lhe rechaçar. Ela não é o que corrompe ou limita o ser, como pensou Platão em seu argumento moral. Pelo contrário, ela pertence ao ser, ela é o próprio ser.

3.4 A diferença é o que retorna

Essa visão distinta do ser, na forma como Deleuze a concebe, só é possível graças ao eterno retorno. Utilizando-se mais uma vez de seu mecanismo de *bricolage*, o filósofo francês busca em Nietzsche esse conceito que fecha - não no sentido de conclusão, mas no de estreitar, unir – sua ontologia. A univocidade deste ser que é diferença e nela se difere só se realiza porque possui em si a potência de se repetir, ou melhor, sua potência se realiza em sua

própria repetição. A única coisa que retorna, que repete, é sempre a diferença, e nunca o mesmo ou mesmo o idêntico.

Hardt (1996) diz que o puro devir tem como seu princípio a vontade de potência, bem como a multiplicidade o tem como sua unidade, e o acaso como sua necessidade. Um ser não proveniente da identidade e da representação não pode ser mais pensado em termos lógicos, ele está imerso no eterno retorno, e desta forma se encontra no campo da força e do valor. Com isso, o problema ontológico é transportado para o campo da ética.

O eterno retorno da vontade é uma ética por ser uma “ontologia seletiva”. É seletiva porque nem toda vontade retorna: a negação vem somente uma vez; somente a afirmação retorna. O eterno retorno é a seleção da vontade afirmativa enquanto ser. O ser não é dado em Nietzsche; o ser precisa ser querido. Nesse sentido, a ética vem antes da ontologia em Nietzsche. A vontade ética é a vontade que retorna; a vontade ética é a vontade que quer o ser. É nesse sentido que o eterno retorno é uma síntese temporal de forças: ele requer que a vontade de potência queira a unidade do tempo. [...] O princípio do eterno retorno enquanto ser é a vontade eficiente enquanto vontade ética. (HARDT, 1996, p. 92)

Schökpe (2005) destaca que Deleuze de fato vê no eterno retorno de Nietzsche dois aspectos, a saber, o cosmológico e o ético. O aspecto ético se mostra exatamente por causa da vontade, de modo que se apresenta como uma regra de conduta: deve-se querer o retorno, e jamais querer algo que não vá retornar. É o eterno retorno que possibilita a total positividade, o fim de uma vida fraca e subserviente. E esse retorno não pode ser do mesmo, como quis entender Heidegger. Para Deleuze (2009b), para se entender esse conceito nietzschiano tão importante, mas pouco explorado pelo próprio filósofo alemão, é preciso levar em consideração toda sua obra.

Deste modo, pensar no conceito de *Übermensch* em seu Zarathustra, considerando-se que o que retorna é sempre o mesmo, o ser imutável, que há uma repetição sem nenhuma diferença, como conceber o novo, a mudança, a superação do homem? Tudo seria exatamente o mesmo, e Nietzsche nada traria de diferente dos filósofos da identidade, onde o que permanece é sempre a essência, o mesmo. Indaga Deleuze (2009b, p. 341): “Por que Nietzsche, conhecedor dos gregos, sabe que o eterno retorno é *sua* invenção, a crença intempestiva ou do futuro?”. Ele próprio responde em sequência: “Porque ‘seu’ eterno retorno de modo algum é o retorno de um mesmo, de um semelhante ou de um igual.”. E conclui: “[...] se houvesse identidade, [...] uma posição de equilíbrio, isto seria uma razão para dele não sair e não uma razão para entrar num ciclo.”.

Vemos aqui um movimento curioso: a ontologia platônica, com sua seleção de linhagens e a submissão da diferença à identidade é, acima de qualquer coisa, uma questão moral. A solução? Uma ética que estabeleça uma ontologia da diferença. Deleuze (2009b, p. 26) constitui como regra: “[...] o que quer que tu quiseses, queira-o de tal maneira que também queiras seu eterno retorno” e, na página seguinte, arremata: “[...] tudo se resume à *potência*”.

Hardt (1996) identifica três pontos que formam um movimento da diferença como ontologia na filosofia deleuziana: primeiro, há a diferença interna à coisa, que ele chama de centralidade da lógica eficiente; depois, caminha-se para a centralidade ontológica do poder da diferença, que nada mais é do que a força interna à sua manifestação; até que chega na centralidade ética da vontade eficiente, que é exatamente o princípio do eterno retorno⁴³.

O conhecido aforismo 341⁴⁴, onde Nietzsche (2002) trata pela primeira vez do eterno retorno, se nos apresenta como um chamado ético, muito mais do que ontológico. Quando somos convidados a refletir se viveríamos essa vida novamente, eternamente, se desejaríamos isso, e que não fosse uma questão aflitiva, é como se Nietzsche nos perguntasse: você está fazendo o que quer de sua vida? Está desejando suas ações, seus pensamentos? Sua vida é pura e plena afirmação? Sua vontade é o que cria a sua vida?

À primeira vista, esse chamado ético, afirma Schöpke (2005), parece de fato nos remeter a uma repetição do mesmo, afinal de contas Nietzsche (2002) fala do retorno de tudo o que foi vivido, exatamente da forma como ocorreu, com todos os seus detalhes. Mas Deleuze (2009b) não entende assim. Em sua concepção, pensar um eterno retorno em que o

⁴³ Hardt (1996, p. 93) usa a ilustração dessa afirmação pura que o próprio Nietzsche faz através da história de Ariadne e Dioniso, a qual pensamos ser interessante reproduzir aqui: “[...] o amor de Ariadne por Dioniso é a afirmação do eterno retorno; e a dupla afirmação, a elevação do ser do devir a sua alta potência. Dioniso é o deus da afirmação, mas é necessário recorrer a Ariadne para afirmar a afirmação mesma: ‘Eterna afirmação do ser, eternamente sou tua afirmação’ (187, citado de *Ditirambos dionisiacos*). A afirmação de Dioniso marca o ser do devir; por conseguinte, à medida que Ariadne toma Dioniso como o objeto de sua afirmação, ela marca a pura afirmação do ser. A afirmação de Ariadne é uma dupla afirmação (“o ‘sim’ que responde ao ‘sim’” [“Mystere d’Ariane”, 15]), ou, mais apropriadamente, e uma afirmação espiralada e infinita, uma afirmação elevada ao enésimo poder. A criação, por Ariadne, do puro ser, e um ato ético, um ato de amor.”

⁴⁴ “O maior dos pesos. – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’ Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além da última, eterna confirmação e chancela?”. (NIETZSCHE, 2002, p. 230)

mesmo volte é negar toda a filosofia nietzschiana, tornando-nos prisioneiros de nossos próprios destinos e tornando impossível o *Übermensch*. Além disso, aponta Schöpke (2005), há um detalhe: ele não fala de um retorno do semelhante, e sim das coisas tais quais elas são.

Para Nietzsche, afirma Deleuze (1976), o grande problema do homem sempre foi o niilismo, a negação da vida. Ele identifica três tipos de niilismo na filosofia de Nietzsche: o negativo, representado pelo judaico-cristianismo; o reativo, representado pelo ateísmo; e o passivo, representado pelo budismo. No primeiro tipo, o homem traz um ressentimento com uma má consciência, onde ou a culpa é sempre do outro, ou ela é introjetada dentro de si. No segundo, também temos um ressentimento, mas dessa vez envolto em ódio e limitação, tendo como consequência a necessidade de se matar deus para colocar-se no lugar dele, caindo no nada da vontade. E, no último, temos o homem que almeja seu próprio declínio, sua própria destruição.

Zaratustra é o arauto do fim do niilismo, do *amor fati*, da vida como pura afirmação e positividade. Por isso Nietzsche não pode estar falando do retorno do mesmo. Não há positividade no retorno do igual, do semelhante, só há prisão – a prisão da identidade, que renega a vida como afirmação criadora. A única coisa capaz de retornar da prova do eterno retorno é a diferença.

O gênio do eterno retorno não está na memória, mas no desperdício, no esquecimento tornado ativo. Tudo o que é negativo e tudo o que nega, todas estas afirmações médias que carregam o negativo, todos esses pálidos Sim mal vindos que saem do não, tudo o que não suporta a prova do eterno retorno, tudo isto deve ser negado. Se o eterno retorno é uma roda, é preciso ainda dotá-la de um movimento centrífugo violento que expulsa tudo o que “pode” ser negado, o que não suporta a prova. [...] Se o eterno retorno é um círculo, é a Diferença que está no centro, estando o Mesmo somente na circunferência – centro descentrado a cada instante, constantemente tortuoso, que gira apenas em torno do desigual. (DELEUZE, 2009b, p. 92)

Deleuze (2009b, p. 73) entende que a identidade existe como princípio, embora não o seja, mas como um segundo princípio exatamente por ter sido assim tornada. Ela gira em torno da diferença, porque se diz dela. Partindo de Espinosa, seria “[...] uma subversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir, a identidade se diz do diferente, o uno se diz do múltiplo etc.”. E é isso que, para ele, Nietzsche quis dizer no eterno retorno – esse meio onde a diferença possa sair do jugo da identidade. O eterno retorno destrói as

identidades prévias, onde o mesmo não retorna, mas onde o “[...] retornar constitui o único Mesmo do que advém.”. O eterno retorno é, portanto, o “ser do devir”. (Idem)

Essa identidade, que agora provém da diferença, é o que retorna. Aquilo que nos diferencia é o que pode nos atribuir identidade. E por ser completa afirmação, afirmação da diferença, afirmação positiva, é que possui a força de repetir-se a si próprio.

No entanto, Badiou (2000, p. 88) alerta: o eterno retorno deleuziano não é um princípio de ordem, ele não organiza o caos, muito pelo contrário: ele é o próprio caos com toda sua potência afirmativa. O retorno é de uma “eternidade viva”, em que os simulacros aparecem como virtualidades no uno, as diferenças das diferenças imersas no mais puro caos, prontas para serem cortadas em novos e infinitos planos. “Nem identidade do Uno nem lei externa do múltiplo, o retorno é criação do Mesmo para o diferente, e pelo diferente. É nesse sentido somente que se pode dizer que ele é o ‘uno do múltiplo’.”.

Há uma aparente ordem, porque as séries que vivemos são longas. Badiou (2000) diz que podemos perceber a ideia através de uma simples analogia: se jogarmos cara e coroa uma ou outra vez, veríamos uma arbitrariedade nos resultados. Porém, se jogarmos milhares de vezes, a arbitrariedade se dissolve, e padrões surgem, dando a ideia de ordem, de intencionalidade, do mesmo. Um jogador de cara e coroa eterno veria a mesma quantidade de vezes o resultado dar cara ou coroa. Seria uma forma de anular o acaso, pois a diferença se oculta.

O eterno retorno é, portanto, o lugar onde a diferença é produzida, como diz Craia (2002), como diferença extrema, primeira e absoluta. É a capacidade de seleção, pela vontade, no mecanismo de “roda”, do eterno retorno que a diferença é produzida. É também um processo de seleção. Mas se Deleuze criticou em Platão um mecanismo de seleção, como acabou ele produzindo um próprio? O autor nos explica que, ao contrário do método platônico, em Deleuze o que é excluído são as forças e diferenças médias, que não conseguem retornar. Não é um mecanismo pautado na negação, mas na afirmação. Dessa forma, a exclusão não se dá porque uma identidade não foi atendida, e sim porque a própria coisa não conseguiu se expressar enquanto diferença, ou seja, enquanto ser. “Se na representação todas as diferenças pensadas eram remetidas a uma identidade a ser reencontrada na própria representação, na repetição tudo é diferença que se diz no unívoco.”. (CRAIA, 2002, p. 117)

Sendo o eterno retorno essa “roda” que realiza a repetição, não há nada que possa se ter como referência, porque não há nada que inaugure esse movimento. Segundo Craia (2002), sequer é possível se repetir o mesmo, porque a repetição já implica em um outro – o

que retorna no movimento é outra coisa que não o “original”. A repetição do uno implicaria em uma mudança em si próprio, o que definitivamente tiraria de si seu próprio *status*, como observado por Badiou (2000). Daí o uno como efeito do múltiplo, como colocamos anteriormente, e não o contrário como perpetuado na história da filosofia.

Deleuze, então, não só retira a diferença da subserviência do uno, como inverte essa relação, colocando o uno como um de seus resultados. E não há ordem senão aquela criada na própria imanência. Como vemos, a ontologia deleuziana subverte conceitos caros à própria ontologia clássica, invertendo princípios que já eram considerados dados. A ontologia deleuziana é um “caosmos” em que recortes de criação, pautados na diferença pura e positiva que retorna, organizam momentaneamente a realidade para compreender seus problemas.

É justamente a concepção do ser como diferença, especialmente da ideia de que o ser se diga do diferente, que possibilita essa revolução copernicana. O modelo “[...] foi suprimido, como princípio, na vontade de potência”, diz Craia (2002, p. 118), de modo que não há o que retornar senão o próprio retorno enquanto diferença. Não há eterno retorno da diferença sem a vontade de potência, e vice-versa. Essa é a combinação que faz essa “roda” descentralizada, como define Deleuze, girar. Se a vontade de potência aniquila a identidade, dando intensidade à diferença, ela mesma só pode existir a partir do momento em que essas diferenças intensas retornam como puras afirmações de si próprias.

Com essa dinâmica posta, não podemos considerar que haja um princípio ontológico fixo, imutável, que seja o início que subsidia todas as coisas. “É porque nada é igual, é porque tudo se banha em sua diferença, em sua dessemelhança e em sua desigualdade, mesmo consigo, que tudo retorna [...]”, coloca Deleuze (2009b, p. 342) de forma bem clara. Eis, para o filósofo francês, o ponto mais alto da ontologia.

O eterno retorno, assumido agora como vetor da diferença através da repetição, mantêm-se completamente fora tanto do âmbito da representação como do mundo empírico já determinado. Embora seja verdade que o eterno retorno produz um semelhante e um idêntico, estes devem ser entendidos segundo o esquema da prioridade da diferença e o da eliminação do fundamento, os quais determinam a própria “natureza” do eterno retorno. O idêntico e o semelhante não regem ou legitimam nem a repetição nem o produto desta, mas são, pelo contrário, o produto segundo, derivado do efeito produtor da Diferença. O único Mesmo que existe no eterno retorno é o próprio retornar do que sempre é diferente. (CRAIA, 2002, p. 120)

Temos, assim, que a diferença é o ser. Ela é primeira, a tudo permeia, de tudo se diz, e tudo se diz dela, seja na percepção, seja na representação. Acaba tornando-se invisível em

série longas, onde padrões tornam-se visíveis, trazendo consigo a ideia de ordem e permanência do uno, mas trata-se apenas de um efeito do próprio múltiplo. A diferença é intensidade e afirmação na vontade de potência, não pode vir da negação, pois, caso contrário, não passaria no crivo do eterno retorno. Não funda nada, pois difere de si mesma o tempo todo, assim como cada ente difere de si, não podendo ser encontrada em lugar ou indivíduo algum, pois sua “roda” é movimento perpétuo e descentralizado, não podendo ser estabelecida de antemão.

A ontologia deleuziana se desenha com novas cores, trazendo consigo novas possibilidades de leitura da realidade e seus indivíduos. A despeito de todas as críticas feitas para essa ontologia não-convencional, bem como para as demais que a ela antecederam e de onde Deleuze bebeu para construir a sua própria, é inegável a contribuição que tal concepção traz para o debate ontológico, ampliando horizontes e, mesmo, possibilitando outras leituras e construções de conceitos de filósofos da identidade. Mesmo que a resistência permaneça ao longo dos anos que estão a seguir, e que o século não seja, como afirmou Foucault, deleuziano no final das contas, o filósofo consegue fazer o que a filosofia sempre fez: questionar, provocar, trazer novas ideias, novos conceitos. Nos convida a enxergar algo que não víamos, que ignorávamos, que mesmo gostaríamos de não ver. E apenas esse giro em nosso pensamento já é o suficiente para pontuar a sua importância e contribuição para a história da filosofia e do pensamento humano.

Considerações finais

Buscamos nestas páginas demonstrar o caminho trilhado por Deleuze em sua missão para subverter o platonismo, quase que um rompimento, um outro, em relação ao que estava sendo feito até então. A princípio, tínhamos em mente essa descontinuidade total, como se toda teoria anterior não tivesse sua validade, pronta para cair no esquecimento a partir do novo, analogamente ao nosso mundo de consumo em que modelos novos surgem e os anteriores se quedam obsoletos.

Essa expectativa não se confirmou totalmente, ao menos não da forma que esperávamos. O mais interessante nessa constatação é que, se essa expectativa tivesse sido suprida, possivelmente não teríamos entendido Deleuze – e não falamos isso com soberba, mas após profunda análise de sua filosofia, a qual aqui expomos. Sigamos nessa senda.

Quando tratamos do termo “subversão”, o vernáculo nos mostra sua equivalência com o ato ou efeito de destruir ou derrubar, uma quebra e termos análogos. Ao vermos essa palavra sendo usada nas traduções e, claro, pelo próprio Deleuze, era o que esperávamos: uma explosão em um filme de ação. Mas não foi exatamente isso o que vimos, embora Mayall (2014) discorde firmemente desse posicionamento – ele viu a explosão do filme de ação.

O primeiro ponto que precisamos considerar aqui é que Platão é o primeiro filósofo a permitir a diferença. No entanto, ele sempre temeu a diferença pura, relegando a diferença como mera condição para se possibilitar e compreender os múltiplos entes, afinal de contas é difícil se sustentar a ideia de um uno sem considerar uma certa diferença, já que nossos sentidos captam objetos e seres diferentes o tempo todo. A afirmação de que o não-ser é não deixa de ter sido revolucionária e de ter aberto veredas pelas quais os que lhe vieram depois puderam navegar. E um desses que trilharam um desses caminhos possíveis foi o próprio Deleuze, algo que ele próprio reconhece não só em *Diferença e Repetição*, como também em *Lógica do Sentido*, ao tratar do próprio platonismo.

Não podemos dizer, todavia, que a querela entre o devir-diferença e o uno-imutável começa com Platão, até porque sua própria investigação é um reflexo dessa problemática nas filosofias gregas pré-socráticas e suas ressonâncias em seu tempo. Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia já haviam travado um embate épico nessa matéria, se colocando em extremos absolutamente opostos. Enquanto o primeiro defendia o puro devir, a perenidade de todas as coisas, um vir a ser constante e ininterrupto do ser, algo completamente observável na realidade, o segundo desprezava os sentidos, colocando-os como um engodo para o

conhecimento mais profundo das coisas, a saber, de que o ser está fora do tempo e, portanto, não se degrada, pois não é gerado e está sempre no instante presente. Notemos que enquanto Heráclito parte da observação para formular sua teoria, Parmênides se foca muito mais na abstração, até mesmo por não confiar nos sentidos.

Naturalmente, ambas as escolas ecoarão nos pensadores que as precederam, seguindo o caminho com Crátilo e Zenão e, posteriormente, atingindo os três grandes representantes do pensamento grego em Atenas. O pensamento de Eleia acaba se sobressaindo ao de Éfeso, e podemos pensar em muitos motivos para isso. Claro que o fato de Platão e Aristóteles terem desenvolvido um pensamento bastante consistente influencia muito na propagação da filosofia da identidade e da ideia de uno, mas não podemos negar a existência de outros fatores, como o seu ajuste às religiões abraâmicas, especialmente na época da consolidação do cristianismo católico e do islamismo, na Idade Média.

Após Platão, a diferença reaparece nas ontologias que se seguiram, porém, sempre submetida ao uno. Sempre houve um grande esforço para se domar esse animal selvagem chamado diferença. Aristóteles o tentou, mantendo a subordinação da diferença ao uno. Como aponta Schöpke (2014), ele afirma que ela só pode se dizer do idêntico, não tendo estatuto próprio. Ela se dá na mediatização, na representação dos seres sensíveis. Os acidentes na filosofia aristotélica não possuem valor ontológico.

A descoberta das filosofias platônica e aristotélica por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, através de Avicena e Averróis, lançou as bases teóricas e teológicas da religião cristã tal qual a conhecemos hoje, bem como os dois filósofos árabes o fizeram com o islamismo. Como exposto de forma crítica por Onfray (2008)⁴⁵, isso foi fundamental para a disseminação da filosofia da identidade, já que a percepção desses dois gregos se casava perfeitamente não só com a ideia monoteísta dessas religiões, mas também com a concepção da existência de um mundo inteligível, para além de nossos sentidos onde a verdade, representada pelo ser (posteriormente compreendido como Deus ou Alá) residia, e a qual precisávamos buscar.

Isso nos faz compreender a percepção de Badiou (2000) e Schöpke (2004), e até mesmo do próprio Deleuze (2009b) de que há uma questão moral pairando sobre a antipatia pela diferença. Como relata Onfray (2008), a filosofia da identidade não era consenso, e nem mesmo preponderante no mundo grego. Filósofos na contramão dos clássicos gregos, muitos

⁴⁵ Compreendemos a existência de algumas reticências na academia em relação ao Michel Onfray e suas pesquisas, porém pensamos ser fundamental haver essas provocações, desde que bem fundamentadas, ao cânone filosófico. A filosofia da diferença faz isso em sua essência, e esse plano de imanência criado por Onfray nos coloca luz em saberes até então inquestionáveis.

deles simpáticos ao devir, como Heráclito, Epicuro, Filodemo, Lucrécio, Diógenes, Hiparco, Aristipo e tantos outros, são silenciados por Pitágoras, Parmênides, Sócrates, Platão, Aristóteles e os que deles bebem.

A filosofia, em seu período grego, mas também depois, apresentou constantemente uma dupla fisionomia da qual uma só face é mostrada, apresentada. Pois, como ganhadores, Platão, os estóicos e o cristianismo impõem suas lógicas: ódio ao mundo terreno, aversão às paixões, às pulsões, aos desejos, desconsideração ao corpo, ao prazer, aos sentidos, culto às forças noturnas, às pulsões de morte. (ONFRAY, 2008, p. 31)

Não queremos, com essa pequena digressão, causar alvoroço, mas não poderíamos deixar de realizar essa pontuação, pois ela está em total consonância com o pensamento deleuziano, sua crítica ao platonismo e às suas consequências para a própria história da filosofia. Ora, se filosofar é criar conceitos dentro de seus próprios planos de imanência, a atividade filosófica não pode jamais ser engessada na identidade. O que se segue após Platão e a perpetuação dessa filosofia, é um eterno RE-apresentar do pensamento, como colocado pelo próprio Deleuze, juntamente de Guattari (2004). A subversão do platonismo carrega em si a subversão da própria história da filosofia e do entendimento do que seja o filosofar.

Essa subversão só é possível graças à subversão ontológica, essa mudança na compreensão da estrutura da realidade. Graças a filósofos que andaram à margem do que estava posto, que ousaram ir além da norma, tais quais os já supracitados gregos, mas também outros como Leibniz, Espinosa, Duns Scott, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, que aos poucos foram promovendo pequenas rupturas até chegarmos em uma grande virada com Bergson. Foi um processo longo, que Deleuze cartografa em *Diferença e Repetição* até construir seu próprio conceito, colhendo os frutos de suas críticas aos filósofos da identidade e coletando o que lhe é útil de seus predecessores para construir a sua filosofia da diferença. Podemos dizer que observar seu movimento é como observar mesmo uma dança, uma dança do pensamento e dos conceitos, em que o primeiro bailarino se utiliza dos corifeus disponíveis para construir seu próprio número que subsequentemente apresentará solo.

Porém, nesse ponto defendemos: apesar de tudo, isso só foi possível porque Platão, mesmo criando o mecanismo de exclusão do simulacro e, conseqüentemente, de dominação da diferença pura, admitiu sua existência e sua necessidade. Mesmo tendo como cerne de sua filosofia, na visão deleuziana, subjugar tudo aquilo que não guarda qualquer tipo de identidade com o ser, é ele quem mostra a sua existência no mundo, ao contrário de Parmênides e Zenão, que sequer consideravam a multiplicidade e o devir senão na forma de

engodo. É como se Platão falasse “olha, não tem como negar que existe um fluxo, um devir, o diferente, então vamos manter ele aqui controlado pelo uno, para não termos o problema que esses sofistas estão causando de que cada um tem a sua verdade e todas elas são igualmente válidas. Temos que ter algo que sustente nossa ideia de que só existe uma verdade e que nós, filósofos, é que a detemos”.

Porque temos um outro elemento nesse caldeirão, a política. Em *A República*, quem governa e é capaz de decidir o melhor para todos, é o Filósofo Rei. E se posteriormente os reis europeus terão na vontade de Deus o título de seus *representantes* na Terra como a validação de seu poder, o Filósofo Rei também precisava de algo que fundamentasse sua posição no topo daquela sociedade idealizada. Ele ser o único capaz de alcançar a verdade, a essência das coisas através da dialética, e de denunciar os falsos arautos era uma ótima justificativa para torná-lo rei. Afinal, quem quer ficar conscientemente do lado de alguém que afirma de algo aquilo que ele não é? Quem quer estar fora da norma?

Apesar de todos esses vieses, Platão visibiliza a diferença. E o faz de uma forma que abre o caminho para a sua completa libertação do uno. O próprio Deleuze (2009a) falará, e Foucault (1980) irá concordar, que ironicamente, quando Platão finalmente encaixa o sofista em uma categoria para diferenciá-lo do filósofo, colocando-o como produtor de imagens na conclusão do *Sofista*, é quando torna-se impossível saber se ele está falando de um ou de outro, dando então a possibilidade de que sua filosofia seja subvertida. Quem abre o caminho para a diferença pura é o próprio Platão, e Deleuze deixa isso muito claro em sua obra.

Por isso, após toda nossa jornada nessa pesquisa, compreendemos todo esse movimento deleuziano não tanto como uma subversão do platonismo, mas muito mais como uma *perversão* de sua filosofia. Tomamos aqui o termo perversão considerando a combinação da conjunção latina “per” com a compreensão de “versão”, ou seja, um pensar através de⁴⁶. Deleuze constrói seu pensamento não só por meio de sua crítica a Platão, mas também pelo que a filosofia do grego permite. O germe do que viria a ser a filosofia deleuziana está contido no platonismo em alguma medida, bem como a de outros filósofos que, aos poucos, rompem com a ideia primeva de identidade. Deleuze não destrói a via aberta por Platão, mas caminha

⁴⁶ Frisamos aqui que esta consideração do uso do termo “perversão”, desta forma como aqui exposto, emergiu de um diálogo com Luiz B. L. Orlandi, sendo dele a origem dessa explanação mais precisa e clarificada. Tal percepção figurará em uma republicação do artigo Simulacro na filosofia de Deleuze, constando em uma conclusão extra. Até a publicação desta pesquisa não sabemos quando ou onde essa nova versão desse artigo será publicada. Não poderíamos deixar de informar a origem dessa parte fundamental da nossa conclusão, pois que mesmo que estejamos de total acordo com ela e já a tivéssemos exposto de outra forma em outros momentos e eventos acadêmicos, não poderíamos incorrer no erro de não citar de algum modo a origem do conceito exato que aqui optamos por usar.

por ela e, através dela, construiu novos caminhos. Em outras palavras, o filósofo francês se colocou problemas para os quais recortou seus próprios planos e construiu seus conceitos. Como ele mesmo defende, novos planos com novos conceitos não invalidam planos anteriores, e nem mesmo posteriores. São recortes, criações de seus pensadores, e respondem aqueles problemas na forma em que são postos.

Badiou (2000, p. 37) é mais radical, afirmando taxativamente que “[...] o deleuzismo é um platonismo reacentuado [...]”. A argumentação dele ainda segue:

É verdade que o sentido se distribui segundo o Uno, e que os entes são da ordem do simulacro. Também é verdade que pensar os entes como simulacros supõe que se compreenda (o que Platão chama de "participação") como as diferenças individuantes são dispostas em graus que "as relacionam imediatamente com o Ser unívoco" (DR, 388). Mas daí não se segue, de modo algum, como Deleuze supõe que Platão faça, que seja preciso depreciar e aniquilar os simulacros, ou os entes. Ao contrário, é preciso afirmar o direito dos simulacros como atestado jubiloso da potência unívoca do Ser, como *outros tantos casos equívocos da univocidade*. O que Deleuze crê acrescentar aqui a Platão, acréscimo que, a seus olhos, o subverte, o reverte, é que é inútil pretender que o simulacro seja desigual a algum modelo suposto, ou que haja uma hierarquia no Ser, que subordinaria os simulacros a arquétipos reais. (BADIOU, 2000, p. 37)

Não estamos, é claro, afirmando que Deleuze é o mesmo que Platão, ou mesmo que a filosofia da identidade e a representação não foram de algum modo subvertidas. Como demonstramos em toda nossa pesquisa, a problemática na qual Deleuze se debruça é “resolvida”, por assim dizer: novos conceitos são compostos e podemos enxergar uma nova e arrojada ontologia, com bases filosóficas muito sólidas. A diferença é tirada de suas antigas amarras e, finalmente, vista de forma plena e independente. O que observamos, no entanto, é que o próprio Platão e o platonismo fazem parte de tudo isso, e não podem ser anulados, como ele próprio anula o simulacro. A diferença pura implica na existência também desse plano de imanência, mesmo que ele tente inutilmente domesticá-la. O simulacro sempre estará lá na fila de seleção de linhagens, e a diferença sempre voltará no eterno retorno.

“A filosofia é devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas”, afirmam Deleuze e Guattari (2004, p. 78). Dessa forma não podemos falar de anulação de pensamentos, de superação de filosofias, mas de uma superposição de planos que não se excluem, mas convivem simultaneamente. Isso é o que faz a filosofia ser o que é, esse saber tão distinto. O conceito filosófico não pode ser congelado em seu tempo, ele é atemporal e pode ser resgatado a qualquer momento. A ética aristotélica não pode ser

descartada porque a ética kantiana surgiu, e elas podem ser subvertidas em algo novo. Essa é a força criadora da filosofia onde, como vemos, o jogo da diferença se apresenta em sua plenitude, onde o devir flui livremente e onde não deve ser contido, para que a criação não seja estancada. Não que todos os conceitos filosóficos resistirão à prova do eterno retorno, e será isso que lhes imprimirá um certo caráter de validade. Muitos destes não resistiram à prova, como a ideia de supremacia de determinada etnia, ou de gênero, e muitos outros ainda falharão. Mas é a regra do jogo dos sistemas diferenciais.

Então vamos jogar.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5 ed. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALLIEZ, E. Sobre o bergsonismo de Deleuze. In ALLIEZ, E. (org.) **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. 1 ed. Coord. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.

ALLIEZ, E. **A assinatura do mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?** 1 e. Trad. Maria Helena Rouanet e Bluma Villar. São Paulo: Editora 34, 1995.

ARANTES, J. T. O filósofo e o sofista, segundo Platão. In **Agência FAPESP**, 23 mar 2018. Disponível em: <<http://agencia.fapesp.br/o-filosofo-e-o-sofista-segundo-platao/27405/>>. Acesso em: 20 mar 2019.

ARAÚJO, A. V. N. A reversão do platonismo como possibilidade de abertura para uma linhagem imanentista de pensamento em Gilles Deleuze. In **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, vol. 8, n 2, 2015, p.86-104. Disponível em: <<http://tragica.org/artigos/v8n2/araujo.pdf>>. Acesso em: 02 nov 2019.

BADIOU, A. **Deleuze: o clamor do Ser**. 1 ed. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BADIOU, A. Da vida como nome do ser. In ALLIEZ, E. (org.) **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. 1 ed. Coord. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.

BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. **Vocabulário de Platão**. Trad. Claudia Berliner. 1 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

CARDOSO JR, H. R. A filosofia e a teoria das multiplicidades. In ORLANDI, L. B. L (org.) **A Diferença**. 1 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

CASERTANO, G. A cidade, o verdadeiro e falso em Parmênides. In: **Kriterion**, n. 116, dez. 2007, p. 307-327.

CAVALCANTE FILHO, F. A. V. **O problema do não-ser no Sofista de Platão**. 2008. 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, João Pessoa, UFPB, 2008.

CORNFORD, F. M. **La teoría platónica del conocimiento**. 1 ed. Barcelona: Paidós, 2007.

CRAIA, E. C. P. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel: Edunioeste, 2002.

CRAIA, E. C. P. Deleuze e a ontologia: o ser e a diferença. In ORLANDI, L. B. L. (org.) **A Diferença**. 1 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

DETIENNE, M. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DELEUZE, G. **Lógica do Sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2 ed. São Paulo: Graal, 2009b.

DELEUZE, G. **Espinoza**: Filosofia prática. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. 1 ed. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Dois regimes de loucos**: textos e entrevistas (1975-1995). Trad. Guilherme Ivo. 1 ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, G. Imanência: uma vida... *In Educação e Realidade*, vol. 27, n. 2, 2002, p. 10-18. Disponível em: < <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/download/31079/19291> > Acesso em: 02 jan 2020.

DELEUZE, G. **Bergsonismo**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** 2 Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. ed. Rio de Janeiro: 34, 2004.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. 1 ed. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

FERRAZ, M. C. F. A potência do simulacro: Deleuze, Nietzsche e Kafka. *In* LINS, D. (org.) **Nietzsche e Deleuze**: pensamento nômade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FILHO, R. M. **O método das divisões: a última proposta dialética em Platão**. 2008. 80 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**: Theatrum Philosophicum. Porto: Anagrama, 1980.

GOLDSCHMIDT, V. **Os Diálogos de Platão**: Estrutura e método dialético. Trad. Dion Davi Macedo. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HARDT, M. **Gilles Deleuze**: um aprendizado em filosofia. 1 ed. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

IGLÉSIAS, M. A relação necessária entre a primeira parte e a parte central do Sofista de Platão. *In Boletim do CPA*, Campinas, n 15, jan./jun., 2003, p. 143 a 156. Disponível em: < <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/15-maurar.pdf> >. Acesso em: 23 mai 2019

LELIS, L. As potências do simulacro: Deleuze com Nietzsche. *In Revista Trágica*: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v. 10 n. 2, 2017, p. 19-46. Disponível em: < <http://tragica.org/artigos/v10n2/2%20-%20Leandro%20Lelis%20-%20As%20Potências%20do%20Simulacro.pdf> > Acesso em: 13 dez 2019.

MACHADO, R. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

MACHADO, R. **Deleuze e a filosofia**. São Paulo: Graal, 1990.

MARTIN, J-C. **Variations**: La philosophie de Gilles Deleuze. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1993.

MAYALL, C. The Rise and Fall of the Simulacrum. In **Deleuze and Guattari Studies**, nº8 vol. 4, 2014, Edinburgo: Edinburgh University Press. p. 445-469. Disponível em: <
<https://www.euppublishing.com/doi/abs/10.3366/dls.2014.0165>>. Acesso em: 06 nov 2020.

McCLINTOCK, G. S. **Il pensiero dell'invisibile nella Grecia arcaica**. Napoli: Tempi Moderni, 1989.

MCCOY, M. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. Trad. Livia Oushiro. São Paulo: Masdras, 2010.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. 1 ed. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

OLIVEIRA, A. M. **Identidade, movimento e não-contradição em Platão e Aristóteles**. 2013. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2013.

ONFRAY, M. **Contra-história da filosofia**: I: as sabedorias antigas. 1 ed. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

ORLANDI, L. B. L. (org.) **A Diferença**. 1 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

ORLANDI, L. B. L. Simulacro na filosofia de Deleuze. In **34 Letras**, nº 5/6 Setembro de 1989, Rio de Janeiro: Ed. 34 Literatura e Nova Fronteira S.A. p. 208-223.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. 2 ed. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

PLATÃO. Sofista in **Os Pensadores**. 1 ed. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. **Fedro**. 1 ed. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. **A República**. 9 ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PONTE, L. C. **Nietzsche e Platão**: uma relação ambígua e antinômica. 2016. 152 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2016.

REZINO, L; SOUZA, P. Em diálogo Gilles Deleuze e Platão: do Simulacro à Reversão do Platonismo. In **Idéias**, vol. 9, n. 2, jul/dez 2018, p. 209-232. Disponível em: <

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8655424/20775>>. Acesso em: 02 nov 2019.

RONTILLI, F. A. A. **Acerca do conceito de simulacro na filosofia de Deleuze**. 2008. 99 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas, Letras e Arte, João Pessoa, 2008.

RUSSELL, B. **História da filosofia ocidental**: 1º tomo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SALES, A. C. Platão e o simulacro: a perspectiva de Deleuze. In **Revista Universidade Rural**, Série Ciências Humanas. Seropédica, RJ, EDUR, v. 28, n. 21, jan-dez., 2006. p. 01-08.

SANTOS, J. T. Platão e a escolha do diálogo como meio de criação filosófica. In **Humanitas**, vol. XLVI, n. 46, 1994. Universidade de Coimbra. Disponível em: <https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas46/10_Trindade_Santos.pdf> Acesso em: 20 mar 2019.

SCHÖKPE, R. **Por uma filosofia da diferença**: Gilles Deleuze, o pensador nômade. São Paulo: EDUSP, 2004.

SCHÖPKE, R. O eterno retorno de Nietzsche. In ORLANDI, L. B. L. (org.) **A Diferença**. 1 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

SILVA, J. L. P. **Sobre o método dialético de divisão por espécies no Sofista**. 2000. 134 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2000.

SMITH, D. W. The concept of the simulacrum: Deleuze and the overturning of Platonism. In **Continental Philosophy Review**, vol. 38, issue 1-2, abr 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/s11007-006-3305-8>> Acesso em: 08 nov 2019.

SOUZA, E. C. **Discurso e ontologia em Platão**: Um estudo sobre o Sofista. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

SOUZA, E. C. Platão e Parmênides: notas sobre o “parricídio”. In **Letras Clássicas**, ano 2, n 2, 1998, p. 27-38. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i2p27-38>> Acesso em: 09 abr 2019.

WOLFF, F. Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. In **Analytica**, vol. 1, n. 3, 1996. p. 179-225.

ZOURABICHVILI, F. **O vocabulário de Deleuze**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.

ZOURABICHVILI, F. **Deleuze**: uma filosofia do acontecimento. 1 ed. Trad. Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016.