

“MEU NOME É LEGIÃO”: SOBRE VERDADE E CIÊNCIA NUM SENTIDO EXTRAMETODOLÓGICO

“MY NAME IS LEGION”: ON TRUTH AND SCIENCE IN AN EXTRA-METHODOLOGICAL SENSE

Luiz Guilherme Augsburger¹

Resumo: No presente texto, ensaiam-se reflexões sobre a verdade num sentido extrametodológico, mormente concernente às ciências. Usa-se de uma conhecida cena bíblica, a Legião de demônios, objetivando-se expor a importância do aspecto ontológico no campo da (produção de) verdade e nos modos de fazer acadêmico. Assim, lançando-se mão das noções deleuzo-guattarianas de “ciência régia” e “ciência nômade”, vai-se diferenciar dois modos ontologicamente distintos de se relacionar com a verdade, especialmente no que tange à multiplicidade e ao simulacro. Disso extraem-se dois tipos de verdade: uma, régia, é pautada em (I) vontade de verdade, (II) bondade da verdade, (III) unicidade da verdade e (IV) imutabilidade da verdade, em que a verdade opera como processo de confissão, descoberta e generalização; outra, nômade, é pautada em (I) invenção pré-individual, (II) prática, (III) acontecimento ou instauração, em que a verdade opera como intensão, invenção e diferenciação. A ontologia da verdade nômade, assim, permite ao pensamento lidar com multiplicidade incorporal (a Legião) sem a nulificar, disciplinar ou apartar. Ambos os tipos influenciam, então, não só na relação estritamente “epistêmica” com a verdade, mas nos modos de vida que essa relação produz, multiplica, potencializa ou, ao revés, aniquila, restringe ou enfraquece.

Palavras-chave: ciência, filosofias da diferença, ontologia, simulacro, verdade

Abstract: *This paper put some thoughts on truth in an extra-methodological sense, mainly concerning the sciences. A well-known biblical scene, the Legion of demons, is used aiming to expose the importance of the ontological aspect in the field of truth (production) and in academic ways of doing. Thus, drawing on Deleuzo-Guattarian notions of “royal science” and “nomadic science”, two distinct ontological ways of relation with the truth, especially with respect to multiplicity and simulacrum. Thereof two types of truth are extracted: one, royal, is based on (I) will to truth, (II) goodness of truth, (III) oneness of truth, and (IV) immutability of truth, where the truth operates as a process of confession, discovery, and generalization; other, nomadic, is guided in (I) preindividual invention, (II) practice, (III) event or bringing, where the truth operates as intension, invention, and differentiation. The ontology of the nomadic truth hence enables thinking handle incorporeal multiplicity (the Legion) without nullifying, disciplining, and disjointing it. Both distinctions affect not only the strictly “epistemic” relation with truth, but also the ways of life produced, multiplied, powered, or on the contrary, annihilated, constrained, or weakened.*

Keywords: *science, philosophy of difference, ontology, simulacrum, truth*

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação da UDESC.

1 *Exordium* – verdade, método e ontologia

Diferentemente do que se nos parece ser senso comum no território acadêmico e científico, a relação com a verdade não é (apenas) *uma questão de método* (Descartes, 2016; Gadamer, 2015). Ao tomar-se o tema da verdade desde esse ponto, põe-se em funcionamento um tecnicismo epistemológico, reproduzido até mesmo nos esforços de correntes pós-modernas, pós-estruturalistas, pós-críticas, entre outras variedades, que se pretendem críticas às ciências e saberes hegemônicos, onde a discussão metodológica costuma ocupar lugar central. A contrapelo, poderíamos pôr a questão de modo que o ponto fulcral, então, não fosse encontrar, elaborar, definir o verdadeiro método (validação de um saber objetivo) ou *nosso* verdadeiro método (validação de um saber subjetivo), mas fosse entender as diferentes relações que se estabelecem com a verdade e as noções de “sujeito” e “objeto” postas em uso; traçar as regras de funcionamento, enunciação e interdição das *práticas* em torno da verdade; e perguntar-nos por quais modos de vida tais relações e regimes de verdade produzem, animam, fazem vigor ou destroem, esconjuram, matam etc. Em suma, a questão queda em qual política da verdade está implicada neste, nesse e naquele modo de pensar o real.

Desde aí, não haveria *a* ciência; não haveria a ciência como fruto do desenvolvimento histórico dos saberes e de uma evolução epistêmico-metodológica que iria do conhecimento mitológico ao científico, do geral ao específico, do amador ao profissional. O que haveria seria toda uma espaço-temporalidade do saber e da verdade, a se distribuírem em uma “geonomia” do pensamento, algo que englobasse tanto aspectos “geográficos”, quanto “geológicos”, onde transbordaria a dimensão epistemológica do conhecimento para dimensões éticas, estéticas e ontológicas². Disto, poderíamos muito esquematicamente levantar dois modos “gerais” de relação com a verdade: um, usando-me aqui da terminologia de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980), “sedentário”, que dá forma à “ciência régia” (*science royale*), em que impera a estabilidade e a permanência – o Ser; outro, “nômade”, que dá forma à “Nomadologia” (*Nomadologie*) ou “ciência nômade” (*science nomade*), a qual opera por meio de metaestabilidade e diferenciação – o Devir.

Nosso intento aqui, então, seria mostrar a existência e a pertinência de uma dimensão ontológica crucial na composição dessas duas “ciências”, desses dois modos de se relacionar com a verdade. Seguramente, essa separação é tanto mais explícita quanto mais abstrata, posto que na

² A ideia de uma “geografia do pensamento”, encontramos-na na obra deleuziana, como bem aponta Roberto Machado (2010), v.g., o termo “geofilosofia” (*geophilosophie*) (DELEUZE; GUATTARI, 2005) ou a expressão “Geologia da moral” (*Géologie de la morale*) (DELEUZE; GUATTARI, 1980).

concretude cotidiana o que há são sempre misturas e variações dessas duas formas de ciência. Ainda assim, pensar a diferença ontológica dessas duas relações com a verdade se nos figura assaz relevante para uma ética e uma política da verdade e, para isso, recorreremos a uma cena mitológica.

É escusado dizer que lançar mão de uma imagem³ mitológica não é nenhuma novidade, ainda que tenha lá sua graciosidade; porém nos utilizamos deste artifício pela força imagética que a mitologia tem no pensamento – *i.e.*, sua poética é capaz de provocar a pensar como poucas coisas o são –; não obstante ela arraste sedutoramente a terras áridas e quase inóspitas da filosofia, ela aí opera como um “oásis no deserto”, permitindo à vida (e ao pensamento) florescer ante as mais cruéis condições materiais (ou epistemológicas e metodológicas). São dadas, pois, condições de existência *apesar* do deserto, *no* deserto e mesmo *com* o deserto; e não fugindo, saindo e até obliterando o deserto.

2 *Narratio* – nazareno, geraseno e legião

Há um curioso e conhecido episódio da mitologia cristã, encontrado no Novo Testamento (*B'rit Hadashah*), no Evangelho segundo Marcos (5,1-20)⁴, que muitas vezes ganha títulos, como: “Cura de um possesso”; “O demoníaco geraseno”; “A cura do endemoninhado geraseno”; “Jesus cura um homem dominado por espíritos maus”; “Cura gloriosa do endemoniado de Gadarene”; “A libertação de um possesso”. Há algumas pequenas variações na narrativa segundo a tradução que se toma, porém ela é fundamentalmente a seguinte. Em suas viagens e pregações pelos mares da Galileia, Jesus (*Yeshua*) e seus discípulos atracam em uma região chamada Gerasa. Mal nosso herói⁵ desembarca, ele é abordado por um sujeito possuído “por um espírito imundo” (ou “um homem com um espírito impuro”), vindo dos sepulcros onde habitava. Esse homem, não havia quem o pudesse “dominar” (ou “prendê-lo” ou mesmo “sustê-lo preso”). Ele quebrava as correntes

³ Reconhecendo a polivalência da palavra “imagem”; tomamo-la aqui no sentido não-representativo que encontramos no trabalho de G. Didi-Huberman (2003), de F. Deligny (2017) e nos escritos mais tardios da obra deleuziana – uma vez que em *Différence et Répétition* (DELEUZE, 2011) e noutros textos do começo da obra deleuziana a ideia de imagem está atrelada à noção de “modelo”, de “padrão” e outros aparelhos de generalização. Sobre o lugar da imagem na obra de G. Deleuze cf. *Por uma filosofia da diferença* (SCHÖPKE, 2012). Assim, a imagem designa muito mais uma estratégia “dramatizadora” para apresentação e criação de sentido e sensação do que um meio de representação de algo ausente.

⁴ As edições bíblicas consultadas foram as seguintes: Bíblia Judaica Completa, 2010; Bíblia King James Atualizada, 2012; Bíblia Sagrada, 1961; Bíblia Sagrada, 1962; Bíblia Sagrada, 1974; Bíblia Sagrada, 2009.

⁵ Tomamos a palavra “herói” aqui em sentido estritamente mitológico, significando, segundo o dicionário (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1014): “filho de um deus ou uma deusa com um ser humano; semideus”. Jesus, então, filho de um deus – Deus-Pai, Jeová, Javé, *Yahweh* – e de uma humana – *Miryam*, Maria de Nazaré ou Virgem Maria – seria um herói de direito.

e fazia os grilhões em pedaços. Ninguém ali tinha força para detê-lo. Noite e dia, sem repouso, ele vagava pelas sepulturas, gritando e ferindo a si mesmo com pedras (Mc 5,1-5).

Ao avistar Jesus, ao longe, o sujeito possesso corre a seu encontro e atira-se a seus pés – aqui as traduções variam um pouco mais, todavia sempre apontando um gesto de reverência e adoração por parte do endemoniado⁶. Entrementes, Jesus lhe ordena: “Espírito impuro, saia deste homem” – frase que *normalmente* é suficiente para exorcismar um espírito maligno e à qual o possesso responde aos berros: “Que queres de mim, Jesus, Filho do Deus Altíssimo (*Ha'Elyon*)? Imploro-te em nome de Deus! Não me torture!” (ou “Não me atormentes!”). Note-se que aqui, assim como em outras passagens bíblicas (Mc 3,12; Mt 8,29; Lc 8,28; Tg 2,19), o demônio reconhece a filiação divina do herói nazareno sem que esta seja enunciada (diretamente). Ante a súplica do “espírito impuro”, *Yeshua* interpela: “Como você se chama?” e ouve a célebre resposta: “Meu nome é Legião, porque somos muitos” (ou “porque há muitos de nós”; há traduções em que a palavra usada é “Multidão”⁷) (Mc 5,6-9).

O diálogo segue e a famigerada “Legião de demônios”, pois, *implora insistentemente* para que Jesus não a expulse daquela região, entrementes, próximo ao lugar em que se desenrola essa cena, em uma colina escarpada na borda do mar, um grande persigal – cerca de dois mil porcos – alimentava-se, aparentemente, sem dar qualquer importância às figuras humanas logo abaixo. É nesse instante que os demônios rogam ao herói nazareno: “Mande-nos para os porcos, a fim de podermos entrar neles”. E Jesus, tão generosa quanto estranhamente, dá-lhes a permissão; os espíritos, então, deixam o homem e encarnam nos porcos. O que acontece em seguida? Tão logo são possuídos, os porcos atiram-se precipício abaixo em direção ao mar, e nele se afogam (Mc 5,10-13). Não consta, entretanto, o que se passa com a legião neles encarnada, porém, como é típico da luta mitológica entre bem e mal não haver uma aniquilação ou vitória derradeira de uma das forças sobre a outra, poderíamos conjecturar que os demônios retornam às terras infernais ou vagem imateriais por sabe-se lá onde. Quanto ao homem que fora exorcismado, a narrativa diz que, diante de todo o ocorrido, o povo da cidade se aproximou e vê “ali o homem habitado por uma legião de demônios, assentado, vestido e em perfeito juízo” (Mc 5,14).

⁶ As variações nessa passagem (Mc 5,6) são as seguintes: “Ao ver Yeshua de longe, correu, prostrou-se diante dele” (Bíblia Judaica Completa, 2010); “Ao avistar Jesus, ainda de longe, correu e atirou-se aos seus pés” (Bíblia King James Atualizada, 2012); “Vendo pois a Jesus de longe, veio correndo, e adorou-o” (Bíblia Sagrada, 1961); “Quando, de longe, viu Jesus, correu e o adorou” (Bíblia Sagrada, 1962); “Avistando Jesus ao longe, correu, prostrou-se diante d’Ele” (Bíblia Sagrada, 1974); “Ele viu Jesus de longe, correu, caiu de joelhos diante dele” (Bíblia Sagrada, 2009).

⁷ Sobre o emprego das expressões “legião” ou “multidão”, vale notar que os comentaristas indicam que o sentido da palavra original é, fundamentalmente, o de indicar uma grande quantidade de entidades e não o padrão romano de “legião”, que era uma unidade do exército constituída por seis mil homens.

A história ainda segue um pouco, com a óbvia indignação de alguns gerasenos pelos porcos mortos e outras coisas, porém a narrativa até aqui tem uma consistência própria – em algumas traduções, inclusive, a continuação da história é separada por outro título – e se nos é suficiente para a digressão que faremos em torno do tema da verdade em sentido ontológico.

3 *Argumentatio* – ciência régia e ciência nômade

3.1 Da profanação e da suspensão

Adotamos, para pensar com tal imagem mitológica, um duplo gesto, de profanação e suspensão. Tomamos “profanação” aqui no sentido que Giorgio Agamben (2007, p. 655) dá ao verbo “profanar”: “restituí-las [as coisas] ao livre uso dos homens”. Profanar algo, dessarte, é sacá-lo de seu uso estabelecido e de sua operacionalidade funcional, para devolvê-lo à multiplicidade potencial ou virtual, tornando-o atualizável, disponível, outra vez, ao uso – novo uso, “reuso”: “a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante” (AGAMBEN, 2007, p. 75). Tornar inoperante o uso consagrado, v.g. de um texto, implica sempre uma dimensão política, combativa e ética presente em um novo uso (das palavras, das imagens, dos sentidos etc.).

Para fazer essa profanação seria preciso suspendermos, ainda que temporariamente, o miasma moral e hermenêutico que asfixia a leitura da mitologia cristã e pensá-la desde um ponto de vista filosófico, e entendemos a filosofia aqui como um fazer inventivo, um pensar criador, sobretudo de conceitos (DELEUZE; GUATTARI, 2005). Liberar a leitura dessa carga, moral e hermenêutica, e convertendo-a em exercício de profanação, não é apenas sacá-la de sua religiosidade, mas também tirar da religião cristã um peso que não lhe é “original”, um ônus que ela herdou ou que lhe foi imputado como herança – e que assim não esteve lá desde sempre. O Cristianismo como o conhecemos, como ele foi sendo institucionalizado desde fins do império romano, como fruto mormente de uma exegese medieval – e que, quiçá, possamos afirmar prolonga-se e se recicla em suas variações mais contemporâneas –; esse Cristianismo foi organizado em torno de aspectos filosóficos não-cristãos, pré-cristãos ou, ao menos, extra-cristãos. Ele, o Cristianismo, tem sua chave de leitura alocada em elementos da tradição filosófica ocidental, premissas do que, muito nietzscheanamente, Viviane Mosé (2012, p. 95) chamou de “razão ocidental” – *i.e.*, os modos ocidentais de crivar os saberes entre válidos ou inválidos, de dividir, qualificar e/ou mensurar o verdadeiro e o falso, de separar o que tem ou não valor e efeito de

verdade⁸. Essas premissas exteriores abrangem desde uma dimensão moral, como mostrou Michel Foucault (2014) em seu curso no Collège de France, *Subjetividade e verdade*, até uma dimensão ontológica, como se pode ler em *Diferença e repetição*, de Gilles Deleuze (2011), passando pelas questões políticas que Hannah Arendt (2006) analisa em *Entre o passado e o futuro*, e com isso elas, de forma inescapável, elas abarrotam tais textos mitológicos de significados, consagrando suas palavras para estritos usos e fins.

3.2 Do indômito e da tarefa do pesquisador-salvador

No começo da história, são informadas várias tentativas, todas fracassadas, de domesticar o possesso; ele apresenta-se como um ser/ente ou sujeito/objeto inapreensível – que não se pode apreender, mas também aprender e prender⁹. A apreensão dos gerascos não é solitária, ela é a cara ou, mais precisamente, o próprio “rosto” (DELEUZE; GUATTARI, 1980) do ocidente, seja no âmbito das relações de governo (as estratégias de poder, as instituições de controle), seja no âmbito das relações de veridicção (as práticas discursivas, os regimes de verdade), seja ainda no âmbito das relações de subjetivação (as técnicas de si, as estéticas existenciais) (FOUCAULT, 2008). Para Deleuze e Guattari (1980, p. 205-6):

O rosto não é um invólucro exterior àquele que fala, que pensa ou que sente. [...] Uma criança, uma mulher, uma mãe de família, um homem, um pai, um chefe, um professor primário, um policial, não falam uma língua em geral, mas uma língua cujos traços significantes são indexados nos traços de rostidade específicos.

Para esses autores, o grande marco da “rostidade” é o “ano zero”, o nascimento de Cristo, não havendo rosto mais emblemático que o de Jesus – capaz de exercer seu poder de codificação e sobrecodificação até mesmo sobre as almas menos cristãs. A postura dos gerascos corresponderia perfeitamente à “rostidade ocidental” – *i.e.*, o modo como codificamos a relação significado-significante e como sobrecodificamos as coisas e o espaço –, marcada pela espera por (e esperança em) um sujeito, cujo caminho (método) nos conduza à verdade e permita lidar com a figura

⁸ Vale notar que em sua origem latina, “*ratio*”, a palavra significa “cálculo, registro; medida, proporção etc.”. Daí que, em português, segundo o dicionário (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1615), “razão” abranja desde a “faculdade de raciocinar, apreender, compreender, ponderar, julgar; a inteligência”, passando por “causa, origem, [...] motivo” até o “quociente de dois números”.

⁹ Todos os três verbos, “prender”, “aprender” e “apreender”, remetem à mesma raiz latina “*præhendō*”, assim como em “compreender”, “depreender” etc., ligando-se assim à ação de “tomar”, “segurar” ou “prender” (HOUAISS; VILLAR, 2009).

indômita, com o objeto que não se deixar aprender/aprender, com essa espécie de *conceito selvagem*: o simulacro, que já assombrava Sócrates e seus amigos (DELEUZE, 1970).

Ora, quem mais poderia nos proteger de tal ameaça? Quem mais poderia nos purgar de tamanho mal? Quem mais poderia salvar-nos, senão o Pesquisador-Salvador, o herói redentor encarnado na personagem de Jesus Nazareno? Quem mais senão esse que é exatamente o marco da rostificação no ocidente. Afinal, não identifica com presteza, mesmo o menos religioso, a figura de Cristo numa obra de arte qualquer, por mais desconhecida que ela seja? Não é também essa figura que foi capaz de cravar um marco zero na medição cronológica do tempo ocidental (quicá, global)? Esse, aliás, cujo nome, Jesus (*Yeshua*), deriva “do vocábulo *yeshu 'ah* (ישועה – salvação)” (STERN, 2010. p. 48)?

Prolongando essa imagem para o campo acadêmico-científico, poderíamos dizer, então, que os trabalhos de pesquisa têm sido uma espécie de domesticação epistêmica dos corpos, *lato sensu*. O que se tem não é senão o esforço de torná-los, os corpos, cognoscíveis, fazendo deles *objetos previsíveis e fenômenos replicáveis*; uma generalização na qual processos de devir – em “diferenciação” (DELEUZE, 2011) e “metaestabilidade” (SIMONDON, 2005) – são achatados e regulados por um Ser – semelhante e estanque.

Ainda que possam parecer evidentes e de bom senso essas premissas que coordenam o *modus operandi* da ciência (régia), elas subjazem no que poderíamos chamar de um preceito/preconceito epistêmico-moral, e põem em funcionamento uma “revolta do ‘evidente’ contra tudo o que exige ser posto em questão” (HEIDEGGER, 1973, p. 329). Não obstante se o suponha um dado do “real em si mesmo” – seja lá o que isso for –, um traço ontológico intrínseco ou um *a priori* (antropologicamente) universal, ao se deixar tomar por uma desconfiança, num *lapso momentâneo de razão ocidental*, vê-se que esse Ser representacional – de semelhança e estaticidade – são uma artimanha da percepção, um limite epistemológico *dessa* racionalidade.

Esse limite, então, reflete na verdade que com ele se forja e, mais que isso, o mesmo processo de esquecimento que acontece em nossa relação (inevitável?) com a verdade, passou-se com nossos modos de a engendrar:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, não mais como moedas (NIETZSCHE, 2007, p. 37).

Eis que o limite da própria linguagem representativa, cuja centralidade assenta-se no verbo “ser/estar” e em sua estabilidade¹⁰, foi tomado como traço inalienável do real e da verdade; uma arbitrariedade puída pelo uso e pelo tempo até o apagamento de sua natureza inventiva, metafórica e precária. Nesse processo, a verdade passa jazer num “mistério” – esquecimento do (já) esquecido – e recair num afastamento da liberdade ontológica fundamental – abertura (HEIDEGGER, 1973), o devir (DELEUZE, 2011), a metaestabilidade (SIMONDON, 2005) etc. – como se residisse em tal liberdade (a origem de todo) o mal. Trata-se do que Heidegger (1973, p. 338) chamou de “zelo do conhecimento” contra aquilo que existe enquanto *imprevisível*, *inconcebível* ou *indeterminável*; a urgência de ação ante o que não se deixa domar e disciplinar por sua lógica de produção de verdade. Todavia, o que seria para a ciência régia, pois, esse objeto indomável, esse conceito selvagem, essa força indômita?

Desde Parmênides e Platão até Descartes, Kant ou Hegel, o elemento constituinte e fundamental do simulacro é a questão da “contradição” – aqui entendida, sobretudo, como a domesticação da Diferença pela Semelhança e do Devir pelo Ser e do Outro pelo Mesmo e da Repetição pela Generalização e do Múltiplo pelo Uno e... e... e... (DELEUZE, 2011). Sempre que esse *mal* aparece na história do pensamento “sedentário”, sempre que um sujeito da razão ocidental se depara com o “simulacro” (DELEUZE, 1969, 2011; SCHÖPKE, 2012), essa cópia sem modelo, ou que a ciência régia tem de lidar com a “diferença pura” (DELEUZE, 2011) e com aquilo que não se conforma ou se adéqua (HEIDEGGER, 1973), o que é preciso fazer? Exorcismar a contradição, esconjurar a diferença, cristalizar o devir... Eis aí porque a figura do herói nazareno é necessária, ou no mínimo bem-quista. *Yeshua* é o Pesquisador-Salvador que virá para conjurar o endemoniado (simulacro), devolvendo-o à normalidade, liberando ou libertando-o deste espírito diabólico (contradição). Jesus vai expulsar dele o demônio, o diabo, o “*diábolos*” (a multiplicidade, a diferença e o outro) que impedem o símbolo, “*symbolos*” (a representação, a linguagem do ser, a generalização) de funcionar. Se seguimos os rastros da palavra “diabo” a suas origens, temos o grego “*diábolos*” (*διάβολος*), formado por “*día*” – “através, entre, separação, dissociação, dispersão” – e “*bolos*” – algo como “lançar, jogar ao longe, deitar longe, jogar por terra, tombar”; aquilo, então, que lança (ou se lança) separadamente ou para (se) separar. É então por extensão que esse que separa, que lança algo entre, vai tornar-se esse que, em produzindo uma fissão no Uno,

¹⁰ Como sabido, excetuando algumas línguas latinas como o português e o espanhol, as demais línguas ocidentais não possuem essa nuance que diferencia “ser” e “estar”, fundindo ambos num só e mesmo verbo – “*être*”, “*essere*”, “*sein*”, “*to be*” etc. –; todavia, será esse verbo “ser/estar” que nas demais línguas designará aquilo que em português se traduz no campo ontológico (“apenas”) como “Ser”. Ademais, vale notar que o verbo “ser” carrega uma imagem concretamente estática em sua origem latina, “*sedere*”, onde significa “estar sentado, assentar-se, ficar sentado” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1733).

gerará a dúvida e, por conseguinte, a discórdia e ou estará em desacordo. Assim, não é de estranhar que a representação, sendo fundada no Ser e no Uno, tenha como ferramenta crucial, seu inverso, o “símbolo”, em grego “*sýmbolon*” (σύμβολον), onde tem-se “*sým*” – juntamente, ao mesmo tempo, além disso, com, do lado de, em favor de, de acordo com, por meio de – ligado a “*bolos*”, ou seja, aquilo que é lançado (ou se lança) juntamente ou para (se) juntar.

Outra vez, Jesus precisa exorcismar o espírito maligno – esse que lança à multiplicidade ou ao menos à ambiguidade – para que a representação funcione, para que a verdade, enquanto demonstração e correspondência seja possível, para que a lógica régia proceda. Em suma, é preciso eliminar as contradições (ou sua forma ainda não domada pelo aparato conceitual régio: as multiplicidades) que impedem o conhecimento régio, esse saber que opera aniquilando os conceitos “inexatos” e impedindo os conceitos “anexatos”. Ainda que não pretendamos adentrar na diferenciação entre inexato e anexato, vale notarmos que ali onde parece haver espaço apenas para o binômio exato-inexato, Deleuze e Guattari (1980) introduzem esse terceiro tipo de conceito, o anexato, como parte duma ciência que trata de essências (morfológicas) “vagas” – *i.e.*, errantes, vagabundas, nômades. Essa ciência, “ela não será nem inexata como as coisas sensíveis, nem exata como as essências ideais, mas *anexata e, portanto, rigorosa* (‘inexato por essência e não por acaso’)” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 454, grifo no original).

Contudo, não nos interessa tomar Jesus como um ser de carne e osso, como um sujeito histórico, mas como uma entidade capaz de plasmar certos gestos – um “aparelho de captura”, diriam Deleuze e Guattari, (1980, cap. 13). Ele não trataria propriamente de *encarnar* a alma de tornar(-se) carne, mas antes o inverso, *animar* a carne, *espiritualizar* um corpo, subjetivar um sujeito¹¹. O que o Pesquisador-Salvador faz é pôr em ação um processo de rostificação, como dito antes, mas de modo a inverter a tese de Platão (1991) de que o corpo é a prisão da alma. Por meio desse “Rosto-Cristo”, *a alma torna-se a prisão do corpo*¹². Por meio desse aprisionamento do corpo, o indômito é arrastado para fora de sua *diabolicidade* – seus aspectos de simulacro e de contradição – e para dentro de um arranjo em que se o possa pensar de modo régio, numa conformidade (ομοιοσις) entra palavra (λόγος) e coisa (πρᾶγμα), seja em sua “episteme” moderna, clássica ou na “prosa do mundo” renascentista (Foucault, 1966). Isso de modo que a verdade exista

¹¹ “Animar” significa, antes de tudo, “dar alma ou vida a; animizar”, enquanto, no latim, “*anima*” designa “a alma” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 138).

¹² Não surpreendentemente essa ideia do corpo como aprisionador (ou limitador) da alma reaparece em Agostinho (1987), em seu livro *Confissões*, e em *Discours de la méthode: Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les science*, de Descartes (2016) – títulos esses que reiteram a tese que ensaiamos aqui. Vale nota, ainda, que em *Surveiller et punir*, lê-se: “a alma, prisão do corpo” (FOUCAULT, 1975. p. 38), onde M. Foucault, em falando da disciplina (moderna), faz a inversão da ideia platônica ao apontar o funcionamento da alma como ferramenta de uma “anatomia política”.

apartada de toda instabilidade, discordância, contradição e impossibilidade de representação; onde ela, então, possa ser generalizável e possa generalizar, tornando semelhante o dissemelhante; onde esteja apartada e aparte o modo de pensar e os corpos do que é *diabólico*. Um afastamento e mesmo esconjuro que faça do “homem habitado por uma legião de demônios” alguém “assentado” – no Ser –, “vestido” – nos trajes e trejeitos do sujeito (de conhecimento) – “e *em perfeito juízo*” (Mc 5,14).

3.3 Da confissão e da verdade

Na breve narrativa evocada acima, o Pesquisador-Salvador não se depara, como de costume, com *uma* contradição que se deve amestrar no esquema ser/não-ser (*é isto*) ou tese/antítese/síntese (*ou é isto, ou é isso*), que ele deve superar ou sintetizar; o que ele tem diante de si, ali, é uma *multiplicidade* – uma “Legião” (de demônios)! – que ele terá de esconjurar. Nesse ínterim, Jesus, como divindade que é, ao perguntar “qual teu nome?” ou “como você se chama?”, ele o faz – e a maioria dos comentaristas corrobora com essa ideia – menos por ignorância e mais como forma de extorquir uma “confissão”¹³. Ele parece ter a mesma prática que vemos em Javé (*Yahweh, Yud-Heh-Vav-Heh, יהוה*) ao perguntar retoricamente, posto que onisciente, a Adão e Eva no Éden sobre a falta que ambas as criaturas haviam cometido, na cena do pecado original (Gn 3, 9-13). Jesus também parece querer uma *confissão* de seu objeto de esconjuro – a contradição, (antí)tese, diabo ou demônio (*δαίμων*) – e essa confissão implica dispor as coisas dentro de um jogo de verdade, disciplinar o sujeito, aprisionar o corpo numa alma: há uma espécie de armadilha da própria linguagem em uso, representativa e pautada no “ser/estar”, que constrange a ontologia à dualidade sujeito/objeto. A própria noção de objeto (a ser) conhecido, separado de um sujeito cognoscente, já não implica uma pré-disposição das coisas? Todo o “auto da confissão” põe em cena uma animação através das figuras de “sujeito” e “objeto”, uma rostificação por meio de “significante” e “significado”; esses elementos são tomados como substâncias *a priori* e pré-relacionais que vão, invariavelmente, estar ali – bastaria saber-se a *verdadeira* substância, rostidade ou *anima* dessas figuras (operacionais ou metodológicas) da ciência régia para que o saber verdadeiro se desvelasse; para que a verdade nos libertasse; para que fosse feita a vontade de saber dessa ciência.

Jesus aí atua como perfeito herói dessa lógica. Ora, ele quer extorquir uma comprovação do que ele já sabe, ele quer verificar uma correspondência entre o que ele sabe – ou supõe saber – e aquilo que é objeto de sua experiência. A confissão opera, pois, como mecanismo de adequação ou concordância. Friedrich Nietzsche (2007), no belíssimo texto *Sobre verdade e mentira no sentido*

¹³ Sobre a confissão cf. FOUCAULT, 1972; 2012; 2018.

extramoral, aponta justamente esse modo de operar confessional-verificador presente na ciência régia, que se vangloria ao encontrar aquilo que ela mesma lá escondeu: “Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar” (NIETZSCHE, 2007, p. 40). A ciência régia vai fazer da verdade uma questão de correspondência com o real e da pesquisa (ou do saber) uma questão de verificação do saber. Chamaremos, doravante, esse tipo de verdade de “verdade régia”.

A verdade régia apoia-se sobre algumas premissas, das quais vale elencar algumas que vão importar aqui: (I) o ser humano tende naturalmente à (busca da) verdade – *vontade de verdade*; (II) a verdade é essencialmente “boa” – *bondade da verdade*; (III) a verdade é essencialmente “una” e “cognoscível”, ainda que relativa e/ou histórica – *unicidade da verdade* (ainda que múltipla); (IV) a essência da verdade (e das coisas em geral) é da ordem do “Ser” – *i.e.*, funda-se em um princípio imutável, *arché (ἀρχή)* – *imutabilidade da verdade* (SCHÖPKE, 2012, cap. 1).

O bom senso que porta aquele que assim se relaciona com a verdade tem duas vertentes ou variações, paradoxalmente não excludentes. De um lado temos o absolutismo da verdade objetiva; de outro lado, o relativismo da verdade subjetiva; em ambos os casos há uma verdade (em si, verdadeiramente verdadeira), seja ela transcendente ou histórica. Ainda poderíamos ver um terceiro modo de relacionar-se com a verdade, qual seria uma “não-relação” com a verdade – *i.e.*, o niilismo que vocifera a inexistência de verdade alguma. A relação nomádica com a verdade, como se verá a seguir, distingue-se destes três niilismos – absolutista, relativista e negativista –, pois, implica uma *positividade* da verdade enquanto uma invenção, uma prática e um acontecimento.

A ciência nômade, por sua vez, vai abnegar essa relação com a verdade e vai lidar com ela de um modo completamente distinto e distinto em (ao menos) três aspectos: (I) a verdade é uma “mentira”, nas provocadoras e dramatizadoras palavras de F. Nietzsche (2007), ou uma invenção, uma criação, que, por meio de uma convenção coletiva e pré-individual – *i.e.*, da qual o indivíduo é efeito e não causa, ainda que se o possa caracterizar como componente –, ganha *status* de verdade (de metáfora única e autorizada como representação do real); (II) a verdade diz respeito a um ato de “veridicção” (*veridiction*), seguindo a perspectiva de M. Foucault (2004b; 2008; 2009; 2012) – *i.e.*, ela é uma *prática* que encontra suas regras de inclusão, exclusão, enunciação, validação e normalização em um dado “regime de verdade” e, por meio desse regime, essa prática de “veridizer” produz efeitos de verdade ou não); (III) a verdade é “acontecimento” – *i.e.*, ela é instauradora do real, ex-positora do ser, ela atualiza a multiplicidade virtual do Devir, ela corta o

possível tornando-o sensível (sentido e sensação). Chamaremos, doravante, esse tipo de verdade de “verdade nômade”.

A verdade régia, enquanto um dado e enquanto dada, pauta-se na *confissão* – verificação de correspondência –, na *descoberta* – desvelamento (*aleteia, ἀλήθεια*) empobrecido – e na *generalização* – ato de assemelhar o não-similar para que este torne-se comunicável/representável. Em contraste, a verdade nômade, enquanto prática – exercício e experiência –, pauta-se na *intensão* (não intencional) – agonística das forças e modos de vida em tensão (metaestáveis) sem um sentido, direção ou sujeito *a priori* e/ou universal –; na *invenção* – criação como estratégia política e ética primeira – e na *diferenciação* – acontecimento instaurador do real por meio da atualização da multiplicidade; corte no possível e recorte do inteligível, enquanto singularidade. Vale ressaltarmos, ainda nesse sentido, que a relação nomadológica com a verdade tem mais a ver com intensidade do que com intento, a vontade talvez só tenha lugar aqui por meio do “desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 1972), enquanto “produtor”, e de um ponto de vista “pré-individual” e “a-subjetivo”. Desse modo, a relação com a verdade aí pouco tem a ver com a vontade (subjetivista/solipsista) de um sujeito. Para a Nomadologia a invenção da verdade não endossa a ideia de verdade relativa ou os discursos de “pós-verdade” ou qualquer coisa que faça crer na ideia de que exista um sujeito (individual/individuado) criador da verdade, senão exatamente o contrário: *são os jogos de verdade que produzem o sujeito* (FOUCAULT, 1966;1969; 1972) ou, ainda, *é dentro deles que o sujeito se produz* (FOUCAULT, 1975; 2004; 2008; 2009). Ademais, a relação nomádica como a verdade, prescindindo de sujeitos e objetos (historicamente) universais e apriorísticos, serve-se de os incorporais ou das entidades quase-existentes de que fala David Lapoujade (2017, p. 61-2) quando analisa a filosofia de Étienne Souriau: “As únicas entidades a partir de agora atos, mudanças, transformações, que afetam esses seres que os fazem existir de outra maneira”, e segue, “só há verbos e conjugações e verbos”; o que, sem dúvida os põe em ressonância com o pensamento de G. Deleuze (1970), Claudio Ulpiano (2018) e mesmo Espinoza (2016).

3.4 Da legião e do exorcismo

Na narrativa por terras gerasenas, vê-se que, depois de ter conseguido a confissão de seu objeto e de verificar a correspondência da verdade régia, nosso Pesquisador-Salvador tem diante de si não *um* demônio, mas uma *legião* deles para exorcismar – *i.e.*, elimina o “erro”, a errância, aquilo que desvia o espírito humano do verdadeiro saber, aquilo que é discordância, contradição, simulacro ou multiplicidade. E se normalmente o comando para que o demônio saia é mais que suficiente para

tal, aqui nosso Herói-pesquisador precisa achar outra saída – outra “metodologia”, se se preferir. Seu objeto apresenta-se *selvagem* demais, *indisciplinado* demais; ele já não pode ser “acorrentado” ou “dominado”, sua força *legionária* – a multidão que habita aquele corpo, que ali se faz existir – parece demandar outra tática de expulsar a Legião. Diante de um “objeto” que não é *um*, mas uma “Legião”, uma “multidão” (*multitude*), que não apresenta (apenas) *uma* contradição, mas toda uma legião de virtuais (ou afetos, ou intensidades) “pedindo passagem” (ROLNIK, 2014); diante disso, *Yeshua* lança mão de um artifício muito científico.

A ciência régia parte da lógica da não contradição (terceiro excluído) ou da contradição binária (dialética): respectivamente, o objeto *é* isto (ou *não é*) – síntese conjuntiva; ou ainda, *é* isto *ou* isso *ou* aquilo – síntese disjuntiva; todavia, jamais *é* isto *e* isso *e* aquilo *e...* – síntese produtiva (DELEUZE; GUATTARI, 1972). Assim sendo, em vez de lidar com a multiplicidade do “ser-legião”, o que Jesus faz é separá-la, é sistematizá-la, classificá-la, categorizá-la, decupá-la, dilacerá-la em diversos objetos ou em um objeto-múltiplo. Esse último, vale notarmos, é bem outra coisa do que a multiplicidade da Legião, posto que aquele gesto dá a cada um dos demônios um corpo-porco próprio, que no máximo vai se agrupar enquanto “persigal”, enquanto coletivo homogeneizado de porcos-corpos que servirão de base para a incorporação da multiplicidade fragmentada e enfraquecida da Legião. A multiplicidade, por sua vez, queda impassível ao ser e à seriação, mantendo-se em um estado de metaestabilidade diferencial – *i.e.*, um perpétuo devir-outro, devir-multiplicidade, uma liberdade enquanto abertura ontológica. O Pesquisador-Salvador, como fizeram a Dionísio, esquarteja a Legião, de modo a poder aniquilar separadamente os demônios/*diábolos* (ou o que deles restar) ou para que eles, uma vez separados, percam sua consistência e “atirem-se do penhasco ao mar”. É por meio dessa separação dos demônios que se vai poder dominar sua força selvagem, enfraquecendo a Legião ou a eliminando. É por meio desse gesto que se vai levar os porcos à morte – e os demônios a se sabe lá onde... *Yeshua* desencarna a Legião do humano e a reencarna na vara de porcos, dispersando-a em uma série de novos objetos, separados, individualizados. Eis um “rebanho” de objetos, cuja força, antes, indomável – que nem correntes, nem grilhões podiam sustentar preso, que força humana alguma (e aqui, leia-se as faculdades humanas, as limitações epistêmicas, cognitivas, técnicas, fisiológicas, sensitivas etc.) podia dar conta de apreender – agora queda tão fragilizada que, tão logo possuídos, os porcos lançam-se ao mar. Não teríamos, aí, uma variação da estratégia militar romana “*divide et impera*”?

3.5 Da súplica dos demônios e da existência mínima

Há ainda um fenômeno curioso nessa história e que, cremos, merece nota: por que a própria Legião pede para ser enviada aos porcos? Sabemos que há toda uma postura performática da parte de Jesus; nosso herói, pode-se supor por sua qualidade divina, já sabe o que se vai passar. Logo, a aparente generosidade de *Yeshua* é, antes, parte de um projeto. Evidentemente, a narrativa se conta desde a perspectiva régia, é a figura do herói e sua lógica que se quer exaltar e, assim sendo, o gesto dos demônios parece expressar ou reforçar o reconhecimento da grandeza do poder de *Yeshua* e a inexorabilidade do exorcismo. Ora, diante da inevitabilidade de serem expulsos daquele corpo humano, aos demônios, a esses incorporais, a esses que estão aí enquanto “multiplicidade-em-devir”, não lhes pareceria melhor a existência fragmentada e empobrecida à não-existência? Não seria melhor uma semivida, uma quase-vida a vida alguma? O que parece mover o ato – desesperado – da Legião é uma espécie de pulsão de aumento de realidade daquilo que É. Souriau (1939; 2020) chamou de “existência mínima” – *i.e.*, as existências virtuais, as mais frágeis, as mais próximas do nada e “que exigem com força tornarem-se mais reais” (LAPOUJADE, 2017, p. 41). Esses demônios, no cenário mítico, poderíamos nominá-los de incorporais ou virtuais; eles são algo da ordem do acontecimento – *i.e.*, são “instauradores” de realidade, são verbos e não substantivos, são esses incorporais que necessitam dum corpo para realizar-se plenamente. Assim, se entendemos os demônios como os “virtuais”, vale notarmos que “*são os virtuais que introduzem um desejo de criação, uma vontade de arte no mundo*” (LAPOUJADE, 2017, p. 38, grifo do autor).

O que faz Jesus diante dessa legião de incorporais, dessa multidão de virtuais, dessas existências que, fundamentalmente, criam e instauram o real ao se incorporarem? Se elas, com esse aspecto existencial artístico, põem em risco a ordem régia, a *mathesis universalis*, a verdade como reconhecimento, ele sabe que a fragmentação – a distribuição da Legião em dois mil porcos – não é senão meio ardiloso para lidar com tamanha força criadora e móvel dessa multiplicidade selvática, que não se deixa representar ou, *a priori*, ser dita ou compreendida de modo generalizável ou assemelhável. É justamente através de sua caridade retórica que o herói nazareno salva o corpo que precisara ser libertado/liberado; é através de seu gesto cinicamente generoso que ele pode lidar e liquidar com a força indômita da Legião – que parece desafiar mesmo o poder de *Yeshua*, haja vista sua resistência em deixar o corpo; lembre-se que a Legião não sai no primeiro comando do filho de Deus, como acontece em tantos outros momentos bíblicos (At 16,17-18; Mt 17,14-20; Mc 1,21-34; 9,14-29; Lc 4,31-37; 9,37-43).

4 *Peroratio* – ciências, misturas e modos de vida

Ao fim e ao cabo, o binarismo no qual se assenta a linguagem (representativa) e com o qual se está acostumado a pensar pode levar erroneamente a crer que haveria entre as ciências, régia e nômade, uma oposição ou antagonismo e que esse ensaio seria tanto um modo de elogiar a ciência nômade, quanto de detratar a ciência régia. Primeiramente, ressalto que a diferença entre essas ciências não é de método, mas sobretudo *de natureza* – elas operam em planos ou dimensões distintas. Sendo sua diferença tão política quanto ontológica, não caberia entre elas uma valoração – nem quantitativa nem qualitativa; o gesto *político* de nossas linhas está em mostrar que não há “A Ciência”, mas ciências (no plural), ainda que com isso, certamente, nem tudo nem qualquer coisa se poderia tomar como ciência. A depender daquilo que se quer investigar e dos modos de vida que se quer fazer viver, uma ou outra ciência é mais pertinente. Se a esquematização de uma reflexão as faz parecer totalmente descolada, apartadas, como se fosse possível existirem de forma “pura”, na imanência do real ou na concretude da existência, elas só existem misturando-se, entrecruzando-se, apoiando-se uma na outra. Por fim, se dramatizamos aqui a figura do Pesquisador-Salvador através do herói nazareno, não é senão de forma estratégica, com certas ressalvas, com a suspensão de certos elementos em função de (poder-se) dar atenção a outros. O uso do mito é estratégico e não metafórico, ele não re-apresenta o real, mas apenas torna (mais) sensível (sentido e sensação) certas nuances dele – sempre permitindo uma margem de criação, uma margem para que algo aconteça.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGOSTINHO. *Confissões; De magistro*. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 2006.
- Bíblia Judaica Completa: o Tanakh [AT] e a B'rit Hadashah [NT]. Tradução David H. Stern; Rogério Portella, Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Editora Vida, 2010.
- Bíblia Sagrada: Velho e Novo Testamento. v.2. Tradução Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. Rio de Janeiro: Editora Guarabu, 1961.
- Bíblia Sagrada. Tradução Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. São Paulo: Editora EP/Editora Maltese, 1962.
- Bíblia Sagrada: Edicação da Palavra Viva. Tradução Missionário Capuchinhos. São Paulo: Stanley Publicações, 1974.

- Bíblia Sagrada: Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1970.
- _____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie 1*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Minuit, 1980.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Paris: Minuit, 2005.
- DELIGNY, Fernand. 2017. *Œuvres*. Paris, L'Arachnéen, 2017.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método: para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. São Paulo: Leopardo Ed, 2010.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Images malgré tout*. Paris: Minuit, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris: Seuil/Gallimard, 2008.
- _____. *Le courage de la vérité: gouvernement de soi et des autres II: cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris: Seuil/Gallimard, 2009.
- _____. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice: cours de Louvain, 1981*. Louvain-la-Neuve: University of Chicago Press/Presses Universitaires de Louvain, 2012.
- _____. *Subjectivité e verité: cours au Collège de France, 1980-1981*. Paris: Seuil/Gallimard, 2014.
- _____. *Histoire de la sexualité: les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método, v. 1: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 15ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre a Essência da Verdade. In: CIVITA, Victor (ed.). *Os Pensadores*, v. 45. 1ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1973. p. 325-43.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

- LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. 1ª ed., São Paulo: n-1, 2017.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- MOSÉ, Viviane. *O homem que sabe: do homo sapiens à crise da razão*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2012
- PLATÃO. *Diálogos*. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultura, 1991.
- ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina/UFRGS, 2014.
- SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 2005.
- SOURIAU, Étienne. *Avoir une âme: essai sur les existences virtuelles*. Lyon: Belles-Lettres/Annales de l'université de Lyon, 1939.
- _____. *Diferentes modos de existência*. 1ª ed. São Paulo: n-1, 2020.
- SPINOZA, Baruch de. *Ética / Ethica*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- STERN, David H. Introdução. In: *Bíblia Judaica Completa: o Tanakh [AT] e a B'rit Hadashah [NT]*. Tradução David H. Stern; Rogério Portella, Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Editora Vida, 2010.
- ULPIANO, Claudio. *Gilles Deleuze: a grande aventura do pensamento*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ritornelo Livros, 2018.