



Fauna la Mancha, Vladimir Kush

DELEUZE E O MUNDO DOS SIMULACROS

Regina Schöpke*
rschoepke@uol.com.br

O mundo moderno é o mundo dos *simulacros* – assim Deleuze define o nosso tempo⁵¹. Assim, ele nos apresenta este mundo, nascido das cinzas da representação e da falência das idéias de *identidade* e de *mesmo* - símbolos máximos de uma razão que confunde o pensamento com a reconhecimento⁵². É o

crepúsculo do *ser*... Mas, apenas de um *ser* que se coloca como modelo e paradigma. Não há mais lugar, segundo Deleuze, para as idéias de *ser* em si ou de formas *a priori*, isto é, de seres ou essências que se conservam fora do tempo, intactas e incorruptíveis. Para Deleuze, nada sobrevive ao tempo – a não ser as singularidades que engendram todos os seres. E estas não pertencem ao mundo sensível, tal como o corpo, mas são antes o próprio “ser” do sensível, o seu elemento genético. Tanto as singularidades quanto as forças, que as agrupam e reagrupam no tempo, pertencem ao *campo do transcendental*⁵³. Mas o próprio transcendental não é algo que está fora do tempo; ele parece ser da própria ordem do tempo - daí porque seria mais correto afirmar que as singularidades “subsistem” no tempo e não que elas sobrevivem a ele. Mesmo porque, a única idealidade possível, em Deleuze, é

* Regina Schöpke é filósofa e medievalista, com Pós-Doutorado e Doutorado em Filosofia pela UNICAMP, Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Mestra em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense. É autora dos livros "Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade" (Edusp/Contraponto) - finalista do Prêmio Jabuti 2005, na categoria Ciências Sociais -, "Matéria em movimento - A ilusão do tempo e o eterno retorno" (Martins Fontes/2009) e "Dicionário Filosófico" (Martins Fontes/2010). É tradutora e colaboradora dos jornais "O Globo" e "O Estado de S. Paulo".
⁵¹ DR, p. 1 (Como utilizaremos, com muita frequência, as obras de Gilles Deleuze, optamos por abreviar alguns de seus títulos: DR, Différence et répétition; LS, Logique du sens; QP, Qu'est-ce que la philosophie?. As citações, feitas no corpo do texto, serão traduzidas para o português, com indicação das páginas nas traduções utilizadas. Sobre outros detalhes, cf. Referências Bibliográficas, no fim do artigo).

⁵² Para Deleuze, o pensamento tem como tarefa suprema a criação de conceitos e de valores. Ora, “reconhecer” não é criar, e a reconhecimento não passa de um “re-conhecimento”, que tem no modelo da identidade e na ordem da semelhança as suas duas grandes bases. Sem dúvida, nossa vida é repleta de atos cognitivos (bom dia, eis uma cadeira...). Mas, como acreditar

que o destino do pensamento seja este? Como supor que o pensamento não se arrisque em aventuras mais perigosas do que a de simplesmente “reconhecer” as coisas? Sobre este ponto, cf. DR, pp. 175-177.

⁵³ Definir o transcendental é muito difícil, mais é preciso não confundi-lo nem com o transcendente de Platão (as essências), nem com o transcendental de Kant (que compreende as estruturas *a priori* do sujeito) e nem como o campo da consciência, como queria Sartre. Sobre este ponto específico, cf. LS, 139-143.

esta idealidade imanente que ele chama de transcendental e que compreende tão somente as singularidades impessoais e pré-individuais: “(...) *le champ transcendantal réel est fait de cette topologie de surface, de ces singularités nomades, impersonnelles et préindividuelles*”⁵⁴.

Tudo o que existe como corpo, portanto, sucumbe ao tempo. Não existem seres para lá do tempo; não existem seres eternos - no sentido em que se costuma tomar esta idéia: de uma existência num tempo que não passa, num tempo imóvel, paralisado. Mesmo porque a eternidade não é, em hipótese alguma, uma ausência da passagem do tempo, mas o próprio tempo em sua intensidade infinita; o próprio tempo que, complicado nele mesmo, não cessa jamais de ser, de existir. Isto quer dizer que Deleuze não partilha da idéia de uma distinção entre um “tempo que corre” e uma “eternidade imóvel” (tal como Platão preconizou). Para ele, “eterno” é o próprio tempo e falar de um tempo em si, ou em um tempo puro, é falar de um tempo que é pura intensidade (em contraposição ao caráter extensivo dos corpos)⁵⁵. É este tempo que faz com que os seres se engendrem continuamente, num eterno vir-a-ser, mas é ele também que os impede de continuar existindo para lá dele.

Pois bem, o mundo moderno liberou os simulacros. De fato, a representação ruiu sob o peso de séculos de incompreensão e de aprisionamento da diferença. Mas, não nos enganemos, as forças contrárias à liberação e à afirmação do múltiplo e do díspar não foram dissolvidas por completo. Talvez elas nunca sejam... Talvez nem se trate de fazer com que elas desapareçam, mas de fazer apenas com que elas se submetam ao pensamento. Ninguém pode negar, por exemplo, que a reconhecimento seja valiosa para a conservação da vida. O que seria dos homens se a cada nova mirada de um objeto ele lhes parecesse outro - uma coisa nunca vista, algo que não lhes remetesse a nada? A vida não seria possível desta maneira. Por isso, não se trata de abolir a reconhecimento, mas de colocá-la em seu devido lugar:

⁵⁴ LS, p. 149 (“*O campo transcendental real é feito desta topologia de superfície, destas singularidades nômade, impessoais e pré-individuais*” - tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes, p. 113).

⁵⁵ Em LS, Deleuze desenvolve as duas idéias de tempo: a do tempo que é sempre presente (como o presente dos corpos), que ele chama de *Cronos*, e de um tempo do devir, que puxa o instante presente, ao mesmo tempo, para o passado e para o futuro (para “o que foi” e “o que será”), que Deleuze designa pelo nome de *Áion*. Mas, o tempo em si não é nem o primeiro e nem o segundo, mas os dois complicados. O instante (dividido assim em passado e futuro) é o elemento paradoxal que percorre a linha reta do tempo. Sobre *Cronos* e *Áion*, cf. LS, pp. 221-229.

como um artifício que a razão produziu para não se perder no caos e na diferença. O problema, porém, reside no fato de que terminamos por confundir o “reconhecer” com o “pensar”. Ora, o pensamento não tem uma função meramente cognitiva; aliás, ele não tem jamais tal função - se o tomamos em seu aspecto criativo. O pensamento é uma espécie de segunda natureza, uma segunda potência da própria razão: “*Penser comme activité, est toujours une seconde puissance de la pensée, non pas l'exercice naturel d'une faculté, mais un extraordinaire événement dans la pensée elle-même...*”⁵⁶. Somente o pensamento, enquanto potência criadora, pode romper definitivamente com a representação e a reconhecimento e apreender as coisas em sua singularidade, em sua diferença essencial.

Não é sem motivos, portanto, que Deleuze associa a liberação dos simulacros com a falência da representação. Afinal, a representação impede a apreensão da diferença nela mesma, pois só reconhece os objetos a partir de um modelo - que tem na identidade e no mesmo os seus códigos máximos. Porque a representação, no sentido clássico, é isso: a “imagem” semelhante de um objeto concreto. Como dizia São Tomás, representar significa conter a semelhança da coisa a ser conhecida. Na realidade, o termo “representação” é de origem medieval e indica a imagem ou a idéia (ou ambas as coisas) de um objeto de conhecimento qualquer. Num certo sentido, representar é por sob os olhos alguma coisa, mas é também tornar “presente”, ao espírito, algo que já esteve presente aos nossos sentidos. Mas, quando Leibniz afirma que as mônadas têm uma “natureza representativa” - já que cada uma exprime o universo inteiro - o termo representação está sendo tomado em uma outra acepção possível: como sinônimo de correspondência. Também a “idéia”, tomada como quadro ou imagem da coisa, tem um sentido de similitude absoluta. Mas, na verdade, o conhecimento representativo opera somente com idéias gerais - mesmo quando toma a idéia como quadro ou imagem da coisa. Afinal, não há uma idéia para cada coisa singular, mas uma idéia que deve abarcar todas elas sob um mesmo conceito - a despeito de suas diferenças individuais. A idéia ou conceito geral se refere sempre a uma coleção de objetos ou indivíduos tidos como semelhantes, uma

⁵⁶ Cf. DELEUZE. *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 123 (“*Pensar como atividade é sempre um segundo poder do pensamento, não o exercício natural de uma faculdade, mas um extraordinário acontecimento no próprio pensamento...*” - tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias, p. 89).

vez que se encontram submetidos a um modelo original (seja ele supra-sensível ou apenas um “ser de razão”). Representar, em suma, é submeter as coisas a um critério único, a um centro único de avaliação, a um paradigma. Daí porque, a representação não pode apreender o que há de mais singular nos seres - uma vez que ela é um instrumento a serviço das generalidades.⁵⁷

Mas, para Deleuze, não foi, de qualquer maneira, a filosofia que indicou o melhor caminho para a superação da representação⁵⁸. Para ele, foi a arte moderna que desferiu o golpe mais duro, talvez o mais “mortal” de todos os golpes.⁵⁹ De fato, a identidade é violentamente tragada por esta arte - cujo maior valor não está em multiplicar os centros de avaliação, mas em afirmar o descentramento e a disparidade. Sabemos qual o problema da representação: ela tem um único centro, uma única perspectiva, um único olhar. E não se trata de multiplicar essas perspectivas, como na representação infinita, já que mesmo ela não pode fugir do modelo de identidade que está na sua base. Trata-se, isto sim, de tomar cada coisa como uma obra “autônoma”. E é isso que a representação é incapaz de fazer: levar em conta o singular, o absolutamente único, aquilo que é, por essência, insubstituível. É por isso que a representação não pode, de forma alguma, apreender a diferença nela mesma; não pode apreender o simulacro. É preciso ultrapassar a representação, é preciso afirmar o descentramento, afirmar a ausência do modelo. Neste sentido, Umberto Eco nos mostra, com muita clareza, como a própria arte “clássica” foi tomada sob vários ângulos e perspectivas sem, no entanto, ter produzido esta ausência de centro e de convergência, que é própria da arte moderna. Sim, porque o que a arte moderna fez, realmente, foi tomar cada obra como autônoma e como que inserida no caos de uma “grande-obra”⁶⁰. Mas, é preciso ter cuidado para não tomar o “simulacro” no sentido de simples imitação (tal como fez Platão), mas como o ato pelo qual as próprias idéias de modelo, de centro de convergência, de identidade plena, são abolidas. Neste sentido, tudo é *simulacro*.

⁵⁷ Sobre a diferença entre o que é singular e o que geral, cf. **DR**, pp. 9-10.

⁵⁸ É claro que, ao longo da história da filosofia, a representação sofreu ataques isolados e, pode-se mesmo dizer, que com Nietzsche ela foi abalada de forma quase irreversível. Mas, vendo-se num âmbito mais abrangente, como parte de um movimento maior, a arte moderna foi a primeira a mostrar, de modo mais direto, os melhores caminhos de abandono da representação.

⁵⁹ **DR**, p. 94.

⁶⁰ Cf. Umberto ECO. **A obra aberta**, capítulos I e IV.

Cada ser é único e insubstituível. Este é um mundo de multiplicidade e de diversidade. Nele, a semelhança e a identidade tornaram-se, elas próprias, simulações no “jogo” mais profundo da diferença. “*Quant à la ressemblance, elle nous a paru résulter du fonctionnement du système, comme effet qu'on prend à tort pour une cause ou une condition...*”⁶¹.

Mas, de que maneira podemos compreender o *ser* deleuziano, num mundo onde só existem simulacros? Como compatibilizar a univocidade e multiplicidade, em Deleuze⁶²? Bem, é verdade que Deleuze retoma a idéia de univocidade do *ser*. Mas isto não significa exatamente que só há um único e mesmo *ser* para todas as coisas. Ao contrário, os seres são múltiplos e diferentes, “*toujours produits par une synthèse disjonctive, eux-mêmes disjoints et divergents...*”⁶³ Univocidade, na verdade, significa que todos os *seres* se dizem de uma mesma maneira e num único *sentido*. Uma só “voz” para todos os seres... E uma só voz que diz *não* à identidade, enquanto afirma a diferença e o devir. Ora, é o próprio Deleuze quem define o ser unívoco como sendo “*à la fois distribution nomade et anarchie couronnée*”⁶⁴. Além do mais, Deleuze chama a atenção para o fato de que o mais importante da univocidade não é que o ser se diga num único sentido, mas que ele “*se dise, en un seul et même sens, de toutes ses différences unindividuant ou modalités intrinsèques*”⁶⁵. Em outras palavras, o *ser* “*se dit de la différence elle-même...*”⁶⁶ Neste sentido, univocidade significa multiplicidade e diferença, e não identidade plena. Este é um mundo de simulacros e a relação essencial é entre o diferente e o diferente e não entre um modelo e as suas cópias, entre um idêntico e um semelhante.

É verdade que Platão já havia assinalado o fim supremo de sua dialética: o de estabelecer a diferença. Acontece que, para Deleuze, a diferença não está entre a coisa e os simulacros ou entre o modelo e as cópias, “*la chose est le simulacre*

⁶¹ **DR**, p.355 (“*Quanto à semelhança, ela nos pareceu resultar do funcionamento do sistema, como um efeito erroneamente tomado como uma causa ou uma condição...*”, p. 437).

⁶² Para Deleuze, foram três os momentos de elaboração da univocidade na história da filosofia: Duns Scot, Espinosa e Nietzsche. Mas, também o próprio Deleuze retoma e afirma esta idéia em sua filosofia. Sobre este ponto, cf. **DR**, pp. 58-61.

⁶³ **LS**, p. 247 (“*sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes...*”, p. 185).

⁶⁴ **DR**, p. 55 (“*ao mesmo tempo, distribuição nômade e anarquia coroada*”, p. 78).

⁶⁵ **DR**, p. 53 (“*se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas*”, p. 75).

⁶⁶ **DR**, p. 53 (“*se diz da própria diferença...*” p.76).

même...”⁶⁷. O idêntico e o mesmo só podem ser ditos da diferença. É por isso que é preciso destruir radicalmente a identidade do Mesmo, como algo que é sempre “em si” o modelo, o fundamento, o centro de todas as coisas. “*C’est seulement à cette condition que la différence est pensée en elle-même et non pas représentée, non pas médiatisée...*”⁶⁸. É como dissemos acima: não basta multiplicar as perspectivas, é preciso tomar cada coisa como uma “obra autônoma”.

Mas, há ainda uma segunda questão a se considerar na univocidade deleuziana: o ser unívoco só é efetivamente realizado no *eterno-retorno*⁶⁹. Isto porque a sua verdadeira potência está ligada a sua repetição. É neste sentido que Deleuze afirma que a repetição é o ser informal de todas as diferenças, já que ele não faz retornar o mesmo e o idêntico, mas a própria diferença: “*l’éternel retour ne fait pas revenir ‘le même’, mais le revenir constitue le seul Même de ce qui devient...*”⁷⁰. O *ser unívoco*, portanto, se diz num único sentido, mas “*ce sens est celui de l’éternel retour*”⁷¹. Vejamos se a questão está suficientemente clara: o ser é unívoco, mas isto não significa dizer que “tudo é um” (tal como Espinosa o entendeu, ao acrescentar à idéia do ser unívoco a de substância única). Os seres são múltiplos. “Tudo é um” em um outro sentido, isto é, o *ser* é “um” na forma de se expressar; o ser ou os seres se dizem sempre da mesma maneira: afirmando a sua diferença ou disparidade com relação aos outros. O *ser* afirma o *dessemelhante*, o *diferente*, o *desigual*, as *séries divergentes*.... A semelhança não passa de uma simulação neste “jogo” profundo da diferença e da repetição (“nunca uma folha é exatamente igual a outra...”⁷²). O idêntico não passa de uma forma vazia, enquanto que “imitar” as formas é apenas um dos acontecimentos da matéria. Mas, mesmo desta imitação, só se pode dizer que ela é completa quando o sujeito cognoscente estabelece as regras de submissão das coisas ao conceito em geral. É quando ele descarta as diferenças individuais e só leva em conta o que há de mais regular nos seres.

Mas, é claro, Deleuze não nega as regularidades⁷³, ele nega o idêntico, nega a submissão dos seres a um único princípio ou fundamento. Afinal, pertence mais ao *ser* o “diferenciar-se” do que o “igualar-se”. O “igualar-se” é um efeito, mas em profundidade todo ser guarda um diferencial - algo que só diz respeito a ele mesmo. Leibniz acreditava nisso. Foi o que o levou a pensar a existência das essências individuais. Cada essência uma *mônada*, cada *ser* um mundo possível. Mas, seria preciso que os mundos fossem “compossíveis” para que as *mônadas* não fossem, em si, universos isolados e incomunicáveis. Daí porque, ele pensou cada *mônada* fechada, mas contendo o mundo inteiro dentro de si. Elas se distinguiriam umas das outras como pequenas regiões de um mesmo ser, como *pontos de vista* particulares de um mesmo mundo. É verdade, então, que Leibniz afirmou a existência das substâncias individuais, mas - como diz o próprio Deleuze - ele terminou por subordiná-las a condições de convergências ilegítimas, que também manifestavam claramente as exigências da representação⁷⁴.

Pois bem, vimos como, em Deleuze, o *ser unívoco se diz da diferença*. É neste sentido que ele se expressa na multiplicidade e afirma as diferenças que o compõem, não como um todo fechado, nem mesmo como finito ou infinito, mas como um “acabado ilimitado”⁷⁵. É assim que Deleuze afirma o ser e o seu retorno: não se pode dizer que o retorno repete o “mesmo”, senão no sentido em que o “mesmo” do retorno é a sua própria repetição. Em outras palavras, repetir-se é próprio do *ser*, mas de um *ser* que é acaso e diferença pura. O singular, o “eu pessoal”, não retorna, mas apenas as singularidades e as forças que compõem este *ser*⁷⁶. Neste ponto, costuma-se criticar Deleuze por ter visto também em Nietzsche um retorno da diferença,

⁷³ Infelizmente, é impossível tratarmos deste tema aqui, mas diríamos - só para esclarecer - que os seres são compostos por séries de singularidades que, ao retornarem, já trazem consigo um pequeno diferencial. Neste sentido, existe uma regularidade - o que não impede que cada ser seja intimamente diferente do outro.

⁷⁴ Deleuze, ao longo de seu **DR** e mesmo na **LS**, faz diversas alusões a Leibniz e as suas concepções das essências individuais e da compossibilidade dos mundos. Deleuze as retoma, mas apenas retira delas o essencial: a idéia de ponto de vista único e singular de cada *mônada*. Sobre esta afirmação, que fizemos no texto, cf. **DR**, p. 357.

⁷⁵ **DR**, p. 80. Deleuze faz aqui alusão ao ponto de vista nietzschiano, que ele próprio retoma em suas considerações acerca da repetição e do eterno retorno da diferença.

⁷⁶ Não podemos desenvolver, neste artigo, o tema da repetição deleuziana, mas aconselhamos a leitura de **DR** (e, em especial, as páginas 83 e 382).

⁶⁷ **DR**, p. 93 (“*A coisa é o próprio simulacro...*” p. 122).

⁶⁸ **DR**, p.91 (“*É somente sob esta condição que a diferença é pensada em si mesma e não representada, mediatizada*”, p. 121).

⁶⁹ **DR**, pp. 59-61.

⁷⁰ **DR**, p.59 (“*o eterno retorno não faz o ‘mesmo’ retornar, mas retornar constitui o único Mesmo que devém*” - p. 83).

⁷¹ **DR**, pp. 60-61. (“*este sentido é o do eterno retorno*” - pp. 84-85.)

⁷² Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral, La philosophie à l’époque tragique les Grecs*. Paris, Gallimard, 1995, p. 211.

enquanto o próprio Nietzsche teria afirmado que tudo retornará de uma mesma maneira. Mas, quem conhece Nietzsche; quem sabe que ele passou sua vida inteira lutando contra as ficções da razão, lutando contra as idéias de *identidade* e de *mesmo*, sabe muito bem que é preciso deter-se um pouco mais na interpretação do seu “eterno retorno” (até porque, em um de seus aforismos, ele fala do retorno do mundo da “vontade de potência” e não do mundo sensível⁷⁷). Mas, para nós, neste momento, interessa apenas saber que o *ser* deleuziano se realiza no seu próprio retorno, quando faz afirmar a diferença e os simulacros.

Dito de outra forma: os seres são múltiplos e diferentes entre si. Isto significa que eles não estão sujeitos à tirania de um modelo e quer dizer, em última análise, que o próprio ser é um *simulacro*. Vejam que Deleuze reverte a antiga definição platônica, que fazia do simulacro uma sombra do *ser*. Para Deleuze, o *ser* não pode ser outra coisa que o próprio simulacro, na medida em que todos os seres, sem exceção, interiorizam uma disparidade, uma dessemelhança com relação aos demais. Cada ser é único, é singular, por excelência - esta é a alegre mensagem de Deleuze (e já era também a de Nietzsche). É verdade que existe algo de trágico neste mundo. Afinal, vendo por este ângulo, todo ser é sempre um transmundo para o outro.⁷⁸ Há como que um abismo insondável entre os seres - que precisam criar pontes imaginárias (tal como a linguagem - com seus conceitos gerais e universais) para poder vencer a solidão a que estão entregues nesta existência temporal, múltipla e precária. Mas “trágico” não se opõe à “alegre” na filosofia deleuziana, tanto quanto não se opunha na de Nietzsche. É preciso imaginar o herói trágico como um homem alegre...⁷⁹ Tal como Nietzsche, Deleuze acredita que o pensamento trágico afirma e justifica a existência em todas as suas formas e com todas as suas dores. O espírito trágico não é, como pensava Schopenhauer, uma espécie de depressão global ou sintoma de declínio⁸⁰. Ele é, ao contrário, potência afirmativa - que diz “sim” ao acaso e à multiplicidade, que diz “sim” até ao mais áspero dos sofrimentos, que diz “sim” principalmente ao caráter problemático da existência. Eis o grande “sim” dionisíaco. Eis o grande “sim” deleuziano!

⁷⁷ Cf. Nietzsche, **Os Pensadores**. São Paulo, Abril, 1978, p. 397.

⁷⁸ Cf. NIETZSCHE, F. **Ainsi parlait Zarathoustra**, Paris, Gallimard, 1966 (*Le convalescent*).

⁷⁹ Cf. NIETZSCHE, F. **La volonté de puissance**. Paris, Gallimard, 1995, IV, p. 287, #50.

⁸⁰ Idem, IV, #460, p.409.

Bibliografia Sumária

- DELEUZE, G. **Différence et Répétition**. Paris: PUF, 1969. (Ed. brasileira: **Diferença e repetição**. Rio: Graal, 1988)
- _____. **Logique du Sens**. Paris: Éditions de Minuit, 1968. (Ed. Brasileira: **Lógica do sentido**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1982)
- _____. **Marcel Proust et les Signes**. Paris: PUF, 1970.
- _____. **Nietzsche**. Paris: PUF, 1965.
- _____. **Nietzsche et la Philosophie**. Paris: PUF, 1962.
- _____. **Le Pli - Leibniz et le Baroque**. Paris: Éditions de Minuit, 1988
- _____, GUATTARI, F. **Qu'Est-Ce Que la Philosophie?** Paris: Éditions de Minuit, 1996. (Ed. Brasileira: **O que é a Filosofia?**. Rio: Editora 34, 1992)
- _____. **Spinoza et le Problème de l'Expression**. Paris: Éditions de Minuit, 1968
- ECO, U. **L'oeuvre ouverte**. Paris: Seuil, 1965
- NIETZSCHE, F. **Ainsi Parlait Zarathoustra**. Paris: Gallimard, 1966
- _____. **La Naissance de la Tragédie**. Paris: Gallimard, 1995
- _____. **Os Pensadores**. S.Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. **La Philosophie à l'Époque Tragique des Grecs**. Paris, Gallimard, 1995
- _____. **La Volonté de Puissance**. Ed:Friedrich Würzbach. Paris: Gallimard, 1995

***Regina Schöpke é filósofa e medievalista, com Pós-Doutorado (2010) e Doutorado em Filosofia pela UNICAMP (2007), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Mestre em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense. É autora dos livros "Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade" (Edusp/Contraponto) - finalista do Prêmio Jabuti 2005, na categoria Ciências Sociais -, "Matéria em movimento - A ilusão do tempo e o eterno retorno" (Martins Fontes/2009) e "Dicionário Filosófico" (Martins Fontes/2010). É tradutora e colaboradora dos jornais "O Globo" e "O Estado de S. Paulo".-**

