

## Estoicismo e epicurismo na filosofia de Gilles Deleuze: uma “identidade discreta”

Paulo Domenech Oneto\*

### Introdução

Em entrevista para a revista *Magazine Littéraire* (setembro de 1988), Deleuze aceita a sugestão dos entrevistadores (Raymond Bellour e François Ewald) e apresenta sua trajetória intelectual em termos de três períodos. Referindo-se àquele que seria seu primeiro período, afirma ter começado por livros de história da filosofia, destacando que todos os autores por ele abordados teriam algo em comum. Este aspecto comum é apresentado de maneira breve, por meio da seguinte fórmula: “E tudo tendia na direção da grande identidade Spinoza-Nietzsche”.<sup>1</sup>

Se tomarmos como referência sua tese principal de doutoramento, publicada vinte anos antes da entrevista (*Diferença e repetição*), observaremos que aqui está em jogo a posição da univocidade do ser. Pois, segundo Deleuze, ela aparece em três momentos ao longo da história, sendo dois deles fundamentais para uma filosofia da diferença: quando a univocidade é afirmada e realizada, respectivamente, nas filosofias de Spinoza e Nietzsche. É sob esta condição que o ser passa a se dizer do devir, implicando uma nova revolução copernicana, capaz de abrir na filosofia a possibilidade de um conceito próprio de diferença.<sup>2</sup>

Uma melhor compreensão desta questão da univocidade em sua relação com a diferença pode se dar a partir da oposição face à doutrina da analogia do ser, conforme explicado na passagem final de *Diferença e repetição*:

[Se] é verdade que a analogia tem dois aspectos, um pelo qual o ser se diz em vários sentidos, mas o outro pelo qual ele se diz de algo fixo e bem determinado, a univocidade, por sua vez, tem dois aspectos totalmente opostos, segundo os quais o ser se diz “de todas as maneiras” num só e mesmo sentido, mas se diz assim daquilo que difere, se diz da própria diferença, sempre móvel e deslocada no ser. [...] A univocidade significa: o que é unívoco é o próprio ser, o que é equívoco é aquilo de que se diz. Justamente o contrário da analogia. O ser se diz segundo formas que não rompem a

---

\* Doutor em filosofia pela Université de Nice. Professor adjunto na Escola de Comunicação da UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: [pgdomenechoneto@gmail.com](mailto:pgdomenechoneto@gmail.com)

<sup>1</sup> Deleuze, G., *Pourparlers*, p. 185.

<sup>2</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, p. 58-61.

unidade de seu sentido; ele se diz num só e mesmo sentido através de todas as suas formas [...]. Mas aquilo de que se diz difere, aquilo de que ele se diz é a própria diferença.<sup>3</sup>

Em outros momentos de sua obra (*Diálogos* com Claire Parnet, por exemplo), Deleuze enfatiza, para além dos dois filósofos mencionados e diante de outras questões, pensadores que ele considera não menos “estranhos” para certa história oficial da filosofia.<sup>4</sup> Nestes momentos, invariavelmente, começa por uma menção ao epicurista romano Lucrécio, merecedor de um apêndice em *Lógica do sentido* (1969) intitulado “Lucrécio e o simulacro”. Neste texto, denso e claro, Deleuze aborda algumas características do naturalismo entendido como *filosofia da afirmação pluralista*.<sup>5</sup> Procura, porém, em dado instante, ir mais adiante e retoma um esboço de comparação entre o pensamento dos estoicos – cujos conceitos constituem um dos pontos de partida do livro – e o dos epicuristas; algo que já havia feito na 2ª, 14ª e 26ª séries da referida obra (“Dos efeitos de superfície”, “Da dupla causalidade” e “Da linguagem”). Seu objetivo parece ser o de reforçar o argumento segundo o qual o traço comum às duas escolas consiste em seus modos originais de operar uma “clivagem da relação causal”,<sup>6</sup> permitindo uma “dissociação” do princípio de causalidade<sup>7</sup> cujas consequências são de fundamental importância para uma nova concepção de sentido, na linguagem e na vida.

Os problemas da causalidade, do sentido na linguagem e do sentido na vida constituem, aliás, os três domínios delimitados para a filosofia, tanto pelo estoicismo quanto pelo epicurismo, considerando suas diferenças. Assim, a célebre imagem do “ovo estoico” corresponderia à divisão epicurista entre Canônica, Física e Ética. Devemos começar pela Lógica ou análise da linguagem (a “casca” do ovo, que na Canônica de Epicuro se torna uma teoria do conhecimento) para chegar à Ética (a

---

<sup>3</sup> Ibidem, p. 388.

<sup>4</sup> “Comecei [...] por história da filosofia, quando ela ainda se impunha. Não via meio de escapar por minha própria conta. Eu não suportava nem Descartes, os dualismos e o Cogito; nem Hegel, as tríades e o trabalho do negativo. Gostava dos autores que tinham cara de fazer parte da história da filosofia, mas que escapavam por um lado ou por toda parte: Lucrécio, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson”. (Deleuze, G., *Dialogues*, p. 21).

<sup>5</sup> “Com Epicuro e Lucrécio começam os verdadeiros atos de nobreza do pluralismo em filosofia” (“Lucrécio e o simulacro”. In Deleuze, G., *Logique du sens*, p. 308). “Lucrécio fixou por muito tempo as implicações do naturalismo: a positividade da Natureza, o Naturalismo como filosofia da afirmação, o pluralismo ligado à afirmação múltipla”. (*Logique du sens*, p. 324).

<sup>6</sup> Deleuze, G., Ibidem, p. 15-16 e 312.

<sup>7</sup> “Nos dois casos [estoicismo e epicurismo], começa-se por dissociar a relação causal, em lugar de distinguir tipos de causalidade, como fazia Aristóteles ou como fará Kant”. (Ibidem, p. 16). É importante destacar que os contraexemplos citados por Deleuze na passagem buscam, justamente, formular tábuas de categorias que afirmam modos de ser (Aristóteles) ou de entender (Kant) primitivos e invariáveis, fechando a ideia de causalidade a partir de uma substância ou como um tipo privilegiado de relação a estabelecer no pensamento.

“clara”). Mas é na Física (a “gema”) que está o núcleo da filosofia, no sentido de que é na articulação entre as coisas ou seres que se encontra fundada a possibilidade da liberdade e da linguagem:

Os dois grandes sistemas antigos, epicurismo e estoicismo tentaram apontar nas coisas o que torna a linguagem possível. Mas o fizeram de maneira muito diferente. Pois, para fundar não somente a liberdade, mas a linguagem e seu emprego, os epicuristas desenvolveram um modelo de *declinação* do átomo, e os estoicos, ao contrário, um modelo de *conjugação* dos acontecimentos.<sup>8</sup>

“Dissociar a relação causal” é um trabalho no campo de uma Física, e o que isto parece implicar já está aludido no texto seminal de Émile Bréhier em que Deleuze se baseia para sua análise específica da filosofia estoica (*A Teoria dos incorporais no antigo estoicismo*). Trata-se, como veremos, de colocar em xeque o princípio de causalidade como um princípio ordenador exterior à natureza. Ora, como sugere Bréhier, se a relação causal é vista por este ângulo, o ser das coisas está pressuposto, constituído de antemão e é classificável por semelhanças *a priori* com outros seres. O que fica comprometido é o processo de diferenciação das coisas, que é encarado como limitado no seu suposto ser. De resto, este ser aparece como parte de uma unidade superior alheia ao devir: Ideia platônica ou substância aristotélica.

[Os] estoicos [...] se colocam num ponto de vista diferente dos de Platão e Aristóteles. Para estes, o problema era explicar o permanente e o estável nos seres, aquilo que podia oferecer um ponto de apoio sólido para o pensamento conceitual. Do mesmo modo, a causa [...] é permanente como uma noção geométrica. O movimento, o devir, a corrupção dos seres, naquilo que têm de perpetuamente instável, devem-se não a uma causa ativa, mas a uma limitação desta causa [...]. O que pode atrair a atenção num ser é, em primeiro lugar, o elemento pelo qual ele se assemelha a outros seres e que permite classificá-lo. Mas outro ponto de vista consiste em considerar esse próprio ser em termos de sua história e evolução, desde sua aparição até sua desapareção. O ser será considerado, então, não como parte de uma unidade mais elevada, mas como sendo a unidade e o centro de todas as partes que constituem sua substância, e de todos os acontecimentos que constituem sua vida. Ele será o desdobramento dessa vida no tempo e no espaço, incluindo suas mudanças contínuas.<sup>9</sup>

O ser como desdobramento da vida ou como unidade sempre em vias de constituição é o que caracteriza uma das principais inovações estoicas para Bréhier. Entretanto, a questão que anima *Lógica do sentido* é o esforço de diferentes pensadores

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>9</sup> Bréhier, É., *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 4.

para “conquistar a superfície”,<sup>10</sup> e é isto que a leitura deleuziana busca enfatizar no texto de Bréhier. Nos termos deste último, os estoicos distinguem dois planos de “ser”: 1) o plano de um ser profundo e real (corpos), e 2) o plano dos fatos que se manifestam na superfície, a partir dos encontros dos seres-corpos. Estes encontros não revelam uma propriedade nova dos seres-corpos, mas fazem emergir um *atributo* que não é uma qualidade de ser, mas sim, dentro de uma terminologia mais largamente deleuziana, *um dever* (expresso por um verbo) ou, na terminologia de Bréhier, *uma maneira de ser que se encontra de algum modo no limite, na superfície*.<sup>11</sup>

É nesse sentido, portanto, que devemos encaminhar a aproximação entre estoicos e epicuristas em torno da “clivagem da relação causal”. Como esta questão se articula com a proposta de uma conquista da superfície extraída de Bréhier e recolocada por Deleuze em termos de corpos e acontecimentos, estados de coisas e atributos? Como esta conquista estoica encontra eco no epicurismo? Não se produziria aí, neste encontro entre estoicos e epicuristas via dissociação da causalidade, uma segunda importante “identidade”, mais discreta (no duplo sentido de sutil e à parte) do que aquela entre Spinoza e Nietzsche?

Enfim, num esforço para tentar conectar as duas “identidades”, poderíamos ainda perguntar: não seria esta segunda identidade (menor, “pequena”) fundamental para reforçar uma teoria da univocidade afirmativa da diferença, ou seja, para recolocar a imanência em novas bases? E que novas bases seriam estas?

---

<sup>10</sup> Conforme podemos ler na quarta capa do livro: “Os estoicos foram um novo tipo de filósofos, Lewis Carroll foi um novo tipo de escritor, porque eles saíram para conquistar a superfície. É possível que esta conquista seja o maior esforço da vida psíquica, na sexualidade e no pensamento. E que, no sentido e no não-sentido ‘o mais profundo seja a pele’”.

<sup>11</sup> Bréhier, É., *La Théorie des incorporels dans l’ancien stoïcisme*, p. 11-13 na citação de Deleuze, G., *Logique du sens*, p. 14 (nota 1).

## O projeto de *Lógica do sentido* como sequência de *Diferença e repetição*: a importância dos estoicos para a reversão do platonismo<sup>12</sup>

A diferença é este estado em que se pode falar de A determinação. A diferença “entre” duas coisas é apenas empírica e as determinações correspondentes são extrínsecas. Mas, em vez de uma coisa que se distingue de outra, imaginemos algo que se distingue – e, todavia, aquilo de que ele se distingue não se distingue dele. O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguísse daquilo que não se distingue. Dir-se-ia que *o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo*. [...] A diferença é esse estado de determinação como distinção unilateral. Da diferença, portanto, é preciso dizer que ela é estabelecida ou que ela se faz, como na expressão “fazer a diferença”. Esta diferença, ou A determinação, é igualmente a crueldade. [...] são todas as formas que se dissipam quando se refletem neste fundo que sobe. Ele próprio deixou de ser o puro indeterminado que permanece no fundo, mas também as formas deixaram de ser determinações coexistentes ou complementares.<sup>13</sup>

Em *Lógica do sentido*, logo na 2ª série do livro (“Dos efeitos de superfície”), esta questão de um fundo que sobe à superfície irá retornar, precisamente na discussão acerca da novidade trazida pelo primeiro estoicismo<sup>14</sup>. Ela retorna, porém, de outro modo, sob a fórmula da conquista da superfície. Delineiam-se assim os pontos de conexão entre os principais temas de *Diferença e repetição* – reversão do platonismo, univocidade versus analogia etc. – e a questão da superfície posta pelos estoicos.

No entanto, é importante salientar que esta questão dita ontológica será o tempo todo, tanto no caso do estoicismo quanto no do epicurismo, *física*. E isto devido às torções materialistas que são operadas no conceito de ser (o ser como corpo, ou como aquilo de que os corpos são compostos). Como caberá mostrar, deixam de existir os diversos sentidos do ser recenseados pelas doutrinas analógicas e o ser aparece como o desdobramento da vida de que fala Bréhier. O sentido unívoco do ser poderá, então, ser visto como Destino estoico ou, em outro registro, a diferença que é dita do sentido

<sup>12</sup> A expressão nietzschiana é *umgedrehter Platonismus* que, em português, é traduzida por “platonismo invertido”. O verbo francês associado e utilizado por Deleuze é “renverser”, que Machado e Orlandi (*Diferença e repetição*) traduzem por “subverter”. “Inverter” não parece, de fato, uma boa tradução já que dá a ideia de que se trataria de substituir algo por seu oposto. Por outro lado, “subverter” faz pensar em algo que vem de baixo, em virtude do prefixo “sub”. Em *Lógica do sentido*, subverter remete à profundidade dos pré-socráticos, num dos contrastes com a operação filosófica “perversa” dos estoicos (série 18: “Das três imagens de filósofos”). Assim, apesar de “reversão” remeter ambigualmente à reversibilidade, ou seja, à ideia de “revirar” ou “colocar de volta no seu estado”, prefiro mantê-la porque o verbo reverter pode aludir simplesmente a “verter novamente”. Além disso, o prefixo alemão “*um*” aponta para a ideia de “entorno”. “Drehen”, por sua vez, se traduz por rodar, girar, torcer. Tratar-se-ia de fazer o platonismo girar em seu eixo, retorcê-lo, fazê-lo sair de si.

<sup>13</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, p. 43-44. Grifos meus.

<sup>14</sup> O estoicismo conheceu três fases distintas ao longo de sua história: uma primeira (antigo estoicismo) com Zenão, Cleantes e Crisipo (séculos IV-III a.C.), marcada por Heráclito e pelos cínicos; uma segunda, influenciada pelo platonismo, com Panécio e Posidônio (século II a.C.) e; uma terceira, romana, com Epiteto, Marco Aurélio e Sêneca, já praticamente na aurora da era cristã.

unívoco poderá ser vista como *clinamen*. Deste ponto de vista, uma ontologia estoica ou epicurista nada mais seria do que suas Físicas respectivas, desde que entendidas como estudo dos movimentos materiais que constituem um “ser” aberto (o *Destino* estoico não é necessidade, devido aos efeitos incorporais) ou que se mantêm em sua diversidade como *Natureza* (o *clinamen* epicurista não implica pura contingência ou caos).

De todo modo, vejamos como a longa passagem citada se conecta a esta ideia nova de conquista estoica da superfície. Como a citação indica de modo eloquente, para Deleuze, a diferença só é pensada *em si mesma*, sem ser subordinada a uma identidade prévia, quando aparece como determinação intrínseca, isto é, não como uma determinação entre outras, mas como A determinação, como distinção unilateral. Em outras palavras: a diferença em si mesma aparece quando algo emerge de um fundo indeterminado trazendo-o consigo, de alguma maneira. Como no exemplo do relâmpago sobre o céu negro. Este último é a matéria de que a forma determinada relâmpago se constitui. Tudo se confunde numa determinação. O fundo (céu escuro) sobe à superfície e deixa de ser indeterminação porque aparece como tal, céu escuro, mas sem deixar de ser fundo. A forma (relâmpago) não é uma determinação meramente complementar porque não aparece como um acessório do céu e sim como diferença do próprio céu. É o céu negro em seu processo de diferenciação. É a diferença *se* fazendo.

Poderíamos dizer, então, já antecipando a discussão de *Lógica do sentido* em torno da clivagem da relação causal: o fundo não causa a forma como algo distinto dele, a diferença não é produzida a partir de algo mais profundo, mas sobe, vem à tona como *determinação do fundo* sobre o qual ela se reflete. Deixando a imagem de lado, é o devir que cessa de ser pensado como devir de algo, como já é o caso em Platão, para quem o que está em jogo justamente é conhecer a organização superior do ser (inteligível) diante do caos de aparências que ele denominou “mundo sensível”, com suas cavernas e fundos obscuros.

Aqui, importa tentar vislumbrar de modo breve como esta relação fundo-forma estaria posta no platonismo, nas entrelinhas da célebre teoria das Ideias. A Ideia platônica é uma Forma, o *si mesmo* das coisas que sentimos e que, enquanto si mesmo, não se oferece aos sentidos. É preciso conquistar as alturas das Ideias numa espécie de ascese intelectual, pois estas Ideias servem de critérios para sabermos o que as coisas que encontramos em devir são “mesmo”. Conhecer é conhecer o ser, as essências, o que

as coisas são *em si mesmas*, mas com o objetivo de poder distinguir. Conhecer é, portanto, ligar. Ligar ser e devir, “amarrar as estátuas de Dédalo”.<sup>15</sup>

Eis a razão pela qual Deleuze pode afirmar na *Lógica do sentido* que o motivo da teoria das Ideias não está na dualidade entre essência e aparência que ela afirma, mas sim no que está ali implicado: uma vontade de selecionar, de fazer uma triagem, isto é, de “fazer a diferença”. Mas como Platão propõe que ela (a diferença) seja feita? Primeiramente, a diferença a ser feita é entre o que é “mesmo” isto ou aquilo e o que não é, embora possa parecer em seu devir. Não é diferença de um fundo que se determina como forma sobre sua superfície. Não se trata de um devir que vem do fundo, mas do ser como estruturação do devir a partir de cima. Trata-se de distinguir a “coisa” mesma (em seu ser ou essência) e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro. Contudo, como Deleuze procura apontar, estas expressões não têm o mesmo valor.<sup>16</sup> A distinção se desloca. Dado que a diferença é entre o que é “mesmo” e o que não é, cabe perguntar: o que permite fazê-la efetivamente? Sim, pois a diferença platônica não *se* faz, mas permanece extrínseca e o que permite fazê-la é um critério transcendente que o intelecto deve formular.

É o segundo ponto, que revela que as expressões usadas acima não possuem o mesmo valor: a Ideia é um original, um modelo a partir do qual é possível qualificar algo e, então, “fazer a diferença”. A Justiça, por exemplo, cujos requisitos precisam ser definidos, permitindo distinguir entre justo e injusto. Como na tríade neoplatônica: Imparticipável, participado, participante. O fundamento, o objeto da pretensão e o pretendente; o pai, a filha e o noivo, segundo Deleuze. É a Ideia oferecendo os liames (requisitos, o que ela possui *em primeiro*) e permitindo fazer a diferença entre dois tipos de imagens, entre boas cópias (garantidas por uma semelhança) e más cópias (simulacros). As boas cópias são conforme o modelo. Mantêm com ele uma relação espiritual. Por isso pode-se dizer que elas possuem *em segundo* os requisitos que a Ideia possui. Os simulacros, por sua vez, não os possuem. E, no entanto, parecem resistir numa caverna ou fundo obscuro.

Ora, sabemos desde *Diferença e repetição* que a ideia deleuziana de construir uma filosofia da diferença parte do projeto nietzschiano de “reversão do platonismo”. Mas, justamente, reverter o platonismo não pode ser (ou deve ser muito mais) do que abolir o mundo das essências e o mundo das aparências, como *Lógica do sentido* deixa

<sup>15</sup> Platão, *Ménon*, 97d-98c, p. 371.

<sup>16</sup> Deleuze, G., *Logique du sens*, p. 295.

claro. Trata-se, isto sim, do que o livro anterior dizia: “negar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos”.<sup>17</sup>

Mas no esquema fundo-forma o que pode significar esta glorificação dos simulacros, esta negação de um primado do original ou modelo?

A questão é que, sem original, modelo ou Ideia, carecemos de critério, ou instância de seleção, e as cópias se embaralham do mundo sensível em devir. É também a morte do pai diante da filha. Deste modo, o simulacro se torna a própria característica ou forma do que é – “ente” ou forma que vai aparecer na superfície vinda do fundo. A identidade do relâmpago se dissolve, seguindo o exemplo dado por Deleuze. O seu ser escapa e atinge a univocidade, como este fundo (céu escuro) que emerge *se* fazendo relâmpago como diferença pura, intrínseca. Porém, esta difícil apresentação do problema, discutida depois em termos de uma univocidade do ser cujo ápice é atingido pelo eterno retorno (os três momentos de uma ontologia pura em *Diferença e repetição*: Duns Scotus, Spinoza e Nietzsche<sup>18</sup>), aparece recolocada em outras bases em *Lógica do sentido*. Os termos, claro, variam, em função dos problemas novos colocados pelos estoicos. Mas é também Deleuze que retorna aos problemas de um ano antes para fazê-los ecoar e variar.

Os novos problemas são: como conquistar a realidade como superfície pura, e o que isto implica para o modo de encarar o sentido. Como vimos acima, a partir de Bréhier, os estoicos partem de uma distinção entre dois tipos de “coisas”: 1) os corpos, com suas tensões, qualidades físicas, relações ou misturas, ações e paixões, implicando estados de coisas. Estes corpos são causas, causas de uns com relação aos outros. Cabe acrescentar: eles formam uma *unidade*, que os estoicos denominam Destino (*heimarmene*); 2) os acontecimentos como efeitos, mas de outra natureza porque não são corpos e sim incorporais, atributos lógicos ou dialéticos. “Não podemos dizer que eles existem, mas antes que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. Não são substantivos ou adjetivos, mas verbos”.<sup>19</sup>

A dialética – que vinha sendo com o platonismo um método de divisão capaz de permitir formular Ideias ou modelos de avaliação – pode, enfim, se tornar outra coisa.

---

<sup>17</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, p. 92.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 52-61.

<sup>19</sup> Deleuze, G., *Logique du sens*, p. 13.



Ela se torna uma ciência dos acontecimentos tais como expressos nas proposições lógicas, uma arte da conjugação (*confatalia*).<sup>20</sup> Conjugar verbos é agora o outro lado do sentido articulado como *conjugação* de efeitos. Mas a maneira pela qual os acontecimentos como efeitos incorporais se ligam entre si é distinta. Eles não causam uns aos outros como numa mistura corporal. Por isso Deleuze pode dizer que eles agem uns sobre os outros como “quase-causas”, pois emergem da mistura de corpos caso a caso, guardando alguma independência do tipo que constatamos nas proposições hipotéticas “Se é dia, está claro” ou “se a mulher tem leite, ela deu à luz uma criança”. Não há nenhuma relação causal ou de consequência física em jogo nestes enunciados. Não é dia porque está claro ou vice-versa. A mulher não tem leite porque deu à luz uma criança ou vice-versa.<sup>21</sup> A ligação entre os dois acontecimentos expressos em cada uma das proposições mencionadas é uma conjunção a partir de uma hipótese, a formulação de uma condição suficiente e jamais necessária. Basta que... para que...

Estabelece-se, de qualquer modo, uma oposição importante entre a espessura dos corpos em profundidade e os acontecimentos que atuam apenas na superfície. Certo. Mas o que os estoicos pretendem afinal de contas? Que problema está sendo posto por eles mais exatamente?

Tentemos uma reconstituição simples. Os corpos se misturam de um modo ou de outro, determinando estados de coisas quantitativos e qualitativos. A questão é: mas o que se diz exatamente quando conjugamos um verbo? Não tratamos mais de estados de coisas ou de misturas no fundo dos corpos, mas de um resultado na superfície dos corpos. Como diz Deleuze, os estoicos traçam uma fronteira nova onde nunca se havia visto. E esta fronteira implica um deslocamento radical no pensamento sobre a causalidade. Mas antes de entrar no deslocamento propriamente dito, importa ver se é possível relacioná-lo com o tema da univocidade e da diferença. Pois a imanência afirmada nada mais é do que esta conexão: *univocidade e diferença*.

Num primeiro momento, a dualidade entre corpos ou estados de coisas e efeitos ou acontecimentos incorporais é contrastada com o conceito de ser análogo. Aqui voltamos à oposição univocidade-analogia. Em Aristóteles, o ser se diz em vários sentidos, de acordo com dez categorias, e o que “faz a diferença” no ser específico de algo se passa entre sua substância como ser primeiro e os acidentes que lhe ocorrem como modos de ser, por assim dizer, derivados. Algo é dito diferente completa ou

<sup>20</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 15 e p. 86.

parcialmente, sempre de acordo com os sentidos do ser, substancial ou acidentais.<sup>22</sup> Em contrapartida, com os estoicos, o dito “ser substancial” inclui tudo o que experimentamos: corpos, estados de coisas, quantidades e qualidades. Tudo é igualmente ser, e a diferença é liberada na exata medida em que surge *na superfície dos seres* como sua diferença intrínseca, sem estar subordinada nem à profundidade dos corpos nem a um suposto ser dos corpos (substância aristotélica), mas sim como aquilo que *se faz* na fronteira entre corpos e acontecimentos, entre ser e *extra-ser*: “O termo mais alto não é então Ser, mas Alguma coisa, *aliquid*, na medida em que subsume ser e não-ser, as existências e as insistências”.<sup>23</sup>

Esta “alguma coisa” de que Deleuze fala não é nomeada, mas trata-se certamente da diferença, do ser *sim*, mas do ser concebido como ser unívoco que se diferencia. Ou, talvez, trata-se daquele “ser” redefinido por Bréhier como unidade e centro de todos os acontecimentos que constituem uma vida, desdobramento da vida, incluindo suas mudanças contínuas. Seguindo a explicação de Sexto Empírico, o termo mais alto não seria então: nem a faca, nem a carne (encontro de corpos), nem exatamente o cortar (efeito incorporal) que se produz sobre a carne; nem o fogo, nem a madeira (encontro de corpos), nem exatamente o queimar (efeito incorporal) que se produz sobre a madeira.<sup>24</sup> O termo mais alto seria *o ser que se diz do devir*, ou seja, *o devir que está em jogo em qualquer acontecimento* (cortar, queimar etc.) – pura imanência ou inseparabilidade dos dois planos do estoicismo: de corpos-causas e de acontecimentos-efeitos. O termo mais alto seria o Sentido ou o Acontecimento *sim*, mas como aquilo que está sempre para ser dito e encarnado: “Nem ativo, nem passivo, o ser unívoco é neutro. Ele é em si mesmo *extra-ser*, isto é, este mínimo de ser comum ao real, ao possível e ao impossível”.<sup>25</sup> O termo mais alto é este “mínimo de ser”.

Não podemos sequer dizer que se trata do devir *da* carne ou do devir *da* madeira nos exemplos extraídos de Sexto Empírico. Pois com isto estaríamos amarrando o cortar a um ser-carne e o queimar a um ser-madeira. Devemos, talvez, falar como Deleuze ao se referir ao sentido global de árvore: “a árvore arborifica”.<sup>26</sup> Fala-se aí de um devir-árvore e não de um devir da árvore, como se esta fosse um ser-sujeito que mudasse em função de causas puramente exteriores. Assim também para a carne e a madeira. Devir-

---

<sup>22</sup> Aristote, *Métaphysique*, livre Γ 2, p. 110-112.

<sup>23</sup> Deleuze, G., *Logique du sens*, p. 16.

<sup>24</sup> Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 211. In *Les stoiciens*, p. 45.

<sup>25</sup> Deleuze, G., *Logique du sens*, 211.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 33.

carne no encontro com a faca. Devir-madeira no encontro com o fogo. Mas também devir-faca ou devir-fogo. *A vespa e a orquídea*.

A ambiguidade entre o *aliquid* compreendido por Deleuze como *extra-ser* ou como limite entre ser e extra-ser tende a se desfazer ao longo do livro e da obra deleuziana, como na menção a Antonin Artaud (série 13) em que a superfície frágil afunda e tudo se torna profundidade, corpo e corporal, penetração de corpos; ou nos *Diálogos* com Claire Parnet, por meio da afirmação da junção entre os dois planos: “[Entre] os estados de coisas físicos em profundidade e os acontecimentos metafísicos, há uma estrita complementaridade”.<sup>27</sup>

O acontecimento está, portanto, sempre encarnado de um modo ou de outro; o sentido voltado para as coisas corporais; a diferença sempre se fazendo. É ela que surge na fronteira. É o fundo de *Diferença e repetição* que veio à tona e agora desliza sobre a superfície. É a espessura dos corpos que se revela inteiramente sobre sua superfície. São os simulacros que se tornam efeitos e *se* distinguem entre si forçando-nos a pensar: o sentido tornado expressão de um problema.<sup>28</sup>

Daí a importância de um segundo momento no debate dos estoicos com a tradição, quando Deleuze convoca Platão e retoma o tema da reversão do platonismo em outros moldes:

[Os] estoicos procedem à primeira grande reversão do platonismo, à reversão radical. Pois se os corpos, com seus estados, qualidades e quantidades, assumem todas as características da substância e da causa, inversamente as características da Ideia caem do outro lado, neste extra-ser impassível, estéril, ineficaz, na superfície das coisas: *o ideal, o incorporal não pode mais ser nada senão um “efeito”*.

A consequência é de uma importância extrema. Pois, em Platão, um obscuro debate se mantinha na profundidade das coisas, na profundidade da terra, entre o que se submetia à ação da Ideia e o que se furtava a esta ação (as cópias e os simulacros). [...] [Mas] esta alguma coisa não estava nunca suficientemente enterrada, recalçada, repelida na profundidade dos corpos, afogada no oceano. *Eis agora que tudo sobe à superfície*. É o resultado da operação estoica: o ilimitado vem à tona. O devir-louco, o devir-ilimitado não é mais um fundo que ruge; ele sobe até a superfície das coisas e se torna impassível. Não se trata mais de simulacros que se furtam ao fundo e se insinuam por toda a parte, mas de efeitos que se manifestam e atuam em seu lugar. [...] O que se furtava à Ideia subiu até a superfície, limite incorporal; e representa agora toda a idealidade possível, destituída de sua eficácia causal e espiritual. Os estoicos descobriram os efeitos de superfície. Os simulacros deixam de ser estes rebeldes subterrâneos, fazem valer seus efeitos.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Deleuze, G., *Dialogues*, p. 79.

<sup>28</sup> “Chamaremos de superfície metafísica (*campo transcendental*) a fronteira que se instaura entre os corpos tomados em conjunto e nos limites que os envolvem, de um lado, e as proposições quaisquer, de outro”. (Deleuze, G., *Logique du sens*, p. 150).

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 16-17.

Os simulacros se esquivavam da Ideia e teimavam em resistir no platonismo. Eles agiam como rebeldes subterrâneos. Mas agora, com os estoicos, eles fazem valer os seus efeitos. É o devir-louco ou devir-ilimitado que sai do fundo para rebaixar a Ideia e torná-la efeito de superfície. Tudo agora se encontra na superfície, mas bem *no limite*, na fronteira que é a fronteira da determinação, na fronteira entre causas e efeitos, com o ilimitado encontrando a cada encontro os limites próprios dos corpos.

Sem adentrar o domínio de uma lógica ou teoria da linguagem, mas ficando apenas na “clara do ovo estoico”, podemos dizer o que a ênfase nesta fronteira como zona de passagem implica eticamente: a liberdade é assegurada como esforço de *contra-efetuação*, conforme na série deleuziana de número 21, em torno do poeta Joë Bousquet (1897-1950), tornado paraplégico após ser atingido por uma bala na cervical aos 21 anos, durante a Primeira Guerra Mundial. Bousquet transforma o acidente em razão para escrever e viver: “Minha ferida existia antes de mim, eu nasci para encarná-la”. Como mostra Deleuze, trata-se de um modo poético de viver que devemos considerar como propriamente estoico. De um lado, há a parte de acontecimento que se realiza e se cumpre no corpo do poeta; de outro, está a parte de acontecimento que o acidente não pode realizar. “Há, portanto, dois tipos de realização, que são como a efetuação e a contra-efetuação [do acontecimento]”.<sup>30</sup> Poderíamos também falar em dois modos distintos de encarnação: acidental (a ferida) e “acontecimental” (o sentido). Contra-efetuar o acontecimento seria tornar-se “quase-causa” para o que se produz em nós, no nosso corpo. É querer o acontecimento não como aquilo que se dá no plano dos corpos-causas, mas como algo que está no outro plano inseparável, *no que acontece*. É querer o puro acontecer como esplendor ou contorno do acidente. No acontecimento de Bousquet há a infelicidade, mas também o esplendor de uma vida. Há a ferida encarnada no corpo (efetuação) e há a encarnação de Bousquet na ferida (contra-efetuação); o que a bala causou no encontro com o corpo de Bousquet e o que Bousquet “quase causa” ao conjugar a ferida com sua criação. *Amor fati*. Amor à unidade das causas-corpos expresso na conjugação dos efeitos-acontecimentos.

Contudo, antes mesmo de fazer do simulacro um rebelde subterrâneo que emerge e se torna efeito de superfície a ser contra-efetuado, Deleuze vê que o termo aparece em sentido novo e riquíssimo em outra escola pós-socrática que também o

---

<sup>30</sup> Ibidem, p. 178.

fascina. Trata-se do epicurismo, que ele reconstitui a partir do poeta-filósofo Lucrécio (*De Rerum Natura*) num dos apêndices de *Lógica do sentido* (“Lucrécio e o simulacro”). A abordagem deleuziana é, portanto, estratégica. Simulacro (*simulacrum*, em grego *eidolon*) é um conceito de Epicuro cuja conotação está longe de ser negativa e que permite voltar de outro modo aos seus temas e reintroduzir a diferença. Os epicuristas têm muito em comum com os estoicos, apesar dos debates envolvendo os dois grupos. Estas polêmicas dizem respeito, sobretudo, à questão da causalidade e da determinação. O epicurismo não aceita a noção estoica de Destino por vê-la como sinônimo de necessidade, numa espécie de determinismo estrito. O estoicismo responde que, ao contrário, é o postulado epicurista de séries causais sem unidade (“fragmentadas”) – agindo apenas em função de uma declinação abrupta (*clinamen*, em grego *parenklisis*) nos componentes dos corpos (átomos) – que acaba por implicar pura contingência ou Acaso, ou seja, uma indeterminação insuperável.

Não podemos ver aqui, ainda, uma das questões-chave do pensamento de Deleuze: como superar tanto a ideia de um puro caos quanto de uma ordem subjacente ao devir, tanto o abismo indiferenciado quanto diferenças já pré-individuadas segundo um conceito de ser análogo? Ou ainda, como na pergunta que orienta este artigo: não podemos ver a possibilidade de uma reafirmação da tese da univocidade do ser como diferença (o que é unívoco é o próprio ser, o que é equívoco é aquilo de que ele se diz) – a univocidade deleuziana como eco distante de uma articulação entre Destino estoico e *clinamen* epicurista?

### **A clivagem da relação causal e a “pequena identidade” estoicismo-epicurismo**

O que eles [estoicos] estão operando é, de início, uma clivagem completamente nova da relação causal. Eles desmembram esta relação, ao ponto de refazer uma unidade de cada lado. Eles remetem as causas às causas, e afirmam uma ligação entre elas (destino). Remetem os efeitos aos efeitos e afirmam certos laços dos efeitos entre si. Mas não da mesma maneira: os efeitos incorporais não são jamais causas uns dos outros, mas somente “quase-causas”, segundo leis que exprimem, talvez, em cada caso, a unidade relativa ou a mistura dos corpos dos quais os efeitos dependem como de suas causas reais. De tal modo que a liberdade é salva de duas formas complementares: uma vez na interioridade do destino como ligação das causas, e outra na exterioridade dos acontecimentos como liame dos efeitos. Eis porque os estoicos podem opor destino e necessidade. Os epicuristas operam outra clivagem da causalidade, que também funda a liberdade: eles conservam a homogeneidade da causa e do efeito, mas recortam a causalidade segundo séries atômicas cuja independência respectiva é assegurada pelo *clinamen* – não mais destino sem necessidade, mas causalidade sem destino.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Ibidem, p. 15.

Eis a primeira ocorrência da comparação entre estoicismo e epicurismo feita por Deleuze em *Lógica do sentido*. Ela surge logo na série de número 2 (“Dos efeitos de superfície”) e, de certa maneira, prepara o campo para uma compreensão da polêmica acerca de dois modos de se afirmar uma ética cujo lema era “viver de acordo com a natureza”. Para estoicos e epicuristas, a mesma fórmula implica estratégias diferentes, justamente porque a natureza é explicada segundo Físicas igualmente distintas.

Na série 14 (“Da dupla causalidade”), Deleuze volta à comparação, mas agora para mostrar que a ideia estoica de dois planos distintos (das causas e dos efeitos) é fundamental para impedir que o sentido como efeito das causas corporais e de suas misturas seja reduzido a este tipo de determinação “de mão única”. Se o sentido não é capturado pela causa no corpo, se ele consegue escapar, é porque a relação causal compreende esta heterogeneidade radical entre causa e efeito: liame das causas entre si (destino) e ligação dos efeitos entre si (articulação de sentido):

Quer dizer que o sentido incorporal, como resultado das ações e paixões do corpo, só pode preservar sua *diferença* com relação à causa corporal na medida em que se ata na superfície a uma quase-causa, em si mesma incorporal. É o que os estoicos viram tão bem: o acontecimento é submetido a uma dupla causalidade.<sup>32</sup>

E Deleuze logo introduz a perspectiva epicurista de outra clivagem possível, igualmente rica para a afirmação da diferença. Pois embora o epicurismo não desenvolva sua célebre teoria dos envelopes e superfícies ou não se interesse pela ideia de efeitos incorporais, ele também afirma uma dupla causalidade que anula qualquer tipo de determinismo estrito na natureza, e sem negar a determinação, ao contrário da suspeita dos estoicos. Os simulacros de Epicuro-Lucrécio estão submetidos a uma causalidade dos corpos em profundidade. Porém, como Deleuze esclarece, o que acontece na superfície dos corpos remete a modificações intermoleculares que são como sua causa “real”, além das variações de tensão na própria superfície que são sua causa “fictícia”<sup>33</sup> – dois tipos de eflúvios corporais. Esta difícil e breve explicação pressupõe conhecimento da Física de Epicuro e nos leva imediatamente ao apêndice sobre Lucrécio. Entretanto, antes de analisar a teoria epicurista dos simulacros e suas consequências para a causalidade, podemos examinar a 26ª série (“Da linguagem”) em

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 115. Grifo meu.

<sup>33</sup> Ibidem.

que Deleuze ressalta, de maneira brilhante, a coerência dos dois tipos de clivagem da relação causal no campo dos enunciados ou proposições.

A questão de como marcar nas coisas o que torna a linguagem possível se desenvolve de modos bem distintos em cada um dos sistemas filosóficos, mas sempre escapando a um raciocínio predicativo ou copulativo. Por um lado, a *conjugação* dos efeitos no estoicismo implica o privilégio do verbo (“a árvore arborifica” – sentido global – e não “a árvore é”; “a árvore verdeja” – sentido de cor – e não “a árvore é verde”). Por outro lado, a *declinação* do átomo no epicurismo implica um privilégio para os nomes e adjetivos: os primeiros como corpos linguísticos que se compõem por declinação e os outros como aquilo que resulta dos compostos.

Ao afirmar que os verbos e sua conjugação se mostram como termos “mais fiéis” para uma lógica ou teoria da linguagem<sup>34</sup>, Deleuze apenas explicita o que já está em Epicuro: o fato de que, para este e sua escola, a chamada Canônica não pretende ser em absoluto uma dialética de tipo estoico, mas um meio de aproximação da realidade, uma teoria do conhecimento com indicações sobre o uso da linguagem.<sup>35</sup> De qualquer forma, em ambos os sistemas (estoico ou epicurista), a linguagem assume uma dimensão ontológica imediata<sup>36</sup> sem recair na mera designação. Pois o sentido estoico é o exprimido da proposição que permanece irreduzível a um estado de coisas exterior para o qual apontaria numa relação termo a termo do tipo “é isto”, “não é aquilo”. E, mesmo no epicurismo, conforme vemos em Lucrécio, os nomes surgem porque “marcar as coisas com palavras” se revelou útil para o gênero humano, mas a marcação ocorre “segundo as sensações” e entre pessoas em situações determinadas, não de acordo com uma distribuição original capaz de fazer corresponder nomes e coisas de antemão.<sup>37</sup>

E, no entanto, o sentido é o que tem a face virada igualmente para as coisas (os corpos) e para a proposição (linguagem). Não é um atributo da proposição, como no caso de um predicado. Já não se trata de qualificar um ser com um ser que seria sua propriedade essencial ou accidental a partir de modos de compreensão e nomeação, mas

<sup>34</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>35</sup> “[Os] epicuristas têm o hábito de classificar a Canônica ao lado da Física [...]. Eles rejeitam a dialética por julgarem-na supérflua; segundo eles, [...] basta [avançar] se baseando nos sons que remetem [de algum modo] às coisas”. (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, p. 1260).

<sup>36</sup> Voltamos a uma citação do início, agora com um complemento: “Nos dois casos [epicurismo e estoicismo], começa-se por dissociar a relação causal, no lugar de distinguir tipos de causalidade [...]. E esta dissociação nos remete sempre à linguagem, seja à existência de uma *declinação* das causas, ou seja, como nós veremos, à existência de uma *conjugação* dos efeitos” (*Logique du sens*, p. 16).

<sup>37</sup> Lucrécio, *Da Natureza*, V, 1030-1065, p. 110. Ou ainda, na fórmula de Marcel Conche: “Uma palavra *significa* sensações possíveis e nada mais do que isso” (Conche, M., *Lucrèce*, p. 26).

sim de tomar coisas que experimentamos e lhes atribuir uma transformação que as ultrapassa. Como no exemplo de *Mil Platôs*, em que se diz a alguém: “você não é mais uma criança...”. Transformação incorporal, reconhecida por sua instantaneidade, imediatidade e simultaneidade – do enunciado que exprime e do efeito que produz.<sup>38</sup> Diríamos, talvez, à maneira de Guimarães Rosa ou Manoel de Barros: “você não crianciaia mais”.

O que importa, porém, acima de tudo, é o que fundaria esta possibilidade para a linguagem e asseguraria uma liberdade afirmativa no campo ético. Em Deleuze, o foco da comparação entre estoicismo e epicurismo deve ser, portanto, a questão física e metafísica. Em outros termos, importa desenvolver as implicações de cada modo de clivagem da relação causal. Mas isto só pode acontecer quando o filósofo apresenta em detalhes suas intuições acerca do epicurismo, ou seja, no segundo apêndice do livro.

É no apêndice sobre Lucrécio, cuja primeira versão data de oito anos antes de *Lógica do sentido*, que Deleuze procura estabelecer uma espécie de face a face entre a noção de simulacro no platonismo e no epicurismo. Assim, o primeiro apêndice – sobre Platão, também uma reescritura de artigo publicado anteriormente – tem seu título alterado de “Reverter o platonismo” para “Platão e o simulacro”. E vem seguido de “Lucrécio e o simulacro”, cujo título anterior era genérico (“Lucrécio e o naturalismo”).

O que é o simulacro epicurista afinal de contas? Em que sentido ele aponta para outra maneira de “reverter o platonismo”, diferente, mas correlata à maneira estoica?

É preciso notar que o termo só surge no meio do texto de Deleuze, após a explicação do naturalismo como filosofia da potência (a natureza é potência) e do princípio de causalidade epicurista como capaz de dar conta da produção do diverso a partir desta potência. É a passagem da Física para a Canônica, com o ponto de vista especulativo acerca da natureza dando lugar ao problema capital das aflições da alma fomentadas por ilusões. O simulacro aparece como peça que permite encaminhar o problema da ilusão, epistemológico e ético a um só tempo. Mas, para chegar até ele, é preciso um longo movimento. Partimos do átomo como realidade absoluta do que é pensado e dos seres como compostos de átomos e vazio, sentidos como objetos (1). A Natureza é soma infinita dos átomos, pois estes são encarados como unidades elementares que não se totalizam e que se mesclam ao vazio como um segundo infinito (2). A produção do diverso como soma infinita (e não derivação de um “Ser”, “Uno” ou

---

<sup>38</sup> Deleuze, G. & Guattari, F., *Mil platôs*, p. 102.



“Todo”) é a própria Natureza. Ela se faz a partir dos átomos que caem e se entrecrocaram em virtude de uma declinação (*clinamen*) (3). Enquanto determinação original da direção do movimento do átomo, o *clinamen* é uma diferencial da matéria e não pode manifestar contingência (4). É neste ponto que Deleuze retoma a comparação entre estoicismo e epicurismo:

Nas famosas discussões que opõem epicuristas e estoicos, o problema não é sobre contingência e necessidade, mas sobre causalidade e destino. Os epicuristas, como os estoicos, afirmam a causalidade [...]; mas os estoicos querem também afirmar o destino, isto é, a unidade das causas “entre si”. Ao que os epicuristas objetam que não se afirma o destino sem introduzir a necessidade, isto é, o encadeamento absoluto dos efeitos uns nos outros. [...] [Os] estoicos retrucam que eles não introduzem a necessidade de modo algum, mas que os epicuristas, por sua vez, não podem recusar a unidade das causas sem recair na contingência e no acaso. O verdadeiro problema é: há uma unidade das causas *entre si*? O pensamento deve reunir as causas num todo? A grande diferença entre os epicuristas e os estoicos é que eles não operam a mesma clivagem da relação causal. Os estoicos afirmam uma diferença de natureza entre as causas corporais e seus efeitos incorporais, de tal modo que os efeitos remetem aos efeitos e formam uma *conjugação*, enquanto as causas remetem às causas e formam uma *unidade*. Os epicuristas, ao contrário, afirmam a independência ou pluralidade das séries causais materiais, em virtude de uma *declinação* que afeta cada uma; e é somente neste sentido objetivo que o *clinamen* pode ser dito acaso.<sup>39</sup>

O problema da controvérsia é deslocado. Em suas entrelinhas, a questão proposta por Deleuze acerca da unidade ou da reunião das causas num todo passa a não mais importar como implicando necessidade versus puro acaso, mas, ao contrário, apenas como sendo a maneira estoica de afirmar a diferença e assegurar a liberdade. A diferença *se faz* na superfície dos corpos, mas exigindo sua contra-efetuação. A filosofia da diferença implica, aqui, uma ética do *amor fati*, de um amor ao destino como unidade das causas; mas de um amor que só pode se exprimir por uma contra-efetuação. É isto que pode querer dizer “viver de acordo com a natureza”. A liberdade é vista como conjugação de efeitos diante da unidade das causas que impede o fechamento num todo causal finalista. A partir daí, a indagação deleuziana pode ser refeita: a afirmação ética como afirmação da potência de existir precisa de uma visão de unidade e totalidade que nos permita viver e criar mesmo diante do pior?

É disso que se trata no *amor fati* tal como lido por Deleuze no caso de Joë Bousquet. Diante do terrível acontecimento que conduz o poeta à paraplegia, emerge a criação como contra-efetuação, isto é, como retorno sobre o acontecimento no corpo e extração de seu contorno ou esplendor; o acontecimento tornado puro. *Eventum tantum*.

<sup>39</sup> Deleuze, G., *Logique du sens*, p. 312.

Não mais o que aconteceu (o terrível acidente que faz sofrer), mas algo *no que aconteceu* (a parte de vida mesmo diante do pior) e que só pode ser extraído a partir de uma compreensão de unidade ou totalidade. São também os simulacros que são glorificados e podem seguir deslizando sobre a superfície dos corpos. A obra de Bousquet se torna simulacro sobre seu corpo ferido, potência de vida e de criação que abole todo e qualquer modelo de vida e de criação.

Qual a alternativa ou a estratégia epicurista para este “viver de acordo com a natureza”? Voltemos aos simulacros. O que eles são para o epicurismo? Dos corpos como compostos de átomos emanam eflúvios de dois tipos principais: eflúvios da profundidade dos corpos (Deleuze chama de “emissões”) e de superfície. Estes últimos são os simulacros propriamente ditos (“ídolos”, quando traduzidos do grego de Epicuro). Aqui também, a exemplo do que se dá na revolução estoica, os simulacros nada mais têm a ver com os “rebeldes subterrâneos” que tinham que ser recalçados no platonismo. Eles são imagens sim, mas que não se dividem em boas e más conforme um modelo. Neste sentido, nunca são falsos, embora possam produzir miragens: “o objeto é sempre percebido tal como deve ser percebido, em função do estado dos simulacros e das emissões”;<sup>40</sup> mas os simulacros podem, em virtude de sua rapidez, produzir miragens do infinito,<sup>41</sup> medo, ilusão e dor.

Os simulacros não são, todavia, meros efeitos de superfície. Não se tornaram acontecimentos. Em Epicuro e Lucrécio, os simulacros estão submetidos a uma causalidade dos corpos e são aquilo que permite conhecer, na medida em que se destacam das superfícies e nos afetam, agindo sobre os sentidos. E o conhecimento nada mais é do que o pensamento que consegue prolongar os sentidos e antecipar ou extrapolar os movimentos dos átomos.<sup>42</sup> Gozam, portanto, de um estatuto plenamente positivo na medida em que estão encadeados na rede causal, como causados e causas: causados pelos corpos e causas do sentir e do pensar. Como mostra Deleuze, os simulacros epicuristas vão de par com o movimento dos átomos: agem num mínimo de tempo sensível, ao passo os átomos num mínimo de tempo pensável. Por isso eles são

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 317.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 321.

<sup>42</sup> “O pensamento não nos permite nada a não ser captar realidades sensíveis, isto é, corpos – ou esta ausência de corpo que é o vazio. Ele só prolonga os sentidos [...], compensa os sentidos com realidades sensíveis de direito, insensíveis para os nossos sentidos. Os átomos não podem ser vistos pelos olhos, nem tocados pela mão, mas são como que vistos pelo pensamento. Pode-se falar, aqui ainda, de antecipação ou talvez de extrapolação: os átomos são apreendidos por uma *injectus animi*, isto é, por um movimento intencional e atento do pensamento.” (Conche, M., *Lucrèce*, p. 29-30).

insensíveis,<sup>43</sup> mas são o que faz sentir, forçando o pensamento a prolongar e antecipar o movimento dos átomos, ainda que diante de todas as dificuldades e com todos os cuidados e atenção que se fazem necessários.<sup>44</sup> Aqui, “viver de acordo com a natureza” prescinde da posição de uma unidade das causas que caberia afirmar por meio de uma contra-efetuação ou conjugação no plano heterogêneo dos efeitos (*amor fati*).

De que se trata então? O que está em jogo, após o deslocamento deleuziano da questão, não é mais uma crítica a um suposto fatalismo estoico, conforme na objeção ao argumento preguiçoso (*ignava ratio*) reportado por Cícero: chamar ou não um médico para ver um doente seria indiferente para um estoico, uma vez que a cura já estaria destinada no seu corpo. Mas não. A acusação é capciosa, posto que chamar um médico pode estar tão destinado quanto se curar, a partir daquilo que Crisipo chamou de “coisas confatais” (*confatalia*).<sup>45</sup> E já não se trata mais disso.

O que está realmente em jogo é a afirmação ética possível e seu modo. No epicurismo, o que importa é denunciar as ilusões que, longe de derivarem dos sentidos, são frutos de projeções indevidas. O intuito é afirmar o prolongamento concreto das sensações em prazeres serenos.<sup>46</sup> Partir da sensação instantânea e de sua evidência como primeiro critério de verdade e permanecer junto dela.<sup>47</sup> É deste modo que se conquista a liberdade. Ou, nas palavras de Deleuze, trata-se de distinguir entre o verdadeiro e o falso infinitos (o prolongável e não prolongável imanentes à sensação) a fim de atingir no sensualismo a “alegria do diverso”.<sup>48</sup> A natureza é infinita em seu poder de combinar, mas as coisas são simples combinações finitas com as quais estabelecemos relações igualmente finitas. Para Deleuze, a heterogeneidade epicurista é heterogeneidade do diverso consigo mesmo (devir) nos corpos e em suas respectivas seções causais, sem que se postulem dois planos de realidade. Há pluralidade e independência das séries causais materiais. A liberdade é assegurada neste não fechamento na unidade de um plano com relação a outro, exatamente por essa independência respectiva garantida pelo *clinamen*.

---

<sup>43</sup> Deleuze, G., *Logique du sens*, p. 317-318.

<sup>44</sup> “E como estes simulacros são sutis, o espírito não pode ver com clareza se por acaso não está atento”. (Lucrécio, *Da Natureza*, IV, 800-825, p. 89).

<sup>45</sup> Cícero, *De fato*, XIII. In *Les Stoïciens*, p. 70.

<sup>46</sup> “[Se] a vida anterior te foi agradável e se todos os prazeres não foram como acumulados num vaso furado [...], por que razão não há de [...] retirar-te da vida como um conviva farto e aceitar com equanimidade um repouso seguro?” (Lucrécio, *Da Natureza*, III, 935-940, p. 75).

<sup>47</sup> *Ibidem*, IV, 479-490, p. 85.

<sup>48</sup> Deleuze, G., *Logique du sens*, p. 324.

A objeção estoica poderia incidir neste ponto, espelhando a possível objeção epicurista. Contra a acusação de fatalismo, a suspeita de indeterminação total. No entanto, vimos que Deleuze deslocou a questão. O que está em jogo é o tipo de afirmação ética possível. Do mesmo modo como a acusação de argumento preguiçoso é ultrapassada, a de que o *clinamen* poderia invalidar o princípio de causalidade também deve ser. Pois, enquanto declinação *do* átomo, o *clinamen* indica apenas que o princípio gerador da natureza como produção do diverso reside na matéria, como causalidade imanente. O fato de haver um desvio heterogêneo às séries causais não cria qualquer obstáculo para a determinação porque o *clinamen* é um desvio que está *ab aeterno* na própria constituição do átomo, “num tempo e lugar indeterminados”.<sup>49</sup> Os efeitos causados pelo desvio “clinâmico” não se inserem em nenhuma série causal em particular, mas nem por isso a causalidade é negada ou contradita. Pois a causação não pressupõe homogeneidade; as causas não precisam produzir seus efeitos sob as mesmas condições. Supor a homogeneidade na produção do diverso seria fechar a natureza num conjunto mecanicista. Mas os choques dos átomos são contingenciais, superficiais, ainda que aquilo que deles deriva não seja – causas “fictícias” e “reais”.

A composição epicurista é tão perfeita na superação do mecanicismo quanto a composição estoica na superação do finalismo. Mecanicismo e finalismo como os dois inimigos da imanência, na exata medida em que separam ser de devir, seja sob a forma de uma regra homogênea de causação, seja sob a forma de um *telos* como desaguadouro de efeitos. Se a doutrina de Epicuro não é mecanicista é graças ao *clinamen*. Se a doutrina estoica não é finalista é graças às “quase-causas”.

E o que poderia ainda restar ao estoicismo diante da afirmação do *clinamen* como oposto do destino encarado como mera necessidade? A réplica vem do exemplo dos cilindros e cones de Crisipo – também reportado no *De fato*, de Cícero. Em resposta às críticas sobre um determinismo estrito – segundo o qual, quando postos em movimento, um cilindro necessariamente rola e um cone necessariamente gira – Crisipo estabelece uma distinção entre causas antecedentes e causas imanentes.<sup>50</sup> Mas o que se afirma com isso não é a necessidade e a contingência, uma do lado da outra. Afinal, a clivagem da relação causal estoica abriu dois planos heterogêneos sem lugar para a necessidade. O que Crisipo afirma é, nas palavras de uma comentadora,<sup>51</sup> a própria

---

<sup>49</sup> Lucrécio, *Da Natureza*, II, 292-293, p. 50.

<sup>50</sup> Cícero, *De fato*, XVII. In *Les Stoïciens*, p. 73-74

<sup>51</sup> Frede, D., “Determinismo estoico”. In: *Os Estoicos*, p. 215.

natureza interna do objeto que se move: cilindro ou cone. Esta “natureza interna” é causa imanente, mas a imanência aqui é afirmada a partir de uma unidade ou totalidade de certos corpos, ensejando, no caso do ser humano, uma afirmação ética contra-efetuante, diante de uma simpatia universal cósmica (*amor fati*); diferentemente da imanência do *clinamen* epicurista que implica uma afirmação ética focada no instante (o “repouso seguro”, segundo Lucrecio).

Deste modo, a pergunta de Deleuze sobre se o pensamento deve reunir as causas num todo remete à ética; mais profundamente, a uma ética entrelaçada à questão da diferença e de como “fazê-la” praticamente.

A pergunta pode ser reformulada nos termos de *Diferença e repetição*, do qual *Lógica do sentido* seria sequência e aprofundamento: é possível manter ainda a diferença entre uma univocidade apenas afirmada (Spinoza) e uma univocidade realizada (Nietzsche)? O que é preciso para que o ser unívoco se diga da diferença, para que se diga num só sentido, mas apenas do que não cessa de diferir? Há realmente o risco de que o ser unívoco como substância em Spinoza constitua um todo no interior do qual se movem os modos, ou um centro em torno do qual os modos giram?

O recurso a estoicos e epicuristas pode indicar um encaminhamento de resposta. Ao conciliar estoicismo e epicurismo em torno da clivagem da relação causal, Deleuze parece querer reforçar o seu projeto de uma filosofia da diferença a partir da tese da univocidade do ser. Mas não o faz sem, ao mesmo tempo, promover um ligeiro deslocamento. O ser unívoco aparece como Destino estoico; a equivocidade como *clinamen*. A ênfase num destino que não é incompatível com o acaso não significa justaposição e sim sobreposição: o destino como *necessidade do acaso* a ser afirmada.

A imanência é assim reafirmada como diferença na univocidade, num retorno a *Diferença e repetição*. Mas, além disso, ela vem afirmada fisicamente na causalidade: natureza interna como tendência global; *clinamen* como desvio singular. E o que isto parece implicar é que Todo e Fundo vão deixando de ser questões decisivas. Basta que o todo seja concebido como aberto, por meio da relação entre causas e “quase-causas” dos estoicos ou como no caso da substância spinozista. Basta que o fundo se torne fronteira na superfície das coisas por meio dos simulacros epicuristas.

O estoicismo consiste na afirmação deste todo aberto e conclama a uma contra-efetuação que passe por ele. Conclama que fiquemos na superfície, porque é nela que a diferença *se faz*, porque a pele é o mais profundo e é nela que pode se dar a criação, a

contra-efetuação e a harmonia cósmica. Faz-se a diferença praticamente ao fazermos de tudo (mesmo da dor) objeto de afirmação porque tudo traz em si a vida.

Inversamente, um todo aberto não é nada além de uma soma infinita. O epicurismo consiste na afirmação desta soma e conclama a que concentremos nosso foco na natureza como potência que se manifesta nas coisas *uma a uma*. Conclama a que nos atenhamos aos corpos, porque é a partir deles que a diferença *se faz a cada instante*, porque é dos eflúvios corporais que emergem os simulacros como caminho para a compreensão e o prazer sereno. Faz-se a diferença praticamente ao fazermos de cada experiência a afirmação de uma possibilidade de vida diante da dor.<sup>52</sup>

Deleuze produz assim uma segunda “identidade” entre duas filosofias: uma pequena identidade, discreta; mas fundamental por diminuir a distância entre a univocidade afirmada e a univocidade realizada (Spinoza e Nietzsche); fundamental também por passar pelo princípio de causalidade e recolocar a diferença como determinação unilateral em outros moldes, indo da física até a linguagem e a ética.

### Referências bibliográficas:

ARISTOTE. *Metaphysique*. Tome 1: Livres A – Z. Traduction et notes par J. Tricot. Paris : Vrin, 1991.

BRÉHIER, Émile. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme*. 2<sup>ème</sup> édition. Paris: Vrin, 1928.

CONCHE, Marcel (présentation, choix des textes, bibliographie). *Lucrèce et l'expérience*. Paris: Éditions de Mégare, 1996.

DELEUZE, G. *Dialogues* (en collaboration avec Clare Parnet). Paris: Flammarion, 1977.

\_\_\_\_\_. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968.

\_\_\_\_\_. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

\_\_\_\_\_. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

---

52 Como neste trecho de Fernando Pessoa (*Odes de Ricardo Reis*) que nos revela, talvez, um modo poético epicurista: “Ele sabe que a vida / Passa por ele e tanto / Corta a flor como a ele / De Átropos a tesoura. / Mas ele sabe fazer que a cor do vinho esconda isto, / Que o seu sabor orgíaco / Apague o gosto às horas, / Como a uma voz chorando / O passar das bacantes. / E ele espera, contente quase e bebedor tranquilo, / E apenas desejando / Num desejo mal tido / Que a abominável onda / O não molhe tão cedo”.

DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. 2<sup>ème</sup> édition, revue et corrigée. Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Paris: Librairie Générale de France, 1999.

FREDE, Dorothea. « Determinismo estoico ». In *Os Estoicos* (organizador: Brad Inwood). Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus editora, 2006.

LES STOÏCIENS: textes choisis par JEAN BRUN. 9<sup>ème</sup> édition, Paris, P.U.F., 1993.

PLATON. *Ménon*. Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Paris : GF Flammarion, 1967.

TITO LUCRÉCIO CARO. *Da Natureza*. Coleção « Os Pensadores », Tradução e notas de Agostinho da Silva, Estudo introdutório de G. Ribbeck, São Paulo: Nova Cultural, 1988.

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

Aprovado em: 31/07/2015 – *Approved in: 07/31/2015*