

**A filosofia da diferença em Deleuze e Heidegger**  
**The philosophy of difference in Deleuze and Heidegger**

**Wandeílson Silva de Miranda**  
**Doutorando em Filosofia do PPGF-UFRJ/ Bolsista FAPEMA**

**Resumo:** O presente artigo aborda alguns elementos prévios para que se possa pensar a proximidade e a distância entre a filosofia de Deleuze e Heidegger. A filosofia da diferença, que foi estabelecida dentro de seus respectivos projetos, firmou no decorrer do último século uma verdadeira modificação na essência da filosofia, assinalando novos caminhos para o pensamento. Desta forma, procura-se pensar o estatuto da ontologia da diferença em meio à dinâmica contemporânea, dimensionando-a como favorecedora de novas possibilidades de existência frente ao modelo técnico-científico que determina e efetiva nossa conduta atual.

**Palavras-chave:** ontologia; diferença; ética; sujeito; técnica.

**Abstract:** This article discusses some elements in advance to what one might think the proximity and distance between the philosophy of Deleuze and Heidegger. The philosophy of difference, which was established within their respective projects signed during the last century a real change in the essence of philosophy, pointing out new ways of thinking. Thus, we try to think the status of the ontology of difference amid the current dynamics, scaling it as favoring the new possibilities for existence against the technological and scientific model that determines and effective our at the present conduct.

**Keywords:** ontology; difference; ethics; subject; technique.

Partimos da seguinte proposição: que a partir da filosofia da diferença de Deleuze e de Heidegger, se é possível pensar os traços mais profundos do evento epocal no qual o homem, sem uma ética ou estratégias definidas, vê-se indefeso para resistir ao regime das antropto-tecnologias e ao controle hipertecnizado. Assim, nossa investigação parte do conceito de diferença ontológica, e do problema da subjetividade dentro de suas respectivas filosofias, pressupondo não somente uma aproximação entre os autores abordados, mas a própria divergência essencial que se instala em seus pensamentos. Divergência essencial, pois mesmo que iniciem seus respectivos projetos filosóficos tendo como alvo central a filosofia da representação (Dasterllung), suas reflexões, no que concerne aos modos de existência, tomam rumos distintos. Deste modo podemos nos perguntar: no que realmente se distingue os seus fundamentos teóricos, em que grau e amplitude suas respectivas ontologias se tornam incompatíveis? Será que, frente ao furor técnico-científico, os seus pensamentos, que se afastaram das filosofias clássicas, nos permitem ver por entre a “vertigem” (termo usado por Peter Sloterdijk para designar o poder conjurado pelo mundo da

representação) a derrocada e a substituição veloz dos preceitos caros a toda uma tradição? Frente a isso, como o pensamento de ambos se comporta diante da afamada morte do sujeito? Como se pode compreender o homem depois das filosofias da diferença? Haverá aí a possibilidade de uma abertura ética, alicerçada em outras concepções, mas que ainda permita ao homem a dignidade? Ou a própria filosofia destes autores tornou inviável pensar qualquer autonomia do sujeito e, por isso mesmo, desamparou-o frente ao controle total da técnica e do niilismo?

A imagem que podemos utilizar para apresentar a controvérsia contemporânea seria aquela que Jean-Luc Nancy denominou de o “oco da dobra”,<sup>1</sup> que assinala a abertura e a constituição totalmente inédita de novas possibilidades a partir do pensamento; ou seja, não é simplesmente entender o atual estágio como o “fim da filosofia” – e de tudo aquilo que se constituiu ao longo de sua história, como acabamento ou término – mas como intensificação de novas gêneses que se expandem num movimento centrífugo. Ao mesmo tempo, a “dobra contemporânea” teria como signo a incompatibilidade e a aversão a toda síntese. Compreende-se, a partir disso, que uma das principais tarefas do pensamento é a tentativa de lidar com essa incompatibilidade das várias forças que se insurgem na modernidade.

O pensamento contemporâneo está disposto nesta dobra, cujas vertentes múltiplas e plurais se apresentam como guias da ação e do fazer humanos. E, à vista da intensa cisão que se instala no âmbito do pensar, somos levados a perguntar o que uniria os pensadores das mais diferentes correntes?<sup>2</sup> Tais questões se tornam centrais, pois elas orientam a tarefa aqui proposta de pensar as filosofias de Heidegger e de Deleuze. Pode-se constatar que há uma ressonância entre seus pensamentos, proveniente não apenas da operação empreendida em assolar os fundamentos da metafísica da representação, mas, e fundamentalmente, no que concerne a pensar um agir, uma prática de ser e de viver. Gianni Vattimo (*Diferir a metafísica*,

---

<sup>1</sup> NANCY, J-L. *Dobra deleuzeana do pensamento*, p.113.

<sup>2</sup> Heidegger e Carnap, por exemplo, possuem filosofias díspares, mas ao mesmo tempo são críticos da metafísica, um em favor de uma ontologia fundamental, outro pela analítica. Feibleman o faz com uma “ontologia finita”, fundada a partir de um “positivismo lógico”. Stanislaw Léśniewski vai à procura de uma teoria de cálculos de classes e relações. Ou ainda Quine que distingue na semântica entre a teoria do significado e a teoria da referência. Sem falar nos partidários da distinção de uma ontologia descritiva em relação a uma ontologia discursiva.

p.159) não tem dúvidas acerca da proposta heideggeriana nesse sentido. Diz ele:

A razão pela qual Heidegger queria sair da metafísica só poderia ser aquela que também inspira a revolta contra a sociedade técnico-científica das vanguardas do início do século: o risco de que a organização total da sociedade baseada na ciência e na tecnologia – e, portanto, em última análise, na metafísica – reduzisse também a existência, que não é jamais objetivável, a um objeto de manipulação e de planificação.

Michael Hardt, por sua vez, afirma que o empreendimento de Deleuze tem como objetivo elucidar um sentido ético. Desde seus primeiros trabalhos teria ele a preocupação em pensar um projeto político e filosófico. Porém, segundo Hardt, Deleuze percorre um “extenso desvio ontológico” antes de chegar a esse objetivo. Tal desvio abrangeria as artes, a psicologia, a biologia, a matemática, e principalmente a história da filosofia, até desembocar em um pensamento de fôlego próprio:

O desvio de Deleuze, entretanto, é não somente um ataque, mas também o estabelecimento de um novo terreno: a intuição inicial de um projeto político positivo é recuperado por meio da longa passagem..., de Bérson a Nietzsche e, finalmente, a Espinosa. Deleuze exige uma ontologia positiva a fim de estabelecer uma teoria positiva da ética e da organização social. Essa longa passagem pela história da filosofia ocidental forja um múltiplo edifício nos planos mais altos da meditação metafísica, que sustenta e informa toda a amplitude do trabalho de Deleuze. (HARDT, *Gilles Deleuze, um aprendizado em filosofia*, p.20)

Por essas considerações nota-se que um e outro possuem como ponto de partida o questionamento ontológico sobre a metafísica tradicional e como tais, são “metafísicas” que se insurgem contra a metafísica. Mas, o movimento mais amplo de suas filosofias é a tentativa de pensar uma teoria ética que ofereça ao homem meios para atravessar o reino da técnica, dispondo-o no próprio jogo das forças do Ser, amparando, assim, no homem a sua potência mais original frente à vertigem criada pela metafísica.<sup>3</sup> E é no

---

<sup>3</sup> Tal consideração parece ir de encontro às reflexões heideggerianas acerca da técnica, pois o que normalmente se sobressaiu de suas reflexões foi a radicalidade como a tratou, concebendo-a totalmente oposta toda idéia essencial do Ser. Porém, em diversos textos, Heidegger deixou claro, apesar de sua posição oscilar entre a serenidade e o pessimismo, que o mundo técnico-científico é uma realidade tal que, somente a compreendendo em seu fundamento, se poderá

---

terreno desta última que se traçam as estratégias de desterritorialização e de assimilação ou a de diferir (*Verwindung*)<sup>4</sup>.

Nesta dobra, o ser em maior perigo é o homem, pois este se encontra jogado à procura de seu ser. Nossa era seria aquela que vivencia o coroamento da metafísica, ou seja, o ápice do sistema de controle e determinação do real, encarnado na potência das ciências particulares ou no Capital como denunciou Deleuze e Guattari<sup>5</sup> – porém todas repousando sobre um solo metafísico que as trespassa. Questionar a metafísica, seja pelo viés heideggeriano ou deleuziano, significa também, um questionamento sobre o horizonte onde se determinam as forças e as potências do pensamento. Há uma crítica radical de Heidegger em relação ao humanismo, que desde *Ser e Tempo* ele anuncia. No parágrafo 10 desta obra ele expõe o problema e a preocupação em se entender a ontologia fundamental como uma não-antropologia. E no decurso de seu pensamento, como vai deixar claro, o seu alvo é mesmo a idéia de qualquer coisa similar a uma antropologia. Heidegger propõe que o conhecimento não se dá numa relação sujeito-objeto, ou seja, um exterior ao outro, pois o estar fora é um modo fundamental do ser do *Dasein*. Na ontologia fundamental, Heidegger tenta se afastar de qualquer tradição idealista ou filosófica do sujeito. O *Dasein* está no mundo que o cerca e se destina a ele, pois desde sempre se põe em dis-posição. Mas o *Dasein* deve primeiramente descobrir essa destinação, ele tem que deixar vir a ele, deixar-ser (*Bewendenlassen*) o mundo tal como se lhe aparece, sem a necessidade de “filtros” conceituais, arbitrariedades lógicas ou definições encobridoras do fenômeno. Podemos então afirmar que não há *Dasein* sem mundo e não há mundo sem *Dasein*. Heidegger compreende o *Dasein* como o que se insere no mundo com uma

---

enfim retirar dela os designios mais essências para o destino do homem. Cf., Loparic, *Ética e Finitude*, p.102-106. Ver bibliografia.

<sup>4</sup> Não utilizamos as categorias de destruição (*Destruktion*) e de superação (*Überwindung*), pois Heidegger as dispensa de seu projeto quando constata a sua impossibilidade. O último Heidegger fala apenas em um diferir (*Verwindung*), ou como é posto por outras traduções, “sustentação” ou “transversão” da metafísica. Deleuze se considera um metafísico, pois acredita na filosofia apenas como sistema (cf. o prefácio de Deleuze a Jean-Clet Martin em *Variations*. Ver bibliografia), sem pretensões de superação ou destruição. Antes pretende manter a proximidade com as metafísicas que pensaram a diferença e, por isso mesmo, foram mantidas marginais ao longo da história da filosofia (como é o caso do pensamento de Spinoza, Duns Scot e Nietzsche). Para essas ele usa a denominação: “ontologias menores”.

<sup>5</sup> Remetemos à obra *Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*.

relação que não está implicada num pensar, mas sim num agir. O *Dasein* não é interioridade, mas sim exteriorização *ek-sistente*.<sup>6</sup> Nesta compreensão o *Dasein* se dá ontologicamente, ele tem sua manifestação no mundo (In-der-Welt-sein). O *Dasein* não está absolutamente em si mesmo, ou seja, independente dos outros, mas ao contrário sua compreensão mais essencial passa pela compreensão de ser-um-radicalmente-outro – Mundo, ser-com, ser-si-mesmo, ser-em; como sentimento de mundo, medo, compreensão, enunciação, tagarelice, curiosidade, decaída, estar-jogado. “O *Dasein* existe como um ente em que está em jogo seu próprio ser. Em sua essência precedendo a si mesma, ela já se projetou para o seu poder-ser, antes de qualquer consideração posterior de si mesma.”<sup>7</sup> Heidegger<sup>8</sup> concebe que o *Dasein* não está somente enlaçado com os outros homens eticamente, mas com toda a alteridade, com todos os campos de possibilidades onde habitam as diferenças.

Heidegger sabe que sua proposta, por mais inovadora que seja, ainda está presa à teia da metafísica tradicional, já que pensar e enunciar são pressupostos do sujeito. Nesse ponto está a característica mais fundamental da inflexão (*kehre*): Heidegger desloca a sua concepção de verdade do âmbito do *Dasein* para o do Ser, afirmando assim, que a essência da verdade como desvelamento só pode ser entendida a partir do Ser e não do

---

<sup>6</sup> O homem é o ser sempre em perigo, pois sua essência está sempre em jogo. Por isso quando Heidegger denomina o *Dasein* com ser-no-mundo, ele coloca no homem o lugar de manifestação do Ser. Mas somente enquanto ele *ek-siste*, ou seja, por ultrapassar-se continuamente rumo ao Ser, enquanto permanece na transcendência ele está vinculado de modo essencial ao Ser. Em *Sobre o humanismo* ele designa a *ek-sistência* como a vigília atenta ao Ser, o cuidado (*Sorge*) com o Ser.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, v. 2, p.215-216.

<sup>8</sup> Na sua obra repercute a proposta de não mais pensar o sujeito em relação a “si”, mas desse “si” com o mundo. Hervé Pasqua esclarece que a etimologia da palavra “*In*” de *Dase-in* não designa uma inclusão no espaço, mas e segundo o próprio Heidegger, lembra Pasqua (*Introdução à leitura de ser e tempo de Martin Heidegger*, p.42): “Esta palavra vem de ‘*innan*’, que significa habitar, residir, “‘*in*’ que dizer: estou habituado a, sou familiar de, tenho o costume de; a palavra tem o sentido de colo, isto é habito”. Em última instância, fica explícito que o mundo é parte essencial e não acidental do ser-do-*Dasein*. Não se pode falar do homem como se falasse de uma parede ou de uma caixa de fósforos, o homem sempre está em uma relação de co-existência, e não simplesmente espacial, por isso Heidegger descreve o ser-no-mundo com os seguintes verbos: *habitare*, *colere* e *diligere*, ou seja, o *Dasein* dá-se com o mundo enquanto está habitando-o, familiarizando-se e cultivando-o. Há um jogo contínuo dos objetos a-mão (*Zuhandenem*), o mundo em torno (*Welterleben*) ou o ente simplesmente dado (*Vorhondenem*). Este mundo de co-pertença é onde o *Dasein* mora, habita.

---

sujeito. *Ser e Tempo* seguiu, portanto, o seguinte axioma: a verdade dá-se no *Dasein*, enquanto ele é em sua autenticidade. Heidegger, então, percebe que entrara numa aporia ao seguir esse raciocínio, pois transformara a verdade em algo subjetivo, caindo assim nas malhas da subjetividade, em que tanto relutou em não se emaranhar. Quando propôs a destruição da história da ontologia e afirmou uma ontologia da história, Heidegger quis demarcar os fundamentos que o remeteriam ao solo do Ser. Mas na sua analítica ele percebeu que o *Dasein* não dera conta da compreensão da verdade sem reduzi-la a algo interposto a mediação da subjetividade. Dessa forma, a verdade do Ser acabou, no último momento, por ser determinada pelo *Dasein*. Mesmo que solucionasse problemas epistemológicos, o tempo original, em seu acontecimento no Ser, seria um significado que ainda não o faria superar totalmente a metafísica tradicional. Heidegger percebe que o sentido do Ser não é condicionado pela compreensão do Ser. Pelo contrário, é o Ser que determina o destino do pensar humano.

Para Heidegger, a metafísica é o pensamento que esquece o Ser e se volta para o ente e aí permanece. Desde Platão ela pensa o ente na procura de inquirir a sua entidade (*Seiendheit*), mas por tomar o ente pelo Ser, a metafísica se distancia paulatinamente da sua origem propiciadora, afastando-o mesmo de seu pensamento.<sup>9</sup> Por isso, para Heidegger, a verdade do Ser precisa ser re-colocada, pois dessa tarefa surge a própria possibilidade de retorno à essência do pensar. Heidegger é um pensador que envereda por este caminho de apontar a diferença entre o Ser e o ente, denominando tal procedimento de “diferença ontológica”. Heidegger pressente aí aquilo mesmo que determinou a conjuntura do pensamento ocidental, um pensamento que questiona pela essência do ente, pelo Ser do ente, acabando por estabelecer em sua resposta metafísica um ente supremo, ou seja, um produto do pensamento: “Mas o ser não é produto do

---

<sup>9</sup> Heidegger concebe a metafísica como aquilo que serve de fundamento ao modo de representação do real do qual nos servimos, e que não é algo que ficou no passado e não mais participa da hodiernidade. Mas, mais do que nunca está estabelecida na constituição onto-teológica, bem como do acontecimento ainda não inteiramente vivenciado da técnica e do método científico, este que é o acontecimento de afastamento do *Logos* originário. A objetificação do real é o que reina como modelo que predomina e se ramifica por todos os campos de conhecimento, enlaçando todo comportamento que se dá frente à experiência. Heidegger toma como modelo a física e sobre ela diz: “Sobre essa física fundamentam-se as nossas fábricas gigantescas, os aviões, a rádio e a televisão, toda a técnica que mudou a Terra e com ela o homem, mais do que ele suspeita. (...) quer-se ter a ciência ainda mais perto da vida? Penso que ela está tão perto que a esmaga.” (HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*, p.24)

pensamento. Pelo contrário, o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo ser.”<sup>10</sup>

Heidegger afirma que *Ser e Tempo* é contra o humanismo, pois o humanismo não valoriza a *humanitas* dos seres humanos. Após a *kehre*, ao assimilar em sua filosofia a diferença não pensada pela tradição, que confundira em sua história Ser e ente, ele se propõe a inaugurar um pensamento do Ser, através do pensamento poético. No entanto, o último Heidegger ao apoiar toda a força de seu questionamento sobre a palavra poética não estaria desferindo um golpe contra a sua própria filosofia? A sua procura por um pensamento do Ser, que solicita um “último Deus”, não estaria abrindo mão de pensar a epocalidade, assim como ao pensar o *Dasein* na abertura radical do Ser, não tornaria o entendimento sobre o homem inviável, distanciando-se, assim, de uma concepção que penetre no âmago do problema moderno? Ernildo Stein, por exemplo, levanta a questão da “economia libidinal”, as pulsões e desejos, elementos que, segundo ele, são necessários para se pensar a existência. Segundo Stein, na analítica do *Dasein* reina uma “assepsia”:

A hermenêutica heideggeriana não conhece as tensões inegáveis entre hermenêutica e energética. O sentido está muito desimpedido, muito limpo dos lastros imprevisíveis das pulsões. Sentido e pulsão, os dois elementos inconciliáveis, mas absolutamente necessários para pensar a existência, trariam com seus conflitos a necessária desordem para o orgulhoso mundo do estar-aí. (STEIN, *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, p. 130).

Acusação mais enfática sobre o antivitalismo e o antibiologismo de Heidegger, que evita fazer comparações zoológicas do homem, é feita por Peter Sloterdijk que diz: “(...) Heidegger é inexorável, caminhando entre o animal e o ser humano como um anjo colérico com a espada em riste para impedir qualquer comunhão ontológica entre ambos.”<sup>11</sup>. Evitando a ironia de Sloterdijk, percebe-se que a sua acusação procede; porém, como toda ironia pode ela deformar o pensamento de Heidegger. Pois, mais do que evitar toda aproximação entre homem e animal, deve-se ter em conta a interpretação do homem como *animal rationale*, que ampara em sua essência um problema que está atrelado diretamente ao afastamento de Heidegger de uma teoria biologizante do homem. Para Heidegger, a

<sup>10</sup> HEIDEGGER, *Que é a metafísica?*, p.70.

<sup>11</sup> SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 25.

metafísica possui um caráter negativo por colocar o Ser no mesmo plano do ente e assim configura a encarnação radical daquilo que ele tenta evitar a todo custo: o homem como animal *rationale*. Pois compreendido como tal, o homem se aparta de sua verdadeira essência e esta sucumbe à interpretação metafísica que o denomina como animal *methaphysicum*. Porém, ao afastar a questão da animalidade do homem, Heidegger acabou por suprimir de sua filosofia uma definição que volta junto com todo o empreendimento da biotecnologia e da racionalidade objetificante. Se, como afirma Sloterdijk, falta “apoio ôntico” (antropológicos) ao pensamento de Heidegger, não foi por desconhecimento das questões centrais sobre a inteligência artificial e da engenharia genética, mas por conceber que a teoria moderna, em suma, visa sempre apoderar-se e assegurar-se do real<sup>12</sup>. Segundo ele, ela estaria sempre em contradição, pois

<sup>12</sup> Heidegger, em *La provenance de l'arte et le destinacion de la pensée*, destaca que as ciências estão dispostas dentro da experiência e do vigor da metafísica, e que esta direciona o conhecimento sobre o homem em acordo com o método que governa e determina as pesquisas e conquistas técnicas. Porém, o próprio homem está disposto dentro desse problema, sendo interpretado e analisado a partir desse fundo comum que serve de suporte para os mais diversos empreendimentos das ciências. Isto apenas confirma a vitória do método sobre a ciência. O homem, como outro objeto da pesquisa científica, também está disposto às operações técnico-científicas, e aos critérios de objetividade e ordenamento empreendido pela metafísica, as possibilidades calculáveis estão dimensionadas pelo homem e para o homem. Heidegger cita um fragmento de Nietzsche, onde este diz: “O homem é o animal que ainda não está acabado”, logo depois lembra a frase de um pesquisador americano que diz, “O homem será o único animal que poderá dirigir sua própria evolução”, em outras palavras, segundo Heidegger, “O homem é o único animal que pode empreender a exploração e a planificação seguindo o rigor metodológico necessário para elaborar e construir um homem-porvir. A constituição das modernas ciências, como é o caso da cibernética, rompem as linhas entre os seres vivos e os seres inanimados”. (HEIDEGGER, *La provenance de l'arte et la destinacion de la pensée*, p. 374). O que é o homem dentro desse projeto senão mais um objeto, com toda a certeza um objeto mais difícil de ser capturado, mas ainda assim um objeto. O homem é considerado um ser social, mas o que isso que dizer? Heidegger tenta explicar: “Sociedade quer dizer: sociedade industrial. Ela é o sujeito ao qual o mundo dos objetos permanece relacionado. Pensou-se certamente que a eguidade do homem seria suplantada pelo seu ser social. Mas este ser social não faz de nenhum modo que o homem moderno sacrifique sua subjetividade. Ao contrário, a sociedade industrial é a eguidade, por assim dizer, a própria subjetividade, elevada ao seu extremo. Nela o homem nada mais faz do que remeter-se a si mesmo e aos seus domínios, por ele erigidos em instituições de seu mundo vivido. Certamente a sociedade industrial é aquela que se submete às regras da ciência dominada pela cibernética e da técnica científica. Mas, a aurora da ciência se apóia sobre a vitória do método, que de seu lado produz como sua justificação o efeito da pesquisa que ela comanda. Este título de justificação é tido por suficiente. A autoridade anônima da ciência é considerada como intocável.” (HEIDEGGER, *La provenance de l'arte et la destinacion de la pensée*, p.375).

---

na procura do real a ciência não tem como alcançar a essência do real. Assim está, ela, sempre numa condição reduzida de apropriação e controle do objeto. Para ele não se pode falar em “ciência pura”, pois a ciência não é desinteressada ou sem propósito, pelo contrário, seu caráter é violento e apropriador. E é esse caráter violento que predetermina os diferentes modos e os diversos domínios em que vai atuar o substrato de toda a ciência: o método; ou em termos gerais o tecnocentrismo que dá sustentação à sua procedência, “numa concepção rigorosa, a essência do ‘objetivo’ propicia o fundamento para se predeterminar comportamento e procedimento”<sup>13</sup>. Tal idéia que pode ser resumida na frase de Planck citada por Heidegger: “Real é o que se pode medir”.<sup>14</sup> Heidegger teria assim previsto que o humanismo, tal como ele o critica, descambaria para o aparelhamento antropotecnológico que hoje se insurge sobre a concepção do humano? Mesmo acusado de não precisar as condições concretas do cuidar e do agir, Heidegger não teria deslocado a questão com suficiente força para afastar a ameaça das biotecnologias e, frente à intrusão da técnica, não teria ele possibilitado uma abertura essencial ao questionamento do humano?

É neste limite, e ao mesmo tempo, nessa experiência extrema da meditação heideggeriana que Deleuze colocará como foco central de seu questionamento não apenas acerca da ontologia da diferença, mas o próprio lugar que passaria a ocupar o homem dentro da modernidade. E é questionando o lugar do homem na modernidade, os limites da filosofia, o aparelhamento técnico, a sociedade capitalista, as formulações da psicanálise, da psicologia e a da biologia, ou do estruturalismo, que Deleuze frente à história da filosofia estabelecerá novas vias para se contornar o sistema constituído pela filosofia da representação. De forma sintética pode-se dizer que todo o seu pensamento é uma grave e profunda meditação sobre a diferença: o Ser é diferença e somente enquanto “diferença pura” ele permanece sendo Ser. Deleuze procura afirmar uma ontologia da diferença, ou seja, a sua filosofia trata de montar o plano onde os conceitos de imanência, de univocidade e de expressão, aparecem como fios condutores de sua problematização: pensar em uma ontologia livre de condicionamentos metafísicos e livre das exigências da representação, tendo por exigência a dissolução das hierarquias, e por fim constituindo um

---

<sup>13</sup> HEIDEGGER, *Ensaio e conferências*, p. 49

<sup>14</sup> Heidegger cita esta frase em *Ciência e pensamento do sentido*. In: *Ensaio e Conferências*. Ver bibliografia.

---

sistema totalmente positivo, onde o negativo (pólo da filosofia de Hegel e de Heidegger) não atua de modo fundante.

Segundo Deleuze, um pensamento que tenha como única atividade a reconhecimento não pode de modo algum ser um pensamento criador e possibilitador de novas existências. Para ele, só a diferença seria criadora, por engendrar em seu âmago caótico todas as possibilidades que se constituem e se insurgem no plano da imanência. A sua maior ousadia está em afirmar a diferença do Ser, sendo ele unívoco, imanente ao universo dos entes e nunca objetificável ou controlado pela filosofia da representação. O Ser se constitui enquanto diferença, mas é dito em um só sentido, em uma só voz. O Ser é Unívoco entendido como o único Acontecimento para todos os acontecimentos, aquilo que ocorre e que se diz, “o atribuível de todos os corpos ou estados de coisas é o exprimível de todas as proposições. A univocidade significa a identidade do atributo noemático e do expresso lingüístico: acontecimento e sentido”.<sup>15</sup>

O pensamento de Deleuze exige que se mantenha ao mesmo tempo a univocidade do Ser e a multiplicidade das coisas, e isso sem que se estabeleça uma hierarquia entre elas: carência, negação ou privação. Seu pensamento intenciona relacionar o Ser e as coisas, sem estabelecer uma ordem hierárquica, mas uma “anarquia coroada”, sem fundamento, de acordo com as multiplicidades e devires da imanência. Os entes, segundo Deleuze, expressam o Ser, por isso eles participam do Ser e são entendidos de forma afirmativa. O Ser enquanto unívoco é expresso na diferença, sem que com isso perca em nada a sua unidade. Com essa idéia Deleuze reporta-se a Espinosa, pois o que ele vai chamar de “expressionismo ontológico” está relacionado diretamente com o pensamento espinosista.

O Ser é diferença e por isso mesmo é necessário pensar o Ser na radicalidade da diferença, libertando-a de sua interpretação tradicional que a condicionou a um papel subserviente à identidade – seja em Platão, Aristóteles e na maior parte da tradição metafísica. Deleuze afirma que é preciso fundar novas imagens do pensamento. Entretanto tal caminho só se torna possível quando se defronta com as imagens constituídas na história da filosofia. A reflexão, a comunicação, a contemplação, imagens associadas à tradição, são consideradas por Deleuze como secundárias à constituição primordial da filosofia que é a de criar conceitos. O pensamento da diferença surge quando se rompe com as funções

---

<sup>15</sup> DELEUZE, *Lógica do Sentido*, p.185-186.

recognitivas que predominam na filosofia representativa. A questão que Deleuze lança para a sua reflexão é a de saber como se deu essa caracterização entre identidade e conceito e se é possível desfazê-la. Libertar a diferença do jugo do silêncio que a emparedou é devolver-lhe a potência pura de sua voz:

A univocidade do ser significa que ele é Voz, que ele se diz em um só e mesmo “sentido” de tudo aquilo que se diz. Aquilo que se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo aquilo de que se diz. Ele ocorre, pois, como um acontecimento único para tudo o que ocorre às coisas mais diversas, *Eventum tantum* (...), a afirmação do acaso em uma vez, o único lançar para todos os lances, uma só insistência para tudo o que existe, um só fantasma para todos os vivos, uma só voz para todo o rumor e todas as gotas do mar. (DELEUZE, *Lógica do sentido*, p.185)

Sua obra, contrária a alguns dos principais expoentes do pensamento francês pós-68, não procurará formular seus conceitos a partir da filosofia alemã dominante então na França – Hegel, Husserl ou Heidegger – os quais segundo ele, se apresentavam como uma nova escolástica.<sup>16</sup> Por essa indicação fica claro como o pensamento de Heidegger não será algo estranho ao jovem Deleuze. Na realidade ele travará com esse pensador um diálogo que sempre cortará a sua obra, mesmo que esse diálogo não se estenda de forma sistemática, mas de modo fragmentado e solto por dentro de seus principais livros. Nessas obras Deleuze abre um espaço onde não apenas torna-se comentador de Heidegger, mas antes de tudo um crítico que estabelece bem a distinção entre suas respectivas filosofias. A começar pela própria tematização da concepção de diferença, que segundo Deleuze não foi levada adiante pelo projeto heideggeriano, permanecendo assim numa espécie de parentesco com os fundamentos da metafísica da representação. Vale citar a nota 21 de *Différence et Répétition* intitulada, *sobre a filosofia da diferença de Heidegger*, na qual Deleuze, após passar em revista alguns pontos da

---

<sup>16</sup> Deleuze diz em *Diálogos* (p. 20): “Simplesmente entrávamos em Hegel, Husserl e Heidegger; nós nos precipitávamos como jovens cães em uma escolástica pior do que na Idade Média”. Essa passagem revela bem a forma como Deleuze receberia o pensamento heideggeriano, não apenas de modo cauteloso, mas desconfiado com toda idéia de totalização e construção de sistemas absolutos frequentes à filosofia alemã. Com relação aos filósofos germânicos, Deleuze reserva grande apreço por Nietzsche, que segundo ele fugiria às prerrogativas que guiaram a formação do pensamento alemão.

filosofia do pensador alemão, pergunta acerca do itinerário e da validade da filosofia heideggeriana:

Guardamos como fundamental esta “correspondência” entre diferença e questão; entre diferença ontológica e o ser da questão. Pode-se perguntar, todavia, se o próprio Heidegger não favoreceu os mal entendidos com a sua concepção do “Nada”, com sua maneira de “barrar” o ser, em vez de colocar entre parênteses o (não) do não-ser. Além disso, bastará opor o Mesmo ao Idêntico para pensar a diferença original e arrancá-la das mediações? Se é verdade que certos comentadores puderam reencontrar ecos tomistas em Husserl, Heidegger, ao contrário, está ao lado de Duns Scot e dá um novo esplendor à Univocidade do ser. Mas será que ele opera a conversão pela qual o ser unívoco só deve dizer-se na diferença e, neste sentido, girar em torno do ente? Concebe ele o ente de tal modo que este seja verdadeiramente subtraído a toda subordinação à identidade da representação? Não parece, levando-se em conta sua crítica do eterno retorno nietzscheano. (DELEUZE, *Différence et Répétition*, p.91)

Este trecho expõe o centro da questão aqui proposta, ao revelar as margens que separam o pensamento de Heidegger do de Deleuze. Pelo menos segundo o critério que este último desenvolve em sua filosofia.<sup>17</sup> Nietzsche surge aí como uma figura fundamental, a qual Deleuze se utiliza para contornar a interpretação heideggeriana e prestar à filosofia de Nietzsche uma nova potência. Segundo Deleuze, Heidegger não teria entendido o verdadeiro valor da idéia do eterno retorno e, por isso mesmo, teria permanecido preso às malhas da filosofia da representação, levando com ele, por sua interpretação equivocada, a filosofia de Nietzsche. Para Deleuze, o “Mesmo” heideggeriano absorve a Diferença e afirma de modo sutil uma representação do Ser. Porém, assim como Heidegger é acusado de não interpretar de forma adequada o eterno retorno nietzscheano, também se poderia afirmar que Deleuze compreendeu e interpretou a filosofia de

---

<sup>17</sup> Afirma Deleuze em *Différence et Répétition*, (p. 52): “Houve apenas uma proposição ontológica: o Ser é unívoco. Houve apenas uma ontologia, a de Duns Scot, que dá ao ser uma só voz. Dizemos Duns Scot, porque ele soube levar o ser unívoco ao mais alto ponto de sutileza, mesmo que à custa de abstração. Mas, de Parmênides a Heidegger, é a mesma voz que é retomada, num eco que forma por si só o desdobramento do unívoco. Uma só voz faz o clamor do ser.”. Retornando ao problema da acusação de Deleuze, no qual afirma que Heidegger não superou realmente a filosofia da representação, deve se ter em conta que parte principalmente da condição, segundo Deleuze, de Heidegger não ter afirmado, ao lado da diferença radical, a univocidade do Ser. Sobre esse tópico cf., BADIOU, *Deleuze: o clamor do Ser*, p.33-32. Ver bibliografia.

Heidegger de acordo com a sua perspectiva filosófica.<sup>18</sup> Tal argumento abriria campo para novas interpretações e análises entre estes dois autores, algo que já fora observado por alguns comentadores que apontaram nessa direção.<sup>19</sup>

Deleuze concorda que Heidegger soube superar em muito a questão da fenomenologia, conseguindo subtrair-se ao problema sujeito e objeto, mas mesmo assim, segundo ele, Heidegger teria persistido nos limites da tradição por não levar adiante a própria radicalidade de seu pensamento,<sup>20</sup> e deste modo teria permanecido fenomenológico demais. No entanto, essa é uma controvérsia que possui os seus reverses, pois como indica Badiou ao analisar a filosofia deleuziana, esta concebe a filosofia como ontologia, como um pensar que toma como questão a questão do Ser na sua univocidade, na qual o pensamento se manifesta a partir do seu fundo pré-ontológico e toda a sua vitalidade volta-se para um “declinar” do Ser sobre o pensamento. Declinar violento que se concebe como um “clamor do Ser”, como uma Voz a unificar os vários, fazendo do Ser a medida das relações tanto internas como externas. Pergunta-se, então, Badiou (*Deleuze: o clamor do Ser*, p.30): “Onde se situa, nessas condições, a diferença em relação a Heidegger (...)? Uma questão muito complexa, e quanto a mim, afirmo que Deleuze está, em muitos pontos cruciais (a diferença, o aberto, o tempo...), menos afastado de Heidegger do que se imagina habitualmente, e talvez do que ele próprio pensava”.

<sup>18</sup> G. Agamben sugere isso em seu texto, *A imanência absoluta*. Ver bibliografia.

<sup>19</sup> Citamos aqui os nomes de Giorgio Agamben, Michel Hardt, A. Badiou, A. Gualandi, Jean-Luc Nancy, Alain Beaulieu.

<sup>20</sup> Deleuze afirma: “Hegel e Heidegger permanecem historicista, na medida em que tomam a história como forma de interioridade, na qual o conceito desenvolve ou desvela necessariamente seu destino. A necessidade repousa sobre a abstração do elemento histórico tomado circular”. (DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, p.125). Essa acusação de historicista e fenomenológico é um dos pontos de afastamento de Deleuze em relação a Heidegger. Segundo Deleuze, este teria ficado a “meio caminho”, não se elevando até a radicalidade da síntese disjuntiva. Deleuze constata que o deslocamento efetuado por Heidegger de uma fenomenologia para uma ontologia, por mais sofisticada que seja, resguarda ainda dentro de sua elaboração um princípio de unidade, mantendo assim “a comunidade de sentido entre as dimensões atualizadas do Ser”, sustentando assim uma harmonia na unidade ontológica: “Heidegger, para falar como Nietzsche, é um sacerdote astuto, que só subverte aparentemente a intencionalidade e a síntese disjuntiva. Finalmente, ele fica preso na fenomenologia, no sentido em que esta ‘é demasiado pacificadora, e abençoou coisas demais’ (F, 120)”. (BADIOU, *Deleuze: o clamor do Ser*, p. 33).

Giorgio Agambem também sugere algo similar ao constatar que a filosofia de Deleuze dá prosseguimento ao projeto de Heidegger. Segundo ele o empirismo transcendental é a continuidade do projeto de “liquidar com os valores da consciência”, que contrário a Kant,<sup>21</sup> que falava dentro do campo transcendental de uma consciência pura desprovida de experiência, Deleuze vai conceber como uma experiência desprovida de consciência, de sujeito.<sup>22</sup> Desprovido de sujeito porque como entende Deleuze não haveria um Eu, mas um entrecruzamento de devires, forças, contemplações, contrações que se encarnam num sistema intensivo, aí onde se elaboram múltiplas sensações e onde a “subjetividade” não pode ser considerada como fundamento, pois o “Eu penso”, encontra-se rachado, fissurado, não se caracterizando assim como um ato sintético unitário. O pensamento configura-se sempre como um encontro violento, acaso transformado em necessidade. Pensar não é uma faculdade, mas um expor-se às forças, ao

---

<sup>21</sup> Lembramos que o projeto heideggeriano começa, dentro de *Ser e Tempo*, com uma reversão do kantismo, ou seja, enquanto Kant se perguntava a partir do campo transcendental como pode ter o sujeito finito verdades necessárias, Heidegger subverte a verdade a partir da finitude do *Dasein*, pois é a partir da finitude historial que se compreende a verdade. Por tal procedimento se estabeleceu a objeção dos neokantianos, pois segundo eles, Heidegger teria tomado a verdade relativa ao *Dasein*, o que limitaria o projeto de *Ser e Tempo* e abriu espaço para as críticas de Husserl e Cassirer em considerar *Ser e Tempo* uma análise psicológica. Porém, como elucida Heidegger, o *Dasein* não pode ser confundido com o sujeito metafísico, nem com o sujeito empírico, por ser temporal o *Dasein* não pode ser considerado um fundamento, mas um ser-aberto. Heidegger mantém assim a coerência de seu pensamento, pois, na *kehre*, o sentido do Ser continua sendo pensado nessa abertura, o Ser como diferença. Alberto Gualandi lembra que tanto a ontologia negativa de Heidegger, como a ontologia afirmativa de Deleuze, revelam-se como “lados de uma mesma moeda”, ambos operam uma tentativa de superar a revolução kantiana e de ultrapassar os limites que Kant impôs à razão humana: “Para Deleuze e para Heidegger, essa guinada tem o mesmo ponto de partida: o problema kantiano do esquematismo transcendental.”(GUALANDI, *Deleuze*, p. 87). O psicologismo seria considerado por ambos como o grande inimigo.

<sup>22</sup> Agambem afirma: “Heidegger, o Heidegger patafísico do genial artigo sobre Jarry, com o qual, através desta incomparável caricatura ubuesca, ele pode, enfim, reconciliar-se. Visto que o *Dasein*, como seu *In-der-Welt-sein*, não é decerto para ser entendido como a relação indissolúvel entre um sujeito – uma consciência – e seu mundo, assim como sua *aletheia*, em cujo coração reinam obscuridade e *lethe*, é o contrário de um objeto intencional ou de um mundo de idéias puras, um abismo separa tais conceitos da intencionalidade husserliana de onde provêm e, deportando-os ao longo da linha que vai de Nietzsche a Deleuze, faz dele as primeiras figuras do novo campo transcendental pós-consciencial e pós-subjetivo, impessoal e não-individual, que o pensamento de Deleuze deixa de herança ao ‘seu’ século.”(AGAMBEM, *A imanência absoluta*, p.175)

acaso turbulento. O pensar, então dá-se como uma experiência radical,<sup>23</sup> mas impessoal, não presa à consciência ou à idéia de sujeito. O que se depreende é que o pensamento é concebido como uma expressão radical da criação, produzindo novas configurações e torções, na opinião e no senso-comum, no bom-senso ou nos poderes estabelecidos. Pensar é quebrar os poderes e as formas estabelecidas por uma Imagem do pensamento, ato de força excepcional que convoca, como diz A. Gualandi (*Deleuze*, p.125), “o Ser pré-individual forçando-o a exprimir-se em novos devires, em um novo acontecimento”. A idéia de Homem, seguindo este raciocínio, seria também uma construção da opinião, arranjo de uma época, resultado de toda uma Imagem do pensamento. Neste ponto dar-se-ia o afastamento de Deleuze do humanismo, universalista e indulgente<sup>24</sup>. Gualandi, no entanto, tem dúvidas quanto a um efetivo distanciamento de “fato e de direito” por parte de Deleuze com relação à “questão do homem”<sup>25</sup>. Porém, nos cabe aqui inferir que a interpretação deleuziana preconiza um afastamento da idéia de sujeito ou de Homem em prol de uma idéia de subjetividade que se condensa em um campo de forças que se instaura através de seus devires caóticos e intensos. É na idéia de um animal-devir que se desterritorializa que Deleuze focaliza a sua interpretação. É numa certa desconexão sensorial, num caos ou desagregação original que reside a singularidade fisiobiológica do homem.<sup>26</sup> Desterritorialização, conexões, agenciamentos, combinações e articulações,<sup>27</sup> são devires que se cruzam com a força biológica do homem.

<sup>23</sup> “Pensar é experimentar, mas a experimentação é sempre o que se está fazendo – o novo, o notável, o interessante, que substituem a aparência de verdade e que acaba, mas menos ainda o que começa. A história não é experimentação, ela é somente o conjunto das condições quase negativas que tornam possível a experimentação de algo que escapa à história”. (DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, p.143)

<sup>24</sup> “Os direitos do homem não dizem nada sobre os modos de existência imanentes do homem provido de direitos. E a vergonha de ser homem, nós não a experimentamos somente nas situações extremas descritas por Primo Levi, mas nas condições insignificantes, ante a baixeza e a vulgaridade da existência que impregnam as democracias, ante a propagação desses modos de existência e de pensamento-para-o-mercado, ante os valores, os ideais e as opiniões de nossa época”. (DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, p. 140)

<sup>25</sup> GUALANDI, *Deleuze*, p. 126.

<sup>26</sup> Deleuze desenvolve esses princípios a partir da filosofia de Bérqson.

<sup>27</sup> Remetemos ao trabalho de Eric Alliez, *A assinatura do mundo* (p.49); principalmente o capítulo III, intitulado *onto-etológicas*, onde o autor constata que Deleuze e Guattari encontram em Whitehead, “um sensualismo superior, baseado num princípio ontológico experimental que contra-efetua – entre ciência e filosofia – a revolução copernicana minando o seu suporte

E é como devir que homem e técnica se cruzam, pois novos agenciamentos ocorrem, novas séries (visuais, fônicas, auditivas, noéticas), arranjos, para os quais convergem potências outras como instrumentos, animais, máquinas, “silício”, “estribo”, etc.<sup>28</sup>

A interpretação acerca da ciência e da sua manifestação epocal não levam Deleuze a entendê-la como o fim ou o acabamento de um estágio da metafísica, ao contrário da concepção heideggeriana. Deleuze concebe os modelos e operações das ciências contemporâneas como a liberação do poder virtual das coisas e do mundo, um mundo pré-individual e intensivo emancipado de todo fundamento rígido, explosão das imagens em novas possibilidades de criação e recriação vinculadas à pura diferença. A diferença ontológica como princípio que se insurge contra toda determinação, ou concepção mutiladora, em síntese contra todo o pensamento da representação. Assim, as antropto-técnicas não estariam contra o homem, mas a seu favor, atualizando alucinadamente a realidade, tornando livres as multiplicidades possíveis,<sup>29</sup> enquanto para contra-efetuar o diagrama que ameaça fechar e determinar esses devires, haverá sempre a diferença evadindo-se de todo controle e cálculo. O sistema tecnocêntrico

---

epistemológico. Não se trata mais de dependência *metodológica* do objeto com relação ao sujeito, mas sim da autoconstituição *ontológica* de um novo sujeito a partir de seus objetos”.

<sup>28</sup> Cf., *Mille Plateaux*, principalmente o capítulo de *la ritournelle*, p.381-433. Ver bibliografia.

<sup>29</sup> Afirma Deleuze em *Foucault* (p.141-142): “Foi preciso que a biologia saltasse em biologia molecular, ou que a vida dispersa se reunisse no código genético. Foi preciso que o trabalho dispersado se reunisse nas máquinas de terceira geração, cibernéticas e informáticas. Quais seriam as forças em jogo, com as quais as forças do homem entrariam então em relação? Não seria mais a elevação ao infinito, nem a finitude, mas finito-ilimitado, se dermos esse nome a toda situação de força em um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações (...). As forças no homem entram em relação com forças do fora, as do silício que se vingam do carbono, as dos componentes genéticos, que se vingam do organismo, as dos agramaticais que se vingam do significante. Em todos esses aspectos, seria preciso estudar as operações de superdobra, da qual a ‘dupla hélice’ é o exemplo mais conhecido. O que é o super-homem? É o composto formal das forças no homem com essas novas forças. É a forma que decorre de uma nova relação de forças. O homem tende a liberar *dentro de si* a vida, o trabalho e a linguagem. O super-homem é, segundo a fórmula de Rimbaud, o homem carregado dos próprios animais (um código que pode capturar fragmentos de outros códigos, como novos esquemas de evolução lateral ou retrógrada). É o homem carregado das próprias rochas ou do inorgânico (lá onde reina o silício). (...) Como diria Foucault, o super-homem é muito menos que o desaparecimento dos homens existentes, e muito mais que a mudança de um conceito: é o surgimento de uma nova forma, nem Deus, nem o homem, a qual, esperamos, não será pior que as duas precedentes.”

não é demonizado, pois ele se torna possibilidade de produção incessante de atualizações e re-configurações; o virtual e a diferença sempre se re-introduzindo dentro do sistema. Jogo de combinações do finito-ilimitado. Deleuze não entende a técnico-ciência negativamente, mas como algo produtivo, que não opera em favor da aniquilação da coisa e do mundo ou do homem, mas como força renovadora das possibilidades humanas alçando-as às suas prodigalidades mais radicais. Coerente com seu sistema positivo, a técnica é absorvida positivamente, dinamizando as potências e forças da imanência.

Heidegger atribui à técnica o fim de tudo aquilo que se possa considerar como essencial. Ela corresponderia à obstrução da abertura original do Ser e principalmente, configurar-se-ia como domínio planetário que expande a sua sombra até o ofuscamento total do que até então se entendia por homem.<sup>30</sup> Esta é a linha divisória entre Heidegger e Deleuze, pois tudo aquilo que o primeiro vai considerar como negativo na técnica, o cálculo, o matematismo, as teorias energéticas sobre a matéria (definidas por ele como manifestações da dominação e utilização sem precedentes da Natureza, que reduzem o Ser ao ente e impõe ao Ser a constitutividade finita da subjetividade), será assimilado pelo sistema deleuziano de modo positivo. Segundo este, as teorias científicas possuem um valor ontológico, pois elas descrevem o Ser infinito. Frente ao que se passou a chamar, a partir de Heidegger, de “o fim da filosofia” e o domínio total do planeta pela técnica (Gestell), Deleuze pensará a questão da ética, do procedimento técnico-científico e dos modelos antro-po-técnicos nascentes por outras vias que não apenas contornem as reflexões heideggerianas, mas que abram outras possibilidades e, ao seu modo, que assimilem e incorporem, no próprio devir, a ciência. O humano não é nela subtraído, pois das linhas de fuga que são criadas emanam novas possibilidades, novas estratégias de

---

<sup>30</sup> Heidegger em *O princípio do fundamento* (p.184) conclui que o fundamento é interpretado como *ratio*, cálculo, conta. E o homem denominado *animal rationale*, aquele que conta e “dá conta”, e é com tal definição que desde o princípio da história do ocidente até a era atômica se tem compreendido o homem. Heidegger então pergunta: “A definição mencionada, que o homem seja o *animal rationale*, exaure a essência do homem?(...) Podemos nós, se assim devesse ser colocado, abandonar este digno-de-ser-pensado em favor da correria louca do exclusivo pensamento calculador e dos seus enormes sucessos? Ou estamos prestes a determos para encontrarmos caminhos, nos quais o pensamento consiga corresponder ao digno-de-ser-pensado, em vez de enfeitados pelo pensamento calculador pensarmos superficialmente no digno-de-ser-pensado? Esta é a questão. É a questão mundial do pensamento. Na sua resposta decide-se o que será da Terra e da existência do homem sobre a terra”.

existência.<sup>31</sup> O Ser em Deleuze é por princípio plástico, efeito de superfície, acontecimento que se dá em dobras e redobras, contigüidade, justaposição, pura imanência e por isso mesmo, sem profundidade, sendo todo externo, sem verticalidade, não há nenhuma dimensão transcendente repositária da verdade, tudo está no Ser.

Deste ponto já se pode perceber alguns elementos que põem as filosofias de Heidegger e Deleuze em lados opostos, por mais que estejam envolvidas com um mesmo questionamento. Para Heidegger a poesia ganha primazia em relação à filosofia, que para ele teria chegado ao seu fim. A poesia efetivaria a passagem para um pensamento do Ser. O pensamento poético engendraria mesmo um modo de ser com o mundo.<sup>32</sup> Em Deleuze, tal questão não tem sentido, não se pode falar de um “fim da filosofia”,<sup>33</sup> pois mesmo ela pertencendo ao seu tempo e à finitude histórica, todo o esforço da filosofia, do pensamento filosófico, é contra-efetuar, indo ao encaço do tempo e daquilo que não está na história. Heidegger empreendeu um dos maiores retornos às origens do pensamento Ocidental, diagnosticando para esse uma tarefa de superação em todos os âmbitos, confrontando nesse acabamento com a própria concepção da técnica, com uma ordem planetária estabelecida pela planificação econômica, e pela

<sup>31</sup> Afirma Deleuze em *Pourparlers* (p.137-138) ao diferenciar a moral da ética: “a moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções relacionando-os a valores transcendentais (é certo, é errado...); a ética é um conjunto de regras facultativas que avaliam isto o que fazemos, isto o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica. Dizemos isto, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica? Há coisas que só se pode fazer ou dizer levado por uma baixeza de alma, uma vida rancorosa ou por vingança contra a vida. Às vezes um gesto ou uma palavra bastam. São os estilos de vida, sempre implicados, que nos constituem como tal ou tal.”

<sup>32</sup> O ser do ente, o princípio último, segundo Heidegger, é a forma alienada do Ser e possui constituição dimorfa, enquanto é onto-teológica. A metafísica, então, pode ser considerada como algo que desconhece seu fundamento e por isso impossibilitaria uma passagem (*Übergang*), que não é entendida como uma ponte que uniria o ser do ente e o Ser, estes são pensamentos inconciliáveis, esta passagem é mais um salto, um deslinde que mantém a tensão entre a metafísica e o pensamento essencial: “O pensamento do ser está assim preso tão decididamente ao pensamento metafísico do ente enquanto tal que só consegue abrir e seguir o seu caminho com o auxílio das muletas que toma emprestado à Metafísica.” (HEIDEGGER, *Nietzsche: metafísica e nihilismo*, p.285). Tal consideração em relação a poesia mantém intacta a compreensão hermenêutica heideggeriana do ser-no-mundo, o “como”, pois o mundo não é simplesmente o lugar onde estamos, mas o modo como estamos.

<sup>33</sup> Para Deleuze não haveria um fim da filosofia, enquanto ela permanecesse criando novos conceitos, criando agenciamentos, quando ainda continuasse a designar e empreender a afirmação contínua da vida.

determinação científica em todos os níveis. Enquanto Deleuze tenta entender o próprio sistema instalado e criar dentro e a partir deles novos caminhos, que atravessem e não se deixem prender pela epocalidade, sem contudo, para isso precisar recorrer à história ou a um começo originário.

Pode-se depreender daí as seguintes questões: o que a metafísica da representação significa para ambos? Como se pode compreender a lógica da diferença quando esta é contraposta às técnicas e ao pensamento das ontologias protéticas que aspiram a fabricação do próprio homem? Se é certo que ambos pensam o Homem, como ele se distingue, porém, dentro de suas reflexões? Como a sociedade industrial se desdobra dentro das suas respectivas interpretações? Deleuze condena Heidegger por ser fenomenológico demais por não cumprir com a proposta de uma filosofia da diferença, por ser historicista e por confinar na história o próprio Ser. Em Heidegger se ausenta uma análise mais sistemática do sujeito, pois mesmo falando de um “cripto-sujeito”<sup>34</sup> ele não chega a desenvolver com profundidade tal reflexão, falta-lhe a questão do corpo, da economia da libido, do desejo, etc, deixando margem para diversos ataques. Heidegger queria recuperar a coisa, “a coisidade da coisa”, fora da objetividade e do aparelhamento técnico, ao mesmo tempo em que queria pensar o homem em uma tal dimensão que lhe fosse devolvida a dignidade que o humanismo nunca havia lhe atribuído. Deleuze concebe a técnica não como um “acabamento”, não como uma impossibilidade, ao contrário, ela permite o surgimento de meios outros de uma dinamicidade pura que resgata a potência do virtual, e em vez de enclausurar o pensar, libera-o para suas infinitas possibilidades. O sujeito inserido nesse diagrama pode contraefetuar, dispor de forças e energias que não foram ainda pensadas, efetivadas ou dramatizadas. A força da multiplicidade e das intensidades com que se traçam mapas e linhas de fuga o constituem como nômade e, por isso mesmo, como aquele que não é apreendido. Deleuze põe em jogo a representação do sujeito e submete este aos devires, às intensidades e às forças que criam e permitem novas experiências do pensamento, o procedimento da desterritorialização como procedimento experimental de re-criações da “subjetividade”. Uma sintomatologia das afecções, a recriação de afectos e perceptos como fonte constituinte de novas formas de vivência e recriação da vida.

---

<sup>34</sup> O termo é empregado por Loparic em *Ética da Finitude*. Ver bibliografia.

Deve-se pensar o estatuto da ontologia da diferença frente às antropto-tecnologias, ápice do diagrama epocal; porém, mais ainda o dimensionamento da filosofia da diferença como favorecedora de novas possibilidades de existência, como a que estabelece o *clinámen*, a curva que traça uma dobra na incursão violenta da ciência sobre o que ainda hoje se chama homem. Quando Deleuze pensa o Ser e o homem coloca ambos “sob o signo do jogo e da afirmação”. Heidegger anuncia um pensar que apresenta “o signo do cuidado e da espera”,<sup>35</sup> *mutatis mutandis* os dois se colocaram a favor da liberdade criadora e contra todo o nihilismo triunfante que esvaziou de seus sentidos possíveis à própria vida.

Hoje, quando não apenas se escaneia o genoma humano, mas quando já é possível originar seres através de artifícios e técnicas que fogem ao controle ético, questiona-se a cada vez mais os limites da empresa científica. Como deve o homem se comportar frente a essa cisão radical que se opera no planeta? Não parece uma resposta fácil, ainda mais quando a própria definição de homem parece se fragmentar dentro do processo conhecido como a “morte do sujeito”, e se passa a falar do “trans-humano” ou “pós-humano”. Em tais casos, sem sabermos ao certo quem morreu ou em que se transformou, são hoje elaboradas, de forma direta no campo público, regras políticas de cunho antropto-técnico. Fala-se de uma substituição da filosofia clássica por alternativas que assimilem com velocidade as alternativas antropogênicas disponibilizadas pela biotecnologia. Tudo leva a crer que o humanismo clássico já não atende às necessidades que hoje convocam a filosofia e o pensamento em geral. Porém, as filosofias e propostas que se apresentam, não trazem em seu bojo nenhuma promessa de conforto, tal como a praticou o humanismo em sua aurora. A incerteza sobrevém como o grande *carrefour*, a encruzilhada que une humanistas e anti-humanistas.

## Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. In.: ALLIEZ, Eric. (org.), *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p.169-192.

---

<sup>35</sup> Nancy, Jean-Luc, *Dobra deleuziana do pensamento*, p. 114.

A filosofia da diferença em Deleuze e Heidegger

ALLIEZ, Éric. *A assinatura do mundo – o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*. Trad. de Maria Helena Rouanet e Bluma Villar. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

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

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: P.U.F., 1990.

\_\_\_\_\_. *Différence et Répétition*. Paris: P.U.F., 1997.

\_\_\_\_\_; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta; 1998.

\_\_\_\_\_. *Lógica do sentido*. Trad. de Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2005.

\_\_\_\_\_. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. Paris: Belles Lettres, 1998.

HARDT, M. *Gilles Deleuze, um aprendizado em filosofia*. Trad. de Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.

\_\_\_\_\_. *Que é metafísica?*. In: Os pensadores. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *La provenance de l'art et la destinacion de la pensée*. In: Cahier de l'herne. Org. Michel Haar. Traduit de l'allemand par Jean-Louis Chrétien et Michèle Reifenrath. Paris: Éditions de l'Herne, 1983.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998. v. 1 e v.2.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: Metafísica e Niilismo*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ensaíos e Conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Que é uma Coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Trad. de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. *O princípio do fundamento*. Trad. de Jorge Teles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

LOPARIC, Zeljko. «Ética da Finitude. In: OLIVEIRA, Manfredo A, de (org). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 65-77.

\_\_\_\_\_. *Ética e Finitude*. São Paulo: Escuta, 2004.

MARTIN, Jean-Clet. *Variations, la philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1993.

NANCY, Jean-Luc. Dobra deleuziana do pensamento. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. In.: ALLIEZ, Eric. (org.), *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34; 2000, p.111-117.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Trad. de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SLOTERDIJK, Peter. *Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico: Ensaio estético*. Trad. de Heidrun Krieger Olinto. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

VATTIMO, Gianni. Diferir a Metafísica. Trad. de Antônio Abranches. In. *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio. v.01, outubro 1996, p. 151-163.