



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences

ISSN: 1679-7361

eduem@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Scipioni Vial Ferronato, Mariza Ardem

A representação como limitação - crítica de Deleuze à noção de diferença ontológica em Heidegger

Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 32, núm. 1, 2010, pp. 81-89

Universidade Estadual de Maringá

Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307325337010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A representação como limitação – crítica de Deleuze à noção de diferença ontológica em Heidegger

Mariza Ardem Scipioni Vial Ferronato

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Rua Universitária, 2069, Cx. Postal 711, 85819-110, Jardim Cascavel, Cascavel, Paraná, Brasil. E-mail: mariza.ferronato@gmail.com

RESUMO. Este artigo pretende colocar em discussão a crítica de Deleuze a Heidegger, no que se refere ao problema da representação. Para tanto, apresenta-se inicialmente a argumentação deleuziana em torno daquilo que ele nomeia como a imagem dogmática do pensamento. A intenção é ressaltar os pontos que, segundo o filósofo francês, contaminam a filosofia da diferença executada por Heidegger. Num segundo momento, aborda-se o tema da diferença ontológica segundo a concepção do filósofo alemão. Expõem-se, então, argumentos que indicam possíveis inconsistências na crítica de Deleuze, que acusa Heidegger de livrar-se dos pressupostos objetivos à custa de dar-se pressupostos subjetivos.

Palavras-chave: ente, identidade, metafísica, pressuposto, ser.

ABSTRACT. *Representation as limitation - a critique of Deleuze to Heidegger's ontological difference.* This article intends to discuss the critique of Deleuze to Heidegger, as regards the problem of representation. It presents initially the Deleuzian argument on what he calls as the dogmatic image of thought. The intention is to highlight the points that, according to the French philosopher, contaminate the philosophy of difference by Heidegger. In a second stage, it addresses the theme of ontological difference on the principle of the German philosopher. Arguments are then reported indicating possible inconsistencies in the criticism of Deleuze, which accuses Heidegger for getting rid of objective assumptions at the expense of giving subjective assumptions.

Key words: ente, identity, metaphysics, assumption, being.

Introdução

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze tece críticas contundentes à representação, no intuito de exorcizar a primazia que esta confere ao princípio da identidade. Já no prólogo da obra em questão, ele afirma que seu propósito é pensar a diferença pura e sua autonomia e antecedência em relação ao Mesmo e ao idêntico. Liberta da imagem do pensamento, a diferença estaria liberta também do caráter negativo, afirmando aquilo que lhe é próprio: *uma potência de agressão e seleção*. O ataque à representação está disseminado por toda a obra, mas tem destaque no terceiro capítulo, intitulado *A imagem do pensamento*, que se inicia pelo *problema dos pressupostos em filosofia*, elencando os postulados que este autor considera obstáculos para a filosofia da diferença. É neste trecho da obra de Deleuze que se buscará subsídio para se delinear as falhas apontadas pelo filósofo francês no pensamento da diferença, executado por Heidegger. Num segundo momento, este artigo apresentará as linhas gerais do conceito de *diferença ontológica* proposto por Heidegger, procurando indicar a possibilidade de inconsistências na crítica deleuziana.

Discussão

Ponderando que o estabelecimento do começo, na filosofia, exige a eliminação de todo e qualquer pressuposto, seja ele objetivo ou subjetivo, Deleuze toma a segunda meditação de Descartes para exemplificar a supressão de um pressuposto objetivo. Ali, Descartes lança mão do *Cogito* para evitar definir o homem como animal racional, conceito que traz em seu bojo a pressuposição do conhecimento prévio de outros dois conceitos, relativos aos termos animal e racional. Porém, Deleuze chama atenção para um problema já levantado por Hegel, que percebe, na tentativa de Descartes, a simples troca de um pressuposto objetivo e explícito por outro subjetivo e implícito. O *Cogito* supõe um saber prévio, não por conceitos, mas por sentimento, qual seja: saber *o que significa eu, pensar e ser*. Deleuze denuncia a mesma falha em Hegel, que teria um começo no *ser puro* às custas de *remeter seus pressupostos ao ser empírico, sensível e concreto*. É neste ponto que se introduz a crítica a Heidegger, indicando que este, como os outros, toma a mesma “atitude, que consiste em recusar os pressupostos objetivos, mas à condição de se dar pressupostos

subjetivos [...] ao invocar uma compreensão pré-ontológica do Ser” (DELEUZE, 2006, p. 189-190). Estabelecido o cerne da crítica deleuziana, importa esclarecer em que bases ela se estabelece. Isso demanda exposição mais detalhada daquilo que Deleuze considera como os oito postulados de que a tradição filosófica lança mão, entretendo a possibilidade de uma filosofia da diferença e conduzindo cada vez a um único resultado: a universalização da *doxa*.

Os obstáculos à filosofia da diferença

O primeiro postulado indicado como obstáculo à filosofia da diferença diz respeito ao *Princípio da Cogitatio Natura Universalis*. Ao explicar o que significa um pressuposto subjetivo, Deleuze diz que este tem a forma do “*todo mundo sabe...*”, como um pensamento natural e pré-conceitual que dá à filosofia a ilusão de um começo livre de pressupostos. Ilusão, porque se baseia na universalidade da forma da representação ou da reconhecimento, que seria como uma *imagem do pensamento*, própria do senso comum. Deleuze lembra que Nietzsche já havia indicado o fundo moral dessa imagem, que persuade a ligar o pensamento a uma boa natureza, fundando no Bem o que seria uma recíproca atração entre pensamento e verdade. Assim, por oposição, uma filosofia isenta de pressupostos deve ter seu começo calcado “não num acordo com a imagem pré-filosófica, mas numa luta rigorosa contra a imagem, denunciada como *não-filosofia*” (DELEUZE, 2006, p. 193).

O segundo postulado adotado pela tradição filosófica, segundo Deleuze, é o *ideal do senso comum*. Neste sentido, considera-se senso comum como *concordia facultatum*, ou seja, o “exercício coerente de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo” (DELEUZE, 2006, p. 194). Deleuze se refere diretamente a Descartes, em relação ao exemplo da percepção do pedaço de cera: “Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino” (DESCARTES, 1973, p. 105). O senso comum, ou bom senso, são elevados ao nível filosófico quando entendidos como forma de identidade do objeto, necessariamente fundada no sujeito pensante, que unifica todas as faculdades e possibilita a estas “se referirem a uma forma de objeto que reflita a identidade subjetiva” (DELEUZE, 2006, p. 195). Assim, para Descartes e todos que adotam o *Cogito* como ponto de partida, o senso comum natural é tomado como determinação do pensamento puro, implicando um modelo

transcendental, o modelo da reconhecimento, tema do terceiro postulado a ser desmascarado por Deleuze.

No entender de Deleuze (2006), o modelo da reconhecimento é o terceiro postulado a enterrar a possibilidade de uma filosofia livre das amarras do senso comum. Ele aponta-o como fator que impossibilita à filosofia cumprir sua meta: romper com a *doxa*. Ainda que a filosofia recuse qualquer proposição particular, ao adotar o modelo da reconhecimento – que consiste em fundamentar no sujeito universal o exercício concordante das faculdades sobre um objeto qualquer –, traz consigo o elemento do senso comum e a forma da *doxa*, transformada numa *urdoxa*. É este modelo que está presente no 18º parágrafo da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, *A natureza da unidade objetiva da própria consciência*:

A unidade transcendental da apercepção é aquela por meio da qual o diverso dado em uma intuição se reúne em um conceito do objeto. Por isto se chama objetiva e deve distinguir-se da unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno, mediante a qual o diverso da intuição se dá empiricamente para reunir-se deste modo (KANT, 1995, p. 57).

Ao abordar o quarto postulado, que consiste no *elemento da representação*, Deleuze retoma os postulados anteriores e adverte que o modelo da reconhecimento, do qual deriva a forma da representação, baseia-se na concordância de todas as faculdades sobre a mesmidade de um objeto qualquer, isto distribuído entre os homens sob a forma do senso comum. Transportado para o *Cogito* de Descartes, o modelo da reconhecimento se funda na *unidade do sujeito pensante*, cujas faculdades se referem ao objeto, *refletindo a identidade do sujeito pensante*. Trata-se, portanto, de um modelo transcendental da *doxa*, elevando esta à racionalidade. O pressuposto subjetivo do *Eu penso*, que possibilita as formas complementares do *eu concebo*, *eu julgo*, *eu imagino* e *me recordo*, e *eu percebo*, inviabiliza qualquer tentativa de se pensar a diferença em si mesma porque a toma como objeto de representação. Para ilustrar essa situação, Deleuze cita Foucault: “é sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação” (DELEUZE, 2006, p. 201).

Tomada como objeto de representação, a diferença não aflige o pensamento, apenas o mantém ocupado com sua própria imagem. Assim, da mesma forma com a dúvida e com a certeza, o pensamento pressupõe tendência para o verdadeiro, mantendo-se preso à forma da representação pelo reconhecimento da distinção entre uma e outra. O que pode arrancar

o pensamento de sua inércia é o encontro com o inusitado, precursor de uma coação que força o pensamento a sair de si e criar o novo. “O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia” (DELEUZE, 2006, p. 203). A afirmação de Deleuze indica o que é próprio daquilo que instaura o pensar: um desprezo pelo conhecimento, oposto à *philía* entre pensamento e verdadeiro, que dá primazia à identidade sobre a diferença. No *ponto extremo de seu desregramento*, cada faculdade alcança o que pode alcançar, “o inapreensível do ponto de vista empírico, [...] sua diferença radical” (DELEUZE, 2006, p. 208).

Em certa medida, Deleuze reconhece a proximidade de seu pensamento com o de Heidegger. Ele invoca o alerta do filósofo alemão para o fato de que, enquanto conserva a forma do senso comum, o pensamento nada pensa, e o cita textualmente na seguinte passagem:

“O homem sabe pensar, na medida em que tem a possibilidade disto, mas este possível não nos garante ainda que sejamos capazes disto”; o pensamento só pensa coagido e forçado, em presença daquilo que “dá a pensar”, daquilo que existe para ser pensado – e o que existe para ser pensado é do mesmo modo o impensável ou o não-pensado, isto é, o fato perpétuo que “nós não pensamos ainda” (segundo a pura forma do tempo). (DELEUZE, 2006, p. 210).

Mas, se Deleuze recorre a Heidegger, é para ponderar que é “sempre por meio de uma intensidade que o pensamento nos advém”, e que “o privilégio da sensibilidade” reside apenas no fato de que “o que força a sentir e aquilo que só pode ser sentido são uma mesma coisa no encontro, ao passo que as duas instâncias são distintas nos outros casos” (DELEUZE, 2006, p. 210). O encontro eleva a sensibilidade ao objeto do encontro: “potências do salto, do intervalo, do intensivo ou do instante, e que só preenchem a diferença com o diferente” (DELEUZE, 2006, p. 210). A ressalva de Deleuze consiste em considerar que “é a cada vez uma livre figura da diferença que desperta a faculdade, [...] inclusive o pensamento, [que] não tem outra aventura a não ser a do involuntário; o uso voluntário permanece cravado no empírico” (DELEUZE, 2006, p. 211). Com isso, diz Deleuze, o *Logos* se dissocia numa diversidade de linguagens transcendentais inerentes a cada uma das faculdades. Não há afinidade no encontro entre a sensibilidade e aquilo que aquela força a sentir. A proximidade entre os dois filósofos esbarra, então, naquilo que Deleuze considera ser uma falha no pensamento de Heidegger: “o primado do Mesmo” e a suposição de que este “reúne e compreende a diferença como tal”,

recaindo na armadilha do pressuposto subjetivo. Para o francês, “não é uma amizade (*philía*) como a do semelhante com o Mesmo, ou ainda unindo opostos, que liga a sensibilidade ao *sentendum*” (DELEUZE, 2006, p. 211). Essa função, segundo ele, é a de um *precursor sombrio*, que força a comunicação do diferente pela diferença.

O postulado que consiste no *elemento da representação*, assim como o apresenta Deleuze, traz em seu bojo a essência da crítica a Heidegger. Em função dessa peculiaridade, poder-se-ia passar imediatamente à explanação do pensamento da diferença executado por Heidegger. Contudo, interessa dar sequência à exposição dos outros quatro postulados elencados por Deleuze, mesmo que de maneira sucinta, a fim de se demarcar com maior ênfase não só as dissensões entre os dois filósofos, mas também as suas proximidades de pensamento.

Na apresentação do quinto postulado, o ataque de Deleuze à imagem dogmática do pensamento denuncia a intransigência para com qualquer outra possibilidade de se pensar que não seja aquela calcada sobre o princípio da *cogitatio natura universalis*, do senso comum, do modelo da reconhecimento e da representação. Qualquer alternativa que fuja a este modelo é classificada como erro, entendido como o *único “negativo” do pensamento*. A imagem dogmática do pensamento postula “uma boa vontade do pensador bem como uma boa natureza do pensamento, salvo enganar-se, isto é, tomar o falso pelo verdadeiro” (DELEUZE, 2006, p. 214). A possibilidade do erro, então, é algo externo ao sujeito pensante, que é induzido em erro ao tomar uma coisa por aquilo que ela não é. “Dir-se-ia do erro que ele é uma espécie de falha do bom senso sob a forma de um senso comum que permanece intacto” (DELEUZE, 2006, p. 215), ou seja, não há falha na forma do pensamento, apenas na aplicação. Dessa maneira, a imagem dogmática do pensamento se mantém pura, sem contaminação pelo erro, imputando qualquer mal a uma causa externa.

O sexto postulado apontado por Deleuze versa sobre o *privilégio da designação*, compreendida como referência. O ambiente escolhido por ele para retratar a relação entre a designação e o erro, abordado no postulado anterior, é aquele próprio ao sistema de ensino. Excluindo os exercícios de ciências exatas, Deleuze pondera que “é raro encontrar erros ou alguma coisa de falso nos ‘deveres’ [...]. O que mais se encontra são não-sensos, observações sem interesse e sem importância, [...], problemas mal formulados ou desviados de seu sentido” (DELEUZE, 2006, p. 220). Ele evoca a distinção entre expressão e

designação como as duas dimensões de uma proposição, sendo que a primeira indica o sentido, exprime um ideal, enquanto a segunda está ligada diretamente ao objeto referido na proposição. O que Deleuze denuncia é, como diz o título do sexto postulado, *o privilégio da designação* como o índice de verdade ou falsidade da proposição, relegando o sentido a uma posição secundária. “Remetendo o verdadeiro e o falso à relação de designação na proposição, damos-nos um sexto postulado, [...] que recolhe os precedentes e se encadeia com eles (a relação de designação é apenas a forma lógica da reconhecimento)” (DELEUZE, 2006, p. 221). A imagem dogmática do pensamento considera qualquer problema como algo dado, cuja solução já está também dada nele e o anula ou neutraliza assim que é encontrada. Esse modo de se compreender o problema implica assumir que se pensa apenas quando se procura a solução, em geral única, e não quando se propõe o problema. Esse, por sua vez, fica reduzido à própria solução, o que leva Deleuze ao sétimo postulado: *a modalidade das soluções*.

O *privilégio da designação*, como se viu, dá aos problemas a aparência de uma miragem. Essa característica, no entender de Deleuze, tem dois aspectos: por um lado, essa ilusão natural consiste em *decalcar o problema sobre as proposições* e, por outro, em considerar que a verdade reside na possibilidade de solução. Em qualquer um dos dois casos o problema se extingue. Trata-se, segundo Deleuze, do fato de que essa crença tem “a mesma origem que a dos outros postulados da imagem dogmática: exemplos pueris separados de seu contexto, arbitrariamente erigidos em modelos” (DELEUZE, 2006, p. 228). O preconceito tem também fundo social de controle, que “nos convida a resolver problemas vindos de outro lugar e que nos consola, ou nos distrai, dizendo-nos que venceremos se soubermos responder: o problema como obstáculo e o respondente como Hércules” (DELEUZE, 2006, p. 228). Contrário a essa visão engendrada pela imagem dogmática do pensamento, Deleuze alerta para a importância ontológica e epistemológica da categoria de problema. “Não só o sentido é ideal, mas os problemas são as próprias Idéias”, afirma ele, ressaltando que “um conjunto de proposições pode distribuir-se de tal maneira que as respostas que elas representam formem os casos de uma solução geral. Mas gerais ou particulares, as proposições só encontram seu sentido no problema subjacente que as inspira” (DELEUZE, 2006, p. 233). Isso implica que apenas a Ideia, enquanto problema, tem o caráter universal.

Tomando-se por base a noção de que questões dadas – com a intenção de serem dissolvidas na solução – restringem a livre problematização,

introduz-se o oitavo postulado: *o resultado do saber*, que consiste na análise das relações entre problemas, aprender e saber. A relação entre problemas e aprender é intermediada pelos signos, responsáveis por forçar o pensamento a enunciá-los. Já a relação entre problemas e saber se rege pelo uso de um método que determina a possibilidade de solução, já dada com o problema, o que inviabiliza qualquer intervenção do aprendiz. Para Deleuze, aprender equivale a captar o universal das relações presentes na Ideia, percebendo a formação das singularidades correspondentes. Ele fornece um exemplo elucidativo, o do mar e do nadador.

A Idéia de mar, por exemplo, como mostrava Leibniz, é um sistema de ligações ou de relações diferenciais entre partículas e de singularidades correspondentes aos graus de variação destas relações, o conjunto do sistema encarnando-se no movimento real das ondas. Aprender a nadar é conjugar pontos notáveis de nosso corpo com os pontos singulares da Idéia objetiva para formar um campo problemático (DELEUZE, 2006, p. 237).

Ao conjugar as relações, eleva-se o pensamento a um nível em que se torna possível o ajuste entre os atos e o objeto a que eles se dirigem. Cada faculdade deve ser elevada ao exercício transcendente, apreendendo aquilo que só pode ser sentido. Deleuze argumenta que “nunca se sabe de antemão como alguém vai aprender. [...] Não há método para encontrar tesouros nem para aprender, mas um violento adestramento, uma cultura ou Paidéia que percorre inteiramente todo o indivíduo” (DELEUZE, 2006, p. 237). Enquanto o saber se baseia no método e é manifestação do senso comum, pressupondo solução prévia aos problemas, o aprender constitui a cultura, “aventura do involuntário, encadeando uma sensibilidade, uma memória, depois um pensamento, com todas as violências e crueldades necessárias” (DELEUZE, 2006, p. 238), sem contudo esgotar o problema, que pode sempre ser novamente enfrentado, gerando um novo pensamento. É essa a alternativa apresentada por Deleuze para superar o domínio da imagem dogmática do pensamento e subverter as correlações entre transcendental e empírico.

A diferença ontológica em Heidegger

Estabelecida a crítica de Deleuze quanto à submissão da filosofia aos pressupostos subjetivos, é imprescindível que se faça uma análise do conceito de diferença ontológica proposto por Heidegger, para que se possa, com propriedade, compreender a profundidade da questão em jogo. Lembre-se, então, que a expressão “diferença ontológica” tem sua primeira aparição na obra de Heidegger, intitulada

“Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia”, de 1927, e tem por intuito demarcar a distinção entre *ser* e *ente*.

Como dissemos: a ontologia é a ciência do *ser*. Mas o *ser* é sempre ser de um ente. De acordo com sua essência, o *ser* se distingue do ente. [...] Esta não é uma distinção arbitrária, mas sim precisamente aquela mediante a qual ganhamos, antes de tudo, o tema da ontologia e, assim, o tema da filosofia mesma. Sobretudo, é a distinção que constitui a ontologia. Designamo-la como a *diferença ontológica* (HEIDEGGER, 2000, p. 42, tradução nossa).

A questão do *ser*, no horizonte da diferença ontológica, nasce do confronto com a tradição metafísica. Segundo Heidegger, o que dá início ao pensamento metafísico é justamente o esquecimento da diferença “ente-ser”. A metafísica apreende a diferença entre o *ente* e o *ser* à medida que interpreta o *ser* como o aspecto do *ente* tomado na sua representação. Entretanto, essa diferença não é uma diferença, visto que o *ser* apreendido desse modo se torna simples abstração de seus traços essenciais, ou seja, o *ser* assim interpretado não deixa de ser o próprio *ente* enfocado em certa perspectiva. É nesse sentido que se direciona a crítica de Heidegger, pois a metafísica tende a representar o próprio *ser* como um *ente* e em alguns momentos ainda o toma como um *ente* supremo.

A diferença que Heidegger pretende pensar é mais inicial, é aquela que teve sua vigência num tempo anterior ao da metafísica e que aparece nos primeiros pensadores gregos quando procuravam captar o que era o *ser*. É com a intenção de chegar a essa diferença, já assinalada no começo do pensamento ocidental, que Heidegger nos convida a fazer a experiência do “passo de volta”. Mas o que se deve entender com esse gesto, que, à primeira vista, parece indicar apenas um retorno histórico aos primeiros pensadores gregos? Deixe-se que o próprio Heidegger ensine como trilhar esse novo caminho:

Passo de volta não significa um passo isolado do pensamento, mas uma espécie de movimento do pensamento e um longo caminho. Na medida em que o passo de volta determina o caráter do nosso diálogo com a história do pensamento ocidental, o pensamento conduz, de certo modo, para fora do que até agora foi pensado na filosofia (HEIDEGGER, 2006a, p. 59).

Com essa explicação, Heidegger deixa também implícito o esclarecimento de outra expressão que faz parte do mesmo itinerário, qual seja, “ir do pensado ao impensado”.

Mas, o que é esse impensado? Em uma primeira

análise da questão, poder-se-ia considerar este impensado como o fundamento e o marco inicial da história do pensamento ocidental; a questão fundamental, da qual a investigação metafísica se manteve afastada. Uma segunda tentativa de se responder à questão do impensado levaria a entendê-lo como o que se manteve nessa condição não tanto por negligência do pensamento, mas sim pelo fato de que o seu modo de manifestar-se é o próprio retiro. O que, nesse momento, cabe observar, é que a origem assinalada como o impensado veio até nós já ocultada pelo seu outro e esquecida em detrimento deste. Consequentemente, a origem não pode ser apresentada dissociada daquilo que a encobre, pois, segundo Heidegger, o que se procura na posição de origem (o impensado) só pode manifestar-se em modo de retiro e consiste na sua própria ocultação, isto é, o *ser* só se desvela como velado. É para chegar a essa demonstração que Heidegger aponta um modo de pensar mais originário. Para ele, o pensamento originário não repousa na ótica em que o *ser* é causa e o *ente*, efeito, mas pensa numa diferença que se estabelece entre *ser* e *ente*, fazendo com que ambos sejam pensados um em relação ao outro, num recíproco pertencer.

Essa diferença que se entrelaça em uma copertinência é o que Heidegger chama de diferença ontológica. Para esclarecer o que é essa diferença, Heidegger remete-se ao pensamento metafísico tradicional. Segundo ele, a marca mais forte no início da tradição metafísica é o esquecimento da diferença entre *ente* e *ser*. À primeira vista, essa afirmação pode parecer descabida, porque a metafísica tradicional indica o *ser* como um aspecto, noção ou ideia da qual o *ente* é representação. Ora, se o *ente* é representação do *ser*, está implicada aí uma diferença. Contudo, Heidegger diz que essa diferença captada pela metafísica não passa de abstração dos traços essenciais do *ente*. Com isso, ela toma uma mera perspectiva do *ente* como se fosse o *ser*. Heidegger descarta essa pseudodiferença *ente-ser*, captada pela metafísica tradicional, e vai em busca de uma diferença relatada na origem do pensamento grego, nos fragmentos dos filósofos pré-socráticos. O caminho para essa busca é indicado na comparação que Heidegger faz entre o seu pensamento e o de Hegel, conforme a citação a seguir:

Para Hegel, o objeto do pensamento é o *ser* sob o ponto de vista do caráter de pensado do *ente*, no pensamento absoluto e enquanto tal. Para nós, o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o *ser*, mas o *ser* sob o ponto de vista de sua diferença com o *ente*. Expresso com mais rigor: para Hegel, o objeto do Pensamento é o pensamento absoluto como conceito absoluto. Para nós, o objeto do

pensamento, designado provisoriamente, é a *diferença enquanto diferença*. Para Hegel, a medida para o diálogo com a história da filosofia significa: entrar na força e no âmbito do que foi pensado pelos primeiros pensadores. [...] Hegel encontra a força individual de cada pensador naquilo que por ele foi pensado, na medida em que, como grau singular, pode ser sobresumido no pensamento absoluto. Para nós, a medida para o diálogo com a tradição historial é a mesma, enquanto se trata de penetrar na força do pensamento antigo. Mas *nós não procuramos a força no que foi pensado, mas em algo impensado*, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial. Mas somente o já pensado prepara o ainda impensado, que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância (HEIDEGGER, 2006a, p. 57-58, grifo nosso).

Essa diferença *ente-ser* é sempre fugidia e de difícil apreensão, mas invariavelmente acompanha a presença concreta das coisas. Heidegger chama atenção para o fato de que as palavras gregas *ἐμμεναι* (forma antiga de *εἶναι*) e *εὖν* (forma antiga de *ὄν*) são habitualmente traduzidas pelos termos *ser* e *ente*, respectivamente. Contudo, por vezes, a palavra traduzida por *ente* pode também significar *ser*, o que indica que a tradução habitual não alcança a riqueza de sentido da palavra grega em seu uso original. Essa constatação de Heidegger o leva a propor que se volte à escuta da palavra grega *εὖν*.

Já na introdução de *Ser e Tempo* (§ 22), ao mesmo tempo em que denuncia o esquecimento da questão do *ser*, no seio da metafísica, e propõe a “destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição”, Heidegger faz a ressalva de que não se trata de “arrasar a tradição ontológica” e ressalta que a “crítica volta-se para o ‘hoje’ e para os modos vigentes de se tratar a história da ontologia”. Por isso, desde o § 1º desta obra, o filósofo indica a “necessidade de uma retomada explícita da questão do *ser*” (HEIDEGGER, 2006b, p. 37-60). Entretanto, essa retomada não pode ser entendida como repetição da “questão platônico-aristotélica, mas retorna, pela interrogação, àquilo que se esconde no *ὄν*” (HEIDEGGER, 1969, p. 78).

Em grego, *ser* é *τὸ εἶναι*. Esta palavra *εἶναι* é o infinitivo do verbo cujo particípio é *τὸ ὄν*. Aqui fica claro, se o pensador pensa o ente, então ele compreende a palavra participial não no sentido substantivado, mas no sentido verbal. [...] A pergunta em causa para os pensadores – o que é um ente? – significa somente a pergunta: o que é o *ser* dos entes? O que é isto, dentro e através do que algo é “ente”? O que caracteriza como tal o “ente” que “está sendo” (HEIDEGGER, 2002, p. 71).

Isso que se esconde no *ὄν*, explica Heidegger, é a sua dualidade de significação: diz o *ente* que é e

também diz o *ser* do *ente*. Esse duplo sentido, nominal e verbal, é apanhado pela gramática, que classifica esta palavra entre os particípios, ou seja, entre os termos que tomam parte em duas significações. Essa classificação gramatical, porém, é já derivada, pois apenas constata a duplicidade daquilo que os particípios nomeiam. Essa duplicidade dos particípios tem origem naquilo que Heidegger chama de dobra do *ser* e do *ente*, da qual a palavra *ὄν* é o vestígio mais imediato. “O particípio *τὸ ὄν*, o *ente*, o *ser*, é o particípio de todos os particípios, porque a palavra *ser* é a palavra de todas as palavras” (HEIDEGGER, 2002, p. 74). Ou seja, a dobra da qual a palavra *ὄν* traz a marca, estende-se a todas as palavras de uma língua, referindo-se a algo que é sendo. Essa dupla significação é a certidão de nascimento da história do Ocidente, pois foi assim que o *ente* se desvelou àqueles (os gregos) que o tentaram nomear pela primeira vez em sua totalidade. Mas, esse clarão captado pela língua grega na palavra *ὄν*, que traz consigo a marca da dobra *ser-ente*, foi apenas nomeado pelos gregos e não pensado por eles.

Heidegger chama atenção para a aparente contradição que reside no fato de que a primeira manifestação do *ser* do *ente*, que caracteriza o pensamento ocidental, marca ao mesmo tempo o esquecimento da dobra *ser-ente*. Para conciliar essa contradição, é preciso retomar o que já se disse acerca do *impensado*. Por um lado, os antigos gregos conseguem captar o *ser* como diferença, como dobra, mas, por outro lado, a proveniência dessa dobra, enquanto diferença, não é sequer questionada, ou seja, o pensamento surge juntamente com o velamento da dobra que lhe dá origem. Se a palavra *ὄν* indica, simultaneamente, a presença da dobra e o seu velamento, isso acontece porque, desde o seu início, o pensamento se ocupa apenas daquilo que se desdobra – o *ente*, o diferenciado – sem voltar-se para o momento da origem – o desdobramento, o diferenciador – que segue *impensado*. Contudo, os primeiros pensadores têm o privilégio da proximidade da origem e, mesmo que não questionem em sua direção, recebem dela o vigor do seu pensamento. O mesmo não se dá a partir da instauração da metafísica, que não só não questiona, como também já não diz a diferença originária. Portanto, a fixação do desaparecimento dessa dobra é o que marca o início da metafísica.

A partir do que foi dito no parágrafo anterior, apresenta-se um novo paradoxo. Ao mesmo tempo em que a metafísica fixa a ocultação da dobra, é ela também a testemunha e a garantia da mesma. Pode-se esclarecer essa afirmação, dizendo-se que a

representação metafísica do *ser* do *ente* só é possível através da diferença *ser-ente*, porém, essa diferença originária não é representada pela metafísica. Ou seja, a metafísica conserva na sua representação do *ser do ente* o vestígio da dobra que origina o pensamento ocidental, mas o faz de maneira quase irreconhecível porque interpreta erroneamente essa diferença. O vestígio da dobra, que a metafísica traz consigo, reside na distinção entre dois modos de *ser do ente*, indicados pelos termos *essentia* (*quidditas*, o que ele é) e *existentia* (*quodditas*, o fato de que ele é). Como não pode se voltar para sua essência sem sair de si mesma, a metafísica toma o solo de que se alimenta, a saber: a dobra *ser-ente*, como algo evidente, indiferente e não questionável.

O que Heidegger propõe, a partir dessas considerações, é um recuo à origem. É pensar o *ser* (εἶναι) não mais a partir do *ente* (ὄν), mas sim a partir da diferença que propicia *ser* e *ente* e que, apesar de nomeada pelos gregos, continua impensada e esquecida, constituindo a raiz da distinção entre *essentia* e *existentia* proposta pela Metafísica. A diferença, então, passa a ser, para Heidegger, a questão do pensamento, que é abordada diretamente a partir do texto intitulado *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, parte integrante da obra *Identidade e Diferença*. A partir de um diálogo com Hegel, ele faz uma tentativa de abrir um caminho que escape à metafísica. Entretanto, ao marcar as diferenças entre seu pensamento e o de Hegel, acaba por fazer uso da língua da tradição, como fica patente na seguinte passagem: “Para nós o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o *ser*, mas o *ser* sob o ponto de vista de sua diferença com o *ente*”. Logo em seguida, porém, Heidegger se esforça por delinear melhor o caminho a ser seguido, ao dizer que seu intuito é pensar “a diferença enquanto diferença” (HEIDEGGER, 2006a, p. 57).

Para se compreender o que Heidegger entende por diferença é preciso considerar que, para ele, não se pode dizer que a diferença seja isto ou aquilo, ao modo de um *ente* sendo. Muito antes, é só a partir da diferença que se pode pensar o *ser*. É neste sentido que Heidegger alterna entre vários termos para tentar elucidar a ideia de diferença, ora utilizando o latino *Differenz* (diferença), ou os alemães *Unter-Schied* (di-mensão) e *Austrag* (diferendo, de-cisão). Todas essas palavras são utilizadas pelo filósofo para indicar o fato de que a diferença ontológica, por ele pensada, não marca um simples afastamento entre dois termos ou duas realidades, a saber: *ente* e *ser*, mas sim um movimento de diferenciação que propicia a apreensão de duas regiões de um mesmo, cindindo e aproximando num mesmo lance. Ao discutir a essência onto-teo-lógica da metafísica,

Heidegger esclarece que a unidade da copertença de *ser* e *ente*, em que um fundamenta o outro e vice-versa, “assenta, ela mesma, na mencionada diferença que ainda está impensada” (HEIDEGGER, 2006a, p. 67). A partir dessa argumentação, parece difícil sustentar a opinião de Deleuze, segundo a qual Heidegger guarda o primado do Mesmo. Este é a dupla figura *ser-ente*, dobra instaurada a partir da diferença.

Ao pensar o *ser* na diferença com o *ente* e este na diferença com o *ser*, o que está em questão é a diferença em sentido próprio. Contudo, Heidegger adverte para o fato de que “[se] procurarmos representá-la, nos descobrimos levados a conceber a diferença como relação que nossa representação acrescentou ao *ser* e ao *ente*” (HEIDEGGER, 2006a, p. 67-68). Muito pelo contrário, o fato é que “já encontramos sempre *ente* e *ser* em sua diferença para lá onde deveríamos levar a diferença como o suposto acréscimo” (HEIDEGGER, 2006a, p. 68). Esta crítica à representação também é trabalhada por Heidegger na obra *Heráclito – A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina Heraclítica do lógos*, em que ele indica um impedimento de compreensão que se dá pelo fato de que nosso entendimento sempre está preso a representações. Por isso, sempre que se busca entender alguma coisa, necessita-se do representado como “isso ou aquilo”, pois a representação do entendimento sempre busca a conciliação de dois termos. Normalmente, também ao ler-se ou ouvir-se uma palavra isolada, automaticamente se busca uma relação desta com o objeto por ela representado. O exemplo a seguir pode ajudar a esclarecer as afirmações anteriores: ao dizer-se caneta, o entendimento busca relacionar ao que se refere por meio dessa designação. Do mesmo modo, ao dizer-se *Phýsis*, acredita-se ser possível representar o que lhe corresponde. Porém, com esse modo de pensar, ou seja, pensar o desdobramento da *Phýsis* na dependência de uma representação, permanecer-se-ia no âmbito do pensamento comum, em que tudo é pensado apenas objetivamente; pois busca-se apenas o que está desvelado (o *ente*). Contudo, o pensamento representacional é parcial e limitado, pois na *Phýsis* o surgimento (desvelamento) está numa relação essencial com o encobrimento (velamento) (HEIDEGGER, 2002, p. 129).

Na tentativa de enfrentar a questão do *ser*, de forma a escapar à representação metafísica, Heidegger pergunta o que pensar da diferença, “se tanto o *ser* como o *ente*, cada um a seu modo, tornam-se fenômenos emergindo da diferença?” (HEIDEGGER, 2006a, p. 69). É preciso, então, confrontar a diferença pelo passo de volta, lembrando-se que, para Heidegger, esse movimento

leva “do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é, o esquecimento da diferença” (HEIDEGGER, 2006a, p. 59-60). O que se intenta é estabelecer uma distância que evite o mergulho para dentro da diferença enquanto tal, mas garanta um mover-se na sua proximidade a fim de que ela permaneça em foco, porém se mantenha inobjetivada. Assim, Heidegger pode retomar a questão do *ser do ente* e afirmar que esta expressão diz: *ser* que *é* o *ente*, captando neste *é* o fenômeno da ultrapassagem para o *ente*. Não se trata aqui de um mover-se que pressupõe a pré-existência do *ente* e um deslocamento do *ser* em direção a ele, mas sim um desvelar o *ente*, no qual o *ser* permanece oculto, como se percebe na passagem que segue:

Ser ultrapassa (aquilo) para, sobrevém desocultando (aquilo) que unicamente através de tal sobrevento advém como desvelado a partir de si. Advento quer dizer: ocultar-se no desvelamento; portanto, demorar-se oculto no presente: ser ente (HEIDEGGER, 2006a, p. 69).

O que permite e instaura essa relação visceral de *ser-ente* é a diferença. “Somente esta dá e mantém separado o entre em que sobrevento e advento são conservados na unidade, em que são sustentados distintos e identificados” (HEIDEGGER, 2006a, p. 70), observa Heidegger.

Conclusão

Retomando-se a argumentação de Deleuze (2006) quanto aos pressupostos subjetivos inerentes à imagem dogmática do pensamento, que reúne a síntese de sua crítica a Heidegger, e comparando-a com o pensamento da diferença executado pelo filósofo alemão, é possível assinalar uma série de pontos de divergência e também de convergência entre os dois pensadores. A somatória dessa comparação, contudo, parece pender a favor de Heidegger.

O primeiro ponto a se considerar é a noção de *φιλία* apresentada por Deleuze. Ao abordar a relação entre sensibilidade e *sentendum*, o francês compreende o termo grego como sinônimo de amizade e afirma que essa relação é função de um *precursor sombrio*, que força a comunicação do diferente pela diferença. No que tange ao pensamento de Heidegger, essa argumentação se baseia numa compreensão possivelmente equivocada. Em sua obra intitulada *Heráclito: A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do logos*, o filósofo alemão faz uma análise exaustiva dos fragmentos deixados pelo pensador grego e a sua noção de *φιλία* é completamente diferente daquela indicada por Deleuze.

Ao analisar o fragmento 123 de Heráclito, “*φύσις κρύπτεσθαι φιλει*” (HEIDEGGER, 2002, p. 143), que em seu uso comum diz: “A natureza (*Phýsis*) ama esconder-se” (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000, p. 101), Heidegger alerta para as implicações da escolha da palavra “ama” (termo este que, no decorrer da análise heideggeriana, será substituído pela palavra “favorece”, no sentido de propiciar) para traduzir o termo grego *φιλει*. Ele aponta nesta fórmula uma tentativa de se imprimir à *Phýsis* um atributo humano, o que equivale a supor uma subjetividade inerente ao objeto. Heidegger denuncia nessa tradução a intenção de dar ao pensamento de Heráclito o caráter ingênuo da antropomorfização do mundo. Essa posição, que nada tem de ingênua segundo Heidegger, visa sustentar a pretensão da primazia humana em relação aos demais entes. O filósofo chega a usar de ironia para demonstrar o absurdo implicado nessa tradução:

A tradução que acabamos de mencionar não fala da *φύσις*. O que ela faz é atribuir a pretensa inapreensibilidade da *φύσις* a um humor ou bel-prazer da *φύσις* ao invés de atribuí-la ao homem e a sua dispersão, e ainda quer acreditar que um pensador como Heráclito teria afirmado algo assim (HEIDEGGER, 2002, p. 151).

Considerando-se que *φιλία* não é entendida como amizade, mas sim como favor, pode-se postular que, para Heidegger, aquilo que favorece, favorece uma coisa outra, favorece a diferença. Se há *φιλία* entre pensamento e verdade, o que há é favorecimento daquilo que surge encobrindo a verdade do ser, não a do ente. Neste caso, a homologia entre o pensamento e o a-ser-pensado não está colocada sob o primado do Mesmo, e sim da diferença. Para Heidegger, o homem possui um *logos*, é uma potência afirmativa, por isso pode homologar o *logos* geral, porque pode senti-lo e fazer-se sentir. Lembre-se também de que não é o homem que se dispõe a alguma coisa, ele está disposto a humores que não têm em si nada de benfazejos. Assim como em Heráclito, não há uma antropomorfização dos humores. Neste sentido, as disposições de humor se aproximam da violência própria dos encontros mencionados por Deleuze. Por outro lado, o *logos* não se quebra em hieróglifos, ele é o sentido que ultrapassa o ente, o que é coerente com a afirmação de Deleuze sobre o sentido como sendo algo que transcende as coisas. Tudo isso, em Heidegger, é anterior a qualquer expressão de subjetividade.

Além do que já foi dito, se para Deleuze aprender é apreender a ideia (que é sempre problemática), e ao apreender a ideia, compreende-se o problema e suas possibilidades de solução (que consistem em seus limites, seu alcance), então o que o filósofo francês diz é compatível com o pensamento heideggeriano. O acontecimento apropriativo (Ereignis) não é pensamento que se dê no cotidiano, na doxa, nem numa urdoxa. Toda história do pensamento ocidental é a história de um único acontecimento apropriativo, que é o da eclosão e esquecimento do ser, dado e mantido pela diferença. Para usar a terminologia nietzschiana, tão cara a Deleuze, a imagem do pensamento como cogitata natura universalis, criticada por ele, configura-se como uma potência dominante, com todos os elementos de violência e crueldade inerentes às forças em ação. Tomando o todo da obra de Heidegger, não parecem cabíveis as críticas elaboradas por Deleuze, principalmente porque elas parecem se embasar em extratos da primeira obra heideggeriana: *Ser e Tempo*. Essa atitude descontextualizadora é criticada pelo próprio Deleuze quando trata da forma de ensino inerente à modalidade das soluções, o sétimo postulado de que ele trata em *Diferença e Repetição*. Mas, essa atitude parece ser característica de todo filósofo, talvez porque não lhes interesse compreender o pensamento alheio, e sim afirmar o seu próprio, o que não deixa de ser coerente com o princípio da diferença instauradora.

Além dos argumentos aqui tecidos à guisa de conclusão, veja-se a defesa prévia preparada pelo próprio Heidegger. Prevendo a possibilidade de críticas como a de Deleuze, ele se antecipa e reconhece que a sua tentativa do passo de volta pode ser tomada como mera inversão da representação metafísica -- substituindo pressupostos objetivos por pressupostos subjetivos -- mas, ressaltando que esta crítica fácil não atinge o âmago da questão. O que importa, diz ele, é perceber que a dificuldade de se pensar a diferença enquanto tal reside mais propriamente na incerteza se, de fato, as línguas ocidentais são puramente línguas do pensamento metafísico e, assim, definitivamente caracterizadas pela representação, ou se guardam, na sua essência, a garantia de outras possibilidades de dizer. Em todo caso, em favor de Heidegger, é preciso reconhecer que este, de maneira nenhuma se arrogou ter pensado a diferença de maneira acabada. Basta para isso se levar em consideração as palavras com que ele encerra a obra *Identidade e Diferença*:

A presença desta dificuldade que emana da linguagem deveria prevenir-nos de transformar precipitadamente a linguagem do pensamento agora tentado numa terminologia e já amanhã falar em decisão em vez de consagrar todo o esforço ao aprofundamento do que foi dito (HEIDEGGER, 2006a, p. 76).

Ao tomar para si a tarefa de pensar a diferença, é inegável que o trabalho de Deleuze está em consonância com o conselho de Heidegger, mencionado acima. Apesar de a discussão sobre o tema ganhar em profundidade, aparentemente o filósofo francês não chega a esgotar a questão. Fica a dúvida quanto à consistência da argumentação deleuziana no que toca ao pensamento da diferença pura, unívoca e imanente, indicando que o conselho de Heidegger permanece válido e a investigação, ampliada por Deleuze, estaria inacabada.

Referências

- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DESCARTES, R. **Discurso do método, meditações, objeções e respostas, as paixões da alma, cartas**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- HEIDEGGER, M. **Que é metafísica**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.
- HEIDEGGER, M. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Tradução Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, M. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do lógos. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- HEIDEGGER, M. **Que é isso a filosofia?**: Identidade e diferença. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2006a.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006b.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de J. Rodrigues de Menege. São Paulo: Edouro, 1995.
- PRÉ-SOCRÁTICOS. **Vida e obra**. Tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

Received on October 2, 2008.

Accepted on December 16, 2009.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.