

## O Dasein como Interpretação do Ser como Negativo: Uma leitura deleuziana de Heidegger

Elemar Kleber FAVRETO<sup>1</sup>

### Resumo

O presente artigo discorre sobre a crítica deleuziana ao conceito heideggeriano de Dasein, por três principais acepções: 1) o Dasein como dobra ontológica, que o toma como consciência temporalizada que se vê perante a questão do Ser; 2) o Dasein como ser-para-a-morte, que postula a morte como findar, como fim da pre-sença, ou como finalidade do Dasein no tempo; e, 3) o Dasein como ser-com, que formaria uma compreensão pré-ontológica do Ser, onde o "senso comum" ainda povoaria a própria compreensão de mundo do homem. Este trabalho está centrado em uma pesquisa essencialmente bibliográfica, que tenta abordar os conceitos heideggerianos que estão em jogo na sua ontologia fenomenológica de Ser e Tempo, de modo que, a partir desses conceitos, seja possível buscar referenciais na obra deleuziana que mostrem as contribuições de Heidegger para a consolidação da filosofia da diferença, mas também que apontem possibilidades de superação de suas dificuldades teóricas acerca dessa compreensão do Ser como Diferença.

**Palavras-Chave:** Heidegger, Deleuze, Dasein, Negativo, Ser.

### Dasein as an Interpretation of Being as Negative: A deleuzian reading of Heidegger

#### Abstract

This article discusses Deleuzian criticism of the Heideggerian concept of Dasein by three main meanings: 1) Dasein as an ontological fold, which takes it as a temporalized consciousness that is faced with the question of Being; 2) Dasein as being-for-death, which postulates death as the end, as the end of the presence, or as the purpose of Dasein in time; and, 3) Dasein as being-with, which would form a pre-ontological understanding of Being, where "common sense" would still populate the very understanding of man's world. This work is centered on an essentially bibliographical research that tries to approach the Heideggerian concepts that are at stake in its phenomenological ontology of Being and Time, so that, from these concepts, it is possible to look for references in the Deleuzian work that show the contributions of Heidegger for the consolidation of the philosophy of difference, but also that they point out possibilities of overcoming their theoretical difficulties about this understanding of Being as Difference.

**Keywords:** Heidegger, Deleuze, Dasein, Negative, Being

<sup>1</sup> Bacharel, licenciado e mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás - UFG. Professor assistente do curso de Filosofia da Universidade Estadual de Roraima - UERR. E-mail: elemarfavreto@gmail.com

## Introdução

Durante séculos a filosofia, as religiões, e, nos últimos tempos, a “ciência moderna” procuram o “sentido do existente”, ou daquilo que se apresenta como mundo, como humano e como Deus. Por milênios acreditou-se em um fundamento, seja ele uma essência ou um “Ser Supremo”, que produziu o cosmos e que se oculta sempre aos nossos olhos, como se ainda fôssemos “impuros” para percebê-lo. Julga-se ter sido o mundo um produto desta identidade primeira, desta unidade (“Um”), e que tenha sido o “Um” quem deu forma ao “Dois”, ao “Três” e ao múltiplo. Apegamo-nos ao “Um” como se ele mesmo tivesse uma existência real e concreta, uma existência separada deste mundo temporal, e como se fosse ele a fonte da nossa própria existência e sua multiplicidade. Talvez acreditemos nisso ainda: 1) por razões morais, para que a vida em sociedade seja possível; 2) por questões estéticas, para que o Belo possua um fundamento; 3) por motivos ontológicos, para que o Ser não seja corrompido pelo movimento; ou por tantas outras razões que ainda não imaginamos.

Não podemos, todavia, negar que o pensamento, desde a Antiguidade, se formou dessa gota de caos que se insere no mundo, desta fagulha de diferença que se coloca no tempo. Pensamos porque precisamos explicar por que mudamos, por que o vento sopra, por que envelhecemos, por que a chuva cai. O porquê das coisas. Parece que os questionamentos é que movem o pensamento, que os porquês é que buscam refletir sobre as coisas e, ainda, que a diferença move os problemas e as questões nesse caos do espaço-tempo. Não somos corpos estáticos perdidos num mundo atemporal, não somos sombras inertes erguidas numa eternidade imóvel. Somos movimento puro, pura diferença que se propaga por um tempo que sempre nos consome, mas também que nos guia e nos faz “marchar”. Este é um dos aspectos mais particulares das questões que envolvem a unidade/identidade das coisas: a subjetividade do homem.

Não será nosso intuito neste trabalho, portanto, investigar quais foram as causas do abandono da diferença em prol da identidade, nem as razões históricas de seu ocultamento. A questão que nos envolve é determinar e apresentar os principais aspectos e características que envolvem as críticas de Gilles Deleuze (1925-1995) ao conceito de *Dasein* de Martin Heidegger (1889-1976), já que, segundo o filósofo francês, Heidegger

teria sido um dos que pensaram (ou deram margem a pensar) a diferença como negativo, ou mesmo o próprio Ser como negativo. Essa crítica voltada ao filósofo alemão serve justamente para mostrar que o Ser, e tudo aquilo que a ele está envolto, deve ser pensado como unívoco (diferença) e, enfim, como positividade pura.

Teremos como base de investigação neste trabalho dois textos principais de nosso autor: *Diferença e repetição* (*Différence et répétition*, 1968) e *Lógica do sentido* (*Logique du sens*, 1969). Estas duas obras buscam mostrar os limites do conhecimento adquirido através da representação mental, assim como da ciência derivada da lógica clássica/representativa. Assim, a filosofia de Deleuze não possui um ponto de fundação, um fundamento último a ser perseguido, ao contrário, ela busca muito mais um *rizoma*<sup>2</sup> do que uma raiz axial, uma multiplicidade do que uma unidade/identidade. Não tendo este caráter de fundamento, é importante frisar que o recorte que aqui fazemos sobre as críticas deleuzianas à Heidegger não deve ser pensado como a tentativa de buscar um fundamento, mas unicamente de confrontar duas bases epistemológicas diferentes.

Deleuze, no intuito de mostrar as contradições da filosofia da representação, postula uma positividade ao Ser, pensado de uma forma unívoca como pura Diferença, desse modo, para ele, a Diferença (Ser) não pode ser dita como o “não” do não-Ser, enquanto o negativo do próprio Ser, ou, ainda, negação dele. Heidegger, para o filósofo francês, teria dado margem ao pensamento do Ser como Nada (não-Ser), postulando certo niilismo ao próprio sentido de sua voz (voz do Ser).

Heidegger, mesmo não se considerando niilista, não deixa claro que este “não” do não-Ser não se trata especificamente de uma negação de Ser, e sim como a interrogação, o problemático que se encontra na própria questão do Ser, como aponta Deleuze para a sua filosofia:

Há como que uma “abertura”, uma “fenda”, uma “dobra” ontológica que remete o ser e a questão um ao outro. Nesta relação, o ser é a própria Diferença. O ser é também não-ser, *mas o não-ser não é o ser do negativo*, é o ser do problemático, o ser do problema e da questão. A diferença não é o

---

2 Diversidade de raízes secundárias que se ligam uma à outra, não havendo um fundamento primeiro e profundo, um abismo onde se esconde a base ou a raiz principal, e sim uma ramificação de pequenos bulbos fundantes que se estabelecem por si mesmos desde a superfície que se coloca (DELEUZE, 1995).

negativo; ao contrário, o não-ser é que é a Diferença: *έτερον*, não *έναντίον*. Eis por que o não-ser deveria antes ser escrito (não)-ser, ou, melhor ainda, ?-ser. Acontece, neste sentido, que o infinitivo, o *esse*, designa menos uma proposição que a interrogação que se supõe esteja sendo respondida pela proposição. Este (não)-ser é o Elemento diferencial em que a afirmação, como afirmação múltipla, encontra o princípio de sua gênese. Quanto à negação, ela é apenas a sombra deste mais elevado princípio, a sombra da diferença ao lado da afirmação produzida. Quando confundimos o (não)-ser com o negativo, é inevitável que a contradição seja levada ao ser; mas a contradição é ainda a aparência ou epifenômeno, a ilusão projetada pelo problema, a sombra de uma questão que permanece aberta e do ser que, como tal, corresponde a esta questão (DELEUZE, 2006, p. 103-104).

A questão do Ser, colocada aqui como problemática, não pode, segundo Deleuze, ser confundida com a negação de Ser, ou o Ser do negativo (como o não-Ser), e sim como a pura interrogação do Ser. Devemos, portanto, ter cuidado ao pensar ou interpretar o Ser/Diferença como não-Ser, ou como negação, como contradição; devemos, antes de tudo, pensá-lo como uma “complexa questão-problema”, como um “virtual-real” que abarca tanto a questão, como acaso afirmado, quanto os problemas, como singularidades expressas. Para que possamos compreender esta interrogação que Deleuze coloca no âmbito do não-Ser – ou para que possamos compreender esta problemática que ele aponta na questão própria de sua filosofia da diferença – é necessário, como já dito anteriormente, que antes analisemos como a diferença, ou como o próprio Ser, foi interpretada ou levada a ser interpretada como negativo, como contradição<sup>3</sup>. Heidegger, segundo nosso autor, é, portanto, um dos principais expoentes contemporâneos dessa negação, principalmente no que diz respeito às várias facetas do Dasein e a relação Ser/Nada. Ficaremos aqui unicamente com a primeira perspectiva do

---

3 Devemos deixar claro que Deleuze, em *Diferença e repetição*, faz uma distinção entre “questão” e “problema”, e que – embora tenhamos utilizado aqui, muitas vezes, os dois conceitos como sinônimos – não podemos deixar de considerar esta importante distinção. Para Deleuze, a “questão” parece se colocar como o “lançar único dos dados”, como o acaso que se afirma a cada instante, enquanto que o “problema” se manifesta como aquilo que se revela num campo próprio de imanência, como singularidade expressa na imanência deste mundo. Esta distinção parece nos remeter, de alguma forma, à própria distinção deleuziana entre Acontecimento, o campo transcendental que abre a perspectiva de mundo (Sentido, recorte do caos), e acontecimentos, as singularidades (campo de individuação) que se formam desta abertura, deste recorte do caos. Para uma maior clareza desta distinção entre “questão” e “problema”, cf. DR, 276 a 285. Devemos ressaltar que o tema do acontecimento, enquanto sentido, será aprofundado no quarto capítulo, onde abordaremos também a diferença como voz unívoca do Ser.

negativo em Heidegger, aquela que se direciona a relação do Ser com o ente que nós mesmos somos: a subjetividade humana.

### **O *Dasein* como Interpretação Negativa do Ser**

Esse primeiro momento heideggeriano, segundo Deleuze, se estabelece principalmente na sua primeira grande obra: *Ser e tempo*.

Publicada em 1927, *Ser e tempo* nos coloca diante do *Dasein* (na tradução brasileira *pre-sença*, ou, literalmente, *ser-aí, eis-aí-ser*). O *Dasein*, para Deleuze, parece se mostrar como um dos problemas heideggerianos para a positividade do Ser, já que, entre as suas diversas acepções, traria principalmente três que não estariam de acordo com esta interpretação positiva da diferença.

Primeiramente, Heidegger se põe diante de certa unificação da diferença, diante de uma *dobra* ontológica que reúne o que é interno com o que é externo; mas esta *dobra*, segundo o filósofo francês, ainda estaria vinculada a uma *intenção*, a uma “intencionalidade recalçada”. A *intenção* renderia a Heidegger um vínculo com Husserl e com a fenomenologia, um vínculo com aquilo que Deleuze, de certa forma, tenta abolir de sua filosofia: a subjetividade pura.

Em segundo lugar, ou outro problema que podemos verificar nele, diante desta interpretação deleuziana, é a sua relação com a morte. O *Dasein* seria um ente que se colocaria diante do próprio problema do Ser, um ente que seria o aberto da questão do Ser, um ente que se mostraria como temporalidade, ou síntese temporal. Para que este “ente superior”, este *Dasein*, possa ser pensado como temporalidade expressa, ou como síntese do tempo, ele precisa se colocar diante da morte, ou ser consciente de sua própria finitude. Assim, o *Dasein* só sintetiza, ou só reúne as três formas do tempo enquanto for vislumbrado como *ser-para-a-morte*. É em sua finitude que o *Dasein* se diz diante da totalidade do tempo, é em sua finitude que ele vislumbra o tempo como uma unidade diferencial. Para Deleuze, no entanto, a morte seria apenas um acontecimento entre tantos outros, não seria ela que caracterizaria esta síntese temporal, já que não seria o sujeito, ou uma “subjetividade pura”, que abriria o retorno da

diferença; a síntese temporal seria feita pelo próprio devir, enquanto “eterno retorno” (repetição). É o devir que faz com que as singularidades diferenciais se coloquem diante do tempo, diante da temporalidade e de sua síntese. Isso faz com que o próprio indivíduo se dissolva, mas, ao mesmo tempo, se prolongue para além de sua própria morte (GUALANDI, 2003).

Em terceiro lugar, ou a terceira acepção do *Dasein* que não estaria de acordo com uma filosofia positiva do Ser, seria a sua interpretação como *ser-com*. O *ser-com* do *Dasein* poderia ser visto, segundo Deleuze, como uma compreensão pré-ontológica do próprio Ser, portanto, como um pressuposto ontológico, como um “axioma matemático” que fundaria, desde si, a própria ontologia.

Este primeiro momento da filosofia heideggeriana da diferença, segundo a compreensão deleuziana, nos levaria a três principais problemas: o *Dasein*, enquanto consciência temporalizada que se vê perante a questão do Ser, a *dobra* heideggeriana; a morte como *findar*, como fim da *pre-sença*, ou como finalidade do *Dasein* no tempo; e, por fim, a “axiomática” heideggeriana instalada no *ser-com* do *Dasein*, o que formaria, então, uma compreensão pré-ontológica do Ser.

### **Do *Dasein* como *Dobra* Ontológica**

O primeiro problema nos remete a pensar Heidegger como um fenomenólogo, como um discípulo de Husserl, que, apesar de criticar e tentar inverter a filosofia de seu mestre, ainda mantém certa perspectiva fenomenológica através de uma intencionalidade recalçada<sup>4</sup>. Claro que não podemos deixar de ressaltar que o próprio Deleuze observa que a tentativa heideggeriana foi um marco na história da filosofia da diferença, já que deixa de lado, em certos aspectos, o movimento fenomenológico da intencionalidade em prol da questão ontológica: “[...] em Heidegger, [...] ultrapassar da intencionalidade se fazia em direção ao Ser, à dobra do Ser. Da intencionalidade à dobra, do ente ao ser, da fenomenologia à ontologia” (DELEUZE, 1988, p. 117).

<sup>4</sup> Observamos mais claramente esta crítica deleuziana à Heidegger na obra de Alain Badiou, *Deleuze – o clamor do ser*, onde ele coloca, entre outras coisas, o próprio limite de Heidegger, ou o porquê de Heidegger não ter elevado ao máximo a questão da diferença: “Podemos então dizer o que, para Deleuze, é o limite de Heidegger: a sua aparente crítica da intencionalidade em proveito de uma hermenêutica do Ser fica a meio caminho, porque ela não eleva até a radicalidade da síntese disjuntiva. Ela mantém o motivo da relação, mesmo sob uma forma sofisticada” (BADIOU, 1997, p. 32).



Quebrar a barreira da intencionalidade implica, igualmente, quebrar a barreira da interioridade que havia entre a consciência e o objeto, entre a *noese* e o *noema* husserlianos. Heidegger precisou abandonar a luz da “*consciência de...*” da fenomenologia para traçar um novo parâmetro para se pensar diretamente o Ser, uma ontologia que lhe renderia uma diferença como unidade temporal. Terá Heidegger abandonado definitivamente esta relação interiorizada com aquilo que não é puramente consciência, com aquilo que é exterior à própria consciência? Terá Heidegger abandonado definitivamente a própria noção de intencionalidade?

Segundo o autor de *Diferença e repetição*, Heidegger abandona a intencionalidade porque coloca como perspectiva para a sua ontologia uma espécie de *dobra*, isto que seria melhor trabalhado por Merleau-Ponty e, posteriormente, conceituado por Foucault (que, por sinal, parece ter vindo de uma tradição fenomenológica heideggeriana para depois abandoná-la quase que definitivamente). Seguindo Deleuze, numa interpretação da filosofia foucaultiana, em sua obra *Foucault* (1988), observamos que a *dobra* (este conceito não propriamente heideggeriano, mas que, segundo os seus “discípulos”, expressa com maior propriedade a questão ontológica de Heidegger) é esta duplicação que se coloca num certo plano ontológico, é “[...] a dobradiça do Aberto, a unicidade do desvelar-velar” (DELEUZE, 1988, p. 117). A *dobra* é aquilo que faz o exterior se comunicar com o interior, é a própria comunicação do *Fora* com o *Dentro*. Esta duplicação é que fazia com que, de certo modo, a intencionalidade fosse afastada da ontologia heideggeriana, pois o *Fora* (o exterior) não mais se vinculava diretamente com o *Dentro* (o interior) através de uma “*consciência de...*”, através de uma relação interna para com um mundo externo. Deleuze, entretanto, critica a *dobra* heideggeriana (e, conseqüentemente, a *dobra* merleau-pontyana) porque ela ainda estaria vinculada a esta relação interna. Para Heidegger, o *Dasein* só abriria mundo, só poderia doar sentido ao mundo, perante uma *dobra* que fundiria a visão com a linguagem, que fundiria um “se-vidente” com um “se-falante”:

[...] a dobra do ser, segundo Heidegger e Merleau-Ponty, só supera a intencionalidade para fundá-la na outra dimensão: eis por que o

Visível ou o Aberto não fazem ver sem também fazerem falar, pois a dobra não constituirá o se-vidente da visão sem constituir também o se-falante da linguagem, a ponto de ser o mesmo mundo que é falado na linguagem e que é visto através da visão. Em Heidegger e em Merleau-Ponty, a Luz abre um falar tanto quanto um ver, como se as significações obcecassem o visível e o visível murmurasse o sentido (DELEUZE, 1988, p. 118-119).

Segundo o nosso filósofo, isto ainda acarretaria uma subordinação do *Dasein*, de alguma forma (mas sem que isso pudesse ser conjecturado com maior propriedade), à intencionalidade; não mais uma intencionalidade como o fora, como o foi em Husserl, mas uma intencionalidade como *dobra*, como duplicação do mundo – uma duplicação que se funda numa unidade do mundo visível e do mundo falado através de uma *intenção*.

Para Deleuze, assim como para Foucault (na verdade teria sido esta questão que teria feito com que Foucault se desligasse de alguma maneira da fenomenologia heideggeriana – Cf. DELEUZE, 1988, p. 101-130), esta *dobra* não pode ser *intencional*, pois ela singulariza tanto o mundo da linguagem quanto o mundo da visão. Na verdade, a *dobra* deleuzo-foucaultiana duplica tanto o *Fora* quanto o *Dentro* disjuntivamente; eles (o *Fora* e o *Dentro*) não podem constituir um duplo intencional, como uma superioridade do interior sobre o exterior, mas singularidades disjuntas, isto é, um *saber* que se coloca tanto em um quanto em outro, um *saber* que é tanto um quanto outro:

[...] ver e falar é saber, mas nós não vemos aquilo de que falamos, e não falamos daquilo que vemos; e, quando vemos um cachimbo, não deixamos de dizer (de várias maneiras) “isso não é um cachimbo...”, como se a intencionalidade se negasse a si própria, desabasse sozinha. Tudo é saber, e esta é a primeira razão pela qual não há experiência selvagem: não há nada antes do saber, nem embaixo dele. Mas o saber é irreduzivelmente duplo, falar e ver, linguagem e luz, e esta é a razão pela qual não há intencionalidade (DELEUZE, 1988, p. 117).

Essa primeira instância do *Dasein*, portanto, se coloca perante a forma de pensar a “unidade ontológica” de Heidegger. Deleuze, seguindo Foucault, não pode



deixar de ver no filósofo alemão uma “unidade ontológica” falha: o *Dasein* ainda não conseguiria sustentar a *univocidade do Ser*, pois não consegue compreender todos os sentidos do Ser em um só sentido. Mesmo que Heidegger postule uma relação entre visão e linguagem, entre o ver e o falar, ele ainda não consegue vislumbrar a singularidade que o *saber* produz através do *Ser unívoco*. O autor de *Ser e tempo*, segundo a concepção deleuziana, não consegue ir até a radicalidade com a unidade do Ser (entendido aqui como univocidade), pois ainda se prendia em suas amarras aristotélicas; portanto, ele ainda estaria preso à equivocidade, mesmo partindo de uma unidade ontológica do Ser. Heidegger, de algum modo, seguiria os postulados aristotélicos de que a linguagem diz o mundo, de que o discurso só se coloca como possível quando é colocado diante do mundo, diante do ver, do observável do mundo<sup>5</sup>.

A ontologia heideggeriana, segundo esta leitura que aqui seguimos, ainda se inscreveria sob os pressupostos da fenomenologia através da *dobra* ontológica, já que o *Dasein* se coloca como uma unidade temporal que duplica e relaciona o *saber*, fazendo desta relação uma nova forma intencional de pensamento, fundindo a fala com a visão, a luz com a linguagem<sup>6</sup>. Isso, de certo modo, afasta a unidade ontológica do *Dasein* de uma verdadeira efetivação da diferença como “unidade sintética disjuntiva” (univocidade), já que não vislumbra a singularidade própria da diferença em si mesma: “[...] o Ser-luz remete apenas às visibilidades e o Ser-linguagem aos enunciados: a dobra não poderá fundar uma nova intencionalidade, pois esta desaparece na disjunção, entre as duas partes, de um saber que jamais é intencional” (DELEUZE, 1988, p. 119).

---

5 Novamente recorremos a Badiou para nos esclarecer com maior propriedade este ponto: “Heidegger interpreta a unidade do Ser como convergência hermenêutica, como relação analógica decifrável entre as dimensões em que ele se expõe (aqui, o visível e a linguagem). Ele não vê (ao contrário de Foucault) que a unidade ontológica tem como consequência não uma harmonia ou uma comunicação entre os entes, nem mesmo um ‘entre-dois’ onde pensar a relação fora de todo fundamento substancial, mas a não-relação absoluta, a indiferença dos termos a todas as relações. [...] O verdadeiro motivo do contraste entre Deleuze e Heidegger, no interior da sua comum convicção de que a filosofia se sustém com a única questão do Ser, é o seguinte: para Deleuze, Heidegger não mantém até o fim a tese fundamental do Ser como Uno. Ele não a sustenta, porque não assume as consequências da univocidade do Ser. Heidegger não cessa de lembrar a máxima de Aristóteles: ‘o Ser se diz em vários sentidos’, em várias categorias. Com esse ‘vários’, Deleuze não pode consentir” (BADIU, 1997, p. 29-30).

6 Para Deleuze, na obra *Foucault*, tanto a linguagem como a percepção devem ser pensadas como singularidades expressas: os enunciados não visam às coisas do mundo, na verdade, eles não visam nada, apenas o próprio “ser-linguagem”, a própria linguagem; já a percepção não se remete a um campo “antepredicativo”, onde se constituiriam os enunciados linguísticos referentes ao ser percebido. Ao contrário, a percepção remete unicamente ao seu “ser-luz”, que lhe dá forma. Cf. DELEUZE, 1988, p. 116.

Enfim, para Deleuze, Heidegger se perde em uma armadilha de sua ontologia hermenêutica, pois acaba não radicalizando a *univocidade* do Ser, acaba não indo até o fim com a positividade do Ser através da unidade ontológica do *Dasein*. Uma questão, porém, ainda resta acerca desta suposta unidade ontológica: Como o *Dasein* se percebe como unidade ontológica? Como ele se coloca diante do tempo para formar esta unidade?

Aqui acabamos entrando em outro problema, o problema do *ser-para-a-morte*, já que é através desta determinação do *Dasein* que ele se coloca enquanto unidade ontológica temporalizada, ou unidade temporal.

### **Do *Dasein* como *Ser-para-a-morte***

O segundo problema, ainda inserido neste primeiro momento heideggeriano, leva a pensar o filósofo alemão, de certo modo, como um finalista, já que é na morte, ou na finitude, que o *Dasein* se vislumbria como uma unidade temporal, ou como uma temporalidade totalizada. Seria só na finitude que o *Dasein* se mostraria como síntese unificadora, que o Ser do *Dasein* se revelaria como uma espécie de unidade, de unicidade, ou ainda de “síntese unívoca”.

Seria na finitude que o *Dasein* se colocaria diante do Tempo – que este ente humano que se interroga pelo Ser se veria diante da temporalidade – e que o passado, o presente e o futuro se sintetizariam numa unidade temporal, numa totalidade temporalizada. O *Dasein* seria, portanto, o “presente vivo”, mas um presente que sintetiza tanto o passado quanto o futuro, numa unidade consciente. Este “ser” que se mostra presente, se coloca tanto temporalmente quanto existencialmente, já que ele é sempre presente no tempo (unidade temporal) e sempre presente no mundo, existência pura. Neste sentido, o *Dasein* pode ser lido como *pre-sença* e como *ser-no-mundo*. A *pre-sença* (*Dasein*) só pode ser consciente de si mesma e das coisas que a cercam porque está enredada pelo próprio mundo. Não é fora dela que ele se encontra, não é através de uma “atitude transcendental”, como foi em Husserl, que este ente que se interroga pelo Ser pode se encontrar em seu estado puro. A *pre-sença* só se interroga porque está colocada num mundo que lhe doa o encontro, ou melhor, que lhe doa as

possibilidades de um encontro; ou seja, é o mundo que outorga um campo de possibilidades para que o pensamento se dê, e para que o pensar, o problematizar, se coloque diante do *Dasein*.

O problema que se afigura no momento é o seguinte: por que o *Dasein*, enquanto *ser-para-a-morte*, é visto como ponto de negatividade em Deleuze?

A morte, de certa forma, nos remete a um tipo de “fim”, enquanto *findar da pre-sença*, enquanto desaparecimento do *ser-no-mundo*; o mundo já não é mais presente, nem passado e nem expectativa de futuro para este *Dasein*, esta consciência humana que *finda*. A existência já não é mais um “presente vivo”, mas apenas lembrança ou rememoração na consciência de outro *Dasein* que ainda não *findou*. Neste sentido, a morte é um fim. A morte se coloca como ponto último da finitude humana. Tal acontecimento, para Heidegger, era o que fazia com que a *pre-sença* se acabasse, não no sentido de completude, mas de algo dado, já que o *Dasein* encontraria certa totalidade de seu *ser-no-mundo* com a morte (a morte seria o último instante, não haveria mais devir para aquele *Dasein*)<sup>7</sup>.

A morte, para Heidegger, se mostra, deste modo, como o próprio fim do *ser-no-mundo*, enquanto fim da síntese unificadora da *pre-sença*, isto é, a *pre-sença* já não é mais para si mesma, mas para o outro, para outra *pre-sença*. Deleuze parece não aceitar, no entanto, a concepção heideggeriana de *ser-para-a-morte*, já que a morte, aparentemente, traria o fim do devir, o fim da diferença expressa no retorno eterno. A morte, para o filósofo francês, não pode ser o fim, não pode ser vista como *findar do devir*, mas como fase deste, como outro acontecimento entre tantos que estão sempre em curso no devir.

---

<sup>7</sup> Heidegger nos mostra mais claramente estas questões na segunda parte de *Ser e tempo*, dizendo que o *findar*, enquanto fim da *pre-sença*, pode se caracterizar como totalidade da própria *pre-sença*: “O *findar* implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim da *pre-sença*, mas o seu *ser-para-o-fim*. A morte é um modo de ser que a *pre-sença* assume no momento em que é. [...] Enquanto *ser-para-o-fim*, o *findar* reclama um esclarecimento ontológico haurido no modo de ser da *pre-sença*. E, presumivelmente, apenas a partir da determinação existencial do *findar* é que se fará compreensível a possibilidade do caráter existencial de um modo de ser do ainda-não que se encontra ‘antes’ do ‘fim’. O esclarecimento existencial do *ser-para-o-fim* poderá fornecer a base suficiente para se delimitar o sentido possível em que se fala de um totalidade da *pre-sença*, desde que essa totalidade seja constituída pela morte, entendida como ‘fim’” (HEIDEGGER, 2002, p. 26-27).

O Ser *Dasein*, perante esta interpretação, se coloca como uma unidade sintética do tempo, entretanto, há um problema em se pensar o *Dasein* como esta unidade sintética ainda envolto com a finitude, ainda preso no conceito de morte. Para Deleuze, a finitude desvanece se pensarmos a morte não mais como um ponto fixo e último no devir, mas como uma fase, um acontecimento deste<sup>8</sup>. Assim, a própria subjetividade do *Dasein* desapareceria, não haveria mais “sujeito puro” que pudesse se colocar numa certa relação com a sua própria finitude. Não havendo este “sujeito”, não haveria a necessidade de se pensar a morte como fim. O problema de Heidegger, segundo o nosso filósofo, é pensar que o *Dasein* funda a singularidade e a própria diferença nesta interrogação pelo Ser. O problema é pensar que esta subjetividade, mesmo que seja pensada enquanto *doobra*, é anterior à diferença singular e infinita.

Para Deleuze, não é esta subjetividade que dá forma à síntese temporal. Ao contrário, são as três sínteses do tempo que farão com que a individuação seja afirmada. A subjetividade humana é um produto do próprio Ser unívoco, ou da própria diferença. A individuação, portanto, é formada a partir das três sínteses do tempo: o *presente vivo*, o *passado puro* e o *futuro inovado*. A primeira se caracteriza pelo hábito e pela linha, e pode ser dita como a *fundação* do tempo, ou o presente que constitui e que passa no tempo. A segunda se mostra através da memória e do círculo, e pode ser dita como *fundamento* do tempo, já que nesta síntese é o passado que se caracteriza como fundo de todo o presente, que, por sua vez, sempre se coloca como passado. A terceira é posta através do eterno-retorno e da espiral, e pode ser dito *desmoronamento* do tempo; é nesta síntese que se reencontra o elemento pré-individual do tempo, o caos diferenciador, ou o eterno-retorno que faz a diferença circular numa espiral seletiva. Enquanto Heidegger subordina o *Dasein* à sua morte própria, fazendo da interrogação pelo Ser uma interrogação também sobre a morte, sobre o fim da consciência no tempo,

---

8 Podemos observar com maior clareza esta questão, a saber do *ser-para-a-morte* de Heidegger e da contraposição deleuziana, no texto, já mencionado anteriormente, de Alberto Gualandi (2003, p. 81-82): “O ser-para-a-morte ‘encerra’ o horizonte da existência porque ele sintetiza os três ‘ek-stases’ temporais da consciência - o futuro, o passado e o presente: o ser-na-frente-de-si, no ser-já-em-um-mundo, como-ser-junto da existência humana - em uma forma existencial unitária, na forma da finitude. O ser-para-a-morte constitui o objeto autêntico da existência pois o *Dasein* que enfrenta a morte reporta-se ao tempo como a uma totalidade. Para Deleuze, por sua vez, o objeto autêntico da dialética do tempo é desfazer o horizonte da finitude mostrando que a morte é apenas uma fase do devir, um acontecimento entre outros dentro da totalidade infinita e aberta do Ser unívoco. Aquilo que, no Cosmo, retorna eternamente não é a forma acabada do *Dasein* humano, mas a diferença singular, jamais completamente atualizada, que prolonga um indivíduo além de sua identidade e de sua morte ‘pessoal’”.

Deleuze concebe um campo pré-individual (o que mais tarde se confundirá com o seu “campo transcendental sem sujeito”) que faz com que todos os acontecimentos se reportem seletivamente ao caos. Assim, estas três sínteses temporais darão contorno a uma “forma vazia do tempo”, o que tornar-se-á, de alguma maneira, aquilo que produzirá a própria subjetividade humana<sup>9</sup>. O que caracteriza o *ser-para-a-morte* de Heidegger como um ponto que nos leva para o Ser como negativo é, segundo Deleuze, a questão da seleção do eterno retorno; isto é, é a espiral seletiva que nos recoloca perante o campo pré-individual do devir-eterno (eterno-retorno, caos primordial, sentido-acontecimento).

Ocorre que toda esta questão, tanto do *Dasein* como *dobra*, e do *Dasein* como *ser-para-a-morte*, nos remetem a uma terceira crítica deleuziana: a compreensão pré-ontológica de Heidegger.

### **Do *Dasein* como Compreensão Pré-Ontológica do Ser**

O terceiro problema, deste primeiro âmbito deleuziano sobre Heidegger, se resume em pensar a questão do *Dasein* enquanto *ser-com*, ou a compreensão pré-ontológica heideggeriana. Que compreensão seria esta que levaria Deleuze a expressar a sua crítica contra Heidegger?

Um dos principais pontos desta compreensão é pensado por Deleuze em *Diferença e repetição* como os “pressupostos subjetivos”:

Tal atitude, que consiste em recusar os pressupostos objetivos, mas à condição de se dar pressupostos subjetivos (que, aliás, talvez sejam os

---

<sup>9</sup> Recorremos novamente a Gualandi para que possamos compreender melhor a questão acerca das três sínteses temporais de Deleuze: “Na doutrina do tempo de Deleuze, o tempo tem uma tripla natureza que se constitui ao longo de uma ‘dialética’ de três fases. Deleuze chama essas fases as três sínteses do tempo. A primeira síntese é a fase de fundação linear do tempo, constituindo o presente vivo dos hábitos infinitos que formam a multiplicidade de durações das coisas existentes. A segunda síntese é a fase do fundamento circular do tempo, síntese de um passado puro que faz que todo presente passe, já que o presente é aqui apenas a atualização de um tempo, ‘desde sempre’ já passado. A terceira síntese resume, enfim, as duas outras dando uma nova ordem para o tempo, pois submete o passado (tempo da condição) e o presente (tempo das identidades produzidas pelo hábito) ao futuro inovador. A terceira síntese garante o caráter criador da atualização, mas ao mesmo tempo desfaz a ordem linear do tempo que vai do virtual ao atual. Ela não é nem fundação, nem fundamento, e sim princípio de desmoronamento do tempo, pois toda criação pressupõe uma libertação e uma reconvocação do Ser pré-individual. Eterno-retorno é o nome do Ser pré-individual, do Caos criador que seleciona tudo aquilo que existe e faz voltar apenas aquilo que difere” (GUALANDI, 2003, p. 71-72).

mesmos sob uma outra forma), é ainda a de Heidegger, ao invocar uma compreensão pré-ontológica do Ser (DELEUZE, 2006, p. 189-190).

Estes pressupostos subjetivos se encaixam numa forma de, como diria Deleuze, “todo mundo sabe...”, ou seja, num certo “senso comum”. Os conceitos que formam os primeiros princípios ontológicos destes “filósofos ortodoxos”, dentre os quais, segundo a interpretação deleuziana, Heidegger poderia, em certos aspectos, ser considerado um deles (mas não o é por pensar o Ser como diferença), estão postos sob a perspectiva de que haja um plano pré-filosófico ou pré-ontológico que os funda. Haveria, assim, um plano anterior ao qual estes conceitos se colocam, sendo ele um plano em que todos estariam inseridos, enquanto seres capazes de pensar, e onde se dariam os pressupostos para tais conceitos. O exemplo mais frequente que Deleuze utiliza é o exemplo do *cogito* cartesiano, onde o “Eu penso, logo sou” já implicaria um conhecimento prévio do que seria “pensar”, do que seria “ser”, “duvidar”, etc.; e o conhecimento destes conceitos se daria neste plano pré-filosófico:

Procuramos melhor o que é um pressuposto subjetivo ou implícito: ele tem a forma de “todo mundo sabe...”. Todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... todo mundo sabe o que significa pensar e ser... de modo que, quando o filósofo diz “Eu penso, logo sou”, ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer... e ninguém pode negar que duvidar seja pensar e, pensar, ser... *Todo mundo sabe, ninguém pode negar*, é a forma da representação e o discurso do representante. Quando a Filosofia assegura seu começo com pressupostos implícitos ou subjetivos, ela pode, portanto, bancar a inocente, pois nada guardou, salvo, é verdade, o essencial, isto é, a forma deste discurso (DELEUZE, 2006, p. 190).

Isso acarretaria à filosofia certo contraste, já que, desde os seus primórdios, ela combate o conhecimento vindo exclusivamente da *doxa*, ou o conhecimento daquele que pensa apenas através de opiniões (*Eudoxo*); enquanto prega um conhecimento que se origina na verdade, no verdadeiro, naquilo que, de certo modo, está isento de pressupostos (*Epistemon*). Seguindo Deleuze, entretanto, vimos que mesmo este suposto conhecimento “sem pressupostos” se vincula ainda, de alguma maneira, ao próprio conhecimento de um “senso comum”, já que, é neste campo que se resguardaria



o plano pré-filosófico, o lugar comum, a forma de “todo mundo sabe...”. A filosofia combateria, deste modo, aquilo que forma a sua própria maneira de pensar, já que, seguindo esta interpretação deleuziana, os pressupostos implícitos nos levariam novamente a um plano em que não somente os filósofos estão inseridos, mas “todo mundo”; um campo pré-filosófico que renderia ao próprio conhecimento verdadeiro os seus pressupostos. Esta é a forma de a própria filosofia se resguardar ao âmbito do pressuposto, pois a ela se apresentaria como um conhecimento isento de pressupostos, já que é no “senso comum” (pré-filosófico) que se encontram estes pressupostos; o que a filosofia faz é seguir a partir do pressuposto, iniciar sempre através de “princípios filosóficos”:

[...] o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento, pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum. Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é *sobre* esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar. Pouco importa, então, que a Filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito, pelo ser ou pelo ente, enquanto o pensamento permanecer submetido a esta Imagem que já prejulga tudo, tanto a distribuição do objeto e do sujeito quanto do ser e do ente (DELEUZE, 2006, p. 192).

Voltemos agora a nossa atenção novamente a Heidegger. Se a filosofia em geral, pelo menos aquela que postula uma *imagem dogmática do pensamento*, sempre se volta, de alguma forma, a este âmbito pré-filosófico, como poderia Heidegger – este que, juntamente com Nietzsche, seria um dos filósofos que tentaram desconstruir esta filosofia essencialmente platônica – ainda se voltar para um âmbito pré-filosófico?

Podemos dizer, entretanto, que o âmbito pré-ontológico de Heidegger seja propriamente este mesmo âmbito pré-filosófico postulado por esta *imagem dogmática do pensamento*, mas o que podemos dizer é que Heidegger também se pautou, segundo Deleuze, em pressupostos implícitos ou subjetivos. Já vimos anteriormente que Heidegger ainda estaria preso numa certa forma da subjetividade, através da *dobra* da linguagem e da percepção e através do *ser-para-a-morte* que nos trazia a perspectiva de

nossa morte própria como uma síntese unificadora da temporalidade do *Dasein*. O que ainda não havíamos comentado é o signo heideggeriano do *ser-com*. Ao *Dasein*, além de muitos outros sentidos que não serão comentados neste trabalho, não está reservado apenas o sentido da *dobra*, do *ser-para-a-morte* e do *ser-no-mundo*, mas também o sentido do *ser-com*, que é a forma com que a *pre-sença* se depara com o outro.

*Ser-com* significa, essencial e resumidamente, *ser-com-o-outro*. O *Dasein* se depara com o outro no mundo, ele se vê diante de outros *Daseins* que também se colocam num mundo – um mundo que seria em “comum”. Talvez o *ser-no-mundo* já signifique um pouco disso, afinal, o *Dasein* é *ser-no-mundo* e, enquanto tal, ele é: com as coisas que estão à mão, que ele manipula tecnicamente; com a sua morte própria, que se coloca como a sua finitude, ou como aquilo que o designa como temporalidade pura; com os outros *Daseins*, que também se encontram neste mundo ôntico; e, por fim, com o próprio Ser, já que é apenas diante do questionamento de seu próprio Ser que ele se manifesta como a própria possibilidade ou abertura de mundo.

Uma questão, entretanto, ainda permanece: por que o *ser-com* se mostra, em Heidegger, como este âmbito pré-ontológico?

Um modo mais simples de responder a esta questão é tentar pensar, como já exposto anteriormente, o *ser-com* como um âmbito que se projeta a todos os *Daseins*, ou seja, um *Dasein* que se coloca diante de outro *Dasein* como tal e não como uma coisa que se coloca à mão, ou como outro ente qualquer. Pensar desta maneira remete-nos a pensar certo “senso comum” entre ambos os *Daseins*, já que ambos se mostrariam portadores de uma “consciência em comum” do mundo em que estão inseridos, ambos se colocariam como duas formas de abertura de mundo completamente diferentes uma da outra, com possibilidades diferentes, com visões e perspectivas diferentes, entretanto, estariam ambos enredados num “mundo comum”, num campo de abertura em comum, num horizonte em comum. Assim, se o *ser-com* de Heidegger se coloca como compreensão pré-ontológica é porque se vislumbra nele este sentido de “senso comum”, esta potência de mostrar, de algum modo, o “Mesmo” num mesmo plano, onde todos os *Dasein* comungariam:

É verdade que Heidegger conserva o tema de um desejo ou de uma *φιλία*, de uma analogia, ou melhor, de uma homologia entre o pensamento e o que existe para ser pensado. É que ele guarda o primado do Mesmo, apesar de supor que este reúne e compreende a diferença como tal. Daí as metáforas do dom, que substituem as da violência. Em todos estes sentidos, Heidegger não renuncia ao que chamamos anteriormente de pressupostos subjetivos. Como se vê em *l'Être et le temps* [...], há, com efeito, uma compreensão pré-ontológica e implícita do ser, *se bem que*, precisa Heidegger, *o conceito explícito não deva dela derivar* (DELEUZE, 2006, p. 210).

O “Mesmo” a que Deleuze se refere é o “Mesmo” do próprio pressuposto subjetivo, isto é, a perspectiva do “Mesmo” numa unidade pré-ontológica, onde os pressupostos que formam a “subjetividade pura” e consciente do *Dasein* se unificam e se organizam. Isto seria, para Deleuze, a perspectiva do negativo na questão do Ser, já que Heidegger ainda não postularia a *univocidade do Ser*, pois se prenderia ainda a certa unidade do “Mesmo”, ou o “Mesmo” enquanto unidade, através de sua compreensão pré-ontológica e seus pressupostos subjetivos. Destarte, estes pressupostos, como já dito anteriormente, sintetizam, de algum modo, as duas primeiras acepções do *Dasein* que colocávamos anteriormente: o *Dasein* enquanto *dobra* e o *Dasein* enquanto *ser-para-a-morte*; colocados aqui num *ser-com* que abre o próprio campo problemático, campo este onde se assenta a própria questão ontológica, a pergunta pelo Ser.

Esta explicação, entretanto, não seria suficiente para declarar toda a extensão que o conceito de *ser-com* quer exprimir, mas abrange ao menos aquilo que se vincula à crítica deleuziana, à compreensão pré-ontológica de Heidegger. Mas, se Deleuze critica Heidegger por se prender a estes pressupostos, como o filósofo francês se desviaria deles?

Para Deleuze, não haveria verdadeiro começo neste modo de pensar da filosofia, já que tudo seria, desde sempre, prejudgado de antemão, mesmo sendo num plano pré-filosófico:

Assim, aparecem melhor as condições de uma Filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie: em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da

Imagem e dos “postulados” que ela implica. Ela encontraria sua diferença ou seu verdadeiro começo não num acordo com a Imagem *pré-filosófica*, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como *não-filosófica*. Ela encontraria, assim, sua repetição autêntica num pensamento sem Imagem, mesmo que fosse à custa das maiores destruições, das maiores desmoralizações, e com uma obstinação da Filosofia que só teria como aliado o paradoxo, devendo renunciar à forma da representação assim como ao elemento do senso comum. Como se o pensamento só pudesse começar, e sempre recomeçar, a pensar ao se libertar da Imagem e dos postulados. É em vão que se pretende remanejar a doutrina da verdade, se antes de tudo não forem arrolados os postulados que projetam esta imagem deformadora do pensamento (DELEUZE, 2006, p. 193).

O único modo que Deleuze observa para um verdadeiro começo em filosofia é através de um “pensamento sem imagem”. Começar em filosofia através de um “pensamento sem imagem” não quer dizer voltar à Ideia, ou ao Mesmo como modelo. Ao contrário, se nos jogarmos no mais puro simulacro, resgataremos a imagem como a única forma de podermos pensar. “Pensar sem imagem” quer dizer justamente pensar sem modelo, pois, ao destruímos o modelo, também não haverá mais imagens, e, não havendo mais imagem que copie o modelo, haverá apenas a pura imanência que se posta através da *repetição da diferença*, ou da *repetição diferencial*. A questão do “pensamento sem imagem”, ou de uma nova forma de pensar a diferença, pode ser vista através da postulação de um único sentido para o Ser, a univocidade do Ser, tema da tese principal de Deleuze de 1968: *Diferença e Repetição*. No entanto, este não será o foco desse trabalho, ficaremos aqui unicamente com a crítica deleuziana sobre este primeiro momento da filosofia da diferença de Heidegger<sup>10</sup>.

### Considerações Finais

Este trabalho se deteve na caracterização da crítica deleuziana ao negativo. O trabalho do negativo pode ser vislumbrado, segundo Deleuze, por quase toda a história da filosofia, desde Platão à Merleau-Ponty; entretanto, para fins de recorte

---

10 Para maior compreensão acerca da Univocidade do Ser em Gilles Deleuze, conferir: FAVRETO, Elmar Kleber. **Deleuze e a univocidade do Ser** - Um novo agenciamento para uma filosofia da diferença. Toledo: [s.n.], 2007. (Dissertação de mestrado - Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas e Sociais).

conceitual, este trabalho se deteve unicamente na perspectiva do negativo no *Dasein* heideggeriano, sendo esse o primeiro âmbito da negatividade do Ser em Heidegger, segundo nosso autor. O segundo âmbito, que não foi objeto desse trabalho, é a forma como Heidegger pensa o acontecimento (*Ereignis*) como movimento de desvelamento e velamento, quando o Ser é visto como Nada, ou como aquilo que se oculta quando o ente aparece.

Assim, esse primeiro momento do pensamento de Heidegger, que pode ser interpretado como volta ao negativo, postula o *Dasein* como uma tripla partição: 1) a *dobra*, que ainda se volta a uma interioridade, a certa *intenção*, pois une a fala e o ver, a linguagem e a percepção numa dobra ontológica do interior com o exterior; 2) o *ser-para-a-morte*, que nos traz a perspectiva da finitude como fim, a morte como *findar do ser-no-mundo*, portanto, uma temporalidade finita na morte; e, 3) o *ser-com*, que traz o âmbito de uma compreensão pré-ontológica, uma compreensão que se resume como um certo tipo de “senso comum”, onde estão colocados os pressupostos subjetivos de Heidegger. Ocorre que esta negatividade do *Dasein* se acentua, segundo o filósofo francês, quando Heidegger deixa de estabelecer com maior propriedade a univocidade do Ser, enquanto diferença expressa.

A crítica ao negativo é um dos pontos deleuzianos que nos levam a pensar, portanto, a diferença, ou ainda, o Ser unívoco como pura positividade, já que deixa de lado a sobra da Ideia entendida como Modelo, como o Mesmo. Pensar o Ser como Diferença Pura é o modo como podemos fugir da subjetividade como compreensão pré-ontológica de mundo. O que devemos ter em mente é que, para Deleuze, o “não” do não-Ser, antes de ser tratado como negatividade, ou como negação de Ser, deve ser considerado como a problemática deste, ou o Ser como problemático sempre inserido numa filosofia da Ideia (enquanto unidade problematizante). O Ser é Diferença e só pode ser dito como Diferença, portanto, não há negatividade quando a Diferença perde o tom do “Não” do Não-Ser e torna-se o próprio Ser.

## Referências

ALLIEZ, Éric. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000. (Coleção TRANS).

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

CRAIA, Eládio C. P. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. **Différence et répétition**. 1. ed. 1969, 11. ed. 2003. Paris: Presses Universitaires de France (puf), 2003. (Collection ÉPIMÉTHÉE).

\_\_\_\_\_. **Foucault**. Trad. Cláudia Sant'Anna Martins. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_. **Logique du sens**. 1. ed. 1969. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002. (Collection "Critique").

\_\_\_\_\_, e GUATTARI, Félix. **Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia**, vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. (Coleção TRANS).

FAVRETO, Elemer Kleber. **Deleuze e a univocidade do Ser - Um novo agenciamento para uma filosofia da diferença**. Toledo: [s.n.], 2007. (Dissertação de mestrado – Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas e Sociais).

GUALANDI, Alberto. **Deleuze**. Trad. Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: 2001.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Trad. Márcia se Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993. Vol. I.



\_\_\_\_\_. **Ser e tempo.** Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002. Vol. II.

MACHADO, Roberto. **Deleuze e a filosofia.** Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MICHELAZZO, José Carlos. **Do um como princípio ao dois como unidade:** Heidegger e a reconstrução ontológica do real. São Paulo: FAPESP e Annablume, 1999.

PARDO, Jose Luis. **Deleuze:** violentar el pensamiento. Bogotá: Editorial Cincel Kapelus, 1992. (Série Historia de la filosofía).

PELIZZOLI, Luiz Marcelo. **O Eu e a diferença:** Husserl e Heidegger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia; 150).

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze.** Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. (Conexões; 24).