Gilles Deleuze e a questão da técnica

Eladio Craia

eladiocraia@hotmail.com

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil

resumo O texto aborda em termos gerais a problemática da técnica contemporânea, tomando como ponto de partida o diagnóstico de Martin Heidegger. O horizonte principal da análise será aberto pela pergunta em torno do estatuto ontológico da Técnica, a partir dos conceitos oferecidos pela ontologia do “virtual” de Gilles Deleuze, expondo por esta via o deslocamento decisivo que o filósofo francês opera com relação à leitura heideggeriana. Neste sentido, a questão nevrálgica passa por considerar, desde a filosofia deleuziana, este universo técnico, não como homogêneo e determinado por uma unidade endógena, mas como multiplicidade autodiferenciada. A noção de virtual é a peça central, em chave ontológica, para pensar a Técnica como produção que opera pela atualização singular de um campo virtual animado internamente pela Diferença. O trabalho verifica como, segundo Deleuze, é possível afirmar que a tecnologia nada acaba, encerra, ou enclausura, uma vez que ela se agencia em variadas configurações sempre diferenciadas.

palavras-chave Deleuze; ontologia; técnica; Heidegger; diferença; virtual

Introdução

No ano de 1933 – ano de vastos e decisivos acontecimentos que ainda hoje tentamos abarcar –, Ortega y Gasset inaugura sua *Meditação sobre a Técnica* com uma sentença profética e exata: “Um dos temas que nos próximos anos será debatido com maior brio é o do sentido, vantagens, danos e limites da técnica [...]” (ORTEGAY GASSET, 1991). Com essas poucas linhas o filósofo espanhol nos situa diante de nosso centro. Que

Recebido em 20 de junho de 2011. Aceito em 29 de dezembro de 2011.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p.131-155, outubro, 2011

dizemos, hoje, quando dizemos, filosoficamente, a “Técnica”? Que sentido perseguimos – e que sentido é produzido – quando qualificamos nosso tempo como determinado pelo técnico? Norteados pelas coordenadas destas questões, o presente texto tem como objetivo central mobilizar uma interrogação em torno do estatuto ontológico da técnica a partir de alguns conceitos decisivos da filosofia de Gilles Deleuze.

Protocolos mínimos para uma abordagem da questão da Técnica

Ao longo dos últimos dois séculos, o surgimento de novas tecnologias e o desenvolvimento vertiginoso de outras já conhecidas impulsionaram de modo vigoroso modificações fáticas e abstratas em diferentes esferas da realidade, bem como novas trocas materiais e simbólicas em distintas ordens do domínio coletivo. Entre outras modificações, tais trocas surgidas da hipertrofia do tecnológico induziram uma copiosa produção intelectual que procura abordá-las e compreendê-las a partir de distintos lugares de análises. Visando delimitar a presente análise com relação a esta profusão, nos limitaremos a uma leitura especificamente ontológica; por tal motivo, excluimos abordagens de caráter epistemológico, ético e político.

Este recorte geral nos obriga a postular uma primeira tese que opere como ponto de partida da reflexão; esta afirmação indica que nosso mundo é essencialmente técnico e, por este motivo, deve ser pensado filosoficamente sob o prisma do questionamento em torno do estatuto singular da técnica. Como uma primeira consequência desta afirmação, verifica-se que a pergunta filosófica pela técnica adquire predicados próprios e por este motivo demanda, legitimamente, seu espaço reflexivo no campo da filosofia em geral. Esta tese ampla – nosso tempo é técnico – bem como a consequência filosófica apontada – a legitimidade de uma análise filosófica da técnica – serão os pressupostos reflexivos a partir dos quais falaremos. E dizemos pressupostos porque, por motivos de espaço e de foco não os abordaremos explicitamente, mantendo-os sempre como horizonte de sentido de nosso texto¹.

Ora, no mapa do pensamento contemporâneo em torno da questão da técnica, Martin Heidegger aparece em um lugar de destaque e, em

certo sentido, como a grande voz que nos convoca a pensar a própria técnica e, por esta via, uma escala fundamental para atingir a esfera especificamente ontológica do problema que nos reúne. Por este motivo, sua reflexão constituirá uma espécie de primeiro eixo de análise, a partir do qual será exposto o deslocamento conceitual deleuziano. Esta abordagem será, inevitavelmente, breve e esquemática, porém, necessária².

Nosso segundo e principal eixo de trabalho será focalizado sobre a problemática *ontológica* e sobre a categoria de *virtualidade*. Ambos os conceitos, de rica e variada tradição na história do pensamento, serão abordados conforme são trabalhados e redimensionados na filosofia de Gilles Deleuze. Enfim, a questão se torna suficientemente precisa: caso seja verdade que a técnica é um modo particular e complexo de aparecer e de pensar o ente enquanto tal, isto é, aquilo que reconhecemos como o mundo, então quais são as características nevrálgicas deste modo de assumir o mundo? Estes são a base e o limite desta reflexão.

Heidegger e a essência da técnica

Paralelamente ao questionamento já citado de Ortega (divulgado primeiramente num jornal sul-americano), no centro da Europa, na profundamente filosófica Alemanha, a *intelligentzia* dos dias pós República de Weimar, segundo outra chave reflexiva, se fazia a mesma pergunta: como pensar a técnica? É neste contexto que a análise de Martin Heidegger se torna decisiva. Ninguém abordou, tanto e tão profundamente quanto Heidegger, o problema da “essência” do mundo técnico. Ora, o que implica este modo de levar até seu limite último a preocupação pela questão ontológica da técnica?

Começemos, pois, com as palavras com as quais o próprio Heidegger abre sua conferência do dia 18 de novembro de 1953, intitulada “A questão da técnica” (HEIDEGGER, 1997).

A seguir, *questionaremos* a técnica. O questionar constrói num caminho. Por isso é aconselhável, sobretudo, atentar para o caminho e não permanecer preso a proposições e títulos particulares. O caminho é um caminho de pensamento. Todos os caminhos de pensamento, mais ou menos perceptíveis, passam de modo incomum pela linguagem.

Questionamos a *técnica* e pretendemos com isso preparar uma livre relação para com ela. A relação é livre se abrir nossa existência (*Dasein*) à essência da técnica. Caso correspondamos à essência, estaremos aptos a experimentar o técnico (*das Technische*) em sua delimitação. (HEIDEGGER, 1997; p. 40).

O tom, a estrutura conceitual e a via indicada nesta citação não deixam dúvidas sobre a necessidade de alocar a reflexão sobre a técnica no âmbito maior da filosofia heideggeriana, isto é, a interrogação do sentido do Ser. Nesse sentido, esta questão perene para Heidegger é transformada na própria questão pela técnica, de modo que esta última só encontra seu sentido sobre o fundo do questionamento sobre o Ser enquanto tal.

No horizonte conceitual heideggeriano, a técnica é definida como um diagrama epocal do desocultamento³ e, talvez, o mais decisivo de todos eles. Então, e de modo mais específico, como pensar este diagrama epocal desdobrado pela técnica?

É habitualmente repetido, desde que Heidegger o anunciou pela primeira vez de modo lapidar, que algum acréscimo significativo deve ser articulado junto ao postulado básico que indica a técnica como um modo de desocultamento ontológico e, portanto, um diagrama epocal que determina um Mundo. Este acréscimo declara que a época da técnica não seria um modo qualquer ou um diagrama a mais. Pelo contrário, tratar-se-ia do lugar e momento onde o pensamento não possui já espaço; ou o modo onde o acabamento do horizonte de sentido deste Mundo poderia ser levado à sua concretização. A técnica comporta o poder de acabar com o pensar e com o mundo como Mundo de sentido para este ente que nós mesmos somos. Ora, como a rigorosa filosofia de Heidegger chega a esta constatação final e quase finalista? A questão com a qual é deflagrada esta reflexão por parte de Heidegger é tão clara quanto decisiva: “[...] qual é a essência da técnica? A essência de algo vale, segundo antiga doutrina, pelo que algo é. Questionamos a técnica quando questionamos o que ela é”. (HEIDEGGER, 1997; p. 43). É deste modo, com esta drástica simplicidade, que o pensar acerca da técnica deixa de ser um problema meramente “instrumental”, para tornar-se um questionar pelo seu fundamento ontológico, isto é, pela sua própria natureza. Aprofundando esta linha de abordagem, a sentença heideggeri-

ana que inaugura o movimento de abertura para esta questão é tão densa quanto irreversível: “a essência da técnica não é técnica”.

A técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica. Quando procuramos a essência da árvore, devemos estar atentos para perceber que o que domina toda a árvore enquanto árvore não é uma árvore, possível de ser encontrada entre outras árvores; “Assim, pois, a essência da técnica também não é de modo algum algo técnico. E por isso nunca experimentamos nossa relação para com a sua essência enquanto somente representarmos e propagamos o que é técnico, satisfizemo-nos com a técnica ou escaparmos dela”. (HEIDEGGER, 1997; p. 42-43).

Um novo horizonte se abre no campo da própria filosofia da técnica. Agora, caso resolvamos acompanhar Heidegger, não poderemos mais pensar a técnica com ferramentas de reflexão que partem dela mesma como pressuposto. Por este mesmo motivo é absolutamente inútil, para Heidegger, e segundo o que ele entende como ponto de vista estritamente filosófico, pensar a técnica como sendo o conjunto dos meios materiais para que, através de certo fazer, o homem consiga alcançar determinados fins. Pelo contrário, trata-se, de maneira radical, do modo sob o qual “o ente que nós mesmos somos” se relaciona com as coisas e com o sentido do mundo onde se organizam estas coisas. Ora, ao falar do mundo e das coisas por um lado, e deste ente em particular que nós mesmos somos, por outro, aquilo que imediatamente é colocado em pauta é a forma de verdade que se mobiliza nesta interrogação.

Efetivamente, segundo uma das perspectivas essenciais analisadas por Heidegger no âmbito do desocultamento – e levando em consideração que a técnica moderna é uma forma nova de desocultamento do Ser –, isto implica o advento de uma *verdade*. “A técnica não é, portanto, meramente um meio. É um modo de desabrigar. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade”. (HEIDEGGER, 1997; p. 53).

Por fim, para Heidegger, qualquer modo de aparecimento autêntico dos mais diversos campos fenomênicos, isto é, daquilo que sua filosofia define como o ôntico, bem como a instauração de uma forma de verdade que esta dimensão dos entes proporia, é abortado desde uma

homogeneização operada no modo de desocultamento ontológico configurado como técnico. Para o filósofo alemão esta obliteração se dá em virtude de uma das características fundamentais da época técnica, qual seja, a uniformização de qualquer singularidade autêntica, dado que no âmbito do aparecer técnico tudo se torna matéria de troca e de equivalências: “cálculo”. A totalidade do ente se torna homogênea, tudo pode ser trocado e funcionalmente substituído, mas qualquer intercâmbio é sempre precedido por um cálculo; a técnica calcula e, onde o cálculo impera, o pensar é suspenso. Assim, a operação de um constante calcular constitui o modo de esvaziar, do espírito de um povo, o espaço para o autêntico pensar. Surge então o interrogante maior; como o homem chegou a este estado lamentável para pensá-lo? Poderíamos ter escolhido outra “opção”, ou estávamos, desde sempre, atrelados a este “destino”? Esta é, justamente, a categoria que está em jogo no centro da questão: *Geschick*, traduzida como *destino*. A técnica é um destino, há uma instância destinal no desocultamento, mas para Heidegger – e isto é o decididamente novo –, o *Geschick* não é uma fatalidade, uma necessidade sem solução. Trata-se de uma forma de destino que comporta no seu seio a possibilidade de toda liberdade verdadeira. Quanto mais o ente que nós mesmos somos sabe e consegue escutar, isto é, fazer parte da verdade do desocultar, mais livre e autêntico se torna. A liberdade não é um ato volitivo, resultado de uma vontade independente, mas uma coparticipação do homem naquilo que Heidegger nomeou como a “clareira do Ser”, entendida como iluminação no desocultamento ontológico. Deste modo, o homem não pode escolher os caminhos do desocultar, que, por outro lado, são vários, só pode reconhecer e “escolher” participar no desocultamento e, neste participar, reconhecer o oculto, aquilo que se mantém em reserva. A escolha do homem é vinculada à sua capacidade de escutar o Ser e nesta escuta se libertar, e não na pretenciosa possibilidade de escolher os destinos do mundo. A consequência desta perspectiva é vital para o pensamento heideggeriano, dado que implica o abandono da noção de “sujeito” moldada pela modernidade. Já não se trata de um sujeito completamente soberano entendido como *causa movens* originária e de um mundo assumido como resultado, como efeito desta forma de vontade subjetiva, mas de um “ser-com” originário enquanto ele é antepredicativo.

Ora, além da sua riqueza, profundidade e novidade, o próprio Heidegger marca os limites de sua filosofia da técnica. A questão central é aquela que gira em torno da “decisão” de Heidegger de traçar uma história que procure o idêntico no horizonte da diferença, e não vice-versa. Com efeito, expor a história do esquecimento do Ser implica procurar, na vastidão do pensar, aquilo que há de idêntico, que se impõe como identitário; procurar, na sutileza da vida e da filosofia que a interroga, aquilo que se repete como norma ou padrão. Ora, por outro lado, o próprio Heidegger nos permitia pensar na não homogeneidade dos modos de desocultamento, isto é, que os diagramas epocais comportam fendas e complexidades intrínsecas. No entanto, e apesar desta possibilidade especulativa, na reflexão sobre a técnica, entre outras, Heidegger prefere elaborar a história do comum, daquilo que insiste e se repete como idêntico, ou seja, do esquecimento do Ser, em lugar de desenhar o mapa dos lugares onde o pensar permitiu o surgimento da diferença, do excêntrico com relação ao modo geral do esquecimento. Heidegger nos expõe como, historicamente, é possível pensar – e mostrar – que o Ser foi esquecido, mas não nos apresenta os momentos ou as circunstâncias onde este esquecimento generalizado foi ludibriado pelo diferente, por uma espécie de *clínámem*. O pensador alemão insiste em marcar o que de idêntico acontece na história do pensar, mas, com esse gesto, deixa escapar os momentos que poderiam ser utilizados como o mais íntimo motor da reflexão filosófica. Com isto queremos dizer que, na história do mesmo elaborada por Heidegger, a fissura que permite abrir o pensar é, curiosamente, esquecida. O pensador da diferença mais radical, a diferença ontológica, parece “manter em reserva” a diferença quando ela irrompe no horizonte do pensamento.

Assim, e apesar de ser claro que não sobrevive em Heidegger nenhuma teleologia nem unicidade nas formas de desocultamento, por outro lado, é possível reconhecer que há uma tentativa rigorosa de expor uma linhagem baseada na identidade, e não uma carta de navegação pensada a partir da diferença. Estes pressupostos atravessam de modo dramático toda sua filosofia da técnica, voltando, desse modo, a colocar como signo distintivo da mesma a homogeneidade ontológica própria dos discursos metafísicos clássicos.

Por esta via, o filósofo alemão só pode apontar a técnica como etapa final, compacta e eficaz do processo metafísico de esquecimento do ser.

Assim, a técnica totalizante, entendida como modo de aparecimento do ente na sua crua calculabilidade, se constitui no último modo de ser da história da metafísica.

Posicionados diante desta demanda de repensar a técnica de modo a superar o âmbito de negatividade que a interpretação heideggeriana promoveu em torno dela, analisaremos, a seguir, quais conceitos oferecidos pela filosofia deleuziana em geral, e pela sua ontologia em particular, se constituem em ferramentas eficazes para o desenvolvimento desta problemática. Neste sentido, começemos por trazer à superfície, de modo sumário, os traços nevrálgicos da ontologia deleuziana.

A ontologia da Diferença

O programa maior da filosofia deleuziana, isto é, pensar um conceito próprio e afirmativo de Diferença, implica desenvolver uma ontologia da Diferença. Esta ontologia é uma das mais ricas em densidade e rigor especulativos, bem como uma das mais prolíficas em conseqüências filosóficas dos últimos anos⁴. Os conceitos nevrálgicos que possibilitam e organizam esta reflexão ontológica são os de “univocidade”, “imanência”, “expressão ontológica”, e “questão filosófica”. Sem perder a perspectiva da complexidade intrínseca à ontologia deleuziana, é possível indicar, de modo resumido, a estrutura que baliza seu horizonte.

O ponto de maior densidade especulativa é aquele que afirma que a Diferença é o Ser, e que este Ser é unívoco, bem como imanente ao universo dos entes, não podendo operar, portanto, como fundamento transcendente, no sentido metafísico. Deste modo, para que o Ser possa, efetivamente, ser Diferença, é preciso que este se diga, *se expresse*, em um só sentido; mas, por sua vez, esta voz única deve ser a voz da própria Diferença absolutamente primeira. Por outro lado, visando não estabelecer hierarquias ou privilégios, movimento caro à metafísica, Deleuze reconhece a necessidade de demonstrar como o próprio Ser é imanente aos entes, e não mais transcendente com respeito a eles.

Assim, este seria um primeiro delineamento: o Ser é imanente aos entes e unívoco enquanto Diferença. Neste ponto, outra categoria é postulada para poder avançar na reflexão. Deleuze afirma que tudo é

multiplicidade atravessada por devires, que, por sua vez, podem ser nomeados de “fluxos de intensidade”. Com relação a isto, é preciso frisar que a própria Diferença sempre é uma diferença intensa, uma pura potência, vazia de conteúdo específico ou determinável. Ora, a intensidade é, justamente, aquilo que flui, que muda, que devém, que não pode parar em um lugar fixo, já que vive “se diferenciando” das outras intensidades e dela própria. Para Deleuze, a intensidade é sempre *diferença de intensidade*. A intensidade e os fluxos de intensidade não pressupõem, nem precisam de um “suporte” ontológico anterior, isto é, de algum substrato substancial do qual eles sejam predicáveis ontologicamente. No interior da diferença de intensidade opera um “diferencial” que a dinamiza constantemente, mas que não é, por sua vez, um momento primeiro e privilegiado nem um “sopro de ser” animando a intensidade. Trata-se, pelo contrário, da própria intensidade autodiferenciada – acompanhada, sempre, do seu “ser diferença”.

Finalmente, outro eixo deve ser agenciado a este esquema. Com efeito, é preciso expor como é possível abordar, de um modo propriamente filosófico, isto é, interrogativo, o *Ser-Diferença*. Quanto a isso, a tarefa é a de pensar e desdobrar o “complexo questão-problema”, único horizonte reflexivo legítimo, segundo Deleuze, para abordar a problemática do Ser.

Nenhum dos momentos conceituais indicados neste breve relatório sobreviveria sem os outros. Estes se pressupõem e se determinam mutuamente. Da mesma forma, mostram e organizam aquele espaço que, desde o princípio, pretendíamos ler: o horizonte ontológico deleuziano.

Enfim, este horizonte se completa com uma problematização maior, aquela que indica que o Ser é, mas nunca é “algo” nem “Nada”. Deste modo abrimos o questionar pelo “ser deleuziano”, supondo-o livre de dualidades metafísicas e de negatividades, carências ou faltas. O Ser não precisa de nada com que se comparar, ou com que seja comparado, e muito menos precisa “daquilo que não é ele”, para fundar algo assim como “um movimento ontológico”. Para Deleuze, tal movimento não existe, e tampouco existe um salto do “nada” ao Ser ou vice-versa, mas sim *expressão*, como dinâmica interna ao próprio Ser. O Ser como Diferença é aquilo que jamais é algo (ente) e que possui, no entanto, uma realidade que, de algum modo, subsiste, enquanto Ser unívoco, isto é, enquanto *Diferença*.

Deste modo, defrontamo-nos com uma interrogação desafiadora: *qual é o estatuto daquilo que não é nem algo nem nada?*⁵

É neste horizonte reflexivo que o problema do virtual em Deleuze deve ser entendido como o ponto de chegada de um processo que atravessa uma série de produções conceituais que objetivam levar adiante e ajustar ainda mais o pensamento ontológico da Diferença. Com efeito, com a noção de virtual-actual, Deleuze interroga o estatuto da Diferença, o que, por outro lado, pode ser caracterizado como uma interrogação sobre o *devenir*. O abandono do primado da essência, a superação das formas clássicas identitárias do Ser, o pensamento afirmativo do fluxo e a noção de intensidade, implicam interrogar ontologicamente o *devenir*. Para conquistar este objetivo, a máquina deleuziana de produzir, de modo absolutamente surpreendente, porém consistente, conceitos nos apresenta, assim, noções como: “diferencia originária”; “acontecimento”, “sentido”, só para indicar os mais destacados.⁶

Sendo o virtual o ponto de chegada, não somente cronológico, mas filosófico, para pensar o *devenir* em relação com a ontologia da Diferença, nossa tarefa a seguir será a de acompanhar e analisar a produção e os vínculos desta noção maior.

A Diferença e o novo estatuto do virtual

O conceito de virtual-actual, já trabalhado na obra de Deleuze desde seus primeiros textos sobre Bergson, se insere e afiança nas grandes monografias *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*; para não deixar de aparecer, com diferente importância, em toda obra posterior.

Como já apontamos, a noção de virtual em Deleuze adquire um novo estatuto que a aloca no horizonte da ontologia. O virtual tem menos a ver com as ciências, com a ética ou com a política, que com a pura pergunta pelo ser de nosso tempo. Enfim, o virtual faz parte do pensamento do *Ser-diferença*. Assim parece entendê-lo Eric Alliez na seguinte citação: “Pois a igualdade entre o ser e a diferença só será exata se diferença for *diferenciação* [...] e se, a partir de um virtual que, sem ser actual, possui, enquanto tal, uma *realidade intensiva* [...]” (ALLIEZ, 1996 p. 20).

O Ser é Diferença uma vez que difere de si mesmo, sem procurar nada com o qual comparar-se ou determinar-se como diferente: diferença interna e primeira. Quando o Ser se expressa, isto quer dizer que se atualiza, mas esta atualização não parte de uma negatividade, dado que agora ele é postulado como virtual, o que implica uma absoluta realidade. Paralelamente, a dinâmica de atualização ela mesma não é outra coisa mais que uma diferenciação.

Deleuze recordava em seus primeiros textos sobre Bergson, que a Diferenciação é o “[...] movimento de uma virtualidade que se está efetivando a si mesma”; (DELEUZE, 1999, p. 93)⁷. Vemos que já aparece aqui uma primeira colocação que permite postular que o Ser somente pode ser Diferença, bem como unívoco, enquanto é um virtual em um incessante processo de se auto-atualizar e de se autodiferenciar. É por isto que se torna possível relacionar, sem contradições, as multiplicidades enquanto registro “do ente enquanto tal”, com o ser unívoco como último horizonte ontológico. A Diferença é virtualidade e a diferenciação é o processo da passagem do virtual para o atual. Assim, a questão continua a ser o estatuto deste processo, deste devir, e a natureza do próprio virtual.

Neste sentido, devemos destacar um ponto de importância singular. Trata-se do fato nada trivial de que o próprio Deleuze inclui sua análise numa linhagem de questões específicas. Trata-se, justamente, daquela tradição que interroga o problema do devir. Com efeito, os interlocutores de Deleuze na sua análise sobre o par virtual-atual são, primeiramente, Aristóteles e sua noção de potência e ato, e depois a dualidade da ontologia escolástica do possível e do real. Potência-ato e possível-real interrogam o problema do devir ontológico, não do movimento ou do agir dos entes no seu estado fenomênico. Podemos lembrar, de modo sumário, que a problemática da potência e do ato em Aristóteles se encontra nos livros da *Metafísica*, e não na *Física*; do mesmo modo, a escolástica discutia, através das noções de possível e de real, a potência divina com relação à criação e não à mudança empírica da criatura faticamente existente. Trata-se de pensar o princípio ontológico do movimento, da mudança e, portanto, da criação. Não é estranho, então, que Deleuze registre sua reflexão sobre o par virtual-atual neste âmbito de questionamentos; o que importa é o devir, porque o que está em jogo é a possibilidade de pensar a Diferença.

Conceitualmente, Deleuze determina em *Diferença e Repetição* o virtual de acordo com as seguintes características: primeiramente, o virtual possui uma realidade plena, não implica uma dramática carência ontológica, nem uma inaceitável inconsistência lógica, por tal motivo, não se deve opô-lo ao real, mas somente ao atual. Assim, o virtual não deve esperar ser atualizado para poder ser real, ao contrário, o processo de atualização se estabelece entre dimensões *absolutamente reais e imbricadas*. Por outro lado, o virtual, sendo absolutamente real porem não atual, se articula necessariamente em torno de seu próprio processo de “atualização”, mas este processo é, por sua vez e em cada caso, “diferente e singular”, portanto o virtual nada perde de singularidade, ao tempo que não se torna um universal abstrato. Por este motivo, devemos insistir junto com Deleuze que, em termos referidos estritamente à dinâmica ontológica, seria um erro estabelecer que o virtual se encontre em constante oposição ao real, pois isso implicaria igualá-lo à passagem opositiva que se opera entre a potência e o ato aristotélicos ou entre o possível e o real escolástico – momentos que antes indicávamos –; ora, é justamente deste esquema que o virtual deve ser subtraído.

O possível e o virtual se diferenciam, inclusive, porque o primeiro remete à forma da identidade no conceito (o real e o possível possuem o mesmo conceito), enquanto o segundo designa uma multiplicidade pura na Idéia, que exclui radicalmente o idêntico como condição previa. (DELEUZE, 1993, p.338).

É necessário agora abandonar o esquema montado em torno da dualidade possível-real para reler o modo de ser virtual, pois tanto o possível simples quanto o movimento produzido na sua oposição com o real encontram-se, para Deleuze, carregados de negatividade. Com efeito, uma vez que o possível, não sendo real, possui como seu modo de ser fundamental, paradoxalmente, um não-Ser, isto é, uma forma do negativo, infere-se, licitamente, que sua própria postulação ontológica se baseia nesta ausência de realidade. Por esta via, todo tornar-se real implica um salto da nada para o Ser. Por este motivo, Deleuze opõe, ao par possível-real, a dinâmica estabelecida pela “relação” virtual-atual, e, deste modo, abandona a “dualidade hierárquica” determinada pela carência de dignidade ontológica de um dos polos da própria dualidade.

Trata-se de uma constante atualização das potências do virtual, que já são absolutamente reais. Não subsiste nenhuma dualidade, pois o atual já está no virtual, ou, melhor, a sua força, a sua potência de atualização, é por isso que não se opõem numa dualidade metafísica, ao contrário, se agitam numa dramatização que leva à própria atualização, seja em um estado de coisas, ou em uma potência do pensamento.

O virtual não se opõe ao real, mas só ao atual. O virtual possui realidade plena entanto virtual. [...] O virtual deve ser definido, então, como uma parte estrita do objeto real – como sim o objeto tivesse uma de suas partes no virtual [...].

[...] longe de ser indeterminado, o virtual está absolutamente determinado.

[...] o virtual, pelo contrário, é característico da Idéia; é a partir da sua realidade que a existência se produz, e é produzida formalmente.

(DELEUZE, 1993, p. 338-342).

As reflexões de Deleuze a respeito do virtual operam explicitamente em dois registros diferentes, mas relacionados. O primeiro refere-se ao horizonte puramente ontológico, enquanto que o segundo remete ao processo fático de “dramatização” onde o virtual se atualiza, e onde o processo de individuação se desenvolve. A importância da operatividade destes dois registros aparece claramente nesta citação de Deleuze.

A filosofia é a teoria das multiplicidades. Toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objeto puramente atual. Todo atual rodeia-se de uma névoa de imagens virtuais. Essa névoa eleva-se de circuitos coexistentes mais ou menos extensos, sobre os quais se distribuem e correm as imagens virtuais. (ALLIEZ, 1996, p. 49).

Colocamos em jogo, até agora, categorias como atualização, virtualização e, finalmente, dramatização. Com efeito, para que o processo de atualização não seja simplesmente uma culminação das exigências de uma potência determinada, de “um ser em potência” no sentido clássico, é preciso que se torne uma “dramatização”. No caso da dramatização um virtual é atualizado, e isto quer dizer que *uma diferença se produz no advento do atual*, mas essa diferença não devém, necessariamente, da essência de uma potência identitária anterior – lógica ou cronologicamente –, mas

do campo problemático de horizonte virtual. Ora, isto só é possível porque o virtual comporta intrinsecamente o modo da multiplicidade; o virtual é configurado como pura multiplicidade aberta e, ao mesmo tempo, carregada de determinações *virtuais*. Se o universo dos entes é uma multiplicidade, esta só pode vir a acontecer porque o real já é multiplicidade no seu modo virtual; os campos fenomênicos de aparição dos entes são múltiplos porque seu horizonte de aparecimento, o campo virtual, é uma multiplicidade real.

Atualizar um virtual pelo processo de dramatização é, na verdade, atualizar singularmente uma multiplicidade absolutamente real, o que, para Deleuze, pode ser pensado também como uma atualização a partir de um horizonte problemático. Segundo Deleuze, atualizar por dramatização é colocar de modo atual uma solução determinada para um problema ontológico, organizado como multiplicidade e mantido como puro virtual. Virar árvore é um dos “problemas da semente”, uma vez que a semente é um nó de problemas, mas o tipo de solução e o modo da dramatização não se encontram no problema⁸. A atualização aparece então como a solução que não estava contida previamente no enunciado. A atualização é criação, invenção de uma forma a partir de uma configuração dinâmica de forças e finalidades. “[...] O real assemelha-se ao possível; em troca, o atual em nada se assemelha ao virtual: responde-lhe”. (LÉVY, 1996 p.16).

É justamente este processo de dramatização o modo que Deleuze indica para recolocar o virtual na esfera da afirmação e da criação como caminho para um modo diferente de atualização.

[...] a atualização do virtual se faz sempre mediante diferença, divergência ou diferenciação. A atualização rompe tanto com a semelhança como processo, quanto com a identidade como princípio. Jamais os termos atuais se assemelham à virtualidade que atualizam: as qualidades e as espécies não se assemelham às relações diferenciais que encarnam. A atualização, a diferenciação, neste sentido, é sempre uma verdadeira criação.

Atualizar-se [...] é sempre criar linhas divergentes que correspondem, sem semelhança, à multiplicidade virtual. O virtual tem [...] um problema para resolver; é o problema o que orienta [...].

São os processos dinâmicos os que determinam a atualização, [...] são,

nem mais nem menos que dramatizações: dramatizam o real. [...] a dramatização é a diferenciação da diferenciação, tanto qualitativa quanto quantitativa. (DELEUZE, 1993, p. 343-347).

Como indica o próprio Deleuze, em *O virtual e o atual*, todo objeto, bem como todo indivíduo ou toda singularidade, possuem duas metades impossíveis: a metade virtual e metade atual. É na região virtual que encontramos todas as facetas sub-representativas, a-subjetivas e pré-individuais, enquanto campo problemático da Diferença, isto é, enquanto campo onde as multiplicidades reinam. É por este motivo, porque a multiplicidade é virtual, que podemos pensá-las longe da oposição do múltiplo e do Uno; contrariamente, nos abrimos à possibilidade de pensar a multiplicidade como realidade substantiva, além da disjunção entre Ser e Devir.

Deleuze e a técnica

As reflexões deleuzianas sobre o virtual foram recortadas do fundo da ontologia geral do filósofo francês. Assim, nos encontramos, agora, no momento de retomar a questão da técnica. Isto implica colocar em operação a ontologia virtual para ler a questão da técnica⁹.

O primeiro passo consiste em mostrar como esta ontologia aqui determinada possibilita uma aproximação do universo tecnológico sob a forma que hoje o conhecemos. Logo após se reconhecer, na tradição inaugurada por Heidegger e, segundo nossa leitura, continuada e superada por Deleuze, a técnica, bem como seu suporte material, os objetos tecnológicos, como modo de ser das coisas (ou dos entes), será preciso estabelecer certo modo de “entender” e “pensar” o próprio indivíduo, isto é, a “coisa individual” que se apresenta como sendo técnica¹⁰. Neste ponto, a filosofia de Deleuze adquire importância decisiva. Com efeito, Deleuze trabalha sobre o princípio de individuação enquanto singular a partir do transfundo ontológico da diferença; isto quer dizer: a dinâmica pela qual é possível partir do Ser enquanto diferença e chegar à coisa enquanto singularidade.

A primeira afirmação neste sentido é aquela que considera o universo técnico não como homogêneo e determinado por uma unidade endógena, mas como multiplicidade autodiferenciada. Por outro lado, mas

ainda dentro do mesmo espaço especulativo, é necessário pensar as coisas como indivíduos singulares, relacionados ontologicamente a uma face pré-individual intensa, isto é, virtual.

O que Deleuze nos permite pensar é que o mundo é a atualização singular do campo virtual e pré-individual, animado internamente pela diferença, entendida como Ser. Isto implica pensar não só o Ser como diferença, além das coisas e diferente delas, e do mesmo modo, alguém do Nada entendido como espaço ontológico da negatividade; mas também implica reconhecer que não é mais possível especular sobre a coisa exclusivamente como vetor de atualização unidirecional. Inversamente, o que se encontra em jogo nesta nova proposta é tomar a decisão de pensar a relação e a dinâmica entre estas esferas segundo a forma da expressão e da imanência.

Uma questão central acaba de ser colocada sem a explicitação merecida: o epicentro do problema da técnica deve ser procurado na questão em torno da coisa, ou melhor, do seu sentido. O fato de que aquilo que está em pauta é a própria coisa enquanto técnica implica, ademais e necessariamente, que devemos estabelecer a articulação entre o pensamento da coisa e aquele outro que aborda a relação desta com o Ser como diferença. Dito claramente, pensar a coisa implica pensar sua natureza complexa como multiplicidade que se constrói entre esferas de virtualidade e de atualidade, mas isto implica, por sua vez, pensar a atividade intrínseca da diferença. A ontologia de Deleuze, que balizamos no ponto anterior, torna-se, deste modo, ferramenta para recaracterizar a coisa e o Ser da coisa na época técnica¹¹.

O ponto central é o seguinte; que aconteceria caso fosse impossível deixar que a coisa seja o que ela é, como sonhou a fenomenologia? Qual seria a consequência se constatássemos que ela se reserva, sempre, uma faceta? Esta é a descoberta deleuziana, já antiga nos devaneios filosóficos, mas ao mesmo tempo inteiramente nova, sem âmbitos “místicos” ou obscuros. A técnica atinge a esfera material da coisa, atinge-lhe certa instância semântica e até ontológica, mas sempre há algo a mais. *Devemos pensar a coisa como virtual que se atualiza, não como presença que é iluminada pelo Ser. Nada há de oculto ou pré-cognitivo, pelo contrário, trata-se de atingir o espaço do virtual como modo de ser.*

Partindo desta afirmação, arriscamos uma primeira hipótese: a técnica não é um modo de ser próprio dos últimos dois séculos; o que aconteceu

neste período foi uma aceleração, uma intensificação da dinâmica do técnico. Postulemos uma segunda tese: o modo técnico teve seu momento inaugural na alta escolástica, e nos anos que se seguem.

A mudança que levou do mundo “natural” ao mundo técnico começa no ponto onde se atravessam a “intraduzibilidade” do *pragma* grego pelo *objectum* escolástico, por um lado, e o intento de tradução por outro. O *pragma* diz qual é a sua unidade formal a um intelecto que, *em um segundo momento*, a representa. Assim, a representação se constitui a partir da “naturalidade” da própria coisa, poderíamos dizer que se trata de uma *physica*. A pragmática como modo aberto do naturalismo, esse seria o horizonte aberto pelo pensar grego; a coisa, o *pragma*, como tributária de certa existência efetiva. Ora, no deslocamento que aqui pretendemos indicar, o primeiro esboço do modo técnico de ser aconteceu quando a filosofia começou a pensar a coisa sob o signo do objeto, isto é, a objetivar a coisa e a postular o ente como o objeto determinável. Podemos indicar um deslocamento no sentido geral da coisa, em certo abandono dos pressupostos aristotélicos na escolástica tardia e, posteriormente, na modernidade. Trata-se, agora, de pensar a coisa além de sua existência “fenomenológica”, e aquém de seu *eidós*. Assim, uma representação ainda vinculada à forma da coisa “no mundo” é substituída por uma noção da coisa que remete à própria estrutura da representação como condição de surgimento da coisa em um segundo grau. Trata-se de uma realidade preexistente não como *pragma*, mas como *objectum*, isto é, como forma conceitual, como uma *realitas* independente cifrada no seu “conceito”. Talvez, a verdadeira forma do *meta-físico*.

Perdemos a terra, diz Lyotard depois de Husserl. Perdemos a terra, retoma Virilio, em proveito de um dia subliminar e para-ótico que é a consequência visível de uma concepção estatística do espaço e do tempo [...]. Vale dizer que perdemos nossos últimos elos com o mundo natural definido como lugar das coisas. Segundo a fórmula aristotélica: *hama to pragmati o topos*, o lugar é com a coisa, ou ainda o lugar é a morada da coisa, desta coisa-*pragma* sobre a qual repousa todo o fundamento de epistemologia aristotélica, [...]. Perceber, conhecer, é ser informado da coisa pela coisa, no sentido de que formalmente o *eidós* não é mais que a forma real da coisa [...] (PARENTE, 1996, p. 268).

É porque uma vez pensamos a coisa sob a forma do *pragma* e sob a regência da *physis*, porque uma vez abandonamos esse modo de pensar a coisa, para começar a pensá-la como *objectum* ou *realitas representada*, que hoje podemos pensar, sem perder o vínculo com a sua própria história, as formas da técnica no seu atual estágio extremamente desenvolvido. Assisitimos hoje à “hipertrofia” do modo de ser técnico, isto é, ao maior grau de desdobramento e de velocidade da coisa entendida como objeto, ou, melhor, como ente técnico¹². Portanto, a velocidade é um dos motores principais para desdobrar o modo de ser técnico, mas permanecemos ainda no solo das formas derivadas. A intensificação dromológica não poderia acontecer sem um deslocamento mais profundo na ordem ontológica. Assim, tentemos aprofundar esta questão.

Não sabemos o destino da coisa, dela só sabemos o signo que nos foi dado conhecer, esse signo maior, como surgido de uma cabala ocidental, se cifra no nome: Técnica. É preciso aqui dar um passo a mais, e declarar que, em um primeiro momento, a coisa difere, originariamente, de si mesma, e não daquilo que “não é ela”, isto é, seu diferente exterior. Esta afirmação carrega algumas conseqüências importantes, posto que implica que a coisa não é uma identidade, ou uma unidade acabada e plenamente determinada. Por outro lado, sua determinação não se dá pela operação de uma diferença exterior, ou, segundo a definição de Deleuze, derivada e de segundo grau. Com efeito, para poder ser diferenciada de alguma coisa exterior a ela, a coisa deveria ser primeiramente reconhecida como idêntica a ela mesma. Contrariamente, a coisa não se deixa definir de modo completo e exaustivo, portanto seu caráter principal não pode ser deduzido de um pressuposto de identificação plena ou de comparação exterior. De modo radicalmente diferente, a coisa nunca está completa ou plenamente determinada *de modo atual*; neste sentido, não há nada de externo na determinação da coisa, nem na sua especificação e individuação, dado que estas dinâmicas operam pela via da diferenciação, ou da diferença primeira, e não da comparação entre *indivíduos determinados*. Assim, nenhuma negatividade sobrevive na natureza ontológica originária da coisa; bem como na sua determinação posterior através do processo de autodiferenciação.

Não é possível pressupor, neste registro, um horizonte de entes perfeitamente individuados, mas o de uma multiplicidade de intensidades pré-indi-

viduais. Se o ser é expresso segundo a natureza do sentido (do acontecimento) através do conjunto dos entes, aquilo que o exprime não pode ser um indivíduo particular, completamente especificado de acordo com predicados fixos, e no qual todo devir foi paralisado. Este indivíduo deverá, ao contrário, trazer em si *um mundo de singularidades pré-individuais, atualizadas segundo graus de intensidade*. Mireille Buydens o indica de forma precisa:

Caso se interrogue agora, já não sobre a questão 'extrínseca' de sua situação enquanto substância, mas sobre a questão 'intrínseca' de sua natureza, os descobriremos constituídos de '*singularidades nômades, impessoais e pré-individuais*'. Esta afirmação que escande a *Lógica do Sentido*, aparece sob forma de 'profissão de fé' no prólogo de *Diferença e repetição*. (BUYDENS 1990, pp. 14).

O indivíduo seria, então, algo assim como uma realidade relativa, certa fase do ser que pressupõe, antes, uma realidade pré-individual, e que, mesmo após a individuação, não existe totalmente sozinho [...].

Nota 1: “O *pré-individual* é '*ontologicamente*' primeiro com relação ao *individual*.” (BUYDENS 1990, pp. 17; *itálico* nosso).

Cada fase de pura intensidade é absolutamente real, e nela convivem concomitantemente uma infinidade de diferentes graus de intensidade de um modo virtual. Os graus de intensidade formam uma multiplicidade, e marcam a possibilidade de expressão de um indivíduo, conforme estes graus deixem de ser virtuais e sejam atualizados em um estado de coisas.

De fato, aquilo que expressa, enquanto indivíduo, o Ser *não é um virtual, mas sim um indivíduo atual, que pressupõe o mundo pré-individual e virtual*; diríamos, bergsonianamente, que é o Ser que permanece e se conserva de modo plenamente virtual. Este espaço pré-individual não deixa de ser real, e convive com os indivíduos atualizados, constituindo, nestes, o seu princípio ontológico. “O virtual deve mesmo ser definido como uma parte estrita do objeto real – como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual e se prolongasse como em uma dimensão objetiva” (DELEUZE, 1993, p. 269).

Esclarecida a natureza ontológica da coisa, entendida como vetor de aparecimento do universo técnico, podemos agora pensar na técnica enquanto tal, reconhecida em seu estatuto de desocultamento ou estrutura do aparecimento do ente; enfim, como “sentido de mundo”.

A partir da ontologia deleuziana, podemos pensar que a técnica nada acaba, nada encerra nem enclausura, uma vez que ela compõe, agencia, estabelece as relações entre as forças das coisas e as forças próprias deste ente que nós mesmos somos. Com quais novas forças, insiste Deleuze, e de que nova forma surge este composto? A técnica é a vertiginosa atualização da dimensão do virtual através da multiplicidade das coisas, e a partir da diferença.

Considerações finais

Enfim, resumidamente, consideramos que as questões filosóficas fundamentais sobre a técnica não se referem somente à discussão sobre o papel, lugar, qualidade ou abrangência dos dispositivos e fenômenos técnicos, bem como sobre o futuro desenvolvimento destes. O que está em pauta é a capacidade de pensar na caracterização deste momento determinado da história do homem onde o sentido do mundo, na sua quase totalidade, é expresso através do constante aparecimento do técnico. O próprio homem, o seu horizonte de existência, sua libido e suas trocas simbólicas primordiais são abarcados pelo técnico. É verdade que questões de ordem antropológica, sociológica, política e moral se tornam centrais e decisivas para pensar e mapear nossa realidade. Mas todas essas interrogações, de algum modo, se articulam com aquela outra que pergunta: como isto é possível? Qual é a natureza deste conjunto de fenômenos? Não se trata de pensar esta questão filosófica como fundamento, mas de reconhecê-la como horizonte do acontecer do sentido e, por esta via, como deflagradora de forças de pensamento. Deleuze dizia que todo problema é dialético, ou seja, que expõe sua estrutura problemática interna, sua multiplicidade constitutiva; então, o que nos cabe fazer é experimentar até que ponto é possível postular uma relação entre a técnica e a Filosofia, onde tanto o pensar quanto a técnica não se sintam apreensivos um com outro.

Caso a resposta a esta especulação seja afirmativa, como suspeitamos que Deleuze gostasse de pensar, temos a obrigação de nos deter nesta eventual articulação e analisar se foi, porventura, feliz, produtiva e afirmativa; ou se, pelo contrário, se tratou de uma forma da decadência, da passividade e da imobilidade. Ou ambas e nenhuma.

A técnica atualiza, com nova velocidade, a pura realidade virtual na qual cada coisa possui uma face; este delírio da dramatização do virtual e do atual deixa a coisa mais livre, não mais determinada. A coisa, o ente, o indivíduo singular, ou como queiramos chamá-lo, não é obliterado pelo cálculo e pela utilidade, pelo contrário, ele é produzido, repetido sempre como diferente, desde sua esfera virtual, enriquecido com n dramatizações. Claro que as forças da repetição mecânica, utilitária, econométrica e calculável podem tomar conta da coisa em qualquer momento, e de fato o fazem. Mas já é muito tarde, em outro lugar o diferente surge, outra atualização não esperada acontece. O *clinámem* se burla.

Deste modo, o que está em jogo é a possibilidade de pensar a técnica, não como “A Técnica”, aquela do domínio global e totalizante, mas a técnica como uma configuração singular da multiplicidade que permite uma incessante produção a partir dela mesma, uma produção por atualização de uma instância virtual, ou seja, da diferença.

Neste sentido, nos parece lícito pensar que, com Deleuze, a técnica conquista o ponto onde a coisa é libertada, o fundamento fragmentado, e a noção de produção emancipada da Modernidade. A coisa, como forma atual, é vinculada a um mundo pré-individual, intensivo e ancorado no virtual; o fundamento, como pura diferença, torna-se princípio plástico, e a produção se solta das amarras da medição e da organização de forças previamente determinadas.

Por esta via de análise, a Técnica já não é de modo unidimensional aquela que exerce um domínio global, nem é a esfera privilegiada da produção do homem, a menina dos olhos desse ente que nós mesmos somos. Técnica é o substantivo, tornado categoria do pensar, que esconde a metáfora com a qual devemos indicar uma multiplicidade. Com efeito, a técnica é uma multiplicidade virtual, aquilo que aparece atualizado encontra-se rodeado de uma névoa, como gostava de dizer Deleuze, de vetores virtuais não atuais. O modo de ser técnico aparece, deixando ocultar aquilo que o constitui em profundidade, suas formas virtuais e diferenciadas. Do mesmo modo que um objeto é vermelho porque absorve para ele o resto das cores, e nos permite ver como uma oferenda só o vermelho, mas ele já é todas as cores. Assim o mundo guarda para ele suas funções virtuais permitindo que seja percebida só sua face atual.

Nunca houve domínio total de um determinado modo de ser, o que parece como a característica ontológica privilegiada de uma determinada época é a face visível e pensável, segundo a fórmula foucaultiana, dessa época, sua atualização a partir do mundo de virtualidades que as compõem.

Portanto, cientistas, técnicos, poetas e filósofos, quando mergulham – e isto quer dizer quando são atravessados – nas virtualidades, deixam de ser técnicos, humanistas ou pensadores do originário, para serem os precursores das questões fundamentais.

Perante o novo e o diferente, frente ao abismo, diante da surpresa, todos nos tornamos singulares; do mais atroz solo ermo surge a vibração do gesto brilhante, daquilo que nos deixará marcas; como, – talvez –, gostaria de pensar Deleuze, do terrível, a beleza.

¹ A análise desta questão foi feita com detalhe na nossa Tese de Doutorado *Gilles Deleuze e a questão da técnica*, UNICAMP, 2003.

² Deveríamos acrescentar aqui, além do já citado Ortega y Gasset, a Jacques Ellul bem como a vários autores da Escola de Frankfurt, entre outros. Se não o fazemos é pelo fato de que, dado o espaço do presente trabalho, nos vimos obrigados a privilegiar alguns tópicos específicos que nos levaram a escolher como vetor de análise privilegiado à filosofia da técnica de Martin Heidegger. De qualquer sorte, não deixamos de reconhecer a importância, tanto de Ellul quanto da Escola de Frankfurt para uma elucidação detalhada do campo de trabalho proposto. A abordagem demorada destes autores, entre vários outros, foi feita com detalhe na nossa Tese de Doutorado já citada.

³ Seguimos aqui a tradução proposta pelo Professor Benedito Nunes em seus vários trabalhos sobre Heidegger para o neologismo *Entbergung* criado por Heidegger. Com relação à mesma problemática de tradução, em circunstâncias específicas, o professor Marco Aurélio Werle utiliza a expressão dê-abrigar ou desabrigar, junto com desocultar, em particular para traduzir *Entbergen*.

⁴ Esta declaração que afirma uma ontologia em Deleuze, não se encontra livre de polêmicas. Referimo-nos àquela que interroga a pertinência ou não de pensar a ontologia como um dos vetores destacados na filosofia de Gilles Deleuze; ou se tal pensamento deveria ser analisado sob o signo do transcendental. São diversos os antagonistas, todos conhecidos e ilustres. Em caráter de exemplo, indicamos alguns autores paradigmáticos. Assim, podemos acompanhar as argumentações de François. Zourabichvili e Souza Dias a favor de pensar um campo transcendental, por um lado, e de Alberto Gualandi e José Luis Pardo como exemplos de abordagens ontológicas da obra deleuziana por outro; (ver bibliografia). Estas indicações não passam de um mínimo recorte de autores de diferentes países e tempos diversos sem nenhuma

pretensão de estabelecer hierarquias. Com efeito, numa análise mais demorada seria impossível deixar fora desta problematização autores como Constantin Boundas, Michael Hardt, Roberto Machado, e o próprio Badiou, entre outros. Em maior ou menor grau, e independentemente da vontade dos próprios autores, a totalidade dos comentadores de Deleuze poderiam ser alocados numa destas duas linhas de abordagem. Esta tarefa, parece-nos, não se justifica por ela mesma, (a não ser de modo puramente propedêutico), nem aporta nada a nossa questão central. Não há dúvidas que, uma vez utilizada, esta polêmica pode ser desconstruída em favor de uma análise mais abrangente e multiplicadora do pensamento deleuziano.

⁵ Propomos uma análise mais detalhada do horizonte ontológico deleuziano em nosso livro: *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*; Cascavel 2002, EDUNIOESTE. Em diante (CRAIA; 2002).

⁶ Evidentemente, estes conceitos não obedecem a um só norte problemático nem respondem a uma questão unitária sobre a diferença. Seus campos de aparecimento e de eficácia são mais vastos e complexos. O que queremos indicar é que, num sentido mais geral, todos eles podem ser inscritos, com suas singularidades, no esforço de pensar ontologicamente a diferença.

⁷ Neste sentido ver também: “La conception de la différence chez Bergson”, In: *Les Études bergsonniennes*, vol. IV, Paris, Albin Michel, 1956, pp. 77-122.

⁸ Ora, não devemos confundir o sentido da expressão “solução” segundo esta é utilizada aqui, com o sentido habitual de solução entendida como resolução de problemas gnosiológicos ou de conhecimento. Não se trata de esgotar um problema pela solução; a solução não elimina o problema. A solução, como aqui é pensada a partir de Deleuze, expressa e desdobra o problema em um campo fenomênico determinado. Aqui “solução” implica atualização e dramatização, correspondendo, portanto, diretamente ao âmbito ontológico e não gnosiológico.

⁹ Antes de ingressar no tratamento pontual da técnica segundo a ontologia virtual de Deleuze, um esclarecimento se impõe. Desde o princípio devemos indicar que somos nós que escutamos, na voz de Deleuze, entre outras falas do filósofo francês, a pergunta pela técnica; atualizamos um vetor de pensamento através de uma leitura singular. Isto implica que nosso interesse é quem se agencia com a letra deleuziana para produzir um problema específico.

¹⁰ É importante destacar que, para os comentadores de Heidegger, a conferência sobre a técnica atinge todo seu potencial reflexivo quando lida e articulada com a conferência sobre a coisa.

¹¹ Ora, porque insistir em utilizar a categoria ‘coisa’ quando dialogamos com Deleuze, sabendo que se trata de uma noção mais vinculada a Heidegger? Justamente porque é o modo de operar um deslocamento. Heidegger queria recuperar a coisa, “a coisidade da coisa”, além do mero útil e do puro apetrecho, tirá-la da armadilha do técnico. Nosso movimento toma a direção contrária: trazer a coisa de volta ao orbe técnico. Acreditamos que este movimento seja lícito porque, ao pensá-la desde outra perspectiva, – a deleuziana –, ela pode voltar a ocupar o centro da problemática sem ser “asfixiada” ou obrigada a se entregar como instrumento. Pretendemos continuar a falar de coisa porque, com a ontologia deleuziana, a coisa não se torna um mero útil interpelado por uma forma determinada de manifestação ontológica; pelo contrário, a coisa deixa aparecer toda sua força de dramatização e de multiplicidade.

¹² A velocidade é outro fator neste contexto. Com efeito, é preciso indicar o lugar central da noção de velocidade na polêmica em torno dos ônus e bônus do técnico. Esta centralidade se

baseia no fato de que aquilo que torna particular nossa época é, justamente, sua metamorfose da velocidade, sobre todo da velocidade de produção. A relação entre capacidade de produzir, de dramatizar e de atualizar e a forma pura do tempo torna-se escopo da percepção segundo a qual vemos a “nova era”. Como exemplo da preocupação que esta constatação produz, podemos indicar o grande especialista em guerra e principal *dromólogo* contemporâneo, Paul Virilio. (em particular, VIRILIO, 1996, p. 52).

Referências bibliográficas

ALLIEZ, E. *Deleuze filosofia virtual*. Anexo: Deleuze, G. “L’Actuel et le Virtuelle”. Rio de Janeiro: 34, Literatura S/C Ltda, 1996.

BUYDENS, M. *Sahara L’Esthétique de Gilles Deleuze*. Lettre-Préface de Gilles Deleuze. Paris: Librairie Philosophique J.VRIN, 1990.

CRAIA, E. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002.

_____. *Gilles Deleuze e a questão da técnica*. Campinas: UNICAMP, 2003.

DELUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1993.

_____. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

_____. & Guattari, F. *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

HEIDEGGER, M. *A questão da técnica, in Cadernos de Tradução n° 2*. São Paulo: DF/USP, 1997.

_____. “La cosa”, in *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones Del Serbal, 1994.

LÉVY, P. *O que é o Virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996.

ORTEGAY GASSET, J. *Meditação sobre a técnica*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991.

PARENTE, A. (org.) *Imagem Máquina*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

VIRILIO, P. *Velocidade e Política*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.