DIFERENÇA ONTOLÓGICA HEIDEGGERIANA: A DUALIDADE ARQUEOLÓGICA CINDIDA*

DIFFERENZA ONTOLOGICA HEIDEGGERIANA: LA DUALITÀ ARCHEOLOGICA SCISSA

Ibraim Vitor de Oliveira*

RESUMO
Considere-se a *diferença ontológica* a mais original contribuição de Heidegger para o pensamento contemporâneo, mediante a qual, ele leva às últimas consequências seu projeto de "dissolução arqueológica". A busca pelo primeiro princípio (πρῶτη ἀρχή), idêntico a si mesmo (καθ'αὑτό) – intrigante e genial norte balizador dos fundamentos da filosofia ocidental –, é posta em crise, favorecendo o pensamento da *diferença originária*, graças ao método fenomenológico próprio dos caminhos heideggerianos. No princípio, não era a *identidade*, mas a *diferença*, a *dualidade cindida*. Os fundamentos passam a ter a fisionomia de um *Ab-grund* (*sem-fundo*), que jamais se adequa à *unidade*. Por isso, o termo *diferença* deve aqui nos conduzir para uma dicotomia ínsita em tudo o que se dá, emerge ou aparece; não se trata, portanto, de diferença entre entidades, coisas, discursos, pensamentos: não há nada que se realize sem sua própria diferença interna e fundamental; tudo é, em si mesmo, uma *dualidade cindida*. O presente artigo pretende esclarecer a noção heideggeriana de *diferença ontológica*, tendo como referência o fato de que tal perspectiva só pode ser compreendida no horizonte fenomenológico da *temporalidade*. A insistência que atravessa todo o artigo é a consideração de que a "diferença" entre coisas, pessoas, culturas, mundos merece atenção peculiar exatamente porque cada coisa, cada pessoa, cada cultura e cada mundo se realizam "*na*" diferença ontológica.
PALAVRAS-CHAVE: Heidegger; diferença ontológica; dualidade cindida; fenomenologia

RIASSUNTO
La differenza ontologica può essere considerata il contributo più originale di Heidegger al pensiero contemporaneo, con la quale egli conduce alle estreme conseguenze il suo progetto di "dissoluzione archeologica". La ricerca di un principio primo (πρῶτη ἀρχή), identico a se stesso (καθ'αὑτό) – affascinante e geniale orientamento per i fondamenti della filosofia occidentale –, viene qui messa in crisi, aprendo la strada a una modalità di pensiero incentrata sulla *differenza originaria*, resa possibile dal metodo fenomenologico proprio dei camimni heideggeriani. All'origine non vi è l'*identità*, bensì la *differenza*: una *dualità scissa*. I fondamenti assumono il carattere di un *Ab-grund* (*senza-fondo*) che non potrà mai essere ricondotto all'*unità*. Di conseguenza, il termine "differenza" indica qui una dicotomia intrinseca a tutto ciò che si manifesta, emerge o appare. Non si tratta di differenze tra enti, oggetti, discorsi o pensieri: nulla può se realizzare senza una sua differenza interna e fondamentale; ogni cosa è, in sé, una *dualità scissa*. Il presente articolo mira a chiarire la nozione heideggeriana di *differenza ontologica*, partendo dal presupposto che una tale prospettiva possa essere colta solo all'interno dell'orizzonte fenomenologico della *temporalità*. È ricorrente nel testo l'idea che la "differenza" tra cose, persone, culture e mondi meriti un'attenzione particolare, proprio perché ogni cosa, persona, cultura e mondo si realizzano "*nella*" differenza ontologica.
PRAOLE CHIAVE: Heidegger; differenza ontologica; dualità scissa; fenomenologia.

* Artigo recebido em 25/05/2026 e aprovada para publicação em 01/07/2026.
* Doutor e mestre em Filosofia pela PUG-Roma. Coordenador do Curso de Filosofia da PUC Minsa. Editor-gerente da revista *Sapere aude* da PUC Minas. E-mail: ibraimvitorivo@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A perspectiva da diferença ontológica talvez seja a mais original contribuição de Heidegger ao pensamento contemporâneo exatamente por se comprometer com a *diferença* arqueológica em detrimento do grandiloquente *princípio de identidade* que, na filosofia moderna, se arvorou como fundamento do antropocentrismo, do subjetivismo e, mais recentemente, possibilitou a vitória da técnica sobre a ciência. No princípio (ἀρχή), não era a *unidade*, a *individualidade* ou as *identidades* particulares; no princípio, era já a *diferença*, não entre entes, seres ou coisas, mas *diferença ontológica*, intrínseca a todo ente e ínsita a qualquer aparecer: tudo é, em si mesmo, uma *dualidade cindida*. Antes, porém, de se explicitar o que isso tudo significa, parece necessário esclarecer a noção de *princípio* (ἀρχή) há pouco salientada.

Princípio (ἀρχή) diz respeito a primazia e não pode ser confundido com ponto de início determinado ou determinável; ele é o *a priori* a partir do qual tudo se ilumina e que, na concepção heideggeriana, ilumina veladamente, como clareira em meio à floresta. *Princípio* é base fundante e que, fenomenologicamente, é concebido na acepção de *possibilidade* (*Möglichkeit*). De fato, segundo Heidegger (1967a, p. 38), "o essencial para a fenomenologia não está no ser *real* (*wirklich* zu sein) como 'corrente' filosófica (*als philosophische 'Richtung'*); pois mais alta do que a *realidade* (*Wirklichkeit*) encontra-se a *possibilidade* (*Möglichkeit*)".

Significa dizer que o *a priori* (*Ser*) não se encontra descolado do *real* (*sendo*), tampouco representa o "primeiro de uma série", mas é o que pode ser colhido em primazia enquanto *possibilidade*. Ilustra bem tal perspectiva o vocabulário heideggeriano de 1940, em *O niilismo europeu* (*Nietzsche II*), concernente ao termo "*Vor-herige*" como possível tradução alemã do latim *a priori*, para indicar que o *Ser*, "desde o início primeiro" (*Vor*), "vem de si em nossa direção" (*Her*). Assim,

> *Ser*, segundo a sua essência própria, é o *próteron*, o *a priori*, o anterior, mesmo que tal não o seja na ordem do ser colhido por nós, mas em relação ao que por primeiro se mostra *vindo de si mesmo* (auf uns zu *sich selbst zuerst zeigt*). Aquilo que, de si mesmo, vindo em nossa direção (*von sich aus zu uns her*), se apresenta precedentemente no aberto (*Offene*) (Heidegger, 1961, p. 219).

O anterior, o *a priori*, o *próteron* que vem de si em nossa direção (*Ser*) é, para usarmos o vocabulário kantiano, a transcendental "condição de possibilidade" (*Sein*) "inerente" a cada

coisa (*Seiend*) que está *sendo* (*Sein*). Por isso, quando percebemos as coisas que se dão, quando capitamos o significado das expressões e dos discursos, quando um grito de dor é ouvido ou lágrimas de alegria são emitidas, o fazemos graças à transcendental "condição de possibilidade" de tais ocorrências. Em outros termos, "condição de possibilidade" (*Sein*), que não é "algo", é anterior, o *a priori*, o *próteron*, com relação ao eventuar-se da coisa (*Seiend*). É preciso ainda esclarecer que a "condição de possibilidade", exatamente por ser tal, não terá qualquer sentido sem o dar-se (*es gibt*), que se eventua (*ereignet*). Ou melhor, damo-nos conta da absoluta anterioridade do "possível" apenas no *acontecer* de algo, não por uma iluminação meramente intelectual ou por um enquadramento inicial das nossas potências cognoscitivas, mas pelas exigências de qualquer *evento* (*Er-eignis*) que vige *mostrando-se*.

A tradição greco-latina conhece muito bem tal estratégia; ela já se colocava na posição de perquiridora da ἀρχή, do *principium* e do fundamento a partir do que lhes é posterior, por isso, todo *inteligir* se estabelece como um retorno às bases: "todos os homens se esticam naturalmente para alcançar o saber (παντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει)", assim soaria uma tradução livre da primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles (I, 980a 20-21)[1]; o sinal (σημεῖον) disso, continua Aristóteles, "é o amor pelas sensações (τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις)", as quais se abrem, em primeiro lugar, para o acontecimento imediato, para o visível devir da geração. Assim, o que se afirma na *Física* (VIII, 260b 14) – texto de Aristóteles que, para Heidegger, é o *Grundbuch* da filosofia ocidental[2] – a saber, "o que é sucessivo na ordem da geração [devir] será primeiro por natureza (τὸ τῇ γενέσει ὕστερον τῇ φύσει πρότερον εἶναι)", é prontamente replicado pela *Metafísica* (XI, 1050a 4-5): "as coisas sucessivas na ordem da geração são primeiras na ordem da forma e da substância (τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα)".

Em acepção fenomenológica, tais proposições poderiam ser assim elencadas: i) a nossa atenção (do *Dasein*) deve se voltar, primeira e lentamente, para o mostrar-se das coisas (*entes*) que se dão a nós na apresentação e presença (*Anwesenheit*); ii) no segundo momento, essa mesma atenção deve permitir que o próprio *vir em presença* se nos revele em suas possibilidades fundamentais (*Ser*), iii) as quais, hermeneuticamente, serão expressas em sinais ou signos linguísticos. Aqui, diferentemente da tradição filosófica, não se realiza propriamente

[1] As citações das obras de Aristóteles obedecerão à numeração de Bekker.

[2] Assim se expressa Heidegger (1967b, p. 242): "verborgene und daher nie zureichend studierte Grundbuch der Philosophie [...]. Die aristotelische *Physik* ist das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte *Grundbuch der abendländischen Philosophie*". Sobre a importância de Aristóteles para o pensamento de Heidegger, ver Oliveira (2019).

um "inteligir" ou um "saber", mas um "interpretar". A tradição, munida do πρὸς ἡμᾶς (*ad nos*, *relativo a nós*), prioriza a adequação conceitual como resposta à atuação e projeção do intelecto sobre as coisas, revelando, assim, um saber sobre elas. Desse modo, a filosofia clássica, ao se referir ao que é primeiro na ordem da natureza, visando ao fundamento, almeja muito mais respostas para "escapar da ignorância (τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν)", como propõe Aristóteles (I, 982b 20-28), do que permanecer pensando sem ter propriamente término ou resolução. Contudo, a fuga da ignorância, mesmo que para Heidegger já tenha indícios de objetivação por visar a um τέλος (*finalidade*) preciso, estava ainda muito distante do projeto moderno. A fuga da ignorância era circundada pelo saber sem tréguas, em especial, pela ciência primeira (πρώτη φιλοσοφία), como bem revela a *Metafísica* de Aristóteles (I, 982b 25-33): os filósofos "buscavam o conhecer mediante o saber (διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον)", o qual "dentre as ciências é a única denominada como livre (ὡς μόνην ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν)", pois é "a única cuja finalidade repousa em si mesma (μόνη γὰρ αὕτη αὑτῆς ἕνεκεν ἐστιν)". Por sua vez, o projeto filosófico-científico moderno, mesmo que também tenha suas raízes fincadas na Grécia, só "quer saber do *ente*, *nada* mais"; ele se efetiva na "submissão ao próprio ente", portanto, "o que deve ser indagado é apenas o ente, e mais – *nada*; só o ente, e além dele – *nada*; unicamente o ente, e para além – *nada*" (Heidegger, 1929, p. 10)[3]. Mais do que antes, o esquecimento do *Ser* se intensifica com o projeto moderno de tecnificação da ciência, da *maquinação* (*Machenschaft*), revelando-se como *esquecimento da diferença ontológica*. Mas, o que se entende por *diferença ontológica* que, quando esquecida, abre espaço para a mais extrema das *maquinações*, a saber, o domínio da técnica sobre o homem e o mundo?

1 DIFERENÇA ONTOLÓGICA: *DIFFERENZ ALS DIFFERENZ*

Em *A constituição onto-teológica da metafísica*, texto de 1957, publicado no livro *Identität und Differenz*, Heidegger (1990, p. 106-108) se dá conta de que o assunto do seu pensar (*Sache des Denkes*) coincide com o de Hegel, a saber, o *Ser*; porém, se em Hegel tal assunto se resolve no "pensamento enquanto pensamento absoluto", agora, para Heidegger, "o assunto do pensar é a diferença *enquanto* diferença (*Differenz* als *Differenz*)", para utilizar aqui,

[3] Assim se expressa Heidegger (1929, p. 10): "Erforscht werden soll das Seiende nur und sonst — *nichts*; das Seiende allein und weiter — *nichts*; das Seiende einzig und darüber hinaus — *nichts*" e pergunta, "Erforscht werden soll das Seiende nur und sonst — nichts; das Seiende allein und weiter — nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus — *nichts*. *Wiestehtes um dieses Nichts*?".

segundo ele, um nome "provisório (*vorläufig*)". Trata-se da insuperável *diferença* presente no Ser de cada ente; *diferença* entre *Ser* (*das Sein*) e ente (*das Seiend*), que foi esquecida e não pensada devidamente, não obstante sendo o fundamento do próprio filosofar. Segundo Heidegger (1990, p. 110-115), o esquecimento da diferença (*Vergessenheit der Differenz*),

> [...] que está aqui por pensar é ele velamento pensado a partir da Λήθη (*Verbergung* | encobrimento) da diferença enquanto tal (*Differenz als solcher*), velamento que, por sua vez, foi subtraído desde o início. O esquecimento faz parte da diferença (*gehört zur Differenz*), porque ele pertence a ela (*weil diese jener zugehört*). [...] A diferença do ente e *Ser* é a zona (*Bezirk*) na qual a metafísica, o pensamento ocidental, na totalidade da sua essência, pode ser o que é. Portanto, o passo-atrás se move a partir da metafísica para a essência da metafísica (*Der Schritt zurück bewegt sich daher aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik*).

Esclarece-se que a *diferença ontológica* não se mostra como uma espécie de postulado filosófico, não é uma perspectiva metafísica dentre outras ou um conceito universal que abrigue as particularidades, tampouco uma escolha a partir da qual se adquira alguma espécie de "valor ético". A *diferença* entre *Ser* e ente é a ocorrência e evento primordiais de tudo o que se dá e se faz presença de algum modo; é o fundamento de qualquer acontecer: nenhuma "coisa" emerge sem sua particular originária *diferença*; animal algum ou quaisquer ciências, nenhum som, músicas, poemas, discursos verdadeiros ou falsos, sequer as orações e preces leais ou desleais, nenhuma argumentação razoável ou megalomaníaca, tampouco a técnica moderna ou a Inteligência Artificial Generativa, nem a natureza, terra, deuses, mortais ou imortais, numa palavra, nenhum "trem" escapa da *diferença ontológica*, já que tudo o que ocorre, o que emerge, acontece ao modo de *Ser de um ente* (*seiende-Sein*), portanto, *pertence* à diferença. Até a própria palavra *nada*, no exato momento em que é anunciada, aqui em português, se funda na intrínseca *diferença* do *Ser do ente*. Disso decorre a impreterível ambiguidade lógica do *nada*.

Em *Was ist Metaphysik?* (*O que é metafísica?*), de 1929, Heidegger se esforça por relacionar *nada* e *Ser* enquanto eventuar-se da *Angst* (*angústia*), sem a dimensão entitativa da lógica que, neste caso, se mostrou absolutamente ambígua. A *angústia*, no vocabulário heideggeriano (1929, p. 17), não é perda do sentido da vida ou tristeza profunda, mas "um estado de ânimo fundamental (*Grundstimmung*)" que, ao eventuar-se, "sufoca-nos a palavra (*verschlägt uns das Wort*)", um *nada* de ente: "*a angústia revela o nada* (*Die Angst offenbart das Nichts*)". O esforço decisivo e tenso da metafísica séria é, portanto, ir ao acontecer do *nada* enquanto *Ser*, mesmo que tal esforço, na história da metafísica ocidental, tenha tido a constante

necessidade de assumir *conclusões* entitativas e, por vezes, *absolutas*. Seja como for, de fato, Para Heidegger (1929, p. 28),

> o *Dasein* humano (*Das menschliche Dasein*) pode se comportar em relação ao ente apenas quando se mantém imerso no nada (*in das Nichts hineinhät*). O ir além do ente (*Das Hinausgehen über das Seiende*) *acontece na essência do Dasein* (*geschieht im Wesen des Daseins*). Porém, semelhante ir além *é a própria metafísica*. Disso resulta que a metafísica pertença (*gehört*) à "natureza do homem". Ela não é um setor da filosofia universitária, nem um campo de inovações arbitrárias. A metafísica é *o acontecimento fundamental* (*Grundgeschehen*) no e como o próprio *Dasein*. Ela é o próprio *Dasein*. Já que a verdade da metafísica habita neste fundo abissal (*abgründigen Grunde*), ela é constantemente ameaçada *de perto* (*nächsten Nachbarschaft*) pela possibilidade do erro mais radical. Eis a razão pela qual não existe rigor científico que se iguale à seriedade da metafísica. A filosofia não pode mais ser medida com o parâmetro da ideia da ciência.

A expressão *diferença ontológica* (*ontologische Differenz*) não aparece aqui, na aula inaugural de Freibug explicitamente. Contudo, fica evidente que o acontecer da *Angst* nos lança para o *Ser do ente*, a saber, para o *nada de ente*. Em outros termos, o *Ser do ente* não é, ele mesmo, um ente. Eis, pois, caracterizada intrinsecamente a *diferença ontológica* no *Ser do ente*, mesmo que aqui não nominada. *Ser*, fundamento do ente, o *próteron*, é esquecido pois ele é *nada de ente*. A ciência moderna se interessa pelo *ente*, e além dele, mais *nada*; ele se esquece do *nada* – esquecimento do *nada* é esquecimento do *Ser* que é *nada* de ente. Mas, por que a ciência moderna se interessa apenas pelo ente? É possível uma ciência que se interesse pelo *nada*, e não pelo ente? Antes de qualquer resposta, é preciso dizer que "esquecimento (*Vergessenheit*)", no vocabulário heideggeriano, desde *Ser e tempo* (1967a, p. 339), "não é um nada ou simples ausência de lembrança (*oder nur das Fehlen von Erinnerung*)", mas um modo particular do ser-lançado (*sondern ein eigener Modus der Gewesenheit*), segundo ele, um modo "positivo" ("Positiver") que, inclusive, possibilita a lembrança. Diz Heidegger (1967a, p. 339):

> a *lembrança* (*Erinnerung*) é possível apenas sobre o fundamento do esquecimento (*Grunde des Vergessens*), *e não vice-versa*. De fato, é no modo do esquecimento que o ser-lançado "abre" (*der Vergessenheit "erschließt" die Gewesenheit*) primariamente o horizonte no qual o *Dasein*, perdido na "exterioridade" ("*Äußerlichkeit*") daquilo do qual tem cuidado (*Besorgten*), consegue se lembrar (*sich erinnern*).

Semelhante possibilidade de se lembrar é lida por Heidegger como "decisão antecipadora (*Entschlossenheit*)" que só se realiza no âmbito do esquecimento, como saída do "impróprio (*uneigentliche*)" para o que é "próprio (*eigentliche*)" enquanto retorno do *Dasein* a si mesmo, a saber, como lançar-se do *Dasein* no "*Da*" (o aqui temporal do mundo). Significa

dizer que esquecimento não é uma ocasionalidade ou originalmente um descuido humano que algum dia pudesse ser completamente reparado. Pelo contrário, exatamente porque somos *lançados* no mundo é que "de certo modo, perdemo-nos completamente no ente (*völlig an das Seiende verlieren*)" (Heidegger, 1929, p. 116), e, assim, o esquecimento ganha peso ontológico. Em sentido negativo, poder-se-ia dizer que a ciência não se interessa pela lembrança para que seu projeto de domínio seja mantido; positivamente, graças ao esquecimento é que se trona possível a lembrança mediante a "decisão antecipadora" que liberta. Viver em tal impasse é nosso destino (*Schicksal*), exatamente pelo modo do "ser-lançado" no mundo, próprio de todos nós. O esquecimento da *diferença ontológica* é, portanto, mais originária do que a sua própria lembrança. Dito de outro modo, o *nada-de-ente* (=*Ser do ente*) esquecido é já manifestação da diferença ontológica, enquanto *a priori* para qualquer lembrança.

Significa dizer que não existe qualquer *a priori* que dispense a diferença entre *Ser* (*nada de ente*) e *ente*. Bem se expressa Márcio Paiva (1998, p. 40) que o tema da diferença ontológica

> [...] se revela como o lugar originário da filosofia de Heidegger que pensa a partir da *diferença-ontológica-já-existente*. Com efeito, a diferença ontológica é o lugar em que se deve filosofar, é o lugar de acesso ao fundamento de toda a realidade, é o ponto fulcral que impulsiona e lança luz em todo filosofar.

Poder-se-ia ainda perguntar, por que é impossível um *a priori* fora da *diferença ontológica*? Semelhante impossibilidade já não seria, ela própria, uma perspectiva humana ou uma visão de mundo (*Weltanschauung*) ou um *a priori* dissimulado? Terá de fato alguma pertinência a proposição segundo a qual mesmo quem não concorda com a *diferença ontológica*, ainda assim, na própria expressão de discordância, a exercita? Em outros termos, como explicitar a originalidade mais originária da *diferença ontológica* sem positivá-la como determinação normativa particular para o pensamento em geral, a qual se erigiria como único acesso primordial à verdade?

Para responder a tais perguntas, em primeiro lugar, é importante deixar claro que a explicitação de tal perspectiva depende do método fenomenológico heideggeriano cujo esforço se concentra estritamente em "ir na direção da coisa mesma" (Heidegger, 1967a, § 7c), tornando-se possível admitir que todo *Ser* (*das Sein*) é sempre *Ser de um ente* (*Sein von Seiendem*) e, assim, *Ser* e *ente* são inseparáveis, mas distintos; eles se copertencem na diferença. Em outros termos, como afirma Heidegger nos *Beiträge zur Philosophie* (1989, p. 251; p. 342), o "*Ser precisa* (*braucht*) *do ente*" e, por usa vez, o "*ente precisa* (*braucht*) *do Ser*". Em segundo

lugar, é necessário esclarecer que a *diferença ontológica* tem como horizonte filosófico a *Temporalidade de Ser* (*Temporalität*) na qual se funda intrinsecamente a *temporalidade do ente* (*Zeitlichkeit*); contudo, jamais se darão individualmente ou ao modo de unidade primária, pois a *Temporalität* precisa de *Zeitlichkeit*, e vice-versa.

2 FENOMENOLOGIA: MÉTODO DE ACESSO À DIFERENÇA ONTOLÓGICA

A expressão "*diferença ontológica*" é utilizada explicitamente pela primeira vez no curso que Heidegger ministrou em Marburgo no verão de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*Os problemas fundamentais da fenomenologia*), logo após a publicação de *Sein und Zeit*, que ocorreu na primavera do mesmo ano. O sentido da expressão, porém, já se faz vivamente presente em *Ser e tempo* e em seus exercícios fenomenológicos preparatórios que constituem o "laboratório de Heidegger" (Oliveira, 2019). O sinal mais vivo e explícito do tema se mostra no parágrafo 7 de *Ser e tempo* (1967a, p. 37), quando Heidegger busca fazer a distinção entre *fenomênico* (*phänomenal*) e *fenomenológico* (*phänomenologisch*):

> Já que o fenômeno, entendido fenomenologicamente, é sempre apenas (*immer nur*) o que constitui o *Ser* (*was Sein ausmacht*), e *Ser* é sempre o *Ser* de um ente (*Sein aber je Sein von Seiendem*), o propósito de ostentação do *Ser* (*Freilegung des Seins*) requer, em primeiro lugar, uma adequada relação com o próprio ente (*rechten Beibringung des Seienden*). O ente deve de igual modo manifestar-se de acordo com a modalidade de acesso que lhe é genuinamente peculiar.

Duas coisas principais aqui se verificam: o método fenomenológico é o único capaz de fazer emergir algo como a *diferença ontológica*; e que o termo *diferença* não diz respeito à relação entre coisas, objetos ou pessoas, mas ao fato de que todo *Ser* é sempre *Ser de um ente*, como já se disse anteriormente. Trata-se, portanto, de uma distinção intrínseca, ínsita em tudo o que é. Não há nada que não seja, em si mesmo, uma dualidade ou ambiguidade (*Zwiefalt*), já que todo *Ser* é sempre o *Ser de um ente* qualquer. Semelhante perspectiva orienta devidamente a pesquisa de Heidegger e alerta que, na história da filosofia, quase sempre, o *Ser* é concebido como uma coisa ao lado de outra coisa, como se *ele* fosse um *ente superior* ou parecido com os demais entes. Contudo, não se encontra *Ser* fora de *algum ente* e nem *algum ente* fora de *Ser*, mesmo que, fenomenologicamente, a primazia seja do *Ser*. Ademais, um *Ser* absoluto (*ab+soltum*), ou seja, *livre de qualquer liame*, não se dá.

É assim que Heidegger em *Ser e tempo* (1967a, p. 37-39) pôde afirmar que, "considerada em seu objeto real, a fenomenologia é a ciência do *Ser* do ente (*die Wissenschaft vom Sein des Seienden*): *ontologia*". De forma que, "uma coisa será informar sobre o *ente*, narrando-o; outra é colher o ente no seu *Ser* (*Seiendes in seinem* Sein *zu fassen*)". Para a segunda tarefa, continua Heidegger, não faltam apenas palavras, mas a própria "gramática" vacila, motivo pelo qual o filósofo se sentirá obrigado a usar de expressões "rudes e 'pouco elegantes' (*Ungefüge und 'Unschöne'*)".

A fenomenologia é, portanto, um *conceito de método* (*Methodenbegriff*), e não um "ponto de vista (*Standpunkt*)", tampouco, uma "corrente (*Richtung*)" filosófica; ela "não caracteriza o quê real dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como* (*Wie*)". Semelhante perspectiva de *Ser e tempo* (Heidegger 1967a, p. 27) jamais se ausentou dos caminhos heideggerianos; pelo contrário, aprimorou-se e se intensificou como a única maneira de se ir "em direção das coisas mesmas (*zu den Sachen selbst*)".

Significa que, fenomenologicamente, o que se busca na pergunta é sempre o *Ser*, aquele que "determina o ente enquanto ente", e cujo sentido já (*schon*) está disponível de algum modo. Contudo, "o *Ser* do ente não 'é' ele mesmo um ente (*Das Sein des Seienden 'ist' nicht selbst ein Seiendes*)". Mas o que é propriamente um "ente"? Dirá Heidegger, ainda em *Ser e tempo* (1967a, p. 6), "são todas as coisas sobre as quais falamos, é o que pensamos, é este ou aquele modo de nos comportarmos; ente é também o que nós somos e como somos". E o que dizer propriamente de "*Ser*"? "*Ser* se encontra (*liegt*) no que-é e no ser-assim (*im Daß und Sosein*), na realidade (*Realität*), na simples presença (*Vorhandenheit*), na subsistência (*Bestand*), na vigência (*Geltung*), no *Dasein*, no que 'se dá" ('e*s gibt*')" (p. 6-7). Fica claro que não se pode ter a pretensão de se determinar o ente enquanto ente como se fosse certa derivação de outro ente, "como se o *Ser* tivesse o caráter de um ente possível" (p. 6): o modo de exibição de *Ser* é essencialmente distinto (*wesenhaft unterscheidet*) do desvelamento do ente, mesmo que a exibição enquanto tal "do problema do sentido do *Ser*", seja tarefa de um ente específico, "que somos sempre nós mesmos" e que também tem a possibilidade de *Ser* que consiste no colocar o problema"; tal ente, que somos nós mesmos, é denominado *Dasein*. Seja como for, "*a compreensão mediana e vaga do Ser é um fato* (*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*)" (Heidegger, 1967a, p. 5) de algum modo já (*schon*) disponível.

O esclarecimento de que *Ser* é sempre *Ser de um ente* (*Sein von Seiendem*), de que "*Ser do ente* (*Sein des Seienden*) não é ele mesmo um ente" e de que ente não é derivação do *Ser*

como se ente e *Ser* fossem coisas separáveis em individualidades específicas, nos leva a considerar que a diferença se diz de muitos modos, abundantemente (πολλαχῶς λέγεται), mas, sobretudo, em três relações primordiais: entre *Ser* e *Dasein* (no *Ser do ente-Dasein*), entre *Ser* e *demais entes* e entre *Dasein* e *demais entes*, como nos revelam *Die Grundproblme der phänomenologie* (*Os problemas fundamentais da fenomenologia*) e, para os quais (Heidegger, 1975, p. 17) "a filosofia é a ciência do ser (*Philosophie ist die Wissenschaft vom Sein*)", e difere das demais ciências, consideradas *positivas*, cujo tema é sempre *o ente enquanto ente*, um *positum*.

2.1 *Diferença ontológica e temporalidade*

As três relações primordiais explicitam decisivamente que a *diferença* anunciada por Heidegger é originalmente *ontológica* e não se refere à "diferença" entre as coisas, entre os seres ou gêneros, tampouco entre um indivíduo e outro, visto que nada que se dá no mundo é em si mesmo uma individualidade, uma unidade portadora de alguma identidade. Dito de outro modo, o que denominamos "diferença" entre coisas, seres... só é possível porque cada coisa tomada individualmente já se mantém, original e intrinsecamente, *na* diferença ontológica. Assim, a *diferença* é insuperável no sentido de que tentar eliminá-la significará exterminar qualquer traço da existência de coisas, de vidas, países, pessoas, animais, plantas e natureza; filosofias, ciências, religiões, técnicas, utensílios... tudo isso que se mostra desapareceria sem a *diferença* arqueológica intrínseca. Nesses termos, nem o dinamismo dialético da *Aufhebung* hegeliana, que "pega", "eleva" e "conserva", consegue alguma síntese, já que a distinção presente no "*Ser* do ente" não se refere a qualquer oposição, mas a uma íntima *copertença*; uma independência jamais separável temporalmente. Elucida-se assim a expressão heideggeriana segundo a qual, "*a distinção* (*der Unterschied*) *entre Ser e ente é temporalizada na temporalização da temporalidade* (*ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt*)" (Heidegger, 1975, p. 454).

Semelhante caracterização, já presente em *Ser e tempo*, só recebe a nomenclatura de *diferença ontológica*, como se disse, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, no parágrafo vinte e dois (§22), e se apresenta de modo tripartido. Mas por que se diz que nesse texto a diferença ontológica se revela de modo tripartido? Pode-se dizer que a resposta a essa pergunta repousa sobre a compreensão originária de *tempo*. Assim Heidegger (1975, p. 21-22) propõe sua tese:

> [...] o horizonte a partir do qual é compreensível algo como o ser em geral é o tempo. Nós interpretamos o *Ser* a partir do tempo (*tempus*). Trata-se de uma interpretação temporal (*temporale*). A problemática fundamental da ontologia, enquanto determinação do *Ser* a partir do tempo, é a da *Temporalidade do Ser* (Temporalität)[4]. [...] a ontologia é a ciência do *Ser*. Mas *Ser* é sempre ser de um ente. O *Ser* é por sua essência distinto do ente. [...] Tal distinção é que constitui originalmente a ontologia. Nós a chamamos a *diferença ontológica*, o que equivale dizer a distinção do ser do ente. Apenas distinguindo desse modo (em grego κρίνειν), não um ente de outro ente, mas o ser do ente, entramos no âmbito da problemática filosófica. Só graças a semelhante postura crítica nos manteremos no terreno da filosofia.

A dimensão tripartida da diferença temporalizada (*Zeitlichkeit*) na temporalização da temporalidade (*Temporalität*) pode ser assim resumida (Heidegger, 1975, §22):

a. Diferença entre *Dasein* e *entes*, que se distinguem temporalmente, por um lado, pelo modo de *Ser do Dasein*, "a cuja existência pertence a compreensão de *Ser*" como *ser-no-mundo* e, por outro, pelo modo de *Ser dos demais entes* "intramundanos" que possuem caráter *utensiliar* ou de *simples presença* e são *carentes de mundo*[5]. Tal espécie de diferença é, na verdade, *quádrupla*, visto que tanto o ente *Dasein* quanto os demais entes trazem consigo sua própria diferença intrínseca apresentada pelas expressões "*Ser do Dasein*" e "*Ser dos demais entes*". Em outros termos, o Ser do ente *Dasein* não é ele mesmo um ente *Dasein*; o *Ser dos demais entes* não é ele mesmo um ente.
b. Diferença entre *Dasein* e *Ser*: para que o *Dasein*, em sua temporalidade (*Zeitlichkei*) seja em compreensão do *Ser* do ente, é necessário que ele próprio tenha a constituição originária do *Ser*, a *Temporalität* (*Temporalidade do Ser*). Em outros termos, *Zeintlichkeit* (temporalidade do *Dasein*) e *Temporalität* (Temporalidade do *Ser*), que funda *Zeitlichkeit*, se dão distintamente, mesmo sendo inseparáveis.
c. Diferença entre *Ser* e *demais entes*: o emergir de quaisquer entes, independentemente do ente humano (*Dasein*), pressupõe o simultâneo dar-se escondido do *Ser* (*Temporalität*). Em outros termos, todo ente intramundano, em sua simples presença, esconde o *Ser* que é "nada de ente".

[4] Traduzir *Temporalität* por *temporialidade* foi a solução de Ernildo Stein, acatada por Casanova. Ver nota explicativa na tradução portuguesa de *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (Heidegger, 2012, p. 30). Preferimos manter o termo "*Temporalidade do Ser*", com as letras maiúsculas "T" e "S", para indicar a "Temporalität" e "*temporalidade do ente*", com letras minúsculas, para "Zeitlichkeit".

[5] Importante lembrar que, para Heidegger, apenas o *Dasein ek-siste* é ser-no-mundo; e o mundo está de acordo com o *Dasein*. Destarte, o que denominamos mundo não subsiste como as coisas, mas *está aí*; assim como o *Dasein*, que somos nós mesmos, o mundo é, ou seja, existe. Por sua vez, os demais entes *subsistem*, são intramundanos, simplesmente dados: a totalidade das coisas que nos circundam, o conjunto dos meios, o nosso ambiente e aquilo que chamamos de natureza... nada disso é ser-no-mundo: "a totalidade do ente é intramundano, ser presente à vista". Sobre isso, conferir *Sein und Zeit* (1967a) e *Die Grundprobleme der phänomenologie* (1975).

Os problemas fundamentais da fenomenologia, em que se discute nominada e explicitamente a *diferença ontológica*, põe em evidência o esforço de Heidegger em efetivar seu projeto ontológico-hermenêutico inicial para *Ser e tempo* que ele não pôde levar a cabo. Sempre no âmbito da fenomenologia, a pretensão do projeto inicial era ir de "*Ser e tempo*" a "*Tempo e Ser*", em que se pudesse estabelecer não apenas "a interpretação do *Dasein* em termos de temporalidade", mas também, em segundo momento, "as linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia com base na problemática da temporalidade"[6]. Seja como for, o *Die Grundprobleme* trata a *diferença ontológica* enquanto horizonte no qual se dá o filosofar: "aqui não está em jogo o conhecimento de uma filosofia, mas a capacidade de filosofar (*philosophieren zu können*)", como cômpito do *Dasein* (Heidegger, 1975, p. 1). Dito de outro modo, a *diferença ontológica* se esclarece apenas se o sentido do *Ser* em geral for explicitado, mostrando o modo como a temporalidade em geral torna possível a distinção entre *Ser* e ente (p. 24-25).

Seja como for, fica claro que, para Heidegger, a dimensão primordial da ontologia, enquanto *ciência do Ser*, não está mais na relação entre *Ser* (εἶναι) e *intellectus* (νοῦς) como, segundo ele, teria feito a metafísica de Platão até seu término com Nietzsche, em que se esquece de que o homem funciona como mediação no interior mesmo da *identidade*. Agora o pensamento se desloca para a relação entre *tempo* e *Ser*. Segundo Heidegger (1990, p. 66-69), em *Der Satz der Identität* (*O princípio de identidade*)[7], o "princípio de identidade é precisamente o que pensa todo o pensamento europeu ocidental, a saber, que a unidade constitui um traço fundamental (*einen Grundzug*) no ser do ente (*im Sein des Seienden*)". Semelhante projeto, continua ele, remonta a uma deturpação de uma expressão de Parmênides que diz: "ὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (*de fato, é a mesma coisa pensar e ser*)". A deturpação está no fato de que "τὸ αὐτό (o mesmo)" tenha sido interpretado como *mesmidade própria do Ser* (εἶναι), por isso, o pensar (νοεῖν) deve se *identificar* com o *Ser* de cada ente, já que *Ser* e

[6] Sobre tal projeto inicial de texto mais importante de Heidegger, ver a introdução de *Ser e tempo* (1967a, p. 39-40), em que o filósofo anuncia que "a elaboração do problema do *Ser* se reparte em duas tarefas que corresponde à subdivisão da obra em duas partes": i) "A interpretação do *Dasein* em temos de temporalidade e a explicitação do tempo como horizonte transcendental do problema do *Ser*"; ii) Linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia com base na problemática da temporalidade". Cada parte dividida em três seções. *Ser e tempo* consegue cumprir apenas duas seções da primeira parte: "A análise fundamental do *Dasein* no seu momento preparatório" e "*Dasein* e temporalidade". O Curso de verão de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, constitui, assim, uma reelaboração da terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo*, a saber, "Tempo e *Ser*".

[7] *Der Satz der Identität* foi uma conferência proferida em 27 de junho de 1957, publicada juntamente com *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (*A constituição oto-teo-lógica da metafísica* – conferência de 24 de fevereiro de 1957), no livro *Identität und differenz* (*Identidade e diferença*). Conferir Heidegger (1990).

uno (τὸ ἕν), como diz o livro IV da *Metafísica* de Aristóteles (1003b 22-23), "são uma mesma coisa e uma realidade única no corresponder de um ao outro (τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις)". Tal unificação recebeu o nome de *adaequatio* na escolástica, e, na modernidade, *obiectum*. Segundo Heidegger (1990, p. 65), foram necessários dois mil anos para que o Ocidente se desse conta de que a *essência da identidade* não é ela mesma uma unidade, já que ela se realiza com a "mediação" do homem, que é um ente dentre os demais. Por isso (Heidegger, 1990, p. 71-75), a τὸ αὐτό (*o mesmo*) de Parmênides deve-se restituir sua originária compreensão de *mútua pertença* (*Zusammengehörigkeit*) entre νοεῖν e εἶναι, e não enquanto nexo e conexão (*als nexus und conexus*) necessários de um ao outro, já que "o homem *é* propriamente essa relação de correspondência (*dieser Bezug der Entsprechung*)".

2.2 *A "ontologische Differenz" como "dualidade cindida (zwiespältigen Zwiefalt)"*

A *ontologische Differenz*, também identificada mediante os vocábulos *Unterscheidung* e *Austrag*[8], passa a ser o gonzo sobre o qual se movimentará o caminhar filosófico heideggeriano. Em alguns textos, Heidegger preferirá utilizar o termo *Zwiefalt* para exprimir a indissolúvel *dualidade*[9] expressa pela *diferença ontológica*. À guisa de exemplo, citem-se pelo menos três importantes publicações em que tal preferência ocorre: os *Zollikoner Seminare* (*Seminários de Zollikon*), realizados no decênio 1959 a 1969; *Aus einem Gespräch von der Sprache* (*A partir de uma conversa sobre a linguagem*), de 1953/54; e *Heraklits Lehre vom Logos* (*Heráclito mestre do logos*), de 1944. Aqui, ao tratar "da enigmática presença ausente (*der rätselhaften abwesenden Gegenwart*) do λόγος paro o homem" e de sua *ambivalente* relação (*zwiespältigen Bezug*) para com o ente e para com o *Ser*, Heidegger (1979, p. 318) usará o termo "*dualidade* (*Zwiefalt*)". Dirá Heidegger (1979, p. 324): "talvez, em vez de ambivalente (*Zwiespalt*), falemos com mais cautela *de uma dualidade* (*von einer Zwiefalt*).

[8] Segundo Inwood (2002, p. 42), além da *ontologische Differenz*, Heidegger também fala de "*Unterscheidung* entre ser e entes". No que tange especificamente ao termo *Differenz*, ela comenta que "em seu sentido literal, *differo* é próximo do alemão *austragen*, "carregar para fora, entregar, lidar com, arranjar". *Austrag* é o 'arranjo, resolução [p.ex., de uma disputa]'. Portanto, a *Differenz* de ser e entes é também uma *Austrag* deles, que os reúne ao mesmo tempo que os mantém separados".

[9] A tradução de *Zwiefalt* literalmente por "*dobra*" em português parece, no mínimo, estranha. Preferimos a tradução por *dualidade* que expressa melhor a indissolubilidade da *diferença ontológica*.

A partir dessa mudança de nomenclatura, portanto, o sentido do vocábulo "*ontologische Differenz* (*diferença ontológica*)" será indicado mediante o vocábulo "*Zwiefalt* (*dualidade*). No texto sobre *Heráclito*, Heidegger (1979, p. 324-325) é ainda mais preciso quando fala de "*zwiespältigen Zwiefalt* (*dualidade cindida*)"[10], para indicar o *lugar do perguntar* (*Ort zu fragen*) onde o homem encontra sua "extraordinária guarida (*ungewöhnliche Standort*)", e onde sua essência (*Wesen*) tem morada (*Aufenthalt*); ali ele se depara consigo mesmo.

> Somente quando se encontra o lugar da duplicidade cindida da morada (*des zwiespältig zwiefältigen Aufenthalts*) do homem em meio aos entes, se tornará visível, a partir desse lugar, que, e até que ponto, o homem precisa (*Not*) auscultar (*zu hören*) o λόγος. Mas o contrário dá no mesmo: apenas quando o próprio λόγος se tornar audível (*vernehmlich geworden*), torna-se mais claro o rastreável lugar da essência (*Wesensort*) do homem (Heidegger, 1979, p. 325).

A intenção da terminologia é capturar o sentido do *Fragmento 72* de Heráclito, que diz: "do Logos, com o qual estão [os homens] em contínua relação [e que *organiza a totalidade das coisas*], eles divergem, e, assim, as coisas, com as quais eles se encontram todos os dias, lhes parecem estranhas (ᾧ μάλισται διηνεκῶς ὁμιλοῦσι, λόγωι [τῶι τὰ ὅλα διοικοῦντι] τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται)". Quase uma antecipação do *Prólogo* do Evangelho de João (1, 10-11): "Logos estava no mundo, e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu, Ele veio para o que era seu, mas os seus não o acolheram (ὁ λόγος ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον)". Em outros termos, apenas de quando em vez o homem se relaciona com o *Ser das coisas* organizado pelo λόγος. Na grande maioria das vezes, os homens divergem do λόγος e, por isso, o *Ser* das coisas (e o *Ser* do próprio homem) é considerado com estranheza. Significa dizer que nós, de imediato, entendemos o *Ser*, mas o compreendemos como óbvio e, logo, o abandonamos e não nos detemos nele; não prestamos a devida atenção no que há de mais essencial. Ademais, pergunta Heidegger (1979, p. 341-345), "quem não entende quando um homem usa a palavra 'é' em seu discurso?" Contudo, entendemos o "é" de chofre, abruptamente, como se já fosse o suficiente e, de imediato, fixamo-nos no ente, na simples presença da coisa, entregando-nos completamente ao que se nos aparece, e nisso nos perdemos. O nosso jardim da PUC Minas

[10] A tradução proposta por Schuback (Heidegger, 1998, p. 332-353) de "zwiespältigen Zwiefalt" por *desdobramento discrepante* fica praticamente incompreensível em português. A intenção heideggeriana é vincular tal expressão com a *diferença ontológica*, por isso preferimos traduzir por "*dualidade cindida*".

"**é**" ou "**não é**", ele nos surpreende e inspira, mas o "**é**" não. Esta água aqui no copo "**é**" ou "**não é**", ela sacia a minha sede, mas o "**é**" não. Este aluno "**é**" ou "**não é**", ele vem em minha direção para tirar dúvidas, mas o "**é**" não. Em outros termos, considerando que cada "é", aqui pronunciado, nomeia o *Ser*, fica claro que estamos completamente envolvidos pela "coisa", pelo τόδε τι ou por esse "trem" jardim, água ou aluno, e desviamos nossa atenção do *Ser* do jardim, do *Ser* da água ou do *Ser* do aluno. Semelhante modo de *Ser* do homem não deixa, entretanto, de ser estranho e extravagante, mas também exuberante, como expressa Heidegger (1979, p. 344).

Assim, indivíduos, unidades e identidades tomados em si mesmos ou como uniões substanciais no estilo de *matéria* e *forma*, são superficialidades destinadas ao domínio filosófico-religioso, político-econômico e técnico do nosso mundo. Na melhor das hipóteses, por estranho que pareça o exercício da razão (*ratio* de *reor*, significa "calcular"), indivíduos, unidades ou identidades são sempre intrinsecamente ambíguos; a *diferença* ou a *dualidade* pode ser encoberta ou dissimulada, mas jamais supressa. Para nos certificarmos disso, basta que nos perguntemos sobre o *Ser* de certo indivíduo, o *Ser* de certa unidade, o *Ser* de certa coisa ou o *Ser* de nossa identidade. Se prestarmos atenção, no exato momento em que a pergunta sobre algo for feita ou no exato momento em que presenciamos individualidades, unidades, coisas ou identidades, num só golpe intelectual (e não racional), damo-nos conta de que cada pergunta ou presença detectada remete-nos ao *Ser*; o contrário dá no mesmo, visto que *Ser* e ente se copertencem. Nada escapa da *diferença ontológica* ou da *dualidade cindida*. Dirá Heidegger (1994, 254-255)[11] nos *Seminários de Zollikon*, "não há nada de separado, já que diferença ontológica não é uma separação (*Trennung*), ela é exatamente o oposto disso"; ela não é uma unidade, mas um copertencimento (*Zusammengehört*).

Salientando a perspectiva kantiana segundo a qual "ser não é um predicado real, é meramente posição", os *Seminários de Zollikon* (Heidegger, 1994, p. 39) confirmam que a existência não é um universal (*die Existenz ist nicht allgemeine*) com relação aos entes. Assim, quando dizemos que o copo existe (*die Tasse existiert*), nos referimos ao ente ali presente (*anwesende*); e "o que se diz com relação à sua existência (*Existenz*)[12]? Mas ela não é uma propriedade do copo. O *estar*-presente (*Anwesenheit*) não se encontra ali no copo. A existência

[11] Heidegger está, aqui, esclarecendo o motivo pelo qual a proposição o "caminho entre analítica do *Dasein* e os singulares âmbitos objetais da psiquiatria" não procede, já que Binswanger, contra o qual se insurge, assume o *Ser* onticamente, como algo, um ente concreto.

[12] *Existenz* passou a significar, nos *Seminários de Zollikon*, "ser-simplesmente-dado". Sobre as variações dos termos utilizados por Heidegger e neologismos, ver Schuback (2002, XVI), *Heidegger e sua linguagem*.

concernente à coisa (*Sache*) diz respeito muito mais ao espaço". Nota-se aqui a *diferença ontológica*, a saber, o modo de acessar o *Ser* é diferente de como se acessa o ente: "a *relação com o Ser* (*Seinsbezug*) pertence à diferença do *Ser* para com o ente (*vom Sein zum Seiende*), e constatar tal diferença quer dizer constatar o que "não é o ente". A experiência fundamental do 'não-o-ente' ('*Nicht-das-Seiende*') é a experiência do nada" (Heidegger, 1994, p. 230). Isso quer dizer que a diferença é o *não* entre *Ser* e ente. Considerando o exemplo simples de uma mesa, poder-se-ia fazer as seguintes ponderações:

> [...] antes de tudo, vejo a mesa existente (*existierenden*), mas não vejo o existir enquanto tal (*Existieren als solche*). Ocorrem duas espécies de fenômenos: ônticos e ontológicos. O fenômeno *Ser* é a condição de possibilidade (*die Bedingung der Möglichkeit*) para o aparecer do ôntico, do ente enquanto algo de existente [...]. O patente (*offenkundig*) mostrar-se do próprio existir não é visível (*wahrnehmbar*) como a mesa. O existir enquanto tal é, portanto, um fenômeno não visível, e assim são os fenômenos fundamentais (Heidegger, 1994, p. 234).

Significa dizer que o *Ser* é acessível de modo diferente de como se dá com o ente. Nesse sentido, a diferença entre *Ser* e ente se verifica como modo de *transcendência* do *Dasein* em meio aos entes.

Curiosamente, em *A partir de uma conversa sobre a linguagem* (*Aus einem Gespräch von der Sprache: Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*), de 1953/1954, publicado na coletânea *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger (1985, p. 116) relembra que o intento de *Ser e tempo* foi evidenciar o *Ser do ente*, de modo que o próprio *Ser* se manifestasse, considerando "a dualidade (*Zwiefalt*) dos dois momentos com base na unidade (*Einfalt*)", na diferença de *Ser* e ente (*der Zwiefalt von Sein und Seiendem*). Como se vê, o vocábulo aqui utilizado para "*Differenz*" é também "*Zwiefalt*", sinalizando para a relação (*Bezug*) do ser humano com a diferença entre "presença e presente (*Anwesen und Anwesendem*)". Assim,

> dizer que o homem está em "relação (*Bezug*)" significa dizer que o homem *é* homem "na fruição" (*im Brauch*) que o chama para custodiar a dualidade (*die Zwiefalt zu verwahren*), a qual, [...] não se deixa esclarecer nem pela presença (*Anwesen*), nem mediante a coisa presente (*Anwesenden*) e nem pela junção das duas (Heidegger, 1985, p. 119).

Em outras palavras, a linguagem é essencialmente o modo fundamental de o homem se colocar em relação com tudo o que "é", sem se perder completamente nos entes. Mas, para isso, é preciso que o homem se dê conta de que a própria linguagem é originalmente *na diferença*; ela é, em si mesma, *escuta*, que necessita de *silêncio* e *fala*, que exige *som*. Há três

possibilidades: ou o dizer sobre algo permanece na "coisa presente" e se efetiva como mero realismo do "cálculo do calculável", esquecendo-se da diferença ontológica; ou o dizer sobre algo "foge de suas próprias circunstâncias" e se embrenha nas nuvens do idealismo profético, igualmente, esquecendo-se da diferença ontológica; ou, por fim, o dizer sobre algo, ao sobrevir ele próprio na *diferença ontológica*, visa a esclarecer a solicitação do *Ser do ente ali anunciado*. Neste último caso, o homem se faz "o portador da mensagem (der *Botenganger der Botschaft*) que a ele atribui o desvelamento da dualidade (*die Entbergung der Zwiefalt*). [...] ele é quem caminha aos confins do que não tem confim (*der Grenzganger des Grenzenlosen*)" (Heidegger, 1985, p. 128-129). Aqui não se alcança qualquer solução definitiva, conclusiva ou perene; não se estaciona jamais, porque cada passo significa um *novo início* e exige *vigilância constante*.

CONCLUSÃO

Poder-se-ia dizer que "caminhar aos confins do que não tem confim" nos remete ao τὸ χρεών de Anaximandro, comumente traduzido por "necessidade" e analisado por Heidegger em *Der Spruch des Anaxirnander* (*A sentença de Anaximandro*), de 1946. Sem nos determos nas significativas minúcias da análise heideggeriana, salta aos olhos a consideração de que "τὸ χρεών é o nome mais antigo (*älteste Name*) no qual o pensamento traz o *Ser* do ente à linguagem" (Heidegger, 1977, p. 363-364), já anunciando que "*o esquecimento do Ser* (*Seinsvergessenheit*) *é o esquecimento da diferença* (*Vergessenheit des Unterschiedes*) *do* Ser *para com o ente*"; esquecimento que é fazer com que o ser permaneça velado não é, portanto, falta de memória. Heidegger (1977, p. 367) traduz τὸ χρεών por *der Brauch*, retomando o *frui* de Santo Agostinho (*fruitio Dei* como a *beatitudo hominis*), com o significado de "emancipar algo remetendo-o à sua própria essência". Nesse sentido, "fruição" e "fruir" serão o mesmo que "caminhar aos confins do que não tem confim", τὸ χρεών. Exatamente isso realiza o pensamento da *diferença ontológica*, uma difícil tarefa, por se dar enquanto processo que não possui descanso, a menos que decidamos entregar o mundo aos mais espertalhões que, ao se apoderarem dele *entitativamente* e dominá-lo *in todo*, darão fim a tudo o que se pode ainda hoje denominar de *humanidade* e de *humano*. Urgente se faz o exercício da *diferença ontológica* que é ativada pela pergunta sobre o *Ser do ente*, de qualquer ente; só assim compreenderemos o *Ser* que não pode ser dito, que não cabe em nenhum dizer. Ademais, como expõe Heidegger (1975, p. 14), "devemos compreender o *Ser* para que possamos ser atribuídos a um mundo

que é, para que nele possamos existir, para que possamos ser o nosso próprio *Dasein* existente".

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Fisica**. Testo greco a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Luigi Ruggiu. Milano: Rusconi, 1995.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Saggio intriduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario di Giovanni Reale. Milano: Vita e pensiero, 1995.

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução de equipe de teólogos da Escola Bíblica de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

HEIDEGGER, Martin. Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Unterwegs zur Sprache**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985. p. 79-146.

HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie**. (Von Ereignis). Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, Martin. Der europäische Nihilismus. *In:* HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Pfullingen: Gunther Neske, 1961. p. 31-256.

HEIDEGGER, Martin. Der Satz der Identität. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Identität und differenz**. Edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 61-97.

HEIDEGGER, Martin. Der Spruch des Anaxirnander. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. **A**bteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977. p. 321-373.

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, Martin. Logik. Heraklits Lehre vom Logos. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Heraklit**. Gesamtausgabe 11. Abteilung: Vorlesungen 1925-1944. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979. p. 185-387.

HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. A origem do pensamento ocidental; Lógica. A doutrina heraclítica do *logos*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução portuguesa de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1967a.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen und Begriff der φύσις. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967b, p. 239-302.

HEIDEGGER, Martin. **Was ist Metaphysik?** Bonn: Friedrich Cohen, 1929. Disponível em: https://archive.org/details/wasistmetaphysik0000heid_v7x6/mode/2up. Acesso em: 15 out. 2026.

HEIDEGGER, Martin. **Zollikoner Seminare**. Protokolle - Zwiegespräche – Briefe. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. Aristóteles: lugar do "passo atrás" de Heidegger. **INCONΦIDENTIA**. Faculdade Dom Luciano Mendes, Mariana-MG, v. 3, n. 5, jan./jun. 2019, p. 5-12. Disponível em: https://inconfidentia.famariana.edu.br/wp-content/uploads/2019/05/5-D-1.pdf. Acesso em: Acesso em: 15 out. 2026.

PAIVA, Márcio Antônio de. **A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger**. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. Heidegger e sua linguagem. *In*: INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. XV-XXIV.