

**O ESQUECIMENTO DA DIFERENÇA ONTOLÓGICA NO PRIMEIRO
INÍCIO GREGO: HEIDEGGER E A CRÍTICA DESTRUTIVA À
ONTOTEOLOGIA**

*THE FORGETTING OF ONTOLOGICAL DIFFERENCE IN THE FIRST GREEK
BEGINNING: HEIDEGGER AND THE DESTRUCTIVE CRITIQUE OF
ONTOTHEOLOGY*

Nathalia Claro MOREIRA

Graduada em Filosofia pela Universidade Católica Dom
Bosco (UCDB). Doutoranda em Filosofia pelo Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado
do Rio de Janeiro (PPGFIL-UERJ).
E-mail: nath.arietom@gmail.com

RESUMO:

O artigo analisa a crítica de Heidegger à abordagem bipartida de Aristóteles sobre o ente e o ser na gênese da metafísica ocidental. Heidegger contesta a análise aristotélica, argumentando que a integração do ente como um todo e dos entes particulares na *Physis* resultou no desprezo pela diferença ontológica. O filósofo alemão sugeriu que a bifurcação do ser levou à tradição metafísica tornar-se uma "Ontoteologia". Em contraste, Heidegger, através da hermenêutica fenomenológica, reintroduziu a questão do ser, enfatizando a compreensão dos seres pela maneira pré-lógica como o *Dasein* existe no mundo, sem depender de um fundamento eterno e imóvel.

PALAVRAS-CHAVE:

Ontoteologia, Heidegger, Metafísica, Aristóteles, *Destruktion*.

ABSTRACT:

The article analyzes Heidegger's critique of Aristotle's bipartite approach to being and entities in the genesis of Western metaphysics. Heidegger challenges Aristotle's analysis, arguing that the integration of entities as a whole and particular entities in *Physis* led to a disregard for ontological difference. The German philosopher proposed that the bifurcation of being resulted in the metaphysical tradition becoming an "Ontotheology." In contrast, Heidegger, through phenomenological hermeneutics,

reintroduced the question of being, emphasizing the understanding of beings through the pre-logical way *Dasein* exists in the world, without relying on an eternal and immutable foundation.

KEYWORDS:

Ontotheology, Heidegger, Metaphysics, Aristotle, *Destruktion*.

INTRODUÇÃO

A destruição é elemento fundante em grande parte dos mitos de criação (Eliade, 2001). Isso não é diferente na história do pensamento filosófico: afinal, a possibilidade de atualização do pensamento só se dá no confronto e na ordenação do prévio. Foi assim, portanto, que a destruição da tradição ocidental se tornou uma condição *sine qua non* do programa ontológico do filósofo alemão Martin Heidegger. Transitando da metafísica aristotélica à cartesiana, sua destruição não foi propriamente um cataclisma, mas um desafio a tradição, ou em termos mais contemporâneos, uma desconstrução.

Como destacou Leosir Santin Massarollo (2019), a proposta de Heidegger não visou reduzir a história da ontologia a escombros, mas resgatar uma concepção há muito esquecida: a questão do ser (*Seinsfrage*). Para tanto, Heidegger retornou ao conceito primordial da verdade: a verdade enquanto desvelamento (*Aletheia*), associando-a a um movimento crescente em sua época, a fenomenologia. Com a *Phänomenologische Destruktion*, destacou Otto Pöggeler (2001), Heidegger questionou como os fenômenos poderiam ser pensados como uma unidade, analisando as estruturas ônticas e ontológicas que mobilizam a existência humana em coordenação com as estruturas do ser-do-homem, o *Dasein*, lançado em um mundo de possibilidades e facticidade, disponível a errância dos afetos e articulado por sua finitude ontológica.

Até 1927, o desafio de Heidegger foi erigir uma ontologia fundamental, descrevendo o conjunto de estruturas do ente que existe sob a perspectiva do tempo. Para tanto, o filósofo utilizou o ser do homem, o *Dasein*, como via de acesso ao ser pelo nosso caráter originário que é a compreensão (*Verstehen*) - o que caracterizou a hermenêutica como um modo existencial do ser-humano. Heidegger, no entanto, evitou cair numa antropologia filosófica ou no conhecido existencialismo de sua época. Sua questão, ele afirmou, não era o homem, mas era o ser, qual foi esquecido pela metafísica por três preconceitos fundamentais: de que “o “ser” é o conceito mais “universal”; 2- o conceito de “ser” é indefinível; 3 – o “ser” é um conceito evidente por si mesmo” (Heidegger, 2009, p. 28-29).

Para corrigir os preconceitos da tradição, Heidegger retomou a questão do ser denotando que o pôr-se-em-questão do ser é uma radicalização da tendência humana de se compreender previamente. Como elucidado por Gunter Figal (2005), o *Dasein* não é um objeto, mas um modelo de reflexão descritiva que Heidegger usou para reflexionar a diferença ontológica, buscando um domínio sobre a abertura no qual é possível aceder o sentido do ser e sua verdade, as quais se realizam na mundanidade do mundo.

O acesso ao sentido do ser, no entanto, demandou de Heidegger mais do que uma analítica convencional da existência humana: foi necessário verificar a rede de remissões com as quais o *Dasein* se ocupa buscando o caráter transcendental dessas relações. Embora o pôr-em-questão-do-ser tenha exigido de Heidegger o desenvolvimento de um pensamento que foi aperfeiçoado e radicalizado ao longo de sua vida filosófica, o passo derradeiro da *Seinsfrage* começou com o diagnóstico acerca da inadequação da questão do ser na tradição metafísica ocidental, fato que o levou a primeira grande tarefa de sua ontologia: a *Destruktion*. Afinal, foi a partir da crítica radical ao que Heidegger chamou de esquecimento do ser, que o filósofo buscou uma forma de acessar o ser em geral, sem se ater as peculiaridades ou regiões ônticas da problemática.

Ao ver de Pöggeler (2001), a tarefa de uma *Destruktion* dos conceitos da história da metafísica ocidental consistiu em um programa de recondução do pensamento filosófico, dos termos da tradição, até então impregnada pelo latim e por conceitos escolásticos, para o idioma grego. Ou seja, na busca por desconstruir a conceitualidade ontológica vigente, Heidegger se voltou ao sentido primevo e à sabedoria oculta da linguagem, buscando aceder a experiência grega do mundo.

Sob tal propósito, em busca de desconstruir o evidente, a fenomenologia, método difundido pelo psicólogo e filósofo alemão Edmund Husserl, foi o artifício de Heidegger para possibilidade de descoberta da conjuntura do ser, desde o período da ontologia fundamental até a topologia do ser. Em Heidegger, no entanto, a fenomenologia foi radicalizada e tornou-se mais do que uma suspensão de juízo para o encontro com a dação do objeto, mas se mostrou como uma via para entender o “como”. Em seus termos: “(...) ela não se restringe a um campo temático, caso isso seja entendido como uma “corrente” filosófica preocupada com o quê dos objetos, isto é, o conteúdo quiditativo dos entes, mas ela visa “como” são os objetos investigados (Heidegger, 2009, p. 56).

Ao longo de seu expediente teórico, o tratamento do ser, bem como a própria fenomenologia, sofreram modulações: se até “*Ser e Tempo*” (*Sein und Zeit*), a fenomenologia foi um método de analítica do *Dasein*. Após a viragem, como ele mesmo escreveu em “*Contribuições à Filosofia: Do Acontecimento Apropriador*” (*Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*), Heidegger estabeleceu a fenomenologia como via

transitória para a fundação de outra metafísica do *Dasein*. Antes de avançarmos no expediente heideggeriano e em sua crítica a Ontoteologia, portanto, é necessário compreendermos o papel da fenomenologia e seus desdobramentos no projeto de destruição da metafísica tradicional.

1. A fenomenologia como destruição e desvelamento: a radicalização fenomenológica de Heidegger

Apesar de a fenomenologia figurar como metodologia das grandes obras de Heidegger, o filósofo só descobriu a relação conjectural do fenômeno no final da década de 1920. Marco Casanova (2015) destaca que os primeiros movimentos do jovem Heidegger estiveram atados a sua experiência teológica. Nessa perspectiva, em seu período de juventude, Heidegger buscou explicitar a concretude fática da filosofia, explorando nela a possibilidade de uma ciência originária que articulasse as vivências singulares do ente com a possibilidade de conhecimento – e ainda, descobrindo na própria vivência uma verdade transcendental. Sob esse contexto, Deus era para Heidegger, então estudante de Teologia, “[...] a base de sustentação da pluralidade de manifestação dos entes em geral e como ponto de unificação de sua essência mais própria” (Casanova, 2015, p. 23).

No decorrer da década de 1920, no entanto, já próximo de Edmund Husserl e dos estudos sobre a consciência intencional, se manifestou uma nova orientação filosófica em Heidegger, qual buscou intercalar o espírito de historicidade ao pensamento filosófico. Através de leituras do expediente de Wilhem Dilthey e de sua abordagem sobre a historicidade na construção de uma filosofia de vida (*Lebensphilosophie*), Heidegger buscou uma apreensão da lógica e da facticidade na produção do conhecimento filosófico. Do nexo desses estudos, Heidegger se apropriou do projeto fenomenológico de Husserl, dando-lhe seu próprio arcabouço existencial. Na preleção do inverno de 1923/24, “*Introdução à investigação fenomenológica*” (*Einführung in die phänomenologische Forschung*), escreveu Heidegger:

A postura fenomenológica fundamental, na medida em que a compreendemos no sentido mais amplo possível como análise descritiva dos fenômenos da consciência não psicologicamente apercebidos (...) não é suficiente enquanto ela mesma não for explicitada originalmente de maneira genuinamente filosófica (...) (Heidegger, 2006, p. 17. trad. nossa do espanhol).

Nesse sentido, em sua fase de maturidade, Heidegger se voltou para as relações de sentido mais derradeiras dos fenômenos a fim de apontar para a vinculação originária do *Dasein* com o acontecimento de seu mundo. Não por acaso, em “*Ser e Tempo*”, Heidegger enfatizou que a fenomenologia é

indispensável à ontologia (Heidegger, 2009, p. 57). “A expressão fenomenologia tem a significação primária de um conceito-de-método. Não caracteriza o que de conteúdo-de-coisa, dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu como”. Através da fenomenologia, portanto, Heidegger propôs o desenvolvimento de uma ontologia fundamental, qual foi debatida em 1927, uma ontologia que servisse de base para toda e qualquer investigação ontológica cujo cerne é o ôntico-ontológico assinalado.

A partir da fenomenologia, Heidegger buscou aceder o sentido do ser em geral, utilizando como caminho a analítica do ser do homem, o *Dasein*, que é o ente privilegiado da natureza por sua capacidade única de se expor previamente ao ser, isto é, de questionar a própria existência, por sua possibilidade-de-ser de perguntar. Conforme Heidegger (2009), a determinidade-do-ser do *Dasein* é seu entendimento sobre seu próprio ser, isto é, como dispõe no parágrafo §5 de “*Ser e Tempo*”: “o ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico”. O corolário da analítica do *Dasein* desenvolvida pelo autor era, portanto, demonstrar as estruturas essenciais que fossem persistentes em cada modo-de-ser *Dasein* como determinantes-do-ser.

A análise fenomenológica de Heidegger revelou que as estruturas essenciais do *Dasein* são modos de temporalidade, por isso factuais. O filósofo da floresta negra destacou que o ser-dos-entes não se dissocia da temporalidade, sendo o tempo o horizonte de todo entendimento do ser e de toda interpretação do ser. O tempo, segundo o filósofo, tem uma assinalada função ôntico-ontológica que distingue as diversas regiões do ente. Deste modo, “(...) o ser deve ser concebido no tempo, e os diversos modos e derivados do ser devem ser entendidos de fato a partir da perspectiva do tempo” (Heidegger, 2009, p. 44). A determinação de historicidade é o modo de ser-temporal do *Dasein*, sendo a historicidade a constituição-do-ser do “gestar-se” do *Dasein* como tal. Nesse sentido, o *Dasein* é, em seu ser factual, seu próprio passado no modo de seu ser que se gesta cada vez a partir de seu futuro. De acordo com tal premissa, o passado sempre precede o *Dasein*, regulando suas possibilidades de poder-ser. Portanto, perguntar pelo sentido do ser é perguntar pela historicidade deste ser, é ter olhos para ver a essencial historicidade dele mesmo. Em outros termos, a questão-do-ser nos leva a investigação de nosso passado, de nossa tradição, de entender como esta tradição se abre a nossa existência, do que ela transmite e de como transmite.

Nessa feita, a fenomenologia para Heidegger esteve sempre para além de um método filosófico e, não por acaso, o filósofo se esforçou em destacar que a fenomenologia existia antes mesmo de haver uma consciência epistemológica sobre ela. Afinal, segundo Heidegger, a fenomenologia condiz com o próprio entendimento do ser que já pertence ao *Dasein* e está vivo em todo trato com ele (Heidegger,

2009). A fim de demonstrar a abrangência existencial da fenomenologia, Heidegger recuou na composição etimológica da palavra, formada pelos termos “fenômeno” e “*logos*”. O fenômeno consiste naquilo que se mostra, o ser-mostrante, o manifesto. No parágrafo §7a, ele argumenta: “Como significação da palavra fenômeno deve-se, portanto, reter firmemente: o-que-se-mostra-em-si-mesmo, o manifesto” (Heidegger, 2009, p. 58).

O fenômeno se relaciona com aquilo que os gregos identificaram como “o ente” (*Ta Onta*). Esta mostraçãõ do fenômeno foi denominada por Heidegger como o “parecer ser” (*Scheinen*). Destarte, Heidegger conectou os dois significados “o que se mostra” e o que “parece ser” na significação do “fenômeno”. Porém, o fenômeno não se mostra a si mesmo, mas é, segundo Heidegger, o anunciar de algo que não se mostra por algo que se mostra. O fenômeno da signos de seu aparecimento, tal como uma doença se mostra, se manifesta, através de sintomas no corpo. Neste sentido, o fenômeno significa um modo assinalado de vir-de-encontro.

Sobre o *Logos*, Heidegger (2009) destacou que sua essência é uma estrutura-de-síntese do discurso apofático, ou, em seus próprios termos, o *Logos* consiste em tornar manifesto aquilo que se discorre no discurso. Ao contrário do que se comumente deduz acerca do *Logos*, que esse manifesta a verdade do que se diz, Heidegger aponta que o *Logos* é um fazer-ver que não necessariamente é o lugar primário da verdade, mas que pode tanto abrigar o ser-verdade e o ser-falso. No primeiro caso, o *Logos* pode se manifestar enquanto um desvelamento do ente, isto é: tirar o ente de que se fala de seu encobrimento, fazendo-o ver como não-coberto. Por outro lado, o *Logos* pode ser-falso, no sentido de encobrir o ente, dando-o como algo que ele não é. A função do *Logos* consiste, portanto, em fazer perceber o ente em seu caráter-relacional.

Em última análise, de acordo com a perspectiva de Heidegger, a fenomenologia possui um foco específico: o ser, que é fundamentalmente diferente dos entes. O "ente" se refere a objetos individuais e específicos, enquanto o "ser" abrange a totalidade da existência e engloba o conflito entre os diversos modos de manifestação dos entes, sendo eles: a sua saída do velamento (*Verborgenheit*) o seu desvelar-se (*Unverborgenheit*) e o seu aparecer (*Erscheinen*) sob determinada aparência (*Schein*). O conjunto de tais modalidades - velamento, desvelamento, aparecer, aparência - pertencem à essência conflitual ou, nos termos de Heidegger, ao “espaço de jogo” da verdade do ser que subjaz no termo grega *Aletheia*. Em outros termos, Heidegger considerou que o que determina a existência de um ente é sua manifestação. Isso significa que um ente existe sempre, seja quando ele deixa de estar velado ou quando ele se revela, aparecendo de uma certa ou outra maneira. Todos esses modos de manifestação fazem parte da essência

da *Aletheia*. Em um ensaio tardio, ao comentar o fragmento §16 atribuído à Heráclito, Heidegger destacou que a “reunião recolhedora” da *Aletheia*, isto é, seu velar e desvelar da verdade do ser, são constantes no cotidiano humano:

Os mortais lidam sem cessar com a reunião recolhedora, que descobre e encobre. Lidam sem cessar com a reunião que clareia em sua vigência tudo o que vige. Eles se afastam, porém, da clareira, voltando-se somente para o vigente, voltando-se somente para o que encontram imediatamente, na lida cotidiana com tudo e cada um. Os mortais consideram que essa lida com o vigente confere, como que de per si, a familiaridade adequada. O vigente se lhes mantém, no entanto, estranho. Pois eles não entreveem nada daquilo com o que estão familiarizados: não entreveem nada do vigorar que clareando deixa e faz aparecer a cada vez o vigente. O Αόϋος, sob cuja luz eles vão e vêm, se lhes mantém encoberto, é por eles esquecido (Heidegger, 2002, p. 248).

Para João Bosco Batista (2005), com o conceito de *Aletheia*, Heidegger esclareceu um possível mal-entendido associado à compreensão do ser: o de se confundir a abertura do *Dasein* (*Geschlossenheit*) como o elemento determinante para compreendermos a verdade do ser. Respondendo tal questão, Heidegger destacou que a verdade não pertence ao *Dasein*, mas ao próprio ser, pois o *Dasein* não desempenha o papel de um "sujeito transcendental" com o poder de decidir o que é verdadeiro ou falso. Pelo contrário, ele afirma que "o ser humano só existe na medida em que permanece aberto para o ser". Para compreender isso mais profundamente, é necessário explorar o significado ontológico do termo *Aletheia*.

A noção grega de *Aletheia* está intimamente relacionada à compreensão do ser como apresentar-se (*To Einaí*), e concerne ao traço dinâmico e fundamental da própria apresentação que é determinado pelo velamento e desvelamento contínuos. Nesse sentido, para Heidegger, explorar o significado de *Aletheia* é questionar a essência do próprio ser. Perguntar pela essência do ser é, nesse sentido, buscar sua verdade intrínseca. Falar de *Aletheia* é falar da verdade do ser, pois na apresentação (*Einaí*), a *Aletheia* fala propriamente e tem o seu desvelar. No entanto, longe de haver uma “essência pura”, para Heidegger (2002), a visualização do ser só é possível quando as dissimulações do fenômeno são reconhecidas como tal. Assim, a fenomenologia, no sentido de Heidegger, não busca achar uma “essência” por trás do fenômeno, mas busca compreender as variadas formas de mostração do fenômeno no mundo.

Ao ver de Gunter Figal (2005), a perspectiva fenomenológica de Heidegger sobre o ser compartilha, nesse sentido, de um tema semelhante ao debate ontológico no diálogo platônico *O Sofista* (*Σοφιστής*). Afinal, assim como Platão questionou a capacidade dos sofistas de parecerem conhecedores

diante de seus alunos e a necessidade de determinar se eles realmente possuem conhecimento, Heidegger argumentou que era crucial questionar o que está por trás do que se manifesta como evidente a fim de se recuperar a diferença ontológica.

2. Heidegger contra Aristóteles: a *Metafísica* e o desprezo à diferença ontológica

No desenvolvimento de sua fenomenologia destrutiva, Heidegger se deparou com o cerne a ferida do Ocidente: a inadequação da abordagem do ser. O caráter bifurcado do ser que foi manifestado desde a assunção da obra *Metafísica* (*Μεταφυσική*) de Aristóteles, ao ver de Heidegger, tornou a abordagem ontológica uma Ontoteologia. Apesar do conceito “Ontoteologia” em Heidegger ter emergido após a virada (*kehre*) nas suas preleções sobre Hegel, as bases desse debate começaram a se formar anteriormente, nas preleções sobre Leibniz (*MetaPhysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*) de 1928 e nas discussões do curso denominado “Os Conceitos fundamentais da *Metafísica*” (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*) de 1929. Enquanto crítica não-intitulada, no entanto, o tema da Ontoteologia surgiu muito antes, no âmago do diagnóstico de Heidegger sobre uma divisão fundamental na filosofia de Aristóteles entre questionar o ser como ser (Ontologia) e questionar o ser em sua totalidade (Teologia), uma separação inicial da metafísica (Rodrigues, 2012).

Em geral, a diferença ontológica está no cerne do pensamento da filosofia de Martin Heidegger, e não é por acaso: a reflexão sobre o significado do diferir originário permaneceu subjacente à formulação da pergunta fundamental da filosofia. Dito de outra forma, como escreveu Federica Biscardi (2021), o começo da filosofia implicou a questão da diferença. Isso se deve a uma questão aparentemente simples: o primeiro questionamento da metafísica surgiu na inevitabilidade do dado experiencial de que algo existe: “(...) que é isto? *Ti estin* em grego” (Heidegger, 1971, p. 30).

Esse pensamento, que atesta a presença de algo, não busca questionar meramente o que algo é, ou ainda quais são as condições de possibilidade de sua fenomenalidade, ou o valor de verdade do que é experimentado e reflexionado, mas também implica no exame daquilo que está presente no todo. Ou seja, ao examinarmos algum objeto, não o examinamos apenas em sua particularidade, mas questionamos o seu estatuto: esse objeto coincide com a totalidade? (*Todas as aves voam? Todo céu é azul?*). Nesse sentido, podemos afirmar que a simples pergunta sobre o estatuto do que é dado, transcende o que é experimentado e pensado, pois a partir da pergunta fundamental sobre o ente, emerge imediatamente a

pergunta sobre o sentido de seu ser. A isso se atribui a expressão “diferença ontológica” entre as determinações ônticas, pela qual cada coisa é ela mesma na medida em que é diferente do que o outro é.

No alvorecer da filosofia grega, a diferença ontológica moveu os primeiros filósofos, chamados comumente de “pré-socráticos”, em suas proposições filosóficas que buscavam reduzir suas experiências físicas a um princípio unificador. Mesmo atribuindo o traço unificador da multiplicidade dos entes a um princípio de natureza material, como a água, o ar, o fogo ou éter, a tentativa surgiu no âmago da problemática fundamental de diferir e, ao mesmo tempo, de unificar os entes múltiplos.

A água (ou o ar, ou o fogo) é aquilo pelo qual muitas coisas - todas as muitas coisas! - são uma unidade e essa unidade é precisamente concebida como água. Agora, uma vez que as coisas são muitas na medida em que se diferenciam umas das outras e, portanto, além de serem água, também são outras diferentes da água (ar, fogo, terra, animais, plantas, astros e todas as inúmeras determinações que o mundo contém), dizer que a água é a unidade das coisas tem significado apenas se considerarmos que a água é a matéria das coisas, aquilo de que elas são feitas; de modo que essas coisas, sendo muitas e diferentes, não são senão modificações ou diferentes modos de ser do único que é a água (Biscardi, 2021, p. 05. *Trad. nossa*).

De fato, em *O Sofista (Platon: Sophistes)*, Heidegger (2012) denotou que o questionamento original da filosofia, a partir dos primeiros filósofos que investigaram os elementos do ente, não deveria ser entendido apenas em relação a um domínio específico do ente, isto é, em relação ao questionamento ôntico, mas deveria ser uma tentativa de acessarmos o ser do ente. Nesse sentido, o primeiro questionamento da filosofia, embora não plenamente desenvolvido e completo em forma, era, para Heidegger, um questionamento ontológico. Ao reflexionar a filosofia de Aristóteles, Heidegger (2012) escreveu:

(...) Os antigos, ao perguntarem pelos στοιχεῖα, pelos elementos do ente, e darem respostas diversas: água, ar, terra -, com essa pergunta eles não pretendiam se dirigir a um domínio específico do ente, nem pretendiam relatar qual aspecto o ente tinha em si mesmo (em seu conteúdo), mas eram guiados pelo interesse em determinar o ser do ente. No entanto, eles ainda não haviam chegado ao nível de observação em que se compreende que o ente enquanto ente não pode ser explicado a partir de um domínio específico do ente, mas apenas a partir do ser ((Heidegger, 2012, p. 238):

Ou seja, a questão da diferença ontológica foi debatida desde os primórdios da filosofia ocidental, embora não de maneira completamente explícita e ainda ligada a uma interpretação exclusivamente física da realidade, como um problema de compreensão sobre o traço unificador da realidade múltipla. Para Biscardi (2021), a constatação de uma diferença ôntica entre as diferentes determinações essenciais dos

entes fundou o problema da diferença ontológica. Afinal, as determinações essenciais de um fenômeno possuem um traço comum que, de alguma forma, as unifica no mesmo horizonte experiencial e as torna evidentes ao pensamento. Portanto, compreender o sentido dessa unidade relacional, que não é mera identidade e que implica uma distinção entre o traço unitário e a diferenciação dos entes, é a grande questão da diferença ontológica. Além disso, o modo como cada questionamento filosófico se constitui, indagando o estatuto dos objetos e sobre as condições de possibilidade do encontro desses objetos, enquanto experiência ou mero pensamento, subjaz a questão da diferença ontológica.

Segundo Heidegger (2012), essa questão foi especialmente delineada nos livros *Gama* e *Ypsilon* da “*Metafísica*” de Aristóteles. É neles que Aristóteles propôs criar uma ciência do ente enquanto ente, responsável por identificar os primeiros princípios e causas aos quais todos os entes particulares, bem como as ciências que tratam deles, estão submetidos. A partir da ideia de que o ente pode ser expresso de várias maneiras, Aristóteles desenvolveu uma semântica ontológica, com o objetivo de estabelecer distinções e conceitos intrinsecamente conectados, principalmente em defesa do princípio da não-contradição.

Recordemos dos esforços da filosofia grega em buscar desenvolver um modelo explicativo-causal para o universo. Como vimos, é certo que tal esforço não começou em Aristóteles, mas se encontrou desde seus antecessores, os denominados pré-socráticos. Tratava-se, de fato, de uma busca em compreender a origem e a natureza fundamentais do universo a partir da identificação de um princípio ou substância básica a partir da qual todas as coisas poderiam ser explicadas. Esse ente particular ou gênero particular de entes, debatido pelos pré-socráticos sob o topônimo filosófico de *arché* – um princípio original, básico e fundamental - serviu como a fonte ou origem de todas as coisas. Nesse sentido, os pré-socráticos estavam interessados em encontrar a *arché*, a base subjacente de toda a realidade, qual, segundo Heidegger (2012), deveria atender três critérios: ser primeiro e fundamental; exercer um poder causal e ser exemplar em relação aos outros entes. Essa busca pela *arché* estava enraizada na ideia de que compreender a substância primordial levaria a um entendimento mais profundo sobre a natureza do universo e de todas as coisas. Diferentes pré-socráticos propuseram diversas respostas para a *arché*, como água, ar, fogo, átomos, etc., cada um deles representando um esforço para encontrar essa origem fundamental que explicaria a realidade.

No entanto, essa grande leva de filósofos, buscou definir a realidade última do universo na decomposição das coisas sensíveis até se atingir uma espécie de substrato – a exemplo de Tales, para quem a água seria a *arché*, o fundamento de toda existência. Ao seu turno, Platão, mestre de Aristóteles,

esquivou-se das limitações da *Physis* e chegou à teoria das formas. Aristóteles não se esquivou da *Physis*, mas não se prendeu a ela. Seus estudos se dividiram entre a física e aquilo que foi conceituado, a posteriori, como metafísica. Na “*Física*” (*Physikè*), Aristóteles se ocupou dos entes sensíveis, destacando neles três propriedades: substrato (*hypokeimenon*), matéria (*hylè*) e forma (*eidos*). Acerca do substrato, trata-se, segundo Aristóteles, daquilo que é a base ou fundamento para a existência de algo. É o “onde” de um objeto ou ente, a realidade subjacente que permite que as mudanças e qualidades ocorram. Pode ser visto como a essência ou o suporte que permite que um ente sensível exista e mude ao longo do tempo. Acerca da matéria, Aristóteles considerava-a como uma das principais componentes de um ente sensível. É a substância prima, a substância física que constitui os objetos. A matéria não possui características definitivas em si mesma; ela é passível de assumir diferentes formas e qualidades, sendo moldada pela forma que a atua. Por fim, a forma, qual seria a essência específica ou natureza de um ente sensível. Ela determinaria as características particulares de um objeto, suas qualidades distintivas. A forma é o que torna um objeto reconhecível e o diferencia de outros objetos com a mesma matéria. Para Aristóteles, a forma é inseparável da matéria; ambos juntos compõem a substância completa de um ente. A relação entre matéria e forma é fundamental na filosofia aristotélica. Para ele, a forma é o que dá sentido à matéria, conferindo-lhe propósito e direção, enquanto a matéria fornece a base para a manifestação da forma no mundo sensível. Esses conceitos são parte central de sua filosofia, especialmente em sua análise da mudança, causalidade e desenvolvimento da realidade.

No entanto, havia uma questão não resolvida pela “*Física*” de Aristóteles, que era a seguinte: qual seria a causa primeira da realidade, a forma ou a matéria? “Mas se é a forma ou o subjacente que é a essência, não está claro” (*Física*, VII, 191a 12). A esse respeito, Aristóteles empreendeu uma busca particular que excedeu a realidade dos entes no plano físico. É nesse sentido que surgem os primeiros livros da *Metafísica*, ciência até então desconhecida e não nomeada pelo estagirita.

Por não ser propriamente nomeada, embora debatida, a abordagem presente no livro IV da “*Metafísica*” de Aristóteles implicou um rol de contradições, quais foram identificadas por Heidegger como uma ambivalência interna. Isso se deveu, ao ver de Heidegger, ao fato de Aristóteles ser pouco conciso ao estabelecer uma definição da Filosofia Primeira e sugerir, ao longo do texto, que essa fosse a Teologia. Vejamos o que escreve Aristóteles:

Há uma ciência que estuda o ente enquanto ente e aquilo que se lhe atribui em si mesmo. Ela não é idêntica a nenhuma das assim chamadas ciências particulares: de fato, nenhuma outra examina universalmente a respeito do ente enquanto é ente, mas, tendo recortado uma parte do mesmo, estudam o que decorre a respeito dela, por exemplo, as ciências matemáticas. Dado que procuramos as causas e os princípios mais elevados, evidentemente é necessário que eles

O ESQUECIMENTO DA DIFERENÇA ONTOLÓGICA NO PRIMEIRO INÍCIO GREGO: HEIDEGGER E A CRÍTICA DESTRUTIVA À ONTOTEOLOGIA. EK24012

pertençam a uma natureza tomada em si mesma. Assim, se também os que procuravam os elementos dos entes procuravam esses princípios, é necessário que também tais elementos pertençam ao ente não por concomitância, mas sim enquanto ele é ente. Por isso, também nós devemos apreender as causas primeiras do ente enquanto ente (*Metafísica*, IV, I, 1003a 21).

É oportuno desmembrarmos o trecho, analisando-o de maneira metódica: "Existe uma disciplina que se dedica ao estudo do ente enquanto ente e às características que lhe são intrínsecas." Neste ponto, Aristóteles introduz a existência de uma ciência destinada a examinar o "ente", ou seja, tudo o que tem existência, contemplando-o em sua essência intrínseca, ao mesmo tempo que investiga os atributos que naturalmente o acompanham. "Esta disciplina não se confunde com nenhuma das chamadas ciências particulares." Em outras palavras, a ciência mencionada não é equivalente a nenhuma das denominadas "ciências particulares", visto que não se restringe a um domínio específico de estudo, como as ciências naturais, sociais ou matemáticas. "De fato, nenhuma outra investiga de maneira abrangente o ente enquanto ente," Em realidade, nenhuma outra ciência explora de forma integral e universal o "ente" em sua natureza fundamental, considerando-o intrinsecamente como ente em si mesmo. "(...) mas, ao segmentar uma porção deste, concentram-se no estudo das conseqüências que dela emanam, como é o caso das ciências matemáticas." As demais disciplinas, tais como as ciências matemáticas, tipicamente focalizam partes específicas do "ente" (uma fração da realidade), dedicando-se à análise das implicações resultantes desse recorte. "Já que estamos em busca das causas e princípios supremos, é evidente que tais elementos devem estar intrinsecamente ligados à natureza considerada em sua totalidade." Uma vez que nossa investigação visa compreender as causas e princípios fundamentais, é claro que essas causas e princípios devem fazer parte da natureza considerada em sua totalidade essencial. Contudo, a indagação se volta para a natureza dos princípios superiores, indagando a que ou a quem eles se referem. "Portanto, se aqueles que investigavam os elementos constituintes dos entes também buscavam esses princípios, é imperativo que esses elementos não estejam vinculados ao ente apenas de maneira concomitante, mas sim enquanto este é ente." Se os pesquisadores que se dedicavam aos elementos formadores dos seres também buscavam esses princípios fundamentais, então tais elementos não são apenas relacionados ao "ente" de forma coincidente, mas sim como componentes intrínsecos do próprio "ente". "Portanto, também nós devemos apreender as causas primordiais do ente enquanto este é ente." Nesse contexto, é imperativo que, seguindo esse raciocínio, também nós alcancemos a compreensão das causas primárias do "ente", considerando-o em sua natureza de "ente" em si mesmo.

Voltemos aos “princípios elevados” que constituem a ciência metafísica. Aristóteles distingue a metafísica como uma ciência excelsa que trata do que há de mais elevado, dos primeiros princípios e primeiras causas. Convém dizer, no entanto, que apesar de tentarmos evitar uma leitura teológica dessa passagem, é muito forte a impressão de que Aristóteles aqui evoca os deuses ou divino – consequentemente, a metafísica, tal como surge em Aristóteles, recebe implicação da ciência que tem Deus por objeto, isto é, a teologia. Assim, poderíamos fazer uma leitura de que a “meta” da metafísica é dar conta do que há de mais alto, do que está além de tudo: Deus. A mais excelsa das ciências trata do que há de mais puro, isto é, na linguagem aristotélica, da substância suprassensível. E, nesse sentido, ela pretendeu ser totalmente distinta das outras ciências que tratam das substâncias sensíveis.

A esse respeito, Heidegger (2012) escreveu em “*O Sofista*” referindo-se a Aristóteles: “Filosofia enquanto filosofia primeira tem, assim, um caráter bifurcado. Ela é ciência do ser e ciência do superpotente. A esse caráter bifurcado corresponde a bifurcação existência/ser-lançado” (Heidegger, 2012, p. 16). A partir da análise dessa suposta bifurcação, Heidegger destacou uma divisão fundamental no questionamento metafísico que estabeleceu duas frentes de investigação que perduraram por séculos. A primeira abordou o problema do “ente como tal”, ou seja, as questões relacionadas às universalidades do ser (ontologia). A segunda tratou do “ente num todo”, explorando a questão do fundamento último e unificador de tudo o que existe (teologia). Para além de uma mera questão epistemológica, Heidegger (2012) ressaltou que essa divisão, ancorada na essência da filosofia, tem raízes existenciais.

Em “*O retorno ao fundamento da Metafísica*” (*Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*), de 1949, Heidegger indagou: “(...) em que solo encontram as raízes da arvore da filosofia seu apoio?” (Heidegger, 1996, p. 77). Adiante, o pensador ponderou que a metafísica, a arvore da filosofia, repousa e movimenta no ente enquanto tal a luz do ser. Ou seja, a metafísica não pensa o ser, ela apenas o mira para buscar a si uma causa. “O pensamento metafísico pergunta pelas origens ônticas e por uma causa da luz” (Heidegger, 1996, p. 77). Consequentemente, a essência do ser permanece velada e a filosofia não se recolhe em seu fundamento.

A diferença ontológica é, portanto, ao ver de Heidegger, o cerne de uma ferida no qual a tradição ocidental estruturou toda a teoria do conhecimento. Para Heidegger (1996), a confusão em cima do que é ente e do que é ser se manifestou de forma a tornar a Filosofia uma especulação teológica. No mesmo ensaio, o filósofo usou Hegel como exemplo de sua crítica: “O objeto de pensamento de Hegel é assim o pensamento que se pensa em si mesmo enquanto ser que circula em si. Invertido, não apenas com razão, mas por necessidade, o princípio especulativo sobre o começo se formula: o resultado é o começo”

(Heidegger, 1996). Esse começo, segundo Heidegger, não menos seria do que Deus, no caso, o Todo. Trata-se, todavia, não de uma *privata questio* da filosofia hegeliana, mas um elemento presente em toda a tradição metafísica ocidental, que, desde Aristóteles, tratou o estudo do ser, a ontologia, como “o estudo do ser como tal e como todo”. O “todo” implicado na sentença é o que Heidegger chama de fundamento produtor. Em “*Identidade e Diferença*” ele escreveu: “(...) a metafísica é, por isso, determinada como a questão do ente enquanto tal e no todo. A omnitude deste todo é a unidade do ente que unifica enquanto fundamento produtor. Para aquele que sabe ler significa: a metafísica é Ontoteologia” (Heidegger, 2005, p. 392).

A questão de Heidegger, no entanto, não era advogar por um suposto ateísmo. É preciso destacar que o que buscou o filósofo foi denotar que enquanto Ontoteologia, a metafísica não conseguiu pensar sua própria essência, pois se apegou as “causas últimas”. “Esta essência da metafísica permanece, entretanto, para o pensamento ainda sempre o mais digno de ser pensado” (Heidegger, 1979, p. 393). Tanto é que, em sua fase tardia, Heidegger não buscou apenas destruir a metafísica, mas também ensinou estabelecer uma “metafísica do *Dasein*”. Isso se deveu ao fato de Heidegger compreender a Ontoteologia presente na metafísica não como uma mera disciplina do saber filosófico, mas como um acontecimento fundamental.

O que caracterizou esse acontecimento é, segundo Heidegger, a interpretação bipartida empreendida por Aristóteles, que estipulou a metafísica como uma análise do ente na sua totalidade, enquanto *Physis*, e os entes particulares. Ao ver de Heidegger (1979), Aristóteles explicitamente reuniu as duas direções de questionamento contidas na significação unificada de *Physis*. Ao invés de separar essas duas disciplinas, Aristóteles definiu as indagações sobre o ente como um todo e sobre a essência ou natureza do ser do ente como a *Prôte Philosophía*, ou seja, como a filosofia primeira. Esse tipo de questionamento constituiu a essência do filosofar em sua forma primordial, sendo considerado o verdadeiro filosofar.

Nesse sentido, o filosofar autêntico, de acordo com Aristóteles, estaria enraizado na busca simultânea pela totalidade do ente (teologia) e pelo próprio ser (ontologia). Embora fossem tratadas como parte de uma ciência, chamada *Prôte Philosophía*, Aristóteles não explorou detalhadamente como essas duas questões se relacionavam. Nesse encaminhamento, Aristóteles concebeu o ser como presença teoricamente determinada, ou seja: o ser dos entes estava relacionado à sua manifestação presente e, Deus, entendido como o primeiro motor, era considerado uma causa ou princípio explicativo do

movimento nos entes sensíveis (*Ousía*). Deus era necessário como um fundamento para a presença e o funcionamento do mundo como um todo.

Na metafísica aristotélica, conforme a apreciação de Heidegger, Deus é em si uma forma de substância (*Ousía*). O ser dos entes é definido como uma presença constante, que se mantém durante o ciclo eterno de nascimento e destruição dos entes, bem como no ser superior que garante a continuidade desse ciclo. A característica comum a todos os seres seria sua capacidade de manifestação: eles estão aqui e permanecerão aqui eternamente, pelo menos na medida em que são entendidos de acordo com sua natureza universal.

Ao ver de Heidegger (2012), porém, Aristóteles não explorou a conexão entre a presença dos seres e Deus como um unificador de todos os seres. Deus não é responsável pela simples existência dos seres (ele não é um criador ou uma força eficiente), mas sim pela continuidade da presença dos seres, uma característica que ele compartilha como ser. O significado de Deus na metafísica de Aristóteles estaria ligado, segundo Heidegger, a noção de *Physis* discutida pelo estagirita. Em “*Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*”, Heidegger (2006) identificou duas questões que surgem de forma separada em relação aos significados de *Physis* e explorou particularmente o significado de “*Tà Metà Tà Phusiká*” em relação a Aristóteles, já que essa frase emergiu nesse contexto. Primeiro, haveria o sentido de “*Physis-Ónta*” em contraste com “*Téchne-Ónta*”; aqui, *Physis* refere-se a algo que não tem começo nem fim, algo que está sempre presente, ao contrário das coisas criadas por seres humanos. Nesse sentido, *Physis* significa “aquilo que perdura”. “*Tà Phusiká*” são os seres considerados como um todo, com o “primeiro motor” (*Theíon*) que perdura eternamente, atuando como o fator último que governa todos os seres.

O segundo sentido de *Physis* é a essência mais profunda das coisas, aquilo que determina o que permanece como ser. Isso é comparável a quando usamos a expressão “a natureza das coisas”, ou seja, é a *ousía*, a própria essência dos seres, a “essencialidade” dos seres. Filosofar no contexto da primeira filosofia de Aristóteles, segundo Heidegger (2006), portanto, envolveria questionar ambos os sentidos: a respeito dos seres como um todo e sobre a comunidade universal presente nos seres.

Em Aristóteles e ao longo de toda a tradição ocidental, Heidegger diagnosticou a desarmonia entre essas duas diferentes questões. Ele reparou que conceitos como igualdade, oposição e diferença, que estão ligados ao ser dos entes, são estritamente diversos da questão sobre o fundamento último dos entes. Heidegger (2006) identificou essa desarmonia ao destacar que Aristóteles separa a questão de “o que algo é” da questão de “por que algo é”. Aristóteles, ao ver de Heidegger, uniu essas duas questões na

investigação etiológica da primeira filosofia como uma busca por fundamentos. Na contramão dessa perspectivam, Heidegger ensejou destacar que a ênfase da filosofia não deveria estar na busca teórica por fundamentos, mas sim no envolvimento poético humano na revelação do que é.

Como elucida Catriona Hanley (2000) que, ao criticar Aristóteles, Heidegger argumentou que a questão real da metafísica aristotélica intercambiou na busca pelos “fundamentos últimos” do ser “como um todo”. Desse modo, a concepção de Deus como “o fundamento último e explicativo”, na visão de Heidegger, não permitiu a tradição ocidental acessar o pensamento originário sobre o ser, ou seja, pensar o ser na revelação do significado do ser. Ademais, Heidegger relacionou essa bipartição da Ontoteologia não apenas com um movimento intelectual do Ocidente, mas como uma forma existencial do *Dasein*. Na preleção sobre a lógica em Leibniz, Heidegger (1978) escreveu que “(...) a esse caráter bifurcado corresponde a bifurcação existência/ser-lançado”. Nessa feita, o filósofo da Floresta Negra argumentou que a unidade das questões aristotélicas, ou seja, a relação entre ontologia e teologia, está fundamentada em algo não fundamentado: a transcendência do *Dasein*. Cabe dizer que transcendência se refere à capacidade do *Dasein* de ir além de si mesmo e se relacionar com o mundo, compreendendo o ser através de sua existência e experiência.

Nesse contexto, Heidegger procurou integrar as duas questões de Aristóteles, sobre o ser e o todo, por meio do que ele denominou como hermenêutica fenomenológica. O pensador da Floresta Negra sustentou que compreender como todos os seres estão interligados como um todo não é mais elucidado pela ideia de um Deus que fornece explicações, mas sim pela maneira pré-lógica em que o *Dasein* existe no mundo. Para tanto, em “*Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*” (Heidegger, 2006), o filósofo explorou o significado da palavra “*Logos*”, que pode ser traduzida como “palavra”, “discurso” ou “razão”. Heidegger utiliza o termo para abordar a essência da natureza (*Physis*), destacando como o *Logos* retira a *Physis* de seu ocultamento. Em outras palavras, o *Logos* nos capacita a compreender a natureza das coisas, revelando os seres em sua capacidade de expressar afirmações verdadeiras ou falsas, fundamentado na estrutura de como as coisas estão interconectadas ou divididas.

A partir do *Logos*, ou seja, a partir do desvelamento da essência da *Physis*, pode-se compreender o mundo em que o *Dasein* existe, o que nos leva a aceder a questão da diferença ontológica, que é a distinção entre ser e entes. Segundo Heidegger (2006), essa distinção ocorre sempre que o *Dasein* se relaciona com os entes, pois para entendermos como os seres realmente são, precisamos entender o que são esses seres. Isso envolve não apenas reconhecer o que é aparente, mas também descobrir o que está oculto e é revelado pela atividade de trazer à luz. Assim, conforme o filósofo alemão, há uma distinção entre a

manifestação dos entes (*Òn Hos Ón*), que é a verdade ôntica e o ser dos entes (*Òn He Ón*) que é a verdade ontológica. A diferença entre nosso comportamento em relação aos entes e a abertura para o ser é chamada de "diferença ontológica", diferença essa que o *Dasein* já compreende ao agir em relação aos entes.

Na apreciação de Catriona Hanley (2000), Heidegger uniu as duas questões que ele considerou distintas em Aristóteles: a questão de como os seres compartilham uma aparência, à qual Aristóteles responde pela ideia de forma, e a questão de como os seres estão unidos como um todo, à qual Aristóteles responde com o fundamento de Deus. Para Heidegger (2006), no entanto, nós já temos um entendimento do que é estar "como um todo", pois quando compreendemos algo, automaticamente o relacionamos com nosso mundo. Não somos componentes adicionais ao "como um todo", mas já estamos relacionados com os entes, afinal, apreender o mundo não envolve apenas somar os entes. Catriona Hanley (2000) nos fornece o exemplo de uma árvore na floresta: apreender o mundo é “como enxergar uma floresta, onde não precisamos observar cada árvore separadamente para entender que é uma floresta” (Hanley, 2000, p. 17, trad. nossa).

Assim, portanto, o fundamento do *Dasein*, para Heidegger, não é “deus”, mas é sua transcendência. No contexto de Heidegger, a transcendência se refere ao movimento do *Dasein* em suas remissões com o mundo, constituindo uma rede de significados que se revelam ao ser-humano à medida que ele anda sobre as coisas concretas. Ora, o *Dasein* caminha em direção às possibilidades que vê nessas coisas - possibilidades que estão relacionadas à sua própria existência. Quando o *Dasein* transcende, ele não apenas observa o que está presente, mas vai além disso, em direção ao significado mais profundo das coisas. O mundo aqui, portanto, não é apenas o planeta Terra ou uma paisagem física, mas a rede complexa de significados que se revelam enquanto o *Dasein* se move através das coisas concretas. Ou seja, o *Dasein* não existe apenas para o mundo; ele existe por si mesmo. Como escreveu Heidegger na preleção sobre Leibniz, apesar de o *Dasein* e o mundo estarem conectados de maneira profunda, o *Dasein* é livre para escolher como se compromete a ser ele mesmo: “(...) a individualidade ontológica do *Dasein* como livre para comprometer-se a tornar-se ele mesmo (Heidegger, 1978, p. 28, trad. nossa).

Isso implica dizer que, para Heidegger e diferente de Aristóteles, a origem do porquê das coisas não está em uma presença constante, ou seja, em um motor imóvel que explica a existência dos entes, mas sim na constituição do *Dasein* como sempre envolvido no projeto de compreensão do que é em relação a si mesmo. A nadição experimentada pelo *Dasein* na angústia é o real componente avassalador que desvela sua finitude.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No cerne da fenomenologia destrutiva encontra-se a crítica de Heidegger à abordagem bipartida de Aristóteles sobre o ser. Ao ver de Heidegger, a metafísica aristotélica delineou a análise do ente em sua totalidade e dos entes particulares como duas orientações distintas de questionamento, incorporadas na significação unificada de *Physis*. Ao invés de separar essas disciplinas, Aristóteles as amalgama na *Prôte Philosophía*, intercalando as indagações sobre o ente como um todo com a essência do ser do ente e atribuindo um caráter teológico ao fundamento do ser. Em sua destruição da tradição, Heidegger identificou a desarmonia entre essas questões, observando que Aristóteles não as explorou de maneira adequada, o que acarretou no desprezo à diferença ontológica.

Em última análise, com sua crítica ao primeiro início da metafísica, Heidegger se contrapôs ao argumento aristotélico de que o sentimento avassalador é a divindade eterna do fundamento do ser enquanto ser. A partir da *Destruction*, Heidegger evidenciou que o avassalador da questão do ser é a doação do eu fático do *Dasein* como ser sem fundamento na liberdade finita. Consequentemente, se para Aristóteles é a presença do ente é o que provoca o assombro e conduz a Deus como fundamento avassalador, em Heidegger é a ausência de fundamentos, o abismo no cerne da compreensão do *Dasein*, que é ele próprio o fundamento avassalador do assombro que propicia o desvelamento do ser.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**, livros VII e VIII. Tradução de Lucas Angioni. Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.º 9, Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Unicamp, 2007.

BATISTA, João Bosco. A verdade do ser como *Aletheia* e errância. **Existência e Arte Revista Eletrônica do Grupo PET** - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano I - Número I – janeiro a dezembro de 2005.

BISCARDI, Federica. **L'essere e l'ente. La differenza ontologica a partire dalla lettura heideggeriana della "Ontoteologia**. Master's Degree Thesis, Università Ca' Foscari Venezia. 2021.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FIGAL, Gunter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HANLEY, Catriona. **Being and God in Aristotle and Heidegger: The Role of Method in Thinking the Infinite**. Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

HEIDEGGER, Martin, Identidade e diferença. *in*: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Aletheia*: Heráclito, fragmento 16. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la investigación fenomenológica**. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **MetaPhysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**. GA 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão**. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Platão: O sofista**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia?** Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

MASSAROLLO, Leosir S. O estar-lançado, a angústia e o mundo no pensamento de Martin Heidegger: uma relação originária. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 15, n. 1, p. 117-134, jan.-abr. 2019.

PÖGGELER, Otto. **A Via do pensamento de Heidegger**. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Coleção Pensamento e Filosofia. São Paulo: Instituto Piaget, 2001.

RODRIGUES, F. Heidegger face à metafísica como Ontoteologia: origens de um diagnóstico crítico (1927-1930). **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 18, n. 30, p. 233–252, 2012.

O ESQUECIMENTO DA DIFERENÇA ONTOLÓGICA NO PRIMEIRO INÍCIO GREGO: HEIDEGGER E A CRÍTICA
DESTRUTIVA À ONTOTEOLOGIA. EK24012



MOREIRA, Nathalia Claro. O ESQUECIMENTO DA DIFERENÇA ONTOLÓGICA NO PRIMEIRO INÍCIO GREGO: HEIDEGGER E A CRÍTICA DESTRUTIVA À ONTOTEOLOGIA. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.21, n.1, 2022, eK22012, p. 01-20.

Recebido: 01/2024

Aprovado: 03/2024