

DIFERENÇA ONTOLÓGICA: uma apropriação política do conceito **ONTOLOGICAL DIFFERENCE: a political appropriation of the concept**

Laurenio Leite Sombra¹

RESUMO: Este artigo investiga o conceito de diferença ontológica em Heidegger, desdobrando-o em reflexões adicionais de modo a pensá-lo em uma perspectiva política. Nesse contexto, a diferença é sempre pensada em sua tensão fundadora, que inclui a possibilidade do estabelecimento de dualidades fundamentais para a nossa constituição de sentido, e mesmo de processos de exclusão. Ao mesmo tempo, pensar a diferença é sempre, de modo correlato, pensar a constituição de identidades, processo que exige, em alguma medida, o apagamento de diferenças. Para tanto, será fundamental um diálogo com outros autores, como Derrida, Butler e Quijano.

Palavras-chave: Diferença ontológica; identidade; Heidegger; Derrida; Butler.

ABSTRACT: this paper investigates the concept of ontological difference in Heidegger, deployed with additional considerations to think it in a political perspective. In this context, the difference is always thought in its founding tension, which includes the possibility of establishing fundamental dualities to our constitution of meaning, and even exclusion processes. Besides, thinking about difference is always correlatively to think about the constitution of identities, a process that requires, to some extent, erasing differences. To this end, it will be necessary a dialogue with other authors such as Derrida, Butler and Quijano.

Keywords: Ontological difference; Identity; Heidegger; Derrida; Butler.

HEIDEGGER E A DIFERENÇA ONTOLÓGICA

A noção de diferença ontológica, essencialmente a diferença entre ser e ente, é elemento fundante de toda a filosofia de Heidegger, desde textos do período de *Ser e Tempo* até suas obras maduras. Aqui, o objetivo é compreender certa significação política do conceito, significação que já é ensaiada, especialmente no Heidegger maduro, mas que ganha forças renovadas em pensadores como Derrida, Butler e Quijano. Em todos esses casos, esperemos que fique claro que pensar a diferença é pensar, conjuntamente, a ideia de identidade e sua significação política. Para essa investigação, entretanto, é necessário retornar a Heidegger e repensar as bases do conceito. O termo “diferença ontológica” não é nomeado em *Ser e Tempo*, mas podemos dizer que o conceito já está lá caracterizado na constante diferenciação empreendida pelo filósofo alemão entre o ôntico e o ontológico. Esta

¹ Professor de Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Credenciado no programa de pós-graduação em Educação (PPGE) da UEFS. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: lsombra@uefs.br.

percepção é isenta de qualquer risco de anacronismo se lembrarmos que a obra *Problemas fundamentais de fenomenologia*, do mesmo ano de *Ser e Tempo*, já o nomeia explicitamente. Compreender em alguma medida o conceito em questão nos exige voltar a verificar como Heidegger aborda as noções de “ente” e “ser”; mas também como aborda a própria noção de “diferença”. Ao fazer isso, percebemos que, apesar dos aspectos comuns envolvidos, o conceito sofre transformações importantes ao longo da sua obra.

O termo “ente” é definido por Heidegger, em *Problemas fundamentais de fenomenologia*, como (2000, p. 182) “tudo aquilo de que falamos, tudo o que pensamos, o que fazemos e, ainda quando seja em seu caráter inacessível, tudo aquilo com o que estamos em relação, o que somos e como somos”. Se resgatarmos sua acepção original, em língua alemã [*Seiende*], é fácil percebermos a estreita relação com a ideia de ser [*Sein*]. Talvez poderíamos dizer que ente é “tudo aquilo que é” e que, de algum modo, se apresenta a nós, humanos. Por mais que essa conceituação ainda seja vaga, temos uma apreensão intuitiva do que seja um ente. Mas a noção de ser é mais inapreensível. Em função disso, possivelmente, foi frequentemente obnubilada na história da filosofia. Segundo Heidegger, o ser é pensado como “o conceito mais universal”, mas justamente essa abrangência o obscurece, o parece retirar da especificidade necessária aos conceitos. A pesquisa pelo ser, em *Ser e Tempo*, se fará a partir dos entes, a partir do “que determina o ente como ente” (o ser do ente), e sob o pressuposto da diferença ontológica.

“Ser” não pode ser concebido como ente (...). Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores e nem tentar explicá-lo a partir de conceitos inferiores (...). A indefinibilidade de ser não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, exige-a (HEIDEGGER, 2009, p. 39).

Esta citação aponta para dois elementos essenciais: primeiro, a indefinibilidade do ser. Não é possível se dizer o que “o ser é”, fazer isso seria esquecer a diferença ontológica, seria pensar no ser como um ente, “esquecimento” recorrente na história da filosofia. O segundo aspecto é que esta indefinibilidade exige ainda mais a pergunta pelo sentido do ser, pergunta basilar de *Ser e Tempo*, que aponta para o tempo como seu horizonte. Nesta obra, o caminho fenomenológico da investigação se fará a partir de um ente “especial”, o ser-aí [*Dasein*], o único que pode questionar o ser. Será fundamental para a investigação desse

ente o modo como se dá a sua abertura, em última instância abertura para o ser, e o modo com o qual ele se “encerra” na relação com entes intramundanos, mas também com os outros. Em todos esses modos, por mais que reduzidos a uma “impropriedade” ou “inautenticidade”, a abertura ao ser está sempre presente. Aqui, dá-se um elemento basilar da diferença ontológica: pesquisar o sentido do ser é uma pesquisa “por meio” dos entes; pesquisar o ente só permite um sentido mais amplo se compreendido em sua abertura, portanto em sua relação com o ser.

Isso implica em uma maior compreensão do terceiro componente do conceito, a diferença. No entanto, as obras em torno de *Ser e Tempo*, mesmo quando falam em diferença ontológica, ainda não abordam diretamente a ideia de diferença. Preferem falar em “transcendência” ou “transcendental”, pensados como ultrapassamento, termos que ainda trazem o perigo de sugerir uma determinação hierárquica, como uma “condição de possibilidade” kantiana. Heidegger chega a afirmar que “o ser é o *transcendens* pura e simplesmente” (2009, p. 78). Precisaremos esperar a sua obra madura para, possivelmente, superar essa perspectiva. Em sua obra esotérica *Contribuições à Filosofia*, de 1936-1938, ele já diz que (2006, p.29) “o ser não é um ‘anterior’ – subsistente por si, em si”; ao contrário, afirma ser o acontecimento-apropriador [*Ereignis*] “a simultaneidade espaço-temporal para o ser e o ente”. Em formulações como essa, a “anterioridade” do ser, pensado como um transcendental, começa a ser rompida em nome da “simultaneidade” da diferença entre ser e ente.

Naturalmente, a ideia de diferença entre dois termos remete à impossibilidade de que um abarque o outro completamente. Heidegger usa esta impossibilidade, na sua obra madura, em diversas acepções reunindo termos diferentes, como homens e deuses, terra e mundo, entre outros (SOMBRA, 2024). É nesse sentido que ele fala em uma “fenda” [*Riß*] entre terra e mundo (HEIDEGGER, 2002), fenda que permite o acontecer e a revelação de um ente. Mas a ideia de diferença, nos diversos casos utilizados, também aponta para uma relação de imbricação, que permite que ente e ser, homens e deuses, terra e mundo aconteçam, sem jamais possibilitar uma “superação” [*Aufhebung*] hegeliana desses elementos. Mais de uma vez, Heidegger se utiliza do fragmento 51 de Heráclito, que aborda

(2002) “a harmonia de forças contrárias, como o arco e a lira”². Assim, a noção de diferença também é pensada no sentido de *polemos*, que às vezes Heidegger nomeia como combate [*Streit*], embora uma suavização cada vez maior do seu conceito o remeta a elidir o termo em nome da noção mesma de diferença [*Unterschied*], em suas obras a partir dos anos 40.

Em diversas conferências, Heidegger parece mostrar que todo processo de revelação de um mundo ou, ainda mais simples, de revelação de um ente, é marcado pela diferença. A revelação de um ente (que em diversos momentos ele nomeia como *Anwesende*, o que está vigente ou presente) depende de uma presença [*Anwesen*] que nunca se resolve totalmente no ente revelado. Ao contrário, é fundamental para a sua revelação o próprio encobrimento (ao menos parcial) dessa presença. Há uma diferença fundamental entre presença e presente (ou vigência e vigente), isto é, há uma silenciosa e inapreensível conexão entre o que se revela e a presença que permite que algo se revele, uma harmonia e ao mesmo tempo uma luta, uma tensão que permite que esta revelação aconteça. Onde está o aspecto político de tais afirmações, em si aparentemente tão misteriosas? A questão parte do fato de que Heidegger vê na história da metafísica justamente um apagamento da diferença ontológica. Se pensarmos a filosofia hegemônica como uma busca constante de conceitos universais, ao menos desde Platão e Aristóteles, Heidegger vê nessa busca um caminho progressivo de “indiferença” que perde, justamente, a diferença original que a possibilita. Em seu lugar, há a tendência de estabelecimento de um “supraente” como o *théos* aristotélico ou o Deus medieval ou mesmo o *cogito* moderno. Em todos esses casos, se coloca uma referência prévia e inabalável que apaga justamente a diferença – referência que Heidegger nomeou como ontoteologia, a partir da ideia de um “supraente divino” que dá substância a toda a metafísica e mesmo a modos de conhecimento que já não parecem mais metafísicos, como na modernidade.³

Este processo se desdobra, na modernidade ocidental, a partir da relação sujeito-objeto. Esta estabelece uma perspectiva de “objetividade” baseada na certeza que, em última instância, será assegurada pela pesquisa empírica sistemática e pela matemática, bases fundamentais das ciências modernas. A própria perspectiva do real é transformada a partir dessa objetividade. Heidegger abordou essa questão em diversas oportunidades, sempre

² P. Ex: HEIDEGGER, 2004, p. 120.

³ V. p. ex., HEIDEGGER, 1996.

sugerindo a ideia da modernidade como um desdobramento da história da metafísica. Utilizaremos como referência o seminário de Le Thor de 1969. Nele, Heidegger afirma que desde Descartes o conhecimento está associado ao conhecimento absoluto e, mais precisamente, à certeza absoluta que se manifesta na consciência humana. A partir de Kant, toda certeza vem da meditação da autocerteza. Heidegger fala em um “estranho projeto” no qual, por exemplo, o espaço, entidade profundamente abstrata e matematizável, torna-se praticamente o único solo da nova ciência (SOMBRA, 2024). “Por que este estranho projeto? Por que a natureza deve se tornar calculável, desde que a calculabilidade ela mesma é posicionada como o princípio de um domínio da natureza” (HEIDEGGER, 2012, p. 53).

Nesta nova perspectiva, a noção de experimento passa a ser associada ao efeito obtido. Nesse contexto, é fundamental a precisão matemática, que faz Heidegger lembrar a afirmação de Max Planck, segundo a qual “o real é o que pode ser medido” (HEIDEGGER, 2012, p. 53). “O sentido do ser é, assim, mensurabilidade”, completa Heidegger (2012, p. 53). É nesse sentido que se desenvolve uma grande transformação na ontologia de base da ciência, inicialmente a partir da física como “filosofia da natureza”, depois da biofísica e da biologia, chegando mesmo ao avanço de pesquisas de neurociência, que Heidegger teve pouca oportunidade de comentar (assim como o avanço da genética).

POLITIZANDO A DIFERENÇA ONTOLÓGICA

O auge desse processo, consolidado a partir da “objetividade” positivista do século XIX, é quando tudo se torna uma “reserva permanente”. “Tudo (...), desde o início arranjado sob o horizonte da utilidade, da dominância ou, melhor ainda, da ordem para ser medida” (HEIDEGGER, 2012, p. 61). Em toda essa perspectiva, um enorme apagamento da diferença, uma enorme in-diferença ou uma grande uniformidade. Se Heidegger, a partir dos anos 50, pensa a constituição do mundo humano a partir das relações diferenciais entre deuses e homens, céu e terra, e a relação mútua entre esses elementos (o que ele chamou de quadratura –*Geviert* (SOMBRA, 2024)), a in-diferença da modernidade e da hipermodernidade se constituiria em um nivelamento e um apagamento desses elementos. Uma “desolação da terra”, cada vez mais pensada como recurso de manipulação; uma “fuga dos deuses”, num esquecimento irreverente de tudo que é sagrado; mas, paradoxalmente,

se pensávamos estar numa época “humanista”, a própria noção de humano, constituída a partir dessas diferenças, tende a se desvanecer.

O modo com o qual Heidegger relaciona estas questões politicamente é, no mínimo, confuso e algo até provinciano. Em alguns momentos, ele faz uma vaga menção ao “americanismo” e ao “bolchevismo”, corretamente associados ao mesmo paradigma moderno que, de um lado, permite o avanço sistemático do capitalismo, que progressivamente incorpora a todos os entes como mercadoria ou “matéria-prima” para investigação tecnológica/científica; de outro propiciou a obsessão stalinista por um “planejamento” e um desenvolvimento tecnológico que permitisse à União Soviética uma competição, inclusive armamentista, com seus adversários ocidentais, tudo isso sob pena de expurgos, detenções, fome e tudo o que hoje já conhecemos. Mas essas rápidas menções de Heidegger sempre partem, claramente, de um “alvorecer” grego que, de algum modo, se desdobra e se “deteriora” na história ocidental⁴. Nenhuma menção, por exemplo, aos diversos processos de exclusão que essa história propicia; desde os “bárbaros” do mundo grego e romano, chegando aos negros, indígenas e islâmicos da história ocidental. Heidegger não percebe que o “esquecimento da diferença” que ele teorizou, em última instância esquecimento que produz uma oculta e imensa “ultraidentidade”, esteve sempre associado a um tipo de sujeito, uma identidade cambiante, mas oculta, que evoca a si o signo da universalidade. É necessário, portanto, investigar alternativas complementares à perspectiva heideggeriana. Não cabe, nesse espaço, um grande desdobramento, mas podemos sinalizar ao menos algumas possibilidades teóricas. Uma delas está no pensamento de Derrida, fortemente devedor de Heidegger, mas percebendo, ao mesmo tempo, seus limites. Na conferência “O círculo linguístico de Genebra”, ao abordar *O ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau, ele fala em uma recorrente oposição sul-norte, oposição que Rousseau, em defesa do “selvagem”, eventualmente associa positivamente ao sul e a uma origem humana.

No polo da origem, mais próximos do nascimento da língua, é a cadeia origem-vida-sul-Verão-calor-paixão-acentuação-vogal-metáfora-canto, etc. No outro polo, à medida que nos afastamos da origem: decadência-doença-

⁴ Essa é uma crítica de John Caputo, por exemplo, inspirado em Derrida (CAPUTO, 1998).

morte-norte-Inverno-frio-razão-articulação-consoante-propriedade-prosa-escrita (DERRIDA, 1986, p. 184).

Subjacente a essas oposições, “a oposição natureza/convenção, natureza/arbitrário ou animalidade/humanidade, os conceitos de signo (significante/significado) ou de representação (representante/representado)” (DERRIDA, 1986, p. 191). Derrida vê em tais oposições uma série de correlações duais, feitas desde o mundo grego, muitas delas iniciadas a partir da oposição da ideia de *physis* com *nomos* ou *techné*, base da oposição da natureza com a lei, a convenção, a arte, a sociedade, a liberdade, a história, o espírito, a cultura etc. Todas elas são fundadoras de diversas formulações teóricas, políticas e mesmo do nosso sistema de direitos. Mesmo quando essas oposições invertem o valor dominante, como eventualmente faz Rousseau, permanece o fundamento mesmo que as divide. É fundamental, para Derrida, pensar que todas as delimitações identitárias que se constroem a partir dessas e de outras dualidades exigem, para produzir o seu “interior” sistemático, expulsar do “sistema” algo que, portanto, lhe permanecerá “exterior”; algo que, entretanto e paradoxalmente, será constitutivo do mesmo sistema que o expulsa. É nesse sentido, por exemplo, que Derrida fala na (1986, p. 167) “relação violenta do todo do Ocidente com o seu outro, quer se trate de uma relação ‘linguística’ (...), quer se trate de relações etnológicas, econômicas, políticas, militares etc.”. Nessa perspectiva, toda constituição de identidades exige, em correlação, seja por rebaixamento seja por expulsão, de um outro-exterior que paradoxalmente delas participam. Ou seja, a diferença está lá, ela não cessa de acontecer, mas não cessa de ser diferida e mesmo apagada a partir de certa “identidade” fundamental.

A filósofa estadunidense Judith Butler, por sua vez, pensa, de modo bastante concreto, como esses processos de constituição de identidades se dão a partir de uma “realização performativa”. No caso de Butler, isso acontece fundamentalmente com a identidade de gênero, mas essa questão pode ser ampliada em diferentes aspectos. Para ela (1998, p. 519), “gênero é instituído por meio da estilização do corpo e, portanto, deve ser compreendido como o modo mundano com o qual gestos corporais, movimentos e encenações de vários tipos constituem a ilusão de um self permanente baseado em gênero”, numa “aparência de substância” fundamental para a sua compreensão. Aqui, mais uma vez, é componente necessário à aparência excluir o “exterior” que não se encaixa na definição. Segundo Butler (1988, p. 519), “Gênero é (...) uma construção que regularmente oculta sua

gênese. O acordo tácito coletivo para realizar, produzir e sustentar gêneros discretos e polares como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade da própria produção”. Finalmente, resgatando alguns sinais que Derrida e Butler apenas vislumbra, é possível pensar essas questões internas da diferença sob uma perspectiva colonial. Valho-me aqui, para exemplificar, da discussão de *colonialidade do poder* evocada por Aníbal Quijano, pensador peruano. Para Quijano, o processo de conquista da América foi *locus* fundamental para pensar a constituição da modernidade e, com ela, as novas identidades que se forjaram, o branco, o indígena, o negro. Segundo o pensador peruano (1992, p. 438),

a estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como “raciais”, “étnicas”, “antropológicas” ou “nacionais”, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas. Essas construções intersubjetivas (...) foram também assumidas como categorias (de pretensão “científica” e “objetiva”) de significação a-histórica, ou seja, como fenômenos naturais e não da história do poder. Essa estrutura de poder foi e ainda é o marco no qual operam as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental.

Por outro lado, essas novas nomeações e classificações de sujeitos foram acompanhadas de um conjunto de atributos identitários (que poderíamos chamar de performativos) a elas associados. É fundamental para estes novos elementos a relação sujeito-objeto, entranhada na modernidade como já citamos em relação a Heidegger. Esta relação é base do dualismo estabelecido sob novas cores entre corpo e mente, ou corpo e espírito, sendo que o “corpo” passa a ser pensado, sob a nova categoria, como o “objeto” do conhecimento. Dualismo correlato à separação cada vez maior entre espírito e natureza. Há, nesse contexto, forte correlação do novo dualismo com o modo com o qual as novas “raças” eram identificadas. “Certas raças são condenadas como ‘inferiores’, por não serem sujeitos ‘raciais’. São objetos de estudo, ‘corpo’ em consequência, mais próximos da ‘natureza’” (QUIJANO, 2005, p.129). De modo complementar a esse, “daí em diante o corpo das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado como o resto dos corpos” (QUIJANO, 2005, p.129). Naturalmente, estes processos não são estáticos e as próprias “identidades” a eles associadas estão imersas de signos com significados profundamente flutuantes no decorrer da história e mesmo em sua distribuição espacial. A grande questão a ser ressaltada é que pensar o esquecimento da diferença, sob

essa perspectiva, significará sempre pensar o que é rebaixado com ele e, por outro lado, que “exterior” é oculto a cada vez que não o reconhecemos. A cada vez que um ente é nomeado, e mais radicalmente quando ele é tornado um “objeto”, há uma “diferença” que o possibilita, e ela deve ser compreendida. Ao se fazer isso, a ideia de diferença ontológica incorpora uma perspectiva política que Heidegger apenas vislumbrou.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *PERFORMATIVE ACTS AND GENDER CONSTITUTION: an essay in phenomenology and feminist theory*. *Theatre Journal*, Vol. 40, No 4, (Dec 1988), pp. 519-531, p. 519.

CAPUTO, John D. *Desmistificando Heidegger*. Tradução de Leonor Aguiar. Lisboa. Instituto Piaget. 1998.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Porto. Rés Editora, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen. Max Niemeyer Verlag, 1960.

_____. *Holzwege*. 4. Auflage. Frankfurt. Vittorio Klostermann, 1963.

_____. **HEIDEGGER**: Conferências e Escritos Filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo. Nova Cultural (1996) (Os Pensadores).

_____. *Ser e Tempo*. 4^a Ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis. Vozes, 2009

_____. *Los Problemas Fundamentais de La Fenomenologia*. Tradución de Juan José García Norro. Madrid. Editorial Trotta, 2000.

_____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa. Instituto Piaget, 2004

_____. **APORTES A LA FILOSOFÍA:** acerca del evento. 2^a Ed. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires. Biblioteca Internacional (Biblos), 2006

_____. **FOUR SEMINARS:** Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973. Translated by Andrew Mitchell and François Raffoul. Indiana. Indiana University Press, 2012.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidade-racionalidad*. In: **BONILLA**, Heraclio (Org.). **LOS CONQUISTADOS: 1492 y la población indígena de las Américas**. Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992.

_____. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: **LANDER**, Edgardo (Org.). *A colonialidade do poder e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires. CLACSO, 2005.

SOMBRA, Laurenio Leite. **HEIDEGGER E O SENTIDO COMO LUGAR:** a transformação topológica de sua filosofia. Feira de Santana. UEFS, 2024.