



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL
MESTRADO ACADEMICO

ARTHUR VINICIUS MIRANDA FURTADO

**O SILÊNCIO COMO (DES)FUNDAMENTO DA LINGUAGEM: VATTIMO
INTERPRETE DA *POESIS* HEIDEGGERIANA**

São Luís - MA
2023

ARTHUR VINICIUS MIRANDA FURTADO

**O SILÊNCIO COMO (DES)FUNDAMENTO DA LINGUAGEM:
VATTIMO INTERPRETE DA *POIESES* HEIDEGGERIANA**

Dissertação apresentada ao programa de pós graduação em filosofia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção a obtenção de título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Hernán Uribe
Miranda

São Luís – MA
2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).

FURTADO, ARTHUR.

O SILÊNCIO COMO DESFUNDAMENTO DA LINGUAGEM : VATTIMO
INTERPRETE DA POESIS HEIDEGGERIANA / ARTHUR FURTADO. -
2023.

65 f.

Orientador(a): Luis Hernan Uribe Miranda.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2023.

1. Heidegger. 2. Linguagem. 3. Silêncio. 4.
Vattimo. I. Miranda, Luis Hernan Uribe. II. Título.

Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

ARTHUR VINICIUS MIRANDA FURTADO

**O SILÊNCIO COMO (DES)FUNDAMENTO DA LINGUAGEM:
VATTIMO INTERPRETE DA *POIESES* HEIDEGGERIANA**

Aprovada em: / / .

Banca Examinadora

Prof. Dr. Luis Hernán Uribe Miranda
(PPGFil-UFMA, Orientador)

Prof. Dr. Wandelson Silva de Miranda
(Interno PPGFil-UFMA)

Prof. Dr. Roberto Sávio Rosa
(Externo à Instituição, UESC)

Ao meu avô Teofanes Manoel Furtado, falecido no ano passado.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Aurora Amélia Brito de Miranda e Carlos Augusto Miranda Furtado, por me inspirarem sempre.

Agradeço também ao meu orientador Luis Hernán Uribe Miranda pela paciência, pelo esmero, pela força e pela orientação.

A minha namorada e companheira Julia de Paiva por permanecer ao meu lado para que caminhemos sempre juntos.

Enfim, a Heráclito de Éfeso por tentar me ensinar a ouvir, apesar da dificuldade de manter os ouvidos abertos.

RESUMO

A linguagem é, desde o fim do século XIX tema central da filosofia. A razão disto envolve a necessidade de pensar o lugar da verdade para além da consciência do sujeito isolado, preterido pela crítica transcendental. Daí o fenômeno linguístico começa a ser lido não mais como instrumento ou recurso, mas como o meio mesmo em que o pensamento se relaciona com os objetos do mundo. A aparente identificação entre pensamento (ser) e linguagem, todavia, é motivo de grande controvérsia. Por um lado, a verdade do ser é dissolvida no horizonte das multiplicidades culturais, por outro é reduzida ao imperativo de sua significância linguística. Nesse quadro, objetivamos repensar o binômio ser-linguagem levando em conta o silêncio, como lugar de diferença ontológica em que o ser realmente acontece em linguagem, na medida em que a linguagem encontra sua mortalidade quanto ente. Daí a necessidade de nos referirmos ao projeto do pensiero debole do filósofo italiano Gianni Vattimo que concebe a verdade do ser como acontecimento histórico-linguístico em vias de dissolução. Assim nos remetemos aos seus ensaios dos anos oitenta em que se visou discutir a noção de palavra poética heideggeriana, em que o ser acontece em linguagem, e seu dar-se original, como ressoar do silêncio.

Palavras chaves: Vattimo, Heidegger, linguagem, silêncio

Abstract

Since the end of the 19th century, language has been a central theme of philosophy. The reason for this involves the need to think about the place of truth beyond the consciousness of the isolated subject, neglected by transcendental criticism. Hence, the linguistic phenomenon begins to be read no longer as an instrument or resource, but as the very means in which thought relates to the objects of the world. The apparent identification between thought (being) and language, however, is the subject of great controversy. On the one hand, the truth of being is dissolved in the horizon of cultural multiplicities, on the other hand it is reduced to the imperative of its linguistic significance. In this framework, we aim to rethink the binomial being-language taking into account silence, as a place of ontological difference in which being really happens in language, insofar as language finds its mortality as an entity. Hence the need to refer to the *pensiero debole* project of the Italian philosopher Gianni Vattimo, who conceives the truth of being as a historical-linguistic event in the process of dissolution. This brings us back to his essays from the 1980s, in which the aim was to re-discuss the Heideggerian notion of the poetic word, in which being takes place in language, and its original giving of itself, as the resounding of silence.

Key words: Vattimo, Heidegger, language, silence

Sumário

1. INTRODUÇÃO	12
2. HEIDEGGER E A AUTENTICIDADE DA LINGUAGEM COMO RESSOAR DO SILÊNCIO	17
2.1 VATTIMO E O RESGATE DA EXPERIÊNCIA POÉTICA EM HEIDEGGER: ACONTECIMENTO, MUNDO E SILÊNCIO	17
2.2 MUNDO, AUTENTICIDADE E MORTE.	19
2.3 ACONTECIMENTO, REMEMORAÇÃO E ABISMO.	23
2.4 PÔR-EM-OBRA DE VERDADE E QUEBRA DA PALAVRA POÉTICA.	27
2.5 CONCLUSÃO	33
3. GIANNI VATTIMO E A PÓS-MODERNIDADE: ONTOLOGIA DO DECLÍNIO DA ARTE .	36
3.1 A APRESENTAÇÃO DO <i>PENSIERO DEBOLE</i> : A HISTÓRIA DO SER, O PÓS MODERNO E A EXPERIÊNCIA DO FIM DA ARTE (COMO FIM DA HISTÓRIA, FIM DA FILOSOFIA)	36
3.2 A ÉPOCA DA <i>VERWINDUNG</i> DA METAFÍSICA	38
3.3 O PENSAMENTO FRACO COMO PENSAMENTO HERMENÊUTICO.	42
3.4 ARTE E PRODUÇÃO HISTÓRICA: DO DIÁLOGO AO CONFLITO	46
4. O SILÊNCIO COMO (DES)FUNDAMENTO DA LINGUAGEM	50
4.1 O IDEAL DE VERDADE NA LINGUAGEM A PARTIR DO ENFRAQUECIMENTO.....	50
4.2 A IMPOSSIBILIDADE ONTOLÓGICA DA ESTÉTICA E O CREPÚSCULO DA ARTE.	52
4.3 A QUEBRA DA LINGUAGEM, O SILÊNCIO E O ORIGINÁRIO.	56
5. CONCLUSÃO	60
6. REFERÊNCIAS	64

1. INTRODUÇÃO

O silêncio é o tema de nossa dissertação. Enquanto tal, já nos coloca de antemão a dificuldade de superar a contradição inerente em realizar uma exposição do silêncio. Ao expor o silêncio, o que se apresenta é justamente a não-exposição em geral. Contudo, é em vista desta contradição que nosso tema adquire devida relevância. Isso, na medida em que nos projeta assim a arguir acerca do vazio da linguagem mesma¹. Por este motivo, a análise do silêncio deve envolver necessariamente a análise do fenômeno da linguagem, ainda que de maneira paradoxal. Entretanto, não podemos partir aqui da perspectiva que pensa a linguagem como instrumento ou recurso, de outro modo, a linguagem deve ser entendida desde já como o próprio modo em que o pensamento acontece.

Este entendimento não é nenhuma novidade na história do pensamento filosófico, do contrário: é notório o fato que desde o século XIX o tema da linguagem tenha alcançado um lugar central na filosofia depondo o âmbito da consciência isolada lugar fundamental de todo pensamento idealista. Este movimento, frequentemente conhecido como *reviravolta linguística*, fez com que o questionamento filosófico também mudasse. Dessa forma, a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento seguro, direcionadas o âmbito da consciência, se volta para as '*condições de possibilidade de sentenças intersubjetivamente válidas a respeito do mundo*' (OLIVEIRA, 2015, p.13). A partir de então, exige-se do filosofar que ele “desça” a instância do acontecer ordinário e habitual do pensamento e não se refugie assim mais na pressuposição de que exista um lugar privilegiado, seguro e afastado do devir.

O entendimento da linguagem, como meio entre a compreensão e a realidade, torna-se a partir de então um movimento geral não somente da filosofia, mas de toda consciência de verdade contemporânea. O filósofo italiano Gianni Vattimo compreenderá essa mudança de perspectiva do pensamento geral como o processo histórico mesmo da secularização do mundo ocidental. Ou, em outros termos, de abandono da metafísica. Nenhuma experiência de verdade é expressa como elemento exterior a realidade mortal e

¹ O vazio da linguagem é aqui um termo ambíguo: se refere tanto a ideia de um esgotamento da linguagem referencial (no sentido da insuficiência representacional da linguagem cotidiana), como também, sugere um teor provocativo em relação a ideia de uma universalidade da linguagem, bem expressa por Hans Georg Gadamer. Em termos práticos, significa dizer que aparentemente existe um teor “negativo” na ideia da identificação entre ser e linguagem que subjaz toda filosofia contemporânea e que foi por muito tempo despercebido.

banal mesmo de mundo. Nenhuma verdade supera sua condição histórica e cultural. Contrariamente ao teor forte e impositivo da verdade do passado - presente na família, na igreja, no estado e também na ciência - a verdade contemporânea diz, no entanto, que “[...] toda experiência de verdade seja experiência interpretativa [...]” (VATTIMO, 2014, p.1628)². Isso é, nenhuma suposição de verdade vem a ser separada do mundo que ela é submetida.

Denomina-se de hermenêutica a consciência do caráter sempre interpretativo do verdadeiro. Esta teoria teve sua formulação clássica a partir da obra de Hans Georg Gadamer *Verdade e Método*, em que se objetivava a abertura do *status* de verdade para as experiências que se situavam fora do prisma metodológico das ciências naturais. Isso, por força da consciência de verdade do cientificismo moderno da *Aufklärung*. Como efeito, a experiência mais prática desde entendimento mostra que os discursos categóricos do passado se diluem por força da consciência de sua sempre pessoalidade: isto é, a sapiência de que mesmo tais discursos são prescindidos de um mundo e um projeto deste. Como podemos observar em Gadamer:

Trata-se da seguinte questão: como se relaciona nossa imagem natural de mundo, a experiência de mundo que temos como seres humanos, enquanto estamos vivendo nossa história de vida e nosso destino, com aquela autoridade intocável e anônima representada pela voz da ciência. Desde o século XVII, a verdadeira tarefa da filosofia consiste em conciliar essa nova investida do saber-fazer e do poder-fazer com o todo de nossa experiência humana de vida. Isso se manifesta em muitos fenômenos, atingindo inclusive a tentativa da geração atual de colocar no ponto central da filosofia o tema da linguagem. A linguagem constitui-se no modo fundamental de realização de nosso ser-no-mundo, a forma de constituição de mundo que tudo envolve. Essa definição nos remete sempre aos enunciados da ciência, congelados em signos destituídos de linguagem, a e a tarefa da reconduzir nosso mundo atual, colocado à nossa disposição e arbítrio pela ciência, esse mundo que chamamos de técnica, às ordenações fundamentais do nosso ser. Essas já não são ordenações arbitrárias, que possamos manipular. Devemos apenas honrá-las (GADAMER, 2002, p.55)

A consciência hermenêutica de verdade representaria dessa forma também a diluição da autoridade metafísica do verdadeiro em vista da sua sempre pessoalidade. O verdadeiro não está em algum lugar além da *Physis* como queria toda uma perspectiva do pensamento que entenderia a verdade a relacionando-a com a estabilidade, a não temporalidade e assim como também a imposição dedutiva. De outro modo, Vattimo analisará que mesmo com avanços em relação a questões sócio-políticas, como a maior aceitação da pluralidade presente nas sociedades, este entendimento comum também nos

²Passagem já traduzida do original: “*Che ogni esperienza di verità sia esperienza interpretativa è quasi una banalità nella cultura di oggi*”

coloca cada vez mais em um irracionalismo. Este estaria presente nos dois lados do debate contemporâneo sobre a verdade: de um lado a aceitação de que o verdadeiro dependeria do horizonte cultural que ele está inserido, de outro de que a verdade dependeria da aceitação comum ou pelo menos da maioria.

No olhar do filósofo italiano, na hermenêutica filosófica se pode deduzir esse mesmo irracionalismo em virtude da análise da consciência estética feita por Gadamer. O autor alemão procurava demonstrar através do contato com a experiência artística, que o *belo* possuiria a capacidade de mediado linguisticamente, estabelecer um *Ethos* comum. Isto é, uma consciência compartilhada de verdade, estabelecida no diálogo vivo das compreensões em suas vivências, mediadas de maneira linguística no seio da comunidade de linguagem. É justamente por ser capaz de transparecer esta experiência que temos em comunidade, que a arte superaria o subjetivismo estético do pensamento científico moderno, e poderia assim reclamar sua autoridade de verdade. Desta forma associaria totalmente a verdade a capacidade de ação comunicativa dos sujeitos (GADAMER, 2010, p. 147). O verdadeiro não somente deve ser expresso para ser verdadeiro (ainda que a ideia de relatividade geral possa sempre ter sido real, não tendo sido expressa não era ainda verdadeira, p.ex) mas também aceita, o que envolveria tanto um sentido ético como retórico para a verdade.

Entretanto seu antigo aluno entenderá que o acesso ao verdadeiro por intermédio do caráter público, ou de compartilhamento de um *Ethos*, não faria jus ao projeto hermenêutico. Do contrário, propicia o irracionalismo presente no recurso a autoridade de verdade relacionada ao horizonte histórico posto. Vattimo compreende assim a necessidade de se voltar então para a teoria artística de Heidegger, que por sua vez, foi professor de Gadamer. Hans-Georg Gadamer apesar de ter herdado do seu mestre a consciência da pré-estrutura de uma compreensão³ que é viva historicamente, se atrela a uma questão de teor menos *primitiva e isolada* realizando uma urbanização da província heideggeriana (HABERMAS, 1987, p.75). Gadamer parecia estar mais preocupado com questões de nível metodológico das hermenêuticas de Dilthey e Schleiermacher afim de

³ Como a compreensão é sempre linguística ela também nos é inserida historicamente. Assim pensa Heidegger, na medida em que compreende a ideia de mundo. O mundo, a cultura e também a linguagem já existem e possuem uma história antes da nossa vivência no mundo. Por isso o autor alemão entende que existe uma pré-compreensão que nos permite experimentar o mundo como algo pelo qual somos pertencidos, o que evita em um primeiro momento o estranhamento com esse mundo. Por evitar esse estranhamento, nos identificamos com essa primeira compreensão, ou mediana compreensão de mundo. Gadamer também chamará de pre-conceitos no sentido também de uma base de conhecimento que irá se ampliando na medida em que se têm contato com as coisas do mundo: os livros, os filmes, a ciência, as pessoas e etc.

procurar o mito da subjetividade na ciência. Heidegger, por outro lado, em sua compreensão artística procurava tematizar a destruição da estética propiciada pelo próprio advento real da morte da arte, como possibilidade histórica de pensar a arte em sua verdade a partir da radicalização mesmo da subjetividade na época da técnica. Por isso a relação ser e linguagem não se resolveria da mesma maneira não isolada como é em Gadamer. Ao contrário, a fundação da verdade estaria mais ligada ao pensamento poético que conseguiria deixar visível o vazio mesmo da referência linguística, ao conseguir falar a partir do nada. Assim expõe também o nada que existe no campo da linguagem, essa que é também em Gadamer o único lugar possível de acesso o ser.

Pensar a verdade da arte a partir da destruição mesmo da estética é o caminho que inspiraria Vattimo então a desenvolver o seu projeto do *pensiero debole*. Aqui, acompanhando o processo histórico do pensamento moderno-metafísico-ocidental que a hermenêutica mesmo é fruto, o verdadeiro começa a se despir do seu valor forte. A verdade da época hermenêutica, que é a mesma época pós-metafísica, teria ao contrário desse valor os valores da transmissão, do envio, e da diluição da tradição. Para Vattimo a poesia que alude Heidegger teria relação com esse processo na medida em que sugere aqui o abandono dos deuses que Hölderlin devidamente expressa: ao criar a palavra, dar nome ao inominável o poeta abandona esse contato originário com a coisa que nomeia para comunicá-la aos homens⁴ (HEIDEGGER, 2012, p.124). De outro modo, o processo de secularização que a filosofia sofre nessa época histórica do pensamento que chamamos pós-moderna é um processo que desde sempre está na conta do fazer poético.

Daí a ideia do silêncio é retomada no sentido que a fundação da verdade estaria atrelada a ideia do vazio da linguagem. Explico: a verdade que o poeta cria não está baseada no sentido já estabelecido na tradição para palavra. O que o poeta faz após o contato primeiro com os deuses (entendemos aqui o contato original com a natureza⁵, sem mediação) é criar palavra, dar nome, dar significado a esse contato que nunca é o mesmo. Num sentido mais óbvio, é necessário o silêncio para que a palavra possa ter sentido. O silêncio como o espaço vazio da linguagem é o que Vattimo toma para si na necessidade de pensar o originário da verdade. Isso é, frente a consciência hermenêutica voltada para a repetição da tradição, ou mesmo para a pura irracionalidade. Se faz necessário assim

⁴ Vale ressaltar que também é essa a metáfora por trás da origem da hermenêutica na figura do deus Hermes: esse que transmitia as mensagens dos deuses aos homens por conseguir falar ambas as línguas.

⁵ Natureza no sentido da apreensão da *Physis* e o original no sentido também daquilo que é criador.

realçar esse contato mais originário com a verdade da linguagem em que a partir dela se tenha a possibilidade de produzir a verdade.

Para a realização do objetivo desta dissertação, que é o de explicitar a forma que o filósofo italiano se apropria da ideia do silêncio em Heidegger para constituir sua proposta de verdade da linguagem, nós seguiremos três pontos fundamentais: 1) Análise da teoria heideggeriana a partir da chave interpretativa de Vattimo; 2) Apresentação do projeto do pensamento fraco e sua relação mesmo com a estética 3) A ideia de verdade a partir da quebra da linguagem em Vattimo.

2. HEIDEGGER E A AUTENTICIDADE DA LINGUAGEM COMO RESSOAR DO SILÊNCIO

2.1 Vattimo e o resgate da experiência poética em Heidegger: acontecimento, mundo e silêncio

Em dois ensaios publicados nos anos de 1980, o filósofo piemontês Gianni Vattimo colocava em pauta o tema da poética em Heidegger, questão pouco celebrada na época mesmo entre os principais intérpretes do filósofo alemão. Ainda que não partilhassem de início do mesmo objetivo, ambos os ensaios possuíam uma linha lógico-argumentativa comum que culminava na apreciação do silêncio como lugar originário do acontecer da verdade. Isto, em vista do movimento de ruptura referencial, que seria a marca do exercício poético enquanto quebra da palavra poética. Com efeito, pretende-se neste capítulo elucidar os pressupostos teóricos heideggerianos que servem a Vattimo na justificação de sua tese. Para tanto, se faz necessário expor, ao menos de forma preliminar, o mapa conceitual destes ensaios.

No ensaio *Heidegger e la poesia come tramonto del linguaggio* de 1981, o italiano se colocava frente a corrente associação entre a teoria da linguagem heideggeriana e a noção do imperialismo do significante⁶ (presente na crítica estruturalista e pós-estruturalista). Tal associação, como é esclarecido pelo autor, seria motivada pela identificação realizada na filosofia do autor alemão entre ser e linguagem. Em contraposição, o filósofo de Turim resgata a noção de poesia como forma originária de linguagem, na medida em que nela a verdade do ser é exposta fora de qualquer mediação de sentido pressuposta⁷. De outro modo, em *L'infrangersi della parola poetica (1985)*, o italiano questionava a aparente contradição entre a noção de um dar-se original do ser a partir da escuta da poesia - que se observa em *A essência da linguagem* (HEIDEGGER,

⁶ O termo indica uma característica da concepção de signo de Saussure. Na unidade arbitrária do signo, o significante, enquanto estrutura acústica e de imagem, impera sobre o significado (VIEIRA, 2021 p. 13). A luz desta crítica (Vattimo destaca Lacan e Derrida), se afirmaria que a ideia de verdade em Heidegger estaria reduzida a sua apresentação linguística (VATTIMO, 2021, p. 815).

⁷ De outro modo, a verdade que a poesia alude não se restringe aos horizontes de sentido já estabelecidos mundanamente. Mesmo ao horizonte que o significante já atribui. Como ainda se verá, a essência do fazer poético está em nomear, justamente por isso ela é uma forma originária de linguagem, no sentido em que a linguagem se funda a partir dela.

2012, p. 121) e em *Hölderlin e a essência da poesia* (HEIDEGGER, 2013, p. 43) - com o entendimento da verdade da arte como um pôr-em-obra de verdade apresentado em *A origem da obra de arte* (1956) (HEIDEGGER, 2010).

Os dois ensaios, contudo, partem da ideia de verdade do ser como **acontecimento**, noção cara para a virada heideggeriana dos anos 30. Entretanto, como o italiano adverte, tal noção só teria seu sentido integralizado a partir da *Carta sobre o Humanismo* de 1946. Ali Heidegger declarava a linguagem como a casa do ser, no sentido objetivo e subjetivo do genitivo (HEIDEGGER, 1973, p. 350). Verdade então não seria tão somente a definitiva correspondência de uma preposição a um estado de coisas. Mas evento de linguagem, em que se dá abertura de horizontes histórico-destinais nos quais as preposições podem ser verificadas. De outro modo, se diz que verdade acontece na medida em que a partir dela se institui um **mundo** de linguagem. Esta relação entre mundo e verdade, como se sabe, já é presente na filosofia de Heidegger desde sua obra máxima *Ser e Tempo* (1927). Ali denomina-se mundo o *apriori* ontico-ontológico em que o *Dasein* desde sempre compreende e compreende-se inserido nele.

O italiano irá destacar então a ampliação que a noção de mundo terá a partir da *Origem da Obra de Arte* (1956). Ali o mundo se torna *um mundo*. A abertura de horizontes de verdade não corresponde assim a uma estrutura única e estável, mas está, na realidade, na possibilidade de fundação desses mundos. Isto em vista da ideia de originalidade da obra de arte em que se se dá um pôr-em-obra de verdade. Nesse viés o esquema conceitual chega ao seu objetivo final quando ele destaca a reescrita dos versos de Hölderlin em que se afirma que: “*um é se dá quando a palavra falha*” (HEIDEGGER, 2013, p. 224). A ideia de **quebra da palavra poética** então se diz do acontecimento da verdade do ser na linguagem fora das mediações de um mundo de linguagem instituído.

A poesia funda um mundo a partir da verdade do ser através do silêncio, como mortalidade de um mundo de linguagem. Isso quer dizer que a inauguralidade da linguagem que supõe Heidegger, tende a superar a ideia representativa-referencial de linguagem na medida que propõe um dizer originário (*Zeigen*). Este dizer original carrega nosso tema na medida em que é ele mesmo a essência da linguagem enquanto palavra nomeadora. Ou mesmo, enquanto palavra que cumpre sua função poética de nomear: isto é, dar nomes a partir de nada, como um ressoar do silêncio (*Gelaut der Stille*).

Nesse sentido, objetivamos esclarecer os conceitos destacados, a saber: mundo, acontecimento e quebra da palavra poética. Não é nossa intenção aqui fazer uma

exposição mais minuciosa da obra heideggeriana. Apenas introduzir de forma histórica tais terminologias e o contexto em que elas aparecem.

2.2 Mundo, autenticidade e morte.

Em 1927, Heidegger que já havia iniciado o projeto da hermenêutica da facticidade⁸, publica seu trabalho mais conhecido *Ser e Tempo*. O propósito que perpassa a obra diz acerca da estruturação de uma ontologia fundamental, isso em vista do problema do esquecimento do ser. Com o termo esquecimento do ser, o alemão indica um processo desenvolvido na história da filosofia ocidental em que o entendimento do ser torna-se encoberto por sua completa identificação com o ente. Se diz assim que o ser é: razão, fundamento, substância, Deus etc. Por essa razão se faz necessário ao autor o projeto de uma ontologia fundamental que possa dar conta de elaborar uma estrutura formal que apreenda o ser em seu sentido. Isto é, que não o determine como ser enquanto ente, que possa liberar o sentido do ser.

A necessidade da questão acerca do sentido do ser, entretanto, não indica que não temos nenhum entendimento, ao menos cotidiano daquilo que é. Dizemos por exemplo: o céu é azul, eu *sou*. E nesses termos nos movimentamos numa compreensão mediana de ser, sem de fato questionar o que é ser. O entendimento do ser pressuposto no cotidiano (que chamamos de mediana) é o que Heidegger pretende descortinar (HEIDEGGER, 2014, p. 41) para compreender o sentido do ser.

A pergunta da ontologia fundamental é pelo sentido do ser. Na pergunta pelo o ser o questionado é aquilo no qual o ser é propriamente algo como algo. Denomina-se a multiplicidade das coisas que são, inclusive aquilo que nós mesmos somos de ente. Mas o ser dos entes não é ele mesmo um ente⁹. O ente é o estar sendo do ser. Daí que o ente a quem se questiona deve possuir a propriedade também de questionar. Isto é, de poder acessar o ser dos entes. O *Dasein*, o ente que nós mesmo somos, possui o acesso privilegiado ao ser na medida que o compreende como aquilo que ele mesmo é desde sempre (HEIDEGGER, 2014, p. 45). O *Dasein* possui assim, a propriedade sobre o ser

⁸ Denomina-se assim a auto compreensão do *Dasein* em sua cotidianidade

⁹ A diferença entre ser e ente é denominada *diferença ontológica*

que ele de fato é. Entretanto, esta propriedade é abalada na medida em que a compreensão mediana do cotidiano o invade. Ou seja, no dar-se cotidiano do *Dasein*, a sua consciência de ter-de-ser é encoberta pela compreensão habitual de ser. Nesse sentido, se percebe o esquecimento do ser não apenas enquanto um comportamento filosófico, mas como um comportamento intrínseco do *Dasein* de se afastar do entendimento próprio e pessoal do seu ser, como Heidegger define:

O “ser” foi sem dúvida “pressuposto” até agora em toda ontologia, mas não como *conceito* disponível – não como aquilo que é buscado como tal. O “pressupor” tem o caráter de uma vista prévia do ser, a partir do qual o ente já-dado é provisoriamente articulado em seu ser. Esta vista dirigida ao ser provém do mediano do ser em que já nos movemos desde sempre e que pertence afinal a constituição essencial do *Dasein* ele mesmo (HEIDEGGER, 2014 p. 49).

De outro modo, a mediana compreensão do ser afasta o *Dasein* da compreensão da sua existência. A essência da existência é, antes de tudo, possibilidade¹⁰. Nesse sentido, essa compreensão oculta deste ente a propriedade de suas possibilidades de ser. Ao mesmo tempo, se diz que ela é intrínseca a este ente. A razão para qual a compreensão mediana que nos afasta do nosso ser é intrínseca a nós está no fato de que o *Dasein* se relaciona com os entes a partir de um *a priori* de compreensão que o constitui. É na pré-compreensão de mundo que se consegue contatar outros entes como algo que ele está junto-a. É necessário para que as coisas estejam ordenadas junto ao *Dasein* que exista algo que ordene, algo que seja constitutivo a ele:

O princípio autêntico da ordenação tem seu próprio conteúdo de coisa o qual nunca pode ser encontrado pelo ordenar ele mesmo já nele pressuposto. De maneira que para ordenar imagens-de-mundo faz-se necessário a expressa ideia de mundo em geral. E se “mundo” é ele mesmo um *constitutivum* do *Dasein*, a elaboração conceitual do fenômeno-mundo requer uma penetração nas estruturas fundamentais do *Dasein*. (HEIDEGGER, 2014, p.167)

O fenômeno da ordenação, contudo, não pode ser compreendido como um ente entre outros. Ele não é acessível na forma de um ente, ele é a forma na qual os entes se tornam acessíveis. É aquilo que impõe ao *Dasein* uma familiaridade natural com as coisas. A consciência de mundo é nesse sentido o modo no qual o *Dasein transcende* o imediato entendimento dos objetos, e os comporta enquanto unidade (NUNES, 2002 p. 11). Assim todo sentido do ser é necessariamente ser-no-mundo.

O Primeiro contato com o mundo, entretanto, não diz de um entendimento existencial, mas sobre a funcionalidade ou a serventia. Não entendemos, por exemplo, a caneta como um existente, mas como utensílio, como um ente a mão. A caneta é para nós

¹⁰ “A essência” deste ente reside em seu ter-de-ser. O ser-que (essentia) desse ente, na medida em que em geral disso se pode falar, deve ser concebida a partir do seu ser (existentia)” (HEIDEGGER, 2014 p.139).

aquilo que escreve, mas ao mesmo tempo isto não é a caneta ela mesmo. Aquilo que escreve é o signo que o mundo imputa a caneta. Só enquanto mundo concebemos o nexa referencial possível para compreender a caneta na sua funcionalidade. É nessa medida, que a ocupação com estes entes que nós acessamos no mundo (intramundanos) nos obscurece a consciência do ser. Isso não significa antes uma relação negativa ou positiva. Isso é o dar-se do *Dasein* ele mesmo.

Mas há ainda um modo diverso de ocupar-se. A pré-compreensão de mundo também apreende os outros (*Dasein*). Estes não podem ser entendidos como um ente disponível ou utilizável, por isso o modo como nos relacionamos é o modo da (pre)ocupação. A similaridade ontológica com o outro, a partir da preocupação, impõe uma projeção “em outro” daquilo que o “eu” é. Em termos objetivos, no contato com os outros perdemos de vista o eu mais próprio, nos identificamos com as expectativas, pensamentos e comportamentos dos outros. Assim o ser-com os outros estabelece também uma compreensão mediana. Essa outra forma imprópria (carente da propriedade) de conceber o ser é dada pela forma da mediana compreensão do *a-gente*. Isto porque o outro, em vista dessa mesma similaridade, pode ser qualquer outro, como Heidegger comenta:

Mas nesse distanciamento inerente ao ser-com, o *Dasein* como cotidiano ser-um-com-o-outro está na sujeição aos outros. Ele não é, si-mesmo, os outros lhe retiram seu ser. Os outros dispõem a seu bel prazer sobre as cotidianas possibilidades do ser do *Dasein*. Nisso esses outros não são outros determinados. Ao contrário, cada outro pode representa-los. Decisivo somente o domínio dos outros, não surpreende, despercebido e já assumido, que o *Dasein* sofre como ser-com. *A-gente* mesma pertence aos outros e consolida o seu poder. “Os outros”, como *a-gente* os chama, para encobrir nossa própria essencial pertinência a eles, são aqueles que no cotidiano ser-um-com-o-outro de pronto e no mais das vezes “são aí”. O quem não é este nem aquele nem *a-gente* mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O “quem” é (em alemão) o neutro: *a-gente* (HEIDEGGER, 2012, p. 363)

Essas formas de ser-no-mundo em último sentido também são as formas de abertura para o mundo. O *Dasein* escolhe por si mesmo permanecer na propriedade do seu ser, ou na impropriedade da mediana compreensão de mundo. As duas formas, evidentemente, já determinam o mundo como algo que o *Dasein* é pertencido desde sempre. Isto é, a escolha pela autenticidade¹¹ não é um se desprender do mundo, o mundo permanece como estrutura determinante, o que pode mudar é a maneira como a abertura de mundo nos é feita. Digamos por exemplo que estamos na cotidianidade da nossa

¹¹ A autenticidade diz da propriedade do *Dasein* sobre si mesmo. Isto é, para além da compreensão mediana do ser.

família ou no nosso trabalho. A compreensão mediana vinda do estar com os outros, ou, de estar sendo útil para algo é um fato inerente as nossas escolhas.

Mas o modo como é feita essa imersão diz do nosso poder-ser. Esses são os sentimentos, a forma na qual o *Dasein* realiza essa abertura. O bom ou o mal humor é a forma em que nos colocamos nesse mundo. Entre os sentimentos é necessário aqui destacar a angústia. Na angústia nos acuamos do perigo do mundo. Mas não na forma do temor para com os objetos mundanos. A violência nos faz temer, mas a angústia faz com que tenhamos o mundo como mundo: em sua unidade e na sua mediana compreensão (NUNES, 1986 p. 108). A angústia nos força a transcender o mundo, mas isso somente ocorre porque o *Dasein* vê sua essência anulada em vista da compreensão instrumental ou do a-gente. Assim a familiaridade com o mundo passa a ser questionada, e o incomodo nasce ao se perder a compreensão do cotidiano como sua compreensão.

Sempre fugimos da angústia, por isso no jogamos na compreensão de mundo. Mas a angústia é também aquilo que nos leva a autenticidade. Em nossa essência somos poder-ser, mas ao mesmo tempo, no contato cotidiano as possibilidades da nossa existência tornam-se improprias ou impessoais. Justamente porque perdemos a propriedade desse ser. A existência necessita ser singularizada, necessita reaver a propriedade sobre suas possibilidades por isso angustia-se lançando-se sobre o mundo. No lançar-se sobre o mundo a angústia apreende a sua propriedade sobre as possibilidades da sua existência ao antecipar a impossibilidade geral de toda a possibilidade, a morte. Como descreve aqui o professor Casanova:

Para que o ser aí esteja em condições, porém, de ir ao encontro dessa assunção, ele precisa encontrar uma experiência compatível com a unidade de sua dinâmica existencial: ele precisa encontrar em sua existência uma “possibilidade maximamente própria, irremissível, insuplantável, certa e, enquanto tal, indeterminada.” Essa possibilidade aponta, por sua vez, para a finitude do ser-aí, para a morte como elemento único da existência como um todo. (CASANOVA, 2009, p. 129-130).

Se a existência é possibilidade, a totalidade da existência está na possibilidade mais própria que também é impossibilidade de qualquer possibilidade. Antecipar-se para morte é ter consciência que as possibilidades da existência são sempre minhas na medida em que a impossibilidade também é. Nesse sentido, a consciência da mortalidade da existência é a maneira pela qual o *Dasein* retoma sua propriedade, sua pessoalidade e sua singularidade. Nesse sentido possui uma forma autêntica de cuidado. Isso significa tomar consciência das possibilidades ainda que imerso no mundo. Essa suspensão de mundo se daria então através da consciência da mortalidade da existência

Em resumo, a compreensão do sentido do ser depende do ente que consegue questionar a sua própria existência. O *Dasein*, por sua vez, ainda que tenha em si a propriedade do seu ser, na medida em que ele é pertencido e somente compreende a partir do mundo perde-se na mediana compreensão cotidiana do ser. A compreensão do ser, como abertura, é preconizada pelo modo do humor. Entre estas formas, a angústia se destaca. Isto na medida em que consegue transcender a existência enquanto possibilidade, além do próprio mundo. No percorrer das possibilidades da existência, encontra-se a morte, como outro modo de ser do *Dasein*. A morte enquanto possibilidade da impossibilidade geral torna-se então o modo de autenticidade do ser, na medida em que, sabendo-se da mortalidade da existência, cuida-se dela, assume a possibilidade como sempre sua possibilidade. Tal processo se dá como um apelo a consciência como é exposto por Martins Filho:

A consciência diz Heidegger <<discorre única e constantemente no *modus* do silêncio [des Schweigens]>>. Não que se trate da mesma imagem atribuída por Agostinho à *interioridade*, aproximação já repelida a partir do que dissemos acima, mas de reconhecer a consciência como intuição principal, como instância fundamental no reconhecimento do ser do *Dasein*, como possibilidade de regresso a uma existência autêntica, que, no entanto, não se sentirá proprietária do ser, mas detentora de uma possibilidade única, como chamado perenemente posto, apesar de fenomenalmente considerado como silêncio (FILHO e FELIPE, 2022, p. 20).

Esta consciência, ao menos nesse contexto, seria a forma que o *Dasein* retoma a propriedade do ser. A partir daí se abre um mundo enquanto possibilidade. Anos mais tarde entretanto, o filósofo alemão se atentaria que este modo não seria suficiente para apreender o sentido do ser que se abre historicamente. É necessário então reaver a verdade do ser não mais enquanto aquilo que o *Dasein* revela a si mesmo a partir da angústia. Mas a partir do próprio acontecimento do ser.

2.3 Acontecimento, rememoração e abismo.

Nos anos 30 a filosofia heideggeriana sofre uma virada, e com ela há uma ampliação da noção de mundo. Este procedimento é motivado pela ascensão da razão histórica no pensamento do filósofo alemão, e com isso o leva a uma revisão dos resultados de *Ser e Tempo*. A principal questão para nós aqui está na mudança de concepção de verdade enquanto abertura para o horizonte de mundo. Como vimos, o

mundo nos imerge a compreensão mediana do ser. Essa compreensão, por sua vez, tanto mais é pressuposta quanto também é revisada¹². Entretanto, a busca pela autenticidade do *Dasein* a partir da antecipação a totalidade do ente, conseguiria emergir o ser desta mediana, retomando a propriedade sobre as possibilidades da existência. A ideia de mortalidade enfim corresponderia também a verdade do ser enquanto horizonte do mundo que se abre.

Carece de tematização, contudo, a razão pela qual a mediana compreensão é instituída como verdade de maneira prévia a qualquer decisão existencial. Por isso se torna necessário pensar a verdade do ser para além da forma em que ela se dá enquanto crise do *Dasein*, e pensá-la em seu próprio acontecer (Casanova, 2009, p. 174). Nesse sentido que as conferências que nos referimos aqui (a saber: *A Essência da Verdade e O princípio da Identidade*) questionam a concepção de verdade como correspondência. O que leva Heidegger a repensar a forma em que a verdade corresponderia a esse mundo. De outra maneira, pergunta-se: como a verdade é historicamente inserida em nossa mediana compreensão de mundo? Como aquilo que denominamos como verdade é instituído e respeitado por nós? Dessa forma citamos o último parágrafo de *A essência da Verdade*:

A questão decisiva (Ser e Tempo, 1927) do sentido, quer dizer (Ser e Tempo, p. 151), do âmbito do projeto, que dizer, da abertura, ou ainda, da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositalmente não desenvolvida. Aparentemente o pensamento, se movimenta no caminho da metafísica e, contudo, realiza, em seus passos decisivos – que conduzem da verdade como conformidade para a liberdade ek-sistente e desta para a verdade como dissimulação e errância –, uma revolução na interrogação, revolução que já pertence a história da metafísica. O pensamento ensaiado na conferência atinge sua plenitude na experiência decisiva de que somente a partir do ser-aí, no qual o homem pode penetrar, e se prepara, para o homem historial, uma proximidade com a verdade do ser. Qualquer espécie da antropologia e toda subjetividade no homem enquanto sujeito não é apenas, como já acontece em Ser e Tempo, abandonada a procura da verdade do ser como fundamento de uma nova posição historial. Mas o curso da exposição se prepara para pensar a partir deste novo fundamento (a partir do ser aí). As fases da interrogação constituem em si o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como revolução da relação com o ser. (HEIDEGGER, 1973, P.343)

Daquilo que se expõe o *Dasein* sofre uma perda em seu privilégio na busca pelo ser. No entanto, questiona-se a forma em que ele se articula enquanto possibilidade em vista do projeto histórico do ser como tal. Ainda que a base “subjetiva” dessa articulação possua sua importância é necessário colocar a questão sobre o comportamento geral da

¹² Como é o caso da mudança também das ontologias, o que implica uma relação de correspondência entre as épocas da ontologia e as épocas do mundo.

compreensão a partir do dar-se histórico da verdade do ser (CASANOVA, 2010, p. 175). De outro modo, se a imersão na mediana compreensão de mundo oculta a verdade do ser, porque insistimos (ek-sistimos) nessa abertura como verdade? Ainda, se a essência do ser é possibilidade sempre aberta por que concordamos em fechar esta possibilidade?

A verdade é um comportamento do *Dasein*. Isto é, mesmo em vista da ideia de conformidade da metafísica moderna, não se assume a verdade em vista de uma identidade total da proposição com a coisa: ainda que se anuncie o nascer do sol e o confirme ao olhar pela janela, o anúncio e o acontecer da coisa não são o mesmo. Somente em vista de uma relação referencial pode assumir uma tal correspondência entre a enunciação e a coisa. Do mesmo modo, se enunciamos que não existe mais objetos artísticos, ainda que se possa negar a afirmação declarando a sua não-verdade, a relação referencial com o mundo de que se fala já é em si pressuposta. Ou seja, aquilo que denominamos verdade está antes na disposição de abertura a um horizonte-contexto em que as proposições são aceitas ou negadas

A verdade e a não verdade são modos de abertura a este horizonte contexto. Daí que a essência da verdade, nesse sentido, estaria na liberdade. É necessário a liberdade para receber o que se apresenta na abertura (NUNES, 1986, p. 208). Liberdade significa deixar o ente ser, em seu desvelamento (*Alétheia*). Nesse sentido, a liberdade não é uma propriedade do *Dasein*, ela em realidade o toma. Isso, na medida em que o desvelamento do ser determina aquilo que é pres(ente). Em outras palavras a liberdade que fundamenta a correspondência de verdade já é determinada ao *Dasein* desde que ele é ser. Na medida que a abertura de verdade é sempre também para si mesmo. Mas isso que o determina não é o “ser” ele mesmo. Na abertura do ser o que se encontra é a totalidade dos entes, não enquanto o conjunto geral dos entes, mas como *Physis*. Isto é, não existe um contato direto com o ser, isto em vista da dissimulação desta totalidade por parte do *Dasein*. Enquanto deixa o ente ser, em si mesmo, o *Dasein* já o dissimula. Já nos aparece como uma disposição geral de compreensão dos entes em sua totalidade (HEIDEGGER, 1978, p. 339).

As duas formas, velamento e desvelamento são constitutivas do comportamento do *Dasein*. Mas mesmo naquilo que se vela fica escondido o mistério da correspondência, que preserva o seu desvelamento enquanto tal. Isto é, mesmo que velado o desvelamento continua acessível na forma de disposição geral dos entes. A compreensão de uma ordem da *Physis*, que retoma com sua força a partir de outro acontecimento, que repõem a nós a tarefa da liberdade. Em resumo, a verdade é um acontecimento do ser, que justamente

por ser ontológica o homem mesmo pertence a este acontecimento. O que se desvelar no acontecer do ser, é a imposição da natureza do ser no homem. O homem necessita desvelar este acontecimento, mas ao desvelar o ser em si como propriedade sempre de novo o desvela. O velamento e o desvelamento são formas que historicamente *Dasein* compreende como a verdade. Em princípio da identidade, veremos esta noção sobre a nomenclatura do comum-pertencer de homem e ser:

O homem é manifestamente um ente. Como tal, faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a águia. Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isso. “Somente” não significa limitação, mas uma plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta o ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em seu sentido primordial como presentear. O ser se apresenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto presentear. (HEIDEGGER, 1973, p. 380)

A dupla relação ser e homem indicam o sentido da verdade: sendo ser, o homem recebe sua abertura e a corresponde, como algo que lhe é próprio, mas em sua propriedade o deixar-ser insiste em se entificar. Este velamento é a fundamentação da adequação da verdade, da totalidade dos entes, no seio do *Dasein*. Do outro lado, o reconhecimento deste comum pertencer, reclama a diferença do ser, e leva o homem ao vazio do (des)fundamento¹³. Se pensamos que a fundamentação da realidade está no velamento da totalidade dos entes, o encontro com o reconhecimento do ser leva o homem ao vazio¹⁴. Mas essa recaída na (des)fundamentação da realidade se torna a revolução do dar-se do ser como evento.

O aspecto negativo da verdade do ser, dessa forma, é retomado. Se em *Ser e Tempo* a antecipação decidida para a morte, por meio do angustia-se, levava o *Dasein* a tomar posse das possibilidades da sua existência e assim retomar uma visão autêntica de

¹³ De outro modo, a apropriação que o *Dasein* faz do ser o desapropria do seu fundamento. Isto é, se tomamos consciência de que a base fundamental da realidade é sempre tomada pelo homem, tal base fundamental se perde na subjetividade. Assim somos levados ao vazio que é instituído na apropriação da realidade pelo homem a partir da técnica (HEIDEGGER, 1973, p. 380).

¹⁴ O ser é fundamento, isto na medida em que concede a possibilidade do fundamento “fundamentar”. Mas em si mesmo não carece de fundamento. Em si mesmo e por si mesmo, o mesmo, o ser simplesmente é. O que carece de fundamento é a realidade para o homem, está se estabelece no velamento do ente em sua totalidade que permite o desenvolvimento histórico do pensamento. Mas o desvelamento do ser é antes o encontro com a consciência da diferença entre a realidade dissimulada pelo comportamento do *Dasein* e a abertura. Por isso apesar do caráter apropriativo, visto principalmente na era da técnica moderna enquanto (Ge-stell), a abertura é o não-fundamento na medida em que é ponto negativo em que emerge a fundamentação

mundo. Aqui a consciência da propriedade do ser está no reconhecimento do caráter apropriativo da realidade. Só enquanto percebemos a verdade no sentido da *Ge-stell* podemos situar a compreensão de verdade historicamente. Isto é, enquanto o processo geral do pensamento humano que se apropria do ser e o vela, mas é sempre de novo possuído por uma outra abertura. A verdade assim é somente a forma de correspondência da abertura do ser na propriedade do homem, como Heidegger expõe:

O princípio se apresenta primeiro na forma de um primeiro princípio que pressupõe a identidade como um traço no ser, quer dizer, no fundamento do ente. Este princípio no sentido de um enunciado transformou-se a caminho num princípio que é uma espécie de salto que, distanciando-se do ser como fundamento do ente, salta no abismo (sem-fundamento). Mas este abismo não é nem o nada vazio nem o negro caos, mas: o acontecimento-apropriação. No acontecimento-apropriação vibra a essência daquilo que a linguagem fala, a linguagem que certa vez designamos como a casa do ser. Princípio da identidade diz agora: um salto exigido pela essência da identidade porque dele necessita, se, entretanto, o comum-pertencer do homem e ser for destinado a alcançar a luz essencial do acontecimento apropriação (HEIDEGGER, 1973, p.384).

O acontecimento-apropriação, do termo *Ereignis*, determina o caminho da verdade. A verdade não é lida como a mera preposição que se adequa a realidade, mas é ela mesma o princípio da adequação. Assim o verdadeiro e o não verdadeiro, em realidade, dizem do mesmo evento do ser, isto na medida em que se compreende que o que a verdade e a não verdade indicam é a confirmação ou não do princípio da adequação que já é pré-determinado. O homem por sua vez já corresponde a este evento na medida em que seu ser já é também correspondido. Mas a correspondência do homem é o modo em que a abertura é desvelada e velada em virtude de sua dissimulação. Aquilo que aparece na abertura não é o ser ele mesmo, mas a totalidade dos entes que é apropriada no seio da verdade do homem como uma *Ge-stell*. A apropriação desta abertura é linguística, na linguagem possuímos o ente enquanto ente.

2.4 Pôr-em-obra de verdade e quebra da palavra poética.

A experiência da abertura da verdade, a partir da diferença entre o ente em sua totalidade que se apresenta na abertura e a abertura ela mesma, leva Heidegger a análise da obra de arte. Ali é bem expressivo a ideia de uma forma visível de uma verdade que nunca é reduzida a coisa, que ela mesma é. Enquanto técnica a arte é a produção de uma

experiência visível de uma ideia. Entretanto em vista da perspectiva de uma “consciência de si”¹⁵ a arte foi reduzida as disposições de humor que ela produziria. Determinada assim ao plano da pura subjetividade pela estética moderna (sem que dessa subjetividade pudesse dar um salto para a diferença), a arte é impossibilitada de verdade na medida em que se estabelece apenas por juízos reflexivos como mostra Benedito Nunes:

Subordinando ao belo a obra produzida, a Estética moderna, sem tocar no instrumentalismo da tradição humanística, transportou essa origem para a subjetividade. A concepção heideggeriana, em muitos pontos de acordo com certas proposições de Hegel e de Nietzsche, conforme se verá neste capítulo, denuncia o conteúdo metafísico do subjetivismo estético, fundamentado pela crítica do juízo de Kant numa experiência *sui generis* de caráter contemplativo: a experiência não conceptual, também denominada estética, corresponde a juízos reflexivos, e que, em vez de conhecimento proporciona-nos, com base no balanço das faculdades de conhecer, a sensibilidade e o entendimento, uma satisfação universal e desinteressada (NUNES, 1986, p. 251).

Mas Heidegger sabe também que a arte que na estética moderna alude e entra em um processo de distorção e ocultamento, tanto como os valores da história da metafísica (NUNES, 1986, p. 253)¹⁶. Isto em vista do fenômeno contemporâneo de fim da arte. A arte do bom gosto de uma *belle époque*, da pura contemplação cada vez mais se esgota. Por isso o autor alemão introduz um processo que chama de destruição da estética. Visando atingir a própria experiência dessa distorção da arte. A destruição da estética aqui se relaciona tanto com a destruição da história da ontologia realizado em *Ser e Tempo*, como também o processo que ele denominaria de fim da filosofia¹⁷.

Assim como ele não pretendia apagar a história da ontologia ocidental, mas compreender a própria forma originária em que estabelecemos historicamente esta ontologia. Aqui se pretende ampliar a dimensão subjetiva da consciência estética, mas sobretudo, porque compreende o efeito histórico que ele remete. Por isso que a estética que se destrói em vista de ampliar a visão subjetiva é entendida, e por isso, sempre remetida ao pensamento mesmo da técnica moderna. Isto é, enquanto uma época do ser, que em vista da fundamentação da realidade na figura substancial do sujeito, toma a

¹⁵ Aqui lido como um plano não contemplativo em que a realidade poderia ser apreendida sem a poluição da cotidianidade material. Experiência primordialmente moderna.

¹⁶ Falamos isso em ocorrência da tese inspirada no pensamento hegeliano do fim da arte. Nunes relacionada ainda ao processo histórico da desvalorização dos valores em Nietzsche.

¹⁷ Na medida em que se intensifica o processo da *Ge-stell* o homem cada vez mais vela o ser em sua fundamentação subjetiva. Isso se dá principalmente em vista do processo da tecnização do mundo. No mundo da cibernética o próprio homem perde seu fundamento, na medida em que cada vez mais ele também é apropriado como objeto. Nesse processo, a filosofia enquanto metafísica, também entra em seu declínio. Isto se dá porque não se pode mais falar metafisicamente, no sentido de extrair uma essência geral de todas as coisas. O que se dá após essa época é o que o pensador alemão entende como *pensamento* de forma oposta a filosofia (metafísica)

realidade cada vez mais na forma de uma *Ge-stell* e repetidamente recai no abismo do desfundamento.

Heidegger entretanto parte novamente dessa experiência subjetiva em *A origem da Obra de Arte*. A arte é ela mesmo uma forma de apropriação do ser, por isso a implicação subjetiva já é sempre presente. Materialmente a arte é uma coisa e com isso é essencialmente também utensílio. Mas a arte também é sempre *um outro*, ou seja, mesmo como coisa e utensílio a mão ela também implica uma outra relação com o ser¹⁸. No contato com a pintura, por exemplo, ela é sempre material, são tintas num tecido simplesmente. Mas ela também remete a um outro sentido, na forma do símbolo ou da metáfora, que nunca se deixa encerrar, permanece sempre em aberto. O filósofo alemão compreenderá que justamente por dissimular o ser como utensílio, mas permanecer em aberto o ser do utensílio, a obra de arte seria a experiência fundamental da verdade como desvelamento (*Alétheia*). Sobre o caráter de coisa da obra Benedito Nunes afirma o seguinte:

Portanto nem a noção de coisa, enquanto matéria sujeita a forma, ou como suporte de propriedades, nem a noção de produto, “acrescido de um valor estético”, podem aplicar-se a obra de arte. Não se enquadrando na noção de ente-a-vista, muito menos na de ente a mão, ela é antes um fulcro da abertura pensada sobre o enforque do ser. Desse ponto de vista, o que a arte ensina, a sua mensagem, que absorve a sua aparência de coisa ou de produto. Só podemos captar voltado ao domínio (*Bereicht*), “que é aberto através dela mesma” (HW, p.30) (NUNES, 1986, p.254)

Nesse sentido, aquilo que permanece aberto na obra de arte é a abertura (no sentido da *Alétheia*) mesma. Por isso o filósofo fala de uma *Origem da Obra de Arte*, a origem não diz do aspecto do princípio histórico, diz da origem do acontecimento do ser que a própria obra conserva. O originário se diz em último sentido da essência da verdade: enquanto a liberdade do deixar o ente ser em aberto. Esta, nesse sentido é o objetivo do artista. Daqui se pode compreender que o acontecimento da verdade é atrelado essencialmente a obra de arte enquanto produção de verdade. Isso no sentido que a arte na medida em que permanece em aberto conserva historicamente a abertura. Mas como a obra de arte pode pôr-em-obra de verdade? Isto é, produzir a verdade?

Heidegger utiliza o quadro *O par de sapatos* de Van Gogh para demonstrar isso. Ali é destacado o utensílio dos sapatos. Mas o utensílio só pode ser compreendido no mundo da camponesa que pertence. Enquanto utensílio, ela é terra, aquilo que nos implica sempre no material que o mundo desde sempre é. Mas há todo o mundo aberto da

¹⁸ Isto é, mesmo na disposição que encontramos os utensílios em *Ser e Tempo*, o velamento da mediana no “utensílio artístico” também acarreta uma relação mais essencial com o ser.

camponesa que não permite o utensílio encerrar sua significação como mera coisa. Na realidade o mundo abre o sentido do utensílio. É o desgaste do trabalho, é o contato com a terra é a alegria de ter concluído uma jornada de trabalho. Tudo isso permanece em aberto no seio da materialidade. A obra de arte é um pôr-em-obra de verdade na medida em que estabelece esse conflito no seio de sua coisa. Daquilo que se encerra e vela com o que permanece desvelado. Como Heidegger destaca do seguinte:

Da escura abertura no interior gasto dos sapatos a fadiga dos passos do trabalho olha firmemente. No peso denso e firme dos sapatos se acumula a tenacidade do lendo caminhar através dos alongados e sempre mesmo sulcos do campo, sobre o qual sopra contínuo um vento áspero. No couro está a umidade e a fartura de um solo. Sob as solas insinua-se a solidão do caminho do campo em meio à noite que vem caindo. Nos sapatos vibra o apelo silencioso da Terra, sua calma doação do grão amadurecente e o não esclarecido recusar-se do ermo terreno não-cultivado do campo invernal. Através desse utensílio perpassa a aflição sem queixa pela certeza do pão, a alegria sem palavras renovada superação da necessidade, o tremor diante do anúncio do nascimento e o calafrio diante da ameaça da morte. A *Terra* pertence este utensílio e no *Mundo* da camponesa está ele abrigado. (HEIDEGGER, 2010, p. 81)

Como se observa a obra de arte conserva a abertura na medida em que estabelece este conflito em si mesmo. De outra forma, esse é o mesmo processo de velamento e desvelamento que compreendemos a partir do acontecimento do ser. Se o ente em sua totalidade da *Physis*, que implica na abertura da verdade, é sempre dissimulado a partir da fundamentação mesma do mundo do *Dasein*, permanece, contudo, aberto no interior da obra de arte. Esta conserva o velamento do utensílio, como sempre também, o desvelamento. Nesse sentido podemos dizer que o que a obra de arte produz e conserva é a própria diferença (ontológica).

Tal disputa entre o que se vela a partir da obra e o que se abre é a disputa mesma do ser. Enquanto clareira, o ser tanto ilumina como escure. Isso porque a essência da verdade é essa mesma. Precisamos daquilo que é velado da natureza para compreender os entes como entes, mas é necessário a abertura também como acontecimento histórico do ser. Na arte esta disputa que é a própria disputa do ser, permanece como um sendo. Assim a disposição da verdade em relação a natureza é a mesma em relação a arte. Na arte o utensílio é apresentado como totalidade dos entes em aberto. A história se funda a partir desta verdade, no sentido da essência da verdade, que constitui a abertura. Nesse sentido afirma Heidegger:

A verdade encaminha-se para a obra. A verdade vige somente como a disputa entre clareira e velamento na mútua oposição de Mundo e Terra. A verdade que ser encaminhada para a obra como disputa de Mundo e Terra. A disputa não deve ser suprimida em um sendo que é propriamente produzido para efetivá-lo, também não deve ser simplesmente acomodada nele, mas ser inaugurada a partir deste. Por isso, este sendo tem que ter em si os traços essenciais da

disputa. Na disputa é conquistado a unidade de Mundo e Terra. No que o mundo se abre, ele situa para decisão e para uma experiência humano-histórica: vitória e derrota, benção e maldição, domínio e escravidão. O mundo que eclode traz para a manifestação o ainda não-decidido e o sem medida, e, deste modo, abre a oculta necessidade de medida e decisão. (HEIDEGGER, 2010, p. 159).

A obra de arte produz a essência da verdade historicamente. Isso quer dizer, a partir da disputa que conserva em si, a obra sempre estabelece um *Mundo* para a *Terra*. Da mesma forma que a apropriação da totalidade dos entes dispõe um ordenamento para apreensão dos entes, a fundação da verdade na obra diante da terra que o delimita abre e oculta o mundo que daquilo que denominamos de verdade e não verdade. É necessário a partir da obra a medida e a decisão para aquilo que ficou em aberto, aí a verdade, como conhecemos, é estabelecida. De modo mais objetivo, a obra de arte remede a produção enquanto duração do evento de verdade, mas somente também por isso conserva a sua materialidade. Por isso é a verdade essencial no sentido da verdade que se produz.

Mas esse estabelecimento dos entes, o velamento, só é possível a partir também de uma apropriação. O que denominamos de acontecimento-apropriativo como *Ereignis*, agora é lido como acontecimento poético apropriante, ou seja, *poiesis*. Assim diz Heidegger: “*toda arte é, como deixar-acontecer a adveniência da verdade do sendo como tal, em essência poiesis* (HEIDEGGER, 2010, p. 183). Em virtude do que se abre, os entes estabelecem sua disposição a partir da obra, mas a obra em seu estado originário é sempre abertura. Mas a disposição dos entes, a apropriação do ser se dá a partir do aspecto de linguagem da obra. A obra nomeia o ente, e com isso o traz para a nossa familiaridade, assim afirma Heidegger:

No que a linguagem nomeia o sendo pela primeira vez, tal nomear traz então o sendo para a palavra e para a manifestação. Este nomear nomeia o sendo *para seu ser a partir deste*. Tal narrar inaugural é um projeto do iluminar em que é anunciado como sendo, no que ele é, advém do aberto. Projetar (a) o livre delinear de um projeto, em que o desvelamento se configura como tal no sendo. O enunciar projetante se torna imediatamente a recusa de toda surda confusão na qual o sendo se oculta e retrai (HEIDEGGER, 2010, p. 187).

A arte inaugura o projeto do sendo, como totalidade dos entes. A inauguração está na medida em que ela conserva a disputa entre o que se abre, mas sempre em vista daquilo que sempre o encerra. Como primeira narrativa ela abre o sendo dos entes em uma totalidade que nos é apreendida. A partir da verdade que se inaugura os entes são dispostos para nós como verdade. A comunidade dos criadores e dos guardiões das artes então também criam e conservam a verdade da abertura. Mas devemos nos voltar ao outro

lado, porque se a arte cria a partir da ocultação da abertura, historicamente ela também abre ou destrói aquilo que foi ocultado.

Isto é, da mesma forma que acontece no ponto anterior, a fundamentação da verdade é a apropriação do ser como ente em sua totalidade. Toda apropriação é sempre uma nova distorção do ente em sua totalidade. Enquanto apropriação poética, a linguagem funda o ser na palavra. Ela traz para nós os entes como palavra. Ali os entes são verdadeiros para nós. Mas o acontecimento permanece, mas não tanto como o ser que se preserva no acontecimento. Mas sobretudo, como o mistério da adequação. Em suma, a linguagem nunca é adequada ao ser, mas sempre também fundada nele.

Nesse sentido, o filósofo alemão a partir da interpretação da poesia de Hölderlin nos diz: “*O que fica, os poetas fundam*” (HEIDEGGER, 2013, p. 43). O que permanece a partir do acontecimento do ser é o próprio permanecer. É a abertura enquanto tal. Mas a verdade não se funda na abertura: somente enquanto palavra essencial, ela nomeia (entifica) as coisas que são, como se observa do seguinte:

Essa sentença constitui o fecho do poema “Recordação”: “Mas o que fica, os poetas o fundam” (IV,63). Com esta sentença se ilumina nossa pergunta sobre a essência da poesia. A poesia é a fundação por meio da palavra na palavra. O que se funda deste modo? O permanente. Mas pode ser o permanente fundado assim? Ele já não é sempre disponível a mão? Não! Precisamente o permanente deve ser fixado, em oposição ao arrebatamento; o simples deve ser extraído da confusão, a medida deve ser oferecida ao desmedido. O que sustenta e domina o ente em sua totalidade deve se tornar manifesto. O ser deve ser franqueado, para que o ente apareça. Mas até mesmo esse permanente é algo fugidivo: “Assim é transitório tudo que é celeste, mas não em vão” (IV, 163-164). Para que este permaneça, porém, “é confiado aos cuidados e ao serviço do poetas” (IV, 145). O poeta nomeia os Deuses e nomeia todas as coisas naquilo que elas são. Este nomear não consiste em prover de um nome algo que já é previamente conhecido. Ao contrário, pela nomeação o ente é nomeado no que ele é, pela primeira vez, conforme o poeta diz a palavra essencial. Assim, o ente se dá a conhecer como ente. A poesia é a fundação do ser em palavra. (HEIDEGGER, 2013, p. 51)

Enquanto fundação da palavra a poesia sempre nomeia o ser enquanto ente. A palavra permite acessar os entes como entes, mas ela sempre também é disposta naquilo que é a abertura. A palavra não dar nome do nada. Mas também não pode dar nome ao desmedido. Ela precisa medir para que estes entes estejam junto a nós. Contudo essa palavra nomeadora consegue representar a abertura enquanto nomeia. Enquanto acessa o ser dos entes como da primeira vez. Ali ela só não cria palavra, mas cria um mundo.

Mas o que permanece no interior da abertura? O que resta do acontecimento do ser? Aquilo que permanece o fundam os poetas, mas o que se funda não é nunca o que permanece. Heidegger utiliza um outro poema, agora de Stefan George: “*Triste assim eu aprendi a renunciar; nenhuma coisa seja onde a palavra faltar*” (HEIDEGGER, 2012,

p.124). A renúncia aqui é lida a partir da sua origem como *saga* (*Sage*), isto é: o mostrar (HEIDEGGER, 2012, p. 152). Aquilo que se renúncia é sempre também aquilo que mostra. Nada se mostra sem que se renuncie uma experiência mais íntima, toda exposição nunca consegue apreender o que se pensa, mas é sempre necessário expor.

No mostrar se renuncia assim o sentido do contato originário, e se renuncia porque se necessita expor. O que se aprende a mostrar ou a renunciar, é a não existência dos entes na falta da linguagem. A verdade que se funda na linguagem, a verdade que também se mostra na linguagem é sobretudo a renúncia em relação ao contato originário com o ser. Que é o próprio projeto do poeta enquanto aquele que funda a verdade.

Mas Heidegger ainda refaz os versos e diz: “Um é se dá, onde se interrompe a palavra”. Isso significa que na vizinhança do mundo sempre estamos diante das palavras, reconhecemos os entes a partir delas. E com isso toda uma estrutura de verdade. Mas é justamente na quebra de sentido, no afastamento da familiaridade, na mortalidade ou em última instância “devolver o elemento sonoro da palavra para o não sonoro, para onde era antes se resguardava” (HEIDEGGER, 2012, p. 171) que a verdade acontece. Em última consequência, a abertura que funda os poetas e que permanece aberto na escuta da palavra nomeadora da poesia, é justamente o elemento da mortalidade, do (des)fundamento e do silencioso. Somente a partir dessa suspensão da familiaridade no contato com a mortalidade da linguagem, essa experiência originária de verdade acontece enquanto silêncio.

2.5 Conclusão

O primeiro capítulo se desenvolveu em função de descrever os conceitos da teoria heideggeriana que serão determinantes para a ideia de linguagem e verdade do *pensiero debole* de Gianni Vattimo. Nosso ponto de partida era a noção de silêncio, que a partir do rompimento da palavra poética, se tornaria um lugar originário da verdade. O interesse por de trás desta ideia para a filosofia de Gianni Vattimo envolve antes um projeto de uma nova racionalidade hermenêutica: isso em face do irracionalismo da mera averiguação da existência de multiplicidades culturais característico da racionalidade pós

moderna¹⁹. Mas o silêncio é lido desde seu começo a partir de um mundo de linguagem, isso quer dizer ao menos aqui, de uma racionalidade histórica.

Como vimos, a verdade acontece e se estabelece primeiramente enquanto mundo. Em um primeiro momento, que concerne a *Ser e Tempo*, mundo era tanto o *apriori* da experiência do *Dasein* quanto a consciência mesmo das disposições dos entes em sua totalidade. Isso significa em último caso que as coisas só são familiarizadas ao *Dasein* no mundo, não só conhecidas, mas familiarizadas. Mas esta disposição geral que estabelece essa familiaridade do cotidiano é sempre também uma mediana. Desde a experiência subjetiva temos o contato com a *diferença*, isso na medida em que compreendemos que a ideia mediana da existência não nos é sempre adequada, ou em último caso, não nos é própria.

A disposição geral é somente a mediana, ela estabelece o vínculo e a familiaridade, mas ela nunca é o ser mesmo. Apesar disso temos que entrar no contato com as ocupações do mundo e com os outros do mundo. Mas na diferença sofremos com a angústia, uma indiferença com a totalidade dos entes que supõe o mundo. A angústia nos salta a nossa própria existência enquanto possibilidade. A possibilidade é sempre daquele que pertence também ao não possível. Somente diante da possibilidade da morte somos próprios do nosso ser.

Mas essa experiência, ainda pessoal, apesar de já estabelecer a diferença entre a verdade e a verdade da abertura (*alétheia*), ainda não consegue apreender o que é isso que se dispõe a abertura e na abertura. Porque há a verdade do mundo e essa mediana compreensão se estabelece? É necessário um salto da disputa entre o pessoal e o impessoal para o ponto de vista histórico.

Ali Heidegger vê que a verdade é sempre acontecimento, no sentido da disposição e da indisposição histórica. A verdade é aquilo que é aceito na abertura, mas a abertura mesmo compreende o aberto. É necessário a liberdade que deixa o ente ser. Nos dispomos em relação a abertura do ser historicamente e nessa disposição dissimulamos o ente em sua totalidade. Em suma esta é a história mesmo da ontologia: a dissimulação da

¹⁹ Vattimo compreende que a existência de uma *Koiné* hermenêutica não diz somente de uma nova moda na filosofia. Acompanhando a ideia de uma história das ontologias de Heidegger, o autor italiano compreenderá que a racionalidade hermenêutica é a própria ideia de racionalidade da contemporaneidade, isto (como já vimos, mas como ainda se verá caracterizado mais politicamente por Vattimo) em vista da tecnização acelerada do mundo, em que o *Dasein* cada vez mais se apropria na forma de um objeto e perde seu própria fundamento. A consciência cada vez mais forte da apropriação subjetiva da verdade na forma da técnica discorre na ideia do caráter sempre interpretativo da verdade.

totalidade dos entes a partir das aberturas históricas. Em último caso a verdade que se funda na abertura do evento do ser é sempre uma apropriação para o homem.

O acesso negativo, que em *Ser e Tempo* estava relacionado a possibilidade da morte, aqui é compreendido como o fenômeno mesmo da apropriação. Na apropriação do ser, o fundamento da totalidade dos entes é descortinado. Isso na medida em que diante do ser não se pode apreender o fundamento, na medida que enquanto ser é sempre desfundamento. A mortalidade da ontologia está na falta mesmo do fundamento que se estabelece diante do ser. De outro modo: a mortalidade da apreensão dos entes em sua totalidade está no seu contato com a diferença mesmo diante do ser. Assim a recaída no vazio do (des)fundamento representa a volta a partir da mortalidade que também está presente em *Ser e tempo*.

A apropriação é estabelecida na linguagem. Na linguagem o mundo se apresenta enquanto mundo. Nos significantes das palavras já está estabelecido a mediana, a totalidade dos entes, e toda nossa disposição ou indisposição para a ocupação e a preocupação, e conseqüentemente a verdade. Se diz assim que o ser é linguagem: mas somente naquilo que se fundou da abertura. Mas há também outro modo em que a linguagem se relaciona com o ser, e que em realidade propicia essa fundamentação: isso no contato mais originário, a partir da apropriação poética ou *poiesis*.

O ser é linguagem e a linguagem, ao menos para nós é a nossa forma de acessar o ser. Isso significa, nesse sentido, que a forma que nos apropriamos da abertura é exatamente a linguagem. É na linguagem que o âmbito do que se concretizou do aberto permanece. Permanece sobretudo como produção, a verdade dura e produz história a partir da linguagem como arte. Mas naquilo que permanece há também o que permanece encoberto. Na linguagem o ser se funda como ente para nós, mas isso somente é possível na medida em que o poeta tem seu contato originário e nomeia as coisas como coisas.

O poeta funda o ente na palavra, mas a experiência do poeta não é a experiência do acesso mediado. A experiência do poeta é a experiência original, com a abertura ela mesmo. Mas para mostrar, necessita renunciar esse contato originário e deixar o ente ser. Este primeiro contato que permite nomear é o dizer original. Este diz as palavras antes das palavras serem palavra, a partir do mistério sonoro do silêncio que representa a mortalidade que é própria da fundamentação desde a morte. A ideia do silêncio se torna necessário nesse contexto na medida em que se quer a partir do pensamento de Gianni Vattimo precisa pensar a verdade da linguagem a partir de uma totalidade que diz do nascimento e da morte.

3. GIANNI VATTIMO E A PÓS-MODERNIDADE: ONTOLOGIA DO DECLÍNIO DA ARTE

3.1 A apresentação do *pensiero debole*: a história do ser, o pós moderno e a experiência do fim da arte (como fim da história, fim da filosofia).

Se no primeiro capítulo desenvolvemos os aspectos fundamentais, para a leitura vattimiana, do pensamento de Heidegger, agora é necessário iniciar o nosso leitor aos fundamentos mesmo da filosofia de Vattimo. Esta é recorrentemente conhecida por duas denominações gerais. Por um lado, é reconhecida como uma teoria tipicamente pós moderna (denominação acrescentada de teor muitas vezes pejorativo além de histórico). De outro é reconhecida como a filosofia do *pensiere debole*. De todo modo, a relação inerente a essas atribuições representa de certa forma um aspecto geral do pensamento do filósofo de Turim. Com isso, dizemos que o *pensiero debole* é um projeto de racionalidade que convém a época que denominamos de pós-modernidade. O piemontês aqui influenciado pela metacrítica do fim da filosofia desenvolvida por Heidegger, vai entender que o que chamamos de pós-moderno é em realidade o acabamento do projeto mesmo da modernidade. O “após”, para o italiano sinaliza uma intenção de despedida (*congedo*) da modernidade (VATTIMO, 2014, p.1355). Nessa medida, a filosofia de Vattimo pensa a partir de uma razão histórica que entende que a consciência de verdade da nossa sociedade contemporânea, devido ao projeto mesmo da modernidade é sempre mais enfraquecida.

Em *Adeus a verdade* (VATTIMO, 2010) o autor sinaliza que esta despedida seria o abandono mesmo do ideal de verdade como correspondência. Isso, enquanto experiência de verdade fundamentalmente moderna. A crença de que o verdadeiro sempre está em algum lugar e disponível e de que caberia ao homem, como ente privilegiado por sua correspondência com a natureza, o dominar. Esse é o fundamento que existe por trás na crença de uma autoridade da verdade. Essas seriam justamente por possuírem um lugar de domínio do verdadeiro: a mídia, a igreja, o partido, as ciências dos especialistas

etc.²⁰. Este ideal de verdade como *obrigatoriedade dedutiva* que se dá como imposição é o ideal que vem a ser abandonado em nossa época, o ideal de uma verdade “forte”.

Mas o despedir-se não é o findar-se por completo. A despedida diz antes daquilo que se encerra como projeto: o acabamento. O projeto da modernidade, é o que Heidegger denominou como sinônimo de filosofia, a metafísica: a era da ontologia que pensa o ente em sua totalidade tomando o sujeito como fundamento. Essa estabeleceu a estrutura da era da técnica (*Ge-stell*) em que toda realidade é apropriada na forma de objeto para o sujeito do entendimento. A modernidade encontra-se acabada na medida em que realiza nessa era o domínio completo²¹ do projeto metafísico. Isso a partir da intensa tecnização do mundo estabelecido por meio do ideal científico moderno em que o homem é sempre remetido ao mundo da *práxis*, do controle e da organização, como se observa em Heidegger:

Essa ciência corresponde à determinação do homem como ser ligado à *práxis* na sociedade. Pois ela é a teoria que permite o controle de todo planejamento possível e de toda organização do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens, as artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação (HEIDEGGER, 1973, p.270)

O pós-moderno é nesse sentido a época histórica do pensamento pós-metafísico. É nesse sentido que o *pensiero debole* diz sobre a racionalidade pós-moderna, sobretudo, porque é a racionalidade do acabamento da metafísica. Esse seria o enfraquecimento da verdade que antes era vista por um viés de força (como autoridade, como domínio). Este enfraquecimento de todo modo é reconhecido aqui como resultado de um projeto mesmo da modernidade. Mas, o que se pensa depois da metafísica? Isto é, após a consciência do seu acabamento na subjetivação e controle de toda realidade?

Vattimo compreende nesse sentido que a experiência do verdadeiro contemporaneamente é sempre estética e retórica. Isso na medida em que se entende o processo mesmo da modernidade como processo de subjetivação, ou de outro modo da estetização da história da ontologia. A partir do que já foi exposto, pretendemos apresentar o projeto do pensamento de Vattimo a partir da ideia de uma ontologia do

²⁰ A pressuposição de que o âmbito do verdadeiro é algum ente somente acessível a aqueles que possuem um grau privilegiado de correspondência (o rei filósofo de Platão, o líder religioso, o cientista moderno) também começa a desmoronar com o acabamento da modernidade. Isto na medida em que se compreende cada âmbito de correspondência da verdade como *outra* apropriação (no sentido da propriedade do sujeito que se obtém da apropriação da abertura). É necessário lembrar assim que o projeto da modernidade é também o projeto da subjetividade. Assim se o verdadeiro cada vez mais corresponde a algum *projeto de verdade*: no sentido da intensa apropriação dos entes na era da técnica. A ideia dos possuidores da verdade começa a também ser questionada a partir do momento que toda verdade é somente um projeto de verdade.

²¹ Heidegger refere-se assim a era de controle total da técnica, onde todo âmbito da existência é controlado e quantificado. Esse é também o domínio também do pensamento ocidental europeu.

declínio. Essa se funda na ideia do fim da filosofia como fim do pensamento metafísico no sentido também do fim da pretensão de uma verdade universal e estável para toda sociedade ocidental. Por essa razão também representa para o autor o fim também da história. Mas essas noções de fim da filosofia e fim da história, antes só adquirem devida importância fundamental na obra do italiano, pensadas a partir do fim da arte – isso em vista de que é a partir do declínio da arte que podemos agora visualizar a arte como lugar originário de verdade.

3.2 A época da *Verwindung* da metafísica

O que podemos dizer desde a nossa experiência mais habitual com o mundo contemporâneo é que nossa dinâmica com o verdadeiro vem sendo modificada. Com efeito, também a cultura da sociedade ocidental é cada vez mais pluralista – ainda que isso venha somado a uma expansão ainda maior do domínio desta mesma cultura. Admitimos assim cada horizonte cultural diverso, mas que habita o mundo conosco, como dotado de valor de verdade. Da mesma forma, cada discurso é cada vez mais atrelado a cultura, a identidade ou a vivência do emissor. Cada verdadeiro possui um para quem e com essa identidade estética também é atrelado um projeto ético: o para que?”

Do mesmo modo, como Vattimo expressa em *Adeus a Verdade*, seria nessa época também que se tornaria justificável uma mentira como a de Bush e Blair sobre a guerra no Iraque – tal qual a interferência indevida num processo que leva a prisão de um ex-presidente do Brasil. Isso na medida em que o valor de verdade necessita mais estar justificado a partir de um projeto do que corresponder a uma realidade devidamente real. Nesta mesma conferência procura se demonstrar, em termos práticos, que o abandono do ideal metafísico do verdadeiro é o abandono da pretensão de haver uma última palavra sobre o tema. Essa pretensão era garantida a partir da crença no modelo de correspondência que justificaria a inquestionabilidade. Os especialistas, das mais diversas áreas asseguraram a realidade das premissas de Bush nos mais diversos canais de mídia. Ou seja, mesmo aqueles que garantiriam a devida correspondência, o que possuíam assim o domínio do fazer científico, são tantas vezes também remetidos ao seu próprio projeto.

Esse sentido estético e ético da verdade, que podemos chamar também aqui de pessoal, se dá como resultado de um processo da própria história da ontologia como

pensada por Heidegger. O que se vive na época da *Ge-stell* é a plenitude do projeto da subjetividade moderna que baseava a fundação da verdade na ideia da consciência do sujeito. Pensando tornar a verdade forte, afastando de qualquer misticismo ou afeição, a modernidade quis controlar a realidade a partir da suposta estabilidade da consciência. Mas o verdadeiro se perde assim na multiplicidade da existência a partir da própria construção deste projeto. Como o italiano descreve assim:

O acesso as chances positivas que, pela propria essência do homem, se encontram nas condições de existencia pós-modernas só é possível se levados a sério os êxitos da “destruição da ontologia” realizada por Heidegger e, antes dele, por Nietzsche. Enquanto homem e ser forem pensados, metafisicamente, platonicamente, em termos de estrutura estáveis que impõe ao pensamento e à existência a tarefa de “fundar-se”, de estabelecer-se (com a lógica, com a ética) no domínio do não-deveniente, refletindo-se em toda uma mitificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência, não será possível ao pensamento viver positivamente aquela verdadeira ideade pós-metafísica que é a pós modernidade . (VATTTIMO, 2014, p. 1363)²²

A leitura do pós-moderno como pós-metafísico para Vattimo compreende assim um percurso da história do pensamento. Esse percurso se dá como destruição da ontologia em que o caráter forte e estável dessa ontologia tradicional, quiçá metafísica, começa a ser negligenciado. Entretanto isso não sugere apenas que essa ideia de pensamento é debandada, como algo ilusório, mas o prefixo aponta também para uma experiência de mundo diferente como da própria história. Isso na medida que o ultrapassamento da metafísica é também do olhar de uma filosofia da história. Se a história, como no olhar de Walter Benjamin, é pensada na figura linear do progresso (em um sentido também messiânico) é porque a própria consciência histórica é um elemento do pensamento metafísico (BENJAMIN, 2010). O italiano, de forma heideggeriana, pensa assim que o fim da filosofia é também o fim mesmo da história:

Inutil recordar que o historicismo moderno, para Heidegger como já para Nietzsche, é metafísica em ato, enquanto desdobra a força da *Grund* como capacidade de fundar e refundar (renascimnto, revolução) épocas, comportamentos, eventos humanos. É por considerar a problemática de cada *Überwindung* que Heidegger se propõe a descrever a relação do pensamento pós-metafísico com a metafísica como uma *Verwindung*. (VATTIMO, 2014, p.1505)²³

²² Traduzido do original: “*L’accesso alle chances positive che, per la stessa essenza dell’uomo, si trovano nelle condizioni di esistenza post-moderne è possibile solo se si prendono sul serio gli esiti della <<distruzione dell’ontologia>> operata da Heidegger e, prima, da Nietzsche. Finché l’uomo e l’essere sono pensati, metafisicamente, platonicamente, in termini di strutture stabili che impongono al pensiero e all’esistenza il compito di <<fondarsi>>, di stabilirsi (con la logica, con l’etica) nel dominio del non diveniente, riflettendosi in tutta una mitizzazione delle strutture forti in ogni campo dell’esperienza, non sarà possibile al pensiero vivere positivamente quella vera e propria età post-metafísica che è la post-modernità*”

²³ Traduzido do original: “*Inutile ricordare che lo storicismo moderno, per Heidegger come già per Nietzsche, è metafísica in atto, in quanto dispiega la forza del Grund come capacità di fondare e rifondare (rinascimento, rivoluzione) epoche, comportamenti, vicende umane. È proprio in considerazione della*

Assim o fim da história não representa um sentido apocalíptico, mas sim o fim da consciência moderna de história ligada a um princípio racional progressista-cristã. Esse fim também se dá na medida que o pensamento metafísico tem sua redução na multiplicidade da existência. Vattimo lembrando mais uma vez o Benjamin compreende assim uma micrologia da história. De outro modo também se pensa historicamente essa diluição metafísica como ontologia do declínio. Esse é um processo tipicamente ocidental em que é estabelecido esse movimento ao crepúsculo do ser. O movimento histórico da ontologia ocidental (de declínio), rumo ao próprio fim da história mesmo é o que Vattimo quer apreender no seu projeto de *pensiero debole*. Como Heidegger indicaria com o termo fim da filosofia, esse é o momento que devemos assumir a tarefa do pensamento, mas não como ultrapassamento (*Überwindung*) mas como *Verwindung*. Em Vattimo longe do sentido de superação dialética, aqui este termo pretende simbolizar uma torção/distorção da metafísica enquanto tal a partir da noção do envio (*Ge-schick*) e da transmissão (*Überlieferung*) ou seja como mortalidade e atualização. Do que se expõe da seguinte maneira:

A noção heideggeriana da *Verwindung* é o esforço mais radical de pensar o ser em termos de “reconhecimento” que também é sempre “despedida”, porque não se encontra como estrutura estável, nem se registra e aceita como necessidade lógica de um processo. *Verwindung* é o modo em que o pensamento pensa a verdade do ser a entendendo como *Über-lieferung* e *Ge-schick*. Neste sentido, é sinônimo de *An-deken*, outro e mais usual termo em que Heidegger, na sua obra tardia, designava o pensamento ultrametafísico, o pensamento que rememora o ser: mas que, justamente, nunca o torna presente, sempre recorda como já “passado” (é necessário “abandonar o ser como fundamento” diz a conferência *Zeit und Sein*) (VATTIMO, 2014, 1923)²⁴

A *Verwindung* é assim a distorção da força do pensamento, na medida em que o coloca em contato com sua mortalidade. Isso acontece porque essa já não pensa mais o ser como fundamento, como estrutura estável. Isso somente se dá em vista da consciência da ausência mesmo do ser. Isso significa dizer que o ser não é algo simplesmente dado, mas de fato, um acontecimento-evento. Assim leva-se a sério, o entendimento heideggeriano de que o ser não pode ser fundamento justamente porque o pensamento

problematicità di ogni Überwindung che Heidegger propone di descrivere il rapporto del pensiero post-metafisico con la metafisica come una Verwindung”.

²⁴ Traduzido do original: “La nozione heideggeriana della *Verwindung* è lo sforzo più radicale di pensare l’essere in termini di una “presa d’atto” che è anche sempre una “presa di congedo”, perché né lo incontra come struttura stabile, né lo registra e accetta come necessità logica di un processo. *Verwindung* è il modo in cui il pensiero pensa la verità dell’essere inteso come *Über-lieferung* e *Ge-schick*. In questo senso, essa è sinonimo di *An-denken*, l’altro e più usuale termine con cui Heidegger, nelle sue opere tarde, designa il pensiero ultrametafísico, il pensiero che rammemora l’essere: ma che, per l’appunto, non lo fa mai presente, bensì sempre lo ricorda come già “andato” (bisogna “lasciar andare l’essere come fondamento” dice la conferenza *Zeit und Sein*

que pensa o ser é o pensamento do abismo do desfundamento (*ab-grund*). Para melhores explicações citamos uma nota de rodapé de Ernildo Stein acerca do conceito de *Ab-grund*:

O salto no abismo, no sem-fundamento (*Ab-grund*), é o jogar-se no ser, assumir o pertencer ao ser. Compreende-se com isto quando se lê em O princípio da razão-: “Ser e fundamento pertencem á unidade. Do fato de fazer parte do ser o fundamento recebe sua essência. E vice-versa, da essência do fundamento surge o domínio do ser enquanto ser. Fundamento e ser (“São”) o mesmo, não o igual, o que já indica a diversidade dos nomes ‘ser’ e ‘fundamento’. Ser é essencialmente: Fundamento. Assim, o ser nunca pode primeiro ter um fundamento que o fundamente. O fundamento fica, desta maneira, afastado do ser. O fundamento fica ausente do ser. No sentido de uma tal ausência de fundamento do ser, o ser é sem fundamento (*abgrund*), abismo. Na medida em que o ser enquanto tal é fundamento em si mesmo, permanece, ele mesmo sem-fundamento. (STEIN. In: HEIDEGGER, 1987, p. 381)

Desse modo, o ser é sempre pensado após seu acontecimento. Por isso é necessário o pensamento da *An-deken* (rememoração) como sinônimo de *Verwindung*. Se pensamos o ser após seu acontecimento o ser agora se encontra como ausente. O ser não é, ele é lembrado²⁵. Assim o que se descobre nessa consciência de verdade é o caráter predominantemente histórico da preposição de verdade. Isso porque a forma (entificada) de compreender o ser é a partir da transmissão, e do envio. Enfim, a verdade é a transmissão, o envio, da mensagem do ser. Por isso mesmo tomamos conta da caducidade da verdade, que se destina sempre a ser também abandonada. Assim se compreende que o ser enquanto tal, só faz sentido na sua consciência de não ser mais.

O caráter de mortalidade do ser mostra também o projeto ético deste pensamento. Esse pensa a verdade do ser como monumento. O monumento é erguido em função de preservar a grandeza daquilo que se comprovou mortal. Nesse sentido é expressão de narrativa, mas uma narrativa que se expressa não se fazendo mais presente. Contudo é expressão da narrativa em sua totalidade, como início, meio e fim. Assim a transmissão da narrativa não se diz de uma apologia do existente, justamente por ser incapaz disso. De forma contrária é a transmissão a lembrança do ser como fim. Na medida em que ele já se encaminhou ao seu destino. Nesse sentido, a noção histórica que Vattimo traz não se refere ao progresso, mas o que poderia ser seu exato oposto a história da mortalidade do ser.

Se antes afirmamos que o pensamento operaria de maneira forte em função da irrefutabilidade dedutiva, que se mostra fixa e afirmativa, porque não consegue questionar seu próprio horizonte. A experiência de verdade da filosofia fraca seria seu contrário,

²⁵ É necessário notar que o pensamento da *Alétheia* sugerido por Heidegger já apresenta essa ideia. Na medida em que a verdade também é esquecimento (*Lethe*).

como experiência estética e retórica. Se compreendemos o pensamento forte em termos kantianos como o modo puro de verdade, a verdade estética e retórica seria a experiência poluída pelo cotidiano histórico imediato, assim, não pura. Mas a passagem para domínio de uma experiência não pura da verdade não é a mera recaída no senso comum. Essa é antes a assimilação de uma nova forma de compreensão: a compreensão hermenêutica.

3.3 O pensamento fraco como pensamento hermenêutico.

De antemão podemos afirmar, a racionalidade do projeto do *pensiero debole* é uma racionalidade hermenêutica. Entretanto, é necessário lembrarmos que Vattimo foi o primeiro autor a declarar a existência de uma *Koiné* hermenêutica. Com esse termo pretende-se indicar uma tendência da filosofia contemporânea em geral de se aproximar das teses da ontologia hermenêutica desde o fim da *koiné* estruturalista. De outra forma, significa que a hermenêutica se torna uma linguagem comum em que as teorias filosóficas podem se encontrar. Mas por qual razão a hermenêutica adquire agora esse potencial?

Nesse segundo ponto afirmamos que o projeto do *pensiero debole* é resultado antes da consciência de verdade contemporânea em que a estabilidade do ser, sua universalidade e sua inquestionabilidade, caíram por terra em vista da diluição do processo subjetivo. Aqui a questão hermenêutica tem o mesmo sentido. Vattimo, nesse sentido, afirma que a hermenêutica consegue desenvolver uma experiência historiográfica mais próxima dessa consciência de história que se formava em nossa sociedade. Por essa razão superaria o estruturalismo ao colocar de fato o sujeito como elemento necessário para a visualização dos efeitos históricos, como o italiano afirma aqui:

Em geral, que o pensamento se volta a hermenêutica para reaver a historicidade e a essencialidade dos conteúdos que o estruturalismo havia esquecido, é legitimado pelo peso determinante que a teoria da interpretação, em sua formulação clássica em Gadamer, confere as *Wirkungsgeschichte* e as *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*; a interpretação não é a descrição por parte de um observador “neutro”, mas é um evento dialógico em que os interlocutores são igualmente postos em jogo e por qual saem modificados. Se compreendem na medida em que são compreendidos em um horizontes

terceiro, que não dispoem mas são dispostos. Enquanto o pensamento estrutural tinha como *telos* trazer a luz e apropriar-se da consciencia do observador, de maneira a articula-lo a partir de regras, o pensamento hermenêutico acentua o pertencimento do observador e do observado a um horizonte comum, e a verdade como acontecimento, que no diálogo entre dois interlocutores “coloca em obra” e modifica conjuntamente esses horizontes. O jogo que em Verdade e Método é o modelo de acontecimento da verdade hermenêutica, os jogadores são sempre também jogados; e a consciencia determinada historicamente não pode alcançar sua perfeita autotransparência. (VATTIMO, 2014, p. 1534).²⁶

Desse ponto de vista parece razoável que a teoria hermenêutica se torne uma linguagem comum, dado a necessidade de um novo programa de consciência histórica. Esse novo programa não se adequa as exigências positivistas de uma verdade como pura descrição de fatos. Isso significa também que toda experiência do verdadeiro adquire teor interpretativo na cultura hodierna. Essa conclusão, entretanto, para Gianni Vattimo torna-se uma banalidade. Para o autor não é suficiente do ponto de vista filosófico pensar a verdade diluída no horizonte de multiplicidades culturais. Para o autor essa aparência relativa da *Koiné* hermenêutica acabou por velar os verdadeiros motivos por trás desta mudança de consciência como se observa do seguinte:

Se também, como bons hermenêutas, admitimos que não existem fatos, só interpretações, aquilo que estamos propondo sera justamente uma interpretação do sentido filosófico da hermenêutica – o qual não se opõe a nenhuma outra interpretação específica que estaria na base da *koiné* hermenêutica difundida. Mas considera a atual difusão e popularidade dessa filosofia como um sinal do fato que, em suas várias versões a hermenêutica

²⁶ Traduzido do original: “*In generale, che il pensiero si volga all’ermeneutica per ritrovare la storicità e l’essenzialità dei contenuti che lo strutturalismo aveva dimenticato, è legittimato dal peso determinante che la teoria dell’interpretazione, nella sua classica formulazione in Gadamer, conferisce alla Wirkungsgeschichte e al wirkungsgeschichtliches Bewusstsein; l’interpretazione non è descrizione da parte di un osservatore «neutrale», ma è un evento dialogico in cui gli interlocutori sono ugualmente posti in gioco e dal quale escono modificati; si comprendono nella misura in cui sono compresi entro un orizzonte terzo, di cui non dispongono, ma nel quale e dal quale sono disposti. Mentre il pensiero strutturale aveva come suo telos la messa in luce, e la presa di possesso da parte della coscienza osservante, di ordini articolati secondo regole, il pensiero ermeneutico mette l’accento sulla appartenenza di osservante e osservato a un orizzonte comune, e sulla verità come evento che, nel dialogo tra i due interlocutori, «mette in opera» e modifica, insieme, questo orizzonte. Nel gioco, che in Verità e metodo di Gadamer è il modello dell’accadere della verità ermeneutica, i giocatori sono sempre anche giocati; e la coscienza, in quanto storicamente determinata, non può mai raggiungere la perfetta autotrasparenza”*

atual se apresenta como pouco caracterizada filosoficamente e, portanto, aparece aceitável, urbana e inofensiva. (VATTIMO, 2014, p. 1625).²⁷

Por isso, para o pensador italiano, a visão que se encontra como base dessa *Koiné* projeta um irracionalismo hermenêutico que é bem expressivo na consciência de verdade atual. É bom lembrarmos-nos que é Hans-Georg Gadamer que compôs a base da hermenêutica filosófica mais difundida. Essa parte da ideia mesmo de compreensão existencial em Heidegger, no entanto, entende cada existência como um horizonte particular de linguagem que na vivência com os outros horizontes, tanto de objetos de linguagem como outros existenciais, acaba produzindo uma compreensão comum dialógica. Mas as razões que movem Vattimo a elaborar uma crítica a hermenêutica contemporânea também se dão a partir dos desenvolvimentos posteriores (como Karl-Otto Apel e Habermas). Lá procuram mais afirmar uma teoria de comunicação social, a partir de princípios kantianos, que se reduziriam a descrição de horizontes históricos-destinais já formados. Por isto o italiano afirma:

Aquilo que reduz a hermenêutica a genérica filosofia da cultura é a (muitas vezes implícita, mas não reconhecida) pretensão, de toda metafísica, e se apresentar como descrição finalmente verdadeira da (permanente) ‘estrutura interpretativa’ da existência humana. O caráter contraditório dessa informação deve ser levado a sério, desenvolve-se sobre essa base uma reflexão rigorosa acerca da historicidade da hermenêutica no sentido objetivo do genitivo. A hermenêutica não é só uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica. No pode pensar metafisicamente como descrição de qualquer estrutura objetiva da existências, mas só como resposta a um envio, aquilo que Heidegger chama de *Ge-schick* (VATTIMO, 2014, p. 1629).²⁸

Isto é, a hermenêutica não pode se pensar como mera descrição de um horizonte histórico justamente porque a hermenêutica, ela mesma, é uma nova pretensão histórica do pensamento. Por isso o filósofo julga necessário resgatar os elementos niilistas que apreendem o ponto de vista da história da secularização que faz parte também do processo

²⁷ Traduzido do original: “*Se anche, da buoni ermeneutici, ammettiamo che non ci sono fatti, solo interpretazioni, ebbene quella che proponiamo sarà per l'appunto una interpretazione del significato filosofico dell'ermeneutica – la quale non si oppone a un'altra interpretazione determinata che starebbe alla base della koiné ermeneutica diffusa; ma considera l'attuale diffusione e popolarità di questa filosofia come un segno del fatto che, nelle sue varie versioni, l'ermeneutica odierna si presenta come troppo poco filosoficamente caratterizzata, e perciò può apparire così accettabile, urbana, innocua*”.

²⁸ Traduzido do original: “*Ciò che riduce l'ermeneutica a generica filosofia della cultura è la (spesso implicita, non riconosciuta) pretesa, del tutto metafisica, di presentarsi come una descrizione finalmente vera della (permanente) 'struttura interpretativa' dell'esistenza umana. Bisogna prender sul serio la contraddittorietà di questa pretesa, sviluppando sulla base di essa una riflessione rigorosa sulla storicità dell'ermeneutica anche nel senso oggettivo del genitivo. L'ermeneutica non è solo una teoria della storicità (degli orizzonti) della verità; è essa stessa una verità radicalmente storica. Non può pensarsi metafisicamente come descrizione di una qualche struttura oggettiva dell'esistere, ma solo come risposta a un invio, a quello che Heidegger chiama Ge-Schick*”.

que coloca a compreensão hermenêutica como padrão da pós-modernidade. Esses elementos Vattimo irá buscá-los na filosofia de Heidegger, contra a letra do próprio autor. Esses são dois: o primeiro diz da ideia de totalidade a partir da consciência para a morte, o segundo da ideia de pensamento como *An-deken* (rememoração).

O primeiro elemento se dá em relação a ideia de fundação de verdade, somente em vista da possibilidade da não existência é que o *Dasein* conseguiria se fundar. A abertura da concretude da existência se relaciona desde então com a ideia de decadência e mortalidade. Mais tarde, como vimos, a dupla relação fundação-defundamento terá o acréscimo de sentido do termo *Ereignis*. Os entes somente são expostos a nós a partir da apropriação guiada através do salto do (de)fundamento (*Ab-grund*). Isso é, a verdade é fundada a partir de sua própria mortalidade. Isso significa que o ser não é fundamento da realidade, mas a partir do ser se constitui uma época que está também em vias de dissolução.

Por isso mesmo, a verdade do ser é sempre rememoração dessa dissolução enquanto fundação a partir da defundamentação. Por isso *An-deken* seria esse pensamento que já recorda o ser como aquilo que passou, a verdade possui consciência de sua transitoriedade. A experiência de verdade é entendida assim cada vez mais como transmissão de uma época histórica que se sabe não mais presente. Nesse sentido deixa-se de lado a ideia de uma fundação da verdade na linguagem a partir do que já é estabelecido em vista de um acordo. Como um novo *Grund*, uma nova verdade fundamental, que somente se diferenciaria do caráter metafísico porque teria a compreensão de sua verdade fundada antropologicamente. O caráter niilista está no fato de que a verdade aqui é fundada a partir de sua conexão com o nada e com a mortalidade, como afirma o pensador italiano

Se é assim, não só a constituição hermenêutica do ser possui um caráter niilista porque o homem se funda só se funda rolando do centro ao x; mas também porque o ser cujo se trata de recuperar é um ser que tende a identificar-se com o nada, com as características efêmeras da existência, como se encerrados entre os termos de nascimento e morte. (VATTIMO, 2014, p. 119)²⁹

Mas essa preferência pelo olhar heideggeriano, não se estabeleceu desde o princípio da criação filosófica do italiano. Somente a partir de um olhar mais atento para

²⁹ Traduzido do original: “*Se è così, non solo la costituzione ermeneutica dell’Esserci ha un carattere nichilistico perché l’uomo si fonda solo rotolando via dal centro verso la X; ma anche perché l’essere il cui senso si tratta di recuperare è un essere che tende a identificarsi con il nulla, con i caratteri effimeri dell’esistere, come rinchiuso fra i termini della nascita e della morte*”

a questão da relação entre o modelo hermenêutico de compreensão e o modelo de compreensão do artístico que Vattimo observaria essa problemática na hermenêutica difundida. Isso porque o ideal de uma concordância em Gadamer é oriundo antes da ideia classicista que esse tem da experiência artística, através do ideal de uma bela eticidade. Nas primeiras obras do italiano, principalmente as estéticas, esse ideal ainda era preservado. Mas isso muda quando ele percebe no próprio movimento de fim da arte e na impossibilidade do estético a partir disto, o enfraquecimento da metafísica que ele iria perseguir.

3.4 Arte e produção histórica: do diálogo ao conflito

Ainda que a filosofia de Gianni Vattimo seja muito mais reconhecida pelo discurso político e religioso, desde seu início ainda sobre a orientação de Luigi Pareyson (1918-1991), tinha na estética um tema primordial. Na sua primeira obra, *il concetto de fare in Aristotele* (1961) procurou superar as interpretações modernas da poética de Aristóteles, principalmente em vista dos conceitos de *mimesis* e *catarse*. Tomando a teoria da formatividade, composta por Pareyson, como base, defenderia a concepção do fazer artístico como *techné*. Essa que junto à *Phronesis* faria parte do lado racional da alma, entretanto, sobre o plano contingente. A arte é nesse sentido uma produção, um fazer, que teria sua orientação de um ponto de vista ético. Para Vattimo então, o fazer artístico consistiria em romper a individualidade do artista para que esse possa cumprir sua finalidade na *Polis*. A *Eudaimonia* seria então a real finalidade da arte, num sentido muito mais político na medida que a arte se torna então um fazer sempre em vista da *Polis*.

Desde então o filósofo italiano procuraria se colocar frente as estéticas modernas. Isso porque essas não compreenderiam um valor em si mesmo da arte. Essa colocação se daria para o italiano a atrelando com a política. Assim rompe com noção de *mimesis* atrelada a toda uma influência platônica na arte, justamente porque essa não poderia dar conta de apreender o valor da arte para além da mera repetição dos elementos que aparecem já no interior da *Physis*. De forma direta, a arte não pode ser entendida do ponto de vista da cópia de uma realidade já fixada justamente porque ela é desde sempre

produção. Isso faz com que a influência política do artístico se dê já em sentido histórico, como explica o professor Luis Uribe Miranda:

Neste sentido, a estética, longe de ser contemplação do belo, adquire para Vattimo uma dimensão ativa e histórica. Não se poderia, portanto, pensar a estética como uma pura ciência da expressão, no sentido de Croce, ou da contemplação, desvencilhando-se deste modo das estéticas filosóficas que imperavam na Itália dessa época. A estética, como pode se apreciar, já na perspectiva do jovem Vattimo é pensada como uma filosofia da arte da produção em relação necessária e íntima com a história, porque a τέχνη é, ao mesmo tempo, o princípio do movimento do singular e do devir do todo. Portanto, a estética a partir da leitura de Aristóteles, é pensada por Vattimo como uma estética da produção, histórica e concreta (URIBE MIRANDA, 2021, p. 463).

O jovem Vattimo, nesse sentido, queria repensar a estética realçando ao contrário de uma lógica da repetição da ideia, o dar-se da verdade como movimento histórico. Esse pensamento será ampliado após o contato com as filosofias de Gadamer e Heidegger ainda que explorasse ali interpretações distantes da letra original dos autores. Assim começa a elaboração de sua terceira publicação voltada para a questão estética, *Ontologia e Poesia* (1967). Neste trabalho Vattimo quer ampliar a noção de estética como produção de mundos de significados históricos e para isso, de forma contraditória, volta-se para a epocalidade do ser de Heidegger. Esta relação, sabe Vattimo, muito problemática na medida em que se já reconhece desde essa época a posição heideggeriana como destruição da estética. Mas Vattimo ali pretende ler Heidegger aos olhos de Gadamer, na medida em que percebe o acontecimento do ser como o modo que o ser vem a iluminar os entes em uma época. O dar-se do ser como ente em uma época é o modo que Vattimo compreende a estética muito mais em contato com a hermenêutica gadameriana. Como se percebe do seguinte:

As épocas não são, por exemplo, comparáveis uma com a outra, quase como se fossem diversos modos de manifestação-ocultamento do dar-se do ser, de alguma forma existente. O ser não é senão a iluminação do âmbito em que o entes aparecem. Não interessa aqui seguir fielmente as implicações gerais de uma tal interpretação de conceito de epocalidade; mas sim revelar que, assim sendo, a consciência de uma época, e portanto do ente, é a única via de acesso ao ser, e a autêntica via de acesso na medida em que o ser, sem se reduzir ao ente, não é qualquer coisa fora ou acima de sua época (VATTIMO, 2014, p. 1065).³⁰

Assim a verdade que a estética apresenta é do âmbito em que o ser se faz presente como evento. Mas sobretudo como evento, ela não pode ser compreendida como

³⁰ Traduzido do original: “Le epoche non sono, per esempio, confrontabili l’una con l’altra, quasi che fossero diversi modi di manifestarsi-celarsi di un essere peraltro totalmente dato, in qualche modo ‘esistente’. L’essere non è se non l’illuminazione dell’ambito entro cui gli enti appaiono. Non interessa qui seguire fino in fondo le implicanze generali di una tale interpretazione del concetto di epocalità; ma piuttosto rivelare che, stando così le cose, la conoscenza dell’epoca, e quindi dell’ente, è l’unica via di accesso all’essere, ed è autentica via di accesso nella misura in cui l’essere, senza ridursi all’ente, non è qualcosa al di fuori o al di sopra della sua época.”

adequação, mas no sentido mesmo de um projeto. Nesse ponto, o italiano compreende as épocas como produções de sentido em que o ser se revela. Mas isso também em referência ao aparecimento das vanguardas artísticas como novas formas de concepção dessa época histórica. Essas mostrariam o alcance ontológico da arte, principalmente porque não admite mais o lugar de pura fruição e tentar apresentar uma nova realidade ao mundo, como é exposto aqui:

O fato que, muito pelo contrário, a crise das poéticas do século XX do conceito de ‘estético’ e da fruição tem estimulado um releitura ontológica da arte tradicional. Ou seja: não é só nos confrontos da obra de arte surrealista, dada, e etc., que a fruição estética ‘esteticista’ se revela inviável: ela é inadequada também para as obras de arte tradicionais. Basta recordar com um exemplo mais famoso, o da divina comédia, o que poderia ser uma leitura mais ‘pura’, ‘desinteressada’, exclusivamente estética, da obra dantesca. Portanto, não apenas a arte de vanguarda necessita de uma nova atitude; ela nos chama atenção para a insuficiência em todos os temas de uma leitura esteticista. (VATTIMO, 2014, p. 1094).³¹

As poéticas das vanguardas mostrariam esse alcance ontológico da arte justamente por se aterem a consciência de que a arte é produção de uma época do pensamento. Isso não significa que somente estas artes conseguiram apresentar algo verdadeiramente relevante ao mundo. Mas o surrealismo, o dadaísmo, o expressionismo e etc; mostram ao negar o estatuto estético que a arte sempre teve esse alcance, mas ao serem relegados ao lugar de prazer desinteressado ou muitas vezes religioso perdiam esse olhar.

No entanto, somente anos depois compreenderá que a colocação de uma estética ontológica assimilada ao modo da fundação histórica não daria conta de pensar a ruptura de mundo que essas mesmas vanguardas apresentam. Ao contrário, o teor estético faz com que o artístico não consiga ser pensado do ponto de vista da negatividade necessária para se pensar do ponto de vista ontológico (se pensarmos a partir de Heidegger). Assim ele vem a compreender a própria estética como um momento que é superado pelo *Fim da Arte* como apontavam as leituras pós-hegelianas. É dessa maneira que ele começa a relacionar essa mudança histórica de um pensamento forte, que é o pensamento da estética enquanto ligada a uma ideia divina do belo. Assim o processo da *Verwindung*, que antes

³¹ Traduzido do original: “*Il fatto è che, proprio all’opposto, la messa in crisi da parte delle poetiche novecentesche del concetto ‘estetico’ della fruizione avrebbe dovuto stimolare una rilettura ontologica anche dell’arte tradizionale. Cioè: non è solo nei confronti delle opere d’arte surrealiste, dada, ecc., che la fruizione estetica ‘esteticista’ si rivela inattuabile: essa è inadeguata anche alle opere d’arte tradizionali. E basti ricordare l’esempio più celebre e clamoroso, quello della divina commedia, e di che cosa ha potuto essere una lettura ‘pura’, ‘disinteressata’, esclusivamente estetica, del capolavoro dantesco. Non soltanto quindi l’arte d’avanguardia richiede un nuovo atteggiamento; essa non fa che richiamare perentoriamente l’attenzione sull’insufficienza, per tutti i tempi e per ogni tipo di arte, di una lettura esteticista.*”

havíamos mencionado, começa a ser entendido por Vattimo a partir da arte, como ele menciona assim:

A morte da arte é um daqueles termos que descrevem, ou melhor constituem, a época do fim da metafísica, como Hegel a profetizava, como Nietzsche a viveu e como Heidegger a registrou. Nesta época, o pensamento se dirige a metafísica como um hábito findado, porque se contituem destinalmente; nos somos por ela remetidos e ela se remete a nós como algo que nos é atribuído. (VATTIMO, 2014 p. 1392)³²

Assim a análise Vattimiana recorre a Heidegger para tentar compreender como essa verdade da arte que surge após a estética consegue concretizar essa verdade como acontecimento. De outro modo, a *Verwindung* da realidade acaba por projetar também uma estetização total da realidade, justamente porque os valores antes referidos a aspectos suprassensíveis agora são manipulados pela mídia. Isso projeta justamente uma estetização da realidade na medida em que ocorre a subjetivação dessa realidade.

³² Traduzido do original: " *La morte dell'arte è uno di quei termini che descrivono, o meglio costituiscono, l'epoca della fine della metafisica così come Hegel la profetizza, come Nietzsche la vive e come Heidegger la registra. In quest'epoca, il pensiero sta nei confronti della metafisica come un abito smesso, perché essa ci costituisce destinalmente; ci si rimette ad essa, ci si rimette da essa, la si rimette a noi con qualcosa che ci è assegnato.* "

4. O SILÊNCIO COMO (DES) FUNDAMENTO DA LINGUAGEM

4.1 O ideal de verdade na linguagem a partir do enfraquecimento

No capítulo anterior procuramos expor de maneira inicial o projeto do pensamento enquanto uma racionalidade hermenêutica niilista. Essa somente se daria em vista do processo mesmo da razão histórica compreendida como história do declínio a partir de uma interpretação de Vattimo acerca da teoria de Heidegger. Como resultado desse processo temos a diluição da força e da autoridade de verdade que era apresentado na modernidade a partir da multiplicidade das apropriações que são feitas pelos sujeitos. Na pós-modernidade a verdade é estética e retórica porque cada vez mais é observada a partir da consciência de que o verdadeiro sempre é verdadeiro do ponto de vista exclusivo do sujeito. Não existe o verdadeiro para além da realidade habitual e poluída do cotidiano. Por isso é, também, que essa racionalidade é cada vez mais entendida do ponto de vista interpretativo – não há fatos, de princípio, que existam independente das interpretações e que não sejam condicionados por elas. Mas o caráter interpretativo não pode vir a ser recebido como uma irracionalidade: a verdade ela existe, mas somente do ponto de vista do acontecimento, como apropriação da abertura do ser. Desse ponto de vista a verdade é sempre histórica, mas não como continuação. As épocas do verdadeiro se assimilariam assim a historicidade da própria existência. Nascimento, vida e morte.

Mas a consciência da historicidade da verdade é uma consciência que se constrói em nossa época. Vattimo lembra o fim da filosofia como metafísica em Heidegger assimilando-a também ao fim da história, como história mesmo da modernidade. O fim da metafísica é também o destino do ocidente como terra do ocaso do ser, isso representaria também o fim da expectativa da continuidade lógica da fundamentação do real. Mas essa experiência Vattimo adquire antes com o ocaso mesmo da arte. Em um primeiro momento, o italiano ainda pensava poder pensar a época ontológica como fundação de verdade no sentido de estabelecer uma lógica comum e resolver assim os maus entendidos. Compreenderá, entretanto, que o modelo de compreensão dessa hermenêutica de inspiração na arte humanista não iria dar conta de absorver a própria ideia de ruptura presente na arte do seu tempo. Por isso volta aos olhos mais

especificamente para a operação de destruição da estética em Heidegger como momento mesmo de enfraquecimento da modernidade. Como se observa aqui:

Assim, provavelmente poderia vir a tona, que a base da divergência entre Gadamer e Heidegger há, além do agrupamento de elementos mais existenciais do pensamento heideggeriano (autenticidade, decisão antecípida a morte), também uma divergência em relação a experiência da arte que serve para ambos de luga emblemática do acontecimento da verdade. Os traços a partir do qual Gadamer caracteriza o *Kalon* nas páginas conclusivas de *Verdade e Método*, todas dominadas pela retomada da metafísica da luz e do esplendor da forma em geral, parecem muitos distantes da ideia de uma obra de arte como um conflito sempre aberto entre mundo e terra que Heidegger desenvolve no ensaio *A origem da obra de arte*. Precisamente a recuperação desses elementos ‘reprimidos’ do heideggerianismo, podem ajudar a conduzir a hermenêutica para além da aceitação pura e simples da consciência comum e dos riscos de ser reduzida a uma apologia do existente. (VATTIMO, 2014, p. 1461).³³

A partir do exposto devemos explorar nessa análise da *poiesis* heideggeriana, o modelo de compreensão que torna possível falar da verdade enfraquecida sem nos recolocarmos no ponto do irracionalismo identitário. Essa compreensão necessita ser uma compreensão linguística, mas que, entretanto, supere a prerrogativa da fundamentação do verdadeiro a partir da ideia de comunidade da linguagem. Por isso essa relação vem a ser pensada a partir da poesia como forma em que o ser se funda na palavra a partir do feito do poeta. Mas a fundamentação do ser na palavra não é a delimitação categórica do sentido através do imperialismo dos significantes, antes, tem mais a ver aqui com ideia de mortalidade presente no sentido do silêncio.

³³ Traduzido do original: “*Potrebbe probabilmente venire in luce, così, che alla base della divergenza di Gadamer da Heidegger c’è, oltre che una messa tra parentesi degli elementi più «esistenziali» del pensiero heideggeriano (autenticità, decisione anticipatrice della morte), anche una diversa concezione dell’esperienza dell’arte che pure per entrambi funge da luogo emblematico dell’accadere della verità. I tratti in base a cui Gadamer caratterizza il kalón nelle pagine conclusive di Verità e metodo, tutte dominate dalla ripresa di una metafisica della luce e in genere dello splendore della forma, sembrano molto lontane dall’idea di opera d’arte come conflitto sempre aperto tra mondo e terra che Heidegger sviluppa nel saggio su L’origine dell’opera d’arte. Proprio la ripresa e la rimediazione di questi elementi «rimossi» dello heideggerismo, che sono anche gli aspetti più francamente esistenziali di questo pensiero, possono aiutare a condurre l’ermeneutica oltre la pura e semplice accettazione della coscienza comune e i rischi di ridursi ad una apologia dell’esistente*”.

4.2 A impossibilidade ontológica da estética e o crepúsculo da arte.

Na introdução da publicação espanhola de *Poesia e Ontologia*, Antonio Cabrera expõe três fatores que levariam Vattimo a abandonar o projeto central dessa obra. Primeiro, a obra de arte não é mais considerada lugar de estabilidade do ser, isso na medida que se compreende que as artes de vanguarda falariam apenas calando. Somado a isso, as consideradas grandes obras e produtos estéticos, desapareceram³⁴. E de maneira paradoxal a fruição estética - a forma de prazer desinteressado, característico da experiência do gosto artístico moderno – se torna uma experiência de escala global, em virtude do domínio da hiper-comunicação como *mass media*, que torna cada vez mais a realidade em objeto de prazer.

Esses três fatores impossibilitam pensar a verdade da arte a partir do modelo de compreensão dialógica como queria Vattimo. Isso porque não se compreende mais a arte, a partir de então, como lugar de fundação da verdade histórica. Ao menos no sentido que sugere essa fundação como consenso, ou como acordo em relação ao contraditório. Por isso após esse projeto, o olhar do italiano para o estético, que antes era tomado pela modelo gadameriano, começa a ser pensado no sentido da própria história da arte, como história também da decadência.

No nono capítulo desta obra, denominado de *Estética e Hermenêutica* que só viria ser escrita após os anos setenta (desse modo, numa época posterior aos outros capítulos e que por isso não consta nas obras completas) e por isso é mais contemporâneo do projeto do *pensiero debole*, o filósofo de Turim vem a ressaltar a diferença entre a verdade que aparece na obra e a fundação histórica do verdadeiro pensada por Gadamer. De maneira simples, a verdade que a arte alude não pode vir a ser entendida como resultado de um processo de pensamento. Isso porque essa maneira coordenada de dizer acerca do pensamento já é em si mesmo moderna, o que não concordaria com a experiência artística contemporânea, que não mais se limita ao seu projeto moderno. Em *Estética e Hermenêutica*, por fim, o modelo de compreensão que era pensado em vista de um acordo e um consentimento histórico baseado na abertura da obra é abandonado, aqui Vattimo exprime o sentido dessa compreensão:

³⁴ Isso na medida em que se compreende que se tudo é arte nada é arte em particular.

El modelo de lo que acontece en la fusión de horizontes, y por consiguiente también en la experiencia estética, es el diálogo. En un diálogo, el entenderse no es simplemente un transmitir al otro la propia perspectiva, o recibir pasivamente la suya; es, por el contrario, el nacimiento de un *novum*, de un horizonte común en el cual ambos interlocutores se reconocen: no en cuanto que se encuentran como eran, sino en cuanto que se encuentran de *nuevo*, es decir, enriquecidos e intensificados en su ser. En este sentido, el modelo del diálogo implica también un aspecto dialéctico de tipo hegeliano: el *novum* que nace do diálogo es también desarrollo, confirmación, retorno hacia sí de lo que ya era. La experiencia de verdad que se verifica de este modo se pone bajo el signo de la continuidad: aquel que está frente a mí en el diálogo, y también la cosa que encuentro, e presenta inicialmente como factor de discontinuidad, como ruptura de un equilibrio. El diálogo es ante todo un ajuste cuentas con esta novedad, con la alteridad del otro, para reconstruir la continuidad que él ha interrumpido. La situación de malentendido de la que –según Schleiermacher- toda interpretación parte siempre, ha de entenderse quizá como la pura y simple alteridad del interlocutor, que al turbar con su presencia el equilibrio, produce una variación, obliga a un reajuste. (VATTIMO, p.143)

Do que se pode observar, esse modelo histórico no qual Vattimo se baseava era pensado a partir da continuidade e da resolução do conflito das alteridades. De outra maneira, mais fiel a Heidegger, o filósofo italiano começará a entender que o que a experiência da arte promove é a permanência da abertura do conflito. Podemos entender de maneira mais radical que só fazendo a negação permanentemente de qualquer possibilidade de identidade, que a verdade da arte é um acontecimento. Isso para o autor é bem expressivo nas vanguardas do século XIX. Essas adquirem sua importância ontológica na medida que negam o estatuto que lhes é entregue a partir da tradição. Com efeito, essa mudança de percepção se dá assim por um nível também histórico. Justamente, porque a possibilidade da vanguarda artística é entendida como esse mesmo movimento de enfraquecimento da metafísica, aqui no sentido da estética. Assim a história da arte acompanharia a história do declínio do ocidente e por isso é antes de tudo negação.

Assim podemos dizer, acompanhando a lógica do discurso, que a primeira expressão da *Verwindung* para Vattimo é estabelecida pelo movimento profetizado por Hegel acerca da morte da arte. Esse fato histórico é compreendido em dois sentidos principais. Do primeiro modo, entendemos que a arte não existe mais como objeto específico: a ideia do puro estético desaparece, tal qual os lugares para a pura a fruição e, também, o sentido religioso e contemplativo. De outro modo, e talvez por razão do primeiro, acontece uma explosão do estético fora dos âmbitos tradicionais, isso em vista do caráter apropriativo mesmo da contemporaneidade somada a mídia como produção de um consenso manipulado.

A arte assim começa a sair do lugar que a tradição lhe restringiu, essa expansão para fora dos domínios da diferenciação estética indica que a experiência do verdadeiro da arte também não pode ser mais restringida a uma experiência outra que não a da realidade mesma³⁵. Dessa forma, Thomas Harrison em uma publicação em homenagem ao projeto de Ontologia e Poesia, mostra a partir de uma leitura de Luckacs (ainda que conversando muito com o horizonte de interpretação heideggeriano de Vattimo) que a expansão do fazer artístico se dá devido ao esgotamento mesmo da linguagem cotidiana, influenciada pela metafísica. A partir de então os artistas da vanguarda irão compreender o suicídio, e a tragédia típicas, mesmo do seu fazer (algo que está bem claro em Heidegger quando esse fala da renúncia do poeta). Assim procuram a partir da negação das estruturas de domínio compor um novo sentido as compreensões da tradição. Assim, por exemplo, a música começará a entender a consonância na dissonância e na dodecafonía, a pinturas procuraram romper o espaço das telas, o teatro abandonará o lugar de distancia do expectador e irá integra-lo e etc. Em suma, a arte compreende a sua posição criadora em vista da própria renúncia ao mundo das multiplicidades como se expõe assim

La tragedia estética toma conciencia de sí misma en el momento en el cual esta generación de idealistas intenta elevar al arte al rango de propuesta filosófica; en el momento en el cual los músicos, pintores y poetas de los primeros años del siglo xx salen en persecución de la forma física del alma pura, de las semblanzas de la identidad abstracta, de figuras palpables de conceptos que han constituido siempre el dominio propio de la metafísica (HARRISON, 1999 p. 15).

De outro modo, podemos dizer que a arte de vanguarda consegue adquirir consciência do seu próprio poder. Assim em vista do esgotamento de sentido da linguagem da vida, experienciado ainda mais nesse momento histórico de desligamento da modernidade, ela consegue compor novos sentidos. Mas essa nova recomposição, guiada a partir da renúncia-suicídio-tragédia do artista, somente pode se dá a partir da negação do mundo vigente (falando heidegerianamente).

Em um sentido mais histórico-social essa negação se dá frente ao consenso manipulado da hiper comunicação da mídia. Assim se torna impossível falar de uma ontologia em vias da estética enquanto projeto histórico de verdade, de outro modo, somente pode-se compreender a ontologia a partir da destruição mesma da estética que se empreende na profecia hegeliana do fim da arte. Nesse sentido, o fim da arte para Vattimo, ao mesmo tempo que simboliza tanto a ampliação do estético fora dos seus âmbitos tradicionais, a abertura para o verdadeiro na arte (e dessa forma também o

³⁵ O museu, a sala de cinema o anfiteatro são os lugares que foram reservados para esses fins.

movimento mais exemplar daquilo que ele denomina de *Verwindung* da metafísica) também é expressivo na estetização geral da sociedade. Acompanhando a lógica do enfraquecimento a partir da realização do projeto metafísico como *Ge-stell*, a explosão mesmo da estética provoca o silêncio da linguagem cotidiana. Aquilo que denominamos uma vez de mediana em relação a Heidegger, compreende-se também em vista da manipulação do gosto que a mídia provoca. O processo de tecnização exercido pelo projeto metafísico é aqui compreendido também como processo de estetização, em que a mídia produz em nós toda um programa consensual, como Vattimo indica aqui:

Identificar a esfera da mídia com o estético pode certamente suscitar qualquer objeção; mas não é tão difícil admitir uma tal identificação se levamos em conta que, além de distribuir informações os meios produzem consenso, instauram e intensificam uma comum linguagem social. Não são meios para a massa, a serviço da massa; São os meios da massa no sentido que a constituem como tal, como esfera pública do consenso, dos gostos e dos sentimentos comuns. Ora esta função, que comumente se chama, acentuando-a negativamente, de organizações de consenso, é uma função estritamente estética, ao menos um dos sentidos principais que o termo assume na crítica do juízo kantiano, em qual o prazer estético não se define tanto como aquilo que o sujeito prova pelo objeto, mas do prazer da constatação que se é pertencido por algum grupo - em Kant, a própria humanidade como ideal - unidos pela capacidade de apreciar o belo (VATTIMO, 2014 p. 1394).³⁶

Nesse sentido o que a arte de vanguarda estaria negando é justamente o consenso manipulado instaurado a partir da mídia. Assim se diz que a arte autêntica só fala calando. Por isso Vattimo retoma a ideia de que a experiência da arte como produção de verdade só se daria a partir do fim da arte, com isso ele se volta a importância do projeto heideggeriano da *Origem da Obra de Arte*. Isto porque, de maneira simples, percebe que o que é necessário para uma hermenêutica da arte pensada em vista do fim da arte é a ideia de originalidade bem presente ali e que é deixada de lado pelo modelo gadameriano.

Como vimos antes, a obra pode ser um pôr-em-obra da verdade na medida em que nela se produz a terra para o mundo e o mundo para terra. Isso significa que há uma construção de uma materialidade que nos permite abrir um mundo de significações, ao mesmo tempo, que esse mundo de significações é sempre, também, encerrado de novo

³⁶ Traduzido do original: “*Identificare la sfera dei media con l'estetico e può certo suscitare qualche obiezione; ma non risulta tanto difficile ammettere a una tale identificazione se si tiene conto che, oltre più profondamente che distribuire informazione, i media producono consenso, instaurazione e intensificazione di un comune linguaggio del sociale. Non sono mezzi per la massa, al servizio della massa; sono i mezzi della massa nel senso che costituiscono come tale, come sfera pubblica del consenso, dei gusti e del sentire comuni. Ora questa funzione, che si usa chiamare, accentuandola negativamente, di organizzazione del consenso, è una funzione schivamente estetica, almeno in uno dei sensi principali che questo termine assume fin dalla Critica del giudizio kantiana, nella quale il piacere estetico non si definisce tanto come quello che il soggetto prova per l'oggetto, ma come quel piacere che deriva dal constatare la propria appartenenza a un gruppo - in Kant, la stessa umanità come ideale - accomunato dalla capacità di apprezzare il bello.*”

pela materialidade. A fundação da verdade nesse sentido específico, se dá (de novo) como abertura do conflito, assim obra faz com que esse conflito dure em si mesmo. A partir da continuidade desse choque a verdade é fundada não como conteúdo, mas como base histórica em que os jogos da compreensão são dados numa época. De outra forma, esse processo de “mudança de ontologia” que se dá a partir da morte da arte é a experiência mesma da secularização, como Vattimo exprime aqui:

De encontro a uma visão redutiva deste tema (a poesia da poesia, os deuses que partiram e aqueles que devem voltar) o esforço hermenêutico de olhar a arte fora das perspectivas estética a luz de uma concepção de obra como evento de verdade deve desenvolver uma nova sensibilidade para duas questões: a verdade da arte que a filosofia deve procurar compreender não é tanto compreender o destino da arte e da poesia na época do fim da metafísica; a poesia de nossa época nos convida a compreendê-la como época da fuga dos deuses e da (muito problemática) volta de um Deus, em suma como época em que é central o problema da secularização (VATTIMO, 2014, p. 1692).³⁷

A partir do exposto podemos nos lembrar de Hölderlin ou da tragédia do artista. A época do fim da arte é a época em que experienciamos o abandono do divino no sentido mesmo da estrutura forte, autêntica e de domínio. Mas no sentido de Vattimo, ou de Heidegger, isso seria essencial do fazer artístico. O abandono do ser, a decadência são experiência próprias do artista. Mas nossa época, em que a estetização se dá de forma cada vez mais acelerada, fica cada vez mais claro que os Deuses nos abandonaram e que por isso é necessário recompor o sentido que foram deixados por essa razão, em um sentido que ultrapassa o artístico. Assim o conflito que nos é consciente em relação a verdade do ser, a partir do artístico, nos dá a necessidade da originalidade para a reconstrução daquilo que foi destruído.

4.3 A quebra da linguagem, o silêncio e o originário.

Como foi visto antes, Vattimo entenderá que o modelo de compreensão gadameriana da arte, do ponto de vista antropológico e do consenso, impossibilitaria

³⁷ Traduzido do original: *Di contro a una tale visione riduttiva di questi temi (la poesia della poesia; gli Dei partiti e quello che deve venire) lo sforzo ermeneutico di guardare all'arte fuori da prospettive estetistiche e alla luce di una concezione dell'opera come evento di verità deve sviluppare una nuova sensibilità a due questioni: la verità dell'arte che la filosofia deve cercare di capire non è tanto ciò cogliere nel destino dell'arte e della poesia nell'epoca della fine della metafisica; e questa epoca la poesia ci invita a guardarla come epoca degli Dei fuggiti e dell'attesa (assai problematica) di un Dio che viene, insomma come epoca in cui è centrale il problema della secolarizzazione.*

pensar a hermenêutica em seu sentido niilista e por isso no sentido que convém ao pensamento fraco. Isso ao contrário, só poderia ser absorvido a partir do modelo heideggeriano que preserva o conflito em aberto na obra de arte. Mas de forma prática, o que isso afetaria o plano da verdade? Já em Gadamer, existe uma relação entre ser e linguagem que definiria a verdade a partir da fusão de horizontes linguísticos. Em Heidegger, por outro lado, o ser residiria na linguagem, mas a fundação do ser na linguagem não vem a ser estabelecida a partir do consenso, mas como quebra da linguagem referencial na poesia. Gianni Vattimo então resgata a fórmula heideggeriana da quebra da palavra poética para indicar o caráter de mortalidade na própria linguagem. Como é expresso do seguinte:

O nexo entre linguagem e mortalidade, que aqui ‘relampegia’ e que no entanto permanece não tematizada (como Heidegger mesmo reconhece), faz com que a ruptura da palavra originária e na poesia não seja entendida como referência provisória (também eventualmente profética), mas deve ser definida em relação a mortalidade constitutiva do *Dasein*. Heidegger, apesar da mudança de terminologia, permaneceu até seus últimos escritos profundamente fiel as premissas de *Sein und Zeit*: a autenticidade da existência sempre permanece definida pelo projetar-se explicitamente para a própria morte; Mas enquanto em *Sein und Zeit* o sentido existencial da antecipação da morte permanecia indefinido, a ligação entre o dizer original e a mortalidade parece agora fornecer algum elemento para pensar de forma mais articulada sobre o sentido da existência autêntica e sua decisão pela morte. Podemos dizer: antecipar a própria morte – da qual depende a possibilidade de uma existência autêntica – significa para o Heidegger de *Unterwegs zur Sprache*, experimentar o nexo linguagem-mortalidade, ou seja, a quebra da palavra no dizer original da poesia. Essa quebra, por sua vez, não deve ser entendida como uma referência que faz o signo desaparecer na presença da própria coisa significada; mas como uma peculiar entre linguagem poética e mortalidade (VATTIMO, 2014, p. 1407).³⁸

Como já observamos em Heidegger, a fundação do ser na linguagem realizada pelo poeta se dá como renúncia do contato originário do ser. É na renúncia do contato com os Deuses, do contato mais imediato com o ser que é feito do poeta, que esse pode

³⁸ Traduzido do original: “*Il nesso tra linguaggio e mortalità, che qui «lampeggia» e che rimane tuttavia non tematizzato (come Heidegger stesso riconosce), significa che l'infrangersi della parola nel dire originario e nella poesia, se non deve essere inteso come provvisorietà referenziale (anche eventualmente profetica), va invece compreso come definito dal suo rapporto con la mortalità costitutiva dell'esserci. Heidegger, nonostante il mutamento della sua terminologia, è rimasto fino agli ultimi scritti profondamente fedele alle premesse di Sein und Zeit: l'autenticità dell'esistenza rimane sempre ancora definita dal progettarsi esplicitamente per la propria morte; ma mentre in Sein und Zeit il significato esistente dell'anticipazione della morte rimaneva indefinito, il nesso tra dire originario e mortalità sembra ora fornire qualche elemento per pensare in modo più articolato il senso dell'esistenza autentica e della sua decisione per la morte. Possiamo dire: anticiparsi per la propria morte – da cui dipende la possibilità di un esistere autentico – significa, per lo Heidegger di Unterwegs zur Sprache, esperire il nesso linguaggio-mortalità, e cioè l'infrangersi della parola nel dire originario della poesia. Questo infrangersi, a sua volta, non è da intendersi come un rimando referenziale, che fa sparire il segno alla presenza della cosa stessa significata; ma come un peculiare rapporto tra linguaggio poetico e mortalità”*

criar a palavra. Isso na medida que a produção da verdade é sempre em vista da lembrança do ser. Ou seja, não é o ser na totalidade de sua extensão que compreendemos na linguagem, ao contrário, a linguagem se apropria do evento da abertura do ser para produzir a verdade. A necessidade do elemento negativo para Heidegger é entendida em sua escala. Da consciência da morte para a totalidade da existência do *Dasein*, do abismo do desfundamento para o acontecimento do ser e da renúncia do ser para criação da linguagem.

A necessidade da relação negativa aqui é dada ao extremo, justamente porque se quer entender o caráter de monumentalidade da própria linguagem. A verdade então é entendida justamente naquilo que se quebra. Naquilo que sabemos que já possui sua diferenciação com o ser. De forma direta, o silêncio estaria para a linguagem como a morte para existência, a totalidade que provocaria o eterno retorno do mesmo. Isso porque o poeta funda a partir do que resta, nesse sentido o ser estaria antes no silêncio que precede a palavra como é indicado do seguinte:

Mas a capacidade crítica do pensamento exige que ele tenha a possibilidade de acessar de algum modo o originário. Essa possibilidade é a relação que se mantém com o silêncio. “O ressoar da palavra autêntica só pode vir do silêncio”; A palavra autêntica é a palavra inaugural, aquela que faz acontecer a verdade, ou seja uma nova abertura de horizontes históricos. Essa não está em relação ao silêncio só porque precisa dela como pano de fundo para se destacar. Falar autenticamente, ao contrário, significa estar em relação ao outro a partir do significante, com o outro da linguagem: por isto Heidegger escreverá que o “dizer autêntico” não pode ser “um silenciamento”. Não seria difícil tornar mais aceitável essa dura afirmação heideggeriana, mostrando suas possíveis relações com a distinção saussuriana entre língua e palavra, por exemplo, e com todas as variações que ela conheceu na estética e na poética contemporânea. O ato inaugural que produz modificações no código não pode provir de um movimento dentro do próprio código. Em outro plano, mesmo a popularidade do conceito de revolução da cultura e no diálogo contemporâneo mostra uma ampla disposição do pensamento em reconhecer que mudanças radicais podem surgir a partir de agentes (o proletariado supramente alienado e portanto, capaz de possuir uma classe universal) extrasistema. A esta luz, a possibilidade de haver um acontecimento verdadeiro na história, ao contrário do que implica o dogmatismo da mera presença que sempre dominou a metafísica (do qual o historicismo, profundamente “anamnésico” como mostrou Ernest Bloch representa a versão atualizada). Essa possibilidade exige que haja uma relação com o outro, e Heidegger alude a esse outro com o termo silêncio . (VATTIMO, 2014, p. 822).³⁹

³⁹ Traduzido do original: *Ma la capacità critica del pensiero esige che esso abbia una possibilità di accedere in qualche modo all'originario. Questa possibilità e il rapporto che intrattiene con il silenzio. “Un risuonare della parola autentica può scaturire solo dal silenzio.” La parola autentica è la parola inaugurale, quella che fa accadere verità, cioè nuove aperture di orizzonti storici. Essa non sta in rapporto con il silenzio solo perché ne abbia bisogno come sfondo da cui staccarsi. Parlare autenticamente, invece, vuol dire stare in rapporto con l'altro dal significante, con l'altro dal linguaggio: per questo Heidegger scriverà, altrove, che “il dire autentico” non può che essere “un tacere semplicemente del silenzio”. Non sarebbe difficile rendere più “accettabile” questa dura enunciazione heideggeriana mostrandone i possibili rapporti con la distinzione saussuriana tra lingue e parole, per esempio, e con tutte le variazioni che essa ha conosciuto nell'estetica e nella poetica contemporanea. L'atto inaugurale che produce una*

Mas é justamente ali onde existe silêncio que existe a possibilidade do originário. Isso porque o ser aparece antes como mortalidade, como deficiência e finitude do que no seu sentido positivo. É necessário o silêncio para se fazer palavra. O silêncio aqui funciona também do ponto de vista da história do ocidente como secularização. Lembramo-nos de que a poesia se faz a partir do abandono com o contato com os Deuses. Antes do que qualquer tom profético ou místico, isso significa muito mais o abandono do contato com a *Physis* mesma. No sentido da recepção do acontecimento. Nós mortais não podemos compreender a natureza como os deuses. Nos é necessária a comunicação, a interpretação, a apropriação. Na apropriação, o ser já é abandonado, aquilo que se funda não é o ser mesmo, mas o modo como compreendemos numa época específica. Os poetas abandonam esse contato para nos comunicar, mas nos comunicando esse contato se perdem, só podemos acessá-los como lembrança.

Mas o modelo de compreensão como lembrança significa aqui abandonar o fundamento do ser. A fundação da linguagem é antes desfundamentação. Para a palavra nascer no mundo do qual ela não fazia parte, deve morrer. As palavras possuem seus mundos, como épocas. Por isso, o originário na linguagem deve ser acompanhando também pela ideia da sempre mortalidade desses mundos históricos. Esse modelo de fundação-desfundamentação da linguagem é o modo em que podemos pensar a verdade do ser para além do risco da repetição do domínio, ou da escravidão da maioria. Por fim, Vattimo declara o seguinte:

A antecipação decidida para a morte como possível impossibilidade de todas as possibilidades além desta funciona como fundação da linguagem, da temporalidade, do horizonte de mundo, e da existência como continuidade histórica. Mas se essa fundação ocorre em referência à morte, isso também significa que o Dasein é um todo contínuo apenas em referência a uma descontinuidade essencial. O Dasein poder ser um todo – isto é, ter uma existência como um tecido de palavras, eventos significados – apenas na medida em que se decide por sua própria anulação. A história só pode acontecer como história na medida em que mantém uma relação com o nada. É o que diz Heidegger em algumas páginas conclusivas de *Der Satz vom Grund* o princípio da razão suficiente, que nos chama a atribuir uma causa a tudo, ou seja, a constituir o mundo da experiência como um contexto (de causas e efeitos, mas também de referências e significados de todos os tipos é também

modificazione del codice non può provenire da un puro movimento interno al codice stesso. Su un altro piano, anche la popolarità del concetto di rivoluzione nella cultura, e nella chiacchiera, contemporanea mostra una larga disponibilità del pensiero a riconoscere che possono darsi mutamenti radicali a partire da agenti (il proletariato supremamente estraniato e dunque capace di essere classe universale) extra-sistema. In questa luce, la possibilità di una parola originaria teorizzata da Heidegger equivale alla possibilità che ci sia un vero accadere nella storia, contrariamente a ciò che implica il dogmatismo della semplice presenza che ha sempre dominato la metafisica (di cui lo storicismo, profondamente "anamnestico" come ha mostrato Ernst Bloch, rappresenta la versione aggiornata). Questa possibilità esige che si dia un rapporto con l'altro, e a questo altro Heidegger allude con il termine di silenzio

o apelo de um Ab-grund, de um abismo que nos mostra, na base da continuidade da experiência, o nada e a morte. Na base de todo fundamento, mesmo aquele feito por poetas que "encontraram o que perdura", está um abismo de des-fundamentação. A linguagem fundadora do poeta só funda verdadeiramente se e na medida em que é em relação a esse outro dele que é o silêncio. O silêncio não é apenas o horizonte sonoro de que a palavra necessita para ressoar, isto é, para se constituir na sua consistência de ser: é também o abismo sem fundo no qual a palavra, uma vez pronunciada, se perde. O silêncio trabalha para a linguagem como a morte para a existência (VATTIMO, 2014, p. 824).⁴⁰

Mas é necessário, por último, nos atermos a diferença ontológica posta aqui. A linguagem habitual representaria somente o acesso aos entes no interior do mundo. Mas como poderia ser a linguagem a casa do ser nesse sentido? No feito do poeta o ser acontece como linguagem, mas não naquilo que a linguagem já possui um sentido específico. Mas quando as palavras ainda são somente palavras (GUARDADO, 2020, p.180), enquanto criadas a partir do nada, do silêncio. Nessa criação ou produção a partir do vazio, do desfundamento, o ser se revela naquilo que fica em aberto, mas que nós homens mortais só podemos calar.

5. CONCLUSÃO

O problema central desta dissertação está na dificuldade em se pensar a relação ser e linguagem para além do risco do irracionalismo e da ditadura da maioria. Como vimos, essa relação está na base da filosofia contemporânea, e é efeito da consciência da alienação da capacidade de verdade dos elementos existenciais pela tradição do pensamento da consciência. A linguagem apareceria desde o fim do século XIX como meio em que a verdade é pensada desde a sua ideia de experiência. Ou seja, sem a

⁴⁰ Traduzido do original: *L'anticipazione decisa della morte come possibile impossibilità di tutte le possibilità al di qua di essa funziona dunque come fondazione del linguaggio, della temporalità, dell'orizzonte del mondo, e dell'esistenza come continuità storica. Ma se questa fondazione si verifica in riferimento alla morte, ciò significa anche che l'esserci si costituisce come un tutto continuo solo in riferimento a una discontinuità essenziale. L'esserci può essere un tutto – cioè avere un'esistenza come tessuto di eventi, di parole, di significati – solo in quanto si decide per la propria nullificazione. La storia può accadere come storia solo in quanto è relazione con il nulla. È quanto Heidegger dice in alcune pagine, conclusive, di Der Satz vom Grund il principio di ragion sufficiente, che ci chiama ad assegnare una causa a ogni cosa, cioè a costituire il mondo dell'esperienza come contesto (di cause ed effetti, ma anche di rimandi e significazioni d'ogni tipo), è anche appello di un Ab-grund, di un abisso che ci mostra, alla base della continuità dell'esperienza, il nulla e la morte. Alla base di ogni fondazione, anche di quella operata dai poeti che "fondano ciò che dura", sta un abisso di sfondatezza. Il linguaggio fondante del poeta fonda davvero solo se e in quanto è in relazione con quell'altro da lui che è il silenzio. Il silenzio non è solo l'orizzonte sonoro di cui la parola ha bisogno per risuonare, cioè per costituirsi nella sua consistenza di essere: è anche l'abisso senza fondo in cui la parola, pronunciata, si perde. Il silenzio funziona nei confronti del linguaggio come la morte nei confronti dell'esistenza*

pretensão de encontrar o verdadeiro fora do âmbito do comum e do alcançável. É na hermenêutica que essa posição ganha mais força, isso em vista da tentativa de uma abertura da questão da verdade através da experiência da arte em Gadamer.

Contudo, Vattimo compreende que apesar da consciência hermenêutica ter descortinado o mito da neutralidade do sujeito de compreensão, a forma como esse defende a abertura da questão da verdade por intermédio do caráter público, ou de compartilhamento de um ethos, não faria jus ao projeto hermenêutico. Ao contrário, o que se propicia com isso é um irracionalismo presente no recurso a autoridade de verdade relacionada a um horizonte histórico posto. E dessa forma projeta uma nova recaída na apologia do existente, por se estabelecer um novo *Grund*⁴¹ na tradição.

Os conteúdos aparecem de antemão já justificados somente por possuírem uma ligação conveniente com a tradição compartilhada por uma comunidade. Obviamente, isso impossibilitaria assim o questionamento desses conteúdos. O diálogo derradeiro, necessário para esse modelo de compreensão, aparece como impossível na medida em que cada vez mais o verdadeiro se torna uma propriedade de um grupo. Apaga-se assim a possibilidade de um originário na verdade, como Vattimo explica do seguinte:

Il «salto nei logoi» del Socrate platonico, che anche Gadamer considera costitutivo della filosofia e della ragione nel suo senso ermeneutico, è davvero un salto se consiste principalmente nel far valere, contro le pretese, spesso dogmatiche, certo, dei discorsi delle scienze particolari, i diritti della coscienza comune? Questo salto non si risolverà, in tal modo, in una «apologia dell'esistente»? In nome di che si legitimerà la critica alle opinioni della maggioranza da parte del profeta, del rivoluzionario, o anche solo dello scienziato innovatore? Gadamer vede la problematicità della sua concezione (VATTIMO, 2014, p.

Por isso é necessário pensar a relação ser e linguagem para além da simples representatividade ou repetição. Mas isso significa antes uma relação mais necessária e pessoal com a linguagem. Vattimo observa, através de Heidegger que essa relação nasce sobretudo na poesia. Porque a verdade como acontecimento do ser, no que concerne a linguagem, está, antes de tudo, na poesia?

Porque a poesia permite compreendermos a verdade como produção dos homens e a mesmo tempo enquanto mortalidade. A morte como totalidade se relaciona assim com o silêncio, a vida autêntica é aquela que possui consciência do seu dar, a palavra autêntica que possibilita nomear do nada necessita do silêncio. Justamente, porque o que permite a

⁴¹ Vattimo retoma o fundamento (*Grund*) associando a hermenêutica a filosofia metafísica que se estabelecerá como filosofia do fundamento. O pensamento fraco estaria em oposição a essa filosofia, o pensamento do sem fundamento (*Ab-Grund*). O fundamento da *Koiné* seria contudo associado a verdade da comunidade.

relação entre a mortalidade do ser, com a linguagem, está determinado no silêncio pelo qual a palavra poética cria, essa então é uma fundamentação niilista. Na medida em que o fundamento é antes de tudo (des)fundamento. Essa é a dupla relação por de trás da ideia de verdade como acontecimento, justamente por que o verdadeiro possui por necessidade, a partir de então, de se aproximar dos limites da sua existência.

Esse que é o suprassumo do pensamento fraco, orientado pela filosofia da arte de Heidegger. O que se determina então é o *a priori* radicalmente temporal da verdade do ser. Como complemento a isso, a fundação da poesia está atrelada ao seu caráter de monumentalidade. A poesia funda mundos novos a partir do crepúsculo de um mundo que foi revogado pelo conflito que a poesia alude. A poesia é aquilo que resta do horizonte histórico, o último vestígio da voz de uma história que agora se faz apenas em silêncio. É em função desse silêncio que se deixa transparecer que se pode criar uma nova história. O ser acontece não na linguagem na sua forma linguística, isto é, já dada da linguagem, mas sim no silêncio em que a linguagem se funda. Naquilo do qual não se pode expressar de forma lógica, e só a poesia consegue falar, justamente porque só a poesia consegue falar sobre o silêncio. Mas a poesia fala sobre o silêncio não como fazendo presente aquilo que se calou, mas fazendo com que aquele calar se torne monumento fúnebre de uma verdade histórica.

Mas quais os direcionamentos que essa compreensão poderia nos dar? O primeiro e mais importante é a associação, que já era presente em Heidegger mas que adquire ainda mais valor político com Vattimo, que compreende a essência da verdade como liberdade. A proposição verdadeira não pode vir a ser associada a um domínio, a uma violência, a um tipo de obrigatoriedade. Porque é necessário em sua essência a abertura para a adequação. Essa abertura é também estar aberto para um mundo, habitá-lo poeticamente. Mas não é somente porque o verdadeiro compreende o aberto, mas, principalmente, porque ele não pode se fechar em si mesmo. A verdade é radicalmente mortal, por isso não pode querer determinar qualquer condicionamento existencial do ponto de vista de uma fundamentação a quem da realidade. Em último caso se um discurso quer se compreender como verdadeiro ele deve prescindir da noção de liberdade.

Outro efeito se diz em face da consciência hermenêutica hodierna. Compreender a verdade como interpretação não significa que qualquer discurso interpretativo seja verdade, ou mesmo que a possibilidade do verdadeiro venha ser sempre prescindida de um ponto de vista subjetivo. Também não significa que a verdade está atrelada a interpretação mais compartilhada no seio de uma comunidade. Significa, contudo, que

toda verdade é transmissão, isso significa que ela já não é o ser em pessoa. É sempre uma forma epocal de se pensar o ser em determinada estrutura. Porém, o dever do hermenauta não deve ser o de procurar descrever a multiplicidade dos pontos de vista. Mas o de simplesmente questionar, confrontar esse horizonte interpretativo como mundo que se abre através da materialidade da realidade que sempre nos é determinada. O hermenauta não quer se reduzir a ideia de que a verdade é histórica, ele quer colocar a verdade sempre de novo em seu movimento histórico.

O último efeito diz da experiência mesmo da arte. A arte é verdadeira desde o ponto de vista que ela é produção de mundo. Isso significa que a arte também não pode permanecer escrava do gosto compartilhado na massificação da informação. Deve, antes de tudo, negar esse gosto recolocando em questão o projeto mesmo da manipulação do consenso. Mas com isso não podemos pensar a arte de um ponto de vista conservador. Muito pelo contrário, a verdade é tão mais verdadeira quanto mais ela se dá como novidade. A arte abre o mundo justamente na medida em que ela nos confronta com aquilo que pensamos ser antes do estabelecido. Nesse confronto nos resta o silêncio da consciência de que a experiência de verdade irá mudar.

6. REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. O anjo da história; Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

GADAMER, Hans Georg. Hermenêutica da Obra de Arte. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo, Sp: Martins Fontes. 2010.

GADAMER. Hans Georg. Hermenêutica em Restrospectiva. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GADAMER, Hans Georg. Verdade e Método I. Tradução de Flávio Paulo Meurer; Petrópolis, RJ: Vozes/ Bragança Paulista, Sp: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, Martin. Ensaios e Conferências In: Os pensadores, XLV. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo, Sp: Abril Cultura, 1973.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. Reviravolta Linguístico-Pragmática Na Filosofia Contemporânea. Ipiranga, SP: Edições Loyola, 2015.

HEIDEGGER, Martin. A caminho da linguagem. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rj: Vozes ; Bragança paulista, Sp: Editora Universitária São Francisco, 2012 .

HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. Tradução Idalina de Azevedo. São Paulo: edições 70, 2010

HEIDEGGER, Martin. Explicações da poesia de Hölderlin. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2012.

NUNES, Benedito. Passagem para o poético. São Paulo: Editora Atica, 1986.

NUNES, Benedito. Introdução a filosofia da arte. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

NUNES, Benedito. Do esquecimento de si ao chamado da consciência em Heidegger. In: Franciscanum, 178, Vol. 64 (2022): 1-28.

CASANOVA, marco antonio. Para compreende Heidegger. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

URIBE MIRANDA, Luis. A estética filosófica de Gianni Vattimo. In: Revista Kriterion. v. 62, n. 149, 2021, p. 459-480.

VATTIMO, Gianni. Scritti filosofisci e politici. Milão: La nave di Teseo editore, 2014.