

ARTICULAÇÕES VATTIMIANAS SOBRE O *PENSIERO DEBOLE* COMO DISTANCIAMENTO DA DIALÉTICA-METAFÍSICA: DO ABANDONO DAS TOTALIDADES AO PENSAMENTO DA DIFERENÇA¹

Adelino Pereira da Silva

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

orcid.org/0000-0002-8283-9904

RESUMO: Propõe-se uma discussão sobre o pensamento filosófico de Gianni Vattimo, mediante Nietzsche e Heidegger, apontando articulações de sua proposta do *pensiero debole* como distanciamento da dialética-metafísica que, por sua vez, advém do abandono das totalidades em benefício do pensamento da diferença. O objetivo central é examinar como a proposta vattimiana, influenciada especialmente pela proclamação da “morte de Deus” e a interpretação da *Verwindung*, redefine o conceito de pensamento na contemporaneidade. A discussão se foca na evolução do significado de “pensar” e na crítica à metafísica e à dialética. Os principais resultados apontam para uma redefinição do pensamento que se distancia das concepções anteriores, caracterizadas por uma fusão hermenêutica e niilista; além da redefinição do pensamento, criticando a dialética e propondo uma “nova ontologia” alinhada à ideia de um pensamento pós-metafísico com o intuito de apresentar, por fim, uma via “empírica”.

PALAVRAS-CHAVE: *Pensiero Debole*. Dialética. Pensamento da Diferença. Pós-Metafísica. Gianni Vattimo.

VATTIMIAN ARTICULATIONS ABOUT *PENSIERO DEBOLE* AS A DISTANCE FROM METAPHYSICAL DIALECTICS: FROM THE ABANDONMENT OF TOTALITIES TO THE THOUGHT OF DIFFERENCE

ABSTRACT: A discussion is proposed on the Gianni Vattimo’s philosophy, through Nietzsche and Heidegger, pointing out articulations of his proposal of the *pensiero debole* – as a distance from the dialectic-metaphysics which, in turn, comes from the abandonment of totalities in favor of the thinking about difference. The central objective is to examine how Vattimo's proposal, influenced especially by the proclamation of the “death of God” and the interpretation of *Verwindung*, redefines the concept of thought in contemporary times. The discussion focuses on the evolution of the meaning of “thinking” and the critique of metaphysics and dialectics. The main results point to a redefinition of thought that moves away from previous conceptions,

¹ O presente trabalho foi realizado no Doutorado pelo Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (PIPGF) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

characterized by a hermeneutic and nihilistic fusion; in addition to the redefinition of philosophical thought, criticizing dialectics and proposing a “new ontology”, aligned with the post-metaphysical tradition, with the aim of presenting, finally, an “empirical” path.

KEYWORDS: *Pensiero Debole*. Dialectic. Difference Thinking. Post-Metaphysics. Gianni Vattimo.

INTRODUÇÃO

A experiência, no período da Modernidade, sobre o modo de *ser* e sobre a *razão* (racionalidade) e o conhecimento, levou Lyotard, assim como Vattimo, a revisitarem suas posturas mediante a análise e a proposta de uma condição humana pós-moderna. A pós-modernidade filosófica, tomada como pós-metafísica e como pós-histórica, encontra os seus expoentes máximos nesses dois filósofos que se insurgem, de igual forma, contra as vertentes mais violentas do Positivismo, justamente na época global do niilismo cumprido e do capitalismo de consumo, na medida em que se entende que os limites e as condições de possibilidade racional da Modernidade não são mais cabíveis em face do mundo atual.

Hoje, o que predomina como uma das principais características da pós-modernidade é a multiplicidade de saberes, de racionalidades, ou seja, “o debate filosófico atual tem pelo menos um ponto de convergência: não existe um fundamento único, último e normativo” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 7).² Assim, devemos nos perguntar: qual é a tarefa do pensamento no contexto da pós-modernidade? Vattimo se insere nesse debate propondo, a princípio, um dado modo de leitura dessa época a partir do *pensiero debole* (*pensamento fraco*).

O percurso filosófico de Gianni Vattimo, mediante a análise do conceito de *pensiero debole*, nos leva à raiz do “irracionalismo filosófico e cultural” e a uma compreensão da multiplicidade das formas do saber, o qual está longe de uma tendência para a totalidade e que é “débil”, atento ao tempo (pós-moderno) e postado em defesa de uma “nova ontologia” que, em nossa leitura, terá um desdobramento para um pensamento e uma ética pós-metafísica.

O presente estudo, então, visa a examinar a intersecção entre o pensamento filosófico de Gianni Vattimo, especificamente sua concepção de *pensiero debole*, e as filosofias de Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger. Este enfoque se concentra na maneira pela qual o

² Tradução nossa. Texto original: “Il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa”.

pensiero debole de Vattimo, uma contribuição significativa ao discurso filosófico contemporâneo, dialoga com a proclamação nietzschiana sobre a “morte de Deus” e a interpretação heideggeriana do conceito de *Verwindung*.

A investigação aborda a perspectiva de Vattimo sobre o impacto decisivo de Nietzsche e Heidegger na redefinição do conceito de pensamento dentro do horizonte cultural contemporâneo. Esta redefinição implica uma evolução do significado de “pensar”, distinta das concepções anteriores na história da sociedade. Portanto, o foco deste estudo não se limita a reconhecer as influências de Nietzsche e Heidegger como meras fases inspiradoras na filosofia *debole* de Vattimo; em vez disso, busca-se articular essas influências como impulsionadoras fundamentais de uma *nova* ontologia, caracterizada por uma fusão hermenêutica e niilista.

1 – *TECITURAS VATTIMIANAS*

Na obra *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*,³ Vattimo aponta, novamente, para o fato de os filósofos Nietzsche e Heidegger serem os principais responsáveis, no nosso horizonte cultural, por modificarem “de uma maneira substancial a própria noção de pensamento, pelo que, depois deles, ‘pensar’ assume um significado diverso do de antes” (1998, p. 9).

Especificamente em Nietzsche, isso é colocado a partir do tema da “morte de Deus”⁴ e do “ultra-homem”.⁵ Ao trazê-lo para a discussão, Vattimo toma seu modo de pensar enquanto uma proposta original e radical da unidade, que ele estabelece entre teoria e *práxis*, mediante a qual “o novo pensamento que Nietzsche quer elaborar exerce-se à luz do eterno retorno do igual” (Idem, p. 10), ou seja, de uma unidade que se dá entre a essência e a existência, e também entre a existência e o significado, o qual advém em detrimento de uma radical transformação acontecida nas relações sociais, na parte interior do indivíduo antes de atuar no seu exterior. Por isso,

³ O título original da obra é *Le avventure della differenza: Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, publicado pela primeira vez em 1980 pela Garzanti Editore.

⁴ A primeira vez que Nietzsche enunciou o dito “Deus morreu” foi no terceiro livro da obra *A Gaia Ciência* (título original: *Die fröhliche Wissenschaft*), em 1882. Segundo Deyve Redyson (2014, pp. 38-39), o filósofo que primeiro anunciou “Deus morreu”, antes de Nietzsche, foi Hegel, ao dizer, na obra *Fenomenologia do espírito*: “a morte é o sentimento dolorido da consciência infeliz, de que *Deus mesmo morreu*” (2014, p. 527).

⁵ Esse tema é explorado por Gianni Vattimo em seu livro *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1979).

o pensamento, tal como a tradição o concebeu e exerceu, surge, nesta perspectiva, como uma “doença”, na medida em que é marcado por uma separação tida como insuperável entre ser e valor, evento e sentido; mas esta separação, anuncia Nietzsche, é apenas um efeito das relações de domínio ou, como já havíamos demonstrado, da “estrutura edipiana do tempo”. Assim, porém, a questão “que significa pensar” não é remetida apenas para a práxis, para a transformação revolucionária das relações sociais, uma vez que esta transformação apenas pode ser eficaz e dar lugar ao novo pensamento se, simultaneamente, forem demolidas as estruturas onde estas têm as suas raízes mais resistentes, na “gramática”, isto é, no próprio cerne das categorias que ordenam a nossa experiência elementar do mundo: por exemplo, a relação sujeito-predicados (propriedades), sujeito-objeto, substância-acidente (Vattimo, 1998, p. 10).

O pensamento novo apresentado por Nietzsche (2016) com o anúncio do “ultra-homem” (*Übermensch*), na obra *Assim falava Zaratustra*, é também ele percebível como “aventura da diferença”, principalmente quando se percebe que é um pensamento “capaz de se abandonar (sem medos metafísicos, sem as atitudes de defesa que se exprimem na redução de tudo a um único princípio, na posse do qual nada pode acontecer) à multiplicidade das aparências libertas da condenação platônica” (Vattimo, 1998, p. 10) que faz delas cópias de um original transcendente, ao qual prontamente atribui hierarquias e ascetes.

Já em relação à “morte de Deus”, em seu ensaio *A palavra de Nietzsche Deus morreu*, escrito em 1943, Heidegger (2014a) já atentava para o fato de que o pensar de Nietzsche se dava sob o signo do *niilismo*. Tal *niilismo* pode ser compreendido como o movimento histórico reconhecido pelo próprio Nietzsche, e que já vinha se fazendo presente há alguns séculos, bem como determinando o século atual. Para Heidegger, portanto, Nietzsche resume a sua interpretação nessa breve fala – “Deus morreu”.

Tais apontamentos, levantados até aqui, nos direcionam ao cerne do plano de desenvolvimento do *pensiero debole*. Portanto, recorremos, nesse momento, ao ensaio *Dialettica, Differenza e Pensiero Debole*, texto de Vattimo publicado na obra *Pensiero Debole* diante do qual pretendemos compreender certas problemáticas dadas em torno das intenções, já destacadas, em relação ao *pensamento fraco*, na medida em que vamos mostrando, também, como Vattimo se insere no debate ao trazer Nietzsche e Heidegger.

De início, é importante dizer que a constituição teórico-filosófica, aqui, não se aproxima da ideia de uma historiografia filosófica, tendo em vista que pretendemos apontar as principais fontes que acabaram influenciando e levando Vattimo a conceber o *pensiero debole*. E, nos parece, que todo o plano anteriormente apresentado passa por uma delimitação dos horizontes

e campos discursivos em relação à Dialética e ao pensamento da diferença que sublinharam o período moderno, especificamente o século XX. É tanto que,

o pensamento fraco [...] tem uma relação com a dialética e a diferença que não é primariamente ou apenas uma de “superação”, mas sim será definido através do termo heideggeriano *Verwindung*, um termo que só por si é compreensível dentro de uma visão “fraca” do que significa pensar. Não se pode, contudo, ler a relação entre os três termos como um itinerário, uma passagem de para: o pensamento fraco não deixou simplesmente a dialética e o pensamento diferente para trás; para ele, eles constituem um passado no sentido de *Gewesenes* heideggeriano, que tem muito a ver com envio e destino (Vattimo, 2011, p. 12, tradução nossa).⁶

Nesse sentido, percebemos que não há uma linha teórico-determinista entre o pensamento da diferença, a Dialética e o *pensamento fraco*, como se existisse um sentido fundamental que se apresentaria como fundamento de “superação” pela qual se define a passagem linear e necessária de um termo para outro. Entretanto, o que temos revelado na passagem é a condição de que o próprio *pensamento fraco* não poder abandonar, por completo, a *Dialética* e o pensamento da diferença, exatamente porque são seus pontos de referência; como diz Vattimo (2011), são “dados” do destino, projeção “herdada” pelo *pensamento fraco* à luz da *Verwindung*, contrário ao sentido de *Überwindung*. Mas o que significa dizer que *Verwindung* é contrário – e em certo momento análogo – a *Überwindung*?

Como já anunciamos, *Verwindung* é um termo heideggeriano, não comum em suas obras, mas que possui – na concepção vattimiana – um pensamento destituído de fundamentação que, antes disso, quer indicar o “ultrapassamento” da metafísica. Já *Überwindung*, palavra de origem alemã e traduzida para o nosso idioma português de forma literal por “superação”, é um termo usado por Heidegger (2012) para indiciar uma “superação” da metafísica. Ao usar esse termo para repensar a metafísica – a construção da noção de história do ser –, o próprio Heidegger identificou algumas problemáticas – que ele menciona como obscuras – em seu uso, por se “aproximarem” ao modo da concepção tradicional da metafísica. Por isso, como forma de retirar-lhe as aludidas obscuridades, ele utiliza a terminologia

⁶ Texto original: “Il pensiero debole, di cui si cercano i tratti in questo saggio, ha con dialettica e differenza una relazione che non è principalmente o soltanto di “superamento”, ma piuttosto si definirà mediante il termine heideggeriano di *Verwindung*, termine esso stesso comprensibile solo entro una visione “debole” di che cosa significhi pensare. Non si può, comunque, leggere il rapporto fra i tre termini come un itinerario, un passaggio da a: il pensiero debole non si è lasciato semplicemente alle spalle la dialettica e il pensiero della differenza; essi costituiscono per lui, invece, un passato nel senso del *Gewesenes* heideggeriano, che ha molto da fare con l’invio e il destino”.

Verwindung como a saída para “clarificar” o real sentido de *Überwindung*. Isso porque, se levarmos ao sentido literal de *Überwindung*, que seria o de *superação*, ao invés de “superar” a metafísica, estaria ele reconstruindo o pensamento dentro da própria categoria metafísica (sendo contraditório à sua crítica ao pensamento metafísico-moderno), pois é sabido que a metafísica “enquanto concebe o ser como presença, ou seja, como passível de apreensão, leva à seguinte compreensão: supera seu antecessor aquele que se aproxima da verdade do ser” (Baleiro, 2010, p. 40).

Deste modo, entendemos a *Überwindung* como sendo a possibilidade a que Heidegger caminha para indicar a “superação” da metafísica e, conseqüentemente, o *pensar* histórico do *ser*. A *Überwindung* presente no projeto de “superação da metafísica”, como Heidegger (2000) descreve em *Überwindung der Metaphysik*, reflete-se, portanto, sobre uma elaboração da metafísica fruto de um “entendimento histórico”. Dito de outra forma, esse projeto, que propõe uma superação (*Überwindung*), está designado, inicialmente, ao entendimento sobre a ideia de metafísica, tomando-a “como um produto da construção do pensamento em um horizonte histórico. Ou ainda, um projeto de superação, aos olhos de Heidegger, não se faz sem antes compreender que relações há entre metafísica e história” (Marques, 2017, p. 81). Nesse contexto, a *Überwindung* será aquilo que nos proporcionará uma compreensão histórica, um olhar sobre a história sob a perspectiva do *ser*, cotejada como uma espécie de “ontologia da história”. De seu turno, *Verwindung* será aquela que, para além de interpretar *Überwindung* da melhor maneira, de modo a distanciar-lo de possíveis interpretações “obscuras”, irá definir a posição da metafísica, estabelecendo uma ideia da tarefa do pensamento no momento-contemporâneo, “do fim da filosofia em sua forma de metafísica” (Vattimo, 2007, p. 180).

Essa ideia nos leva à noção de rememoração (*An-denken*), em que o próprio pensamento pós-metafísico aparece e se define como rememoração, retomada, repensamento. Portanto, o pensamento “não tem nenhum outro ‘objeto’ [...], a não ser as errâncias da metafísica, rememoradas numa atitude que não é nem a do ultrapassamento crítico, nem a da aceitação que retoma e prossegue” (Ibidem).⁷ Nessa direção, dizer *Verwindung* contrário (e análogo) a

⁷ Texto original: “[...] il pensiero non ha alcun altro ‘oggetto’ (con molte virgolette) se non le erranze della metafisica, ri-memorate in un atteggiamento che non è né quello dell’oltrepassamento critico, né quello dell’accettazione che riprende e prosegue”.

Überwindung, é indicar um ultrapassamento que possui em si as características da aceitação e do aprofundamento. E, como diz Vattimo em sua obra *O fim da Modernidade*,

Por outro lado, o significado léxico da palavra no vocabulário alemão contém duas outras indicações: a da convalescença (*eine Krankheit verwinden*: curar, recuperar-se de uma doença) e a de (dis)torção (um significado bastante marginal, ligado a *winden*, torcer, e ao significado de alteração desviante que, entre outros, o prefixo *ver* possui). Liga-se ao sentido de convalescença também o de “resignação”: não se *verwindet* apenas uma doença, mas se *verwindet* também uma perda, uma dor. Se voltarmos com essas informações de vocabulário à *Verwindung* do *Ge-Stell*, ou à da metafísica (de que o *Ge-Stell* é a forma final), veremos que, para Heidegger, a possibilidade de uma mudança que nos leve a um *Ereignis* mais de princípio – ou seja: fora, além, da metafísica – está ligada a uma *Verwindung* desta. Traduzamos: a metafísica não é algo que “se possa pôr de lado, como uma opinião. Tampouco se pode deixá-la para trás, como uma doutrina em que não se acredita mais”; ela é algo que permanece em nós como os vestígios de uma doença ou como uma dor, a que nos resignamos; ou, ainda, poderíamos dizer, jogando com a polivalência do termo italiano *rimettersi*, é algo de que alguém se restabelece, se recupera, a que alguém se remete, que alguém remete (que envia). Além de todos esses significados, também há o de distorção, que, de resto, já se pode ler no significado da convalescença-resignação: não se aceita a metafísica pura e simplesmente, como ninguém se dá sem reservas ao *Ge-Stell* como sistema da imposição tecnológica; pode-se viver a metafísica e o *Ge-Stell* como uma chance, como a possibilidade de uma mudança em virtude da qual, aquela e este, se torcem numa direção que não é a prevista por sua essência própria, mas que a ela está relacionada (2007, pp. 179-180).

O caráter de distorção, que encontramos presente na *Verwindung*, deve ser compreendido como aquilo que recusa o simples ato de repetição da metafísica e, quando isso ocorre – a repetição –, significa que não tem mais o objetivo de aceitá-la como é. Mas, no que isso implica? Apropriando-nos do exemplo apresentado por Vattimo, implica que não podemos mais repensar Platão colocando-se o problema de se é ou não verdadeira a doutrina das ideias, mas buscando rememorar a *Lichtung*,⁸ a abertura de destino preliminar dentro da qual algo

⁸ Esse é um dos termos centrais no léxico de Heidegger que Vattimo faz uso também no desenvolver do seu pensamento filosófico. Em alemão podemos traduzir, primeiramente, por “clareira”, “abertura” ou “ponto de alargamento”, ou seja, como escreveu Giovanni Fornero em um verbete do *Dicionário de Filosofia*, é “um lugar que foi aberto à luz por uma operação de desbastamento (donde certa associação morfológica, se não semântica e etimológica, entre *Lichtung* e *Licht*, luz). Em *Ser e Tempo*, *Lichtung* remete à abertura do *Dasein*, que “como ser-no-mundo, é luminoso em si mesmo, não recebe a luz de outro ente, é ele mesmo iluminação” (2012, p. 707). Nos textos subsequentes, alude ao jogo de luz e de escuridão, presença e ausência, distância e proximidade que qualifica o ser no seu dar-se-subtrair-se epocal e na sua vizinhança originária ao *Dasein*: “o ser é o destino da abertura”. Como horizonte de visibilidade dos entes e raiz do “Ai” do “Ser-ai” (*Dasein* = ser-na-L.) esta última não é, ela mesma, um ente, mas está integrada com o modo de ser do ser como *luminoso esconder-se*, ou seja, como fonte de luz a que pertence um fundo escuro que nunca pode ser iluminado. Por isso, junto à nota da luminosidade, a *Lichtung* heideggeriana, ao contrário do que ocorria na tradicional metafísica da luz, hospeda em si mesma a nota complementar da escuridão (cf. L. Amoroso, *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, em *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milão, 1983, pp. 137-163). Da dificuldade de “dizer a *Lichtung*”, ou seja, de focalizar os múltiplos valores filosóficos de um termo inusitado, que remete ao inaparente aparecer do ser – dificuldade que

como a doutrina das ideias poderia se apresentar (Vattimo, 2011c). A consequência dessa atitude incidirá em um efeito de libertação, pois, conforme Heidegger, dirá Vattimo (2011c), pensar à luz do *Ge-Schick* do ser significa “confiar-se ao vínculo libertador da *Ueberlieferung*”.

Assim, a *Verwindung* – que em Heidegger é usado para indicar a relação (que não é de simples superação [dialética] ou negação, porém de aceitação-distorção) que o pensamento pós-filosófico preserva da metafísica – parece indicar que o “ultrapassamento da metafísica” acontece em um sentido de aceitação-aprofundamento do ser. Portanto, não há um “desaparecimento” da metafísica, mas tem-se um seu retorno, de modo diferente, e o termo *Verwindung*, ainda que possua um nexos literal com *Überwindung*, de “superar”, ele alude – devido os significados possíveis a ele atribuído – à recuperação de uma doença, o que nesse contexto se refere à metafísica, uma doença presente na consciência resignada de que estamos destinados, de alguma maneira, a carregar seus vestígios.

Ao fazer uso desse conceito (*Verwindung*), Vattimo utiliza-o para evidenciar a ideia de uma “superação” que não tem por objetivo propor a chegada a um *telos* ou a um rompimento crítico, mas para acentuar a importância de retomar a metafísica com o intuito de exautorar as suas categorias objetivantes, distorcendo-as em sentido *fraco* e pós-metafísico, *niilista*. Em Vattimo, portanto, a partir das análises apresentadas até o momento, entendemos que *Verwindung* é onde encontramos as possibilidades que indicam o significado do prefixo “pós” de pós-moderno, uma vez que está se remetendo [também, e precisamente] ao abandono de um ciclo de “superação” (metafísica) e “tecnificação”.

Certamente, por isso, ele afirma que esse termo carrega a ideia de “ultrapassamento que tem em si as características da aceitação e do aprofundamento” (Vattimo, 2007, p. 179), e diz em sua obra *La fine della modernità (O fim da Modernidade)* que

Verwindung é a palavra que Heidegger usa, de resto bastante raramente (uma página de *Holzwege*, um ensaio de *Vorträge und Aufsätze* e, sobretudo, o primeiro dos dois ensaios de *Identität und Differenz*), para indicar algo análogo à *Ueberwindung*, a superação ou ultrapassamento, mas que se diferencia desta por nada possuir da *Aufhebung* dialética, nem do “deixar para trás” que caracteriza a relação com um passado que não tem mais nada a dizer-nos (2011c, p. 172).⁹

Heidegger é o primeiro a reconhecer e ressaltar – dão testemunho também as numerosas e igualmente insatisfatórias propostas de tradução: “iluminação”, “clareira”, “clareira luminosa”, “abertura”, “abertura iluminada”, “alargamento”, “lucos”, “claro”, etc.”

⁹ Tradução nossa. Texto original: “*Verwindung* è la parola che Heidegger usa, del re sto abbastanza raramente (una pagina di *Holzwege*, un saggio di *Vorträge und Aufsätze*, e soprattutto il primo dei due saggi di *Identität und Differenz*) per indicare qualcosa che è analogo alla *Ueberwindung*, il superamento o oltre passaggio, ma che se

A partir desse entendimento, Vattimo estabelece uma comparação ao processo de modernização do Ocidente, numa analogia de “conservação-distorção-esvaziamento”, fazendo crítica à Modernidade e propondo a sua “superação” a partir da crise da ideia de história como progresso linear, que é também a crise do pensamento da época, questão esta que já vinha sendo tratada por ele a partir da ideia de um *pensamento fraco* (*pensiero debole*). Daí que, assim, podemos pensar em uma definição para o *pensiero debole* como uma possibilidade que se apresenta enquanto “terceira via” ante o pensamento da diferença e a Dialética, uma possibilidade que abre um caminho isento do transcendentalismo das estruturas “fortes”, ou seja, um caminho “contaminado” pelas condições culturais que procuram entender as situações locais sem a necessidade, a princípio, de recorrer aos cânones metafísicos.

O pensamento “forte”, o da *cogência dedutiva*, nessa esteira, é que deve ter “medo” de perder o “movimento” inicial após o qual o jogo estaria então em alta. Porém, não podemos ignorar, por completo, a questão mesma do ponto de vista que se apresenta como “fraco” em face do pensamento. Conforme Vattimo (2011a), essa ideia de “fraco” é constituída precisamente por supor a possibilidade de ir contra uma abordagem metafísica “dura” do problema do início – a partir dos primeiros princípios do ser –, ou ainda de uma metafísica-histórica – onde temos a presença de Hegel (2014) em que o *ser* é destituído de princípios primeiros, mas que possui um processo providencial em que pensar significa chegar à altura dos tempos.

É assim que se vai apresentando uma terceira via de caminho “empírica” sem a pretensão de colocar como ponto de partida alguma experiência pura, ou purificada, de qualquer condicionalmente histórico-cultural. Por isso, a experiência de partida para essa discussão

[...] é a do primeiro e, em grande parte, do cotidiano, também sempre historicamente qualificada, culturalmente densa. Não há condições transcendentais para a possibilidade da experiência, que pode ser alcançada por meio de alguma redução ou *epochè* que suspende nossa adesão a horizontes histórico-culturais, linguísticos, categóricos. As condições de possibilidade de experiência são sempre qualificadas; ou, como diz Heidegger, o *ser-ai* é um projeto lançado, de tempos em tempos. (Vattimo, 2011, p. 13).¹⁰

ne distingue perché non ha nulla della *Aufhebung* dialettica, né del ‘lasciarsi alle spalle’ che caratterizza il rapporto con un passato che non ha più nulla da dirci”.

¹⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] è quella dell’innanzitutto e per lo più quotidiano, che è anche sempre storicamente qualificata, culturalmente densa. Non ci sono condizioni trascendentali di possibilità dell’esperienza, che sia possibile raggiungere mediante una qualche riduzione o *epochè* che sospenda la nostra adesione a orizzonti storico-culturali, linguistici, categoriali. Le condizioni di possibilità dell’esperienza sono sempre qualificate; o, come dice Heidegger, l’Esserci è progetto gettato, *di volta in volta* gettato”.

Assim, percebemos que o princípio de envio do discurso não pode ser nada além de uma fundação hermenêutica.¹¹ Até mesmo lógica, com a qual o discurso procede, uma vez que sabemos que ela existe e que, de repente, o seu desenvolvimento acaba sendo não arbitrário, incidindo em uma lógica inscrita na situação e constituída de procedimentos de controle que acontecem de tempos em tempos, da mesma forma *não pura* em que as condições histórico-culturais são determinadas. O modelo a ser pensado, nessa esteira, e que estará sempre alinhado com o processo filosófico, ainda quando ocorre de ser interpretado de forma diferente, é o apresentado na crítica literária e artística pelo qual, segundo Vattimo, “discursos e avaliações críticas sempre se movem de um conjunto de cânones que são historicamente constituídos pela história das artes e do gosto” (2011, p. 12).¹²

Desta maneira “não pura”, temos uma reflexão vattimiana sobre o conceito de dialética – preocupado em filosofar sobre o hoje e o agora, no contexto italiano e com suas ligações à filosofia continental europeia totalizadora –, ainda que com muitas características problemáticas. Por isso, Vattimo toma a posição de “abandonar” a filosofia [dialética] da história por perceber que nela ainda existe a presença do horizonte metafísico do qual ele procura se distanciar, a saber, uma estrutura do pensamento dialético que tem forte caracterização com o princípio de *superação*, pela visão globalizante, totalizadora e excludente. Sobre esse fato, Vattimo já apontou em sua obra *Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l’ermeneutica*, ao afirmar que a Dialética, em sua última manifestação de *ratio* metafísica, “ainda pensa em referência a uma possível presença ‘plena’, final, totalizante, do ser”, e por esse motivo, “corre o perigo de não nos liberar totalmente” (1989, p. 25).¹³

Essas considerações sobre a [refutação da] dialética são articuladas por Vattimo (2011) em seu ensaio *Dialettica, differenza e pensiero debole*, no qual, para compreender tais refutações, ele recorre a duas obras emblemáticas sobre a presença da dialética no contexto do pensamento contemporâneo. A primeira é a *Crítica da Razão Dialética: precedido por questões de método* (de 1960), do filósofo francês Jean-Paul Sartre; a outra é um ensaio, do filósofo judeu alemão Walter Benjamin, intitulado *Sobre o conceito de história* (de 1940), que Vattimo

¹¹ Aqui, estamos nos referindo a Vattimo (1984) quando ele trabalha com esse conceito de *fundação hermenêutica* em seu ensaio *Rumo a uma Ontologia do Declínio*, o que se encontra incluído na obra *Al di là del soggetto*.

¹² Tradução nossa. Texto original: “[...] discorsi e valutazioni critiche muovono sempre da un insieme di canoni che sono storicamente costituiti dalla storia delle arti e del gusto”.

¹³ Tradução nossa. Texto original: “[...] pensa ancora sempre in riferimento a una possibile presenza ‘piena’, finale, totalizzante, dell’essere [...]; e rischia dunque di non liberarci affatto”.

também faz uso para articular as suas ideias a respeito da refutação do universo teórico-filosófico da Dialética. Analisando criticamente essas obras, ele aponta uma mudança que já vinha acontecendo na esfera da dialética e que, por sua vez, se desenvolve no desenrolar do *pensiero debole*.

Em relação a Sartre, em *Crítica da Razão Dialética*, Vattimo aponta que a dialética é caracterizada em detrimento a duas noções principais, a saber: a noção de totalidade e a de reapropriação. Sartre (2002) constrói um percurso filosófico em que retoma os caminhos da dialética tais quais foram percorridos por Hegel¹⁴: “o verdadeiro é o todo; e a formação autêntica do homem consiste em colocar-se no ponto de vista do todo” (Vattimo, 2011, p. 14).¹⁵ É importante destacar, ainda, que Sartre começou a desenvolver o seu percurso em direção à *Crítica da Razão Dialética* na obra *O Ser e o Nada* (de 1943). Neste primeiro momento, a realidade foi interpretada por Sartre (2011) a partir de uma dicotomia, em que o *Para-si* é representado como a consciência e o *Em-si* retrata a materialidade. São essas extremidades que criam uma relação dialética, onde o *Para-si*, ao procurar sentido no *Em-si*, busca sua inteligibilidade na própria materialidade. Materialidade, aqui, deve ser entendida como a própria realidade social, pois Sartre (2011) tece uma crítica recriminando aquilo que Engels critica sobre Hegel ao discorrer sobre uma dialética que tem uma comprovação a partir da natureza por meio de leis físico-químicas.

Entretanto, o próprio Sartre não afirma, e nem nega, sobre tal contatação dialética, mas diz, segundo Sucupira Filho, que,

[...] no mundo histórico e social, [...] trata-se verdadeiramente de uma razão dialética; transportando-a para o mundo “natural”, gravando-a aí à força, Engels retira-lhe sua racionalidade; já não se trata de uma dialética que o homem faz fazendo-se e que, em retorno, o faz, mas de uma lei contingente da qual só é possível dizer o seguinte: é assim e não de outra forma (2005, p. 152).

¹⁴ Segundo Cezarini, “a dialética elucidada por Hegel é, sem sombra de dúvida, um marco para a filosofia posterior bem como para a análise da filosofia anterior. Toda tradição filosófica tem como obrigatoriedade o estudo dos conceitos hegelianos, sejam eles considerados positiva ou negativamente. Portanto, uma análise do pensamento dialético hegeliano sob a ótica da *Crítica da Razão Dialética* só pode ser desenvolvida a partir da explanação – ainda que superficial – do método dialético de Hegel. As raízes de seu método despontam no pensamento antigo, mas seu pensamento é essencialmente não imposto, ou seja, procura seguir um automovimentar dos conceitos” (2008, p. 2).

¹⁵ Tradução nossa. Texto original: “[...] il vero è l’intero; e la formazione autentica dell’uomo consiste nel porsi nel punto di viste del tutto”.

Percebemos, pois, que Sartre começa sua crítica sobre a dialética a partir de Engels (2020) para chegar, posteriormente, a Hegel, de onde propõe uma revisão sobre o tema dizendo que as ideias não impõem seus pensamentos à matéria. Isto é o que Sartre aponta e reivindica do idealismo hegeliano, tendo em vista que a dialética “não tem necessidade de apresentar suas provas” (2011, p. 142). Entretanto, se Hegel (2014) – em *Fenomenologia do Espírito* – tece críticas a Platão pela sua falta de sistematicidade em estabelecer um começo em seu pensamento [dialético],¹⁶ Sartre (2011) recrimina a dialética hegeliana por carecer de fundamentos comprobatórios do seu idealismo. Segundo Cezarini, “Platão, na visão hegeliana, peca ao tornar sua teoria muito negativa, pois nela o saber científico não é adaptável, porquanto em Platão não há, segundo Hegel, a existência de um começo para seu pensamento” (2008, p. 3). E é nesse ponto, segundo Manoel de Oliveira, que se enquadra a dialética hegeliana: “ela pretende desenvolver, sistematicamente, todos os conceitos fundamentais de nosso pensamento, pois eles são todos determinações do conceito, isto é, são as determinações do Absoluto” (2002, p. 40).

A crítica sartriana sobre o entendimento de que “o verdadeiro é o todo”, na dialética hegeliana, tem relação direta com as determinações do *Absoluto*. E, conforme análise vattimiana, essa premissa pode ser mais bem compreendida se for trazida para próximo de nós, não tanto reconstruindo Hegel, mas nos atentando à prática da crítica da ideologia ainda presente na atualidade. Esta crítica não se propõe a “desvendar o oculto”, mas a empreender algo “como um esforço para recompor um ponto de vista não partidário, capaz, portanto, de captar a totalidade como tal” (Vattimo, 2011, p. 14).¹⁷ A ideologia, indica Vattimo, não se resume a um pensamento falso porque expressa de forma (inconsciente) mascarada a verdade que está por trás, mas o fato dela (a ideologia) “mascarar” se deve ao modo como se pode ser um pensamento parcial. Por isso é que “a reconstituição da totalidade também significa

¹⁶ Manoel de Oliveira, ao falar sobre a noção de metafísica que se estabeleceu na tradição moderna, diz que, “para Hegel, um mérito fundamental da metafísica moderna, como ela se articulou a partir de Descartes, constitui em ter feito do pensamento o princípio universal da filosofia, o que significa afirmar que tudo recebe sua validade através do pensamento, portanto, que o pensamento é a instância de validade enquanto tal, que ele está na base de tudo. A metafísica racionalista moderna põe no seu cerne o pensamento como ‘princípio do mundo’, ou seja, retoma a tese platônica de que a apreensão verdadeira da realidade se faz através de conceitos e ideias, que captam o ser mesmo de tudo, a realidade como ela é em si mesma, em suas notas essenciais, e assim se torna capaz de articular uma visão racional do universo” (2007, p. 161).

¹⁷ Tradução nossa. Texto original: “[...] come sforzo di ricomposizione di un punto di vista non parziale, capace dunque di cogliere la totalità come tale”.

reapropriação: somente se o panorama for totalmente explicado é que realmente o temos” (Vattimo, 2011, p. 14).¹⁸

A crítica vattimiana à dialética sartreana está, como já pontuamos anteriormente, na ênfase que Sartre deu à própria dialética (de totalidade e de reapropriação). Ao fazer tal apontamento, percebe-se que Vattimo procura explicitar a importância de Sartre nessa discussão, ao dizer que ele teria antecipado a crítica contemporânea do caráter ideológico da totalidade quando o caráter mitológico das soluções dos problemas da dialética foi denunciado. Dentre as soluções denunciadas, temos a de Georg Lukács, que atribuiu, com Marx,

[...]. a capacidade de uma visão totalizadora do significado da história ao proletariado expropriado como expropriado, e depois garantiu, leninisticamente, a confiabilidade desta visão totalizadora, identificando a consciência de classe com a vanguarda do proletariado – o partido e sua burocracia (Idem, p. 15, tradução nossa).¹⁹

Percebe-se, pois, que o que é central em Sartre e na dialética que foi desenvolvida no século XX é, exatamente, a natureza problemática da relação entre *totalidade* e *reapropriação*. A crítica da razão dialética colocada por Sartre, nos dizeres de Vattimo (2011), é uma “crítica no sentido kantiano do termo: procura classificar as condições nas quais a constituição de um ponto de vista total, não ideológico, é possível na prática” (Idem, p. 14).²⁰ Ou seja, a crítica sartreana de atitude ideológica da dialética é colocada em incumbência das condições de possibilidade de conceber uma orientação não ideológica e não mascarada da totalidade.

A solução apresentada por Sartre ao problema consiste, ainda que de modo não definitivo, segundo Vattimo (2011), na defesa da possibilidade de “um conhecimento efetivamente total-reapropriado que se realiza na consciência do grupo-em-fusão, o grupo revolucionário em ação, no qual a teoria e a práxis são uma só, e a perspectiva do indivíduo coincide plenamente com a de todos os outros” (Ibidem).²¹

¹⁸ Tradução nossa. Texto original: “Ricostituzione della totalità significa anche riappropriazione: solo se il panorama è tutto spiegato, noi ne disponiamo davvero”.

¹⁹ Texto original: “la capacità di una visione totalizzante del senso della storia al proletariato espropriato in quanto espropriato, e garantiva poi, leninisticamente, l’attendibilità di questa visione totalizzante identificando la coscienza di classe con l’avanguardia del proletariato – il partito e la sua burocrazia”.

²⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] critica nel senso kantiano del termine: cerca di chiarire a quali condizioni è possibile, concretamente, la costituzione di un punto di vista totale, non ideologico”.

²¹ Tradução nossa. Texto original: “[...] un sapere effettivamente totale-riappropriato si attua soltanto nella coscienza del gruppo-in-fusione, il gruppo rivoluzionario in azione, nel quale teoria e prassi fanno tutt’uno, e la prospettiva del singolo coincide pienamente con quella di tutti gli altri”.

Apesar dessa solução e de possíveis outros problemas²² presentes na crítica dialética sartreana, Vattimo (2011) analisa a intenção de Sartre como positiva, justamente por trazer em sua companhia um aspecto fundamental para o desdobramento do *pensiero debole*, a saber: “a verificação da relação entre o ideal do conhecimento total-reapropriado e a estrutura de dominação que ele, precisamente, deveria derrubar” (Vattimo, 2011, p. 15).²³ Entretanto, a crítica e a renúncia de Vattimo à reapropriação do saber totalizador se dão pelo fato dele não conduzir o *pensamento* à dimensão de liberdade, mas, pelo contrário, poder vir a fortalecer as antigas estruturas de domínio enraizadas no pensamento *dialético-totalizador*.

Ainda no contexto do pensamento dialético contemporâneo, o outro ensaio que Vattimo (2011) analisa é o conjunto das teses de Benjamin, intitulado *Sobre o conceito de história*, que é o seu último escrito só publicado após a sua morte, em 1940. Antes de nos aprofundarmos na análise vattimiana sobre essas teses, é fundamental (re)lembrar que Benjamin é, para a *escola materialista*, um marxista,²⁴ não obstante, um materialista consequente, e devemos compreender as suas formulações teológicas como metáforas, “como uma forma exótica que acoberta verdades materialistas” (Löwy, 2005, p. 36).

Na primeira tese, Benjamin (1994) já anuncia um dos temas centrais do seu ensaio, dizendo:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, coloca o numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar

²² Vattimo (2011) chama atenção sobre uma recaída possível na alienação do inerte prático logo após os movimentos revolucionários “quentes”. Ele acrescenta que “o regresso do inerte prático após os momentos quentes da revolução significa apenas que o conhecimento total-apropriado não pode subsistir se não como uma nova forma de propriedade (também e sobretudo no sentido linguístico da palavra: o domínio do próprio contra a metáfora...)” (2011, p. 15, tradução nossa). Ver o texto original: “[...] Il ritorno del pratico-inerte dopo i momenti caldi della rivoluzione significa solo che il sapere totalizzante-riappropriato non può sussistere se non come una nuova forma di proprietà (anche e soprattutto nel senso linguistico della parola: il dominio del proprio contro la metafora...).

²³ Tradução nossa. Texto original: “[...] la verifica del rapporto tra ideale del sapere totale-riappropriato e la struttura di dominio che esso, proprio, dovrebbe rovesciare”.

²⁴ Walter Benjamin, segundo Michel Löwy, para a *escola teológica* “é antes de tudo um teólogo judeu, um pensador messiânico. Para ele, o marxismo é apenas uma terminologia, uma utilização abusiva de conceitos como o de ‘materialismo histórico’. É o ponto de vista de seu amigo Gershom Scholem; para a *escola da contradição* [...] Benjamin tenta conciliar marxismo e teologia judaica, materialismo e messianismo. Mas como todos sabem, os dois são incompatíveis. Daí o fracasso de sua tentativa. É a leitura que fazem tanto Habermas quanto R. Tiedemann” (2005, p. 36).

qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se (1994, p. 222).

Ou seja, Benjamin anuncia a existência de uma associação paradoxal que há entre o materialismo e a teologia. Para tanto, percebe-se que ele faz uso de uma linguagem marcada pela presença da alegoria irônica, mas que aponta para significados reais. A princípio, podemos destacar que o *autômato*, conforme pontuado por Benjamin, é aludido para se referir ao fantoche, a saber, o “materialismo histórico”. Conforme Löwy, ao fazer uso das aspas e a esse estilo da frase, Benjamin sugere que esse *autômato* não é o “verdadeiro” “materialismo histórico, mas aquele que se *costuma* chamar assim” (2005, p. 41). Assim, ele está se referindo aos “porta-vozes” do marxismo do seu tempo, isto é, “[a]os ideólogos da II e da III Internacional” (Ibidem).

Para Benjamin (1994), portanto, o materialismo histórico, no domínio desses porta-vozes, torna-se um método que percebe a história como sendo um “instrumento-ferramenta” ou máquina que conduz “automaticamente” ao triunfo do socialismo. Para esse materialismo mecânico,

[...] o desenvolvimento das forças produtivas, o progresso econômico e as “leis da história” levam necessariamente à crise final do capitalismo e à vitória do proletariado (versão comunista) ou às reformas que transformarão gradualmente a sociedade (versão social-democrata). Ora, esse autômato, esse manequim, esse boneco mecânico, não é capaz de ganhar a partida (Ibidem).

Esse “ganhar a partida”, para Benjamin (1994), nos apropriando da leitura de Löwy (2005), pode assumir um duplo significado: 1) fazer uma leitura correta da história, lutar contra a visão da história dos opressores; 2) vencer o próprio inimigo histórico, as classes dominantes – que, naquela época, em 1940, estariam alocadas na irrupção do fascismo. Na visão benjaminiana entendemos, assim como Vattimo, que esses sentidos estão ligados de maneira direta à unidade indissolúvel entre teoria e prática: sem que haja uma interpretação correta da história, a luta contra o fascismo²⁵ se torna praticamente uma tarefa quase que impossível de ganhar.

²⁵ Walter Benjamin escreveu as suas teses *sobre o conceito de história* no momento em que acontecia a Segunda Guerra Mundial, na Europa. Nesse período, Adolf Hitler, juntamente com o regime nazista, tentou criar um império no leste europeu, eliminando populações lá existentes e criando um “espaço vital” (*Lebensraum*) para que os alemães se fortalecessem enquanto uma “raça superior” germânica, ainda que perseguindo e assassinando milhões de judeus, além de outros grupos tidos como inferiores. Por isso, para Benjamin (1994), “a derrocada do

Por isso, no horizonte benjaminiano, para que o materialismo histórico consiga “ganhar a partida” é indispensável a contribuição da teologia que, na primeira tese, é referida alegoricamente como um anão corcunda que está escondido na mesa²⁶ (máquina). Assim, percebe que a *tese* sugere que o “anão corcunda” é o elemento capaz de revitalizar o materialismo histórico e, por isso, pode agir de forma oculta em seu interior. O termo teologia, para Benjamin (1994), remete a dois conceitos fundamentais, a saber: a rememoração (*Eingedenken*) e a redenção messiânica (*Erlösung*) que são peças importantes para aquilo que o autor vai estabelecer como novo “conceito de história” com as suas teses.

Da primeira à última tese, de forma alegórica, Benjamin (1994) tece uma crítica ao historicismo e a outros temas, tais como a ideia de progresso que é criticada conjuntamente com o materialismo histórico. O fato de o materialismo histórico ter em sua base a “acumulação de bens culturais”, como uma espécie de cultura petrificada, levou Benjamin ao seu entendimento como algo que não mais faz sentido. Como apresentou em suas *teses*, a *ontologia* do pensamento Ocidental tem raiz na teologia – ou seja, no pensamento cristão – que se caracteriza por apresentar uma crença estabelecida no ideal de *progresso moral da humanidade*. Embora tenha ocorrido uma significativa secularização do mundo, tal crença religiosa ontológica do progresso permaneceu.

As *teses* benjaminianas esclarecem que a confiança da ilustração num progresso em linha reta sem que se achem rupturas, onde os oprimidos da(s) história(s) são esquecidos, deve ser encarada como falsa; cabendo, ainda, advertir para o fato do materialismo histórico e da teoria da história materialista clássica terem ficado presos na confiança de que as forças da história estariam a seu favor. Isto, pois, enquanto para Marx (2011) a história se relacionava

movimento operário marxista diante do fascismo – na Alemanha, na Áustria, na Espanha, na França – demonstra a incapacidade desse boneco sem alma, desse autômato vazio de sentido, de ‘ganhar a partida’ – uma partida em que se decide o futuro da humanidade” (Löwy, 2005, p. 42).

²⁶ Michel Löwy diz que “essa alegoria foi inspirada, como se sabe, em um conto de Edgar Allan Poe – traduzido por Baudelaire – que Benjamin conhecia muito bem: ‘O jogador de xadrez de Maelzel’. Trata-se de um autômato jogador de xadrez, apresentado em 1769 à corte de Viena pelo barão Wolfgang von Kempelen, que vai acabar, depois de diversas peripécias, nos Estados Unidos, em uma turnê organizada por um inventor-empendedor vienense, Johann Nepomuk Maelzel. Poe descreve esse autômato como uma figura ‘vestida no estilo turco’, cuja ‘mão esquerda segura um cachimbo’ e que, sendo uma máquina, ‘deveria ganhar sempre’ as partidas de xadrez. Uma das hipóteses de Poe é que um ‘anão movimentava a máquina’, um anão previamente escondido nela. A similaridade – quase literalmente – com a tese I é evidente. Michel Löwy acrescenta ainda que, em sua opinião, “a relação entre o de Poe e a tese de Benjamin não é somente pitoresca. A conclusão filosófica de ‘O jogador de xadrez de Maelzel’ é a seguinte: ‘É absolutamente certo que as operações do automato são regula das pelo espírito e não por alguma outra coisa.’ O espírito de Poe torna-se, em Benjamin, a teologia, ou seja, o espírito messiânico, sem o qual o materialismo histórico não pode ‘ganhar a partida’, nem a revolução pode triunfar” (2005, p. 42).

com as etapas da produção (aqui, entende-se também como: distribuição, troca e consumo) a partir do trabalho, ganhando destaque a *teoria do valor* e a luta de classe entre capital e força de trabalho, Benjamin (1994) vê a análise da história, mesmo que não se distanciando dessas perceptivas levantadas por Marx, como algo que agrega certa consideração centrada na crítica da cultura (ou ideologia burguesa e, ainda, falsa consciência), quer dizer, sobre a racionalidade da vida moderna ou sobre a superestrutura.

Por fim, podemos dizer que Benjamin (1994) procura, a partir de sua exposição alegórica das *teses*, propor uma reflexão sobre uma teoria e uma prática histórica que permitam, de fato, enxergar a catástrofe que circunda a vida moderna, o poder hierárquico que os vencedores possuem na sociedade e as possibilidades de redenção dos vencidos, pois, só assim, será possível elaborar um projeto invés de resistência e tenacidade. Portanto, uma história sem separações e hierarquias que proporcionará a libertação das esperanças que foram oprimidas no passado, mas também no presente.

Vattimo (2011) se reporta a este ensaio benjaminiano motivado pela crítica que ele faz sobre o conceito de história como processo homogêneo, como falamos anteriormente, entendendo-o como história dos vencedores que consegue se estender ao longo dos tempos. Na leitura de Vattimo,

Benjamin critica a imagem do tempo histórico como uma progressão homogênea – a que está subjacente à crença no progresso, mas também à expectativa do evento “necessário” de revolução. A ideia de um curso progressivo do tempo, e basicamente a ideia de que existe algo como a história, é uma expressão da cultura dos governantes: a história como linha unitária é na verdade apenas a história do que ganhou; é constituída ao preço da exclusão, primeiro na prática e depois na memória, de uma multidão de possibilidades, valores e imagens: é a indignação por esta liquidação, e não o desejo de assegurar um destino melhor para os que virão, que realmente impulsiona, segundo Benjamin, a decisão revolucionária. A decisão revolucionária visa uma redenção que vinga, ou seja, devolve a palavra ao que foi excluído e esquecido na história linear dos vitoriosos. Deste ponto de vista, a revolução deveria redimir todo o passado, e de facto isto parece ser o seu direito, a sua superioridade sobre a cultura dos governantes (2011, pp. 15-16, tradução nossa).²⁷

²⁷ Texto original: “Benjamin sottopone a critica l’immagine del tempo storico come procedere omogeneo – quella che sta alla base della fede nel progresso ma anche dell’attesa dell’evento “necessario” della rivoluzione. L’idea di un corso progressivo del tempo, e in fondo l’idea che si dia qualcosa come *la storia*, è espressione della cultura dei dominatori: la storia come linea unitaria è in verità solo la storia di ciò che ha vinto; essa si costituisce a prezzo dell’esclusione, prima nella pratica e poi nella memoria, di una moltitudine di possibilità, valori, immagini: è lo sdegno per questa liquidazione, pit che il desiderio di assicurare un destino migliore a quelli che verranno, ciò che davvero muove, secondo Benjamin, la decisione rivoluzionaria. La quale dunque mira a una redenzione che vendichi, cioè ridia la parola a, ciò che è stato escluso e dimenticato nella storia lineare dei vincitori. Da questo

Conforme aponta no excerto acima, a leitura vattimiana sobre Benjamin não se restringe ao tema da história, pois considera ainda as experiências estéticas benjaminianas na contemporaneidade. O dilema de Benjamin (1994), segundo a concepção vattimiana, deriva da investida de se conservar no horizonte da Dialética, não sendo cabível redimir todo o passado excluído, o que, porventura, se torna admissível por meio de novos atos de exclusão. Por isso, para Vattimo, Benjamin não conseguiu se desvincular do dilema dialética-revolução.

Esse momento-dilema pode ser identificado na *tese* 6:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (Benjamin, 1994, pp. 224-225).

Alguns intérpretes tiveram dificuldade na leitura dessas *teses* e, de forma concordante, certamente refletem em problemas que são relativos à dialética como um todo, diz Vattimo (2011). Afunilando essa afirmação, podemos dizer que esses problemas, que circundam o pensamento dialético de natureza materialista em vigor durante o século XX, são refletidos nos verdadeiros *pathos* “micrológicos” que atravessam as *teses*. Por isso, Vattimo (2011) nos atenta ao dilema benjaminiano que se faz presente nessas *teses*, principalmente ao momento em que Benjamin procurou discutir, de forma “piedosa”, sobre as ruínas da história, direcionando-se aos que não tiveram oportunidade de “fazer parte” dela, “até mesmo de tudo aquilo que não existiu e, conseqüentemente, não originou ‘autênticos efeitos históricos’” (Maia, 2021, p. 36).

Como sabemos, ao afirmar isso, Vattimo está tomando como referência especificamente a fala de Benjamin sobre o anjo da pintura de Klee, na *tese* 9:

Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto

punto di vista, la rivoluzione dovrebbe riscattare *tutto* il passato, e anzi proprio in ciò sembrerebbe consistere il suo buon diritto, la sua superiorità sulla cultura dei dominatori”.

está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (Benjamin, 1994, p. 226).

Entende-se, portanto, porque Vattimo interpreta a figura do anjo como algo que é movido por uma grande e piedosa pena pelas ruínas que a história conseguiu acumular junto a si desde o passar dos anos, pelo que deveria ter sido e (ou) não é mais, e que não foi capaz de produzir verdadeiros *Wirkungen* (efeitos históricos). Assim, esse enfoque – do *pathos micrológico* – nos leva ao entendimento de que o dilema de Benjamin é uma das formas mais expressivas que temos, recentemente, sobre uma contribuição crítica e urgente a respeito da crise do pensamento dialético na contemporaneidade. Assim,

a importância e o fascínio de pensadores como Benjamin, Adorno e Bloch não consiste tanto em ter repensado a dialética incorporando nela as exigências críticas da micrologia, mas em ter imposto estas exigências mesmo à custa da dialética e da própria coerência e unidade do seu próprio pensamento. Eles não são pensadores da dialética, mas da sua dissolução (Vattimo, 2011, pp. 16-17).²⁸

Nesse sentido, compreende-se que, para Vattimo, Benjamin, assim como Adorno e Bloch (2005), são pensadores importantes na discussão sobre questões da dialética atualmente. Entretanto, eles propõem uma crítica no sentido de dissolução da própria dialética, ou seja, apresentam contribuições críticas no sentido da dissolução da natureza totalizadora da Dialética e, ao mesmo tempo, apresentam as temáticas que estão próximas do pensamento da *diferença*.

Diante do que foi discutido, é viável afirmar que, ao trazer Sartre e Benjamin para essa discussão, Vattimo (2011) propõe um esquema, a saber: o fato de o pensamento dialético que a sociedade presenciou no século XX ter levado em consideração as razões de derrube do idealismo marxista fez com que ele (o pensamento dialético) se colocasse como um *pensamento de totalidade* e *pensamento de reapropriação*, demandando, como o materialismo, a redenção-libertação daquilo que foi excluído-rejeitado-esquecido pela cultura dos dominadores. Porém, “a parte amaldiçoada” – termo utilizado por Vattimo –, deixada de lado pela cultura dos

²⁸ Tradução nossa. Texto original: “L’importanza e il fascino di pensatori come Benjamin, Adorno, Bloch non consiste tanto nell’aver ripensato la dialettica incorporando in essa le esigenze critiche della micrologia; ma nell’aver fatto valere queste esigenze anche a scapito della dialettica e della stessa coerenza e unità del proprio pensiero. Essi non sono pensatori della dialettica, ma della sua dissoluzione”.

dominadores, não é simples de incluir em uma totalização: “os excluídos experimentaram que a própria noção de totalidade é uma noção senhorial, dos dominadores” (Vattimo, 2011, p. 17).²⁹ Assim, na inversão materialista da dialética hegeliana, “uma tendência permanente que pode ser chamada de ‘dissolutiva’, que tem a sua expressão peculiar na dialética negativa de Adorno, na mistura de materialismo e teologia de Benjamin, na utopia de Bloch” (Ibidem).³⁰

A partir desse ponto, podemos apontar para uma das ideias-chaves que estabelece um distanciamento entre o *pensamento fraco* (*pensiero debole*) e a dialética. Esse distanciamento diz respeito ao fato de que o pensamento não pode mais incorporar as diferenças em uma proposta totalizadora, visto que tem [pensamento] conhecimento da estrutura de força e de domínio que governa na totalidade, na “força da unidade”. Isso motivou Vattimo (2011) a apresentar uma espécie de *dilema da Dialética*, já exposto em Benjamin (1994) e Sartre (2011), como sua crise e “dissolução”. A ideia de totalidade presente na dialética é algo abandonado no *pensiero debole*, porém não se restringe unicamente a uma análise sobre essa tendência “dissolvente”, já que está preocupada, também, em tirar os efeitos do processo de “dissolução” do feitiço totalizador da Dialética para o contexto filosófico na atualidade.

Assim – por esta tendência “dissolvente”³¹ –, situam-se as temáticas que mais se aproximam do pensamento da *diferença*, e é nesse momento também que Vattimo (2011) direciona-se a ele. A maneira como Vattimo faz as ligações teórico-filosóficas sobre o tema nos leva a uma ideia-problematização de que o *pensamento fraco* se apresenta nesse cenário – também – como crítica do pensamento da Diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

²⁹ Tradução nossa. Texto original: “[...] gli esclusi hanno fatto esperienza del fatto che la stessa nozione di totalità è una nozione signorile, dei dominatori”.

³⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] una permanente tendenza che si può chiamare ‘dissolutiva’, che ha la sua peculiare espressione nella dialettica negativa di Adorno, nella mistura di materialismo e teologia di Benjamin, nell’utopismo di Bloch”.

³¹ Para Vattimo, “sobre esta tendência dissolvente e sobre as questões que ela reflete e se abre, insere-se o pensamento da diferença. (Isto significa: um itinerário de pensamento que, sem negar a sua própria característica pessoal, se esforça por se orientar pela ‘coisa em si’, encontra precisamente em relação a este problema da tendência micrológica-dissolvente da dialética os temas da diferença)” (2011, p. 17). Texto original: “Su questa tendenza dissolutiva e sulle questioni che essa riflette e apre si inserisce il pensiero della differenza. (Si inserisce vuol dire: un itinerario di pensiero che, senza negare la propria caratteristica personale, si sforzi di farsi guidare dalla “cosa stessa”, incontra proprio in relazione a questo problema della tendenza micrológico-dissolutiva della dialettica le tematiche della differenza)”.

Podemos dizer, então, que, para Vattimo (2011), a justificativa das temáticas do pensamento da *diferença* não é uma simples “inserção” causal, tendo em vista que elas possuem numerosos laços ao nível da história real que aproximam vários autores – filósofos críticos –, dos quais provém o pensamento da *diferença*. Nessa perspectiva, a tese vattimiana, que leva em consideração também os aspectos da “dissolução” da *dialética*, afirma que, no desenvolvimento do pensamento dialético do século XX, surge uma tendência “dissolutiva” incapaz de ser controlada pelo esquema dialético; podemos observar essa tendência na microbiologia de Benjamin, na “negatividade” adorniana e no utopismo de Bloch. Mas em que consiste o significado dessa tendência?

Conforme análise vattimiana, consiste em repararmos no fato de que a abordagem dialética do problema da alienação e da reapropriação ainda é profundamente cúmplice da alienação que é suposto combater, ou seja, “a ideia de totalidade e a de reapropriação, pedras angulares de todo o pensamento dialético, ainda são noções metafísicas não criticadas” (Vattimo, 2011, pp. 17-18).³² Como replicação a tais situações apresentadas acima, as contribuições críticas do filósofo Nietzsche parecem ser fundamentais, no pensamento de Vattimo (2011), para uma consciência da derrocada das estruturas fortes da Metafísica. Mais especificamente, isso se encontra na sua análise da subjetividade metafísica em termos de dominação e sobre o anúncio da *morte de Deus*, no momento em que Nietzsche apresenta uma dimensão “dissolutiva” da consciência forte da Metafísica como possibilidade de abertura para um novo horizonte ainda mais aberto ou, como Vattimo diz: menos “mágico” garantido.

Nessa perspectiva, o que Nietzsche (2001) nos apresenta e estabelece enquanto crítica diz respeito aos conceitos estruturantes da própria Metafísica, a ideia de um curso progressivo de tempo que faz parte do seu itinerário formativo³³ – *totalidade do mundo, sentido unitário da história, sujeito autocentrado* – e que, por sua vez, é uma expressão bastante presente na cultura dos governantes (dominadores), dos que “venceram” à custo da exclusão de uma

³² Tradução nossa. Texto original: “[...] idea di totalità e quella di riappropriazione, capisaldi di ogni pensiero dialettico, sono ancora nozioni metafisiche non criticate”.

³³ Para Vattimo, “os conceitos reinantes da metafísica – como a ideia de uma totalidade do mundo, de um sentido unitário da história, de um sujeito autocentrado capaz de eventualmente se apropriar dela – revelam-se como meios de disciplina e tranquilidade que já não são necessários no contexto da atual capacidade de disposição da tecnologia”. Texto original: “I concetti reggenti della metafisica – come l’idea di una totalità del mondo, di un senso unitario della storia, di un soggetto autocentrato capace eventualmente di appropriarsene – si rivelano come mezzi di disciplinamento e rassicurazione non più necessari nel quadro delle attuali capacità di disposizione della tecnica” (2011, p. 18).

multidão ao usarem como meios de “disciplina”. Com esses termos, Nietzsche (2001) denuncia uma suposta “superficialidade”³⁴ da Metafísica. Entretanto, essa “descoberta” pode vir a ser um problema na reformulação para uma nova metafísica, ao passo que ela pode, quiçá, limitar-se a uma substituição de um *ser verdadeiro* por aquele que outrora fora criticado como falso. Este perigo recai diretamente sobre o pensamento dialético (dialética negativa ou utópica) e, conforme Vattimo (2011), a maneira de evitá-lo é fazendo com que a crítica da metafísica como ideologia – que está ligada, nesse caso, à dominação que dela deriva –, associe-se ao renascimento radical do problema do ser iniciado por Heidegger (2005) em sua obra *Ser e Tempo*.

Vattimo (2011) encontra – em *Ser e Tempo* – semelhanças heideggerianas na retomada sobre a questão do *ser* com as intenções da crítica da ideologia. Assim, parece que tanto Heidegger e demais críticos da ideologia apontam que esta “é uma questão de reapropriação das condições de possibilidade, do que está por trás do obviou- objetivo e o determina como tal” (Vattimo, 2011, p. 18).³⁵ A (re)descoberta do problema do *ser* desse filósofo alemão,

[...] não conduziu a uma [re]apropriação da estrutura transcendental [que se identifica em Kant e Husserl] ou da totalidade dialética [Hegel ou Marx como expoente]. A proposta de Heidegger se contrapõe à concepção metafísica do ser – pensado como estabilidade na presença, eternidade, entidade ou *ousia* – com a denúncia do ‘esquecimento do ser’ em função do ente, do abandono da *diferença ontológica*. (Maia, 2021, p. 38-39).

O fato de Heidegger suscitar o discurso sobre a diferença de *ser* de entidades, que se refere à “diferença ontológica”, o levou a um longo caminho em que a essa “diferença” nos é permitido dizer que o ser³⁶ “não é”, que são “entidades” e que “acontece”. Entretanto, segundo

³⁴ Essa palavra é usada por Vattimo (2011), nesse contexto, nos termos marcusianos, o que faz referência à repressão adicional.

³⁵ Tradução nossa. Texto original: “[...] si tratti di riappropriarsi delle condizioni di possibilità, di ciò che sta alle spalle dell’ovvio-obiettivo e lo determina come tale”.

³⁶ Para Vattimo, “dizemos ‘ser’, distinguindo-o verdadeiramente das entidades, apenas quando pensamos no acontecimento histórico e cultural, no estabelecimento e transformação dos horizontes dentro dos quais as entidades se tornam acessíveis ao homem e o homem a si próprio. Não está sobre os dados sensatos no seu imediato, claro; mas nem sequer sobre o transcendental, tal como pretendido pelo neo-Kantianismo generalizado na filosofia com que Heidegger se mediu a si próprio. A análise do Ser, da sua franqueza, do seu carácter sempre situado emocionalmente e qualificado, leva Heidegger a temporalizar radicalmente o *a priori*” (2011, p. 19). Texto original: “Noi diciamo essere distinguendolo veramente dagli enti solo quando pensiamo come l’essere l’accadere storico-culturale, l’istituirsi e il trasformarsi, degli orizzonti entro cui di volta in volta gli enti divengono accessibili all’uomo e l’uomo a se stesso. Non è ontos on il dato sensibile nella sua immediatezza, certo; ma nemmeno il trascendentale, come voleva il neokantismo diffuso nella filosofia con cui Heidegger si misurava. L’analisi

Vattimo (2011), o que podemos falar sobre o *ser* diz respeito aos seus atributos metafísicos que o diferenciam do *ente*, ao fator de “trans-missão” (*Ueber-lieterung*) e “envio” (*Geschick*). São essas categorias que possibilitam a experiência no mundo e, quando inseridas em horizontes histórico-culturais, é perceptível a ressonância de uma linguagem que carrega questões do passado, a exemplo de culturas. Esse aspecto desconstrutivo heideggeriano sinaliza, assim, que o “ser verdadeiro não é”, mas “é enviado” (aquele que se coloca na estrada e envia-se a si mesmo). Portanto, declarada a diferença ontológica existente entre *ser* e *ente*, de modo que a proposta filosófica de Heidegger (2005) assegura a “abertura para a linguagem [relação do ser e linguagem], ou melhor, a radicalidade que Vattimo identifica em Heidegger implica o descobrimento do caráter linguístico do acontecer do ser, ser como linguagem, livre dos traços fortes que a tradição metafísica lhe atribuía” (Maia, 2021, p. 39).

O aspecto dissolutivo da dialética heideggeriana, que leva em consideração o *ser* “distinto” da concepção metafísica, favoreceu Vattimo (2011) a tecer sua reflexão se apoiando nesse filósofo em oposição à dialética-metafísica. Por isso, a concepção vattimiana reconhece, nessa direção, que o pensamento da diferença pode ser herdeiro e, ao mesmo tempo, radicalizador das tendências dissolutivas da dialética. Com isso, ele não pretendeu resolver os problemas da dialética por meio de uma “suposição da teologia” – como pretendeu a concepção benjaminiana ao materialismo histórico –, mas trazer a questão radicalizadora, que ultrapassa e distorce a tradição metafísica, e a dialética, por ser apresentada como a última tese metafísica e nela está expressa a atitude da *Verwindung*.

Por fim, na percepção vattimiana, o percurso que se apresenta como possível para a solução do dilema da dialética está nas proposituras de Heidegger (2005), tendo em vista que leva em consideração o sentido da *Verwindung* enquanto o que melhor assimila o lugar que ocupa o pensamento da diferença ante a intenção totalizadora da dialética. Além disso, motiva em sua reflexão do interesse pelo *pensiero debole* – que “gostaria de articular essas repercussões e, assim, preparar uma nova ontologia” (Vattimo, 2011, p. 20),³⁷ movimento que sai em defesa de uma nova ontologia hermenêutica-niilista.

dell’Esserci, della sua gettatezza, del suo carattere sempre di volta in volta emotivamente situato e qualificato, conduce Heidegger a temporalizzare radicalmente l’a priori”.

³⁷ Tradução nossa. Texto original: “[...] vorrebbe articolare queste ripercussioni, e così preparare una nuova ontologia”.

REFERÊNCIAS

BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. Verwindung: A idéia de “superação” no pensamento de Vattimo. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 9, n. 18, pp. 39-49, dez. 2010. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/2400>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2024.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CEZARINI (PUCRS), L. S. *Um olhar sobre Hegel: Crítica da Razão Dialética de Jean Paul Sartre*. Intuitio, v. 1, n. 2, pp. 188-200, 21 nov. 2008.

FORNERO, Giovanni. Lichtung. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6ª ed. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 9ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morrer”. In: *Caminhos de floresta*. 3ª ed. Trad.: Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silva, Vítor Moura, João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014a.

_____. *Ensaaios e conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *Ontologia da Atualidade: um estudo sobre ética, religião e política em Gianni Vattimo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

MARQUES, Victor Hugo de Oliveira. Comentários sobre a perspectiva do conceito de “superação” no aforismo i das notas heideggerianas intituladas superação da metafísica. *Synesis*, v. 9, n. 2, out. 2017. ISSN 1984-6754. Disponível em: <<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=118>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2024.

MARX, Karl. *O capital* (Livro 1). São Paulo: Boitempo, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zarathustra; livro para toda a gente e para ninguém*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Filosofia: lógica e metafísica. In: IMAGUINE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

REDYSON, Deyve. *10 lições sobre Hegel*. 3ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética: precedido por questões de método*. Trad.: Guilherme João de Freitas Teixeira; apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SUCUPIRA FILHO, Eduardo. *Introdução ao pensamento dialético: o Materialismo, da Grécia Clássica à Época Contemporânea*. 2ª ed. São Paulo: Alfa Omega, 1991.

VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza, pensiero debole*. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (org.). *Il pensiero debole*. 2ª ed. Milano: Feltrinelli, 2011.

_____. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 2011c.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (org.). *Il pensiero debole*. 2ª ed. Milano: Feltrinelli, 2011a.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad.: Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *As aventuras da diferença*. Trad.: José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. *Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano: Feltrinelli, 1989.

I – INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

Doutor em Filosofia (UFPE/UFPB/UFRN). Mestre em Comunicação e Culturas Midiáticas (UFPB). Especialista em Educação a Distância. Especialistas em Ensino de Filosofia e Ciências Sociais. Bacharel em Comunicação Social - habilitação em Publicidade e Propaganda, e licenciado em Filosofia e Artes Visuais. Tendo como principais áreas de atuação e interesse: Filosofia Política; Filosofia da Comunicação; Filosofia Política e Ética; Publicidade e Consumo; Comunicação, Linguagem e Estética; Retórica e Filosofia da linguagem; Filosofia da Arte; Discurso e retórica no Jornalismo e na Publicidade. Atuei como membro pesquisador do Grupo de Estudos, Pesquisa e Produção em Audiovisual - GEPPAU/PPGC/UFPB. Fui também pesquisador ativo do HERMES - Grupo Integrado de Pesquisa em Fenomenologia, Linguagem, Hermenêutica, História dos Conceitos e Teoria Crítica UFPB/CNPq; do Grupo de Pesquisa BIOS - Núcleo de Estudos em Biopolítica e Filosofia Contemporânea UEPB/CNPq; e do Núcleo de Pesquisa em Ensino de Filosofia e Filosofia Marxista UEPB/CNPq. E-mail: ade.lino@yahoo.com.br

II – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO

Recebido em: 16 de fevereiro de 2024

Aprovado em: 15 de abril de 2024

Publicado em: 26 de junho de 2024