

“Pensiero debole”, diferença e alteridade: uma releitura

Ricardo Timm de Souza

I. Introdução

O presente texto se inscreve em uma linha de trabalhos já antiga. Parte dele representa a atualização de uma seção do nosso artigo “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade: estações de uma história multicentenária”, apresentado originalmente no Colóquio sobre o Pensamento Judaico Contemporâneo, USP/Universidade Hebraica de Jerusalém, São Paulo, agosto de 1999, e publicado originalmente em *Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*¹, sendo posteriormente revisto, desenvolvido e reapresentado sob diversos formatos em eventos igualmente muito diversos. Tal obstinação reiterativa se justifica pelo fato de que o argumento principal deste artigo se constitui, a rigor, na medula do que pretendemos seja a nossa produção propriamente dita na área da filosofia. Para a crítica a Heidegger, por sua vez, desenvolvemos argumentos apresentados em alguns textos esparsos, cujo melhor exemplar impresso é nosso “Husserl e Heidegger; motivações e arqueo-logias”, publicado em sua versão definitiva em nosso *O tempo e a Máquina do Tempo – Estudos de Filosofia e Pós-modernidade*. Todo este material foi, todavia, reescrito em função do objetivo a que aqui nos propomos: uma breve releitura crítica da célebre categoria “pensiero debole” de G. Vattimo, tal como apresentado especialmente na “Advertência preliminar” e no ensaio “Dialética, diferença e ‘pensiero debole’”, textos constantes em seu clássico *Il pensiero debole*². Em termos de um roteiro geral, o que se pretende aqui é: em primeiro lugar, situar nosso ponto de partida, na inspiração das famosas frases conclusivas do citado ensaio de Vattimo “Dialética, diferença e ‘pensiero debole’”; em segundo lugar, apresentar nossa versão

da reescrita do colapso racional-civilizatório que oportunizou historicamente a idéia de um “*pensiero debole*” em oposição ao que operacionalmente, e apenas no contexto do presente escrito, chamamos de “pensamento forte da Totalidade”, tema geral ao qual temos dedicado vários outros trabalhos³, e que será aqui apenas sugerido a partir do acompanhamento do processo racional-inflacionário do Ocidente hegemônico e de sua crise de referências a partir de meados do século XIX, crise esta que, dando lugar ao Outro da razão totalizante, é aqui exemplificado na categoria de alteridade ética em Lévinas; e, em terceiro lugar, gostaríamos de demarcar nossa posição crítica e dialógica com Vattimo a partir da inspiração geral da teoria crítica, de Rosenzweig e de Lévinas, ainda que sem detalhar as formas como tal se poderia dar, detalhamento este que transcenderia em muito o escopo do presente escrito.

II. A questão

Identificar o novo com o outro, concebido como outra cultura – seja como cultura de civilizações diversas, ou de diferentes jogos de linguagem, ou do mundo virtualmente contido nos rastros de nossa tradição que não chegaram nunca a ser dos dominantes –, não significa experimentar a diferença do ser como o dar-se deste em um lugar diverso, em um fundo originário, pois isto equivaleria a considerá-lo ainda como um ente. Significa antes vivê-la como interferência, como meia-voz, como *Gering*. Equivale a acompanhar o ser em seu ocaso e a preparar assim uma humanidade ultrametafísica.

G. Vattimo⁴

Como é possível a concepção de uma “humanidade ultrametafísica”, se por “ultrametafísico” entendemos tanto uma concepção que escape às armadilhas conceituais da tradição filosófica “ontoteológica” criticada por Heidegger como uma proposta consistente e adequada a ansiedades contemporâneas por ética e racionalidade argumentativamente justificáveis? Estaria, como parece pensar Vattimo por vezes, em um ultra-refinamento do legado do próprio Heidegger? Ou estaria, antes, em uma alternativa no interior da própria racionalidade, para a qual mesmo este ultra-refinamento estaria prejudicado por uma incompleta radicalidade no trato da questão da “diferença”? Qualquer resposta nos parece prematura antes de procedermos a uma análise desta categoria-chave: “diferença”. É por aí que, como tantos que procuram pensar em um diapasão contemporâneo, nos vemos instados a iniciar nossa aventura interpretativa.

II. I No princípio era a Diferença⁵

a) Uma palavra e sua maldição

Haverá, na filosofia mais recente, uma palavra tão maltratada como “diferença”? Sua redescoberta como ponto de torção racional explícito levou, em muitos momentos, a uma verdadeira folclorização deste conceito. Seu poder filosoficamente crítico, levado a patamares inusitados com Hegel⁶, viu-se em muitos momentos do século XX – e não por culpa de seus detratores, mas primariamente de seus admiradores – reduzido a níveis de inofensividade inéditos, dolorosamente contrastantes com o que acontecia em outros campos da cultura⁷. Todavia, a marca heideggeriana insuflou-se indelevelmente nos autores de estilo mais fenomenológico de escrita. A percepção posterior de que a *différance* derridiana inaugura uma nova chave interpretativa para o tema que corre *pari passu* com os temas da exterioridade e da alteridade em Lévinas, esta percepção não é absolutamente de domínio comum. O resultado é conhecido: “diferença”, termo mal-compreendido e maltratado, estandarte proclamado de um ou de muitos estilos filosóficos, não diz mais aos contemporâneos aquilo que parecia sugerir originalmente, antes de sua proclamação. A maldição do banal o atingiu.

b) E, não obstante

O pensamento ocidental se estrutura, desde os seus primórdios, em torno à questão da diferença. É em torno a este núcleo referencial que os grandes problemas clássicos da filosofia de proveniência grega, ou seja, o que conhecemos propriamente como raiz do pensamento ocidental logocentrado (o termo não tem aqui, absolutamente, conotação depreciativa) se articulam e amadurecem enquanto, exatamente, problemas fundamentais: particular *versus* universal, necessário *versus* contingente, finito *versus* infinito, sensível *versus* racional, alma *versus* corpo – as dualidades opostas são infundas e remetem, em última análise, sempre ao mesmo problema anterior que as gera: à questão da *não-unidade* – da diferença – da realidade com relação a si mesma. Houvesse tudo em tudo, e o resultado seria a onisciência e a dispensabilidade do pensar; mas é porque há desvãos, desencontros e desencaixes na estrutura do real (seja esta qual for, porque a concepção de realidade se articula justamente *em torno* a estes desencontros, desvãos e desencaixes), que o pensamento se gera, e se gera como *urgência*, urgência de índole cognoscente-classificatória. No início, não é o verbo Ser, mas os desencontros que o verbo Ser tenta de algum modo *identificar*: o verdadeiro *Leitmotiv* do logos. Se “isso” fosse desde sempre apenas “isso” – {X = X} –, não teríamos provavelmente filosofia alguma, pois a tautologia perfeita desaparece em si mesma e para si mesma inclusive enquanto problema, entendendo-se

como identidade original e originante; mas é porque “isso” é também “aquilo”, ou não é *somente* “isso”, ou *deve* ser “aquilo”, ou *pode ser compreendido* de outra forma, ou se constitui em instância de uma síntese maior – $\{X \text{ não é } Y\}$ – que o pensamento cognoscente se põe em marcha em seu processo essencialmente identificante – de forma que, ao fim e ao cabo, “isso” ‘se encontra’, ainda que na órbita fechada de uma racionalidade particular, consigo mesmo. Uma série de funções do processo de identificação, do processo cognoscitivo, se unem nesta tarefa: a localização, a comparação, a nominalização, a determinação, enfim. Quando, ao final de minhas análises, promulgo que “o pinheiro é um vegetal”, isso significa a culminância de um longo e árduo itinerário. Tive de “perceber” a realidade; destacar dali algo especial a ser “classificado”; destacar deste “algo” o seu “conceito” (ou mesmo “construí-lo”); tive de comparar esse “conceito” com semelhantes e dessemelhantes; “atribuir” a esse conceito um “nome”; e, finalmente, propor a identificação entre esse nome e o alvo de minhas atenções. Mas, a rigor, o processo é o desdobramento de uma fórmula mais simples. Inicia com um “o que é isso?” $\{X=?\}$; desdobra-se em “isso pertence à classe lógica dos vegetais” $\{X=Y\}$ e desemboca na nominalização onde se pretende que a essência ou o *essencial* do pinheiro seja dado, *coincida* com seu nome: “isso é um pinheiro”, ou seja, “isso, que é identificado como sendo um pinheiro, é um pinheiro” $\{X=X\}$. O que esteve por trás e realmente *sustenta* – o que aqui nos interessa realmente – todo esse procedimento é um *processo identificante*; e esse processo identificante consiste justamente na tentativa de retirar da diferença seu caráter, exatamente, de “diferente” enquanto tal, transmutando-a em diferença lógica, ou seja, em uma espécie de combustível da máquina identificante do pensamento. E é interessante notar que tal dado é comum a todas as grandes lógicas ocidentais, sejam de índole formal, sejam de teor dialético. No primeiro campo, temos a articulação da variedade do mundo em torno a uma referência significativa que lhe dá sentido; o verbo Ser, a presença do real em torno às definições da possibilidade de o real ser, exatamente, *real*. No segundo caso, a diferença – a negação – assume uma posição mais consistente, é levada pretensamente “mais a sério”; mas, pela sua própria dinâmica, a dialética não cessa, porém segue adiante na direção de uma *Aufhebung* ou *sín*-tese que, contendo embora a diferença, não a trata como tal, mas como momento dialético a ser ultrapassado no momento seguinte que é, de uma ou outra forma, re-identificante. E a Dialética Negativa é uma tentativa extrema e refinadíssima de deter esta compulsão à identidade, este delírio totalizante, que afeta o cerne do movimento que leva a diferença ontologicamente a sério⁸; sua grandeza consiste em permanecer ela mesma exatamente pela negação factual de sua estrutura lógica, se quisermos levar a sério o esforço adorniano⁹.

Assim, podemos considerar sem grandes hesitações que a diferença é a *questão propriamente dita* do pensar; é sua condição, como é o impedimento de sua completção, pelo fato de ser, desde sempre, o seu Outro. A questão da diferença é a provocação

a um processo de compreensão do “todo”, ao mesmo tempo em que bloqueia, por sua recorrência incômoda e indeclinável, qualquer invectiva de universalização totalizante. É por isso que o pensamento – e a filosofia, enquanto determinada forma de organização do pensamento – tem de se ver continuamente confrontado com o problema das origens, dos fundamentos, dos pressupostos, antes de se preocupar com as conseqüências e com os sistemas, mesmo sabendo que nunca chegará totalmente às origens, aos fundamentos e aos pressupostos. É por isso, também, que o pensar é uma tarefa infinita, e tem de necessariamente reiniciar a cada momento: tal é explícito no filosofar ocidental, quando se percebe, por exemplo, que para além de suas diferenças de encaminhamento da questão, Parmênides e Heráclito, Platão e Aristóteles e tantos outros infindos exemplos de aparentes opostos intelectuais pensavam, no fundo, o *mesmo* problema; o problema do *mesmo*, ou seja, o problema do Ser: a solução da questão da diferença, como veremos adiante de forma mais detalhada. Para além de qualquer fabulação ou imaginação, antes de toda síntese e organização mental, *dá-se a diferença*: este fato é tão real aqui e agora, nesse exato momento, como o foi para o primeiro pensador que percebeu sua não-coincidência com o que não era ele, e entendeu, segundo sua cosmovisão, a necessidade de *superar* tal não-coincidência como condição ou realização do processo compreensivo do real enquanto tal. Superar a diferença é o ato fundante que se concebe, muito prematuramente, como movente do grande projeto do pensamento cognoscente, como a *base da possibilidade* de se pensar a própria condição de inteligibilidade do real.

III. O pensamento forte: uma breve história do processo racional-identificante

Inicia-se, portanto, historicamente, o processo de “compreensão apropriativa” da diferença, ou seja, de sua integração a uma ordem maior de sentidos que compõe as diversas formas de avançar do pensamento que pretende conhecer. Tal não se dá por uma escolha consciente de algum gênio isolado, mas por um arranjo pré-original do que se considera implicitamente condição de todo conhecimento: identificar o conhecido consigo mesmo, chegar ao real desde *dentro* dele mesmo.

Constituir-se-á originalmente a filosofia ocidental por este viés? Provavelmente. As questões originais que a tradição nos lega, ainda que fragmentariamente, bem o sugerem; as partículas de poemas cosmológicos, as obscuridades e clarezas dos antigos, assumem essa tonalidade inquieta. Logo se propõem um antes e um além do visível; à sua procura se dedicam as mentes mais agudas. Caminha-se por sobre a inquietude do *dado* da diferença; mas esta inquietude é a base que, segundo a convergência das energias unificantes, é preciso *superar*; é necessário chegar à sabedoria, superar as aparências, abordar solidamente o existente, afrontar e vencer a insegurança das não-coincidências, do universo da multiplicidade.

Alguns passos são, porém, previamente necessários. Para os fins desta reflexão, basta-nos destacar três: a dualidade original ser/não-ser, a “espacialização” da temporalidade e a objetificação intelectual-neutralizante do dado que é alvo das energias filosóficas, ou seja, do que se apresenta como real ao intelecto cognoscente.

**a) O primeiro passo do processo de superação da diferença:
sobre Ser e Não-ser**

A conseqüência da percepção de uma “situação original”, na qual se ancora a possibilidade de o ser humano perceber a realidade *com* sentido, é que nada se pode perceber de “humano” que não esteja afetado por este “estar situado”. Tal é válido também para as comunidades humanas grandes e pequenas, articuladas em coletividade de sentido, e que são, em realidade, pluralidade de mundos em íntima interpenetração. Compartilhamos assim a tese de que, antes que um povo ou conjunto de povos pense em expressar suas vivências originais em termos poéticos, literários ou filosóficos, estas não somente já existem desde há muito, como assentam sobre bases de difícil – ou, praticamente, impossível – intelecção por parte deles mesmos e para os pósteros. Ninguém – e aqui se inclui a totalidade das culturas – atinge a plenitude de seus pressupostos, ninguém capta o estertor original que dá origem à vida ou a inspiração prévia a toda expiração. Estes pressupostos são mais antigos que sua expressão, mais fundamentais que qualquer materialização ulterior, realidade prévia a toda realidade posterior, base possível de todo pensamento.

Qual seria, então, a cosmovisão geral ou posição originária que se expressa e se desdobra pela árdua via do logos ocidental? Trata-se de uma determinada instalação original no mundo, de uma determinada *concepção de realidade* prévia a todas as outras, e que as outras, suas herdeiras, hão de tentar compreender e criticar. Esta realidade toma forma, por vez primeira, na articulação de uma determinada *linguagem* como expressão de racionalidade.

Esta posição originária se traduz pela intenção de penetração unívoca, racional, na realidade. A linguagem grega, bela tradução desta origem no passado e inspiradora de inúmeras linguagens futuras, tem no verbo *Ser* sua essência mais profunda, o essencial de sua auto-compreensão. No verbo *Ser* cruzam-se todos os sentidos e suas possibilidades, estabelece-se de forma definitiva a forma equacional já sugerida { $X = Y$ }, isto é aquilo, o cavalo é um animal, o homem é um animal racional e político. Antes de ser racional ou político, o homem *é* alguma coisa, e antes de ser alguma coisa “específica”, tem de já “ser” alguma coisa prévia à própria especificação, por habitar desde sempre o verbo “ser”. É na igualdade, na equalização do diferente, no processo dinâmico desta equalização de uma vez para sempre, que repousa a segurança do logos. É ali que o logos encontra sua origem, como Ulisses, metáfora logocêntrica por excelência, reencontrou sua pátria. Este é o parentesco original de

todo realismo com todo o idealismo: um não pode conceber-se, em última análise, sem o outro. A intimidade mais profunda da lógica grega, determinativa, tem seu *peso*, seu sentido mais próprio, na conexão dos particulares: tudo é importante na equação, mas ainda mais importante é a *marca*, o *signal* de equalização traduzidos pelo verbo Ser, pois ali repousa, em última análise, o peso da realidade para o logos. A lógica grega é *enunciativa*, vive de seus enunciados, pais de toda concepção de ciência até algumas reviravoltas contemporâneas ainda não bem compreendidas nem assimiladas pela ortodoxia bem-pensante. Sua preocupação pela *precisão* é a preocupação por sua vocação maior.

A linguagem grega pressupõe assim, a bem até mesmo de sua auto-compreensão, uma *solidão original*, a pretensão intelectual a uma univocidade perfeita de sentido, atualizada ou em potência. A razão, como expressará a mentalidade moderna, tem de ser *uma só*; pois o contrário seria compatível com a multiplicidade de sentidos, e o sentido está dado, de uma vez para sempre, na expressão da igualdade “*equacional*”, no verbo Ser. Algo é, ou não é: *tertium non datur* – eis a regra original, da qual dependem todas as outras da lógica de origem grega, *inclusive*, como já sugerimos, a lógica dialética. O enunciado da razão *como razão* é a equação do verbo ser: a igualdade redentora afasta da razão o perigo do diferente dela.

Eis, portanto, um primeiro passo fundamental e grandioso no processo de domesticação da diferença: sua subordinação a uma determinada lógica e linguagem que, ao se propor como única possibilidade (ou como “verdadeira” possibilidade, o que, na órbita de sentido de uma verdade solitária, vêm a ser categorias mutuamente conversíveis) de abordagem do real, transborda ontologicamente de si mesma e determina também o não-ser, ou seja, o *irreal*. É nisto que, como já sugerimos, Parmênides e Heráclito, quase sempre apresentados como “adversários”, *concordam* profundamente, e concordam ainda antes que esta inspiração original possa se conformar em qualquer tipo de organização lógica. E é nisto também que concordarão a imensa maioria dos múltiplos pares digladiantes da história da filosofia greco-ocidental.

b) O segundo passo na superação da diferença: a espacialização da temporalidade

Porém, de nada adiantariam tais esforços lógicos se a temporalidade simplesmente continuasse a *ocorrer* pelas bordas dos sistemas lógicos, por mais sofisticados que estes sejam. E a temporalidade, expressão da diferença, dá-se originalmente como fundamento de toda inquietação filosófica, ainda que sob nomes os mais diversos: finitude, contingência, acidente, mundo empírico, etc. – e, até mesmo, exatamente, *diferença*.

Há, portanto, com relação à temporalidade, de neutralizá-la; caso contrário, cada categoria lógica teria de ser reinventada a cada passo, para repor na ordem

plenamente inteligível da realidade do ser aquilo que o tempo acaba de corroer. A univocidade do conceito estaria perdida, e cada generalização, indução ou dedução estaria condenada *a priori* ao fracasso.

Esta neutralização, porém, não pode padecer de ingenuidade, pois o poder desagregador da temporalidade real é imenso. Para tratar desta questão são, portanto, mobilizadas imensas potências racionais; e uma das primeiras soluções, e das mais clássicas, procura equiparar a não-visibilidade do tempo à visibilidade do espaço, “logicizando” espacialmente a primeira: quando se pensa em termos de se constituir o tempo na *medida* do movimento, pensa-se exatamente em subordinar o que não se dá no espaço enquanto categoria àquilo que se dá neste espaço; e, portanto, avança-se decididamente no controle do imponderável desagregante, manietando-o à controlabilidade de uma rede de conceitos. E pode-se perceber que, ao longo de mais de dois milênios de pensamento filosófico, esta é uma das questões mais recorrentes, pelo menos até a segunda metade do século XIX: como transformar o tempo em intemporalidade, para neutralizá-lo em seus efeitos corrosivos das certezas conceptuais? Esta é a demarcação do início do estilo contemporâneo de filosofar: quando a percepção de que a temporalidade “existe” é inelutável na raiz do próprio pensar, e a questão acima se dilui no imponderável e na inquietude da contemporaneidade.

Assim, em termos práticos, o tempo que penetra até mesmo a equação do verbo Ser é *congelado* no verbo Ser. A rigor, não existem propriamente o passado e o futuro, exceto como antevisão e celebração da conquista do Ser. No presente do “*é*”, o passado e o futuro deixam de assustar: encontraram-se a si mesmos, neutralizando-se mutuamente. Não necessitam colocar-se como alternativas prospectivas ou retrospectivas de realidade, pois a realidade está já resolvida na fixação de alguma espécie de presente eterno ao qual o logos, a iluminação, tem acesso completo. Na construção pré-socrática, na platônica com suas “idealidades realistas” ou na aristotélica com seu “empirismo”, e em todas as suas derivações, inclusive nos processos modernos de subjetivação propedêutica ou radical (inclusive em sua inversão em “objetivação” radical do idealismo absoluto) – em cada instância, a preocupação “determinativa” é a mesma.

Mas o que “determina” praticamente esta linguagem *ao* mundo que a utiliza? Desde a perspectiva da *fixação* do correr do tempo no espaço próprio do presente, são perceptíveis ao menos duas grandes características, que se apresentam também como dimensões de interpretação:

1. Em primeiro lugar, uma *dualidade definitiva* explícita estabelecida na antropologia, que não se opõe, mas antes remete, no fundo, a um *monismo* radical implícito: o monismo do Ser. A realidade está *cindida* em dois níveis de difícil aproximação: o empírico, a *doxa*, o corruptível, o impuro, o plural, o temporal, e a dimensão da felicidade ideal, a *episteme*, racional, meta-empírica, incorruptível, transcendental, “para

além das aparências”, pura, singular, atemporal. Mas esta cisão também pertence ao mundo das aparências, já que, em verdade, somente a realidade *atemporal* é, conforme vimos, legitimamente *real* para esta concepção de realidade. A *vita activa*, com seus percalços e inconstâncias, não participa da realidade plena da contemplação atemporal das essências. O Bem residiria na atemporalidade da Totalidade de sentido do verbo Ser, “presente eterno”, totalidade esta que se encontrou consigo mesma: eis o mote de fundo, “inconsciente”, a anterioridade da determinação de realidade do mundo.

2. Em segundo lugar, e como conseqüência da concepção de atemporalidade atribuída à realidade plena, percebe-se a *radical anti-historicidade* que habita esta concepção de verdadeira realidade. A história do desdobramento do logos, apesar das aparências em contrário, é uma *anti-história*, – uma espécie de história “endógena” – porque é afinal de contas um encontro consigo mesmo. Mais uma vez, Ulisses nos esclarece isso. Sua aventura tem como ultima *ratio* a finalidade do retorno à sua pátria, a si mesmo. A mutabilidade que caracteriza a história – o tempo como condição de efetivação da realidade – é, na verdade, um desembocadouro do incontável, e, portanto, um escândalo para qualquer constelação bem-arranjada de conceitos. A temporalidade é a expressão última e mais aguda da *negatividade* enquanto tal.

(É importante perceber que a noção de *eterno retorno* é, em boa parte, credora desta visão. Se existe o tempo, que o seja para a recondução da realidade à sua base eterna. Este tempo só é geralmente concebido *fisicamente*, não como temporalidade em fluxo, como *existencialidade* feita tempo. Neste tempo das medidas, não existe espaço para o imprevisível, o novo, o histórico, o *diferente*. O eterno retorno é a guarda da tautologia, onde o Outro não tem vez. No eterno retorno não existe movimento, apenas *eternidade fora do tempo* – eterno presente, verbo ser em realização plena – apesar das aparências em contrário. “Eternos retornos do diferente” parecem atenuar, mas não resolver este problema).

A Anti-historicidade se expressa especialmente na *redução do imprevisível à inofensibilidade*. A cosmovisão original anti-histórica tenderá mais tarde, em seus desdobramentos modernos, a *subsumir* o particular, o propriamente concreto da história, no universal e abstrato do Espírito e da Totalidade – tarefa empreendida por Hegel com tanto brilhantismo, e que dará a Benjamin, na intuição do movimento contrário, oportunidade para tanto trabalho¹⁰.

c) O terceiro passo na superação da diferença: a objetificação intelectual-neutralizante do real

Ainda um terceiro elemento é fundamental no processo de inofensibilização da diferença: trata-se da neutralização do real através do crivo neutralizante do objetivismo intelectual, ao qual chamamos, neste contexto, de “objetificação”. E não

falamos, aqui, de um “objetivismo” que meramente se oponha a um “subjetivismo”, ou de algum tipo de positivismo ingênuo, mas de algo mais profundo, que remete às origens do fluxo identificante que tem como resultado a articulação lógica intemporal da realidade à qual já fizemos referência.

Em poucas palavras, o que aqui chamamos de “objetificação” se constitui, exatamente, no *conjunto dos processos maiores*, chanceladores da legitimação dos processos parciais aos quais denominamos “auto-postulação da identidade” e “especialização da temporalidade”. Ou seja: a objetificação é a forma de emprestar legitimidade às lógicas da postulação absoluta do ser enquanto realidade e da temporalidade enquanto não mais que “pré-realidade”, lógicas estas que, como vimos, têm como impulso inicial e objetivo final despojar a diferença de seus elementos desagregantes originais. As variadas formas de como tal processo se tem dado ao longo da história do pensamento desembocam todas neste mesmo desaguadouro da pretensa naturalidade, que faz com que, em cada época, se tenha categorias-chave para entender e legitimar cada passo deste grande processo de “des-diferenciação”, categorias estas tratadas geralmente como sagradas ou intocáveis. É apenas quando um grande quadro cultural entra em crise que esta sacralidade é posta em dúvida; e, imediatamente, a inteligência guardiã do grande impulso neutralizante localiza uma substituta à altura, no campo das ciências ou dos grandes sistemas políticos e intelectuais. O grande horror da consciência ocidental é se ver às voltas com a realidade sem as chaves compreensivas que a própria cultura recria constantemente. É assim, por exemplo, com a categoria de “infinito”; enquanto tal pensamento trazia em seu bojo um poder de inquietação incontrolável, se lhe tinha repugnância – os gregos, de modo geral, pensavam desde o ponto de vista da ordem, do “cosmo”, enquanto o ilimitado, o *ápeiron*, permanecia como uma instância de escândalo intelectual¹¹. Foi apenas bem mais tarde, nos inícios da modernidade, que se pôde afirmar a infinitude do universo sem temor do descontrole “caótico” (dos antigos) ou da alteridade divina (dos medievais); e é exatamente este o momento em que inicia propriamente a modernidade.

Assim, a “objetificação-neutralização” é o próprio exercício da inteligência, enquanto este exercício visa à preservação de sua segurança original: sua referencialidade em torno ao núcleo auto e hetero-identificante. É por isso que se tem considerado tradicionalmente a inteligência como avessa a condicionais que atenuam sua agudeza identificante, como, por exemplo, a própria possibilidade de ela se deparar com o dela diferente.

(Intermezzo) – Heidegger, Ser e Diferença¹²

Se conseguirmos perceber convenientemente o sentido profundo da *finitude* heideggeriana; se pudermos sentir em sua filosofia o ultrapassamento do arcabouço antro-po-racionalista consagrado por uma grande tradição; se conseguirmos perceber

o *ainda-não-racionalizado* que palpita no fundamento mais arcaico do Ocidente – o “desconhecido presente”, que é ao mesmo tempo olvidada *presença eminente*, cúmulo da dignidade fática – então estaremos compreendendo a linha geral da motivação heideggeriana. O filósofo afunda até as raízes do mundo ocidental, as raízes mais remotas, desconhecidas, porém efetivas, reais. Mas só pode fazer isto porque concedeu crédito à possibilidade do Ser haver permanecido como que *desconhecido*. Se a filosofia moderna se acostumou a olhar desde si para trás – julgando-se invariavelmente (de forma explícita ou inconsciente) a culminância e o centro da História – Heidegger entende o mundo atual como *degenerado*, como desviante reflexo da dignidade original do Ser, foco único de toda densidade ontológica possível. Heidegger sentiu a necessidade de se deixar *afetar* pelo que sustentava, em última análise, toda a cultura moderna: a Razão de todas as racionalidades possíveis, o repositório de todas as energias e vontades de poder, ainda antes que estas se tenham manifestado. Isto o levou muito longe, tão longe que surge como cerne de seu pensamento justamente este que é o mais indomesticável dos conceitos: Ser. À razão moderna, eternamente viciada de objetivos imediatos, tocada pelo subjetivismo e pelo utilitarismo e embriagada por suas próprias realizações, estas idéias teriam de aparecer como algo estranho e finalmente causador de repulsa, como também é, em princípio, qualquer concessão que se possa fazer ao *desconhecido* que se postule como realidade em si mesmo.

Mas, para além das contingências sócio-culturais, Heidegger acaba, com sua doutrina do Ser, por erigir o maior baluarte contra a contemporânea desagregação do sentido. Se é a Diferença que ameaça, é à Diferença que a atenção é dirigida; se a Diferença ameaça com um incontrolável poder desagregador, aos inícios deste século XX, é este poder desagregador que tem de ser compreendido e neutralizado, *incorporado neutralizadamente* à interioridade da economia da existência em sua relação com o Ser. Eis aí o sentido real e imprescindível, para a tarefa heideggeriana, da Diferença ontológica. A Totalidade do Ser redescoberto incorpora em si as próprias manifestações do diferente como suas, pois é irredutivelmente *diferente dos entes* – e tem nesta diferença a raiz de sua dignidade ontológica. Heidegger percebe o diferente – tanto quanto uma categoria filosófica o permita, em sentido radical! – de uma maneira mais clara do que qualquer grande filósofo até então; a diferença ontológica é uma ruptura fundamental entre o Ser e os entes. Com esta descoberta, torna-se “desnecessária” a dialética: a “diferença” é presença e se sustenta desde si. Cria-se, quiçá pela primeira vez na história da filosofia, um estatuto próprio à diferença enquanto irredutibilidade e refração ao poder totalizador da dialética. Esta apenas não tem, obviamente, precedência em relação ao ser; e, com isso, permite que o Ser *seja* com toda intensidade, independentemente, em última análise, do mero contingencialismo finito que circunscreve o mundo no qual os entes se dão.

Neste se parece constituir, então, o verdadeiro sentido da arqueologia heideggeriana: neutralizar a Diferença através da fixação de seu estatuto ontológico próprio,

inscrita que estará exatamente no fulcro entre o Ser e o Ente. Se Nietzsche dispensa a dialética enquanto artifício da racionalidade tornado desnecessário pela *afirmatividade pura* da realidade forte da Totalidade¹³, Heidegger absorve em seu pensamento a tensão perpetuamente irresolvida que, combustível primeiro de toda dialética, é também a causa final de sua inevitável irresolução: a diferença, doravante inscrita e imóvel na grande encruzilhada da ontologia.

Heidegger enxergou muito longe. Porque, por detrás de todas as tratativas com relação à diferença, o Ser é a mais eminente Totalidade, aquela que – diferentemente da Totalidade hegeliana que, apesar de tudo, sempre julga a si mesma como presente nos mais distantes recônditos de seu reino, via dialética – mantém uma *tensão presente e irresolvida* entre sua presença e sua ausência, entre o ser e os entes, entre os frutos da cultura ocidental e seus fundamentos. Eis ali o espaço para o real imponderável – mas um espaço perfeitamente controlado.

O pensador da Floresta Negra fecha, com sua obra, o ciclo grandioso que une o mundo contemporâneo às suas mais profundas raízes, tão profundas que ainda permanecem em boa parte na obscuridade do *indeterminado* para a simples razão. Para além do magistral subjetivismo transcendental de Husserl, Heidegger mergulha paradoxalmente nas raízes de possibilidade de qualquer subjetivismo, retroage ao passado mais remoto e mais *vivo* do espírito do Ocidente – ainda antes que esse se diferenciasse em determinações – e retrai ao presente toda a possibilidade de verdadeiro *reencontro* com o passado. À provocação do esfacelamento de sentido de uma Totalidade dialeticamente insustentável, Heidegger propõe a reconciliação com o espírito de origem dos primeiros poetas-pensadores – após um divórcio de 2.500 anos – sem o arrebatamento nietzschiano, mas com a solidez e a maturidade da racionalidade feita serviço ao Ser, enquanto o Ser é o peso e o sentido absoluto da realidade, tão estupendamente abrangente que até a diferença pode “sobreviver” em seu seio sem ser dialeticamente incorporada, como faria celeremente um processo de totalização mais ingênuo ou, em outras palavras, insuficiente.

O Ser heideggeriano é a Totalidade perfeita.

IV. Da neutralização da diferença à dignidade da alteridade

a) Pó e cinzas

Após ela (a filosofia) haver recolhido tudo em si... o ser humano descobre subitamente que ele... ainda está aqui...
Eu, pó e cinzas, eu ainda estou aqui
Franz Rosenzweig¹⁴

Três “passos”, na verdade dimensões interpenetrantes de um mesmo grande “movimento”, foram acima sugeridos: a “definição definitiva” da impossibilidade do diferente do ser, ou melhor, do diferente *que* ser; a obsessão pela detenção da temporalidade incontrolável e sua incorporação em uma espacialidade cósmica ou lógica “controlável”; e as formas pelas quais tais objetivos são atingidos, ou seja, os modos de “chancela neutralizante” que se apõem a tais conquistas e que pretendem, com isso, a evitação da recorrência da situação mais original de “caos”, quando a diferença era *real* e não apenas lógica e metodológica. Com isso, toda realidade nada mais é do que uma questão de “conhecimento”, e conhecimento organizado em torno à procura daquilo que temos chamado de “verdade solitária”.

Sintetizemos, portanto, o até aqui exposto:

1. O modelo ocidental de pensamento, sua dinâmica, é já *ex origine* um grande arco de poderosa afirmatividade, provocado pelo fato originante de que, antes de tudo, dá-se a diferença: todo pensamento, toda filosofia, toda ciência têm aí sua origem mais remota. O logos tem aí seu único e real problema, o problema em relação ao qual todos os outros assumem uma dimensão secundária, e a inteligência como que parte imediatamente para a conquista desta terra (ainda) incógnita.

2. Tal se dá, ao longo do tempo, pela paulatina domesticação daqueles elementos que podem introduzir, no grande corpo do conhecimento, a sombra da dúvida: o extrapolar de categorias – “não-ser”; o extrapolar da controlabilidade – o tempo que passa e desagrega o todo; e o extrapolar da “inteligibilidade” normal – algo que, atraindo as energias do conhecimento, dá-se por fora ou para além das possibilidades puras do conhecimento¹⁵.

As últimas energias positivadas deste espírito identificante se dão, na forma exposta, à época dos grandes sistemas totalizantes do pensamento – até pelo menos meados do século XIX. É a partir daí que um grande processo de corrosão *interna* tem origem. E se o logos se traduz em habilidade extrema na dimensão que identifica as diferenças “externas”, tal não se dá no que se refere aos grandes problemas internos da cultura na qual se move; e o problema que então se propõe é de tal ordem que a totalidade de mecanismos legitimadores da positividade da procura é colocada em questão. A partir da segunda metade do século XIX, o grande problema já se conforma inequivocamente: dá-se a percepção de que, a um Eu claro e distinto, contrapõem-se os “eus” sombrios e indistintos, atuantes do psiquismo “subterrâneo”; a uma compreensão essencialista e formal da realidade, contrapõe-se uma visão “evolutiva”, onde o tempo, por tantos séculos recalcado, faz sua reentrada triunfal; a uma matemática “natural”, a uma geometria intuitiva, contrapõem-se geometrias “artificiais”, que nem por isso têm menos validade matemática do que a euclidiana; a uma música tonal, e, portanto, formalmente controlável a priori, contrapõe-se o princípio de desagregação da tonalidade, que conduzirá fatalmente a sendas desconhecidas; a uma arte figurativa “realista”, contrapõem-se uma multiplicidade de estilos, que criam

realidades diferentes daquelas retratadas pela tradição; a uma literatura formalmente bem-comportada, propõe-se uma construção literária infinitamente variável; a uma ciência bem-organizada, contrapõe-se uma “ciência” *essencialmente* indeterminada. Tudo parece fugir ao controle: espaço para o surgimento do grande Medo¹⁶. Penetra-se, de corpo e alma, na imensa crise civilizatória na qual estamos mergulhados. Filosofias surgiram, filosofias desapareceram e nós, “pó e cinzas”, (ainda) estamos aqui. Após séculos de otimismo e de obviedade do sentido, a questão do *sentido* dos sentidos pressupostos pela inteligência do real se re-propõe com inusitada violência, uma violência que é uma contrapartida à altura da violência identificante que habita a raiz da racionalidade solitária, o coração do logos.

b) Crises, arqueologias e novas descobertas: finitude e temporalidade

As formas de resistir a tal embate são variadas; desde o conservadorismo filosoficamente inócuo porém culturalmente impiedoso até arqueologias radicais em busca da melhor circunscrição da questão do sentido conforme acima sugerida, e desde uma vigorosa retrovisão arcaizante até prospectivas inusitadas no encaço do Novo. O fato é que nenhum pensador digno deste nome, no século XX, pode pensar ignorando esta situação de crise, de colapso de uma Totalidade de sentido. A temporalidade faz sua reentrada triunfal no campo do possível, e no século XX já não é possível ignorá-la: esta não-ignorância é o *proprium* dos discursos filosóficos contemporâneos.

Com o Tempo, ressurgem a Diferença: com o colapso do Conceito identificante, que retira da alteridade apenas e tão somente aquilo que é intelectualmente compreensível, reassume seu lugar a questão da Alteridade real enquanto dimensão que não pode ser, simplesmente, representada ou mesmo “intelectualizada”, mas remete às profundezas de uma “indeterminação” original, onde nada é suficientemente “claro”, porque a clareza não é a questão original, mas, exatamente, é a diferença que é a questão original.

A percepção da radicalidade deste problema não escapa a alguns contados pensadores extremamente agudos: todos sabem que precisam se ver seriamente com este problema. Investem na dilatação da estrutura original de compreensão do real. Filósofos os mais diversos concentram o melhor de suas energias em torno a este problema. Suas soluções variadas contemplam paradoxalmente inquietações de origem bastante semelhantes, que são propriamente *as* inquietações filosóficas da contemporaneidade¹⁷.

A reproposição da questão original da temporalidade é compreendida como finitude, assim como a emergência da alteridade original é compreendida como negatividade¹⁸; nada impede que se consubstancie um novo terreno propício a novas caminhadas e novas descobertas.

Na particularidade da fenomenologia e de suas derivações, Husserl “resolve” a questão da intencionalidade intelectual, reabrindo o campo da *imponderabilidade* do real; e, como vimos, Heidegger supera a tradicional proposição lógica da diferença “invertendo-a” e “positivando-a” enquanto diferença ontológica¹⁹. Está refeito um terreno *filosófico* que se presta a uma re-aproximação *filosófica* da questão da diferença.

c) A reafirmação da dignidade da Alteridade

Superamos, porém, a etapa das ingenuidades bem-intencionadas: se há uma lição que 2.500 anos de história e de filosofia bem nos ensinam, é a de que, pela via do intelecto iluminante, podemos ir até o iluminado pelo intelecto, e não mais além. Se isto é o que concebemos como sendo a totalidade das possibilidades de pensar e do conceber, então chegamos realmente aos limites da filosofia e ao fim da história; se, porém, ao estilo da primeira frase da *Negative Dialektik* de Adorno, percebemos aí uma unilateralidade que envia por sua vez a uma estranha e provocativa obscuridade, a uma “má consciência”²⁰, a uma *outra* história, a um *outro tempo* que o tempo da sincronia, então estamos talvez preparados para ousar enfrentar o receio do desencontro, do paradoxo, do desvão, do fulcro que “incide” na construção do corpo dos conceitos. Estaremos, em outros termos, finalmente preparados para retornar à questão original: a questão do sentido do real. Mas não o faremos apenas com as armas da tradição, mas com tudo aquilo que a linha hegemônica da tradição nunca ouviu nem soube identificar.

Não reiniciamos, portanto, nosso itinerário à maneira de identificação de representações, mas auscultando os vestígios do irrepresentável; não decaímos em irracionalidades desesperadas ou apocalípticas, mas também não identificamos a racionalidade com a Razão onipotente. Não ignoramos que, do Outro, somente captamos o que se dá à nossa representação, e que sua alteridade se refugia para além da própria estrutura de cognoscibilidade e de manipulação do logos²¹ – e também não desprezamos o fato de que, sem estes cuidados, nos *tautologizamos* em uma Totalidade autofágica, beco sem saída de qualquer lógica do absoluto.

Mas, antes e acima de tudo, não hipotecamos nossa confiança a alguma estrutura onde o tempo se dissolve em algo “maior” do que ele, tal como o Ser, mas articulamos a possibilidade de compreensão do real justamente à temporalidade real que se dá *apesar* de nós, do Ser e de nossa imensa capacidade sintetizante. Assim, desarticulamos a equação congelada em torno ao presente do indicativo de ser, perguntando simplesmente pelo *sentido* de ser; sentido que é *outro* que ser e que ser algum re-presenta ou pretenda esgotá-lo sem o *violentar*, uma vez que não é questão de ser ou não-ser, mas se sugere exatamente na *diferença* entre estes e quaisquer outros pares de conceitos. *Dá-se* a pluralidade *de origem*²², e procurar o sentido do real significa, exatamente: construir a relação entre, no mínimo, dois diferentes – no famoso dizer de Lévinas, “a ética é a ótica”

primigênia, e a origem de todo o sentido, ou seja, a própria possibilidade de pensá-lo. O sentido do estabelecimento da ética como filosofia primeira não é mais do que isso: *construir* a compreensão de que o mundo, a terra, o universo se dão como um imenso “palco”, no qual se deve desenrolar um *drama ético* enquanto fundamento da realidade e teoria pré-original de todo conhecimento possível²³. Muito provavelmente é esta a racionalidade original da existência humana, e não a exploração obsessiva de quarks e de quasars e galáxias distantes. Assim, se é verdade que “(...) A diferença entre o velho e o novo pensamento expressa-se... na necessidade do Outro e, o que dá no mesmo, no levar a sério o tempo”²⁴, então a crise civilizatória em que nos encontramos nada tem de misteriosa, nem em sua origem, nem em seu desenvolvimento; trata-se, em suma, das imensas conseqüências da pertinaz fidelidade a uma muito bem determinada lógica de princípios, que se propôs a pensar e resolver o mundo desde a dimensão da identidade e da identificação. Grandes conquistas daí advieram; mas também daí provêm os imensos impasses em que nos encontramos. O seqüestro do “infinito” no presente, transformando a terra em um pretense almoxarifado inesgotável e em um gigantesco depósito de lixo; a idéia suicida de que, de tanto rodar em torno a si mesmo, o frenetismo tresloucado acabará por se encontrar com suas razões; os automatismos e neutralizações bem pensantes, a violência e exploração desmedidas que habitam todos os níveis de realidade – tudo reenvia a um vício de origem: a obsessão solitária por uma “verdade solitária”, a do tautológico e idêntico a si mesmo.

V. Como brevíssima conclusão

(...) Significa antes vivê-la como interferência, como meia-voz, como *Gering*. Equivale a acompanhar o ser em seu ocaso e a preparar assim uma humanidade ultrametafísica.

G. Vattimo²⁵

Talvez devamos compreender a radicalidade do “*pensiero debole*” não a partir de algum resquício, ainda que remotíssimo, de uma ontologia primeira, mas sim através daquilo que, propriamente, debilita o pensamento totalizante: a temporalidade. Pois “o grande poder do ser humano é que tudo que ele necessita para ser humano ele já tem: ele tem o instante”²⁶, o instante que desarticula definitivamente a solidão violenta e reintroduz o desencontro original entre o Mesmo e o Outro, condição primordial da inteligibilidade decisiva da absolutamente necessária *diferença real* entre Totalidade e Infinito, raiz do sentido e condição de todo futuro concebível. Estaremos aí realmente, no ocaso do Ser e de suas nostalgias, às portas de uma “humanidade ultrametafísica”.

Ricardo Timm de Souza
Professor da PUCRS

Notas

1. Para referências completas, cf. “Referências bibliográficas”, ao fim do texto.
2. Utilizamos a tradução espanhola *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1995.
3. Veja-se, como exemplo sinóptico, nosso ensaio “O século XX e a desagregação da totalidade”. In: *Totalidade & desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, pp. 15-29.
4. Dialética, diferença e “pensiero debole”. In: VATTIMO, Gianni e ROVATTI, Pier Aldo (Orgs.). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1995, pp. 41-42.
5. A fim de não sobrecarregar excessivamente o texto com notas explicativas ou observações, indiquemos desde já os textos principais que servem de subsídio geral ou específico ao argumento principal que aqui desenvolvemos; nossos livros constantes nas “Referências bibliográficas” do presente artigo.
6. Cf. nosso *Sentidos do infinito – a categoria “infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*, p. 87-114.
7. Para um estudo mais detalhado deste tema, cf. nosso já citado “O século XX e a desagregação da totalidade”, bem como nossa “Introdução” a SOUZA, R. T. *As fontes do humanismo latino - A condição humana no pensamento filosófico contemporâneo*.
8. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. Estética e restos da história. In: SOUZA, R. T. *Totalidade & desagregação - Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, op. cit., pp. 40-46.
9. Cf. SOUZA, R. T. *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX – Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*.
10. Cf. BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
11. Cf. nosso *Sentidos do infinito – a categoria “infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*.
12. Desenvolvemos amplamente este tema em nosso ensaio “Husserl e Heidegger – motivações e arqueo-logias”. In: SOUZA, R. T. *O tempo e a Máquina do Tempo - Estudos de Filosofia e Pós-modernidade*, pp. 49-80; o presente “Intermezzo” se constitui em excerto modificado deste escrito.
13. Cf. SOUZA, R. T. de. Nietzsche e a festa da Totalidade. In: *Totalidade & desagregação...*, op. cit., p. 65ss.
14. *Kleinere Schriften...*, p. 359.
15. É importante que se perceba que nos é perfeitamente claro que esta linha simplificada de argumentação não subsume as infinitas variantes que, a cada passo, se estabelecem em contraponto a esta grande dinâmica; mas o que se quer destacar é que a grande linha determinante da civilização ocidental é a acima exposta, para a qual, justamente, as variações nada mais são do que desvios necessitados de correção.
16. Cf. nosso *Metamorfose e extinção - Sobre Kafka e a patologia do tempo*.
17. Defendemos esta posição compreensiva especialmente em nossos livros *Totalidade & desagregação...* e *Sujeito, Ética e História...*

18. Cf. nosso ensaio Sartre e a ambigüidade da percepção. In: SOUZA, R. T., *Totalidade & desagregação...*, op. cit., pp. 81-100.
19. Cf. acima, “Intermezzo”.
20. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. A consciência não-intencional. In: LÉVINAS, E. *Entre nós - Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998.
21. Cf. nosso ensaio O delírio da solidão - o assassinato e o fracasso original. In: SOUZA, R. T. *Sentido e Alteridade - Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*.
22. Cf. nosso *Existência em decisão - uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*.
23. Ao contrário do que supõem certos hermeneutas de primeira hora, postular a ética como filosofia primeira não significa “abandonar” a ontologia, tarefa provavelmente impossível e absolutamente desnecessária; mas, antes, questionar construtivamente o sentido da espessura ontológica do real e o monismo auto-referente e neutralizante nos quais a maior parte das grandes filosofias têm depositado o melhor de suas esperanças.
24. ROSENZWEIG, Franz. *Zweistromland*, op. cit., p. 387.
25. Dialética, diferença e “pensiero debole”. In: VATTIMO, Gianni e ROVATTI, Pier Aldo (Orgs.). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 42.
26. ROSENZWEIG, Franz. *Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes*, p. 98.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, São Paulo: Ed. Boitempo, 2004.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Den Haag: M. Nijhoff, 1961.
- _____. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Den Haag: M. Nijhoff, 1974.
- _____. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70.
- _____. *Entre nós - Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Humanismo do Outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- NESTROWSKY, Arthur e SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.
- ROSENZWEIG, Franz. *Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- _____. *Hegel und der Staat*. Aalen: Scientia Verlag, 1982.
- _____. *Zweistromland - Kleinere Schriften zu Glauben und Denken (Gesammelte Schriften III)*. Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1984.
- _____. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- _____. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

- _____. *O tempo e a Máquina do Tempo - Estudos de Filosofia e Pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- _____. *Existência em decisão - uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. *Sujeito, Ética e História - Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- _____. *Sentido e alteridade - Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *Metamorfose e extinção - Sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.
- _____. *Ainda além do medo - filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: DaCasa-Palmarinca, 2002.
- _____. *Sobre a construção do sentido - o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*, São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- _____. *Ética como fundamento - uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2004.
- _____. *As fontes do humanismo latino - A condição humana no pensamento filosófico contemporâneo*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.
- _____. *Razões plurais - itinerários da racionalidade ética no século XX - Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. *Sentidos do infinito - a categoria "infinito" nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*. Caxias do Sul: EDUCS, 2005.
- _____. Nós e os outros. Sobre a questão do humanismo, hoje. In: PAVIANI, Jayme e DAL RI Jr, Arno (Orgs.). *Globalização e humanismo latino*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, pp. 203-212.
- _____. Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Lévinas. In: *VERITAS - Revista de Filosofia*, Vol. 46 n.2, 2001, p. 265-274.
- SOUZA, Ricardo. Timm de. e OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) *Fenomenologia hoje - existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- _____. *Fenomenologia hoje II - significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- VATTIMO, Gianni e ROVATTI, Pier Aldo (Orgs.), *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1995.

Resumo

O texto tem como objetivo articular filosoficamente alguns elementos do “*pensiero debole*” de G. Vattimo com a visão geral do tema da “diferença” especialmente no pensamento de Emmanuel Lévinas, mas também no de Franz Rosenzweig, em uma reconstrução histórico-filosófica desta questão; as categorias “temporalidade” e “alteridade” são propostas como as referências principais para uma possível aproximação entre os autores no cenário especial da filosofia contemporânea.

Palavras-chave

“*Pensiero debole*”; Diferença; Alteridade; Temporalidade.

Abstract

The text seeks to articulate philosophically some elements of G. Vattimo’s “*pensiero debole*” with the general view of the theme “difference” specially in the thinking of Emmanuel Levinas, but also in the Franz Rosenzweig’s thought, in a historical-philosophical reconstruction of this question; the categories “temporality” and “alterity” are proposed as the principal references for the possible approximation between the authors in the special scenario of the contemporary philosophy.

Key-words

“*Pensiero debole*”; Difference; Alterity; Temporality.