

O LITERÁRIO NA ERA DA PERCEPÇÃO DISTRAÍDA: UMA RESISTÊNCIA À VIOLÊNCIA DA METAFÍSICA

Felipe Lins

RESUMO: *Através do desdobramento da afirmação na qual o filósofo Gianni Vattimo considera a noção benjaminiana de percepção distraída uma exemplar condição de possibilidade do enfraquecimento da metafísica, pretendo mostrar o modo pelo qual surgem, no interior desse processo, heterogeneidades singulares irreduzíveis, o que permite inferir que a literatura inscreve-se, a partir da era da percepção distraída, em sua irreduzibilidade ao pensamento violento da metafísica, operando uma efetiva resistência a este sistema.*

PALAVRAS-CHAVE: *Metafísica. Pensamento débil. Walter Benjamin.*

ABSTRACT: *Gianni Vattimo takes the benjaminian notion of distracted perception to be a condition of possibility of metaphysics' weakening. Such process gives rise to irreducible singular heterogeneities within it. It is inferred from this that, in the age of distracted perception, literature inscribes itself in its irreducibility to the violent thought of metaphysics, operating an effective resistance to this system.*

KEYWORDS: *Metaphysics. Weak thought. Walter Benjamin.*

Todas as categorias metafísicas [...] são categorias violentas; são enfraquecidas ou despotenciadas no sentido em que, por exemplo, Benjamin fala da 'percepção distraída' do homem metropolitano.

Gianni Vattimo, *As aventuras da diferença*

O para-texto constituído pela epígrafe acima funciona no presente artigo como encetamento e ponto de chegada de uma reflexão que se propõe a definir rizomaticamente uma trajetória através da travessia de alguns textos concernentes ao pensamento benjaminiano.

De que trata essa citação em particular? Arranquei-a deliberadamente de um livro de Vattimo que não apresenta mais nenhuma referência a Benjamin a não ser, nela própria, a remissão a uma nota de pé de página onde se inscreve: “*Cf. W. Benjamin, L'opera d'arte nell'epoca della reproducibilità técnica, trad. It. de E. Filipini, Turim, Einaudi, 1966, p.46*”. Evidentemente, adotei a tradução de Sérgio Paulo Rouanet das *Obras escolhidas vol. I* (BENJAMIN, 1985) para seguir essa pista deixada pelo filósofo italiano.

Antes, contudo, de focalizar tal ensaio de Benjamin, creio ser pertinente definir a palavra metafísica, a fim de que se possa compreender em que medida ela configura um pensamento violento. Para tanto, apresento, a seguir, um esboço do pensamento desconstrutor de Jacques Derrida, dado que este, ao criticar a metafísica, já oferece meios para pensar de maneira radical a idéia de heterogeneidade, de singularidade, a partir da qual surge a possibilidade de inscrever uma resistência à violência presente no sistema metafísico. Tal é a bem-vinda contribuição que a desconstrução tem a dar para o artigo que aqui se desenvolve.

Assumida de uma maneira geral, a desconstrução derridiana pode ser tematizada como uma estratégia de leitura do texto filosófico que tem o intuito de questioná-lo – a partir dos próprios conceitos pelos quais ele se afirma –, denunciando a violência decorrente de seu teor metafísico, pois a metafísica, por determinar o sentido do ser a partir do princípio da presença plena fundada na idealidade, garante sua identidade, ou seja, a pureza de sua interioridade excluindo violentamente dali tudo aquilo que considera empírico, factual, acidental, mundano, material, sensível, isto é, tudo o que, em última instância, pode ser pensado, por oposição à presença ideal, como ausência, como contingência. Isso porque a presença plena é postulada pela metafísica como a transcendência de uma origem pura e simples, e já que tal presença é contaminada pelo desvio considerado secundário da ausência (contingente), esta deve, de

direito, ser reduzida a fim de que se restaure, por uma decisão teleológica, a pureza e a plenitude da presença ideal. Em outras palavras, o ser enquanto presença é a origem e o *telos* da metafísica.

Pode-se perceber, assim, que a metafísica trabalha a partir de oposições binárias, privilegiando o termo da oposição que se encontra numa posição hierárquica superior em relação ao seu correlato opositivo. Dessa maneira, constata-se que os conceitos que fundamentam a filosofia – dentre eles, o inteligível, o ideal, o *de direito*, o necessário, o dentro – só adquirem sua identidade e primazia à custa da redução dos termos que mantêm com eles uma relação de oposição, que na presente ocasião são, respectivamente, o sensível, o empírico, o *de fato*, o contingente, o fora. Nesse caso, o empirismo poderia ser lido como uma maneira de escapar à metafísica, pois se fundamenta por aquilo mesmo que ela reduz. No entanto, a filosofia empirista, por assimilar ingenuamente a própria definição de empiria construída pela metafísica, e por perpetuar a noção de fundamento, acaba por recair na metafísica, mantendo a oposição binária ao promover uma mera inversão desta, em que o empírico assume, dentre os pólos opositivos, o lugar da presença, situando-se na posição hierárquica superior. Portanto, segundo Derrida, reivindicar contra a metafísica o *seu* fora, isto é, aquilo que ela opõe, é ainda valer-se da oposição inaugural dentro/fora que consolidou o estatuto metafísico. Por aí já se pode notar na metafísica uma totalidade, um fechamento, já que o seu fora é determinado a partir de seus próprios termos, o que assegura para ela uma identidade a si, fechando uma totalidade em que o domínio da presença figura como origem e telos, conforme foi explicitado no parágrafo acima.

Essa totalidade, esse fechamento que Derrida visualiza impele-o a *solicitar* a metafísica. Ele se vale da palavra *solicitar* decompondo-a e redimensionando-a a partir de sua etimologia, que em latim significa “abalar o todo”. É preciso estar atento para o fato de que Derrida critica a metafísica não no sentido de superá-la, como se fosse possível sinalizar seu fim a fim de se situar para além dela. Ao contrário, Derrida argumenta que é necessário operar a partir dos conceitos metafísicos:

[...] não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história; não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar. Para dar um exemplo entre tantos outros: é com a ajuda do conceito de signo que se abala a metafísica da presença. (DERRIDA, 1995, p. 233)

Portanto, Derrida não determina o fim da metafísica, mas sim seu fechamento, também entendido como clausura (*clôture*). No livro intitulado *Jacques Derrida*, assinado pelo próprio Derrida e por Geoffrey Bennington, este, em um dos verbetes que constam no seu *Derridabase*, elucida a distinção entre fechamento e fim:

Também insistimos sobre a complexidade da idéia de ‘fechamento’, que não deve ser imaginada como um limite em forma de círculo rodeando um campo homogêneo: isso seria um pensamento metafísico do fechamento que separaria um dentro de um fora e facilitaria a transferência analógica desse dentro/fora em antes/depois, que outra coisa não é do que a confusão que tentamos evitar aqui: o fechamento deve ser antes pensado segundo uma forma invaginada que reconduz o fora dentro e facilita ao contrário a inteligência do sempre – já derridiano. Certamente Derrida não pretende assimilar, um ao outro, o fechamento ao fim da metafísica. (BENNINGTON; DERRIDA, 1996, p. 199)

Assim, paradoxalmente, é somente ao tomar a metafísica como um sistema com uma totalidade fechada que se pode, operando nessa trama, encontrar ali a heterogeneidade que denuncia a impossibilidade de qualquer pretensa totalidade homogênea ou identidade plena, pois o momento em que algo se apresenta o mais coincidente e redutível a si mesmo é justamente o momento em que se mostra uma abertura para o seu fora, que, diferentemente do fora que a metafísica determina como seu oposto para reduzi-lo, é um fora irredutível¹, um excesso que já reside originariamente no dentro, instaurando-se como uma não-presença a contaminar a pureza da presença. É importante notar que a valorização dada por Derrida à não-presença não implica uma simples inversão de uma oposição binária, como no caso do empirismo, mas a necessidade de, para além da inversão, promover, num único gesto, um deslocamento, um afastamento, um espaçamento irredutível, de modo a abalar o caráter positivo e hierárquico da estrutura:

Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia [...] A necessidade dessa fase é estrutural; ela é, pois, a necessidade de uma análise interminável: a hierarquia da oposição dual sempre se reconstitui. [...] Dito isso, ater-se, por outro lado, a essa fase significa ainda operar no terreno e no interior do sistema desconstruído. É preciso também, por essa escrita dupla, justamente estratificada, deslocada e deslocante, marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo ‘conceito’, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior. (DERRIDA, 2001, p. 48)

¹ O fora em questão é o fora não relacional, alheio à relação de oposição com o dentro, ou seja, absoluto. Convém enfatizar que este absoluto, longe de ser metafísico – pois se a metafísica considera algo inferior é para reduzi-lo a fim de que se restaure a presença absoluta –, dá-se a pensar tão somente por meio de aporias encontradas no próprio texto metafísico.

² Vale lembrar que essas diferenças que existiam outrora e que foram abolidas pelo imperativo do mercado global denotam identidades que se definem por mútua exclusão em oposição binária; não são, portanto, diferenças radicais, pois a singularidade de cada “operário” bem como de cada “burguês” na época industrial era subsumida nas classes denominadas proletariado e burguesia, respectivamente. É por este motivo que não há no contexto atual nostalgia possível daquilo que seria uma diferença que se perdera na passagem do sistema cuja base era o setor secundário para o sistema de serviços terciário, pois a lógica opositiva característica da metafísica já suprimira de antemão quaisquer singularidades.

Para Derrida, portanto, a não-presença, longe de ser meramente o elemento da oposição subjugado pela metafísica – como se fosse uma negação derivada da idealidade da presença –, é o deslocamento, o espaçamento no interior do sistema metafísico, ou seja, é um fora radical, singular e heterogêneo que já habitava a interioridade da metafísica, não podendo, por isso, ser reduzido.

Vale frisar que a valorização do heterogêneo a partir de uma atitude crítica em relação à metafísica acaba por desembocar na teoria literária, uma vez que a literatura – sendo a instância que, a rigor, a filosofia mais precisa, para se definir, determinar como seu correlato opositivo inferior (pela razão de que ambas só existem enquanto linguagem) – torna-se o elemento heterogêneo por excelência. No intuito de aclarar essa afirmação, tomo agora a liberdade de inserir em meu texto uma longa digressão, cuja aparição se justifica sobretudo pelo que ela possibilita discorrer em torno das marcas deixadas pelas reflexões de Walter Benjamin na contemporaneidade.

Sabe-se que, falando corriqueiramente, o capitalismo industrial, que era baseado na produção, vivia de uma relação dialética entre opressor e oprimido, sendo que aquele necessitava deste, tanto que o papel do Estado era justamente assegurar a qualidade de vida do oprimido, de modo a possibilitar ao opressor uma generosa mais valia através de uma força de trabalho duradoura e eficaz. Ou seja, a identidade de um era metafisicamente definida em oposição à do outro, através de uma lógica excludente, a mesma que opunha o citado sistema ao malogrado comunismo. Com o surgimento do capitalismo pós-industrial, ou de consumo, a tônica já não incide mais sobre a produção industrial, pois o capital adquire uma virtualidade, uma auto-referencialidade, crescendo progressivamente nas bolsas de valores, relativizando a força de trabalho humana. Esta é inclusive substituída pelas máquinas em virtude da expansão tecnológica. Da produção passa-se aos serviços, de onde decorre o termo terceirização. Já não há mais os opressores e os oprimidos, há apenas os incluídos no sistema global que anulou as diferenças de outrora², sublimando-as, fazendo do mundo uma videoesfera global, um espaço totalmente homogeneizado, afogando inclusive o discurso utópico comunista que se opunha ao capitalismo. Contudo, mesmo na mais consolidada homogeneidade há ainda aqueles que não conseguem o lugar prometido pelo novo sistema; são os excluídos. Ou antes, estes situam-se na aporia de ser incluídos e excluídos num só tempo, já que ainda podem oferecer serviços, ou seja, estão plenamente encaixados no setor terciário característico da nova ordem, não tendo, todavia, condições de consumir, isto é, de usufruir os benefícios da sociedade de

consumo, pois os serviços por eles oferecidos não passam de subempregos. Tal é a especificidade da configuração capitalista atual: a inclusão exclusiva, ou exclusão inclusiva. Neste contexto, diferentemente da era industrial, os incluídos, sendo aqueles que consomem, não precisam dos excluídos, dos não consumidores, como era o caso dos opressores em relação aos oprimidos. Os excluídos são, portanto, dejetos, restos *do* sistema *no* sistema, meras coisas. Os efetivamente incluídos têm à sua disposição máquinas que fazem quase todo o serviço de que necessitam; sua renda, enfim, não depende do suor do mais fraco, que perambula nas cidades como fantasma, como espectro.

Muitas dessas colocações já são mais do que reiteradas e assimiladas ao senso comum acadêmico. Diversos pensadores, ao longo do século XX, já problematizavam as mudanças associadas à cena do que hoje se denomina capitalismo global, apesar de alguns valerem-se de nomes outros, como modernidade consolidada, mundo tecnizado, indústria cultural, pós-modernidade etc. A relação desse contexto com a metafísica foi devidamente abordada por Heidegger, para quem o mundo técnico dá-se como concretização plena do projeto metafísico, pois até o problemático ente supremo, determinação metafísica do ser, é abandonado em virtude da total entificação do mundo promovida pela técnica. Além disso, pelo fato de essa contextualização histórica colocar um desafio à lógica marxista tradicional, já que a dialética de classes começa a perder seu efeito, alguns autores, com a pretensão de, num só gesto, manter a eficácia do marxismo e valorizar a contingência, o heterogêneo, postularam a necessidade crítica de resgatar as histórias singulares esquecidas pela história metafísica ocidental, pensando-as como restos materiais. Walter Benjamin é o exemplo privilegiado dessa proposta de leitura renovada do materialismo de Marx, pois abandona alguns equívocos que havia neste, como a concepção de dialética que mantinha uma história linear, progressiva e teleológica. Em Benjamin, a dialética começa por se dissolver, já que ele pretende operá-la a partir da reapropriação contínua das materialidades que foram subsumidas pela dialética metafísica. Ou seja, a matéria já não é, como em Marx, o *telos* como Natureza, mas é constituída na imanência pelas singularidades, pelas heterogeneidades que foram excluídas pela história do ocidente, e que devem retornar constantemente, pois não se deixam reduzir por uma síntese totalizadora. Benjamin conjuga, portanto, um marxismo com a idéia nietzscheana de tempo como eterno retorno, fazendo que as ruínas, os cacos do passado sejam reapropriados no presente e re-significados por uma redenção imanente, isto é, não uma redenção supra-sensível, mas material. Por isso o valor dado aos fragmentos, às miudezas do cotidia-

³ Seria levandade esquecer a enorme influência que teve, no decurso do século XX, o estruturalismo na teoria literária, na lingüística, na antropologia, enfim, nas ciências humanas em geral. Ele é até mesmo constituinte de algumas delas. Contudo, importa aqui frisar que o estruturalismo como tal encerra um problema, pois apesar de apontar para uma superação da metafísica, já que ele não procura nenhuma origem que transcenda a estrutura, ele é metafísico no sentido de trabalhar com oposições binárias, pois, a rigor, o centro da estrutura opõe-se aos elementos que a compõem, que são relacionais e intercambiáveis. Isto é, o centro da estrutura está fora do jogo relacional inerente aos seus termos, figurando como um fundamento transcendente à disposição destes. Inversamente, somente se pode dizer que a metafísica opera por oposições binárias porque se percebe nela seu caráter essencialmente estrutural. Pode-se inferir, assim, que toda filosofia metafísica é estruturalista, já que uma análise detalhada mostrará que ela sempre operou por tais oposições excludentes e hierarquizantes. Em tempo: segundo os postulados do estruturalismo não há evento, acidente, acaso, enfim, não há nada que exceda a estrutura. Portanto, levar à últimas consequências o método estritamente estruturalista é aceitar a homogeneidade plena do sistema, o que redundaria na impossibilidade de abordar o efetivamente heterogêneo.

no, às relações mais fugazes, à vida do trapeiro, aos textos literários, ao cinema, enfim, a tudo aquilo que a história oficial não conta, preocupa-da que está em relatar sua vitória sobre os fracos e seu progresso que se dá pela violência, pelas guerras. Essa história ocidental eurocêntrica é a história dos vencedores. Benjamin recria a história dos vencidos, por notar que a experiência moderna descentra o sujeito pleno a si através dos golpes que são nele desferidos pela multiplicidade de imagens descontinuas que ele experimenta na metrópole. Sem sujeito pleno, esface-la-se a imagem do indivíduo que de tudo se apropria, já que ele mesmo é diluído na massa.

Há outro aspecto pelo qual se legitima aqui a abordagem da herança marxista de Benjamin manifestada num tipo específico de materialismo. A partir da assunção das conquistas teóricas do estruturalismo e da conseqüente desconfiança com relação a um grave problema que este suscita³, pôde-se repensar o que se chama de singularidades materiais como aquilo que possibilita uma abertura na estrutura, isto é, como algo a introduzir a historicidade nas premissas atemporais dos estruturalistas; essa seria uma das formas possíveis de pensar a “passagem” para o pós-estruturalismo. Aliás, este termo foi criado por críticos literários norte-americanos para classificar filósofos franceses contemporâneos, como Derrida, Deleuze, Lyotard, Foucault. Além disso, olhando mais pontualmente Benjamin, o declínio da aura da obra de arte por ele abordado foi um dos pontos fundamentais para o surgimento de um paradigma em que boa parte da teoria literária transfigurou-se: os estudos culturais, que têm certa implicação com o pós-estruturalismo, o que explica, por exemplo, a grande aceitação dos textos de Derrida pelos departamentos de literatura, já que ele é ali assimilado como um pós-estruturalista.

Através dos estudos culturais, a literatura liberta-se, de maneira evidente, da sujeição aos cânones ocidentais até então inabaláveis. Diluem-se as fronteiras que separavam as diversas formas de arte em campos autônomos, o que proporciona aos críticos a travessia dos textos literários com as mais variadas linguagens, como videoclips, cinema, artes plásticas, música etc. Dissolve-se a hierarquia que entronava a arte elevada em oposição à cultura popular. Pela assunção, por parte da crítica, do contexto da reprodutibilidade técnica, isto é, da indústria cultural, a arte em geral é pensada enquanto cultura. Os valores são, portanto, relativizados. A partir da abertura do passado proporcionada por esse olhar, as manifestações culturais até então recalçadas pela crítica canônica são redimidadas, podendo ser valorizadas retrospectivamente. Dessa forma, os relatos das populações e das subjetividades marginalizadas

pela história ocidental são aflorados, ganhando a oportunidade de compor uma pluralidade de histórias. Isso explica a pluralência de muitos departamentos de teoria literária, que se mimetizam em teorias feministas, pós-modernistas, pós-colonialistas etc.

De modo a cumprir o que prometi alhures, retomo o rastro de Vattimo, que fora interrompido por razões conceituais, e passo agora a dirigir-me, finalmente, ao ensaio de Benjamin intitulado “A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica”, a fim de interpelar, de uma vez por todas, a questão – exposta na epígrafe e no título – concernente à percepção distraída.

No referido ensaio de Benjamin, a percepção humana é abordada como algo condicionado historicamente, ou seja, sua estrutura está sujeita a modificações conforme o contexto histórico. A eleição da arte como fenômeno que permite refletir acerca dessa questão não é fortuita: “se fosse possível compreender as transformações contemporâneas da faculdade perceptiva segundo a ótica do declínio da aura, as causas sociais dessas transformações se tornariam inteligíveis.” (BENJAMIN, 1985a, p. 170) Como a reprodutibilidade técnica tornou-se, na era da industrialização e urbanização consolidadas, condição de possibilidade da obra de arte, desbancando inclusive o estatuto de aura de que ela outrora gozava, as faculdades perceptivas sofreram conseqüente alteração. Assim, o cinema, enquanto exemplo fundamental de arte cuja gênese se deve imprescindivelmente à reprodução técnica, ilustra essa nova forma de percepção, caracterizada como distraída:

Através da distração, como ela nos é oferecida pela arte, podemos avaliar, indiretamente, até que ponto nossa percepção está apta a responder a novas tarefas [...] A recepção através da distração, que se observa crescentemente em todos os domínios da arte e constitui o sintoma de transformações profundas nas estruturas perceptivas, tem no cinema o seu cenário privilegiado. (BENJAMIN, 1985a, p. 194)

Além disso, a mesma profusão de estímulos que a modernidade impõe ao homem metropolitano dá-se na recepção do cinema, caracterizando uma experiência de choque, cujo domínio é da ordem tátil:

[...] onde a coletividade procura a distração, não falta de modo algum a dominante tátil, que rege a reestruturação do sistema perceptivo. [...] essa dominante tátil prevalece no próprio universo da ótica. É justamente o que acontece no cinema, através do efeito de choque de suas seqüências de imagens. (BENJAMIN, 1985a, p. 194)

Dessa maneira, pode-se inferir, com Benjamin, que a percepção distraída de que fala a nossa epígrafe refere-se à primazia do caráter tátil decorrente da experiência de choque moderna da metrópole, que é compreendida por essa heterogeneidade, quer dizer, por essa singularidade: o cinema, “cujo valor de distração é fundamentalmente da ordem tátil, isto é, baseia-se na mudança de lugares e ângulos, que golpeiam intermitentemente o espectador.” (BENJAMIN, 1985a, p.192)

Outra singularidade a que, apesar de exceder os rastros deixados por Vattimo, arrisco aqui remeter-me, com o intuito de redundar a noção de percepção distraída, é Baudelaire, tal como foi descrito por Benjamin no ensaio *A Modernidade* (1988), onde o referido poeta diferencia-se tanto do *flâneur* quanto do basbaque: este dilui-se, como massa, na metrópole; aquele observa enquanto por ela flana, mantendo sua individualidade, assumindo uma posição análoga à do pesquisador. Mesmo sendo abordado por Baudelaire como um herói da modernidade, o *flâneur* não condensa em sua imagem um traço importante, que para Benjamin presentifica-se no “Baudelaire real”, ou seja, naquele que “se entrega a sua obra”. Tal traço é a distração:

No *flâneur*, o desejo de ver festeja o seu triunfo. Ele pode concentrar-se na observação – disso resulta o detetive amador; pode se estagnar na estupefação – nesse caso o *flâneur* se torna um basbaque. As descrições reveladoras da cidade grande não se originam nem de um nem de outro; procedem daqueles que, por assim dizer, atravessaram a cidade distraídos, perdidos em pensamentos e preocupações. [...] Baudelaire teve em mira o seu comportamento, que é tudo menos o do observador. (BENJAMIN, 1988, p. 69)

Portanto, em semelhança com o exemplo do cinema, aqui é Baudelaire o elemento singular que demanda a elaboração de um pensamento relativo à modernidade, pois tal poeta se apresenta distraído em razão da multiplicidade dos estímulos, vale dizer, dos golpes desferidos pela cidade grande sobre seu sistema perceptivo.

Por ora, construímos um sentido para a expressão “percepção distraída” através dos fragmentos dos textos de Benjamin aqui eleitos. Contudo, em virtude de tal expressão ter surgido para nós numa epígrafe que mostra Benjamin inexoravelmente recontextualizado a partir de uma leitura proposta por Vattimo, faz-se necessário efetuar uma contração híbrida dos dois autores num só ponto. Para isso, creio que agora seja legítimo investigar o nome Benjamin em algum outro escrito do filósofo italiano em que tal nome esteja ao menos reiterado diversas vezes, além de vir contextualizado no interior dos postulados teóricos de Vattimo, no sentido de fornecer indícios de como o pensamento deste e de Benja-

min se interpermeabilizam. De certa forma, o artigo assinado por Vattimo que consta no livro intitulado *El pensamiento débil* surge como um atalho para meu percurso, pois corresponde às expectativas atuais de meus intentos, já que nele o autor apresenta em linhas gerais sua filosofia, além de evidenciar nesta a importância de Walter Benjamin para a sua consecução. Contentar-me-ei, portanto, se vicejar ao tecer uma colcha de retalhos a partir de fragmentos significativos excertados do artigo em questão, nos quais se revelam mais claramente as interseções desejadas.

O título do artigo que passo a tematizar é “Dialéctica, diferencia e pensamiento débil” (1990)⁴, em que o autor se propõe a definir e defender o último termo, levando em conta, sobretudo, que sua existência se deve à herança deixada pelos dois primeiros, já que para ele (como para Derrida e para Benjamin, já o vimos) não existe experiência purificada de todo o condicionamento histórico-cultural:

No existen condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, accesibles mediante cualquier tipo de reducción o ‘epojé’ que suspenda nuestra pertenencia a determinados horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales. (p.19)

Assim, Vattimo fundamenta o pensamento débil pela hermenêutica, entendida sob certas condições:

La verdad no es fruto de interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre aprehender directamente lo verdadero, como ocurre cuando la interpretación se concibe como deciframiento, desenmascaramiento, etc, sino porque solo en el proceso interpretativo – entendido principalmente en relación al sentido aristotélico de hermeneia, expresión, formulación – se constituye la verdad. (p. 39)

Isso significa que o filósofo que deseja pensar dessa maneira não pura, assumindo a tradição, vai encontrar invariavelmente no seu caminho o conceito de dialética, devendo por ele começar. Tal conceito foi caracterizado no século XX por dois elementos: totalidade e reapropriação. É aqui que a dialética de Benjamin se mostra emblemática, porquanto operou visando a micrologia, pois a necessidade materialista de reapropriação dos cacos do passado fez que a totalidade se dissolvesse, já que esta, por ser excludente, ocasionaria posteriores exclusões, isto é, posteriores violências, impedindo a constante reapropriação das singularidades esquecidas pela história linear progressiva. Benjamin é, portanto, um pensador que encetou a dissolução da dialética; esta se constitui

⁴ [In: Gianni Vattimo & Pier Aldo Rovatti (eds.). *El pensamiento débil*. Trad. Luis de Santiago. Madrid: Ed. Cátedra, 1990.] Para a economia de notas, adianto que todas as citações em espanhol inseridas no presente texto referem-se a este artigo do livro em questão.

⁵ Segundo Vattimo, antes do advento do mundo pós-industrial, a industrialização, que se engendrava, demandava um pensamento fundado em bases seguras para justificar seu *telos* e sua promessa de progresso. Ou seja, a metafísica tinha a função de instaurar uma totalidade do mundo, um sentido único de história, um sujeito centrado em si próprio.

⁶ Aliás, se as singularidades, as heterogeneidades irreduzíveis – que são os elementos de resistência à violência da metafísica – tornam-se, com a ajuda de Benjamin, o objeto de certas teorias literárias (frisemos: tornar-se o objeto de teorias literárias significa tornar-se a literatura mesma), é preciso concluir que a filosofia só pode deixar de ser metafísica, portanto, violenta, nos casos em que ela se contamina com a literatura, isto é, com esse objeto que, por ser radicalmente heterogêneo, excede à própria definição de objeto. Essa é, diga-se de passagem, a hipótese latente do presente ensaio.

como o último grande sistema metafísico. Quanto ao pensamento da diferença – que se caracteriza pela crítica ao pensamento violento inerente à metafísica –, é um herdeiro que leva às últimas consequências as exigências dissolventes da dialética do século XX.

Vattimo considera essencial, para lidar com os elementos herdados da tradição, ressaltar o contexto que possibilitou Benjamin alterar a configuração da dialética, qual seja, o da modernidade pós-industrial⁵. Dessa forma, a legitimidade em operar a partir de um conceito metafísico como a dialética reside tão somente no fato de que se deve, para tanto, pressupor metodologicamente a exigência em considerar o contexto tecnizado atual, não permitindo, com isso, que o citado conceito tenha a pretensão de aceder ao ser como presença originária. Contudo, não só é legítimo como é necessário o uso do conceituário metafísico, haja vista que, como outrora já demonstrado, não há experiência destituída de uma linguagem que nos anteceda:

Puesto que no disponemos de un acceso precategorial o transcategorial al ser, que desmienta y desautorice las categorías objetivantes de la metafísica, no podemos sino aceptar estas categorías como ‘buenas’, al menos en el sentido de que no tenemos otras. (p. 33)

Excluídas dessas categorias aquilo mesmo que as constituía como metafísica, vale sublinhar, “la pretensión de acceder a un ontos on”, daí decorre que “una vez eliminado este requerimiento, tales categorías adquieren solo un valor de monumentos, herencia a la que se concede la pietas despida a las huellas de lo que en otro tiempo ha vivido”. (p. 33)

Tendo em vista a exposição até aqui arquitetada, emito alguns juízos a título de considerações finais. As explanações a respeito da desconstrução derridiana, bem como as reflexões apresentadas na digressão – na qual, dentre outras coisas, foi mencionada a relação entre Benjamin e diversas linhas da teoria literária – dão subsídios para abordar a idéia de heterogeneidade enquanto efetivamente irreduzível⁶, o que auxilia, inclusive, a elucidar a temática benjaminiana da percepção distraída. Ademais, em se tratando do cruzamento – exigido pelo para-texto que abriu o presente ensaio – entre Vattimo e Benjamin, pode-se afirmar retrospectivamente que o pensamento débil encontra-se já operando na escritura de Benjamin. Assim, nossa epígrafe é finalmente redobrada e ressignificada pela colagem dos valores do pensamento débil – no qual a questão do enfraquecimento da metafísica é imprescindível – aos exemplos benjaminianos aqui expostos que ratificam a noção de percepção

distraída, já que a distração é a apresentação do ser enquanto categoria fraca que rege a percepção do homem metropolitano golpeado pelos estímulos de choque da modernidade, em que nenhum valor perdura, dada a sua caducidade. Noutras palavras, pelo (e no) binômio Benjamin-Vattimo, a percepção distraída dá-se como a condição de possibilidade das heterogeneidades irreduzíveis. Enfim, as considerações elaboradas neste parágrafo de despedida, à medida que ratificam de forma condensada as sentenças constituintes de todo o presente texto, permitem inferir, em última instância, que a percepção distraída opera, através das heterogeneidades singulares e irreduzíveis que ela condiciona, uma efetiva resistência à violência, ou seja, às categorias fortes e violentas da metafísica.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985a. (Obras escolhidas, V.I)
- _____. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Trad. H. Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1988. (Obras escolhidas, V.III)
- _____. *A origem do drama barroco alemão*. Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985b.
- BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- _____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- MURICY, Katia. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Trad. J. E. Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____; ROVATTI, Pier Aldo (eds.). *El pensamiento débil*. Trad. Luis de Santiago. Madrid: Ed. Cátedra, 1990.