

A Democracia Por Vir: Reconciliação e Promessa Entre Jacques Derrida e Jürgen Habermas

Felipe Castelo Branco

Psicanalista. Doutor em Psicanálise pela UERJ. Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio. Graduado em Filosofia pelo IFCS-UFRJ. Professor do curso de Direito da Universidade Candido Mendes (UCAM) e da Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Veiga de Almeida (UVA).

G. W. F. Hegel será o filósofo da tradição filosófica ocidental que conduzirá o mais longe possível, *em nome de sua filosofia do Espírito*, a pretensão de unidade e de reconciliação de todas as contradições que se fundaram no seio da razão na modernidade. O empreendimento dialético será responsável pela suspensão e superação das diferenças que divorciam os termos trabalhados pela razão moderna. Espírito é o nome que dará Hegel à reunião das contradições numa síntese absoluta, após debruçar-se sobre a fenda e a divisão que aconteceria no interior da própria razão. Essa síntese reconcilia e se delinea, para Hegel, após a emergência das oposições que conduziram o progresso da cultura aos paradoxos da modernidade: eu/outro, sujeito/mundo, corpo/alma, sensibilidade/entendimento, fé/razão, liberdade/necessidade, etc. Essa série de divisões, de unidades se dividindo em dualismos caracteriza, em Hegel, a própria porta de entrada ao pensamento moderno, e todo o esforço de sua *Fenomenologia do Espírito* será o de incluir as categorias transcendentais kantianas – tributárias e produtoras dessas divisões modernas – no próprio movimento da história da cultura, e, portanto, na resolução sintética

universal que o Espírito representa. O projeto hegeliano surge como uma promessa de dar fim à confusão e obscuridade filosófica, se mantendo no interior da *herança* kantiana, herança essa que busca uma justificação racional para a filosofia.

Assim, diante da polarização da experiência nos dualismos modernos, Hegel toma para si mesmo – assim como outros pensadores pós-kantianos, como Fichte e Schelling – a tarefa de reconstruir a unidade da experiência a partir dos termos que teriam sido excessivamente divorciados ou polarizados no pensamento de Kant. A *Aufhebung* hegeliana representa em si mesma a aposta dialética na superação dos problemas legados pelo kantismo. Ora, a tautologia representada pelo pensamento hegeliano – que toma o *imediato* (que corresponderia a uma pura indistinção sem polaridades) ao mesmo tempo como “erro fundamental” e como universal absoluto, no retorno à essa “posição” inicial, após a subsunção das distinções polares kantianas – não pode ocultar o fato de que a terceira “posição” dialética – que superaria, assim, as antigas polaridades entre eu e mundo, sujeito e objeto, sensibilidade e entendimento – acaba por reproduzir silenciosamente as mesmas antigas oposições, simplesmente *tendendo a supervalorizar* um ou outro dos polos anteriormente em litígio. Deste modo, o Espírito hegeliano configura-se como um *super-sujeito* ou um *super-eu* (com todas as ressonâncias freudianas possíveis aqui), que, por haver “domado” a objetividade (em nome do sujeito ou da razão), faz crer resolvidas as contradições. Deste modo, Hegel representa o pensamento que aposta numa concretização ou fechamento da história, numa superação de todas as contradições, em nome de uma unidade filosófica, em nome do *logos*. Essa reconciliação (ou consenso, *homologia*, isto é, “mesmo logos”) que se chama Espírito – e que depende da superioridade de um dos termos da contradição sobre o outro –, sustentado na possibilidade de totalização do *logos*, ao mesmo tempo em que produz um fechamento, o Absoluto, é paradoxalmente responsável pela possibilidade de se antever um “fora”. Fora do Espírito, “fora” do *logos* ou da tradição:

Hegel é o filósofo da tradição filosófica; em seu escrito a tradição está fechada e preenchida, consumada. Mas este ato mesmo também é constitutivo da tradição, tornando-a visível enquanto tal e, portanto, aberta para o que irá necessariamente aparecer como seu “fora”. Hegel cria o que vai ser chamado de “fechamento metafísico” (Heidegger) e de

“clausura logocêntrica” (Derrida) – filosofar depois de Hegel é fazê-lo de um outro lugar, de algum lugar a partir do qual este fechamento está visível (MELVILLE, 1986, p. 46).

O Espírito, como um grande reconciliador, é incapaz de reconhecer uma multiplicidade de versões sem “original”. O Espírito hegeliano é a própria *reivindicação de uma herança* – a herança da história da filosofia e da cultura ocidental, em especial a herança da modernidade – em sua *injunção de unicidade*. O Espírito Absoluto seria a reconciliação final, a síntese dialética que apresenta a tradição em sua totalidade e unicidade reivindicada, inscrevendo o filósofo (Hegel) e sua filosofia na *herança* da cultura ocidental e do pensamento moderno.

Ora, todo o esforço filosófico de Jacques Derrida consistirá, precisamente, em apontar a estrutura de divisão que compõe a metafísica ocidental, indicando o ato de violência (ou de recalque) que a “reconciliação” pelo *logos* é responsável. Deste modo, a *desconstrução* derridiana é capaz de identificar o papel e a responsabilidade do “fora”, do não reconciliado, do que foi excluído do *logos*, no “dentro”, isto é, na própria manutenção da unidade reconciliada do *logos*. Diante de Hegel, em seu livro *Glas* (DERRIDA, 1975), Derrida evidencia um contínuo esforço em (re) cortar, fender, dividir, separar os elementos que compõem o pensamento hegeliano na tentativa de indicar a interdependência entre as polaridades metafísicas e o ato repressivo de reconciliação praticado nos textos hegelianos como forma e esforço, em nome do Espírito, de clamar pela herança da razão ocidental:

O papel da filosofia, nos termos do contínuo esforço crítico de Derrida, é tanto o de apontar a (infra)estrutura de divisão quanto os atos de repressão praticados [performed] em nome da reconciliação. [A leitura de Hegel feita em Glas] nomeia como reconciliação o ato repressivo da filosofia [praticado] em nome da ideologia ocidental avançada [...] (SUSSMAN, 1998, p. 270).

Ou, conforme afirma Derrida, ele próprio:

É contra a reapropriação invessante desse trabalho do simulacro em uma dialética de tipo hegeliana [...] que eu me esforço em fazer alcançar a operação crítica, o idealismo de

*tipo hegeliano consistindo justamente em suspender as oposições binárias do idealismo clássico, a resolver a contradição em um terceiro termo que vem **aufheben**, negar suspendendo [relevant], idealizando, sublimando em uma interioridade anamnésica, internando a diferença em uma presença a si (DERRIDA, 1972c, p. 59).*

HABERMAS COMO PENSADOR DA LEGITIMAÇÃO DO UNIVERSAL

Em seu texto **O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?** (DERRIDA, 2005), Derrida novamente aponta para a importância da ideia de reconciliação na teoria hegeliana do Espírito, sobretudo em **Filosofia da história** (HEGEL, 1965), texto bastante paradoxal no interior da obra hegeliana. Nesse escrito, Hegel afirma que o gesto que oferece reconciliação, que “estende a mão” e se endereça ao outro configura a própria manifestação do Espírito, em sua manifestação *aí*, enquanto ser-*aí* (Dasein), como existente. A reconciliação seria aquilo mesmo que personifica ou encarna o movimento do Espírito:

*O espírito, o **Geist** tem lugar, dá lugar, faz acontecer nessa fala e não noutra lugar. Seu ser-*aí* passa pela palavra de reconciliação endereçada ao outro. Isso ao menos significa que antes dessa palavra decerto havia a guerra, a oposição ou o ódio, a divisão, a dissociação ou separação, o sofrimento e o traumatismo, as feridas (**die Wunden**). Por causa disso, enquanto duraram as feridas, o espírito não estava *aí*, ainda não *aí*, como tal, ainda não consciente e reunido em si mesmo, ainda não presente em si mesmo (DERRIDA, 2005, p. 46).*

O Espírito é aquele que supera as contradições, superando tudo aquilo que fratura a experiência racional do que é efetivo. Pelo negativo, o Espírito supera toda polarização e atinge o Absoluto enquanto síntese. Deste modo, o Espírito deve se reconciliar igualmente com o mal, com aquilo que ameaça toda via pacífica – ou, diríamos, toda “paz de Espírito”. Pela afirmação e subordinação do mal, o negativo desaparece dando lugar a uma reconciliação universal.

Essa lógica do Espírito pode ser detectável mesmo entre pensadores que não reivindicam um pensamento do espiritual ou uma filosofia do Espírito, e por vezes mesmo o rejeitam. O trabalho mesmo de Derrida parece atestar esse problema, como aponta muito precisamente Fredric Jameson:

*[...] pode-se enxergar virtualmente todo o trabalho da vida de Derrida como uma análise e desmistificação simplesmente de uma ideologia do Espiritual e do idealismo que continuou a enformar a tradição europeia: até mesmo as relações com o existencialismo do pós-guerra foram moldadas por essa sensação de que seus pressupostos fenomenológicos permaneceram profundamente idealistas [...] De fato, a crítica central ao próprio Heidegger, em um ensaio mordaz chamado **De l'esprit** e, embora atravessado pelas questões (relacionadas) de sexualidade e gênero, gira muito em torno do suspeito e sintomático retorno, nos escritos políticos de Heidegger no início do período nazista (e mais obviamente em sua aula inaugural como Reitor da Universidade de Freiburg), de toda a linguagem do **Geist** e da espiritualidade da qual seus textos mais filosóficos iniciais tinham simplesmente estigmatizado (JAMESON, 2008, p. 50).*

Jürgen Habermas se ocupa em pensar em sua obra as condições de possibilidade e legitimação de uma ética baseada na normatividade da comunicação tal como ela é praticada ordinariamente, cotidianamente, e por vezes mesmo de maneira irrefletida. Com isso, Habermas lança mão de um pragmatismo que dispensaria qualquer referência a uma unidade de tipo espiritual (ainda que não abra mão de certa forma de transcendentalidade ou de idealismo). Como em Hegel, Habermas herda de Kant a preocupação de uma autofundação ou legitimação da razão. O que interessa ao pensamento habermasiano é analisar como os indivíduos (mas também os Estados nacionais e o direito transnacional no interior da democracia) superam as fraturas comunicacionais que eventualmente separam em oposições ou em polos distintos dois ou mais interlocutores. Ora, argumenta Habermas, se o consenso – ou a *reconciliação*, para usar o termo de Hegel – é possível mesmo em meio a uma disputa de visões de

mundo, deve haver algo – e eis aqui sua hipótese fundamental – na própria estrutura da comunicação que possibilite a *reunião* ou reconciliação dos interessados que tomam parte na querela ou na disputa em questão. Para Habermas, fazer uso da normatividade, lançar mão do caráter estritamente normativo inerente a toda discussão bem-sucedida possibilitaria encontrar uma legitimação que ofertasse um caráter *universal* a toda ação sem necessidade de qualquer recurso a uma lei transcendental ou a qualquer norma externa ao próprio engajamento dos interlocutores no diálogo.

O interesse de Habermas é o de recuperar a possibilidade do universal como horizonte da filosofia prática (seguindo, assim, um caminho de caráter kantiano). Por outro lado, contra Kant, ele busca um paradigma deslocado de toda filosofia do sujeito. Habermas acredita poder dispensar o recurso a uma filosofia do sujeito ao ter encontrado na comunicação a legitimação necessária para reunir o universal à filosofia prática. A comunicação se torna o campo de combate próprio à Habermas. Ao reconstruir as condições de possibilidade de toda comunicação, Habermas defende uma *legitimação* pela relação de comunicação que garante uma forma de *universalidade* pragmático-transcendental. Tal racionalidade seria praticada diariamente pelos interlocutores comuns: todos discutimos com intenção de alcançar um consenso. Essa universalidade pragmático-transcendental *emanaria da própria prática comunicacional cotidiana* do chamado “mundo da vida”.

Deste modo, Habermas reconhece que, fundamentalmente, uma comunicação só acontece quando todos os interlocutores em jogo compreendem *igualmente* as razões que fundamentam e sustentam todos os enunciados. Se os interlocutores estão de acordo (1) com as pretensões de *validade* dos argumentos em questão e também (2) com as pretensões de *verdade* e (3) com a *sinceridade* do interlocutor, temos uma situação de comunicação bem-sucedida e um vínculo social é estabelecido. A produção de sentido numa situação de comunicação só é possível através deste vínculo comunicacional entre *validade e significação* (que supõe a verdade e a sinceridade dos enunciados). Quando uma situação de comunicação se interrompe, tal interrupção acontece precisamente porque se interrompe o *vínculo* entre validade e significação – vínculo esse que possibilitava a própria comunicação em si mesma. Ao interromper-se a comunicação, inicia-se em seguida a *discussão*. Ora, a discussão será precisamente o momento onde as razões que fundamentam os argumentos

em jogo entre os interlocutores serão debatidos e repensados por todos. Assim, passa-se de uma *situação de comunicação à uma ética da discussão, onde a racionalidade que permanecia implícita e velada* na situação de comunicação bem-sucedida torna-se *explícita* e se mostra à luz do dia em seu caráter procedimental, evidenciando que as regras da comunicação são aquilo sobre o quê os interlocutores se apoiam na expectativa de busca do *consenso* e de resolução dos conflitos.

No entanto, no consenso ou reconciliação, a teoria de Habermas – assim como a dialética hegeliana – vai ter que enfrentar aquilo mesmo que entravava a unidade consensual, como o mal ou a negatividade que impedia a positivação vai ter que ser enfrentado na reconciliação de Hegel. O não reconhecimento comum da validade – diríamos, lógica – de um argumento, tem de ser superado (*aufheben*) por uma ética que chegue ao consenso, ou seja, que alcance finalmente o reconhecimento da validade de uma visão de mundo em jogo na situação de discussão. Do ponto de vista de uma ética da comunicação, no sentido oferecido a esse termo por Jürgen Habermas, será exigência insuperável o paradigma comunicacional da simetria de perspectivas alcançada no consenso. O consenso habermasiano repousa sobre a hipótese da simetria de perspectivas produzida pela comunicação para defender uma filosofia que não se ancore sobre a problemática do sujeito. Ora, esse transcendental alcançado pela comunicação, essa espécie de reconciliação do espírito com aquilo que barrava a unidade da experiência e que reconcilia as partes em litígio, ao mesmo tempo em que reivindica ser uma aposta não metafísica que dispensa uma filosofia do sujeito, sustenta todo seu projeto em uma *antropologia* reconhecida e reivindicada por Habermas e seus comentadores.

Habermas enxerga a si mesmo como um sucessor e continuador de Humboldt – que foi aquele que retomou a filosofia kantiana introduzindo em sua estrutura a questão da linguagem -, e ao mesmo tempo, reivindica para si a continuidade do pensamento de Hegel e Marx, sendo aqueles que introduziram o problema da emancipação (problema iluminista e kantiano) no devir e no movimento da história. Pela via da linguagem, Habermas quer reunir a tradição europeia de Humboldt com a filosofia da linguagem (especialmente Austin e Searle). Do ponto de vista da história, ele reivindica sua filiação ao humanismo iluminista, mas quer reconciliar as críticas emancipatórias marxistas e hegelianas ao projeto moderno (que ele compreende como projeto inacabado). Assim, o homem é um ser

dotado de linguagem. A linguagem é vista por Habermas como o princípio e o fundamento da razão – ela não é um meio, mas é aquilo que *garante* a racionalidade – e a razão, por sua vez, é o que garante a ação e a normatividade de uma sociedade, das instituições ou das ações na vida social.

Deste modo, superar a filosofia do sujeito legada pelo kantismo não exime Habermas do problema antropológico e de uma antropologia filosófica. Ora, pode-se perguntar – a partir de Heidegger, mas também a partir de Derrida – se uma antropologia ou a reivindicação de um humanismo não seria, ele próprio, *o ponto mais problemático de todo e qualquer deslocamento possível do lugar do sujeito* e mesmo de uma racionalidade de caráter estritamente “ocidental”¹. Habermas vincula a *essência do homem à linguagem e, através dela, vincula o homem à racionalidade ou à razão*. Tal gesto justificaria a insistência habermasiana em fundar todo agir no logos e em sua busca em garantir a racionalidade da ação. Ora, ao “essencializar” o lugar do homem na razão, Habermas se ofusca e rejeita – sem possibilidade de discussão – qualquer possibilidade de saída do círculo do agir comunicativo, caracterizando mesmo tal possibilidade como impossível! Basta ter a *intenção* de dizer algo *sobre* o mundo que todo interlocutor terá aceito, ato contínuo, o agir comunicativo, “de outro modo, [o crítico] teria que se refugiar no suicídio ou numa grave doença mental [...] não é possível sequer a título de experiência fictícia [imaginar que] o céptico conseguisse demonstrar de maneira muda e impressiva seu salto para fora do agir comunicativo” (HABERMAS 1989, 123)².

Habermas acredita ter conseguido *refundar a racionalidade* na linguagem, garantindo, assim, a continuidade dos projetos de autonomia cosmopolitas (institucionais ou não) oriundos do pensamento das Luzes.

1 Retomaremos esta questão adiante.

2 Essa radical “inclusão excludente” do outro na proposta do agir comunicativo de Habermas, repete silenciosamente o movimento fundador de Aristóteles ligado ao estabelecimento do princípio mais fundamental ao logos, aquele que garante a possibilidade da *univocidade do sentido* (e a fuga da contradição lógica), isto é, a apresentação do *princípio de não contradição* (PNC) por Aristóteles, no livro *Gama da Metafísica* (ARISTÓTELES 1998). Ao combater a proposta dos sofistas que, em sua opinião, valorizavam a metáfora em detrimento do logos, Aristóteles propõe que os negadores do princípio de não contradição cairiam, eles próprios, numa contradição lógica “irracionalista” porque “não significar uma coisa única, é não significar nada, e se as palavras não significam, destrói-se a possibilidade de dialogar [...] a palavra significa alguma coisa e significa uma única coisa” (ARISTÓTELES 1998, 1006b 5-15). Ora, para Aristóteles, a única possibilidade de não cair em contradição ao ingressar num diálogo – negando a unicidade do sentido –, seria calar-se; nesse silêncio do outro “um tal homem [...] seria de saída parecido com uma planta” (ARISTÓTELES 1998, 1006a 15). Para Habermas, em contrapartida, o sentido unívoco não é mais “transcendental”, sendo condição para toda comunicação, mas é uma exigência normativa (*telos*) para que haja *legitimação* universal, condição para o *agir comunicativo*. A impossibilidade, sob pena de contradição lógica, de rejeitar o PNC se reproduziria em Habermas (como impossibilidade de rejeitar a ética da comunicação) com o conceito de *contradição performativa*, conceito usado por Habermas *contra* Derrida.

Ele teria sido, portanto, aquele pensador capaz de revelar o *verdadeiro* projeto moderno, “enquanto tal”, nos dias atuais. Tal herança só pôde ser *reivindicada* pela filosofia habermasiana quando foi possível demonstrar a *unicidade* e a reconciliação entre o pensamento das Luzes, as tradições analítica e humboldtiana e a historicidade de Hegel e Marx (via agir comunicativo). A partir do lugar reivindicado e ocupado pelo pensamento habermasiano, o filósofo oferece a si mesmo a tarefa de ser um vigilante zelador da democracia e da inclusão do outro no seio do projeto moderno democrático.

CONTRA A HOMOLOGIA DO CONSENSO, A UNICIDADE SEM UNIDADE E A DEMOCRACIA POR VIR

Como os homens estariam implicados na modernidade hoje, em nosso momento atual? A resposta habermasiana certamente seria: através da garantia da legitimidade da razão exercida através da prática da comunicação que garante por si mesma a inteligibilidade dos enunciados e legitima a própria racionalidade da ação. A modernidade representaria a saída do homem de seus círculos contextualistas, em direção a campos de discussão mais amplos, fora da autoridade local (e tradicionalista) de um povo ou de uma religião, ou mesmo de uma cultura nacional, em direção a contextos cosmopolitas³. A oposição a essa herança moderna representa, para Habermas, ou um retorno a um conservadorismo irracionalista ou uma apologia do contextualismo político oposta ao caminho tomado pelas modernas democracias:

Até o surgimento da modernidade, os ensinamentos proféticos eram também religiões mundiais no sentido de que eram capazes de se expandir dentro dos horizontes cognitivos de

3 Em *Filosofia em tempo de terror* (BORRADORI, 2004), livro assinado por Borradori em parceria com Derrida e com Habermas, este último lança uma provocação ao autor da desconstrução acusando-o precisamente de praticar um contextualismo “metasituado”, se assim podemos nos expressar: “A constante suspeita desconstrutivista de nossos preconceitos eurocêntricos levanta uma contraquestão: por que o modelo hermenêutico de entendimento – que funciona nas conversas do cotidiano e, desde Humboldt, tem sido metodologicamente desenvolvido a partir da prática de interpretar textos – deveria subitamente partir para além das fronteiras de nossa própria cultura, do nosso próprio modo de vida e da nossa tradição? [...] Também é possível mostrar, com argumentos gadamerianos, que a ideia de um universo de significados contido em si mesmo, que não pode ser mensurado a partir de outros universos do mesmo tipo, é um conceito inconsistente” (HABERMAS *in* BORRADORI, 2004, p. 49). Pretendemos mostrar mais adiante que a acusação de posição metasituada contra Derrida – ilustrada na suposição de que se deve “sair” de sua própria cultura – não encontra lastro em seu texto e visamos, além disso, problematizar – ainda a partir de Derrida – a proposta universalista de Habermas com sua confortável posição “eurosituada”.

antigos impérios percebidos de dentro como mundos abrangentes. [...] Na Europa, o cisma confessional e a secularização da sociedade compeliram a crença religiosa a refletir sobre seu lugar não exclusivo dentro de um discurso universal compartilhado com outras religiões e limitado pelo conhecimento secular gerado cientificamente [...] [Sobre o contextualismo] eu explicaria as características congeladas de tal mentalidade em termos de repressão das dissonâncias cognitivas palpáveis. A repressão ocorre quando a inocência da situação epistemológica de uma perspectiva mundial abrangente é perdida, e quando, sob as condições cognitivas de conhecimento científico e pluralismo religioso, propaga-se um retorno ao exclusivismo das atitudes de crença pré-modernas (HABERMAS in BORRADORI, 2004, p. 43, 44).

É absolutamente notável, no entanto, que a ética da discussão ou o agir comunicativo, filosofias que partem de uma antropologia que vincula o homem e a razão à linguagem, não se debruce, finalmente, sobre o problema das línguas e das *diferenças* entre línguas, problema tão caro à Jacques Derrida. Em **O monolinguismo do outro** (DERRIDA, 2012), Derrida rejeita a possibilidade, como já havia feito igualmente Jacques Lacan, de uma “metalinguagem absoluta” ou de uma posição metasituada capaz de abordar a relação entre línguas. Uma língua *fora* das línguas faladas, pura língua de origem ou língua *primeira e autêntica*, nunca esteve e não está disponível a nenhum falante. Evidentemente, tal posição “metalinguística” é recorrentemente reivindicada inevitavelmente em *línguas específicas*; nas línguas faladas pelos “falantes”.

A reivindicação de uma *língua de origem*, língua pura ou originária, é um gesto que o mundo viu se encarnar nas várias e brutais formas de colonialismos que ainda tomam o planeta. Mais precisamente na figura do colonizador que reivindica “sua língua” como sendo a língua *enquanto tal*, modelo da língua – agora apropriada também pelo colonizado – tal como ela *deve* ser falada. Mas não há apenas isso. A posição metalinguística não é notável apenas nas formas violentas e antidemocráticas da apropriação colonial, mas é sustentada igualmente pelos discursos que pretendem descrever uma comunicação de um ponto de vista *universalista*, isto é, de um ponto de vista que *transcenda* todas as línguas especí-

ficas – tal como a pragmática transcendental de Habermas –, e que desconsidere o problema da *différance*, isto é, na perspectiva de Derrida, no vínculo que une as línguas através suas *diferenças* e *adia* indefinidamente a possibilidade de um consenso, uma reunião ou um monolinguismo final entre as línguas mundiais. Ora, a condição da relação entre línguas não é a inclusão do *outro* em uma unidade total – espécie de síntese absoluta, de reconciliação total ou simplesmente de destruição da torre de Babel -, mas é precisamente o laço inevitável que produz a diferença e que barra qualquer possibilidade de se pensar uma língua “em si” mesma, em uma presença puramente autônoma e isenta de todas as “impurezas” do contágio das outras línguas, via diferença.

A partir desta perspectiva, surge um problema para a leitura consensual de Habermas. Podemos pensar que não é exatamente o modelo paradigmático e transcendentalista da comunicação que possibilita à descrição habermasiana dispensar e transcender a referência às “línguas de chegada” ou línguas específicas; mas, ao contrário, que um modelo transcendentalista e universalista da comunicação *só é possível na medida em que se supõe ser dispensável o pensamento sobre as línguas e sobre a diferença entre línguas*. Pensar a língua do ponto de vista da tradução⁴ equivale a rejeitar uma espécie de metalinguagem que desconsidera as línguas em sua relação de diferença⁵. Os ditos “falantes competentes” (em seu texto, Derrida usa o próprio termo de Habermas), portanto, falam uma língua que, de um ponto de vista mais pragmático que o próprio pragmatismo pode supor, não conta com referências fixas e sentidos originais. A língua do outro é a condição para a língua que falo. Trata-se de um pensamento da tradução absoluta que, ao contrário da metalinguagem absoluta, entende as línguas faladas, ditas “de chegada”, como traduções sem original. Não havendo “a” língua primeira, original, trata-se de um processo de tradução geral de uma língua para outra, não apenas entre diferentes culturas, mas, de traduções gerais inclusive dentro de um mesmo idioma. *Não existe uma língua transcendente acima da diferença entre língua, não existe metalinguagem*. Existem, no entanto, *efeitos* de metalinguagem. Tentativas de objetivação e de aniquilação da tradução como condição de toda língua. É este, precisamente, o caso da expropriação colonial e da servidão histórica. No entanto, o mesmo “não domínio

4 Forma como Derrida caracteriza o pensamento da diferença em relação às línguas.

5 Neste ponto, não é Derrida de depende de uma posição metasituada – ao contrário, ele a rejeita radicalmente -, mas será Habermas aquele que não pode dispensá-la.

apropriado de uma língua” que caracteriza a situação do colonizado (visto do ponto de vista do colonizador) deve alcançar igualmente o colonizador. Derrida pratica aqui uma *universalização da situação do colonizado*, apontando que o parasitário já se inscreve como condição da língua dita “normal” ou de origem. Uma língua nunca se reduz ao pertencimento, à propriedade ou ao domínio: tanto o colonizador quanto o colonizado precisam se apropriar de sua língua através de um processo:

[...] *não natural de construções político-fantasísticas; porque a língua não é seu bem natural, por isso mesmo, historicamente pode, através da violação de uma usurpação cultural – vale dizer, sempre de essência colonial –, fingir que se apropria dela para impô-la como “sua” [...] a língua fala desse ciúme, [minha] língua não é mais do que um ciúme desatado* (DERRIDA 2012, 38).

A língua, portanto, fala da alteridade⁶ em mim. A língua que falo é sempre efeito de uma alienação. Minha língua, a única língua que falo, não é minha. Minha língua é sempre a língua do outro. Se não contamos com uma língua primeira, original, é preciso traduzir. No entanto, minha tradução é sempre uma tradução total, tradução sem referência. Trânsito que não se faz de uma língua presente à uma outra língua, mas que constitui o próprio movimento, o choque entre minha invenção, minha apropriação da língua e o outro de onde tal língua provém.

Toda língua, contudo, *promete* o encontro derradeiro com o outro. Toda fala *promete uma unidade futura* de uma língua única. Basta que se abra a boca para falar algo – ao contrário do que supõe Habermas, não estamos neste caso no agir comunicativo – mas estamos no campo da promessa. Ao me dirigir ao outro, estabeleço uma promessa. Uma fala não é apenas *ato de fala performativo*⁷, um *speech act*, mas se configura sempre como um ato de promessa. Esse suposto *monolingüismo*, promessa de uma unidade futura, traduzido habermasianamente como consenso, permanece, para Derrida, como a verdadeira *promessa* de uma língua... promessa, no entanto, de uma *unicidade sem unidade* (pensada via diferença):

6 Derrida batiza essa inevitável inscrição da alteridade em toda presença, em tudo que é tomado autonomamente ou “em si mesmo” com o termo *rastro* [*la trace*].

7 Teoria oriunda dos estudos de J. L. Austin e John Searle reivindicada por Habermas em seus escritos.

A cada vez que eu abro minha boca, estou prometendo algo quando falo com você. Estou dizendo a você que eu prometo dizer algo, dizer a você a verdade. Mesmo se eu mentir, a condição da minha mentira é que eu prometi dizer a verdade. Portanto, a promessa não é apenas um ato de fala entre outros; todo ato de fala é fundamentalmente uma promessa (DERRIDA in CAPUTO, 1997, p. 22, 23).

Derrida não reivindica a unidade ou reconciliação que garanta a unidade de uma língua pautada em regras racionais, mas aposta na promessa da vinda do outro presente em toda relação entre línguas. Ora, o monolinguismo efetivo, o monolinguismo do consenso *superaria a diferença que dissolveria o outro como alteridade*. Se levarmos a hipótese de uma “comunicação” a sério, será preciso admitir tal monolinguismo apenas enquanto *promessa*, como porta aberta para a vinda do *outro*, como um monolinguismo do *outro*. “O *de* não significa tanto a propriedade, mas a procedência: a língua está no outro, vem do outro, é a vinda do outro” (DERRIDA 2012, 109). Tal promessa da vinda do outro permanece como promessa aberta, onde toda tentativa de apropriação equivale à própria supressão da alteridade.

A DEMOCRACIA POR VIR

Essa forma de pensar a alteridade coloca problemas imediatos para a própria compreensão de democracia hoje. Derrida rejeita deliberadamente a compreensão da democracia como uma espécie de modelo de governo ou de poder popular que deve ser aplicado e alastrado a todos os povos, possibilitando a inclusão de todas as formas de alteridade em tal modelo. Conforme dito acima, toda tentativa de apropriação do outro é equivalente à supressão da própria possibilidade da alteridade. Portanto, pensando a democracia a partir do problema da diferença, Derrida defenderá a ideia de que a democracia se apresenta como a única forma de governo que não possui um modelo (nem mesmo o grego antigo). A democracia é uma espécie de modelo sem modelo; isto é, *em nome da democracia* reivindicamos que atitudes, políticas, leis, justiça *sejam democráticas*. O que equivale a dizer que a democracia nunca é idêntica a si mesma, nunca está presente a si própria, nunca é “senhora de si”. Reivin-

dicamos *a democracia a partir da democracia e no interior de governos democráticos*. A democracia, portanto, está infinitamente aberta para seu outro, para sua própria perfectibilidade, para a mudança. Por isso, Derrida dirá que toda democracia será sempre uma *democracia por vir*, uma democracia que comporta em si mesma a diferença em relação a si.

Todas as outras formas de regime político conhecidas – oligarquias, monarquias, aristocracias, colonialismos, etc. – não são capazes, precisamente, de incluir em si mesmos aquilo que move a própria democracia, a saber: a aceitação de sua própria historicidade, mutabilidade e diferença. Isto é, de seu *por vir*. Sobre esta questão, Derrida é claro sobre sua própria leitura do laço entre democracia e Estado:

O conceito de democracia, o nome, são primeiramente de cultura grega, ninguém pode negá-lo; dizer isto não é fazer um geocentrismo, ou etnocentrismo, ele vem primeiro em cultura grega. Mas a cultura grega associou, desde o início, o conceito de democracia a conceitos dos quais, hoje, a democracia por vir tenta se libertar: o conceito de autóctone, isto é, de nascimento no solo, de pertencimento pelo nascimento, o conceito de território, o próprio conceito de Estado. Não tenho nada contra o Estado, não tenho nada contra a cidadania, mas ousar sonhar com uma democracia que não esteja simplesmente ligada ao Estado e à cidadania. E é nessa condição que se falará de uma democracia universal, uma democracia que é não somente cosmopolítica, mas universal. Certamente, o cosmopolitismo é uma noção muito respeitável, mas ela apela à noção de Estado e de política ligada à polis como Estado-nação e territorialidade. Mais além dos cosmopolitismos, há uma democracia universal, que se conduz muito além da cidadania e do Estado-nação (DERRIDA apud CHÉRIF, 2013, p. 48, 49).

Em sua leitura da problemática filosófica da democracia, Derrida encontra a leitura que Habermas faz do pensamento sobre o cosmopolitismo de Immanuel Kant. Se Habermas compreende a relação democrática entre Estados no plano internacional a partir do consenso (e reconciliação) praticado a partir de acordos e tratados cosmopolitas entre Estados-nação, Derrida, por outro lado, vai apontar que a perfectibilidade

interna ao direito internacional está vinculada à possibilidade de libertação do eurocentrismo que o fundou:

Tomemos o exemplo do direito internacional. Por seus conceitos, ele é substancialmente europeu, mas ele carrega consigo uma transformação do direito que permanece sempre perfectível, portanto, inacabado. É preciso velar para que a parte europeia desse direito internacional não venha limitá-lo afim de que possamos liberar o direito de seus próprios limites eurocentricos, sem, contudo, destruir a memória desse direito, porque este permite e prescreve também a transformação, a perfectibilidade infinita. Há, portanto, também aí uma tarefa de desconstrução sem fim: deve-se elaborar na memória da herança as ferramentas conceituais que permitam contestar os limites que essa herança impôs até aqui [...]Do mesmo modo, se a filosofia grega é europeia no princípio, mas sua vocação é universal, isso quer dizer que ela deve se liberar do relativismo sem cessar. O trabalho filosófico consiste em um ultrapassamento constante: tudo fazer para reconhecer mas também para ultrapassar, sem necessariamente trair, seu próprio limite etnocêntrico ou geográfico (DERRIDA & ROUDINESCO, 2001, p. 39).

É importante notar que Derrida, assim como Habermas, considera o contextualismo, ou o que ele chama de relativismo na frase citada, como o principal rival de uma concepção cosmopolita, internacional e perfectivelmente universalista. No entanto, ao contrário de Habermas, esse contextualismo ou relativismo está ligado para Derrida ao eurocentrismo que limita as iniciativas cosmopolitas do direito internacional e da filosofia. Se a tarefa da Europa e do pensamento filosófico, democrático e jurídico europeu foi um dia o de esvaziar o “contextualismo” travestido de universalismo das religiões, o *dever* de uma espécie de Iluminismo hoje, de um Iluminismo não eurocêntrico, segundo Derrida, será o de assumir a tarefa de levar em consideração o contextualismo europeu de tal projeto, travestido de universalismo irrestrito. Assim, Derrida afirma que o dever das Luzes europeias hoje:

[...] manda tolerar e respeitar tudo o que não se coloca sob a autoridade da razão. Pode se tratar da fé, de diferentes for-

*mas de fé. Pode se tratar também de pensamentos, questionadores ou não, e que tentando pensar a razão e a história da razão, excedem necessariamente sua ordem, sem tornar-se por esse simples fato irracionais, ainda menos irracionistas; porque eles podem ter também como tarefa, contudo, permanecer fiéis ao ideal das Luzes [Lumières], da **Aufklärung** ou do Iluminismo, reconhecendo seus limites para trabalhar nas Luzes desse tempo, desse tempo que é o nosso – hoje. Hoje, hoje ainda (DERRIDA, 1991, p. 77).*

Ora, o projeto político habermasiano, sua boa intenção aparente e seu perigo eminente, se funda na reivindicação de uma razão que haja de modo transparente na reconciliação ou num suposto consenso. É assim que Derrida vai apontar que a rejeição do problema da tradução e da *différance* no pensamento sobre a língua e a comunicação mascara um problema fundamental: um projeto político que desconsidere o lugar da alteridade e, portanto, o rastro do outro, deve nos manter vigilantes. A reivindicação da herança da modernidade europeia por Habermas, na perspectiva de Derrida, mascara uma institucionalidade oriunda da Europa (ainda que não presente apenas na Europa), mas que deve nos manter atentos e vigilantes onde quer que se apresente. O pluralismo universalista de Habermas também deve ser submetido à crítica – e talvez possa revelar em si mesmo um poderoso contextualismo:

Os projetos europeus os mais bem intencionados, aparentemente e expressamente pluralistas, democráticos e tolerantes, nessa bela competição para “conquistar os espíritos”, podem tentar impor a homogeneidade de um meio [medium], de normas de discussão, de modelos discursivos [...] Esses projetos se multiplicam hoje, e nós poderíamos nos alegrar com eles, desde que nossa atenção não adormeça; porque é preciso aprendermos a detectar as novas formas de tomada de poder cultural, para resistir a elas. Isso também pode parecer um novo espaço universitário e sobretudo um discurso filosófico. Sobre pretexto de defender a transparência (“transparência”, com o “consenso”, é uma das palavras de ordem do discurso “cultural” que eu evoquei a pouco), pela univocidade da discussão democrática, pela comunicação no

espaço público, pelo “agir comunicativo”, um discurso como esse tende a impor um modelo de linguagem pretensamente favorável à essa comunicação. Pretendendo falar em nome da inteligibilidade, do bom senso, do senso comum ou da moral democrática, esse discurso tende, por esse mesmo motivo, a descreditar tudo o que complica esse modelo, tende a suspeitar ou a reprimir aquilo que dobra, sobredetermina ou mesmo questiona, na teoria ou na prática, essa ideia da linguagem. É com esta preocupação, entre outras, que seria preciso estudar certas normas retóricas que dominam a filosofia analítica ou o que se chama em Frankfurt de a “pragmática transcendental”. Esses modelos se confundem igualmente com poderes institucionais que não estão confinados apenas à Inglaterra e à Alemanha (DERRIDA, 1991, p. 54-56).

A exclusão de tudo aquilo que não permanece compatível com o pretensão universalismo democrático do agir comunicativo não é visto pelo próprio Habermas como uma violência e como uma tomada de poder cultural (sustentada em poderes institucionais). O agir comunicativo depende de uma antropologia sustentada numa concepção de linguagem transcendente que reivindique uma posição metasituada para que seu projeto de reconciliação das concepções modernas seja possível. Dito de outro modo, um pensamento que leve em consideração o rastro e a diferença só pode ser considerado por Habermas como uma contradição performativa (digno apenas da loucura ou do suicídio, conforma a citação que destacamos anteriormente). Por não ser comportado pelo projeto político pautado na ética da discussão, o problema do rastro e da alteridade é excluído, como é característico dos modelos metafísicos, da cena pública, do espaço público ou do problema da linguagem. Mas Derrida lembra que o rastro ainda sim resiste – tanto à visibilidade quanto a tais projetos políticos -, oferecendo um motor de politização e de deslocamento das polaridades metafísicas:

*[...] em toda parte onde há [rastros] enquanto subtraído ou em retiro relativamente à visibilidade, alguma coisa resiste à publicidade política, ao **phainesthai** do espaço público. “Alguma coisa”, que não é nem uma coisa nem uma causa, se apresenta no espaço público mas ao mesmo tempo subtrai-*

-se a ele, resiste a ele. Trata-se aí de um singular princípio de resistência ao político tal como ele é determinado desde Platão, desde o conceito grego de democracia até as Luzes. "Alguns coisa" aí resiste por si mesma sem que tenhamos que organizar uma resistência com partidos políticos. Isso resiste à politização mas, como toda resistência a uma politização, é também uma força de repolitização, um deslocamento do político (DERRIDA, 2012, p. 88). ❖

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *"Le livre Gamma de la Métaphysique"*. In: CASSIN, B. **La décision du sens**. Paris: Vrin, 1998.

BORRADORI, G. **Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

CAPUTO, J. D. **Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida**. New York: Fordham University Press, 1997.

CHÉRIF, M.. **O Islã e o ocidente: encontro com Jacques Derrida**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

DERRIDA, J.. **Glas**. Paris: Galilée, 1975.

_____. *"La différence"*. in: **Marges de la philosophie**. Paris: Minuit, 1972a.

_____. *"Signature événement contexte"*. in: **Marges de la philosophie**. Paris: Minuit, 1972b.

_____. **Positions**. Paris: Minuit, 1972c.

_____. **L'autre cap suivi de La démocratie ajournée**. Paris: Minuit, 1991.

_____. "O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?". In: **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. **El monolingüismo del otro**. Buenos Aires: Manatíal, 2012.

_____. **Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1979-2004)**. Florianópolis: UFSC, 2012.

DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. **De quoi demain... (dialogue)**. Paris: Flammarion, 2001.

HABERMAS, J.. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Alfragide: Texto editores, 2010.

_____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2002.

_____. **Teoria do agir comunicativo**, v. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HEGEL, G. W. F.. **"La raison dans l'histoire**. Paris: Librairie Plon, 1965.

JAMESON, F.. **"Marx's pourloined letter."** In: **Ghostly Demarcations: a symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx**. London/New York: Verso, 2008.

MELVILLE, S. W.. **Philosophy beside itself: on deconstruction and modernism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

SUSSMAN, H.. Hegel, **"Glas, and the broader modernity."** In: **Hegel after Derrida**. London/New York: Routledge, 1998.

THOMASSEN, L. **The Derrida-Habermas reader**. Chicago: Chicago University Press: 2006.