

“NOSSA HONESTIDADE!”¹: NOTAS CRÍTICAS SOBRE A CONTROVÉRSIA FILOSÓFICA DERRIDA-HABERMAS

[“OUR HONESTY!”: CRITICAL NOTES ON DERRIDA-HABERMAS PHILOSOPHICAL
CONTROVERSY]

Wesley Fernandes Araújo Freire *
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

RESUMO: Neste artigo apresento as críticas de Habermas dirigidas aos pressupostos da crítica de Derrida à tradição filosófica ocidental como expressão do falocentrismo / fonocentrismo e sua interpretação como “metafísica da escrita”, a partir da VII Lição d’O *Discurso Filosófico da Modernidade* (1985). Minhas notas críticas não concernem à certificação (não) metafísica desses projetos filosóficos, às críticas habermasianas relativas ao conceito de (arqui-)escritura ou ainda à articulação entre contexto e significado no pensamento de Derrida. Elas dizem respeito à possibilidade e significado de uma “aproximação” e/ou “reconciliação filosófica” entre os filósofos, considerada a partir do texto *What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe* (2003). Não obstante a este “ensaio” de reconciliação, demarco o distanciamento entre esses filósofos que, a meu juízo, permanece inegociável. Recorro tanto à desconstrução (Derrida) quanto à reconstrução (Habermas) para esclarecer os pressupostos e as posições filosóficas respectivamente assumidas pelos filósofos. Quanto à bibliografia, utilizei alguns dos principais textos de Derrida e Habermas, que permitem a caracterização geral dos respectivos projetos filosóficos, além daqueles que apresentam elementos necessários à compreensão da dinâmica histórica da controvérsia filosófica entre eles. Textos de autores como Clitchley (1999; 2000), Honneth (2003; 2007), Roudinesco (2004), entre outros, foram utilizados na medida em que apresentam

ABSTRACT: In this article I present Habermas's criticisms on Derrida's criticisms about the Western philosophical tradition as expression of phallogocentrism / phonocentrism and its interpretation as "metaphysics of writing", from reading of the VII Lesson of *The Philosophical Discourse of Modernity* (1985). My critical notes do not concern to the (non) metaphysical certification of these philosophical projects, the Habermas's critiques of the concept of (archi-)writing, or the articulation between context and meaning in Derrida's thought. They concern the possibility and meaning of an "approximation" and/or "philosophical reconciliation" among philosophers, considered from the text *February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe* (2003). Notwithstanding this "essay" of reconciliation, I demarcate the distance between these philosophers which, in my judgement, remain non-negotiable. I refer to the deconstruction (Derrida) and to the reconstruction (Habermas) to clarify the assumptions and the philosophical positions respectively assumed by the philosophers. As for the bibliography, I have used some of the main texts of Derrida and Habermas, which allow the general characterization of their philosophical projects, besides those that present elements necessary to understand the historical dynamics of the philosophical controversy between them. The texts of authors like Clitchley (1999; 2000), Honneth (2003; 2007), Roudinesco (2004), among others, was

* Professor Assistente da Universidade Federal do Maranhão, UFMA. Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ, Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao desenvolvimento científico e tecnológico do Maranhão - FAPEMA. m@ilto:wesley.fernandes@ufma.br

os pressupostos filosóficos necessários à contextualização do cenário filosófico de época ou contribuições filosóficas que ampliam a compreensão da controvérsia filosófica em discussão.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica; Desconstrução; Reconstrução; Ética; Política

used insofar as they present the philosophical assumptions necessary to contextualize the philosophical scene of epoch or philosophical contributions that broaden the understanding of the philosophical controversy under discussion.

KEYWORDS: Metaphysics; Deconstruction; Reconstruction; Ethics; Politics

Não exijo tampouco que me leiam como se fosse possível colocar-se diante de meus textos num êxtase intuitivo, mas exijo sim que seja mais prudente nas relações entretecidas, mais crítico nas conversões e nos desvios por contextos muitas vezes bastante distanciados dos meus.

Derrida

Até que ponto o pensador ama seu inimigo?

Nietzsche

1 INTRODUÇÃO

O desejo filosófico por pontos de concordância entre projetos filosóficos que se encontram em caminhos opostos pode resultar em frustração para o estudante-pesquisador em Filosofia, se o que move sua atividade filosófica for uma vontade de reconciliação. Nesse sentido, não pretendo indicar, descobrir, construir ou inventar pressupostos teóricos ou práticos que permitam afirmar a existência de uma aproximação, reconciliação ou complementação entre os “projetos filosóficos” de Derrida e Habermas, embora reconheça que existem questões de natureza ética e política que sugerem intenções filosóficas comuns². De fato, o próprio modo de pensar-fazer Filosofia difere absolutamente para estes dois filósofos.

Neste artigo, apresento as críticas de Habermas dirigidas aos pressupostos da crítica de Derrida à tradição filosófica ocidental como expressão do falocentrismo / fonocentrismo e sua interpretação como “metafísica da escrita”, a partir da VII Lição d’*O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985). Minhas notas críticas não concernem à certificação (não) metafísica desses projetos filosóficos, às críticas habermasianas relativas ao conceito de (arqui-)escritura ou ainda à articulação entre contexto e significado no pensamento de Derrida. Elas dizem respeito à possibilidade e ao significado de uma possível “aproximação” e/ou “reconciliação filosófica” entre os filósofos, considerada a partir do texto *What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe* (2003). Não obstante a este suposto “ensaio” de reconciliação, demarco o distanciamento entre Derrida e Habermas que, a meu juízo, permanece inegociável. Recorro tanto à desconstrução (Derrida) quanto à reconstrução (Habermas) para esclarecer os pressupostos e as posições filosóficas respectivamente assumidas pelos filósofos.

Quanto à bibliografia, utilizei alguns dos principais textos de Derrida e Habermas que permitem a caracterização geral dos respectivos projetos filosóficos, além daqueles que apresentam elementos necessários à compreensão da dinâmica histórica da controvérsia filosófica entre eles.

Além da bibliografia principal, textos de autores como Clitchley (1999; 2000), Honneth (2003; 2007), Roudinesco (2004), entre outros, foram utilizados na medida em que apresentam os pressupostos filosóficos necessários à contextualização do cenário filosófico de época ou para contribuições filosóficas que ampliem a compreensão da controvérsia

filosófica em discussão.

2 DERRIDA: A FILOSOFIA COMO DESCONSTRUÇÃO DA RACIONALIDADE

O contexto histórico-filosófico da querela entre Derrida e Habermas pode ser reconstruído à luz da obra *Pensamento 68*, de Luc Ferry e Alain Renaut. O retorno à filosofia francesa, sob a forma de um neokantismo crítico das posições nietzscheano-heideggerianas no pós-guerra, marca o tom político da crítica teórica e da desconfiança política de Habermas em relação à Derrida.

A introdução da filosofia alemã na França (Hegel, Freud e Marx) por nomes como Lévi-Strauss e Lacan, os ecos heideggerianos de Derrida, além da ocupação da França pela Alemanha contribuíram para o crescente “tom conservador” que contaminava a filosofia francesa. A oposição e a crítica virulenta que Habermas estabeleceu em relação à filosofia de Heidegger (e Nietzsche), por sua posição política assumida (nacional-socialismo/nazismo), pelo tom metafísico de sua filosofia e a crítica à razão ocidental (instrumental), aliada à herança heideggeriana assumida por Derrida, mal descrita em *Pensamento 68*, respondem em parte pelos equívocos teóricos de Habermas, sem deixar de mencionar o suposto “tom antidemocrático” daqueles filósofos. Elisabeth Roudinesco, na obra *De que amanhã... Diálogo*, apresenta uma descrição da simplicidade de raciocínio dos autores de *Pensamento 68*:

Trata-se de mostrar que Pierre Bourdieu é um “Marx francês”, Lacan um “Freud francês”, Foucault um “Nietzsche francês” e o senhor [Derrida] um “Heidegger francês”. Essa herança seria desonrosa, já que aos olhos dos autores, Marx é responsável pelo gulag, Nietzsche um pobre esteta niilista incapaz de compreender os progressos da razão ocidental, e Heidegger um simples nazista. Quanto a Freud, seria um mero obscurantista surgido das profundezas do romantismo alemão e adepto de uma visão irracional do inconsciente (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 26).

Consequentemente, prossegue Roudinesco, “[...] os herdeiros desse pensamento dito ‘alemão’ não seriam senão antidemocratas hostis ao humanismo, porque criticam o ideal do humanismo progressista, e partidários [...], dos grandes totalitarismos do século” (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 26). Para Ferry e Renaut, Foucault, Derrida e Lacan seriam herdeiros de um assecla do nazista – Heidegger. O ódio ao homem, a adesão ao comunismo criminoso, a defesa ao anti-humanismo suspeito e ao esteticismo suspeito professados por estes autores transformaram-se nos mantras do encantamento da juventude do “Maio de 68” (Derrida; Roudinesco, 2004, 26).

Por motivos programáticos, não poderei analisar aqui as afirmações contidas em *Pensamento 68*. Entretanto, o leitor pode recorrer à crítica de Roudinesco e Derrida (2001; 2004) e tirar suas próprias conclusões sobre o valor daquela obra. Em *De l’esprit. Heidegger et la question* (1987), Derrida afirmou que sua relação com a filosofia de Heidegger era “tempestuosa”, não ignorando sua crítica, bem como a crítica à Nietzsche, longe de tratar-se de uma filiação ou incorporação cega dessas tradições de pensamento.

Além desses fatos, para a desconfiança de Habermas, Derrida ainda se envolveria em uma polêmica nos USA com seu amigo Paul de Man. Professor de literatura em importantes universidades americanas, Man manteve uma crônica literária (1940-42) em um jornal belga que defendia a ocupação alemã, sendo reconhecido culpado por este ato em 1987³. A sombra nazista pairava (injustamente, diga-se) em torno de Derrida.

A oposição entre Alemanha e França tanto no cenário político quanto filosófico estão no centro da controvérsia em *Pensamento 68*, na qual o ódio à Alemanha e à filosofia alemã representa, ao mesmo tempo, um entrave à reconstrução de uma Europa pós II guerra mundial, que necessitava da reunião de ambos os países e da expiação de todos os demônios (morais, políticos e culturais) do passado, especialmente o nacional-socialismo/nazismo (Derrida; Roudinesco, 2004, 26-27).

Derrida – o “heideggeriano francês”, ou “Heidegger + o estilo de Derrida” (Derrida;

Roudinesco, 2004, 27) – mencionou em diversas ocasiões que sua crítica filosófica à Heidegger fora frequentemente ignorada, sendo as oposições e os conflitos motivados menos por conteúdos e teses filosóficas e mais por “gestos de escrita”, ressaltando que ele (Derrida) possuía uma escrita cética, relativista, niilista, isto é, que não tinha nada a dizer, “[...] confundindo a escrita com o estilo e o estilo com a escrita” (Derrida; Roudinesco, 2004, 26).

Do ponto de vista filosófico, as repercussões de *Pensamento 68* foram as piores possíveis. Além de apresentar uma série de mal entendidos e interpretações completamente distorcidas, para não mencionar as grosserias de Ferry e Renaut, o livro vitimou⁴ não apenas Derrida, acusado de ser um sofista, cético, relativista, niilista e “filósofo não sério” (que se ressentia desse fato em obras posteriores, como *O Monolinguismo do Outro*). Não se trata apenas de ignorar pensadores como Althusser, transformar Bourdieu em marxista e a herança ou filiação de Nietzsche e Heidegger presente nas obras de André Breton, Alexandre Koyré, Georges Bataille e Emmanuel Lévinas (Derrida; Roudinesco, 2004, 26).

A meu ver, Habermas também é uma vítima de *Pensamento 68*, mas não no sentido de sofrer alguma acusação injusta, mas por ter sido ingênuo o suficiente em acreditar em boa parte dos equívocos teóricos presentes naquele livro, especialmente sobre Derrida.

Numa entrevista concedida à Elisabeth Roudinesco, Derrida retrata a resistência para com o pensamento filosófico francês na Alemanha do pós-guerra. Apesar da reintrodução do pensamento heideggeriano na França (a partir da tradução de Jean Beaufret⁵ para a “Carta sobre o Humanismo”), a leitura de Heidegger foi banida das universidades alemãs em virtude da sua colaboração com o nazismo, ocorrendo o mesmo com as ressonâncias do seu pensamento. Derrida cita nominalmente Habermas como participante desta ruptura e censura à herança heideggeriana:

Estou pensando na reação de Jürgen Habermas. Inicialmente, ele se apaixonou, com tanto desconhecimento quanto com violência, pelo que interpretava como um neoconservadorismo francês (Foucault, Lyotard, eu próprio). O discurso filosófico da modernidade desenvolve abundantemente suas críticas contra meu trabalho, sobretudo a partir de leituras norte-americanas. Achei-as mais que injustas e respondi a isso aqui e ali, sobretudo em *Limited Inc*. Mas tudo isso é um pouco passado, até mesmo ultrapassado, nós nos explicamos até certo ponto, felizmente de modo bastante amistoso. Um seminário nos reuniu em Frankfurt junho passado, depois de um encontro em Paris. Nossas escolhas políticas, sobretudo quanto à Europa, não raro são vizinhas, aliadas, quando não profundamente idênticas, manifestando-se como tais em diversas ocasiões públicas (Derrida; Roudinesco, 2004, 29).

A passagem acima é significativa por várias razões: 1^a) Habermas considerava Derrida um “neoconservador”; 2^a) a influência da filosofia da linguagem e do pragmatismo americano na formulação da crítica à Derrida presente n’*O Discurso Filosófico da Modernidade*; 3^a) o tom virulento da crítica ao neoconservadorismo; 5^a) *Limited Inc*. enquanto um dos textos⁶ que contêm a “sistematização” das respostas à Austin, Searle e Habermas acerca do problema dos *speech acts* (atos de fala) e à *Ética do Discurso*; 6^a) a “suposta” reconciliação mútua e os interesses e posições políticas em comum sobre a Europa.

No entanto, é necessário ressaltar um detalhe na citação: “[...] nós nos explicamos até certo ponto [...]” (Derrida; Roudinesco, 2004, 29). Este “até certo ponto” é o que permanece inegociável e inconciliável entre ambos os projetos filosóficos, ou seja, de um lado a crítica ao falocentrismo/fonocentrismo como tradição filosófica ocidental, o “projeto” de uma filosofia da desconstrução e a crítica à Modernidade enquanto crítica à razão instrumental, no caso de Derrida, e do outro a teoria dos atos de fala (*speech acts*), a transformação da crítica ao falocentrismo em “metafísica da escrita”, o não nivelamento da diferença entre Filosofia e Literatura e, especialmente, o prosseguimento do projeto filosófico da modernidade contra seus críticos (particularmente Nietzsche, Heidegger e Foucault), orientado pela *reconstrução* (baseada no pragmatismo e na filosofia analítica) dos pressupostos marxistas da Teoria Crítica da década de 30, cujos resultados são a *teoria da*

racionalidade, a teoria da ação comunicativa, a dialética da racionalização social e o conceito de sociedade enquanto sistema e mundo da vida (Habermas, 2015, p. 256).

A meu juízo, a elaboração da crítica de Habermas à crítica de Derrida ao falocentrismo/fonocentrismo como “metafísica da escrita” foi fortemente influenciada pela obra *Pensamento 68* (Peeters, 2013, p. 399). Os temas derridianos⁷ constituíram os “motivos de pensamento” perfeitamente compatíveis com o cenário histórico, com o contexto do mundo universitário franco-alemão e com a autocertificação reflexiva da crítica filosófica endereçada à tradição do pensamento filosófico ocidental.

Honestamente, é difícil conceber que uma leitura sóbria, atenta e mesmo crítica de *A Escritura e a Diferença* (1967) e *Gramatologia* (1967) não seria capaz de desfazer os equívocos dirigidos à Derrida por Ferry e Renaut, ou mesmo esclarecer Habermas adequadamente quanto à natureza da filosofia derridiana, ainda que este modo de pensamento assinalasse uma oposição ao projeto filosófico habermasiano. Neste caso, penso que as circunstâncias depõem a favor de Derrida.

A oposição e a resposta de Habermas a Derrida veio sob a forma de um capítulo da obra *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985)⁸, intitulado “A suplantação da filosofia primeira temporalizada: crítica de Derrida ao fonocentrismo”. Habermas recusou a “posição fundamental” (*Grundstellung*) de crítica ao projeto filosófico da modernidade, os pressupostos filosóficos, as contribuições e repercussões teóricas e práticas do pensamento desconstrutivista.

Habermas descreve Derrida como um daqueles filósofos que não gostam de argumentar, cuja desconstrução é uma versão da *destruktion* heideggeriana, insistindo na ambiguidade e plurivalência de signos e enunciados e nos paradoxos lógico-formais que levam a contradições performativas e no nivelamento da diferença entre Filosofia e Literatura.

Em uma atitude abertamente *ad hominem*, Habermas chegou a dizer que estava preocupado com o fato de jovens estudantes alemães caírem nas mãos francesas da (suspeita) fascista Nova Internacional Francesa (Derrida, Deleuze e Lyotard). Segundo Alexander Garcia Düttmann (que havia estudado em Frankfurt antes de associar-se a Derrida), Habermas teria explicitamente advertido seus alunos quanto ao caráter niilista, obscurantista e politicamente duvidoso (Peeters, 2013, p. 400) do místico judeu⁹ (Sloterdijk, 2009, p. 12).

Por ocasião da publicação francesa de *Mémoires: Pour Paul de Man* (1988), indignando-se com o modo habermasiano de conduzir as diferenças filosóficas entre ambos, Derrida acusou Habermas de ser antiético, chegando mesmo a duvidar que este houvesse lido de fato a sua obra (Anderson, 2005, p. 2012), e desferiu um ataque frontal aos princípios da filosofia habermasiana:

It is *always* in the name of the ethics – a supposedly democratic ethics of discussion – it is always in the name of transparent communication and “consensus” that the most brutal disregard of the elementary rules of discussion is produced (by these elementary rules, I mean differentiated reading or listening to the other, proof, argumentation, analysis, and quotation). It is *always* the moralistic discourse of consensus – at least the discourse that pretends to appeal sincerely to consensus – that produces in fact the indecent transgression of the classical norms of reason and democracy¹⁰ (Peeters, 2013, p. 400).

Em *Remarks on Deconstruction and Pragmatism* (1996), Derrida, concordando com Rorty, e contrariando outros pensadores e intelectuais públicos, se autodescreve como alguém sentimental e que acredita na felicidade. Ainda que essa declaração possa soar (erroneamente) como provocativa, Derrida afirma que estes afetos determinaram toda a sua obra¹¹. Em entrevista a Catherine Malabou (Peeters, 2013, 400), Derrida explica a relação entre seus afetos e a atividade filosófica como uma *pulsion de verité*:

When I try to think, work or write and when I think that something “true” needs to be put forward in the public space, on the public stage, well, no force in the world can stop

me. It's not a matter of courage, but when I think that something needs to be said or thought, even in a "true" but as yet unacceptable way, no power in the world can discourage me from saying it. [...] I have sometimes written texts that I knew would cause offence. [...] This is a law, it's like an instinct [or drive (*pulsion*) and a law: *I cannot not say it*. Between you and me, sometimes when I was writing this sort of text, a bit provocative and polemical in some circles, writing something and then, as I was just drifting off to sleep, half-asleep, there was someone inside me, more lucid and vigilant than the other, who kept saying: "But you're completely crazy, you shouldn't be doing this. You know perfectly well what's going to happen..." An then, when I open my eyes and settle down to work, I do it. I disobey that council of prudence. That's what I call the instinct of truth [*pulsion de vérité*]: it *must* be said [*avoué*] (Peeters, 2013, p. 400-401).

O período posterior aos textos *Mémories* e *Limited Inc.* é descrito por Benoît Peeters como marcado pela maturidade e por novas (embora não desconhecidas) "alianças de pensamento" entre Derrida e Habermas (Peeters, 2013, p. 401).

Habermas tendeu a ler Derrida a *partir* e *além* de seus textos, integrando o pensador ao *kairós* histórico suprapessoal, confrontando o significado de seus textos ao contexto filosófico-histórico em que suas palavras ecoaram (leitura dessingularizadora)¹² (Sloterdijk, 2009, 11-12).

Por sua vez, Derrida sempre soube que a leitura de Habermas possuía um "teor agonístico" com relação ao seu pensamento e, por isso, também foi incapaz de proceder a uma leitura singularizadora (Sloterdijk, 2009, p. 11-12) da crítica habermasiana. A meu ver, ambos foram incapazes de julgar com suficiente distanciamento suas posições, contribuições e intercricas¹³ no cenário da filosofia contemporânea.

A honestidade intelectual que Derrida e Habermas estabeleceram um em relação ao outro, tanto quanto possível, estabeleceu-se no terreno da ética e da filosofia política; e, a meu juízo, somente nesses domínios a "possibilidade" de uma aproximação, reconciliação, colaboração ou complementação entre ambos pode ser pensada. Retornarei a este ponto na última seção do trabalho.

Na seção a seguir, apresentarei, em linhas gerais, a crítica de Habermas a Derrida, exposta n' a Lição VII d' *O Discurso Filosófico da Modernidade* – A suplantação da filosofia primeira temporalizada: crítica de Derrida ao fonocentrismo.

3 HABERMAS: A FILOSOFIA COMO RECONSTRUÇÃO DA RACIONALIDADE

Derrida e Habermas representam movimentos contrários no cenário filosófico contemporâneo. Se Derrida é um daqueles pensadores que inaugura a pós-modernidade (sem ser um "pós-moderno") com sua crítica à modernidade e às estruturas modernas de pensamento (ainda metafísicas), Habermas – *ein Aufklärer* – defende a continuidade do projeto filosófico da modernidade por meio da crítica da razão esclarecida, da racionalidade comunicativa e do pensamento pós-metafísico¹⁴.

Na obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), Habermas desenvolve e contrapõe o conceito de racionalidade comunicativa à racionalidade instrumental-estratégica, esta última objeto de crítica pelos pós-modernos e pelos teóricos da geração de 30 da Teoria Crítica, que viam nela a causa da reificação da forma de vida burguesa e a transformação do positivismo científico (ideologia) em obstáculo à emancipação. Trata-se de um conceito de racionalidade ligado "[...] a disposição dos sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um saber fátil" (Habermas, 2000, p. 437).

Habermas elabora um conceito de racionalidade a partir das contribuições da filosofia da linguagem, do pragmatismo e da hermenêutica que amplia o entendimento tradicional sobre o conhecimento, em contraposição aos conceitos de racionalidade (instrumental) e de conhecimento desenvolvidos pela filosofia da consciência, isto é, produtos do ato solitário de um sujeito meditador que articula o conteúdo de suas

representações mentais a enunciados que descrevem estados de coisas no mundo. Passar a entender o conhecimento como um ato mediado pela linguagem pressupõe que

[...] a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se *[sic]* pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e adequação estética (Habermas, 2000, p. 437).

Este conceito de racionalidade orienta particularmente as dimensões pragmática, ético-política e prático-moral da ação social, segundo os pressupostos argumentativos e regras do discurso embutidos na pragmática formal. A ação social passa a ser o resultado de um consenso intersubjetivamente produzido por uma motivação racional ligada à prática argumentativa. Os participantes – atores sociais – são retirados de sua centralidade subjetiva e mergulhados nas estruturas comunicativas do mundo da vida, constituindo relações de entendimento e de reconhecimento recíproco.

Operando no nível do mundo da vida, as ações comunicativas dos atores sociais constituem o *medium* para a reprodução simbólica das formas de vida. Como explica Lubenow (2015, p. 77), “[...] a ação comunicativa torna-se a base para a integração social. Ela provê uma alternativa ao dinheiro, poder e direito¹⁵, como base para a integração social. Trata-se do ‘poder sociointegrativo da solidariedade’.” Habermas vê na teoria da ação comunicativa a possibilidade de reconstrução substancial do conceito hegeliano de eticidade, a dimensão político-jurídica da vida em sociedade.

Enquanto a desconstrução¹⁶ derridiana encaminha sua crítica demolidora à tradição filosófica ocidental e ao modelo de racionalidade (instrumental-estratégica) enquanto expressões do logocentrismo¹⁷, da metafísica da escritura fonética (*fonocentrismo*)¹⁸ ou da subjetividade transcendental (metafísica da presença), que carregam em si a hierarquia fonética (*phoné*) do *logos* (e *episteme*) portador do significado e da verdade do mundo (anteposição da *voz* ao *signo*), expressos segundo a lógica do conceito (a *estrutura* e o “binarismo”), a reconstrução¹⁹ habermasiana apresenta-se enquanto projeto teórico que pretende liberar os potenciais não plenamente realizados da racionalidade, compreendidos enquanto fio condutor dos processos de reprodução material e simbólica das sociedades pós-capitalistas tardias em face das patologias sociais do capitalismo.

No *Discurso Filosófico da Modernidade* (1988) encontra-se a exposição sistemática do tema outrora pronunciado no discurso “Modernidade – um projeto inacabado” (1980), ocasião em que Habermas recebeu o Prêmio Adorno²⁰. A obra procura empreender uma autocertificação crítica da consciência de tempo da modernidade (Habermas, 2000, p. 03).

No *Prefácio do Discurso*, Habermas menciona o aspecto controverso e multifacetado do tema da modernidade filosófica, que figura ao lado do *slogan* “pós-modernidade” e da crítica neoestruturalista (francesa) da razão. Reconstruir a filiação e a herança controversa do discurso filosófico da modernidade é, pois, o desafio de Habermas. Nesse percurso, Habermas confronta-se com certos “espectros”, alguns deles seus: Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Heidegger, Horkheimer e Adorno, Foucault, Bataille, Derrida, Castoriadis e Luhman. Ao retomar esses autores, Habermas inventaria reconstrutivamente a compreensão crítica da modernidade, ressaltando seus aspectos controversos, alcances e limites, incorreções e aspectos negligenciados²¹.

De acordo com a interpretação de Habermas, Derrida é traído por sua “desconstrução”, recaindo novamente na metafísica. A desconstrução da morada do ser continua sendo história do ser. Heidegger toma a linguagem como morada do ser, fazendo dela o *medium* para a história do ser, por meio “[...] da gramática das imagens linguísticas do mundo [que] dirige a compreensão pré-ontológica do ser, reinante em dado momento [...]” (Habermas, 2000, p. 229-230). Mas o filósofo da Floresta Negra não foi além disso; apesar da posição privilegiada conferida à linguagem, Heidegger não chegou a estudá-la de maneira sistemática. Sua melodia da autossuperação da filosofia é o começo também da autotração de Derrida, como explica Habermas:

Aqui começa Derrida. Um clima científico determinado pelo estruturalismo de Saussure encoraja-o a tomar também a linguística a serviço dos fins da crítica da metafísica. Desse modo, pode recuperar agora metodologicamente o passo da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, abrindo-se com a gramatologia um campo de investigação analítica que, para Heidegger, não se podia mais dar no nível da história do Ser. Porém, [...], Derrida não utiliza a análise da linguagem corrente, praticada no âmbito anglo-saxão. Não se ocupa da gramática da linguagem ou da lógica de seu emprego. Ao contrário, tenta, no contra-ataque da fonética estruturalista, clarificar os fundamentos da gramatologia, isto é, a ciência da escritura (Habermas, 2000, p. 230).

Na incapacidade de Heidegger encontrar “[...] o conceito de um *medium* linguístico que se estabilizasse a partir de si mesmo [...]” (Habermas, 2000, p. 230), *Ser e Tempo* tornar-se, ao fim, um tratado sobre a constituição e a conservação do mundo a partir do *Dasein* (*Ser-aí*) temporalizado²², “[...] que projeta o mundo e se funda a si mesmo, isto é, a um equivalente para a atividade produtiva da subjetividade transcendental” (Habermas, 2000, p. 230). A tese de Habermas é a de que Derrida “[...] não se desprende das pressões do paradigma da filosofia do sujeito [...]” (Habermas, 2000, p. 234), pois apesar de seguir Husserl no caminho da “[...] separação da filosofia transcendental entre todo intramundano e os desempenhos das subjetividades que constituem o mundo, a fim de retomar no ponto mais íntimo da subjetividade a luta contra a dominação das essencialidades idealmente intuídas” (Habermas, 2000, p. 242), a tentativa do filósofo franco-argelino em suplantiar a filosofia heideggeriana declina no “[...] acontecer da verdade esvaziado de toda validade da verdade” (Habermas, 2000, p. 234).

Derrida deseja integrar “[...] o entrelaçamento do inteligível com o substrato sígnico de sua expressão e, até mesmo, o primado transcendental do signo em relação ao significado” (Habermas, 2000, p. 241). A gramatologia é, pois, a superação da “platonização do significado” e da “interiorização descorporizada de sua expressão linguística” (Habermas, 2000, p. 241),

busca informações detrás de toda escritura que como mera fixação de estruturas fônicas, permanece na jurisdição do fonético. A gramatologia deve explicar por que o essencial da linguagem tem de ser concebido segundo o modelo da escritura, e não segundo o modelo da fala (Habermas, 2000, p. 231).

A gramatologia denuncia a escritura fonética – o elemento fônico – como cooriginária e coextensiva ao pensamento metafísico e investiga o “[...] aquém dos começos da escritura fonética” (Habermas, 2000, p. 231), que na “[...] ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação” (Derrida, 2009, p. 410). Habermas explica essa compreensão:

No contexto catastrófico da tradição, o substrato dos signos é o único que resiste a corrupção. O texto escrito assegura duração à palavra que se dissipa no *medium* flexível da voz; a interpretação deve ser precedida pela decifração. Frequentemente, o texto está tão danificado e fragmentado que impede ao intérprete ulterior qualquer acesso ao conteúdo. Mas mesmo do texto ininteligível permanecem os traços, permanecem os signos; sobrevive a matéria como o vestígio de um espírito desaparecido (Habermas, 2000, p. 232).

A “guinada para a gramatologia” (Habermas, 2000, p. 231) representa a libertação da forma escrita do texto do seu contexto de origem. A escritura emancipa o *dito* em relação à intenção do autor, ao alento do destinatário e à presença do objeto do qual se fala. A escritura confere “autonomia pétrea” ao texto diante de todo e qualquer contexto, conserva a legibilidade do texto mesmo em face da ausência de referencia a sujeitos e situações determinadas, permitindo que o texto possa ser sempre lido nos mais variados contextos (Habermas, 2000, p. 233). Para Habermas,

o que fascina Derrida é a noção de uma *legibilidade absoluta*: mesmo na ausência de todos os destinatários possíveis, mesmo após a morte de toda essência inteligível, a escritura mantém aberta, em heróica abstração, a possibilidade, que transcende tudo que é intramundano, de repetir a leitura (Habermas, 2000, p. 233).

A exposição da crítica à filosofia da subjetividade e à teoria do significado, centrado na primazia da *phoné*, encontra lugar nos textos *A voz e o fenômeno* (1967)²³ e *Gramatologia*. A desconstrução operada por Derrida dirige-se à Husserl e às suas *Investigações Lógicas*, particularmente no capítulo intitulado “Expressão e Significado”, constante no Volume II das *Investigações*. Habermas sintetiza a crítica de Derrida à teoria do significado de Husserl na Parte II da Lição VII d’*O Discurso Filosófico da Modernidade*:

Husserl defende energicamente a esfera da pura consciência contra o reino intermediário da comunicação linguística; situa enfaticamente o significado ao lado da essencialidade ideal e do inteligível, para purificá-lo das aderências empíricas da expressão linguística, sem a qual não podemos nos apossar do significado (Habermas, 2000, p. 235).

De acordo com Derrida, a abordagem monológica do eu transcendental de Husserl purifica as expressões linguística (*stricto sensu*) na “vida solitária da alma”, de modo a desvalorizar o uso comunicativo dos enunciados linguísticos. Entretanto, elas – as expressões linguísticas –

[...] têm de assumir acessoriamente a função de índice, tão logo devam servir ao fim pragmático da comunicação e passar para a esfera exterior da fala. Na fala comunicativa, as expressões estariam ‘entrelaçadas’ com os índices. [...]. Esse corte conceitual pode ser clarificado com base na passagem da fala intersubjetiva para o monólogo interior – a consideração semântica contenta-se precisamente com os aspectos constitutivos para um emprego monológico das expressões linguísticas. Dessa opção pelo plano analítico da semântica formal ainda não resulta, de modo conclusivo, aquela posição semanticista que nega a relação interna da linguagem, caracterizada semanticamente, com a fala e procede como se as funções pragmáticas da linguagem lhe fossem exteriores. No quadro da fenomenologia, Husserl defende exatamente essa posição; sem dúvida, sob as premissas da filosofia da consciência, ele não tem outra escolha (Habermas, 2000, p. 237-238).

Para Husserl, o significado do signo é dado pela condição originária dos atos intencionais da subjetividade transcendental, como expressão das vivências psíquicas doadoras de sentido (Habermas, 2000, p. 238). O entendimento resulta da “emissão” (*Kundgabe*) – no nível do falante – e da “recepção” (*Kundnahme*) – nível do ouvinte – de sons que articulam atos e sentido enquanto expressão de vivências psíquicas. Sem mediação e percebidos a partir do exterior, falante e ouvinte comunicam-se de modo expressivista, por meio da “sinalização de conteúdos de vivências”. A função de mediação fica a cargo dos signos (índices de atos), que se incumbem de transportar os conteúdos das vivências de sentido que falante e ouvinte realizam na solidão monológica do eu transcendental (Habermas, 2000, p. 238).

O processo de entendimento passa a depender da transmissão e decifração de sinais de vivências. O signo assume a função de indicação exterior dos atos do falante experimentados na reclusão interior da subjetividade transcendental. O emprego comunicativo dos signos, sob a forma de expressões linguísticas, permanece vinculado a índices (características) e presas na “esfera da vida solitária da alma”. A determinação comunicativa das expressões linguística pressupõe o abandono dessa esfera de interioridade.

Entretanto, como enfatiza Habermas, “[...] o substrato físico do signo é desvalorizado, em contraposição ao significado da expressão linguística, e transferido para um estado virtual, como que riscado em sua existência” (Habermas, 2000, p. 239). Sublimada no puro significado alcançado na solidão do monólogo interior da subjetividade transcendental, a expressão linguística liberta-se da comunicação e despoja-se do seu

substrato corpóreo: “O que é dito a respeito do som em geral vale *a fortiori* para a fonia, pela qual, em virtude do ouvir-se falar – sistema indissociável – o sujeito se afeta a si mesmo e refere-se a si no elemento da idealidade” (Derrida, 2006, p. 15). Portanto, não há mais necessidade de expressar o significado por meio de signos de palavras ou proposições. Como explica Habermas, “no monólogo interior não há necessidade de que o sujeito, que se relaciona apenas consigo mesmo, exteriorize a si mesmo algo de seu interior” (Habermas 2000, p. 239), pois o “substrato sóico do significado expresso se evapora, tornando-se ‘algo indiferente em si’” (Habermas, 2000, p. 239).

A crítica de Derrida dirige-se ao “platonismo do significado”: “O conteúdo do significado é um em-si ideal que Husserl gostaria de conquistar a partir da essência intencional do ato que confere sentido, e, por último, a partir da essência do ato de uma correspondente intuição ideal” (Habermas, 2000, p. 241). Seu contraponto tem em vista a afirmação do “[...] indissolúvel entrelaçamento do inteligível com o substrato sóico de sua expressão e, até mesmo, o primado transcendental do signo em relação ao significado” (Habermas, 2000, p. 241).

Derrida critica a afirmação e o primado dos significados “puros em si” para além de toda e qualquer corporificação signica, bem como o *a priori* da dimensão cognitiva dos significados expressos linguisticamente. “Com razão”, escreve Habermas, “Derrida censura o fato de que, desse modo, a linguagem fique reduzida àquelas partes úteis para o conhecimento ou para a fala que constata fatos. A lógica tem prioridade sobre a gramática, a função cognitiva sobre a função do entendimento intersubjetivo” (Habermas, 2000, p. 243).

De acordo com Habermas, não são as consequências pragmáticas²⁴ da teoria do significado de Husserl que tomam a atenção de Derrida. O filósofo franco-argelino vê na tentativa de Husserl em “[...] acoplar todos os significados linguísticos a expressões objetivas referidas a verdade [...]” (Habermas, 2000, p. 243) um sintoma do logocentrismo. No entanto, a ideia de Husserl de que “[...] toda expressão subjetiva pode ser substituída por uma expressão objetiva [...]” (Habermas, 2000, p. 243), independentemente das situações (contextos) de fala, é completamente inexequível em termos pragmáticos. “Como mostrou Tugendhat”, explica Habermas, “[...] termos singulares são assim como expressões performativas, exemplos de significados genuinamente pragmáticos que não podem ser explicados independentemente de uma prática de aplicação de regras exercida de forma intersubjetiva” (Habermas, 2000, p. 243).

A estratégia de Husserl é vista por Derrida como exemplificação da determinação metafísica da linguagem pela razão objetiva e do significado pelo saber (Habermas, 2000, p. 244). A teoria do significado e a concepção de verdade como evidência dão prosseguimento a metafísica do ser como presença ou presentificação (Habermas, 2000, p. 244).

Como alternativa desconstrutora, Derrida contrapõe a exterioridade (e anterioridade) do signo à identidade de uma vivência certificada na intencionalidade metafísica da intuição de uma presença significativa, que dissolve “[...] a *diferença temporal* e a *alteridade*”²⁵, que são constitutivas do ato de presentificação intuitiva de um mesmo objeto e, como isso, também da identidade do significado de uma expressão linguística” (Habermas, 2000, p. 244). Pensar a simples presença como “algo dado por si mesmo” inviabiliza a estrutura da repetição necessária à retirada de algo do fluxo do tempo e da corrente de vivências e presentificado *como o mesmo*, condição para toda e qualquer representação (Habermas, 2006, p. 244).

A desconstrução do núcleo metafísico da fenomenologia de Husserl – o domínio logocêntrico das vivências puras presentificantes e identitárias – efetua-se a partir da substituição da idealidade dos significados em si (separados da “visada”, da comunicação e do substrato sóico da expressão e do referente) pela “idealidade sensível” do significante (Habermas, 2006, p. 245). A objeção central de Derrida a Husserl é caracterizada pela crítica a “[...] idealidade do significado idêntico a si mesmo [que] é garantida por meio da presença viva da vivência atual, não mediada e intuitivamente acessível na interioridade da subjetividade transcendental, purificada de todas as aderências empíricas” (Habermas, 2006, p. 246).

A intuição nunca esgota a mudança da intenção de significado realizada na/pela

expressão, pois o desnível temporal e a alteridade são constitutivos tanto da função do significado da expressão linguística quanto da estrutura da experiência do objeto. Essa experiência requer a antecipação de uma expressão interpretadora (a que se refere o *visado* e o *dito*) ausente da vivência atual e inteligível. A unidade linguística entre expressão e significado introduz e representa os entes no mundo; tal representação simbólica constitui “[...] um processo de temporalização, como aquela prorrogação, aquele ativo estar ausente e retido, que sobressai na estrutura da presentificação e do vir-a-luz no ato da intuição” (Habermas, 2006, p. 247).

Husserl não só ignorou a relação interna entre a estrutura de repetição e a função representativa do signo como desprezou seu substrato linguístico como inessencial. No primado da solidão monadológica da voz, a corporificação fonética das representações linguísticas sobrepõe-se a escritura (inscrição gráfica): “A transparência fugidia da voz favorece uma assimilação da palavra ao significado expresso” (Habermas, 2006, p. 247).

A intimidade e a transparência da intenção de significado unem-se na proximidade da expressão animada que o falante dirige ao ouvinte. O fonocentrismo e o logocentrismo se irmanam no primado da palavra falada, que reconduz a inteligibilidade do ser às evidências imediatas vivenciadas na “presença junto a si” da subjetividade transcendental. Cito duas passagens que sintetizam os pontos nevrálgicos da crítica derridiana:

Já se presente, portanto, que o fonocentrismo se confunde com a determinação historial do sentido do ser em geral como *presença*, com todas as subdeterminações que dependem desta forma geral e que nela organizam seu sistema e seu encadeamento historial (presença da coisa ao olhar como *eidós*, presença como substância/essência/existência (*ousia*), presença temporal como ponta (*stigmé*) do agora ou do instante (*nun*), presença a si do cogito, consciência, subjetividade, co-presença do outro e de si, intersubjetividade como fenômeno intencional do ego etc.). O logocentrismo seria, portanto, solidário com a determinação do ser do ente como presença (Derrida, 2006, p. 15).

E ainda:

Não é por acaso que o pensamento do ser, como pensamento deste significado transcendental, manifesta-se por excelência na voz: isto é, numa língua de palavras. A voz *ouve-se* – isto é, sem dúvida, o que se denomina a consciência – no mais próximo de si como o apagamento absoluto do significante: auto-afeção pura que tem necessariamente a forma do tempo e que não toma emprestado fora de si, no mundo ou na “realidade”, nenhum significante acessório, nenhuma substância de expressão alheia à sua própria espontaneidade. É a experiência única do significado produzindo-se espontaneamente, do dentro de si, e contudo, enquanto conceito significado, no elemento da idealidade ou da universalidade. O caráter não-mundano desta substância de expressão é constitutivo desta idealidade. Esta experiência do apagamento do significante na voz não é uma ilusão entre outras – uma vez que é a condição da ideia mesma de verdade [...]. [...] Na clausura desta experiência, a palavra é vivida como a unidade elementar e indecomponível do significado e da voz, do conceito e de uma substância de expressão transparente. Esta experiência seria considerada na sua maior pureza – e ao mesmo tempo na sua condição de possibilidade – como experiência do “ser” (Derrida, 2006, p. 24-25).

Contrapondo-se ao primado da concepção semiótica da função de representação do signo, Derrida explica o caráter signico da expressão linguística e sua função representativa a partir da análise da *escritura* (*écriture*), isto é, com base na “análise de um recalque e de uma repressão histórica da escritura, desde Platão. Este recalque constitui a origem da filosofia como *episteme*; da verdade como unidade do *logos* e da *phone*” (Derrida, 2009, p. 289).

Os signos e as expressões linguísticas (escritas) significam mesmo na ausência dos sujeitos falantes e ouvintes, pois sua decifrabildade e inteligibilidade permanecem abertas.

O fonocentrismo e o logocentrismo são recalques, forças repressoras exteriores à palavra. Os espaços de repressão são a *epistème* e a unidade entre *lógos* e *phoné*.

A compreensão começa com a escritura; nela se inscreve a *différance* originária que torna possível o desnível temporal e a alteridade, permitindo a identidade dos objetos e significados. A ciência da escritura – a gramatologia – visa à afirmação da *différance* originária, a partir da desconstituição da opacidade histórica do recalque²⁶ fonologocêntrico, ou o projeto metafísico ou onto-teológico do pensamento ocidental enquanto “[...] sistema de repressão logocêntrica que se organizou para excluir ou abaixar, por fora e embaixo, como metáfora didática e técnica, como matéria servil ou excremento, o corpo do traço escrito” (Derrida, 2009, p. 291).

A sobreposição da fala (voz) a escrita (signo) é invertida com o recurso aos operadores da desconstrução ou quase-conceitos (*différance*, escritura, arqui-escritura, “sob apagamento”, suplemento, auto-imunidade, *khôra*, *phármakon*, rastro, himem, espectro, entre outros). Entre estes, cabe à função documental da *escritura* assinalar o transbordamento do significante ante o significado e suspender a primazia do significante fônico ante o significado gráfico (Solis, 2009, p. 32). Os quase-conceitos excedem a lógica binária do conceito na ambivalência (aporia) dos signos não sujeitos à hierarquizações, pois a produtividade da escritura é anônima e fundadora da história (Habermas, 2000, p. 250).

A anterioridade (não temporal) da escritura ao signo – a (arqui-)escritura – torna possível a linguagem e a escrita, contudo, sem identificar-se com o ato de escrever e a representação da linguagem falada. Habermas afirma que a (arqui-)escritura “[...] possibilita as diferenciações, que abrem o mundo, entre o inteligível dos significados e o empírico que se manifesta no interior do horizonte do inteligível, entre o mundano e o intramundano” (Habermas, 2000, p. 250). Na anterioridade da (arqui-)escritura à subjetividade transcendental afirma-se a textualidade – “não há nada fora do texto”. Não se trata de afirmar que não existe nada além dos textos (cadeias ou sistemas de *rastras*²⁷ que emergem na constituição por diferenças), mas sim que não há ideia que não seja textual: “A escritura não fonética quebra o nome. Ela descreve relações [diferenciações]²⁸ e não denominações” (Derrida, 2006, p. 32).

Mas textos são também *contextos*. Não há texto sem contexto. Todo texto é parte de um contexto. Ler um texto é sair de um contexto em direção ao outro. O “dentro” – texto em si – e o “fora” – contexto – são inseparáveis, não havendo hierarquia entre eles. Desfazem-se, assim, o binômio texto/contexto e a oposição entre o “Fora e(é) o dentro” (Derrida, 2006, p. 36).

Após esta breve exposição da crítica ao fonologocentrismo e das proposições filosóficas que caracterizam a desconstrução (da metafísica) da subjetividade transcendental como “presença-junto-a-si-mesmo”, cabe indagar: Como Habermas interpreta a alternativa desconstrutora ao fonologocentrismo baseada nos quase-conceitos, particularmente na (arqui-)escritura?

Para Habermas, Derrida não rompeu com a filosofia do sujeito. Ele apenas inverteu o “fundamentalismo” de Husserl ao rebaixar a força originária da subjetividade transcendental, e elevar a arqui-escritura a um patamar metafísico:

Derrida recorre sem constrangimento, no estilo da filosofia primeira, a essa arqui-escritura, que deixa seus vestígios para trás, de modo anônimo e desprovido de sujeito. [...] A história do Ser não é a primeira nem a última instância, mas um quadro enigmático: o labiríntico jogo de espelhos dos textos antigos, dos quais cada um remete incessantemente a textos mais antigos, sem despertar a esperança de que alguma vez possa alcançar a arqui-escritura (Habermas, 2000, p. 251).

Habermas questiona “[...] a ideia de uma arqui-escritura que antecede a todas as inscrições identificáveis [...]” (Habermas, 2000, p. 251), isto é, a tese de que “[...] a arqui-escritura, em um certo sentido, seria o *medium* primário de expressão da linguagem” (Habermas, 2000, p. 251-252). Como explica Habermas, “todas as expressões linguísticas, apresentadas seja na forma de fonemas, seja na forma de grafemas, são, de certo modo, postas em andamento por uma arqui-escritura não presente” (Habermas, 2000, p. 253).

A (arqui-)escritura abre o mundo na antecipação (ou ausência) de todos os processos (inclusive os pragmáticos) de comunicação e frente a todos os sujeitos participantes da linguagem e do discurso. A (arqui-)escritura, afirma Habermas, “[...] se mantém, resiste à parúsia [presença]²⁹ e apenas deixa para trás seu rastro na estrutura de remissões do texto produzido, no ‘texto universal’” (Habermas, 2000, p. 253-254).

A desconstrução supera o Ser e suplanta a diferença ontológica heideggeriana na anterioridade da *différance* de uma escritura que “[...] situa novamente, em um degrau mais baixo, a origem já posta em movimento” (Habermas, 2000, p. 254). Para Habermas, a história do Ser traveste-se de (arqui-)escritura no pensamento de Derrida:

Por certo, assim como este [Heidegger]³⁰, desloca a política e a história do tempo presente para o plano superficial do óntico, a fim de poder se mover com mais independência e riqueza de associações no plano do ontológico e da arqui-escritura. Mas a retórica, que em Heidegger serve para o exercício do *fatum* do Ser, favorece em Derrida uma atitude distinta, subversiva. Derrida está mais próximo do desejo anarquista de rebentar o *continuum* da história que da ordem autoritária de se submeter ao destino (Habermas, 2000, p. 255).

Na textualização (arqui-)escritural da história do Ser o saldo da *Gramatologia* torna-se irrelevante. “Até aqui, portanto, nada de novo” (Habermas, 2000, p. 228), escreve Habermas: “Como participante do discurso filosófico da modernidade, Derrida herda as debilidades de uma crítica da metafísica que não se livra da intenção da filosofia primeira” (Habermas, 2000, p. 254). A postura de Derrida permanece cativa da metafísica que pretendia suplantar, pois “[...] empreende afinal apenas uma mistificação das patologias sociais palpáveis; também desacopla da análise científica o pensamento essencial, isto é, o pensamento desconstrutivo e, por meio de fórmulas vazias, aterra-se na invocação de uma autoridade indeterminada” (Habermas, 2000, p. 254). Na autoridade da (arqui-)escritura profana exilada, errante, “alienada do seu sentido próprio” e “testemunha testamentária” do esquecimento do sagrado, a desconstrução derridiana trai a si mesma.

O “tropeço metafísico” de Derrida pode ser explicado por sua filiação à mística judaica. Mesmo se ignorarmos as passagens sobre a *Torah* em algumas de suas obras, ou mesmo qualquer tentativa de filiação religiosa, a (arqui-)escritura parece herdar os traços – o exílio, a errância, a alienação e o testemunho testamentário – da escritura divina perdida, cuja exegese secular ou teológica procura reconstituir o sentido a partir dos vestígios. Se a *Torah* escrita permanece uma tradução duvidosa de algo perdido, como isso afeta a (arqui-)escritura? (Habermas, 2000, p. 255-256). Os vestígios da (arqui-)escritura e suas interpretações renovam o conceito místico de “tradição”:

A autoridade religiosa só mantém sua força na medida em que oculta sua verdadeira face, incitando assim o furor dos intérpretes pela decifração. A desconstrução insistentemente empreendida é o trabalho paradoxal de uma continuação da tradição, em que a energia salvífica se renova unicamente pelo esgotamento. O trabalho da desconstrução faz crescer sempre de novo o vazadouro das interpretações que ela quer demolir para descobrir os fundamentos enterrados (Habermas, 2000, p. 257-258).

Habermas, seguindo Susan Handelman³¹, interpreta a escolha de Derrida pela escritura (Escritura) como uma “re-emergência deslocada” da hermenêutica rabínica. A interpretação e o comentário humano disputam com a palavra divina (o lugar na) a tradição até o momento posterior em que a palavra divina é assimilada pela(o) interpretação/comentário.

Por fim, Derrida soube servir-se da ausência-privação de Deus no contexto deslocado e ambivalente da *Torah* oral (palavra do homem x palavra divina) e da *Torah* escrita (tradução e interpretação). Derrida deve a Levinas esta inspiração judaica: o D-us *absconditus*. Na ausência-privação de D-us, no seu “esconderijo”, reside a condição da fé judaica. Habermas propõe, então, a tese de que nessa ausência-privação reside um interesse renovado de diálogo com D-us, rompido no horizonte ontoteológico da modernidade

filosófica: “A intenção não seria a superação da modernidade recorrendo às fontes arcaicas, mas uma consideração específica pelas condições do moderno pensamento pós-metafísico, sob as quais o diálogo com Deus, protegido pela ontoteologia, não pode prosseguir” (Habermas, 2000, p. 260). Esse tema passou a ser discutido por Habermas nas obras *Pensamento Pós-Metafísico I e II*, *Dialética da Secularização*, *Fé e Saber* e *Entre Naturalismo e Religião*.

No que tange a relação entre contexto e significado – a *iterabilidade* –, Derrida assume uma posição niilista ao propor que “a ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação” (Derrida, 2009, p. 410). Habermas interpreta o transbordamento do signo em relação à segurança transcendental de todo e qualquer significado, a “textualidade indiferenciada” e o “jogo livre” entre texto e contexto(s) enquanto indicações do abandono do(s) significado(s) do signo.

O(s) significado(s) do signo são “jogados” no “contexto indeterminável”. Na desconstrução não há intenção autêntica de significado. A indeterminação do significado no jogo do(s) contexto(s) do texto endossa uma posição niilista, cética e/ou relativista no que diz respeito à ética, aos valores, a verdade e a razão – eis o resultado da assimilação da “demolição metafísica” de Nietzsche recebida por Derrida (Derrida, 2009, p. 411-412).

Derrida defende-se dessa acusação afirmando que o contexto não é algo do qual se pode escapar. Nada está fora do texto, portanto nada está fora do contexto. Texto é contexto, e vice-versa. Um contexto é sempre interpretado a partir de outro contexto ou levado em direção a outro contexto. A indeterminação contextual, a recontextualização e a transformação contextual tornam impossível a fixação do significado absoluto do signo ou do enunciado, mas isto não significa afirmar que não haja significado ou validade, mas apenas que ambos não existem fora do contexto – o ambiente, a experiência, a presença do escritor, o contexto semiótico, a semântica da linguagem, entre outros. A impossibilidade de determinação absoluta do contexto não impede que a comunicação seja significativa e válida (Anderson, 2012, p. 07).

A iterabilidade essencial entre contexto e significado permite a flexibilização da função do signo na comunicação. Imagine a seguinte sequência de palavras: “*Sun is shining, the whether is sweet.*”³² Em um contexto musical, a sequência é parte da letra de uma canção de Bob Marley; entretanto, não significa nada em um contexto matemático; mas pode referir-se à previsão meteorológica da cidade de São Luís, a “Jamaica Brasileira”, capital do Estado do Maranhão, no dia 30 de Setembro de 2017, às 14h02min, num outro contexto. Portanto, signos podem ser retirados de séries, cadeias ou sequências semânticas de enunciados e inseridos em outras sem, contudo, perder toda a sua capacidade de comunicação adequada. Isso porque a iterabilidade protege o signo e o enunciado da saturação semântica da intencionalidade dos atos de fala (*speech acts*), pois nenhum contexto é inteiramente determinável e absolutamente indeterminável (Anderson, 2012, p. 08).

Não menos relevante é a singularidade de cada contexto, que sem se fixar em algum deles assinala a absoluta responsabilidade ética e a preservação do significado por parte da desconstrução. Embora não possa haver responsabilidade ou singularidade sem significado, os pressupostos deste último não são os mesmos para Derrida (e a desconstrução) e Habermas (e a reconstrução). A discordância entre eles reside na relação contexto-(in)determinação-significado.

Minha intenção neste trabalho não é avaliar a “correção”, a adequação ou a razoabilidade da interpretação habermasiana acerca do teor metafísico da (arqui-)escritura e da relação entre contexto e sentido apresentadas na Lição VII d’*O Discurso Filosófico da Modernidade*. Existe um trabalho em elaboração sobre esse tema³³. Mas é importante ressaltar que, ao menos em tese, “certos” elementos metafísicos permanecem presentes (inalterados) tanto nas formulações desconstrutivistas de Derrida quanto no pensamento pós-metafísico (ainda preso ao sistema binário-conceitual da metafísica) de Habermas³⁴. Em longa e pedagógica passagem, Simon Critchley resume as duas diferenças metodológicas fundamentais entre Habermas e Derrida:

1. Imagine that Derrida would be rather skeptical about the avowedly *post-metaphysical* orientation of Habermas’s work, where all matters must be either empirically or normatively justified. To my mind, deconstruction is a genealogical operation animated by a thought of *heritage*, and the metaphysical tradition is an essential part of that heritage, even when – and arguably most importantly when – that tradition is being deconstructed. This is something admirably demonstrated in the intricate historical analyses of a text like *Politics of Friendship*. Such a conception of heritage, where the very historicity of history emerges as a potentiality or possibility out of a reactivated (Husserl) or destroyed (Heidegger) tradition, is also, for Derrida, the condition of possibility for the present and future of philosophical thinking. From this perspective, therefore, the notion of the post-metaphysical would be doubtful because it risks throwing out the philosophical baby with the metaphysical bathwater.

2. Related to this point, one would have to note the significant difference between Derrida’s approach and that of Habermas and the entire Frankfurt School tradition, as concerns the understanding of the relation of philosophy to the social sciences. Adopting a Frankfurt School position on the necessary interdependence of philosophical and sociological reflection could lead to the perhaps justifiable criticism of Derrida, namely that his work is too exclusively philosophical, and belongs to what Horkheimer would call traditional rather than critical theory. That is, although it is not right to claim, as Habermas does in the *Philosophical Discourse of Modernity*, that Derrida reduces society, politics, and history to the status of the ontic, it is possible to argue that his theoretical categories lack sufficient sociological mediation insofar as they are derived too directly from an engagement with tradition conceived in exclusively metaphysical or logocentric terms (Critchley, 2000, p. 456).

Uma vez que as linhas gerais da desconstrução derridiana e da reconstrução habermasiana foram apresentadas, indaga-se: como poderia haver um diálogo entre vozes que falam a partir de modos filosóficos de pensar tão divergentes? Quais seriam os possíveis compromissos filosóficos que Derrida e Habermas poderiam estabelecer mutuamente?

4 UM “ENSAIO” DE RECONCILIAÇÃO?

Nos anos que se seguiram a publicação d’*O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985) e a réplica de Derrida em *Mémoires: Pour Paul de Man* (1988) e *Limited Inc.* (1990), houve um acirramento de ânimos e aumento da tensão filosófica entre Derrida e Habermas.

Após esse período, Habermas não retomou a polêmica aberta pelo *Discurso* em textos posteriores e Derrida igualmente manteve *ipsis litteris* sua posição filosófica nas obras seguintes. Não houve reconciliação teórica acerca do objeto/conteúdo da crítica de Habermas a Derrida, nos termos da controvérsia filosófica exposta tanto na Lição VII quanto no segundo *Excurso* d’*O Discurso Filosófico da Modernidade*.

A ideia de uma reconciliação filosófica é simplesmente impossível, pois existem diferenças absolutas entre a compreensão e o modo de pensar e dizer a Filosofia para Derrida e Habermas. Não houve sequer uma conciliação recíproca, pois os pressupostos filosóficos da querela sobre objeto/conteúdo da crítica mútua permaneceram inegociáveis e inalterados – a compreensão (metafísica) da (arqui-)escritura, a relação entre contexto e significado (a iterabilidade) e o nivelamento da diferença entre Filosofia (e Ciência) e Literatura.

Dessa maneira, como seria possível pensar uma aproximação ou reconciliação filosófica ou de outra ordem entre esses pensadores, sem ferir a honestidade intelectual requerida pela crítica filosófica?

Anos mais tarde, em “*Unsere Redlichkeit!*”/“*Nossa Honestidade!*” (2004)³⁵, Derrida expressou afetuosamente sua admiração e felicitou Habermas pela passagem do seu 75º aniversário, sem negar que a amizade construída por ambos teve como alicerce alguns “obstáculos filosóficos”, que identifico, especialmente, no modo da apropriação filosófica

de Nietzsche e Heidegger, o significado e a compreensão da (arqui-)escritura, a relação entre contexto e significado, o nivelamento da diferença entre Filosofia e Literatura³⁶ e, não menos importante, a relação pessoal de Derrida com Paul de Man.

Não obstante, Derrida ressaltou a importância filosófica e política dessa “amizade com obstáculos filosóficos” com Habermas, afirmando que, para além das paixões comuns da vida, os filósofos deveriam se orientar segundo o pensar a responsabilidade e a justiça, numa atitude de “honestidade do pensamento” (Derrida, 2004, p. 01) para com os outros sob a ótica da política e da história, tendo em vista a manutenção da possibilidade de um futuro (Derrida, 2004, p. 01).

Derrida chegou a mencionar o interesse de Habermas em eliminar os vestígios das polêmicas anteriores e a considerar a crítica presente no *Discurso* como “prematura”, assinalando uma mudança de tom diferente do observado em *Mémoires* e *Limited Inc.* (Derrida, 2004, p. 01).

Por sua vez, Habermas nunca deixou de reconhecer as contribuições frutíferas da filosofia francesa para uma autocertificação reflexiva da modernidade, ainda que mediada pela recepção (ambivalente) das contribuições de Nietzsche, Foucault e Derrida. Na entrevista³⁷ concedida a Hans-Ulrich Reck, Habermas reavalia sua posição inicial sobre as contribuições pós-modernas para a atualização do diagnóstico de época, particularmente no que tangem as questões concernentes a “orientação da vida” e “sobre o significado ou o perigo da razão”, reconhecendo seus equívocos:

Mediante a recepção de autores como Foucault e Derrida na Alemanha, Nietzsche voltou a tornar-se virulento em termos de visão de mundo. Do ponto de vista acadêmico, ele esteve naturalmente sempre presente nas últimas décadas, mas agora influi não com diversos discernimentos próprios da crítica da ideologia ou epistemológicos, mas também como o autor de *Zarathustra*, sobretudo como autor de O nascimento da tragédia, ou seja, como o pensador dionísio que ajusta as contas com o Ocidente. Até que ponto o Nietzsche de A vontade de poder, digamos melhor, dos aforismos do espólio, que, como se sabe, só puderam desdobrar aquela história de recepção graças à compilação de Elisabeth Förster-Nietzsche, ou seja, até que ponto esse Nietzsche ideologicamente explorado desempenha hoje um papel é algo que não ousou responder. É certo que alguns dos antigos fãs de Nietzsche rastejam para fora de seus esconderijos a fim de anunciar agora publicamente o que eles tinham na cabeça desde sempre em termos de fantasias elitistas. Mas o Nietzsche mediado pela França é antes o esteticista³⁸, lúcido, bastante crítico no hábito, mesmo que hostil à razão por consequência. Claro, este é um Nietzsche diferente daquele com que os nazistas conseguiram viver. Eu levo bastante a sério essa recepção. Essa é uma das razões por que começo, agora, em Frankfurt, uma série de preleções sobre o “discurso filosófico da modernidade”, na qual quero também me confrontar com os colegas franceses, sabidamente muito produtivos. Nos últimos dez anos de minha existência em um instituto de pesquisa, não levei isso tão a sério, mas foi um erro (Habermas, 2015, p. 103-104).

Numa entrevista concedida a *New Left Review*, Habermas nega que seu posicionamento filosófico sobre o pós-estruturalismo (Foucault, Derrida e Rorty³⁹) seja de absoluta condenação. Ele chega a reconhecer que, apesar das diferenças, “[...] existem muitas semelhanças entre a dialética negativa e o procedimento da desconstrução de um lado, entre a crítica da razão instrumental e a análise das formações de discurso e de poder, de outro lado” (Habermas, 2015, 315-316). A crítica estética da autorreferencialidade paradoxal da crítica da razão instrumental e do “[...] esgotamento de um potencial de experiência[...].” (Habermas, 2016, p. 128) aproximam, via Nietzsche, Adorno, Derrida e Foucault.

Habermas menciona o discurso proferido por Derrida na *Paulskirche*, por ocasião do Prêmio Adorno, onde o filósofo franco-argelino manifestou certo parentesco entre sua forma de pensar e a dialética negativa e a crítica estética de Adorno.

Entretanto, Adorno, na leitura de Habermas, se distancia de Nietzsche, Derrida e

Foucault, pois a sua versão do “[...] contradiscurso imamente à modernidade [...]” (Habermas, 2015, p. 316) não se desaloja da radicalização da *Aufklärung*, mas segue o itinerário da “[...] negação determinada da ideia” (Habermas, 2015, p. 316). Como explica Habermas, “Adorno não se engana, como Nietzsche e seus discípulos, sobre a origem genuinamente moderna da experiência estética, em cujo nome a modernidade é submetida a uma rejeição niveladora, não dialética” (Habermas, 2015, p. 316).

Habermas não foi menos complacente com Derrida após aqueles anos de ânimos acirrados, o que não significa, entretanto, que os termos da controvérsia filosófica não tenham se mantido. Numa das entrevistas concedidas a Eduardo Mendieta (2003), Habermas afirmou que Kant o vincula – nos temas da moralidade, da política e do direito cosmopolita – a Derrida, embora o Heidegger tardio permaneça um motivo de discordância entre eles (Habermas, 2016, p. 129). Sobre isto, comenta Habermas:

Diferentemente de Derrida, que empresta à “memória” um tipo de leitura a partir do espírito da tradição monoteísta, entendo o arruinado “pensamento do ser” [*Seinsdenken*] de Heidegger como um nivelamento daquele limiar da consciência histórica que marca uma época que Jaspers denominou de era axial. A meu ver, Heidegger comete uma traição ao ponto de inflexão que é caracterizado de formas diferentes pelas palavras proféticas e desafiadoras do monte Sinai, bem como pelo esclarecimento filosófico de um Sócrates (Habermas, 2016, p. 129).

Mas a crítica de Habermas à Heidegger por sua “falha democrática” e por sua recepção neopaganista de Nietzsche não implicou na impossibilidade de diálogo com Derrida. As diferentes motivações e leituras filosóficas acerca dessas questões não implicaram numa indiferença filosófica recíproca.

Ao revisitar sua *memorabilia* filosófica, Habermas escreve (a propósito da sua relação filosófica com Derrida), respondendo a Eduardo Mendieta, que “[...] ‘trégua’ ou ‘conciliação’ provavelmente não são as expressões corretas para um tratamento amigável e aberto entre nós” (Habermas, 2016, p. 129). E, a meu juízo, essa é a melhor descrição possível para a relação filosófica que se estabeleceu entre esses pensadores. Por isso, penso ser descabida a descrição desse envolvimento intelectual sob a assinatura da “desconfiança”, “conversa de surdos” ou “simplesmente política”, como insinuou Mendieta (Habermas, 2016, p. 127-128).

Uma hipótese pode ser aqui sugerida: não há uma “(re)conciliação filosófica” entre Derrida e Habermas, mas sim um “gesto filosófico” expresso sob a forma de um “posicionamento político” (Habermas, 2016, p. 128) num dado “contexto de emergência”⁴⁰. Essa hipótese procura fazer justiça aos diferentes contextos de motivações (Habermas, 2016, p. 129), apontados por Habermas como catalisadores das posições filosóficas elaboradas por ele e Derrida.

O manifesto *February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe* (2003)⁴¹ exemplifica a assunção da responsabilidade conjunta acerca de problemas e questões envolvendo a política internacional no contexto europeu. Esse apelo é visto por muitos comentaristas como uma “tentativa simpática” e nutrida pelo “sentimento de esperança” em unificar as vozes de filósofos franceses e alemães (Habermas; Derrida, 2003, p. 291) sobre as incertezas e a inconsciência das ameaças políticas, econômicas e bélicas da nossa época, que transcendem as fronteiras europeias.

Circunstâncias pessoais – a debilidade da saúde – impediram Derrida de escrever o texto com Habermas, o que não os impediu de assinarem-no conjuntamente, pois compartilhavam das mesmas perspectivas, premissas e compromisso com uma responsabilidade política renovada para além do eurocentrismo, baseada em “[...] uma nova concepção e uma nova *praxis* para a distribuição da autoridade do Estado, etc., de acordo com o espírito, senão no sentido preciso, que se refere a um retorno a tradição kantiana” (Habermas; Derrida, 2003, p. 291). Certamente, Derrida gostaria de ter escrito seu próprio texto, mas compreendeu a gravidade do cenário político internacional naquela ocasião, pondo-se ao lado de Habermas na tarefa de pensar as novas configurações e demandas da

praxis política entre os Estados europeus.

Divido em três seções – *A Common European Foreign Policy: Who First?, The Treacheries of a European Identity e Historical Roots of a Political Profile* –, a questão central do texto *February 15* pode ser posta nos seguintes termos: como serão possíveis as novas responsabilidades políticas de uma Europa cosmopolita pós-eurocêntrica, por meio do direito internacional e das suas instituições? Em outras palavras, Habermas (e Derrida) discute(m) o problema da integração política, econômica e jurídica sob o cenário dos desafios e entraves burocráticos para a consolidação da União Europeia, particularmente em meio à crise diplomática internacional desencadeada pelo ataque dos USA ao Iraque, não autorizado pela Organização das Nações Unidas – ONU, apoiado por países como a Espanha.

Este episódio tornou-se importante não apenas pelas suas consequências e efeitos colaterais para todos os envolvidos, mas também pelos fatos que antecederam ao ataque, bem como pela onda de criticismo que se seguiam após a consumação do fato. De acordo com as análises de Habermas (e Derrida), o criticismo observado nas manifestações populares em importantes cidades da Europa, contra o ato unilateral – declaração de guerra – da superpotência americana, desencadeou o surgimento da “esfera pública europeia” (Habermas; Derrida, 2003, p. 291).

A impotência da União Europeia e da ONU diante da atitude beligerante dos USA atestou o fracasso da política externa comum e das tentativas de institucionalização do direito internacional por parte dos países integrantes do bloco europeu. Enquanto Bagdad ardia em chamas, devido ao bombardeio americano de mísseis Tomahawk, aquela parte da população iraquiana que não era consumida pelas chamas e soterrada pelo desabamento de prédios assistia a essas cenas de terror sem ao menos saber por que estava sendo vitimada por tal atrocidade. Como afirma(m) Habermas (e Derrida), “como no resto do mundo, a ruptura sem cerimônias com o direito internacional também acendeu na Europa uma disputa sobre o futuro da ordem internacional” (Habermas; Derrida, 2016, p. 71).

O cenário geopolítico não poderia ser menos controverso – linhas de ruptura – (Habermas; Derrida, 2003, p. 292): de um lado, posições controversas sobre o papel político internacional das superpotências hegemônicas para a implementação de uma ordem política mundial; do outro, o futuro do direito internacional e de suas instituições (ONU e NATO); no meio, a “velha Europa”, os países do Leste Europeu (com pretensões de integrar o bloco, mas às voltas com o problema de como conciliar sua autonomia política recém-conquistada e a necessidade de submeter-se a ordem jurídica internacional da comunidade europeia) e a divergência entre países continentais e anglo-saxões, confrontada com os episódios da “*special friendship*” entre USA e UK, isto é, entre Downing Street e Wall Street (Habermas; Derrida, 2003, p. 292). “A crise do Iraque”, escreve(m) Habermas (e Derrida), “foi só o catalisador” (Habermas; Derrida, 2003, p. 292) do aprofundamento do impasse entre os países que desejam prosseguir com o projeto político da união europeia e aqueles cujo interesse consiste indubitavelmente em suspender os esforços para a concretização de uma política intergovernamental constitucional. A convenção constitucional de Bruxelas possui este potencial ambivalente.

Para Habermas, o projeto de uma política comum europeia encontra-se sob a dependência da concretização das promessas da futura Constituição. Ora, apenas se os interesses particulares de cada Estado puderem ser conciliados com os interesses comuns a todos, as promessas da Constituição europeia poderão ser catalisadas por uma “cooperação reforçada” (Habermas; Derrida, 2003, p. 292) dos Estados-membros, especialmente sobre interesses e necessidades vinculados à política externa, segurança e defesa comum (Habermas; Derrida, 2003, p. 292). Reforçar a tarefa de cooperação entre os Estados-membros concerne às nações que compõem o núcleo de integração europeia:

Não deve e não pode existir separatismo nos limites da futura constituição europeia. Avançar não significa excluir. O núcleo de vanguarda da Europa não deve se consolidar em uma pequena Europa; ele deve ser – como frequentemente é – locomotiva. Os Estados-membros da União Europeia que cooperam mais

estritamente já vão deixar suas portas abertas por interesse próprio. É mais provável que os convidados entrem por essas portas quanto mais cedo o núcleo europeu for capaz de agir externamente e quanto mais cedo comprovar que, em uma sociedade mundial complexa, não contam apenas as divisões, mas o *soft power* de agendas de negociação, relações e vantagens econômicas (Habermas; Derrida, 2016, p. 72).

Para tanto, e frente aos interesses hegemônicos dos USA, a Europa – via ONU, Organização Mundial do Comércio – OMC, Banco Mundial – BM e Fundo Monetário Internacional – FMI – deve assumir o protagonismo quanto à “[...] influência na configuração do desenho de uma futura política interna mundial” (Habermas; Derrida, 2016, p. 73).

Ao mesmo tempo, para a concretização de uma “cooperação reforçada” por parte dos Estados-membros, tendo em vista um destino comum para a Europa, não bastam as realizações (limitadas e esgotadas) dos imperativos funcionais dos subsistemas administrativo e econômico, incapazes de responder a seguinte questão: “Existem experiências, tradições e conquistas históricas que fundam a consciência de um destino político vivenciado em conjunto e que *deve ser formado em conjunto* para os cidadãos europeus” (Habermas; Derrida, 2016, p. 73-74)?

Para Habermas (e Derrida), a “questão da identidade europeia” (Habermas; Derrida, 2003, p. 293) deve ser considerada a partir da perspectiva dos próprios cidadãos dos Estados-membros da União Europeia. Em outras palavras, os cidadãos europeus devem demonstrar não apenas com palavras, mas com ações efetivas, que anseiam por um “destino político comum” (Habermas; Derrida, 2003, p. 293). Isso requer, por sua vez, a formação de uma vontade comum cujos motivos e disposição traduzam-se em expectativas de mudanças importantes na política externa configuradora dos países-membros da União Europeia.

Além disso, os obstáculos concorrenciais e a sugestão de exclusões durante o processo de formação geopolítica, econômica e jurídica do bloco devem ser enfrentados por decisões majoritárias, certificadas pela solidariedade cidadã das minorias enquanto expressão de um “sentimento de pertencimento político” (Habermas; Derrida, 2003, p. 293). Como sugere(m) Habermas (e Derrida),

[...] as populações precisam, de certa forma, ‘aumentar’ suas identidades nacionais para expandi-las a uma dimensão europeia. A solidariedade cidadão já bastante abstrata hoje, que se restringe aos membros de uma só nação, deve ser alargada aos cidadãos europeus de outras nações no futuro (Habermas; Derrida, 2003, p. 293).

Assim, a construção (solidária) de um “sentimento de pertencimento político” é a resposta requerida pelo despertar de uma consciência que se preocupa e ocupa com os obstáculos relacionados ao assentimento de um destino político comum. “Fundamentalmente”, escreve(m) Habermas (e Derrida), “os cidadãos de uma nação devem ver as cidadãs de uma outra nação como ‘um de nós’” (Habermas; Derrida, 2016, p. 73). A certificação autorreflexiva dessa consciência solidária é articulada numa esfera pública multivocal.

Ao lado da realização de uma cultura política baseada no diálogo, no entendimento mútuo e na cooperação entre culturas, sob a forma de “[...] governar para além do Estado-nação [...]” (Habermas; Derrida, 2016, p. 74), e das tentativas de domesticação do capitalismo com base em modelos de justiça social (atuais e futuros), o projeto de uma ordem cosmopolita, baseado no direito internacional, emerge como um problema contemporâneo. Entretanto, a formação de tal cosmopolitismo permanece dependente da integração entre nações autoconscientes, porém desafiadas por suas rivalidades particulares e contínuas.

Apesar da herança cultural compartilhada pelas nações europeias – o cristianismo, o capitalismo, as ciências naturais, a técnica, o direito romano, o Código Napoleônico, a forma de vida urbano-burguesa, a secularização do Estado, a democracia liberal e os direitos humanos (Habermas; Derrida, 2016, p. 75) – o nacionalismo persiste enquanto grave entrave à formação da identidade e integração europeia. Os conflitos étnicos, religiosos e políticos têm posto à prova a capacidade de aprender das nações europeias, não obstante os numerosos episódios históricos de sofrimento, dor e humilhação. Como afirma Habermas,

[...] a exigência de uma política externa comum é menos uma iniciativa do que uma reação nascida da necessidade. Não há melhor expressão para isso do que a alternativa colocada por Richard Rorty: “humilhação ou solidariedade” (Habermas; Von Lucke, 2016, p. 85).

Para Habermas (e Derrida), o caminho para a integração social europeia requer a aprendizagem prática do “[...] reconhecimento de diferenças – o reconhecimento recíproco do outro em sua alteridade [...]” (Habermas; Derrida, 2016, p. 73), o que significa tanto quanto isto: a formação de uma identidade europeia comum depende da comunicação das diferenças, da institucionalização das oposições e da estabilização das tensões provenientes da diversidade cultural que igualmente marcam a Europa.

Esses pressupostos ético-políticos igualmente constituem parte dos “[...] traços de uma mentalidade política comum [...]” (Habermas; Derrida, 2016, p. 76) que caracterizam o projeto de uma “nova Europa” pós-eurocêntrica e transnacional. Compõem ainda tal mentalidade política comum o apreço pela secularização e laicidade, a confiança nas capacidades institucionais do Estado, o ceticismo normativo em relação ao mercado, a desconfiança em face do poder da técnica, a importância dada às políticas de bem-estar social, a dimensão político-normativa da solidariedade e a intolerância quanto à tolerância relacionada ao uso da violência (Habermas; Derrida, 2016, p. 76).

Os pressupostos normativo-políticos que integram os traços dessa mentalidade política comum europeia, que Habermas compreende como os pilares de uma ordem internacional multilateral regulada pelos princípios do direito público internacional, orientam o funcionamento do mecanismo jurídico de regulação e mediação da política interna e externa mundial, conforme as recomendações político-normativas de uma “ONU renovada” e o “espírito cosmopolita” da nossa época.

Para Habermas (e Derrida), a certificação autorreflexiva acerca de quais tradições políticas devem participar da construção da identidade europeia, capaz de expressar uma mentalidade política comum, pressupõe uma “[...] vontade ético-política que a hermenêutica dos processos de autoentendimento faz valer [...]” (Habermas; Derrida, 2016, p. 77) de maneira não arbitrária. E ainda:

A diferenciação entre herança da qual queremos tomar posse e aquela que queremos rejeitar exige tanta cautela quanto à decisão sobre o tipo de leitura do qual nos apropriamos. Experiências históricas se *candidatam* apenas a uma apropriação consciente, sem a qual não alcançam uma força formadora de identidade (Habermas; Derrida, 2016, p. 77).

Na última seção de *February 15*, intitulada “Historical Roots of a Political Profile”, Habermas (e Derrida) procuram identificar o perfil político de uma mentalidade comum europeia a partir de um núcleo categorial extraído das experiências históricas do cenário europeu pós-segunda guerra. Essas experiências históricas são fundadoras da identidade da Europa (Habermas; Von Lucke, 2016, p. 82): a) a “*privatização* social da *fê*”; b) a emancipação política da sociedade civil *versus* a oposição econômica entre as classes sociais ou o poder civilizatório do Estado em face das “falhas do mercado”; c) a formação do sistema partidário e “a sensibilidade dos cidadãos para os paradoxos do progresso”; d) o *ethos* solidário da luta por “*maior igualdade social*” *versus* o “*ethos* individualista da justiça”; e e) o passado dos regimes totalitários e a “onda neofascista” ou a “*sensibilidade para violações da integridade pessoal e corporal*” como base moral da política (Habermas; Derrida, 2016, p. 78-79).

Quanto a essas experiências históricas, creio ser plausível afirmar que Derrida, se pudesse tê-lo feito, acrescentaria outros exemplos à lista, como a situação de ser um estrangeiro em seu próprio país, sendo obrigado a falar uma língua⁴² que nem sequer é a sua, o que nos remete ao persistente problema dos migrantes, provenientes especialmente da África e do Oriente Médio, e a política de hospitalidade (ou inospitalidade), asilo político e solidariedade dos governos dos Estados europeus.

Acredito que Habermas não hesitaria em incluir o problema da migração à época da

redação do texto, embora sua dramaticidade tenha se revelado nos dias atuais. Porém, certamente ambos os pensadores abordariam não apenas esse problema, mas a miríade de questões apresentadas em *February 15*, de acordo com os pressupostos filosóficos da *desconstrução* e da *reconstrução*. Desse modo, a própria mobilização da vontade ético-política, oriunda da esfera pública europeia, estaria submetida ao sentido filosófico específico de uma forma de cooperação supranacional capaz de encaminhar os processos de autoentendimento político, econômico e jurídico comunitário europeu, rejeitando novas formas de colonialismo, violência, eurocentrismo e “[...] estimulando a esperança kantiana de construção de uma política interna mundial” (Habermas; Derrida, 2016, p. 80), o provável “ponto de convergência”, mas não sem ressalvas, entre Habermas e Derrida.

Entretanto, penso que qualquer tentativa de “reconciliação”, “aproximação” ou “complementação” filosófica entre o pensamento filosófico de Habermas e Derrida é algo que já não se encontra à disposição deles, não somente porque Derrida não se encontra entre nós, mas porque Habermas aparentemente deu por encerrada a controvérsia filosófica. Portanto, a tarefa de “reconciliação”, “aproximação” ou “complementação” filosófica entre eles pertence àqueles para quem as respostas dos manuais de Filosofia continuam não convencendo, de uma forma (desconstrutiva) ou de outra (reconstrutiva).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A esperança de integração política, econômica e jurídica europeia foi, certamente, o ponto de encontro entre Habermas e Derrida, embora a abordagem do problema do “sentimento de pertencimento” à Europa assinala importantes diferenças teóricas entre eles. A meu juízo, trata-se de um tema que, se não é carente de investigação, pelo menos foi pouco esclarecido no curso debate entre ambos os pensadores: emoções políticas no nacionalismo europeu (com e contra o racionalismo normativo de Kant). Mas, mais do que a letra do discurso de Habermas e sua diferença com relação a ele, Derrida assinala a importância fundamental desse tema para o presente e o futuro⁴³.

É certamente tentadora a proposta de ler seja a “reconciliação”, seja a “aproximação”, ou ainda a “complementação” filosófica entre Derrida e Habermas a partir da dimensão ético-política. Um dos pontos de partida poderia ser o diálogo nuançado sobre a relação ético-política para com o outro à luz dos conceitos de solidariedade e hospitalidade⁴⁴ ou sobre o lugar/papel do Estado-Nação para a realização de uma “cidadania cosmopolita”⁴⁵. Se Derrida pensou a “cidadania” (sim, pois é preciso garanti-la para aqueles que ainda não a possuem) para além do conceito de Estado-Nação europeu (embora permanecendo simpático ao espírito do cosmopolitismo kantiano) (Derrida, 2004, p. 03), Habermas tem se empenhado na defesa de um patriotismo constitucional europeu. Nesse sentido, a formulação teórica de uma relação de “reconciliação”, “aproximação” ou “complementaridade”, que não ignora as oposições filosóficas inegociáveis entre os autores, passa pelas noções de hospitalidade e solidariedade, democracia-por-vir e democracia deliberativa, justiça para além da lei e do direito internacional.

Tal perspectiva da reconciliação, aproximação ou complementaridade, que certamente não exclui e, portanto, precisa lidar com os pressupostos inegociáveis da oposição filosófica entre Derrida e Habermas, torna-se possível (embora não esboçada ainda em termos filosoficamente convincentes) na medida em que esses mesmos pressupostos filosóficos fortes da desconstrução derridiana e da reconstrução habermasiana são relativizados por uma “metacrítica da complementação”, particularmente nos domínios da moral e da filosofia política, que questiona os alcances e os limites dos conteúdos da inviolabilidade da dignidade humana (Derrida, 2004, p. 01) e da responsabilidade política pela justiça (Derrida, 2004, p. 01), segundo a compreensão liberal da hospitalidade, da tolerância, da solidariedade e da responsabilidade para além do contexto eurocêntrico (Derrida; Habermas, 2003, p. 291-297).

Menciono aqui duas “propostas de complementação” entre a desconstrução de Derrida e a reconstrução de Habermas, segundo o viés ético-político do debate, com base

numa “metacrítica da complementação”. (I) Seguindo a contribuição de Martin Beck Matustik⁴⁶, apresentada em *Between Hope and Terror: Habermas and Derrida Plead for the Im/Possible* (2004), uma tentativa de aproximação pode ser esboçada a partir das afinidades eletivas entre o conceito procedimental de política deliberativa (Habermas) e o conceito de democracia-por-vir (Derrida), de modo a “emparelhar” (complementar) os seguintes pares conceituais: a) o ideal regulativo com(o) evento; b) solidariedade com(o) hospitalidade; c) cidadania cosmopolita com(o) democracia-por-vir; d) soberania autolimitada com(o) aliança além da soberania; f) possibilidade da *Aufklärung* com(o) impossibilidade da dádiva; e g) justiça procedimental com(o) perdão. (II) Por sua vez, Axel Honneth⁴⁷, em *The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism* (2007), exemplificou como a metacrítica dos pressupostos da filosofia moral derridiana e habermasiana pode levar a uma conciliável complementação.

No primeiro caso, trata-se, a princípio, apenas de uma intuição filosófica sugerida a partir de uma leitura reconstrutiva da contribuição originalmente proposta por Matustik. Por se tratar de uma intuição filosófica, tal leitura reconstrutiva ainda necessita ser devidamente esclarecida. Entretanto, não estou certo de que o “emparelhamento” (complementação) entre aqueles pares conceituais poderá ocorrer de modo produtivo em todos os casos. Essa discussão será objeto de um trabalho futuro. De qualquer maneira, por ser “reconstrutiva”, essa proposta já adota uma perspectiva filosófica diferente da desconstrução.

No segundo caso, a dimensão normativa da crítica pós-moderna (Lyotard⁴⁸ e Derrida) à razão e, conseqüentemente, ao universalismo moral compulsivo das teorias imperativas⁴⁹ da ética expôs as questões ético-políticas e da justiça a uma situação de indeterminação. Para Honneth, a oposição pós-estruturalista às teorias normativas nos campos da moral, da política e do direito rapidamente levou filósofos e teóricos políticos a empreenderem uma metacrítica das conseqüências das versões cética, relativista e indeterminista da crítica filosófica pós-modernista. Honneth identificou com precisão o impasse instaurado à época e, aparentemente, persistente nos dias atuais:

Quite early in the development of postmodernism, both its critics and its advocates raised the objection that if the program of philosophical critique exhausts itself in a language-theoretic subversion of metaphysics, this will necessarily lead to an indeterminacy in respect of ethical-political matters; for its is possible to criticize and protest uniform ideas of the European intellectual tradition both with na interest in the expansion of human freedom and with the objective of simply destroying established systems. Thus in order to avoid the danger of ethical indifference, na additional specification of the normative-political orientations guiding the critique of metaphysics is needed. But it is probably not Just the attempt to counter objections of this kind that has recently occasioned the recurrence of ethical considerations in the philosophical movement of postmodernism. The very intention of criticizing metaphysics also carries with it certain normative-political consequences, as Adorno’s philosophy has shown: whoever attempts to uncover the separated and the excluded in the thought systems of the philosophical tradition will be driven ultimately to ethical conclusions, at least when these “others” are human subjects, and not cognitive alternatives. In such cases it appears justified to regard the element sacrificed to uniform thinking – i.e., the unmistakable particularity of concrete persons or social groups – as the essencial core of every theory of morality or justice. For this reason, the ethics of postmodernism today also proceeds theoretically from a moral consideration of the particular and the heterogeneous; not unlike Adorno’s unwritten theory of morality, this ethics turns on the idea that it is only in dealing appropriately with the non-identical that the claim to human justice can be redeemed (Honneth, 1999, p. 100).

A crítica pós-modernista e suas variantes, como a desconstrução, possuem suas fissuras, senão lacunas. E é porque as “pessoas concretas ou grupos sociais”, a “particularidade inconfundível” e o “heterogêneo” – o “outro da justiça” – não podem ser sacrificados por alternativas cognitivas, que o motivo da crítica não pode prescindir ou

mesmo relativizar o elemento normativo no/do discurso (filosófico) ético-político.

É realmente possível, e plausível, proteger e/ou acolher, ser hospitaleiro e/ou solidário e fazer justiça ao “outro” sem referência ao “normativo”? Qual é o alcance de uma “*ethical turn*” não normativa operada pela desconstrução? Diante da irrevogável diferença de/entre todos os seres humanos particulares, a quem devemos proteger primeiro? Qual é o elemento de proteção moral, política e/ou jurídica prioritário na difícil tarefa de “esboçar” uma forma ampliada de igualdade de tratamento social enquanto alternativa filosófica ao problema da responsabilidade assimétrica *versus* responsabilidade simétrica na obrigação pela proteção do “outro”? Como ressalta Honneth, “everything turns upon which particular element one deems worthy of protection, and how one defines this moral protection” (Honneth, 1999, p. 100). A meu juízo, essas questões permanecem abertas, pois, se a desconstrução ousou decidi-las, não o tem feito de maneira suficientemente convincente, inclusive nos dias atuais.

Permanecendo fiel à tradição reconstrutiva⁵⁰ da Teoria Crítica, Honneth retomou a tradição kantiana como elemento mediador para uma “compatibilização normativa” entre “o ético” e “o político” no pensamento de Habermas e Derrida. A tese de Honneth é a seguinte:

Here, as I would like to demonstrate, particularity is introduced as a moral reference point in such a way that its consideration is guaranteed not by an expansion of the perspective of justice, but its other, human care (*Fürsorge*). As we shall see, the moral point of view of equal treatment must be continuously corrected and supplemented by a viewpoint focused on our concrete obligation to individual subjects in need of help (Honneth, 2007, p. 100).

Em primeiro lugar, isso significa que a consideração pela particularidade ameaçada expressa na singularidade dos jogos de linguagem sociais, a consideração pela diferença irrevogável de todos os seres humanos e a consideração pela necessidade de ajuda constitutiva do ser humano individual não podem ser acomodadas simultaneamente no horizonte da ética pós-moderna/desconstrutivista e da ética do discurso. Como explica Honneth,

[...] my reconstruction of these various approaches will amount to the thesis that only the last of these three alternatives leads to a postmodern ethics that represents a real challenge for those modern theories of morality which stand in the Kantian tradition. While the ethical concerns of the first two alternatives can be justified more appropriately within the framework constituted by Habermasian discourse ethics, the third approach remains conceptually irreconcilable with such an ethics (Honneth, 2007, p. 100).

Uma “certa versão” da ética pós-moderna – a interpretação derridiana da ética levinasiana – pode ser conciliada com a ética do discurso, se o ponto de vista moral da “solidariedade como outra face da justiça” puder ser complementado pelo contraponto moral do “cuidado (*Fürsorge*) para além da justiça” (Honneth, 2007, p. 101). Mas, como conciliar a ideia moderna do tratamento igual com o princípio moral do cuidado (Honneth, 2007, p. 122)?

Apresentada na obra *In a Different Voice*⁵¹, a teoria moral feminista do cuidado de Carol Gilligan representa uma reação crítica ao universalismo formal da teoria do desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg. O aspecto da crítica de Gilligan que convém destacar aqui é o fato de que a abordagem kantiana (igualmente presente na teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg e na ética do discurso de Habermas) ignora a situação concreta dos indivíduos que necessitam de cuidado ou ajuda, especialmente naqueles contextos e situações em que não é possível demandar ao outro uma obrigação de reciprocidade em relações de responsabilidade, pois nem todos os sujeitos possuem capacidades e virtudes ligadas à comunicação, isto é, nem todos estão protegidos pelas regras pragmáticas do discurso prático, constituindo tão somente uma situação ideal de fala. Por outro lado, os pressupostos pragmático-formais do discurso prático arquetetam um

contexto de simetria que obsta ações assimetricamente responsáveis:

There is no problem in such an attitude as long as practical discourse is regarded as a procedure that serves the consensual resolution of intersubjective conflicts of interest. This is so because in the case of conflicting interests, a just form of settlement can be reached only if all persons involved show one another the same amount of respect without allowing feelings of sympathy and affection to come into play. Thus attitudes of asymmetrical responsibility upon which, for instance, care and benevolence are based must remain excluded from the procedure of practical discourse. This does not, however, answer the question of how the moral perspective of discourse ethics is at all related to the principle invoked by feminist ethics today (and rightly so) under the heading of “care” (Honneth, 2007, p. 122).

Aparentemente, é contraintuitivo supor que o igual tratamento e a responsabilidade recíproca devem excluir outros modos de conduta baseados na simpatia, hospitalidade, benevolência assimétrica, cuidado, ajuda ou filantropia. Entretanto, adverte Honneth, “the theoretical conclusions that Derrida draws from his research on the application problem in law are not of any help here either, because they are in danger of locating the principle of benevolence in the wrong place” (Honneth, 2007, p. 122). Se compreendo corretamente a natureza da advertência de Honneth, o problema consiste em deslocar conceitos como simpatia, hospitalidade, benevolência assimétrica, cuidado, ajuda ou filantropia, isto é, conceitos não normativos, para a dimensão jurídica, quando

[...] in discourse ethics’ view of law, it can easily be shown that law itself contains points of view, such as that of “equity”, which allow justice to be done to the particularity of an extremely difficult situation without invalidating the basic norm of equal treatment in the process. Thus for the question of how discourse ethics relates to the principle of “care”, the moral foundations of modern law do not provide the appropriate departure point (Honneth, 2007, p. 122).

Para Honneth, Habermas fracassa em sua tentativa precipitada e inapropriada de reconciliar o princípio do igual tratamento e o princípio da benevolência, pois, para Derrida, o princípio do igual tratamento permanece, paradoxalmente, num estado de insolúvel e produtiva tensão com o princípio de benevolência.

Apesar das ricas contribuições de Derrida para a formulação de uma ética, política e direito com pretensões desconstrutivistas, Honneth permanece cético quanto às suas possibilidades normativas (Honneth, 2007, p. 123). Ele insiste⁵² que a ética do discurso não está diretamente vinculada ao princípio do cuidado, não obstante os esforços argumentativos de Habermas, apresentados no texto “Justiça e Solidariedade. Para uma discussão acerca do ‘Estádio 6’”, para esclarecer adequadamente a relação entre igual tratamento e benevolência, pois esta teria sido formulada equivocadamente por Kohlberg (Habermas, 1999, p. 69).

Embora não mencione expressamente o conceito de “cuidado”, os pressupostos pragmático-formais da ética do discurso englobam um conceito alternativo vinculado ao “bem-estar do outro”, isto é, a “solidariedade como outra face da justiça” (Honneth, 2007, p. 123). Como afirma Honneth, “an orientation towards the moral perspective of ‘solidarity’ is built necessarily into every practical discourse, because the participants must recognize one another not only as equal persons but also as unrepresentable individuals” (Honneth, 2007, p. 123).

O “outro da justiça” – a solidariedade – compartilha com o cuidado a preocupação (*Anteilnahme*) existencial com os outros seres humanos, uma preocupação que se estende à dimensão afetiva (Honneth, 2007, p. 123). No entanto, adverte Honneth, o princípio da solidariedade difere precisamente do princípio do cuidado porque se aplica a indivíduos situados em contextos de simetria e ausência de qualquer tipo de privilégios (Honneth, 2007, p. 123). Comentando Habermas, Honneth explica que “solidarity is the other of the justice because it entails that all subjects reciprocally attend to the welfare of the other, with whom they also share the communicative form of human life as equal human beings” (Honneth,

2007, p. 124).

No entanto, o modelo reconstrutivo honnethiano de teoria crítica dirige uma crítica severa à leitura do “outro da justiça” habermasiano. De acordo com Honneth, Habermas continua sem explicar a origem dos motivos particulares e experiências que conduzem à atitude do cuidado pela particularidade do “outro”. Para Honneth, a resposta a essa questão é clara: nas situações de conflito social, sofrimento, dor e humilhação social e na consequente luta por reconhecimento por parte dos sujeitos que vivenciam essas patologias sociais encontram-se na base da interação social⁵³. São essas experiências de desrespeito e o reconhecimento que podem fundar a preocupação com o igual tratamento do “outro”. Os padrões de reconhecimento intersubjetivo são, portanto, o amor (família), o direito (sociedade civil) e a solidariedade (Estado), tal como descritos em seus desenvolvimentos particulares na obra *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (1992)⁵⁴. Consequentemente, a comunidade ideal de comunicação não pode ser pensada antes daquelas situações de conflito social que conduzem à consciência da necessidade da luta por reconhecimento.

Não é a consciência de ser membro de tal comunidade (forma de vida) que é partilhada de maneira mais imediata com os demais indivíduos, mas as situações de conflito social, sofrimento, dor e humilhação social que os envolvem. O sentimento de pertencimento social (*social membership*) nasce e é cultivado mediante fardos, sofrimentos e tarefas experimentadas sob uma forma de vida partilhada. Sem valores e objetivos comuns, a filiação social torna-se um conceito abstrato. Por isso, explica Honneth,

[...] solidarity – understood as the moral principle of reciprocal concern – cannot be conceived of without that element of particularism inherent in the development of every social community, insofar as its members agree on particular, ethically defined goals and thus share the experience of specific burdens (Honneth, 2007, p. 124).

Essa pretensão excessivamente idealizada da solidariedade, baseada na existência de objetivos comuns pertencentes a todos os seres humanos, apesar das diferenças culturais, possui um *déficit* sociológico⁵⁵. Em termos comparativos, a ideia universalista do igual tratamento é menos abstrata do que a utopia de uma humanidade solidária, o que significa que as experiências do cuidado unilateral e da benevolência são “mais factíveis” no mundo social.

Em contraposição ao princípio do igual tratamento e ao princípio da solidariedade, que enfatizam a dimensão simétrica dos indivíduos na resolução dos conflitos sociais normativos, Derrida formula, a partir das contribuições da ética da alteridade de Levinas⁵⁶, o conceito de “justiça do cuidado” (*caring justice*), “[...] that takes the infinite particularity of the individual human being into account has, unlike both equal treatment and solidarity, the character of a completely unilateral, nonreciprocal sort of concern” (Honneth, 2007, p. 124).

A “justiça do cuidado” concerne àquelas situações em que não se pode demandar do “outro” exigências de responsabilidade simétrica por “outrem”, isto é, contextos em que a autonomia de um indivíduo encontra-se francamente restringida, do ponto de vista econômico, moral, político e/ou jurídico. A “justiça do cuidado” pressupõe um conceito de responsabilidade não recíproco, assimétrico e unilateral, ou seja, que excede as relações simétricas e normativas. Como explica Honneth, “thus not every human being can be expected to assume such a form of responsibility in the same way that all human beings are expected to show respect for dignity of each individual” (Honneth, 2007, p. 124).

Nas situações em que certos indivíduos não podem participar ou são sequestrados intencionalmente dos discursos práticos, por motivos mentais, físicos ou relacionados à vulnerabilidade econômica, moral ou política, estes merecem pelo menos o “cuidado altruísta” por parte daqueles que se encontram emocionalmente vinculado a eles (Honneth, 2007, p. 124). Mas isto não significa que devemos identificar a origem genética e lógica de todos os princípios morais com o cuidado e a benevolência, pois a compreensão moderna do “ponto de vista moral” permanece vinculada ao princípio do igual tratamento (Honneth, 2007, p. 124-125). Assim, conclui Honneth, a

[...] solidariedade constitui um contraponto necessário ao princípio da justiça na medida em que fornece o impulso afetivo do reconhecimento recíproco de um modo particular, o cuidado representa seu contraponto igualmente necessário, porque suplementa este princípio da justiça com um princípio de ajuda unilateral e inteiramente desinteressada (Honneth, 2007, p. 125).

Na tensão insolúvel e produtiva revelada por Derrida em seus escritos tardios acerca das premissas para uma ética pós-moderna, revela-se uma pequena, porém significativa contribuição dirigida à reflexão sobre o princípio do igual tratamento, para além da dimensão normativa consagrada pela modernidade. A contribuição de Honneth para o debate reside na tentativa de suplementar produtivamente a tensão existente na teoria moral entre universalismo e antiuniversalismo, para além da hostilidade e impasse no debate contemporâneo modernidade/pós-modernidade (Critchley, 1999, p. 269).

Na esteira da controvérsia filosófica entre Derrida e Habermas, o “outro da justiça” de Honneth exemplifica uma tentativa de “reconciliação”, “aproximação” ou “complementação”/“suplementação” à qual estamos todos convidados, porque dificilmente não nos sentiremos provocados pelos pressupostos filosóficos e consequências dos usos teórico e prático da razão.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Nicole. *Derrida: Ethics Under Erasure*. London; New York: Continuum International Publishing Group, 2012.
- BORRADORI, Giovanna. *A Filosofia Americana*. Conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn. São Paulo: Unesp, 2003.
- _____. HABERMAS, Jürgen; DERRIDA, Jacques. *Filosofia em Tempo de Terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BRAGA, Antonio Frederico Saturnino. *Kant, Rawls e o Utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida e Levinas*. 2. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- _____. Remarks on Derrida and Habermas. *Constellations*, 2000, vol. 7, n. 4, p. pp.455-465.
- DERRIDA, Jacques. *Monolinguisms of the Other; or, The Prosthesis of Origin*. Stanford, California: Stanford University Press, 1996.
- _____. Remarks on Deconstruction and Pragmatism. In: CRITCHLEY, Simon et al. *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge, 1996.
- _____. *Psyché*. Invention de l'autre. Nouvelle édition augmentée. Paris: Galilée, 1998.
- _____. *O Monolinguismo do Outro: Ou a prótese de origem*. Porto: Campo das Letras, 2001.
- _____; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... Diálogo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. “Unsere Redlichkeit!” In: *Frankfurter Rundschau*. Disponível em: <<http://hr-schmitz.de/presse/fr/habermas.htm>>. Acesso em: 04 ago. 2017.
- _____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- _____. *A escritura e a diferença*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *A Constelação Pós-Nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2002.
- _____; DERRIDA, Jacques. February 15, or What Binds Europeans Together: A plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe. *Constellations*, vol. 10, n. 03, 2003, pp. 291-297.
- _____. *Pensamento Pós-Metafísico I*. Coimbra: Almedina, 2004.
- _____. *A Nova Obscuridade: pequenos escritos políticos V*. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. *O Ocidente dividido: pequenos escritos políticos X*. São Paulo: Unesp, 2016.

- _____. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Unesp, 2016.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2003.
- _____. The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism. In: *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, UK: Polity Press, 2007.
- LUBENOW, Jorge Adriano. *A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica*. 2. ed. Curitiba: CRV, 2015.
- MATUSTÍK, Martin Beck. Between Hope and Terror: Habermas and Derrida Plead for the Im/Possible. *Epoché*, 2004, Vol. 9, Issue 1, pp. 01-18.
- NASCIMENTO, Evando. *Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- NOBRE, Marcos. Reconstrução em dois níveis. Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion (Coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 11-54.
- PEETERS, Benôit. *Derrida. A Biography*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2013.
- RORTY, Richard. Depois da Filosofia, a Democracia. In: BORRADORI, Giovanna. *A Filosofia Americana*. Conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn. São Paulo: Unesp, 2003, p. 157.
- _____. Para emancipar a nossa cultura (por um secularismo romântico). In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, Racionalidade, Democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 90.
- SANTIAGO, Silviano (Super.). *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, um egípcio: o problema da pirâmide judia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- SOLIS, Dirce E. Nigro. *Desconstrução e Arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê; SEAF, 2009.
- THOMASSEN, Lasse. *The Derrida-Habermas Reader*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

NOTAS

- 1 O título do presente artigo é inspirado no texto escrito por Jacques Derrida, por ocasião do 75º aniversário de Jürgen Habermas, e publicado pelo jornal alemão *Frankfurter Rundschau* (on-line), em 17/06/2004, com o título “*Unsere Redlichkeit!*”, “Nossa Honestidade!”. Apesar de longas, as notas de rodapé presentes neste artigo (não propedêutico) cumprem uma função didático-filosófica ao situar e explicar os principais conceitos elaborados por Derrida e Habermas. O recurso às notas de rodapé permitirá ao leitor não familiarizado com o pensamento de Derrida e Habermas ou mesmo com a controvérsia entre ambos conhecer, ainda que brevemente, as linhas gerais de seus respectivos modos filosóficos de pensar. Eventualmente, em função dos objetivos deste trabalho, algum conceito e sua explicação pormenorizada deixou de figurar aqui, devendo o(a) leitor(a) interessado(a) consultar as referências do artigo tendo em vista maiores esclarecimentos conceituais.
- 2 Sobre isto, ver CLITCHLEY, Simon. Remarks on Derrida and Habermas. *Constellations*, vol. 7, n. 4, 2000, pp. 455-465; HONNETH, Axel. The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism. In: HONNETH, Axel. *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2007, p. 99-128.
- 3 DERRIDA, Jacques. *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.
- 4 Igualmente, Freud, Marx, Lacan, Bourdieu e Lyotard foram alvos das interpretações equivocadas de Ferry e Renaut (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 25-26). Segundo Roudinesco, um dos alvos preferidos de Ferry e Renaut era Freud, cujo “[...] pretenso ‘pansexualismo’ de Freud era a manifestação de um espírito ‘teutônico’, esquecendo, aliás, a especificidade do espírito vienense de fin de siècle” (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 28).
- 5 Segundo Derrida-Roudinesco, Jean Beaufret foi um dos porta-vozes do pensamento heideggeriano na França do pós II guerra, realizando um trabalho de leitura do pensamento de Heidegger e ocultação do engajamento do filósofo com o nacional-socialismo/nazismo.
- 6 As réplicas de Derrida a Habermas também podem ser encontradas em *Mémoires: Pour Paul de Man* (Éditions Galilée, 1988). A indisponibilidade deste texto no original e em outras línguas explica a sua

ausência neste estudo. As menções ao texto são indiretas e apresentadas partir da consulta à bibliografia primária e secundária que compõem este trabalho.

- 7 O vocabulário da crítica derridiana é composto pela crítica ao falocentrismo/fonocentrismo, a crítica à metafísica enquanto filosofia da presença e seus princípios logocêntricos arbitrários e manipuladores, a crítica à estrutura, a desconstrução e a *différence*, a crítica à origem, o querer-dizer e a crítica à subjetividade enquanto modo de representação, a arqui-escritura, a escrita e o rastro, a *khôra*, o complemento e a lógica do suplemento, o descentramento, o enigma, a intertextualidade, o perigo encantatório-mistificador da “língua materna”, disfarce que esconde o maquinário da dominação cultural, política e intelectual à qual tem servido a filosofia ocidental, impondo um *logos* e política hegemônicos como “monolinguismo do outro”, que, ao mesmo tempo, une e separa os indivíduos, na medida em que estes falam uma língua que, apesar disso, não pertencem a eles.
- 8 Publicado em francês pela Éditions Gallimard, em 1988.
- 9 Habermas também se envolveu em polêmica com Sloterdijk em razão das ressonâncias do pensamento heideggeriano (crítica ao *Humanismo*) na obra *Regras para o Parque Humano* (2000). Em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), Habermas menciona a filiação metafísico-religiosa de Derrida na seguinte passagem: “Manifestamente, Derrida é inspirado, seguindo Lévinas, por aquela compreensão judaica da tradição, que se distanciou mais que a tradição cristã da ideia do livro e que, precisamente por isso, se sente muito mais comprometido com a exegese da Escritura. O programa de uma ciência da escritura com pretensão de crítica da metafísica originou-se de fontes religiosas. Contudo, Derrida não quer pensar teologicamente; enquanto heideggeriano, proíbe-se de qualquer pensamento de um ente supremo. Ao contrário, Derrida vê, de modo semelhante a Heidegger, o estado da modernidade constituído pelos fenômenos de privação, não inteligíveis dentro do horizonte da história da razão e da revelação divina. Como assegura no início de seu ensaio programático sobre *différance*, não tem a intenção de empreender nenhuma teologia, nem mesmo a negativa. Mas tampouco gostaria de deixar escapar pelo vão dos dedos aquilo que se esquia meramente como fluído de uma história do Ser, em si mesma paradoxal” (Habermas, 2000, p. 232-233).
- 10 Passagem extraída da entrevista a Bernard Stiegler, *Passer à l’acte*, which discusses this period, publicada em 2003.
- 11 DERRIDA, Jacques. Remarks on Deconstruction and Pragmatism. In: MOUFFE, Chantal (Ed.). *Deconstruction and Pragmatism*. Simon Crichtley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty. London; New York: Routledge, 1996. Neste trabalho, utilizo a edição publicada por Taylor & Francis e-Library, 2005, pp. 79-90.
- 12 Peter Sloterdijk, em *Derrida, um egípcio: o problema da pirâmide judia* (2006), afirma pode-se fazer justiça a um pensador segundo dois procedimentos. O primeiro deles consiste em uma leitura singularizadora das obras do autor, observando o movimento das frases, argumentos e a arquitetura dos seus capítulos. Derrida tratou os pequenos e grandes textos da tradição filosófica ocidental, objetos de sua análise, crítica e desconstrução, exatamente desse modo, conforme a interpretação do Sloterdijk. Por outro lado, pode-se afirmar que Habermas não abordou Derrida com o devido cuidado, considerando a descrição de Sloterdijk, enfatizando a leitura dessingularizadora do pensador franco-argelino.
- 13 Utilizo esta palavra tão somente para me referir as críticas que Derrida e Habermas se interpõem quanto àquilo que eventualmente tornou-se alvo de objeção filosófica no curso do desenvolvimento do pensamento de ambos.
- 14 Na obra *Pós-Metafísico I* (1988), Habermas refere-se ao *pensamento metafísico* (ocidental) nos seguintes termos: “Negligenciando a linha aristotélica, e talvez simplificando de um modo um pouco abusivo, designo como ‘metafísico’ o pensamento de um idealismo filosófico que remonta a Platão e que se estende através de Plotino e do neoplatonismo, de Agostinho e Tomás de Aquino, Nicolau de Cusa e Pico de Mirandola, Descartes, Espinosa e Leibniz até Kant, Schelling, Fichte e Hegel. O materialismo da Antiguidade e o cepticismo, o nominalismo, tardo-medieval e o empirismo moderno são, todos eles, movimentos antimetafísicos que, no entanto, se mantêm confinados ao horizonte das possibilidades de pensamento aberto pela metafísica.” Habermas, 2004, p. 54. Sob esta variedade de autores e abordagens estão os *aspectos* que caracterizam o pensamento filosófico ocidental: (I) “*Pensamento da Identidade*”: o pensamento metafísico é o pensamento sobre a unidade na totalidade representada a partir do conceito. A metafísica procura pelo infinito – o fundamento – enquanto causa do mundo e das coisas em sua finitude. O fundamento – Deus, Natureza ou Ser – deve explicar as coisas e acontecimentos mundanos em sua variedade – as categorias aristotélicas – em sua particularidade, singularidade e universalidade. O Uno e o Múltiplo, a Identidade e a Diferença constituem a relação fundante da metafísica unindo a Lógica à Ontologia; (II) “*Idealismo*”: no conceito de Ser reside a chave explicativa para a reconciliação entre Uno e Todo. A unidade ordenada resulta dos esforços do pensamento abstrato em alcançar o Ser, a essência e a diversidade dos fenômenos. A ideia platônica representa a *forma* da variedade

fenomênica. E na ideia do Bem todas as demais ideias encontram sua causa. Por meio do conceito, o Ser revela-as como universal, necessário e intemporal; (III) “*A Prima philosophia como Filosofia da consciência*”: a transposição do *paradigma ontológico* para o *paradigma mentalista* ocorre pela “descoberta” da *subjetividade* como novo fundamento. A autoconsciência do sujeito torna-se a chave para a representação dos objetos. A subjetividade é o elemento transcendental que torna possível a realidade mediante as categorias do entendimento. A unidade repousa na atividade criadora da subjetividade transcendental em sua dinâmica autorreferente; e (IV) “*O conceito forte de teoria*”: a Filosofia, ao contrário da Religião, toma o *bios theoretikos* – a vida dedicada à contemplação – com caminho para a “salvação”. A vida teórica constitui a forma de vida exemplar através do caminho à verdade. A vida teórica permite que participemos do divino apesar da nossa finitude. A teoria permite a superação dos contextos das experiências em direção ao conhecimento do universal. Habermas, 2004, p. 54. p. 55 e ss. Em contrapartida, Habermas caracteriza o *pensamento pós-metafísico* como aquele orientado (pressupostos): [1] pelo modelo de “racionalidade processual”, baseada no método experimental das ciências naturais, no formalismo na moral, no direito e nos processos de legitimação do Estado constitucional democrático; [2] pelas “novas experiências temporais e de contingência” da complexa sociedade econômica moderna, objeto de reflexão das ciências histórico-hermenêuticas; [3] pela consciência histórica das “dimensões de finitude”, resultante da destranscendentalização da razão idealista não situada; [4] pela “crítica da reificação e da funcionalização de formas de vida e de relacionamento e da autocompreensão objectivista da ciência e da técnica”; [5] pela substituição do modo de fundamentação transcendental (“paradigma da consciência”) pelo “paradigma da linguagem” (modo de fundamentação “quase-transcendental”) na Filosofia; e [6] pelo deflacionamento linguístico do mundo da vida e do extraquotidiano (Habermas, 2004, p. 58-59).

- 15 Cabe ressaltar que a crítica dirigida ao direito refere-se à sua compreensão sistêmica, isto é, como expressão da “juridicização da vida”, interpretação dominante na *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). Já em *Direito e Democracia* (1992), a partir das contribuições da *Ética do Discurso* (1983), especialmente a transformação do *Princípio do Discurso* (D) em *Princípio da Democracia* (De), a compreensão procedimental do direito eleva-o a condição de recurso emancipatório nas sociedades pós-convencionais na medida em que a produção das normas legais sofre a pressão por legitimidade cobrada pela formação da opinião e da vontade na esfera pública (informal), que exerce as funções de mediação, crítica e legitimação acerca de temas, problemas, soluções e propostas normativas oriundas na sociedade civil e dirigidas ao parlamento (esfera pública formal). Para a compreensão da relevância do conceito de esfera pública na obra habermasiana, ver o excelente livro de Jorge Adriano Lubenow, *A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas*: para uma reconstrução da autocrítica. Curitiba: CRV, 2015.
- 16 Na *Gramatologia*, Parte I. A Escrita Pré-Literal, Capítulo I. O Fim do Livro e o Começo da Escrita, Seção 2. O significante e a verdade, Derrida escreve: “‘A racionalidade’ – mas talvez fosse preciso abandonar esta palavra, pela razão que aparecerá no final desta frase –, que comanda a escritura assim ampliada e radicalizada, não é mais nascida de um *logos* e inaugura a destruição, não a demolição, mas a de-sedimentação, desconstrução de todas as significações que brotam da significação de *logos*. Em especial a significação da verdade. Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesma a que nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do *logos* ou de uma razão pensada na descendência do *logos*, em qualquer sentido que seja entendida: no sentido pré-socrático ou no sentido filosófico, no sentido do entendimento infinito de Deus ou no sentido antropológico, no sentido pré-hegeliano ou no sentido hegeliano. Ora, dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phoné*” (Derrida, 2006, p. 10). A *desconstrução* consiste na deposição ou decomposição de (uma) *estrutura* de um sistema de pensamento hegemônico. O mote da desconstrução derridiana é a oposição/resistência ao pensamento do Uno-unidade e do *logos-phoné* enquanto sínteses transcendentais do significante e da verdade expressos na/pela fala/voz e, conseqüentemente, no rebaixamento técnico do signo/escrita (escritura) a meio de representação conceitual do *lógos-phoné*. Como escreve Derrida, “há limites para o conceito. [...] o conceito (*Begriff*) nomeio o gesto de uma apreensão, é uma captura. A desconstrução passa por ser hiperconceitual, e decerto o é, fazendo um grande consumo de conceitos que produz à medida que os herda – mas apenas até o ponto em que uma certa escritura pensante excede a apreensão ou o domínio conceitual. Ela tenta pensar o limite do conceito, chega a resistir à experiência desse excesso, deixa-se amorosamente exceder. É como um êxtase do conceito: goza-se dele transbordamente” (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 14).
- 17 Por *logocentrismo* Derrida compreende o *significado* como conceito central da metafísica ocidental e, por conseguinte, sua vinculação metafísica com a verdade (*eidós*), na entificação do ente enquanto presença (*ousia*). A verdade do ser reside no *logos*, expressa pela *phoné*, isto é, a substância fônica

ou o ser enquanto presença. Como afirma Derrida, em “A Farmácia de Platão”, tal como o *fonocentrismo*, o *logocentrismo* representa um (pré-)conceito metafísico fundado pelo platonismo. O conhecimento filosófico, alcançado pelo método dialético, pressupõe o ser trazido à fala (*phoné*) nas reentrâncias do caminho e descaminhos da linguagem do outro a quem se fala, caracterizando a relação eu-outro como presença logocêntrica. A metafísica logocêntrica e/ou metafísica da escritura fonética representa a história do rebaixamento da escritura como simples técnica à disposição da *phoné*, da qual o próprio *logos* encontra-se cativo. Em “A Farmácia de Platão”, Derrida recorre à leitura desconstrutora a fim de mostrar como a metafísica logocêntrica se constituiu, a partir do platonismo, em um sistema de oposições de valores que aproximam a (boa) escritura do ser ou a afastam (má escritura). Na Epígrafe da *Gramatologia*, Derrida afirma que o *logocentrismo* é forma “mais original e poderos[a]” de etnocentrismo, responsável pela determinação [1] do conceito de escritura (como história da fonetização do seu esquecimento); [2] da história da metafísica (como história do *logos* portador da verdade); e [3] do conceito de ciência ou cientificidade da ciência (como fonetização da escritura epistêmica) (Derrida, 2006, p. 03-04).

18 Derrida, 2006, p. 03. Na *Gramatologia*, Parte I, Capítulo 1., Seção “O Programa”, Derrida escreve: “O privilégio da *phoné* não depende de uma escolha que teria sido possível evitar. Responde a um momento de economia (digamos, da ‘vida’ da ‘história’ ou do ‘ser como relação a si’). O sistema do ‘ouvir-se-falar’ através da substância fônica – que *se dá* como significante não-exterior, não mundano, portanto, não-empírico ou não-contingente – teve de dominar durante toda uma época histórica do mundo, até mesmo produziu a ideia do mundo, a ideia de origem do mundo a partir da diferença entre o mundano e o não-mundano, o fora e o dentro, a idealidade e a não-idealidade, o universal e o não-universal, o transcendental e o empírico, etc. Com um sucesso desigual e essencialmente precário, esse movimento teria tendido aparentemente, como em direção ao seu *telos*, a confirmar a escritura numa função segunda e instrumental: tradutora de uma fala plena e plenamente *presente* (presente a si, a seu significado, ao outro, condição mesma do tema da presença em geral), técnica a serviço da linguagem, porta-voz (*porte-parole*), intérprete de uma fala originária que nela mesma se subtrairia à interpretação” (Derrida, 2006, p. 09). O *fonocentrismo* representa a prioridade e presentificação da fala e voz a si, um dos (pré-)conceitos da metafísica ocidental. *Phoné* e *logos* são inseparáveis, por isso ser e fala se confundem enquanto presença. O *fonocentrismo* é a substancialização da *phoné*, o “ouvir-se-falar” (*s’entendre-parler*) como modo privilegiado na/da história da filosofia ocidental. Na *Gramatologia*, o *fonocentrismo* é denunciado por Derrida, ao lado do etnocentrismo e do logocentrismo, como um dos elementos estruturantes do pensamento metafísico ocidental e objeto da tarefa desconstrutora. Como esclarece Silviano Santiago (Superv.), em *Glossário de Derrida* (1976), “o fonocentrismo é um (pré-)conceito ingênuo da metafísica, que identifica a fala com o ser-presente e a consciência pretendendo uma relação essencial e imediata com a alma. A ideia de verdade configura-se através do apagamento do significante na fala. No *Fedro*, a *phoné* está sempre associada ao *logos*, ao dentro, à *mnemê*, (memória ativa, viva, interior), e encontra-se a serviço do conhecimento filosófico, opondo-se à escritura, considerada apenas uma técnica auxiliar e acessória da linguagem falada, uma intérprete duplicadora da fala ‘originária’” (Santiago, 1976, p. 42). O privilégio da *phoné* – o *fonocentrismo* – rebaixa a escritura e produz uma “ideia de mundo” fundada em um sistema de oposições hierarquizadas pela unidade da *phoné-logos*: o dentro, o mesmo, a identidade, o inteligível, a palavra, a essência, a verdade e a presença (Santiago, 1976, p. 42).

19 Sobre a ideia de *reconstrução*, Habermas expressa a seguinte compreensão: “*Reconstrução*, em nosso contexto, significa que uma teoria é decomposta e recomposta em uma nova forma para que possa assim atingir o fim que ela mesma se pôs: esse é um modo norma (quero dizer: normal também para o marxismo) de se relacionar com uma teoria que, sob diversos aspectos, precisam de revisão, mas cujo potencial de estímulo (ainda) não se esgotou” (Habermas, 2016, p. 25, grifo do autor). A ideia de *reconstrução* não deve ser reduzida a um conjunto de procedimentos metodológicos que visam alcançar alguma finalidade (meramente) teórica. Antes, a *reconstrução* traz em seu bojo duas orientações fundamentais da teoria crítica, [I] a identificação dos potenciais emancipatórios da realidade social atual, [II] bem como a crítica e incorporação dos alcances e limites das teorias sociais não críticas (teorias tradicionais). A *reconstrução* é um projeto teórico que pretende liberar os potenciais (não plenamente desenvolvidos) de racionalidade inerentes à reprodução social, compreendidos enquanto fio condutor dos processos de desenvolvimento da sociedade em face às patologias sociais. Sua pretensão consiste em explorar os potenciais de racionalidade inerente à reprodução simbólica da vida social, as regras, estruturas e critérios de avaliação que orientam os processos sociais (Nobre; Repa, 2012, p. 08).

20 Derrida também fora agraciado com o Prêmio Adorno, em 22 de Setembro de 2001.

21 Sobre isto, ver ainda “Concepções da Modernidade. Uma retrospectiva de duas tradições” (Habermas, 2010).

- 22 Sobre isto, escreve Habermas: “Heidegger consegue a temporalização da filosofia primeira com um conceito de verdade historicamente dinamizado, mas desenraizado. Quando se deixa afetar pelas circunstâncias históricas, tal como Heidegger, e, contudo, se prossegue solenemente na dimensão de conceitos da essência, a pretensão de verdade do fundamentalismo invertido se enrijece em gestos visionários. Em todo caso, não fica claro como na mobilidade do acontecer incontrolável da verdade poderia ser mantido o núcleo normativo de uma pretensão de verdade que transcende o tempo e o espaço. [...]. As diferenças com as quais vinculamos um sentido de validade não encontram apoio algum em um destino do Ser que se furta a toda a prova” (Habermas, 2000, p. 229).
- 23 DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- 24 Esta é a perspectiva de análise que interessa a Habermas a partir do momento em que assumiu a reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia como orientação de pensamento. O filósofo alemão certamente não ignora ou minimiza os perigos das patologias sociais desencadeadas pelo culto à racionalidade instrumental-estratégica. No entanto, ele não abandonou a razão/racionalidade, mas passou a pensá-las conforme a relação entre conhecimento e interesse, tendo em vista a autocertificação reflexiva da “razão esclarecida”. A consequência filosófica disso foi a proposição dos conceitos de razão/racionalidade comunicativa e ação comunicativa, em contraposição ao modelo de razão/racionalidade objetificador do mundo objetivo, do mundo subjetivo e do mundo social, orientados pelos pressupostos pragmáticos formais da linguagem e do discurso.
- 25 Sobre a questão da “diferença temporal” e da “alteridade”, Habermas comenta Derrida: “No capítulo central de *La voix et Le phénomène*, o capítulo 5, Derrida recorre à análise husserliana da consciência interna do tempo, a fim de salientar, com e contra Husserl, a estrutura diferencial da intuição de algo atualmente dado, só possibilitada por antecipações e retornos. A simples presença de um objeto indivisível e idêntico a si mesmo se decompõe tão logo venha à consciência a rede de protensões e retenções, na qual toda vivência atual está inserida. A vivência presente ‘no instante’ deve-se a um ato de presentificação, a percepção deve-se a um reconhecer reprodutivo de um modo tal que a diferença de um intervalo temporal e, com isso, um momento de alteridade são imanentes à espontaneidade do momento vivo. A unidade de íntima fusão do que é dado intuitivamente mostra-se de fato como algo composto e produzido. Visto que o Husserl das *Investigações lógicas* desconhece esse processo originário da temporalização e da alteração no coração da subjetividade transcendental, pode enganar-se a respeito do papel do signo na constituição dos objetos e dos significados idênticos a si mesmos. O signo é imprescindível para cada representação que relaciona mutuamente passado e presente” (Habermas, 2000, p. 245).
- 26 Derrida esclarece que a repressão logocêntrica não se deixa compreender pelo conceito freudiano de recalque, pois a repressão e o recalque se dão no horizonte da cultura e da inserção histórica. Escreve Derrida: “É certo que o discurso freudiano – a sua sintaxe ou, se quisermos, o seu trabalho – não se confunde com estes conceitos necessariamente metafísicos e tradicionais” (Derrida, 2009, p. 291). No entanto, Derrida insiste que é preciso averiguar as complicações metafísicas (fonologuismo linguístico) não apenas do discurso psicanalítico, mas igualmente das ciências humanas (os conceitos de presença, de percepção, realidade, etc.) e da filosofia (os conceitos de *éidos*, *arquê*, *têlos*, *energéia*, *ousia*, *aléthéia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.) (Derrida, 2009, p. 291).
- 27 Derrida explica o quase-conceito de *rastro* com as seguintes palavras: “O rastro (puro) é a diferença. Ela não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fônica ou gráfica. É, ao contrário, a condição destas. Embora não exista, embora não seja nunca um ente-presente fora de toda plenitude, sua possibilidade é anterior, de direito, a tudo que se denomina signo (significado/significante, conteúdo/expressão, etc.), conceito ou operação, motriz ou sensível. Esta diferença, portanto, não é mais sensível que inteligível, e ela permite a articulação dos signos entre si no interior de uma mesma ordem abstrata – de um texto fônico ou gráfico por exemplo – ou entre duas ordens de expressão. Ela permite a articulação da fala e da escritura – no sentido corrente – assim como ela funda a oposição metafísica entre o sensível e o inteligível, em seguida entre significante e significado, expressão e conteúdo, etc.” (Derrida, 2006, p. 77).
- 28 Acréscimo meu.
- 29 Acréscimo meu.
- 30 Acréscimo meu.
- 31 Ver a nota de rodapé 46 da Lição VII – A Suplantação da Filosofia Primeira Temporalizada: crítica de Derrida ao Fonocentrismo – d’*O Discurso Filosófico da Modernidade* (2000).
- 32 “*Sun is shining*” é o título de uma canção de Bob Marley, que faz parte do álbum *Kaya* (1978). Alguns trechos dessa música exemplificam os limites da teoria dos atos de fala apontados por Derrida: “*Sun is shining, the weather is sweet, yeah*” / “*When the mornin’ gather the rainbow, yeah, yeah*” / “*Want you to know, I’m a rainbow too now.*”
- 33 Por razões programáticas, não foi possível incluir nesta discussão o problema do nivelamento da diferença

de gênero entre Filosofia (e Ciência) e Literatura, tema do *Excurso* da Lição VII d'*O Discurso Filosófico da Modernidade* (2000). Esse tema está sendo desenvolvido sob a forma de artigo, onde retomo a interpretação habermasiana dos “quase-conceitos” (operadores desconstrutores) de (arqui-)escritura e (arqui-)texto no traçado de fronteira entre os discursos filosófico (e científico) e literário. A análise e crítica dos conceitos de Filosofia (e Ciência) e Literatura em Derrida e Habermas irão determinar a possibilidade e compreensão do conceito de (arqui-)escritura e (arqui-)texto nestes domínios discursivos. O título do artigo (em construção) em que abordarei essa temática chama-se “O ‘canto das sereias’: ou Filosofia (e Ciência) como Literatura(?)”

- 34 Ver PUNTEL, Lorenz B. O Pensamento Pós-Metafísico de Habermas: uma crítica. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 40, n. 127, 2013, pp. 173-223; GERHARDT, Volker. A Metafísica e sua Crítica. Sobre o debate entre Jürgen Habermas e Dieter Henrich em torno da Metafísica. Tradução de Fernando Costa Mattos. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 21, 2013, pp.103-130; HEINRICH, Dieter. O que é a Metafísica? – O que é a Modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 14, 2009, pp. 83-117.
- 35 Esse pequeno artigo de jornal é interessante também porque Derrida lista uma série de encontros que teve com Habermas, por ocasião de eventos filosóficos nos USA e na Europa, sempre em companhia de importantes filósofos, como Axel Honneth, por ocasião da organização de um seminário sobre filosofia do direito, ética e política, na Alemanha, em 2000. Em 2001, logo após os atentados de 11 de Setembro, Derrida e Habermas encontraram-se mais uma vez, por ocasião do Prêmio Adorno, quando o pensador franco-argelino fora agraciado com esta honraria. Derrida descreve a cena destes encontros em “*Unsere Redlichkeit!*”. A cena desses encontros causou perplexidade, preocupação e irritação entre seus alunos-discípulos.
- 36 HABERMAS, Jürgen. Filosofia e Ciência como Literatura? In: HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico I*. Coimbra: Almedina, 2004, pp. 237-255. Ver também o *Excurso* da Lição VII d'*O Discurso Filosófico da Modernidade* (2000).
- 37 Entrevista concedida em abril de 1983, após as eleições de março na Alemanha, em meio ao clima neoconservador que tomava conta da sociedade, política e cultura não apenas naquele país, mas igualmente na Europa e nos USA. Um panorama geral das análises e a posição assumida por Habermas em face da “onda neoconservadora” podem ser encontrados nas obras *Die Neue Unübersichtlichkeit* (1985) e *Vergangenheit als Zukunft* (1990).
- 38 A meu juízo, a tradução mais adequada do original, no presente contexto, é expressa pelo termo “esteta”, pois a palavra “esteticista” possui um significado “vulgar consagrado” em nossa língua, o que dificulta sua recepção semântica nos termos da discussão filosófica em destaque.
- 39 Apesar das diferenças e polêmicas instauradas pela “*linguistic turn*”, Habermas reconhece sua proximidade filosófica a Rorty. Ambos, segundo o filósofo alemão, compartilham a intuição de que “[...] um convívio humano depende de formas vulneráveis de comunicações prenches de inovações, recíprocas, igualitárias e sem coerção” (Habermas, 2015, p. 316). Por sua vez, Rorty considera Habermas “[...] um liberal de cunho deweyano [...]”, apesar da herança marxista (reconstruída) do materialismo interdisciplinar, presente no seu modelo de Teoria Crítica, particularmente no *opus* habermasiano da década de 60 e 70: “Quando Habermas declara ser um marxista eu absolutamente não vejo a sua justificação. Não soa nada marxista. [...] Existe uma espécie de ‘piedade’ no pensamento europeu segundo a qual não é lícito voltar às costas a Marx: é preciso a todo custo encontrar algo correto nele, pelo menos nos escritos juvenis. E isso jamais aconteceu na cultura americana, nem sequer em Jameson” (Rorty, 2003, p. 157). Rorty reconhece a aproximação entre a racionalidade comunicativa habermasiana e sua “tradição protagoriana/emersoniana” expressa sob a forma de um “secularismo romântico” que recusa a verdade em detrimento das palavras dirigidas à consecução de nossos fins – técnicas de persuasão, padrões de justificação e formas de comunicação (práticas sociais). Para Rorty, a principal diferença entre ele e Habermas concerne ao primado do conceito de “validade universal”: “Penso que podemos passar sem essa noção e ainda assim ter uma noção suficientemente rica de racionalidade. Podermos manter tudo o que foi bom no platonismo, mesmo depois de abandonarmos a noção de validade universal. Habermas pensa que ainda precisa mantê-la. Mas, comparada às semelhanças entre meu romantismo secularista emersoniano e a noção dele de racionalidade como busca de comunicação não distorcida (em vez de como uma tentativa de passar da aparência à realidade), aquela diferença pode não ser muito importante” (Rorty, 2005, p. 90).
- 40 Devo essa intuição à leitura do texto de Martin Beck Matustik, *Between Hope and Terror: Habermas and Derrida Plead for the Im/Possible* (2004). Enquanto Matustik refere-se a uma “nova aliança” entre Derrida e Habermas e o “contexto de sua emergência”, eu interpreto o contexto histórico que deu origem ao texto *February 15, or What Binds European Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe* (2003) como um “contexto de emergência” que aproximou reciprocamente Derrida e Habermas em razão de um interesse comum: o problema da integração

- política, econômica e jurídica e do destino comum da Europa via União Europeia.
- 41 A data 15 de Fevereiro de 2003 marcou a demonstração popular, ocorrida em Barcelona, Berlim, Londres, Madrid, Paris e Roma, da contrariedade com relação ao ataque surpresa das forças de coalizão da União Europeia contra o Iraque. Para Habermas, esse episódio histórico assinalou o nascimento da “esfera pública europeia”.
- 42 Tema discutido em *O Monolinguismo do Outro*: Ou a prótese de origem. Porto: Campo das Letras, 2001.
- 43 Ver HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*: ensaios políticos. São Paulo: Littera Mundi, 2002.
- 44 Um panorama sobre o debate entre Derrida e Habermas acerca da oposição entre solidariedade e hospitalidade pode ser encontrado em Borradori; Habermas; Derrida (2004). Derrida discute a hospitalidade em *De l’Hospitalité* (1997). Por sua vez, o conceito habermasiano de solidariedade foi apresentado em *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981), tendo sofrido transformações importantes em *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* (1983), *Die Einbeziehung des Anderen* (1988) e *Im der Sog der Technokratie* (2012). A assimetria da hospitalidade derridiana opõe-se a simetria da solidariedade habermasiana. Cabe mencionar ainda que Derrida opõe o caráter assimétrico da hospitalidade à universalidade da tolerância. Em *Sobre o conceito de tolerância em Habermas*, artigo publicado na *Aufklärung – Revista de Filosofia*, v. 4, edição especial, pp. 61-86, de Abril de 2016, analiso o problema da compreensão e justificação do conceito habermasiano de tolerância, observando a distinção ambivalente, traçada por Habermas, entre tolerância e não discriminação. Entretanto, discordo da análise de Derrida quanto à universalidade da tolerância, pois o “contexto de tolerância” demarca quais comportamentos são (in)dignos de serem tolerados, desfazendo os mal-entendidos sobre a neutralidade, o caráter paternalista e a perspectiva caritativa da solidariedade, sem deixar de mencionar a impossibilidade da autoridade do Estado determinar de maneira unilateral as fronteiras do que deve ou não ser tolerado.
- 45 Ver Borradori; Habermas; Derrida (2004); ver também Habermas; Roudinesco, (2004).
- 46 Essa não é exatamente a aposta de Matustik, que insiste na persistência da diferença filosófica entre Derrida e Habermas, mesmo após o diálogo de 2001 sobre fundamentalismo e terror. Para Matustik, a “nova aliança” entre Derrida e Habermas deve-se a um “contexto de emergência”. Entretanto, segundo esse autor, Derrida e Habermas “[...] introduzem um corretivo que nem invoca o coração geográfico da Europa nem a ocidentalização cosmopolita do mundo” (Matustik, 2004, p. 01). A meu juízo, essa afirmação de Matustik precisa, no mínimo, ser adequadamente elucidada, afim de não se torna imprecisa.
- 47 HONNETH, Axel. *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, UK: Polity Press, 2007. Por motivo de economia textual, não posso abordar todos os tópicos do artigo de Honneth com detalhes. Entretanto, convém ressaltar que na Seção I de *The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism*, Honneth apresenta as justificativas de Lyotard para uma “ética pós-moderna”; na Seção II são expostas as reflexões originais de Stephen K. White sobre as características de uma ética pós-moderna, esboçadas a partir das contribuições do “último Heidegger”; as contribuições de Derrida, a partir da releitura da obra de Lévinas é objeto da Seção III; por fim, a Seção IV apresenta a crítica do ponto de vista moral de Habermas e a perspectiva do cuidado (*Fürsorge*) como contraponto complementar a perspectiva da “solidariedade como outra face da justiça”. Em função do motivo supramencionado e em razão dos objetivos deste trabalho, centrar-me-ei tão somente nas principais questões desenvolvidas nas Seções III e IV. Para uma exposição sumária dessa discussão, ver ainda CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Second Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, *Appendix 2*: Habermas and Derrida Get Married. Apesar da imprecisão teórica que o título de mau gosto do *appendix* indica, os comentários de Critchley são relevantes para a compreensão da discussão em destaque.
- 48 LYOTARD, Jean-François. *La Condition Postmoderne*. Paris: Les Éditions Minuit, 1979; LYOTARD, Jean-François. *O Pós-Moderno*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- 49 Sobre a distinção entre as concepções *atrativa* e *imperativa* da ética, ver Antonio Frederico Saturnino Braga. *Kant, Rawls e o Utilitarismo*: justiça e bem na filosofia política contemporânea. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- 50 Sobre a especificidade dos modelos reconstrutivos de Teoria Crítica de Habermas e Honneth, ver NOBRE, Marcos. Reconstrução em dois níveis. Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rútion (Coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth*: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 11-54. De maneira didática, Marcos Nobre caracteriza ambos os modelos de reconstrução, referenciando as obras dos autores onde esse conceito surge e enfatizando a transformação do modelo habermasiano de reconstrução a partir da crítica de Honneth. Enquanto a versão habermasiana da reconstrução procura explicar como é possível uma teoria da evolução social baseada na dimensão filogenética e ontogenética dos processos de aprendizagem. Na década de 70,

as dimensões da “lógica evolutiva” e da “dinâmica evolutiva” desses processos de aprendizagem era objeto das “ciências reconstrutivas”. Porém, esse modelo explicativo de teoria social foi abandonado na década seguinte, pois não houve um desenvolvimento significativo dessas ciências, para além da Pragmática Universal/Formal e da Teoria da Evolução Social e da Psicanálise. Com a *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), Habermas passa a enfatizar a “reconstrução da história da teoria social”, procurando revelar os potenciais emancipatórios inscritos, porém não alcançados pelas teorias da sociedade da época (Weber, Durkheim e Mead) em virtude dos obstáculos à racionalização social. É nesse contexto que o autor desenvolve seu conceito de ação comunicativa, contraposto aos conceitos de racionalidade instrumental e estratégica, como elemento de reconstrução da racionalidade segundo a perspectiva da intersubjetividade e dos pressupostos pragmáticos do discurso. Por sua vez, Honneth reconhece a importância da reconstrução habermasiana ao propor uma base intersubjetiva para a teoria crítica. Entretanto, o caráter excessivamente abstrato das formulações de Habermas, exemplarmente na Teoria da Ação Comunicativa, levou Honneth a conceber um modelo alternativo de reconstrução, baseado na “gramática moral dos conflitos sociais”, isto é, na “luta por reconhecimento”. Se para Habermas a base da interação social é o entendimento mútuo mediado linguisticamente, segundo os pressupostos da pragmática formal, para Honneth a interação social resulta do conflito, cuja gramática revela-se na luta por reconhecimento (Nobre, 2013, p. 11).

- 51 GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice*. Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- 52 No entanto, Honneth acredita que não existe uma incompatibilidade absoluta entre as formulações (críticas) da ética feminista do cuidado e a ética do discurso.
- 53 Nesse sentido, Critchley menciona a seguinte crítica de Honneth a Habermas: “*Contra Habermas*, Honneth claims that solidarity cannot – for better or for worse (as the recent re-emergence of local and national particularisms has shown us with terrifying clarity) – be detached from particularism, from the specific locality and community with whom one identifies. This is doubtless true, and there is something ‘extremely idealizing’ and ‘abstractly utopian’ about the notion of a solidarity that would include all humanity” (Critchley, 1999, p. 278).
- 54 HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2003.
- 55 Sobre as contribuições filosóficas de Derrida e Levinas para o debate universalismo-antiuniversalismo normativo no contexto da controversia modernidade *versus* pós-modernidade, pode-se objetar que suas formulações teóricas possuem um *déficit* moral, legal e sociológico (Critchley, 1999, 269).
- 56 LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: Essai sur l'Exteriorité*. La Haye: Martinus Nijhof, 1971. Simon Critchley, em *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (1999), critica os “pontos cegos” das contribuições de Levinas e Derrida para a formulação de uma ética pós-moderna. Para Critchley, “that is to say, an account is needed of the passage from the quasi-phenomenology of ethical asymmetry to a full-blown theory of justice, complete with a procedure, like the categorical imperative procedure, capable of assessing and testing the validity of moral norms and values and arbitrating particular cases in the light of certain shared and binding principles. Although Levinas's insistence on the passage from the other to the third (*le tiers*), or from ethics to justice, leaves open the place for such a moral, legal and social theory, and although such a place is also open in Derrida's work as can be seen from his recent arguments for the necessity of international law, this place is, in my view, fatally undetermined in their work” (Critchley, 1999, p. 269).

*Para Patrícia Freire,
com amor, afeto e admiração!*