

INTRODUÇÃO

O pensamento político sempre foi um pensamento da *différance* e o pensamento da *différance* sempre também um pensamento *do* político, do contorno e dos limites do político.

Jacques Derrida. Voyous.

Poderia ser dito a respeito do presente trabalho que seu tema se limita a pensar a obra de dois grandes filósofos do mundo contemporâneo: Jacques Derrida e Jürgen Habermas. Contudo, uma apresentação tão minimalista poderia ocultar ao leitor questões importantes que se erguem a partir da escolha desse tema. Qual a importância, para a própria filosofia e para o filosofar, em estudar dois filósofos membros da história da filosofia contemporânea recente – um deles, inclusive, ainda vivo – e que foram, ao mesmo tempo, contemporâneos um ao outro? O que significa estudar em conjunto o pensamento de dois filósofos? Como fazê-lo?

Tais questões tocam diretamente as razões que me motivaram a produzir este trabalho. Meu interesse em pensar conjuntamente a filosofia de Habermas e de Derrida sempre foi o de encontrar nos confrontos e alianças – provisórias ou não – entre os dois pensadores, elementos substantivos de problematização e avanços para a filosofia “enquanto tal”. O que significa dizer, em primeiro lugar, que ainda que por vezes elementos biográficos sejam efetivamente fundamentais ao desenvolvimento de temas centrais desta tese, as páginas que se seguem não formam, de modo algum, uma espécie de biografia intelectual de dois autores. Ainda que não recuse a importância de tal temática, não está entre meus interesses principais compreender de que modo pensadores com perfis e histórias individuais tão distintas possam ter produzido obras tão díspares sobre assuntos tão semelhantes. Nesse caso, seria possível justificar, talvez de maneira muito apressada e como tem sido feito por vezes, que um dos principais teóricos da *comunicação* do último século, encontra nas relações interpessoais

comunicacionais uma espécie de “princípio *democrático* de emancipação” por ter vivido ao mesmo tempo em sua história pessoal dois elementos poderosamente traumáticos: seus sérios problemas físicos de fala e de comunicação e seu nascimento em um contexto profundamente anti-democrático. Habermas nasceu sob a sombra da ditadura nazista na Alemanha e viu todo seu entorno se deixar dominar pelo poder instrumental de Hitler, ao mesmo tempo em que, durante sua infância, sofreu duas penosas cirurgias para corrigir um problema de lábio leporino e que o marcou ao longo de toda sua vida com grandes dificuldades de dicção que ainda hoje comprometem sensivelmente a clareza de sua comunicação:

Habermas considera que essa experiência traumática o tenha sensibilizado rapidamente para a natureza profundamente social da vida humana, o tenha feito tomar consciência da interdependência das relações humanas e, certamente, da natureza comunicativa, relativa à linguagem, dessas relações (DUPEYRIX, 2012, p. 20).

Teórico da democracia, do direito, da comunicação e dos efeitos da modernidade, Habermas pode ser visto – o que não é falso mas, no entanto, não esgota a complexidade de sua obra – como alguém que busca ainda hoje as condições éticas que poderiam barrar um novo colapso das instituições políticas europeias e mundiais e o impedimento do ressurgimento de uma nova figura de autoridade concentradora de poder capaz de retirar dos membros de uma comunidade a possibilidade de discussão sobre temas de interesse comum: a justiça, o modelo de educação, política, o poder e os direitos que desejam compartilhar. Por outro lado, essa mesma perspectiva entenderia o conjunto da obra de Derrida como algo marcado por seu nascimento em um subúrbio de El-biar, na Argélia, no seio de uma família judia em um país majoritariamente árabe e islâmico em plena colonização francesa do norte da África. Derrida aprendeu a tratar como “sua” a língua que supostamente seria a língua natural do colonizador europeu, sem jamais lhe haver sido dada a oportunidade de aprender a língua árabe. Ainda adolescente, o jovem *pied noir* parte em direção a Paris afim de seguir com seus estudos de filosofia. Desde então, Derrida representa aquele filósofo que, no próprio seio da tradição europeia, coloca questões que tocam o problema da tradição, da língua, da identidade, do direito e da justiça, do colonialismo, do *logos* e da alteridade. O filósofo islâmico Mustapha Chérif relata que, próximo de sua morte, Derrida teria ele próprio apontado para o fato de que sua história marca seu trabalho, mas não esgota a explicação de seu percurso:

Todo o trabalho que realizei, quanto ao pensamento filosófico europeu, ocidental, como se diz, greco-europeu, as questões que fui levado a lhe colocar partindo de uma certa margem, uma certa exterioridade, certamente não teriam sido possíveis se, na minha história pessoal, não tivesse sido uma espécie de filho da margem da Europa, um filho do mediterrâneo, que não era simplesmente francês nem simplesmente africano, e que passou seu tempo a viajar de uma cultura a outra, e a alimentar as questões que ele se colocava a partir dessa instabilidade, que marcou o terremoto de minha vida, do qual falava a pouco. Tudo o que me interessou no que concerne à [escrita], ao [rastros], à desconstrução da metafísica ocidental, que nunca identifiquei - embora repitam isso - a uma coisa homogênea ou definida no singular, aliás, tantas vezes disse o contrário e explicitamente - tudo isso não poderia proceder senão dessa referência a um alhures, cujo lugar e língua me eram, entretanto, desconhecidos ou proibidos. [...] Uma genealogia judeu-franco-magrebina não esclarece tudo, longe disso, mas poderia eu jamais explicar alguma coisa sem ela? (DERRIDA *apud* CHÉRIF, 2013, p. 37).

Ainda que a obra filosófica desses autores pudesse ser relacionada a uma *biografia* que colocaria em questão justamente o *bios* de uma vida “própria”, ou que pensaria a história pessoal desses autores como instrumento político, minha escolha por não me render ao traço biográfico se vincula ao modo de análise que privilegiei em meu texto. Meu trabalho estuda menos *a obra* filosófica de Jacques Derrida e *a obra* filosófica de Jürgen Habermas, e mais se vale dos personagens que eles representam e do gesto filosófico desses dois filósofos, posicionados ambos em rota de colisão, buscando colocar suas posições em um estado de problematização, me utilizando dos resultados e das implicações teóricas do confronto.

Deste modo, foi preciso fazer escolhas que orientassem o eixo sobre o qual o confronto entre a pragmática universal de Habermas e a desconstrução derridiana se daria. Portanto, para além dessas duas orientações filosóficas, a tese opera *a partir* de dois conjuntos de temas maiores. Em primeiro lugar, minha preocupação foi a de perseguir o fio da *ética* no pensamento de Habermas e Derrida, encontrando as condições de desenvolvimento desse tema¹, explícito para

¹ Me refiro aqui às condições específicas do pensamento ético em ambos os autores, notadamente o lugar da *alteridade* na filosofia de Derrida e de Habermas. Me refiro aqui ao fato de ambas as leituras empreenderem um pensamento ético não dependente de uma base metafísica, tampouco dependente de uma estrutura deontológica, naturalista (tanto no sentido de Aristóteles quanto no sentido de Hume), consequencialista (Utilitarismo/Hans Jonas) e nem mesmo comunitarista ligada a teoria da virtude (no sentido de MacIntyre). Um dos efeitos sensíveis - que não poderemos desenvolver neste trabalho suficientemente -, desse deslocamento de uma ética da discussão que desenvolve a problemática inaugurada em Karl-Otto Apel e de uma ética da alteridade que se alinha com o pensamento de Lévinas, diz respeito ao papel secundário da noção filosófica de *valor*. Isto é, ambas as propostas não opõem de maneira binária uma teoria do conhecimento (teoria dos fatos) à ética como teoria dos valores (no sentido que foi dado à chamada “lei de Hume”). Habermas e, certamente de maneira mais acentuada, Derrida irão encontrar um problema ético fundamental na própria estrutura do pensamento metafísico quem ambos herdam.

ambos os autores, ainda que nem sempre colocado em relevo desde os primeiros de seus desenvolvimentos filosóficos. Derrida jamais negou que a desconstrução, como pensamento da alteridade, é ela própria, ética. Desde suas formulações iniciais sobre o quase-conceito de *rastro* o problema do outro já ganhava a cena central do pensamento da desconstrução, e a importância de um pensamento *ético* do outro vai pouco a pouco se tornando mais explícito sob a letra dos escritos derridianos. Em outra via, uma teoria da ação comunicativa visava desde suas origens pensar uma alternativa a racionalidade instrumental de modo que aquilo que Habermas chama desde muito cedo de *interesse emancipatório* tributário do Iluminismo pudesse orientar uma racionalidade voltada para uma comunicação amparada por pressupostos capazes de garantir uma discussão livre de violência e de pressão externa. Do mesmo modo, pouco a pouco Habermas vai reconhecer na estrutura mesma dessa comunicação livre, um princípio ético-universalista capaz de reunir os falantes em um consenso ainda que não seja forçoso o compartilhamento entre os falantes de valores morais “fortes”.

Como segundo eixo temático operante nesta tese surge a problemática da *modernidade*. Ora, Habermas faz derivar do próprio processo de racionalização moderno – conceitualmente oriundo de uma reinterpretação de Max Weber – o falibilismo e a comunicação orientada por pretensões de validade argumentativa que asseguram o solo possível para uma ética da discussão. Por outro lado, visto do ponto de vista habermasiano como um pós-moderno, Derrida faria parte de um conjunto de pensadores que, decepcionados com os efeitos da modernidade tardia, teriam abandonado o projeto de emancipação da modernidade em nome de uma crítica mal orientada. Entre esse conjunto de pensadores, o caso de Derrida é ainda um dos mais extremos: sem alternativas propositivas, o pensamento derridiano repousaria na evasão da ação e do pensamento, atravessando a fronteira e os limites da disciplina filosófica em direção à literatura e a produção de metáforas que ocupam o lugar de conceitos. No entanto, como pretendo mostrar e *contra* a interpretação habermasiana, o espaço da modernidade, do Iluminismo, da autonomia e da herança moderna é igualmente uma preocupação e uma temática candente da desconstrução. Certamente não se trata ali de partir de um sentido “histórico” de modernidade de onde seria possível deduzir uma série de princípios “transcendentais” dos quais uma pragmática poderia se valer, mas, ao contrário,

trata-se de identificar e pensar justamente os *limites* do moderno, do imperativo moderno de pensar contra a obscuridade, de ampliação e domínio da razão e, assim, ser possível, *a partir desse mesmo imperativo*, pensar e problematizar a herança moderna, seus limites e seus impensados (a religião, o irracional, o obscuro, a diferença, o não-fenomenal, a aporia, etc.).

Os temas específicos desse trabalho operam, portanto, a partir da relação entre ética e modernidade ou do *rastro* da modernidade que marca a ética (Habermas), tanto quanto sobre o *rastro* inapelável da ética operando sobre o conceito de modernidade (Derrida). De um ponto de vista estrutural, o desenvolvimento de minha argumentação não respeita necessariamente uma sequência cronológica de obras dos nossos dois personagens, nem mesmo tem interesse em contemplar todo seu conjunto de escritos (mais uma vez, não faço aqui uma análise *da obra* desses autores). O que me interessa é precisamente a possibilidade de estabelecer *eixos* de debates temáticos específicos no interior do escopo da ética e da modernidade. Assim, por exemplo, os trabalhos habermasianos anteriores à *Teoria do agir comunicativo* e da virada que aloca a ação comunicativa na dependência de uma teoria social da modernidade, apesar de comparecer pontualmente no desenvolvimento do texto, me interessam pouco. Trabalhos como *Conhecimento e interesse* que, grosso modo, sustentam a ação comunicativa em uma reformulação do materialismo histórico de Marx à luz da psicanálise de Freud, retiram precisamente a força *central* do projeto moderno da argumentação habermasiana. Assim como trabalhos derridianos que pensam a pintura, o cinema ou a literatura, mas que colocam amiúde o problema do limite dessas disciplinas e sua relação com a filosofia como algo secundário ou pouco central não vão igualmente ganhar grande expressividade em minhas análises. Por essa razão, e pela valorização da correlação entre ética e modernidade em ambos os autores, cada um dos quatro capítulos da tese possui uma temática central comum tanto a pragmática universal quanto à desconstrução.

No primeiro capítulo, o tema da linguagem, ponto de partida comum tanto à Habermas quanto a Derrida, será o alvo e o eixo central de problematização. Contudo, não apenas a problematização da linguagem, mas a vida vibrante que a *teoria dos atos de fala* de John L. Austin traz tanto para a teoria do agir comunicativo quanto para a desconstrução do conceito metafísico de escrita será a

moeda de troca – e de disputa – que reunirá e conduzirá a problemática. A importância crescente do papel de uma teoria da modernidade na filosofia habermasiana é concomitante à sua “virada linguística”. Seu uso do materialismo histórico de Marx desde *Conhecimento e interesse* passa a dar lugar a uma pragmática da linguagem que transforma, de maneira expansiva, o problema propriamente linguístico em teoria social – através do *telos* do consenso e das pretensões de validade intersubjetivamente partilhadas. A partir de sua teoria da modernidade, Habermas constrói uma ontologia da comunicação (e não simplesmente da linguagem) de um ponto de vista pragmático que se ancora necessariamente na noção de entendimento mútuo como *telos* da linguagem. Esse gesto habermasiano esvazia, ato contínuo, a noção tradicional da linguagem proposicional como o campo de algo que diz respeito a “fatos”, ou, diríamos, simplesmente, como a ferramenta de fabricação das ontologias, submetendo a linguagem ao conceito de comunicação. A descoberta por Habermas da teoria dos atos de fala de Austin é de fundamental importância nesse cenário, dado que a pragmática universal encontra *na comunicação* o berço e o mediador da relação entre a linguagem – entendida agora de maneira mais ampla e expansiva, via teoria da comunicação – e uma teoria social da modernidade – ou, mais precisamente, dos processos de racionalização modernos –, que implica na produção de uma intersubjetividade multidimensional e rica em conflitos e em solidariedade social compartilhada (contra a redução da modernidade ao simples agir instrumental). Nesse contexto, é preciso dar conta de explicar, no entanto, de que modo um cenário como esse se tornou possível.

Em outra via, a filosofia de Jacques Derrida parte igualmente da voga linguística – poderosamente efervescente na França dos anos 60 –, trazendo problemas renovados ao que seria, até então, a solução mais sofisticada e eficaz a uma noção ampliada de linguagem, a saber, o *estruturalismo*. No entanto, a estratégia derridiana não consiste em preparar uma compreensão de linguagem nova, capaz de introduzir ao conceito filosófico de linguagem elementos que permaneceriam em larga medida alheios a esse mesmo conceito (como, por exemplo, a ideia de uma intersubjetividade, de estrutura, do falibilismo, tal como advoga a virada linguística pragmática ou estruturalista). Derrida busca desontologizar o conceito tradicional e metafísico de linguagem, em um gesto que

caminha em direção à noção de *disseminação*. A partir da desconstrução derridiana, trata-se de recuperar uma espécie de “reconstrução histórica” da metafísica ocidental que de forma permanente e insidiosa - apesar das leves variações entre autores - não permitiriam a elaboração de outro conceito de linguagem senão aquele que supõe metafisicamente o alcance ou acesso sem mediação ao fenômeno, à identidade do objeto ou do sujeito, em uma palavra, ao que Derrida nomeia como *presença*. Ora, o “produto” da “desontologização” ou do atravessamento do gesto de desconstrução no conceito tradicional de linguagem será o quase-conceito de *escrita*.

Assim, a estrutura da metafísica da presença não deixa outra opção aos filósofos e pensadores da metafísica tradicional senão a construção de um pensamento na dependência de uma relação imediata entre uma origem pura do pensamento, o *logos*, e a forma própria de sua externalização, isto é, os significantes da voz, *phoné*, que nutrem invariavelmente uma relação privilegiada a esse algo que escapa forçosamente aos percalços da significação precária produzida pela rede de rastros e remetimentos significantes, a saber: o que a desconstrução nomeia *significado transcendental*. Ao tocar nesse vínculo, sempre pressuposto, entre *logos* e *phoné* (isto é, ao tocar o coração do chamado fonologocentrismo), a desconstrução vê aparecendo finalmente à luz do dia, à guisa de um retorno do recalçado, aquilo que permanecia operando como algo excluído ou como *suplemento* do pensamento metafísico, isto é, aquilo que tradição filosófica nomeia de *escrita* e que é entendida como algo que diz respeito à própria decadência dos conceitos metafísicos de linguagem, pensamento, ser, verdade, etc. A caixa de Pandora metafísica foi aberta com a desconstrução do conceito tradicional de escrita e linguagem, a ponto de o próprio conceito tradicional de *linguagem* não ser mais capaz de sobreviver ileso ao gesto da desconstrução. Em suma, Derrida e Habermas são dois autores que, partindo do conceito de linguagem, erigem uma estratégia de pensamento que se efetiva na medida em que o conceito dogmático de linguagem cai por terra - seja em nome de uma teoria pragmática expansiva e social da ação comunicativa, seja em nome da desconstrução desse conceito, trazendo à luz sua própria condição de impossibilidade, isto é, o pensamento sobre a escrita.

Ao final do primeiro capítulo veremos que o encontro entre essas duas vias se dá quando a teoria dos atos de fala de Austin entra em disputa. Por um lado, Austin oferece a Habermas uma ancoragem social nos “contextos de fala”, o que garante ao pragmatismo habermasiano efetivamente o *status* de uma Teoria Crítica, no sentido de Horkheimer e da Escola de Frankfurt. Por outro lado, será precisamente a noção austiniana de uma ancoragem contextual dos atos de fala que irá aparecer a Derrida como algo que remete a um aroma da velha tradição da metafísica da presença, onde a possibilidade de sustentar um conceito de comunicação – tão caro a Habermas – leva forçosamente a pressupor uma noção imprecisa e mesmo ilegítima de contexto (na medida em que parte de postulados que levam a proposta de uma pragmática à aporia do limite, do desvio, do normal, da desordem, do excluído, em uma palavra, do *suplemento*).

Ora, será precisamente essa temática do *limite* e da *margem*, oriunda do pensamento derridiano, que no segundo capítulo da tese conduzirá toda a querela em torno dos limites da filosofia, da relação entre metáfora e conceito, entre literatura e pensamento filosófico que tanto um autor como John Searle quanto o próprio Habermas irão direcionar na forma de um ataque à Derrida. Se no primeiro capítulo Austin havia operado como o interlocutor comum de Derrida e Habermas, neste segundo momento John Searle passa a ser o interlocutor/problematizador que inaugura o novo eixo de debates em torno do *limite*. A contradição performativa, pecado capital do filósofo, se apresenta então como índice do desrespeito ao limite, como flagrante da ilegitimidade de um pensamento. Habermas, pensador da legitimidade e da performatividade, não deixará de cumprir a função de apontar o caráter ilegítimo da filosofia de Derrida, a partir da contradição central sobre a qual sua própria filosofia se constrói: Derrida deixa de ser filósofo a partir do momento em que atravessa os limites e habita o fora da filosofia; o filósofo então se transforma e passa a ocupar o papel limitativo de escritor estilista. Derrida, filósofo *à margem*, que pensa *nas margens* e *a partir* da marginalidade da filosofia, é violentamente atacado por ter trespassado os limites. Quais limites? Quem instaura tais limites? Com que direito, legitimidade ou violência? Essas questões, esse questionamento, não seria ele próprio, filosofia?

Seja como for, o pano de fundo dessas questões é justamente aquele que remete à herança da modernidade e de um projeto de emancipação que a filosofia – ou literatura – derridiana teria abandonado aos olhos de Habermas. Como resposta as questões levantadas nessa discussão, o terceiro capítulo da tese se dedica a pensar o papel da contradição e do limite na filosofia e sua apropriação no pensamento de Habermas (aqui, a interlocução comum se dá sob a sombra ou o espectro mais presentemente de Aristóteles e por vezes também de Kant, na qualidade de “instituidores” de tradições filosóficas, na qualidade de pensadores do limite e de vigilantes da linha ou do cânone que separa filosofia e seu outro, seja ele a literatura, a psicanálise, a desconstrução, etc.). Por outro lado, como pensador da aporia e do limite, Derrida não entende que a contradição diga respeito apenas a algo que deve ser extirpado do pensamento, mas, ao contrário, *se demorar na aporia* diz respeito a possibilidade de o pensamento operar *a partir* da contradição e do limite. Por fim, o capítulo se encerra com uma nova discussão sobre o conceito de comunicação, desta vez não a partir da noção de contexto nos atos de fala performativos, mas a partir da noção derridiana de *tradução* e de língua que, orientada pela *différance* na desconstrução, promete inviabilizar a noção habermasiana de consenso em nome de uma comunicação sem *telos*, mas que aparece como *promessa* diferida.

Finalmente, no quarto capítulo a confrontação se dá em torno da noção e dos efeitos da modernidade a partir de dois pensamentos éticos tão distintos. De início não é sem importância detectar o modo como a produção teórica tardia de Habermas e Derrida é “contaminada” pelo cruzamento de suas próprias relações pessoais. Entre pacificação e violência, os dois pensadores finalmente se engajam pessoalmente em amenizar os conflitos nascidos no passado que transbordaram a própria teoria e os *limites* entre filosofia e a vida pessoal desses personagens. Trabalhando em conjunto em uma cena coletiva, produz-se entre o pensador franco-argelino e o pensador alemão uma espécie de associação ou de comunicação filosófica *sem consenso* (ou o que Derrida irá nomear de “amizade com obstáculos”). Adviria com o fim do conflito *no* pensamento o fim do próprio pensamento movido *pelo* conflito? Kant reaparece neste quarto capítulo como o interlocutor comum e o pensamento fonte de problemas compartilhados. De início, será preciso revisitar a ideia da herança do *projeto inacabado da*

modernidade que motiva a filosofia de Habermas e de que maneira, por um lado, seu pensamento reivindica um projeto de emancipação sem sustentação no sujeito traçado a partir do perfil do pensamento tradicional moderno. Por outro lado, ao tratar sobre o problema da *herança*, Derrida vai uma vez mais tratar uma “desontologização” do herdar que se inscrevem em reivindicações, espectros; herdar a modernidade ou um Iluminismo por vir: do que se trataria?

Ao final, um novo encontro entre Habermas e Derrida em torno de um tema fundamental comum: pensar aquilo que será um dos principais efeitos ou heranças da modernidade para Kant, campo onde o problema ético se desdobra em política, ponto de contato entre o universalismo racional e a política capaz de se espalhar ao redor do globo terrestre, a saber, o problema do cosmopolitismo e do direito cosmopolita. A estratégia de um confronto entre pragmática universal e desconstrução em torno do problema do cosmopolitismo é especialmente salutar na medida em que uma política cosmopolita diz respeito a uma filosofia que pensa os limites e possibilidades do universalismo racional e suas implicações no que diz respeito à alteridade. Trata-se de pensar, portanto, quais efeitos e questões que brotam das pretensões universais da razão na política e quais as implicações desse universalismo no que toca à alteridade e a ética. Além disso, a partir de seu fundamento historicista – que Kant nomeava de *ideia de uma história universal* ou de desígnio da natureza – o cosmopolitismo oriundo da modernidade apenas faz sentido uma vez que pense as questões de seu tempo. Jürgen Habermas irá empreender uma releitura do cosmopolitismo kantiano a partir dos limites europeus da época de Kant e de fenômenos imprevistos por aquele autor, sobretudo o estabelecimento de uma economia transnacional e o nacionalismo florescente no século XX. A tarefa habermasiana será a de recuperar o universalismo cosmopolita de Kant hoje, a luz de uma ética e uma política tributária do caráter normativo da própria prática de comunicação amparada por um constitucionalismo transnacional. Do ponto de vista da desconstrução, por outro lado, a aporia de uma hospitalidade que visa operar em condições de soberania e propriedade, mas que visa em certa medida superar o poder soberano, clama pela responsabilidade de um pensamento sobre o lugar do outro na própria filosofia que sustenta a filosofia em que se coloca o problema do cosmopolitismo. Assim, para Jacques Derrida, será necessário um direito à filosofia que seja ele

próprio cosmopolita, isto é, será tarefa da filosofia uma abertura para além de suas condições, para a promessa da vinda do outro, para o problema da tradução. Por um lado, temos o contexto da herança do cosmopolitismo à luz do cenário internacional da globalização, na promessa de uma juridicização ou de um constitucionalismo da constelação pós-nacional contra a indivisibilidade soberana e o nacionalismo de Estado, ao passo que, por outro lado, o cosmopolitismo será pensado do ponto de vista de suas aporias: aporias da hospitalidade (e da hostilidade), aporias dos efeitos de soberania nas comunidades jurídicas internacionais, aporias da lei e do universal em seu condicionamento jurídico-político contextual.

Uma última e não menos importante razão de interesse no estudo conjunto do pensamento de Habermas e Derrida diz respeito ao entrecruzamento de tradições de pensamento que ambos os autores são o resultado e os motivadores, ao mesmo tempo. Por um lado, Habermas condensa em sua obra os efeitos de uma longa tradição do pragmatismo (de Dewey, Pierce ou Austin a Putnam, Searle e outros), da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e dos teóricos democratas liberais ou constitucionalistas do multiculturalismo (entre os quais podemos incluir Rawls, Taylor, etc.), compondo essa tradição sob a influência (e influenciando) os teóricos da comunicação e do consenso na Alemanha e nos Estados Unidos (Apel, Honneth, McCarthy, Benhabib, etc.). Por outro lado, Derrida representa o movimento de virada que bebeu do estruturalismo francófono (Saussure, Jakobson, Benveniste, Lévi-Strauss) em direção a uma desconstrução do paradigma estruturalista (em conjunto com Lyotard, Foucault, Lacan, Deleuze, etc.), ao mesmo tempo se valendo de tradições como a fenomenologia (Husserl e Heidegger), o nietzscheanismo e a psicanálise, compondo uma explícita abertura para além dos limites do pensamento metafísico tradicional e para críticas feministas, anti-humanistas, pós-coloniais entre outras (Spivak, Butler, Hountondji, Biyogo, Agacinski, Cixous, Nancy, etc.). Portanto, confrontar o pensamento desses autores equivale igualmente, em grande medida, a pensar problemas e efeitos do encaminhamento que a sobredeterminação de distintas tradições filosóficas são capazes de produzir.