

5

ÉTICA NOS RASTROS DA MODERNIDADE

O mundo reconciliado não anexaria através de um imperialismo filosófico o estranho, mas sua felicidade consistiria em manter esse estranho, na proximidade alcançada, como distinto, mais além do heterogêneo e do próximo.

T. W. Adorno

5.1

Encontros e desencontros

Raros foram os encontros entre nossos dois personagens. Na cena desse debate, tomam o palco a performance e a performatividade da linguagem, os limites e diferenças entre filosofia e literatura, entram em cena igualmente a ética, a linguagem, a modernidade, a política, a escrita, a alteridade, o consenso e a tradução. Acompanhamos até aqui a cena e a anatomia de um debate ou de um consenso sempre adiado, diferido, na forma de uma promessa ou de um encontro não acontecido que se anuncia, no limite, no choque intelectual e no acirramento do confronto filosófico. Talvez a história da relação entre Jacques Derrida e Jürgen Habermas seja a narrativa de desencontros inevitáveis. Mas seria possível igualmente, narrar a história de encontros, por vezes frutíferos, por vezes melancolicamente estéreis. Tais encontros nem sempre tiveram lugar em um mesmo palco, sob uma mesma luz. No entanto, é possível elencar certo número de trocas nominais, diretas, amistosas ou bélicas, entre ambos os pensadores. Essas trocas moldam o perfil final da reunião entre Habermas e Derrida, interrompida pela morte deste último no ano de 2004. A cena que assistiremos a partir de então diz respeito aos encontros e trocas *explícitas* entre estes dois filósofos, ao desenho de um debate tenso, prenhe de ataques ferrenhos, que se converte paulatinamente em uma “amizade com obstáculos”, no dizer do próprio Derrida. Após a publicação de *O discurso filosófico da modernidade* (HABERMAS, 2010), Derrida oferece algumas respostas a Habermas em um par de notas de rodapé. O

tom de sua resposta é forte, por vezes tão violento quanto o artigo habermasiano publicado a seu respeito. Mas parece que a intenção derridiana por vezes tenta estabelecer algumas diretrizes – diríamos, alguma normatividade – ou mesmo algumas condições para um possível debate futuro. A primeira dessas notas de rodapé aparece já em seu *Limited inc.*, no contexto do debate entre Derrida e Searle.

Na nota de *Limited inc.*, Derrida recorda que sua posição filosófica não é tributária de um repouso tranquilo sobre as limitações e limites, institucionais ou não, que estabelecem velhas oposições confortáveis entre filosofia e literatura ou mesmo entre conceito e metáfora. Ao contrário do argumento que sustenta a acusação habermasiana de que Derrida seria responsável por “embaralhar ou apagar os limites”, Derrida busca marcar que sua preocupação repousa precisamente sobre o problema das fronteiras e margens e que seu trabalho jamais estaria confortável na ignorância ou no apagamento da *diferença* entre tais campos institucionais. Ali ele reforça a ideia de que a desconstrução é uma forma de

“tomar posição” no que diz respeito às “estruturas políticas e institucionais que tornam possível e governam nossa prática, nossas competências, nossas performances [e, portanto,] a desconstrução não deveria jamais ser separável desta problemática político-institucional e deve buscar novas investigações da responsabilidade (BERNSTEIN, 2006, pp. 82, 83).

O que significa dizer que Derrida não apaga os limites ou a diferença entre disciplinas ou entre conceito e metáfora, mas, antes, visa precisamente *pensar a diferença* que torna possível ou que instaura tais distinções (em sua forma dicotômica ou dualista). O problema ético-político desde a desconstrução, portanto, depende de “refinar as diferenças”, depende de tornar problemático aquilo que pode parecer um “embaralhamento” entre dualismos tradicionais para aqueles que, nos termos de Derrida, seguem uma via política mais pacífica, através de signos mais familiares. Sobretudo, a desconstrução se inscreve na invenção que se choca *contra* a tranquilidade institucional. Não como oposição simples à instituição, menos ainda como apagamento das diferenças, mas como um pensamento que *responde* ao problema da diferença e das legitimidades institucionais. O trabalho de Habermas sobre o discurso filosófico da modernidade é exemplar, aos olhos de Derrida, sobre a confusão que toma a

problematização desses limites muito simplesmente como uma forma de apagamento das fronteiras:

O exemplo mais maciço e mais recente da confusão que consiste em me atribuir confusões onde pura e simplesmente não leram, tomarei em Habermas [...] Enquanto *não sou citado uma única vez*, enquanto nenhum de meus textos é sequer indicado em nota num capítulo de 30 páginas que pretende ser uma longa crítica a meu trabalho, encontram-se aí frases tais como: “Derrida visa particularmente inverter o primado da lógica sobre a retórica, canonizado desde Aristóteles” [...] *Isso é falso*. Digo bem: *falso*, por oposição a *verdadeiro*; e desafio Habermas a provar a presença em meu trabalho desse “primado da retórica” que ele me atribui [...] (DERRIDA, 1991b, pp. 181, 182).

Lembremos que Habermas se utiliza de uma estratégia duvidosa em seu comentário sobre a obra derridiana. Alegando que Derrida não prima pela abertura à discussão, o comentário habermasiano recorre prioritariamente à obra de Jonathan Culler, um reconhecido comentador norte-americano do campo da teoria literária, fazendo com que os argumentos de Culler passem a representar uma espécie de leitura canônica da desconstrução. Por outro lado, no entanto, não é verdade, como alega Derrida, que Habermas não cite seu trabalho¹. As menções são esporádicas, mas estão presentes em seu comentário. Contudo, o que irrita Derrida na estratégia habermasiana é justamente o pouco espaço oferecido por este último às *palavras* oriundas da própria obra derridiana. Deste modo, a discussão parece não haver de fato se estabelecido – lembro que Derrida batiza este capítulo de *Limited Inc.* de “Em direção à uma ética da discussão” –, mas em seu lugar, o que opera seria muito simplesmente uma estratégia de silenciamento, desmerecimento e polêmica grosseira na utilização habermasiana de outros autores para calar Derrida:

Habermas intervém, interpreta, arbitra, conclui em meu debate com Searle, sem fazer a menor referência a meu texto [...] Sem me citar uma única vez, abusando de citações de Jonathan Culler em pontos em que [...] esse último deve às vezes endurecer minha proposta com fins pedagógicos (DERRIDA, 1991b, p. 182).

A questão crucial, aos olhos de Derrida, diz respeito justamente ao *procedimento* de Habermas, ao modo estratégico como este último estabelece as *condições* de uma discussão; ao modo a partir do qual um teórico da comunicação e da discussão se vale de uma estratégia que emperra o debate e inferioriza seu adversário: “tais procedimentos me surpreendem ainda e mal chego a crer em meus olhos, em minha incorrigível ingenuidade, na confiança que tenho, apesar de

¹ Em novo comentário, que analisaremos adiante, Derrida reconhecerá ser mencionado por Habermas.

tudo, numa *ética da discussão*² (na moral, senão no moralismo), nas regras da academia, da universidade e da publicação” (DERRIDA, 1991b, p. 183). Habermas teria burlado as mais básicas regras ou a normatividade intrínseca a um debate, estabelecendo um procedimento que ignora as posições de seu adversário. Ora, não seria de importância fundamental, em nome da discussão ou mesmo de uma ética da discussão, pensar, como *problema filosófico* a institucionalização desse procedimento e dessa estratégia que emperra a discussão por parte justamente dos filósofos da comunicação e da discussão? É precisamente esse o gesto de Derrida:

Em toda parte, em particular nos Estados Unidos e na Europa, são os supostos filósofos, teóricos e ideólogos da comunicação, do diálogo, do consenso, da univocidade ou da transparência os que pretendem lembrar sem cessar a ética clássica da prova, da discussão e da troca, são eles que o mais das vezes dispensam-se de ler e estudar atentamente o outro, dão prova de precipitação e dogmatismo, não respeitam mais as regras elementares da filosofia e da interpretação, confundem ciência e tagarelice, como se não tivessem sequer o gosto pela comunicação, ou antes, como se tivessem medo dela, no fundo. Medo de quê, no fundo? Por quê? Eis a boa questão. Que se passa nesse momento, principalmente em torno da “desconstrução”, para explicar esse medo e esse dogmatismo? Diante da menor dificuldade, da menor complicação, da menor transformação das regras, os supostos advogados da comunicação apregoam ausência de regras e confusão. E permitem-se então confundir tudo do modo mais autoritário. Ousam até acusar o adversário, como Habermas ousa fazer a meu respeito, de “contradição performativa”. Há uma “contradição performativa” mais grave do que aquela que consiste em pretender discutir racionalmente as teses dos outros sem fazer o menor esforço para tomar conhecimento delas, ler ou escutar? Convido o leitor interessado – ou que teria ainda dúvidas sobre o que acabo de dizer – a ler por conta própria esse capítulo de Habermas que pretende criticar-me *nomeando-me* durante 30 páginas, sem a menor referência e sem a menor citação (DERRIDA, 1991b, p. 183).

Curiosamente, a nota derridiana de *Limited Inc.* faz apelo à recuperação de certas regras da comunicação, sem as quais todo debate e toda discussão se tornaria impossível. Inversão de papéis? Derrida parece acreditar que a ausência de tais regras tornariam impossível igualmente toda desconstrução. Toda inventividade ou desconstrução *a partir daquilo que se apresenta como o próprio de um texto*, de um debate ou de uma discussão estariam igualmente ameaçados. Derrida clama por regras da comunicação e pela possibilidade do debate, sem a qual toda troca de argumentos estaria inviabilizada. Ora, se o caráter normativo da comunicação é, sob determinadas condições, a condição da ética, Habermas teria minado as condições de toda discussão de modo a romper o fio que liga ética e comunicação. Deste modo, parece que Derrida aponta para o caráter do que

² O grifo é meu.

Habermas chamaria de agir instrumental que dominaria o processo ou estratégia deste último, em lugar do reconhecimento das condições éticas da discussão e do reconhecimento da validade dos enunciados derridianos. Evidentemente, esta estratégia de corrupção das condições da discussão repousa, ao mesmo tempo, sobre a acusação de contradição performativa (que rompe o reconhecimento da validade dos enunciados de Derrida), somado ao silenciamento de suas palavras. Esse problema retornará em seguida.

Um ano mais tarde após a publicação desta nota, já em 1989, uma segunda nota de rodapé surge em *Mémoires pour Paul de Man* (DERRIDA, 1989). Este livro, dedicado à obra e em memória do filósofo norte-americano Paul de Man, amigo pessoal de Derrida, conta com uma longa e polêmica nota em suas últimas páginas, onde Derrida comenta o “caso de Man”. Ao virem a público escritos de juventude do pensador americano, seu flerte de juventude com posições antisemitas tornam-se explícitos. A partir disso, alguns críticos da desconstrução acreditaram poder construir uma associação entre Derrida, de Man e Heidegger, no intuito de apontar para um flerte da própria desconstrução com o nazismo. Irritado, Derrida denuncia a má-fé e a confusão intencional provocada por esses autores, a exemplo de Jon Wiener, que evitam trabalhar sobre o pensamento da desconstrução em nome de uma *estratégia moral* para denegrir o alcance daqueles que se inscrevem sob o signo da obra derridiana, sobretudo nos Estados Unidos. É nesse contexto que uma vez mais Habermas será mencionado também como um exemplo de má-fé crítica de grande influencia acadêmica; onde o que está em questão afinal é, antes, um temor ao debate e uma nova estratégia de silenciamento:

Por que gritar pelo irracionalismo assim que alguém coloca uma questão sobre a razão, sobre suas formas, sua história, suas mutações? Pelo anti-humanismo desde a primeira questão sobre a essência do homem e sobre a construção do seu conceito? Eu poderia multiplicar os exemplos desse tipo, quer se trate da linguagem, da literatura, da filosofia, da técnica, da democracia, de todas as instituições em geral, etc. Em suma, do que se teme? A quem se quer fazer temer? Que homogeneidade se quer proteger com essa última barreira? Quem se quer calar em nome do consenso, pelo menos de sua “palavra de ordem”? [...] É *sempre* em nome da ética, de uma ética pretensamente democrática da discussão, é sempre em nome da comunicação transparente e do “consenso” que se produzem as faltas mais brutais às regras elementares da discussão (a leitura diferenciada ou a escuta do outro, a prova, a argumentação, a análise e a citação). É *sempre* o discurso moralista do consenso – ao menos esse que finge aí chamar sinceramente ao consenso – que produz de fato a transgressão indecente das normas clássicas da razão e da democracia. Por que? O que isso traduz hoje em

nossa cultura, no real estado de nossas instituições políticas, acadêmicas, midiáticas? (DERRIDA, 1989, pp. 224, 225).

O que o consenso silencia? A acusação de uma estratégia de silenciamento mais uma vez sustenta aqui a denúncia derridiana. O tom desta nova nota de rodapé ainda se assemelha à anterior e o clamor pelo respeito a certo conjunto de regras da discussão aparece novamente entre as reivindicações de Derrida. Por outro lado, dessa vez Derrida admite que Habermas faz menções a seu texto. No entanto, o desconhecimento do gesto intelectual da desconstrução derridiana por parte do pai da ética da discussão mantém ainda suas acusações no campo de uma estratégia duvidosa. Não bastaria mencionar as palavras do outro para garantir a legitimidade da discussão, assim como não basta utilizar da palavra ‘argumentação’ na forma de uma palavra de ordem para garantir a abertura para o debate ou para a argumentação efetivamente. Ao longo da nota, Derrida zomba da acusação de “contradição performativa” que opera como pivô da estratégia habermasiana, ironizando igualmente a contradição performativa que o próprio uso da acusação de contradição performativa pode comportar na obra deste último:

Habermas faz um uso muito tranquilo da noção de contradição e sobretudo de “contradição performativa”. É sorrindo um pouco que me coloco um instante em uma lógica tão confiante para lembrar então suas próprias “contradições performativas” daquele que clama por uma discussão e promete a comunicação sem respeitar as regras elementares: começar por ler e entender o outro [...] Me parece, é também uma estratégia – tão formalizada quanto possível (mas a formalização absoluta é impossível e essa impossibilidade reconhecida como tal, donde a “contradição”) – para supor a necessidade na qual se encontra todo discurso de contar com regras e formas *determinadas* de *tal* ou *tal* racionalidade que se está criticando ou, sobretudo, desconstruindo. Entre outras consequências, se podemos dizer, não haveria nem crítica, nem discussão, nem comunicação, nem progresso do saber, nem história da razão, nem talvez simplesmente história sem *essa* “contradição performativa” [...] Eu não culparia Habermas de não me haver citado nem mesmo lido se suas objeções guardassem alguma pertinência. Porque, claro, não basta citar para provar que se compreendeu ou mesmo para provar o que quer que seja em geral. Tanto quanto não basta escrever a palavra “argumentação” a cada frase para produzir um efeito convincente de argumentação: o outro capítulo que Habermas consagrou a mim comporta, de fato, algumas referências, mas me parece proceder da mesma não-leitura e de uma equivalente não-argumentação (DERRIDA, 1989, pp. 226, 227).

Ao reconhecer, no entanto, que Habermas cita sua obra, como Derrida pode estar seguro de haver sido silenciado? O que diferencia a estratégia de silenciamento da crítica? Todo o peso da queixa derridiana repousa sobre o fato de, tendo sido lido ou não, tendo sido mencionado ou não, a crítica habermasiana a seu trabalho se vale de um recurso massivo ao trabalho de terceiros, utilizando-

se de interpretações que Derrida nem sempre seria capaz de subscrever. No entanto, um fator fundamental deve ser levado em consideração e que Derrida não chega a mencionar uma única vez em suas notas de rodapé. É preciso reconhecer que a crítica de Habermas à desconstrução derridiana se inscreve em um contexto mais amplo, vinculado à raiz de seu próprio projeto, qual seja: a recuperação filosófica do projeto de emancipação e autonomia tributário da modernidade europeia e da direção tomada por esse projeto por parte de intelectuais que Habermas considera como *novos conservadores* no contexto das atuais sociedades liberais.

5.2

Entendimento mútuo?

No cerne de sua leitura sobre os caminhos do projeto moderno, Habermas se vê levado a reduzir a obra Derridiana a um esforço estéril de pensamento sem força propositiva, efeito do fim da força das utopias nas sociedades liberais. Neste cenário e diante do embate crescente experimentado à distância por ambos os filósofos, um encontro face a face finalmente foi possível. Derrida narra esta história nos oferecendo o testemunho disso que ele batizará de uma “amizade com obstáculos” em um texto publicado em 18 de junho de 2004, em homenagem ao aniversário de Habermas, no jornal alemão *Frankfurter Rundschau*, com o título de *Cada um em seu país, mas ambos na Europa: a história de uma amizade com obstáculos – sobre o aniversário de 75 anos de Jürgen Habermas*³ (DERRIDA, 2006). Neste trabalho, Derrida se apoia sobre o livro *L'impératif catégorique* de Jean-Luc Nancy para confessar estar convencido da possibilidade de uma reconciliação entre “um certo Nietzsche e um certo Kant”, o que apontaria igualmente para a possibilidade de reconciliação entre seu pensamento e o pensamento habermasiano. Derrida confessa estar se acostumando a amar a história que une seu nome ao de Habermas, uma vez que “a significância filosófica e política dessa história já se eleva sobre ambos” (DERRIDA, 2006, p. 301). O mais surpreendente deste trabalho diz respeito ao fato de Derrida atribuir à pessoa e ao esforço de pensamento de Habermas uma forma de *honestidade*

³ Este texto foi republicado em um livro organizado por L. Thomassen, *The Derrida-Habermas reader*, sob o título modificado de *The honesty of thought* (DERRIDA, 2006).

intelectual (quanta diferença em relação à denúncia das estratégias de silenciamento que apresentei anteriormente!) e de uma proibidade que atravessa a reflexão habermasiana sobre o outro, sobre o acontecimento e também sobre a política, a história e o futuro. Na proposta de seu texto, Derrida resume os encontros pessoais que aconteceram entre ambos os pensadores partindo daquele que teve lugar pela primeira vez, em 1984, como efeito de um convite de Habermas para que Derrida oferecesse uma palestra na Universidade de Frankfurt, palestra que se tornou mais tarde o texto *O olho da universidade*. Um ano mais tarde, ainda segundo Derrida, o livro de Habermas sobre *O discurso filosófico da modernidade* seria publicado. Ao ler o livro, Derrida se surpreende com o que ele considera ser uma larga injustiça da parte de Habermas em respeito à sua obra. A partir daí, o silêncio entre ambos se torna imperial, apesar de diversos intelectuais ao redor do mundo virem a público em nome de um ou outro dos filósofos, afim de tomar partido na querela. Contudo, o ar rarefeito que comprimiu a relação entre os partidários da desconstrução e os seguidores da ética da discussão perdurará por longos seis anos sem uma única manifestação pública dos pensadores a este respeito. Um novo encontro pessoal entre ambos só acontecerá novamente no final da década de 1990, nos Estados Unidos. Naquela ocasião, Derrida havia viajado para aquele país para oferecer uma palestra na Universidade de Evanston. Uma festa foi organizada após a fala de Derrida em que Habermas estava igualmente presente. No momento do encontro inevitável, e com “um sorriso amigável”, Habermas se aproxima de Derrida e propõe o que este último chamou de uma “discussão”. “Sem hesitação eu concordei. ‘Já é tempo’, eu disse, ‘não vamos esperar até que seja tarde demais’” (DERRIDA, 2006, p. 302). Após este primeiro esforço de reconciliação ou de entendimento mútuo, um segundo encontro aconteceu em Paris pouco tempo depois. Em um jantar amigável, Derrida reconheceu a tentativa de Habermas em fazer o máximo para que todos os rastros das polêmicas do passado fossem eliminados. A partir deste segundo momento, ambos iniciaram uma cooperação intelectual que incluiu a assinatura conjunta de uma série de petições e manifestos políticos. Derrida não esconde sua admiração pelas posições políticas de Habermas: “as posições políticas sobre os problemas históricos da Alemanha que Habermas tomou na Alemanha com grande coragem e em numerosas oportunidades, sempre foi ao encontro de mais

do que minha simpatia, eles tiveram minha total concordância e admiração” (DERRIDA, 2006, p. 302).

As rivalidades intelectuais que emergiram no passado se traduziram, no entender de Derrida, em uma proximidade e simpatia por posições políticas importantes, ligadas, sobretudo, a questões históricas dentro e fora da Europa, ao apoio às lutas anticoloniais (como no caso do apoio de ambos à insurreição anticolonialista da Argélia, mediada por Pierre Bourdieu) e a problemas de política internacional, de direito cosmopolita e do papel da Europa no mundo atual. Essa proximidade e simpatia deu origem, no ano 2000, a um seminário conjunto em Frankfurt sobre problemas de filosofia, direito, ética e política: “a discussão foi sustentada de maneira polida, honestamente – *redlich* – em um labirinto no qual nossos caminhos filosóficos ou ético-políticos se cruzaram agora e novamente, coincidiram por vezes, e às vezes estavam em direções opostas” (DERRIDA, 2006, p. 302). Ainda no mesmo ano, um colóquio dedicado à obra de Derrida em Paris (*Judeités, questions pour Jacques Derrida*) desta vez levou Habermas a apresentar uma fala dedicada à obra do pensador da desconstrução.

5.3

Fichus

Dois novos encontros se sucederam ao longo do ano de 2001. O primeiro deles se deu por ocasião da cerimônia de recepção do “Prêmio Adorno”, em Frankfurt, por Derrida. Este mesmo Prêmio Adorno havia sido dedicado a Habermas anos antes, que, em agradecimento a eleição de seu nome, havia pronunciado naquela ocasião seu famoso discurso nomeado *A modernidade: um projeto inacabado* (HABERMAS, 1997). Desta vez, ao receber o prêmio, Derrida pronuncia um discurso denso que será batizado de *Fichus*. Naquela ocasião, a fala derridiana se inscrevia ainda sob o efeito do recente ataque às *Twin towers* norte-americanas, no atentado terrorista que seria batizado mais tarde de “11 de setembro”. Esse atentado havia mostrado ao mundo, aos olhos de Derrida, que a chamada “mundialização” nos confronta a guerras onde se pode estar cada vez menos seguro de seu sentido, seu nome, sua língua. No mundo da mundialização, a segurança em relação aos limites mostra-se cada vez menos evidente. Tal

oscilação das fronteiras, insiste Derrida, não deixa de atingir a filosofia. Qual a relação do filósofo e da racionalidade filosófica a questão do sonho, por exemplo? A resposta do filósofo, poder-se-ia imaginar, giraria em torno da ideia de que “não se pode ter um discurso sério e responsável sobre o sonho, ninguém poderia contar um sonho sem despertar. Esta resposta *negativa*, da qual se poderia dar mil exemplos de Platão a Husserl, creio que define a essência da filosofia” (DERRIDA, 2004a, p. 13). Em Frankfurt e diante dos olhos de Habermas, Derrida ergue a questão sobre os limites da filosofia e sobre a “essência” do filosófico em relação a “seu outro”. Deste modo, a filosofia alocaria a si mesma do lado do despertar, da vigília, da consciência, ao passo que o poeta, o escritor, o pintor, o psicanalista e outros talvez fossem capazes de consentir sobre o fato de que é possível encontrar no sonho uma verdade. Uma verdade que diz respeito a algo do acontecimento singular de um sonho. A estratégia derridiana em seu discurso (que cremos inevitavelmente direcionado aos chamados “herdeiros” da Escola de Frankfurt presentes na plateia) foi a de recorrer a uma carta de Walter Benjamin endereçada a Gretel Adorno, onde este descreve um sonho em que se recorda, como uma espécie de produto ou resto do sonho, da expressão em francês que o atravessa ao dormir: “se tratava de transformar um poema em xaile [*fichus*]⁴” (DERRIDA, 2004a, p. 13). Não apenas Benjamin será aquele que vai buscar alguma verdade no sonho, mas Adorno será igualmente visto como “alguém que não deixou de vacilar entre o ‘não’ do filósofo e o ‘sim, talvez, isso acontece às vezes’ do poeta, do escritor ou do ensaísta, do músico, do pintor, do diretor de teatro ou de cinema, ou também do psicanalista” (DERRIDA, 2004a, p. 14). Adorno, que batiza o prêmio recebido naquela ocasião, foi aquele que levou o mais longe possível a ideia de que a dialética propriamente dita era *incapaz de conceber o acontecimento singular* e “fez de tudo para assumir a responsabilidade desta dupla herança” (DERRIDA, 2004a, p. 14), isto é, a da racionalidade e do acontecimento. Inevitável pensar que Derrida fala de Adorno como quem fala sobre sua própria obra.

⁴ A palavra francesa *fichu* tem o sentido, ao mesmo tempo, de um xaile ou echarpe que, a partir de um corte de pano, se produz um adorno para os ombros e pescoço; mas ela pode significar igualmente algo sem utilidade, um resto ou ainda algo desagradável ou abominável. Derrida vai explorar essas múltiplas possibilidades de sentido em sua leitura do sonho de Benjamin.

Que imensa diferença marca a direção dos discursos de Derrida e de Habermas por ocasião da entrega do Prêmio Adorno. Em Habermas, a reivindicação da herança da modernidade coloca Adorno como aquele que se desvirtuou – talvez por uma má compreensão da responsabilidade do filósofo –, do papel da vigilância, da autonomia e da racionalidade como efeitos do projeto moderno. Em Derrida, Adorno diz respeito àquele que outorga a si mesmo uma dupla responsabilidade: por um lado, pensar até as últimas consequências o “não” do filósofo, o “não” da vigília e da razão. Por outro lado, trata-se igualmente de pensar o acontecimento singular e a imensa dificuldade da filosofia e da reconciliação dialética em dar conta daquilo que não se inscreve em seu movimento, que exacerba os efeitos de seu “não”. Ora, será o Adorno de *Prismas*, ao desenhar seu *Retrato de Walter Benjamin*, que atribui a este último igualmente essa espécie de dupla responsabilidade, que é também, de algum modo, a sua: reconciliar o Iluminismo moderno e a mística judaica. A dupla responsabilidade desses frankfurtianos, que ousaram se posicionar entre o “não” do filósofo àquilo que transborda a experiência desperta racional e o “sim” da singularidade do acontecimento; opera na fala derridiana como uma espécie de reconhecimento de *filiação*.

É preciso lembrar que essa mesma *dupla responsabilidade* – reconhecida na forma de um ataque crítico – foi atribuída ao próprio Derrida por Habermas em *O discurso filosófico da modernidade*. Ao se utilizar das palavras de Adorno contra seu oponente na época, Habermas entende a obra derridiana como inscrita no “paradoxo da possibilidade do impossível [onde] se encontraram pela *última vez* em Benjamin a mística e o Esclarecimento” (ADORNO *apud* DERRIDA, 2004, p. 17). Derrida não nega que seu pensamento esteja de fato comprometido com a responsabilidade dupla da possibilidade do impossível. Mas, além disso, trata-se igualmente de uma responsabilidade no que diz respeito à língua, a uma poética da língua em filosofia, que opera a partir da diferença linguística em oposição a uma instrumentalidade de uma língua exclusivamente comunicacional e formal. Ora, neste ponto, o projeto habermasiano aparece como explicitamente confrontado ao pensamento da desconstrução derridiana. Em seu discurso, Derrida marca sua posição, evitando que qualquer leitura de seu gesto pudesse reduzir seu pensamento sobre a língua e sua oposição ao paradigma da

comunicação formalista, à simples acusação que Habermas havia direcionado à desconstrução, qual seja: a de recorrer simplesmente a um contextualismo estrito. Trata-se de desconstruir o

utilitarismo instrumental de uma língua puramente formal e comunicativa *sem* ceder, não obstante, ao nacionalismo, ao estado-nacionalismo ou ao soberanismo estado-nacionalista, *sem* dar estas velhas armas mofadas a reatividade identitária e a toda a velha ideologia soberanista, comunitarista ou diferencialista (DERRIDA, 2004a, p. 20).

Derrida faz de seu discurso uma explicitação de seu próprio trabalho filosófico, retomando uma vez mais a denúncia da incompreensão por parte de toda uma geração de pensadores alemães no interior da qual Habermas está incluído a respeito de sua obra. Essa denúncia, no entanto, o leva a reivindicar *a mesma herança que Habermas reivindicou ao longo de toda sua vida intelectual*, a saber, a herança de herdeiro da chamada Escola de Frankfurt:

Há anos ouço em sonhos, como se diz, vozes. As vezes são vozes amigas, outras vezes não: vozes que estão em mim. Todas elas parecem me dizer: por que não reconhecer, clara e publicamente, de uma vez por todas, as afinidades entre teu trabalho e o de Adorno, ou na verdade tua dívida com Adorno? Não és um herdeiro da Escola de Frankfurt? (DERRIDA, 2004a, p. 30).

Por mais que reconheça a complexidade de uma resposta possível a esta interrogação, Derrida reconhece explicitamente em seu discurso o dever de dizer “sim” à sua dívida com o trabalho de Adorno. Diante daqueles que construíram suas obras sob o signo da herança da Escola de Frankfurt, notadamente Habermas e Apel, Derrida, a seu modo, reconhece igualmente sua herança e sua relação tensa a Adorno. Isto é, Derrida se entende como alguém que *herda* a mesma linhagem que Habermas reivindica, desde o início de seu trabalho intelectual. Ao fim de seu discurso, Derrida expressa um desejo de um dia escrever um livro dotado de sete capítulos. Todos estes capítulos tocam, direta ou indiretamente, em questões que atravessam a relação de sua obra com temas caros a Habermas e a Hans-Georg Gadamer. Tratar-se-ia, poderíamos deduzir a partir desse discurso, de um livro sobre a desconstrução e outros fenômenos da filosofia francesa contemporânea e o pensamento alemão contemporâneo.

O primeiro desses capítulos versaria sobre a diferença entre *crítica* e *desconstrução*. Esse estudo conduziria igualmente a um estudo dos diferentes conceitos de *Aufklärung* ou das Luzes a partir do debate sobre este tema no pensamento alemão e francês, toma que toca o interesse habermasiano no projeto

moderno e derridiano no conceito de *Iluminismo por vir* que retomaremos adiante. No segundo capítulo, o tema fundamental seria uma espécie de história comparada nos dois países da recepção do pensamento de Heidegger. Explicitamente, essa questão toca a atribuição de “herdeiro de Heidegger” lançada por Habermas sobre Derrida. Essa história comparada tenderia igualmente a uma reinterpretação da leitura feita por ambas as frentes intelectuais da obra de Nietzsche e Freud, e “inclusive, se me arrisco a chegar aí, de Husserl, inclusive, se me arrisco a ir mais além, de Benjamin” (DERRIDA, 2004a, p. 32). No terceiro capítulo, o tema seria o interesse pela psicanálise⁵, “coisa generalizadamente estranha aos filósofos universitários alemães, este interesse quase todos os filósofos franceses de minha geração e da que me precedeu imediatamente compartilhamos com Adorno” (DERRIDA, 2004a, p. 32). Além desses três capítulos, o quinto capítulo desse livro que jamais veio à luz guarda igualmente interesse para a problemática que nos interessa no diálogo entre Habermas e Derrida. Ele versaria nominalmente sobre sua relação com Habermas e também com Gadamer. Este capítulo trataria do que Derrida chama de “história diferencial” dos mal-entendidos e das resistências⁶ que envolveram “Hans Georg Gadamer e Jürgen Habermas e, por outro lado, os filósofos franceses de minha geração”. Seu interesse seria o de mostrar que, apesar das diferenças que marcam as obras dos pensadores que compõem os dois lados desse debate:

[...] os *mal entendidos* giram sempre em torno da interpretação e da possibilidade mesma do *mal entendido*, do *conceito de mal entendido*, como também do dissenso, do outro e da singularidade do acontecimento, mas então, e como consequência, da essência do idioma, da essência da língua, para além de seu inegável e necessário *funcionamento*, para além de sua inteligibilidade comunicativa (DERRIDA, 2004a, p. 34).

Derrida se utiliza aqui do momento de reconciliação que começava a se delinear em torno de sua relação com Habermas (mas também com Gadamer) para dar relevo ao reconhecido mal entendido, pouco a pouco ultrapassado, entre ambos. Uma vez mais, Derrida faz desse dado biográfico oriundo da relação entre

⁵ É preciso lembrar que se por um lado o interesse pela psicanálise é amplo e disseminado na obra de Derrida, Habermas, por outro lado, desde seu *Conhecimento e interesse* (HABERMAS, 1982), expressa um interesse pontual pela psicanálise, ligado ao problema do sentido, em que o sonho ocupa um lugar bastante diminuído ou quase nulo. Trata-se, no fundo, neste discurso derridiano, de pensar o lugar e a diferença entre os filósofos alemães a partir de seu posicionamento em relação ao sonho e, agora, em relação à psicanálise.

⁶ “História em uma boa parte já passada, há pouco tempo, mas quiçá ainda não totalmente superada”, afirma Derrida (DERRIDA, 2004a, p. 33).

ambos os pensadores um elemento filosófico. Para se compreender esta história diferencial entre seu trabalho e o trabalho do pensador da comunicação, será preciso pensar sobre um conceito de mal entendido antes mesmo de qualquer reflexão sobre o caráter funcional de qualquer inteligibilidade comunicativa (ou de todo consenso). Trata-se, ao contrário de uma sustentação em um paradigma da comunicação, de pensar o problema da *tradução*, da essência do idioma e da língua, da diferença que leva a um pensamento sobre o outro e sobre o acontecimento. Trata-se de entender a história que une os nomes de Habermas e Derrida como problema filosófico:

Se estes mal entendidos sobre o mal entendido parecem hoje em dia estar se apaziguando ou até mesmo se dissipando totalmente em uma atmosfera de reconciliação amistosa, não se deve apenas render homenagem ao trabalho, à leitura, a boa fé, a amizade de uns e de outros, amiúde dos mais jovens filósofos deste país. É preciso ter em conta a consciência crescente de responsabilidades políticas a serem *compartilhadas* ante ao por vir e não apenas na Europa: discussões, deliberações e decisões políticas, mas também sobre a *essência do político*, sobre as novas estratégias a inventar, sobre as tomadas de partido em comum, sobre uma lógica e inclusive das aporias de uma soberania (estatal ou não) que não se pode acreditar nem simplesmente desacreditar, diante das novas formas de capitalismo e de mercado mundial, diante de uma nova figura ou até uma nova constituição da Europa que deveria, por infiel fidelidade, ser outra coisa que as diversas “crises” do espírito europeu diagnosticadas neste século tem representado; mas também algo diferente que um Super-Estado, ou simples competidor econômico ou militar dos Estados Unidos ou da China (DERRIDA, 2004a, p. 34).

Ainda como questão filosófica será preciso, nesse contexto, entender o despertar de uma responsabilidade compartilhada, de uma reunião (ainda que não de um consenso) em torno de questões políticas comuns. Essas questões comuns se desdobram em duas frentes distintas, mas complementares conforme veremos ainda neste capítulo: por um lado, ela produz uma série de *documentos ético-políticos assinados em comum* em torno da questão da Europa e do cenário político internacional; por outro lado, ela se expressa em um *interesse filosófico e político comum* em ambos os pensadores, a saber: a teoria e o pensamento político de Immanuel Kant sobre o *cosmopolitismo* e a possibilidade do universal em política, para além da soberania do Estado. O despertar desse interesse filosófico-ético-político comum pode ser traduzido, ainda no discurso de Derrida, pela afirmação da urgência de “um pensamento que implique uma crítica desconstrutiva desenganada, desperta, vigilante, atenta a tudo aquilo que [...] solda a política com a metafísica, com as especulações capitalistas, com as perversões

do afeto religioso ou nacionalista, com a fantasia soberana” (DERRIDA, 2004a, p. 35).

5.4

Política e terror, tolerância e cosmopolitismo

No segundo encontro entre Habermas e Derrida ainda no ano de 2001, Richard Bernstein, um amigo comum a ambos, promove uma reunião em sua casa em Nova York no começo de outubro, logo após os ataques do “11 de setembro” naquela cidade. Nesta mesma ocasião, ambos aceitam um convite para participar de um conjunto de entrevistas sobre o tema do terrorismo internacional e do ataque às Torres Gêmeas, que seriam oferecidas a filósofa Giovana Borradori e publicadas com a reunião dos nomes de Habermas e Derrida, nos Estados Unidos, sob o título de *Philosophy in a time of terror* (BORRADORI, 2004). O tema do terrorismo, do cosmopolitismo e da tolerância passam a se mostra como peças-chave de reunião entre as preocupações éticas e políticas de Habermas e Derrida. O teórico da ética da discussão entende que o terrorismo é um fenômeno exclusivamente moderno, efeito dos desdobramentos da herança da racionalização social e do desencantamento do mundo moderno, embora esse desdobramento permaneça intrinsecamente ligado à noção habermasiana de *patologias da comunicação*. Portanto, na visada de Habermas, o terrorismo coloca problemas para elementos filosóficos que lhe são caros, como a herança do Iluminismo, a ancoragem da política na ideia de um compartilhamento da soberania com o cosmopolitismo e o ponto de partida prático de uma comunicação orientada eticamente para o entendimento mútuo. Desde o início da entrevista, Habermas esclarece que o terrorismo seria um efeito da modernidade apenas na medida em que se pode compreender que em sua *manifestação trata-se menos de uma busca de um retorno a um modo de vida pré-moderno* e mais de uma *reação violenta a uma superaceleração dos efeitos da modernidade na era da globalização*. Essa aceleração dos efeitos da modernidade – e sua desconexão da ideia de uma modernidade cultural, como ele reiteradamente reafirma – passa a ser entendida pelos terroristas fundamentalistas como uma ameaça e não como uma

oportunidade. Nesse cenário político, no entanto, há outro polo em jogo, na medida em que a política unilateral norte-americana – tema que retorna em seus escritos sobre o cosmopolitismo – permanece igualmente em oposição às tendências do direito internacional em direção a uma *constitucionalização das relações mundiais* e uma transição da lei internacional clássica em direção ao cosmopolitismo: “o mundo se tornou muito complexo para esse unilateralismo mal disfarçado”, afirma (HABERMAS *apud* BORRADORI, 2004, p. 39). Nesse sentido e paradoxalmente, o terrorismo religioso visa fazer a manutenção de um poderio religioso exclusivo contra as complexidades da secularização moderna (desencantamento do mundo) e contra o unilateralismo político-militar da potência norte-americana (igualmente efeito das patologias da comunicação). Esse poder militar unilateral americano tem emperrado as soluções em escala global, passando por cima de decisões tomadas no âmbito das organizações internacionais, negando acordos estabelecidos em tratados e impondo-se exclusivamente por sua força discrepante em relação a outros Estados⁷. Assim, tanto a força religiosa quanto a potencia militar unilateral estariam em uma rigorosa incompatibilidade com as conquistas da modernidade, seja no âmbito da racionalização do espaço público, seja no âmbito do direito cosmopolita. Habermas reitera uma vez mais que ambas as forças dizem respeito ao que ele chama de *patologias da comunicação*, que se configuram como forças instrumentais unilaterais que desrespeitam o procedimentalismo normativo da argumentação em nome de uma hierarquia de poder verticalizada.

A partir daí, para compreendermos o que Habermas considera serem essas *patologias da comunicação*, será preciso acompanhar como duas questões levantadas por Borradori colocam a teoria habermasiana em confronto, em primeiro lugar, com o tema do terrorismo propriamente dito e, em segundo lugar, com a própria desconstrução de Jacques Derrida. A primeira delas diz respeito a sobrevivência do modelo da comunicação e de uma teoria da ação comunicativa no contexto do terror ou no confronto “entre ‘tradução’ e ‘busca de uma linguagem comum’” (BORRADORI, 2004, p. 47), como prefere Borradori. Habermas entende que, ao contrário de colocar em cheque sua teoria do

⁷ Esse tema será francamente retomado no manifesto por uma política europeia comum que Habermas e Derrida assinarão juntos.

entendimento pela comunicação, o terrorismo internacional *reforça a necessidade de um pensamento como este*. Esses conflitos em nível mundial surgem sobretudo graças à uma distorção estrutural na comunicação, isto é, por uma distribuição capilar do mal entendido, da insinceridade, da incompreensão mútua e da impostura. Essas patologias da comunicação produzem efeitos de violência política unilateral drásticos: “quando as consequências desses conflitos tornam-se dolorosas o bastante, elas vão parar em um tribunal ou no consultório de um terapeuta. A espiral de violência começa como uma espiral de comunicação distorcida que leva, por meio da incontrolável espiral de desconfiança recíproca, à ruptura da comunicação” (HABERMAS *apud* BORRADORI, 2004, p. 48). Do ponto de vista internacional, a normatividade jurídica – defendida pela teoria do constitucionalismo e do cosmopolitismo de Habermas – possibilita que tais rupturas da comunicação se aparam em encontros formais mediados pela lei. Quando questionado se esse modelo não estaria baseado em uma compreensão das outras culturas segundo “nosso” próprio modelo de diálogo, isto é, segundo um eurocentrismo, Habermas identifica aí, como rival teórico, mais uma vez, a desconstrução de Derrida:

A constante suspeita desconstrutivista de nossos preconceitos europocêntricos levanta uma contraquestão: por que o modelo hermenêutico de entendimento – que funciona nas conversas do cotidiano e, desde Humboldt, tem sido metodologicamente desenvolvido a partir da prática de interpretar textos – deveria subitamente partir para além das fronteiras de nossa própria cultura, do nosso próprio modo de vida e da nossa tradição? Em cada caso uma interpretação deve transpor o abismo do pré-entendimento hermenêutico dos dois lados – mesmo quando as distâncias culturais e espaço-temporais são mais curtas ou mais longas, ou as diferenças semânticas, maiores ou menores. Todas as interpretações são traduções *in nuce* [...] Também é possível mostrar, com argumentos gadamerianos, que a ideia de um universo de significados contido em si mesmo, que não pode ser mensurado a partir de outros universos do mesmo tipo, é um conceito inconsistente (HABERMAS *apud* BORRADORI, 2004, p. 49).

Contra uma interpretação atribuída à desconstrução, Habermas defende que nenhum universo de sentido cultural pode ser compreendido como algo que se encerra sobre si mesmo, mas que nossas limitações culturais interpretativas podem e devem ser superadas pela própria prática de comunicação. Nesse ponto, Habermas sai em defesa de sua ideia de que a comunicação se sustenta em um processo de aprendizado que deve forçosamente ampliar os horizontes argumentativos dos participantes quando uma discussão se estabelece de maneira bem sucedida. A prática de interpretação seria ela própria dotada de uma

dimensão de tradução cultural na medida em que, partindo das fronteiras de compreensão e sentido de uma cultura, ela transpõe o espaço do pré-entendimento em direção à abertura às diferenças semânticas e culturais através da comunicação. A questão de Borradori, no entanto, parece ter incidido antes sobre o caráter “culturalista” *do próprio modelo da comunicação habermasiana*, dependente da racionalização da modernidade europeia e que em seguida extrapolado para todas as formas de relação humana ao redor do mundo e não exatamente sobre a capacidade deste modelo em transpor as limitações e horizontes culturais restritos. Sendo assim, Habermas teria de prestar contas a respeito da paradoxal centralidade cultural e institucional da modernidade iluminista europeia que seria, segundo seu argumento, o único solo possibilitador de descentralização cultural-subjetiva e argumentativa. A questão, no entanto, não tocou os ouvidos de Habermas.

A resposta de Habermas, por outro lado, reafirma a potência da comunicação em produzir uma simetria de horizontes de sentido. Se no horizonte da comunicação as pessoas são capazes de lutar contra as dificuldades de entendimento mútuo, esta luta possibilitada pelo modelo da comunicação “deve ampliar suas perspectivas originais e, em última análise, conciliá-las. E elas podem ter sucesso nessa ‘fusão de horizontes’, pela capacidade peculiar que tem de assumir os papéis de ‘interlocutor’ e ‘ouvinte’” (HABERMAS *apud* BORRADORI, 2004, p. 50). Apenas a comunicação seria capaz de proporcionar essa adoção de perspectivas mútuas e, além disso, propiciar uma “interpretação não etnocentricamente adotada ou convertida, mas, em vez disso, *intersubjetivamente* compartilhada” (HABERMAS *apud* BORRADORI, 2004, p. 50). Ao possibilitar perspectivas comuns aos interlocutores, a comunicação permanece livre de coação ou violência. O problema se dá quando as falhas na comunicação são frequentemente não distinguidas da comunicação bem sucedida:

Por isso a comunicação é sempre ambígua e suspeita de carregar uma violência latente. Mas quando a comunicação fica ontologizada sob essa descrição, quando “nada além” da violência é vista nela, perdemos o ponto principal: que o poder crítico de pôr fim à violência sem reproduzir os ciclos de uma nova violência só pode residir no telos do entendimento mútuo e em nossa orientação rumo a essa meta (HABERMAS *apud* BORRADORI, 2004, p. 50).

Uma das principais formas dessa ontologização diz respeito a uma concepção filosófica que emperra a construção de uma *constitucionalização*

cosmopolita do direito internacional, tal como defendido por Habermas. Nesse sentido, uma compreensão das alianças e da lei internacional como “destinadas a servir ao mascaramento de interesses particulares sob o disfarce universalista” (HABERMAS *apud* BORRADORI, 2004, p. 51) é capaz de minar todo esforço do direito internacional em direção ao universalismo cosmopolita, em nome simplesmente de uma relação belicista entre Estados e povos.

Ora, tendo defendido condições de um universalismo ético na comunicação e em seguida tendo defendido um universalismo político em sua proposta de constitucionalização cosmopolita do direito internacional⁸, Habermas é confrontado por Borradori a responder por sua permanente defesa do universalismo no campo da ética e da política. Ele reafirma que esse universalismo se traduz em seus textos pela noção de *tolerância*, termo que pode, por sua própria origem histórica e política, contraditoriamente apontar para uma *limitação de seu alcance universalista*. A origem histórica do uso político do conceito de *tolerância* remonta a 1598, por ocasião do *Édito de Nantes* onde o rei Henrique IV da França permitiu a uma minoria religiosa (os *huguenotes*) professarem suas crenças religiosas “livremente” em seu território. A condição principal do *Édito*, contudo, era a de que os huguenotes seriam tolerados naquele território desde que não questionassem a autoridade do trono francês e *reconhecessem a supremacia da religião católica*. O que significa dizer que a tolerância aquela minoria dependida de uma decisão *unilateral e paternalista* que se assegurava ao mesmo tempo contra qualquer pretensão de participação política da minoria tolerada e contra qualquer antagonismo em relação à religião oficial do reino. A questão que se coloca é: será possível pensar politicamente o tema da tolerância sem essa estrutura unilateral, despolitizadora do espaço público e paternalista? O conceito de tolerância não estaria na contramão à própria prática da comunicação e ao uso da razão publicamente?

Borradori confronta diretamente a tolerância habermasiana ao pensamento de Derrida e sua desconstrução do conceito de *hospitalidade* e sua ideia de uma *política da amizade*: “‘tolerância’ não seria um termo paternalista, que seria melhor substituir pelo conceito de ‘hospitalidade’ ou ‘amizade’?” (BORRADORI,

⁸ Analisarei esse ponto a seguir.

2004, p. 53). Em resposta, Habermas reconhece o caráter paternalista do termo ‘tolerância’. A saída para esse impasse repousa precisamente sobre sua noção procedimental de *constitucionalismo* e sua garantia da liberdade e da igualdade de direitos civis. Habermas entende que uma desconstrução do conceito de tolerância – ao que parece a desconstrução é entendida aqui simplesmente como *eliminação* – perderia essa dimensão essencial da igualdade de direitos:

[...] a desconstrução pura e simples do conceito de tolerância cai em uma armadilha, uma vez que o Estado constitucional contradiz precisamente a premissa da qual deriva o sentido paternalista do conceito tradicional de “tolerância”. No interior de uma comunidade democrática, cujos cidadãos concedem reciprocamente direitos iguais uns aos outros, não sobra espaço para que uma autoridade determine *unilateralmente* as fronteiras do que deve ser tolerado. Na base dos direitos iguais dos cidadãos e do respeito recíproco de um pelo outro, ninguém possui o privilégio de estabelecer as fronteiras da tolerância do ponto de vista de suas próprias preferências e orientações segundo valores (HABERMAS *apud* BORRADORI, 2004, p. 53).

Como apresentei na primeira parte deste trabalho, o agir comunicativo é uma estrutura dialógica e pluralista que se desenvolve necessariamente em uma estrutura de solidariedade social que se apoia na racionalidade implícita à comunicação. Essa racionalidade busca se desenvolver da melhor maneira possível dentro da estrutura de tolerância sobre a qual a socialização que ela inaugura se apoia. Portanto, no que diz respeito à dimensão política da ação comunicativa, a tolerância *não é um princípio político* da racionalidade comunicativa (como seria o caso das teorias do Contrato Social onde a tolerância estaria na *origem* da relação política contratual). Ao contrário, na ação comunicativa, a tolerância é o *resultado da socialização possibilitada pela racionalidade da comunicação*. Aquele que participa de uma ação comunicativa na esfera pública desenvolve forçosamente um interesse na inclusão do outro na participação política. Esse interesse, reforça o engajamento de cada um no processo democrático, mas também nos disponibiliza à experiência política da autorreflexão (revisitando e eventualmente modificando suas posições) e na promessa de autotransformação a partir da troca argumentativa. Portanto, a experiência social e política a partir da racionalidade implícita à ação comunicativa é essencialmente uma experiência de solidariedade social e de tolerância.

Para Habermas, essa estrutura tolerante da ação comunicativa pode se converter em *princípio jurídico*, uma vez que ela permanece intimamente ligada

ao espaço público. As *constituições políticas federais* das democracias liberais são precisamente o canal jurídico-político estabelecido democraticamente que possibilita controlar conflitos e amenizar as rupturas comunicativas. Portanto, ao contrário do modelo do *Édito de Nantes*, o conceito de tolerância só é defensável quando praticado em uma comunidade democrática, isso porque nas democracias constitucionais a tolerância adquire um perfil dialógico que depende da cooperação da ação comunicativa. Em sua forma democrática, portanto, a única exigência que a tolerância em seu perfil dialógico exige é a lealdade ao próprio projeto constitucional; essa forma de lealdade política e de formação de solidariedade social Habermas chama de *patriotismo constitucional*.

Será o princípio mesmo de uma constituição que garantirá que as reivindicações e conflitos possam ser reconhecidos por vias legais – e mesmo atos de desobediência civil possam ter lugar, desde que não se apresentem como uma atitude que fere o direito constitucional. A resistência das minorias e seu caráter militante tem seu lugar assegurado no constitucionalismo a partir do reconhecimento mútuo dos concidadãos que é garantido pela lei fundamental. Este é precisamente o ponto que será discutido por Habermas em seu texto *Struggles for recognition in the democratic constitutional State* (HABERMAS, 1994b). Neste trabalho, Habermas leva mais longe as hipóteses já desenvolvidas em seu clássico *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (HABERMAS, 1994a). Seu problema central gira em torno da questão da legitimidade na instauração da lei nos Estados democráticos. Sua teoria parte do fato de que uma ordem legal ou jurídica só poderia ter legitimidade em uma democracia na medida em que ela funciona como salvaguarda da autonomia individual de todos os cidadãos de maneira igualmente distribuída no interior do Estado. E os cidadãos, por sua vez, só seriam autônomos na medida em que possam se sentir participantes em relação às leis que lhe são endereçadas por este mesmo Estado, isto é, na medida em que eles próprios enxerguem a si mesmos como co-*autores* participantes do processo legislativo (via processo democrático). Portanto, a questão da *liberdade* democrática dos cidadãos e do *reconhecimento* de grupos culturais pelo Estado opera sempre dentro de uma arquitetura própria ao Estado constitucional e de suas *pressuposições* legais. Os *limites* normativos do *possível* dentro do Estado democrático (seja em relação ao reconhecimento,

seja em relação à liberdade) se inscrevem no interior de um campo sempre já pressuposto, ainda que as variações interpretativas da lei e as próprias variações de lei sejam possíveis e inclusive desejáveis entre gerações. Para Habermas, a constituição como projeto histórico funciona como uma espécie de *herança* que cada nova geração herda das gerações anteriores, dando continuidade ao trabalho de zelar por esta estrutura do “possível” no interior do Estado democrático⁹.

Poderíamos resumir a proposta habermasiana, portanto, do seguinte modo: em primeiro lugar, a constituição não está amparada por valores morais intrínsecos; ela deve apenas zelar pela manutenção da liberdade individual e da igualdade amplamente distribuída no interior do Estado. Em função de seu caráter exclusivamente formal e procedimental, o constitucionalismo comporta a inclusão *ad infinitum* de novas concepções do *bem* e do *justo* (o que Habermas vai considerar como sendo a presença da ética no direito) em uma ordem legal já estabelecida. Estas novas concepções éticas discutem sobre aquilo que pode ser o justo ou bom *para a maioria*; tal discussão é possibilitada por estruturas comunicacionais orientadas para o entendimento mútuo, salvaguardadas pelo próprio funcionamento democrático da esfera pública e pela ordem legal (constitucional) que garante seu bom funcionamento. Ao mesmo tempo, esta mesma ordem legal interdita que sejam privilegiadas algumas formas de vida em detrimento de outras. Por fim, Habermas afirma que a ação normativa desta esfera pública já está sempre pressuposta e aceita pelos participantes do Estado na medida em que todos devem agir sempre no interior da pressuposição do *background* constitucional (e de sua aceitação) para que a reivindicação de direitos, reconhecimento mútuo e liberdades democráticas possa operar. Deste modo, qualquer crítica ao universalismo e ao constitucionalismo – e nesse ponto, Habermas inclui a desconstrução entre as críticas ao universalismo constitucional – já repousa, forçosamente, sobre a liberdade que as próprias democracias constitucionais possibilitaram:

[...] qualquer desmascaramento desconstrutivo do uso ideologicamente ocultador de discursos universalistas na verdade pressupõe os pontos de vista críticos levantados por esses mesmos discursos. O universalismo moral e legal é, assim, auto-reflexivamente fechado, no sentido de que suas práticas imperfeitas só

⁹ Explorarei melhor a tese que dá base ao conceito de *patriotismo constitucional* ao discutir a proposta habermasiana do constitucionalismo do direito internacional a partir da noção de direito cosmopolita de Kant.

podem ser criticadas com base em seus próprios padrões (HABERMAS *apud* BORRADORI, 2004, p. 55).

Uma vez mais, o crítico do projeto habermasiano apenas pode enveredar em direção a contradição performativa. Ainda no contexto das entrevistas em torno da temática do terrorismo e do *11 de setembro*, Derrida comenta desta vez questões como o papel da Europa hoje e, especialmente, o problema do uso do termo ‘tolerância’. Assim como a entrevista concedida por Habermas, o caminho que o diálogo com Derrida ganha como direção será igualmente aquele do Iluminismo e do cosmopolitismo, heranças kantianas que assumem um papel fundamental nas reflexões que respondem às questões colocadas pela entrevistadora.

Mais cauteloso do que Habermas no uso do termo ‘tolerância’ como arma contra o terrorismo, Derrida admite haver a necessidade hoje em se assumir certo legado do Iluminismo em sua luta contra a intolerância em suas diversas formas, sobretudo a religiosa. Isso nos conduziria à necessidade de se empreender uma genealogia do conceito de tolerância que se chocaria, em primeiro lugar, à sua origem cristã que assumia a forma de uma virtude religiosa que obriga os cristãos católicos a *tolerar*, isto é, *deixar existir* tanto cristãos protestantes quanto não cristãos. Esse sentido religioso e católico guarda alguma correspondência com o uso corrente comum que surge de modo imediatamente posterior a ataques terroristas como o 11 de setembro, isto é: deve-se requisitar que muçulmanos convivam com judeus e cristãos, que crentes e não crentes sejam capazes de “tolerar” a presença e o convívio uns com os outros, traduzindo, assim, a noção de paz em termos de ‘coabitação’, como uma espécie de “deixar viver” ao outro semelhante. É preciso, portanto, não esquecer as raízes religiosas e filosóficas do conceito de tolerância que “frequentemente é usado do lado dos que detém o poder, sempre como uma espécie de concessão condescendente” (DERRIDA *apud* BORRADORI, 2004, p. 137). Essa mesma genealogia do conceito de tolerância nos conduziria em seguida a seu uso Iluminista, notadamente no *Dicionário filosófico* de Voltaire. Nesse sentido, a tolerância guarda um vínculo com a noção de um uso público da Razão (tema caro à racionalidade comunicativa de Habermas), embora Derrida acredite que não se pode pensar esse empuxo sem considerar as condições econômicas, técnicas e midiáticas que a partir da globalização (ou, como Derrida prefere nomear, em francês: *mundialização*)

passaram a modificar radicalmente as condições de acesso da Razão ao espaço público e mesmo modificando a própria noção pública de espaço comum.

A própria obra de Kant funda a razão prática e a noção de espaço público sobre um caldo de cultura restrito e compartilhado por certo número de povos, sustentado no cristianismo protestante (e dentro de um universalismo tolerante). Por outro lado, Kant tinha a intenção de localizar a religião dentro de limites que derivam da própria razão de maneira ser capaz de *neutralizar o potencial irracionalista* (o que chamaríamos hoje de *fundamentalista*) da própria religião. Ou seja, o Iluminismo recupera o conceito religioso de *tolerância* e se esforça em de racionalizá-lo ou laicizá-lo¹⁰. Essa secularização se apresenta como religiosamente neutra, mas ela ainda é dotada de um forte componente cristão. Isso porque a racionalização e mesmo a laicização dos componentes cristãos não está em confronto ou oposição à própria “essência” do cristianismo. Em sua obra, Kant distingue dois tipos de religião: as religiões que ele chama de *religião apenas do culto*; e que dizem respeito a religiões que oferecem um messias e oferecem ao fiel o acesso a esse messias através da prece. Essas religiões do culto, no entanto, permanecem intrinsecamente dependentes do messias e da revelação messiânica, permanecendo incapazes de oferecer elementos aos fiés para *seguir uma vida moral capaz de levar cada um a se engajar em se desviar do pecado*. Além disso, há o conjunto de religiões que ele chama de *religião moral*. Essas religiões dizem respeito àquelas que prescrevem ao crente um *aprimoramento moral de si* afim de tornar o homem merecedor do amor e da atenção de Deus. Essas duas formas de religião colocam em confronto duas formas de fé: 1- a *fé dogmática* que depende exclusivamente da revelação religiosa sem fazer uma distinção entre o conhecimento que o fiel deve buscar e a revelação divina; 2- e a *fé reflexiva* onde o mais importante é provar o comprometimento moral do fiel (que permanece em suspenso em relação à própria crença em Deus).

Para Kant, o cristianismo é a *única verdadeira religião moral*, capaz de promover a fé reflexiva de modo a *torná-la independente da expectativa de um messias*. Assim, para Derrida, a reflexão moral oriunda da fé reflexiva cristã (o

¹⁰ O próprio imperativo categórico de Kant é uma das principais expressões dessa racionalização ou laicização iluminista da tolerância cristã, como reconhece o próprio Kant ou como reconhecem teóricos como Alasdair MacIntyre

engajamento do indivíduo em um aprimoramento moral racional universalizante) *apesar de ser perfeitamente distinguível do messias cristão*, não é distinguível da própria moral do cristianismo. A secularização iluminista do cristianismo em Kant é inseparável da própria essência moral do cristianismo e de seu transbordamento para além de seus limites religiosos. O conceito de *tolerância*, assim como o imperativo categórico kantiano, falam a língua do cristianismo, apesar de falar em um idioma sem Deus.

Além de seu caráter moral intrinsecamente cristão, Derrida não abandona a ideia de que a tolerância é igualmente praticada por aquele que é dotado de poder *suficientemente soberano* para tolerar; marcando o vínculo entre tolerância e o poder daquele que é capaz de aceitar ou *não aceitar* que o outro seja acolhido e possa viver em seu *próprio* espaço. Assim sendo, a tolerância se inscreve imediatamente a partir de certo limite, de um “limite de tolerância” que corresponde ao limite em que se torna excessivo, em que “não é mais decente pedir a uma comunidade nacional que acolha outros estrangeiros, trabalhadores imigrantes e gente parecida” (DERRIDA *apud* BORRADORI, 2004, p. 137). A observação de Derrida sugere que a tolerância se instaura a partir de um *limite unilateral, soberano*, capaz de *aceitar* até certo ponto a presença do outro, ainda que este outro seja entendido como uma espécie de corpo estranho. A partir de certo cálculo jurídico ou cultural que se estabelece a partir do lugar de poder soberano daquele que tolera, se estabelece um *limite do tolerável* que tolera *até o ponto em que seu lugar soberano não seja jamais atingido*.

Tudo se passa como se Derrida visasse um ponto cego do constitucionalismo defendido por Habermas, onde *a vinda do outro não fosse nem mesmo ainda mediada pela igualdade distributiva*, onde a relação entre o soberano e o tolerado não fosse ainda mediada (juridicamente ou moralmente) por valores como a *igualdade*, que a estrutura da lei constitucional pressupõe para os membros que são reconhecidos entre si como membros de uma comunidade jurídico-política. Ao que parece, *Derrida está mais preocupado com o acolhimento do outro que chega de modo desamparado das balizas soberanas de acolhimento e não tanto com as garantias constitucionais daquele que já possui o estatuto de membro de uma comunidade*. Esse tema retornará adiante em nosso estudo sobre o cosmopolitismo.

Da mesma forma como havia procedido na entrevista a Habermas, Borradori questiona a Derrida se o conceito de tolerância não seria melhor pensado a partir do conceito de hospitalidade, caro ao cosmopolitismo kantiano. Derrida é taxativo ao responder negativamente, afirmando que “a tolerância é na verdade o oposto da hospitalidade. Ou pelo menos, o seu limite” (BORRADORI, 2004, p. 137). A tolerância não é hospitalidade na medida em que ela é capaz de acolher sempre dentro de certos limites calculados que visam a *manutenção do controle unilateral sobre a posse soberana do “lar”*, isto é, um controle sobre o território, a casa, a língua, a cultura, a religião daquele que dá abrigo.

Se fosse possível aproximar a tolerância de alguma forma de hospitalidade, ela seria forçosamente uma *hospitalidade calculada, condicional*, que tem como princípio fundamental a exigência de que “o outro obedeça às nossas regras, nosso modo de vida, até mesmo nossa linguagem, nossa cultura, nosso sistema político. Essa é a hospitalidade tal como comumente entendida e praticada, uma hospitalidade que conduz, com certas condições a práticas reguladas, leis e convenções em uma escala nacional e internacional” (DERRIDA *apud* BORRADORI, 2004, p. 138). Em torno do tema da hospitalidade e do cosmopolitismo, um perfil mais claro da diferença entre Derrida e Habermas em relação ao outro e à soberania, assim como do outro em sua relação a lei, se ergue. Ainda que o cosmopolitismo kantiano se ancore explicitamente na pressuposição de alguma forma de soberania de Estado, *ele rejeita a ideia de um Estado mundial em nome de uma desconstrução da soberania indivisível*. Não se trata, em Kant, por um lado, de uma destruição radical do Estado, na medida em que seu cosmopolitismo pensa o universal na política *a partir do próprio modelo da cidadania mundial*, modelo que depende intimamente de uma linguagem da soberania estatal. No entanto, há uma desconstrução que:

Não assumirá a forma da supressão de um Estado soberano em um momento particular no tempo, mas passará por uma longa série de convulsões e transformações imprevisíveis, por formas nunca antes conhecidas de soberania compartilhada e limitada. A ideia e até mesmo a prática da soberania compartilhada, isto é, de uma limitação da soberania, já foi aceita há um bom tempo. E, no entanto, tal soberania dividida ou partilhada contradiz o conceito puro de soberania [...] A desconstrução da soberania portanto já começou, e não terá um fim, pois não podemos nem devemos renunciar pura e simplesmente aos valores de autonomia ou liberdade, ou àqueles de poder ou força, que são inseparáveis da ideia de lei (DERRIDA *apud* BORRADORI, 2004, p. 141).

Defendemos a hipótese de que o cosmopolitismo e, portanto, o desdobramento do universalismo do campo da ética na política¹¹, será o ponto comum às preocupações de Habermas e Derrida onde as implicações ético-políticas da obra de ambos os autores se mostram mais acentuadamente distintos em seus desdobramentos e questionamentos, ao mesmo tempo em que bebem de uma problemática comum que emana da obra de Immanuel Kant.

5.5

A Europa, por uma política comum

O tema da política e do direito internacional, preocupação que se mostra paulatinamente um tema compartilhado por ambos os filósofos, ganha por fim um manifesto co-assinado por Derrida e Habermas. Em 31 de maio de 2003, o manifesto é publicado em francês pelo jornal *Libération* e em alemão pelo *Frankfurter Allgemeine Zeitung* com o título de *O 15 de fevereiro ou o que reúne os europeus: um apelo por uma política externa comum, começando no coração da Europa* (HABERMAS; DERRIDA, 2006). O texto foi elaborado por Habermas e aprovado e assinado por Derrida que esteve impedido de escrever suas próprias palavras em função de seu estado de saúde. O título do texto faz referência aos atos e protestos de 15 de fevereiro de 2003 em que centenas de milhares de pessoas nas principais capitais do mundo e especialmente da Europa, foram às ruas contra a decisão unilateral do governo dos Estados Unidos de invadir o Iraque e começar uma guerra sem amplo amparo da comunidade e das organizações internacionais. No texto, os autores consideram que essa data marca *o nascimento de uma nova esfera pública* na Europa.

Motivados pela ideia de uma identidade comum europeia composta menos de elementos positivos e mais por uma cultura que por séculos “aprendeu de maneira dolorosa como as diferenças podem se comunicar, contradições serem institucionalizadas e tensões estabilizadas” (HABERMAS; DERRIDA, 2006, p. 274), os autores acreditam que esse elemento de pacificação de conflitos, que na

¹¹ Apresentaremos, nas páginas a seguir, de que modo, desde Kant, o cosmopolitismo funde em si e alastra problemas da ética ao campo da política universalista, representando, em sua obra, uma das principais heranças da modernidade europeia.

Europa ganha um caráter institucional pacifista – juridicamente ou não –, pode marcar a própria identidade europeia. Esse caráter de institucionalização dos conflitos e da relação ao outro marca algo *próprio da Europa* e ao mesmo tempo marca seu transbordamento para além de seus limites territoriais, na medida em que

Cristianismo e capitalismo, ciências naturais e tecnologia, Direito Romano e o Código napoleônico, as formas de vida burguesas-urbanas, democracia e direitos humanos, a secularização do Estado e da sociedade se espalharam por outros continentes, esses legados não constituem mais um *proprium* (HABERMAS; DERRIDA, 2006, p. 274).

Se tais legados da história europeia não constituem mais algo de próprio à Europa, mas vagam de maneira iterável na história dos povos mundiais e das democracias modernas – europeias ou não –, por outro lado, a capacidade de institucionalização das diferenças marca uma espécie de duplo êxito europeu: em primeiro lugar, ela culmina na distribuição do bem-estar social por parte do Estado, mas também na superação da soberania nacional pela institucionalização de uma soberania compartilhada (cosmopolitismo). Esse duplo êxito tem efeitos sobre o modo como os cidadãos se relacionam com o Estado, a economia e a própria soberania. A grande confiança dos europeus nas capacidades organizacionais do Estado se reúne, ao mesmo tempo, a uma desconfiança em relação ao progresso tecnológico e em relação a modos de organização econômica que fujam do modelo do estado de bem-estar social e de suas seguranças e regulações (confiando mais no poder civilizador do Estado do que nas autocorrekções do mercado e do capital). O passado recente da Europa, por outro lado, notadamente as experiências nacional-socialistas e o holocausto dos judeus, além da experiência do colonialismo como manutenção econômica dos impérios que os principais países da Europa experimentaram, possibilitaram “controvérsias autocríticas” que marcam hoje essa identidade comum. A alta intolerância dos europeus às agressões à integridade física e pessoal dos cidadãos levou, por exemplo, a União Europeia a banir a pena capital como condição para a entrada dos países no bloco. Aprendendo com os conflitos passados que rasgaram o continente até a Segunda Guerra Mundial; a União Europeia, segundo Habermas e Derrida, teria tido sucesso em confirmar a crença de que a domesticação do poder soberano do Estado requer uma *limitação mútua* da soberania tanto no nível global quanto no nível mesmo do Estado-nação. Ao terem experimentado a

decadência de seus poderes imperiais e coloniais (na medida em que a queda dos impérios europeus representou, em larga medida, uma associação à perda de poder colonial), a Europa pôde recentemente assumir uma distancia em relação a violência colonial em uma perspectiva reflexiva de distanciamento. Assim, os europeus:

puderam aprender com a perspectiva dos derrotados e perceber a si mesmos no duplo papel de vencedores que são chamados a prestar contas da violência de um processo forçado e desenraizante da modernidade. Isso pode sustentar a rejeição do eurocentrismo e inspirar a esperança kantiana de uma política doméstica global (HABERMAS; DERRIDA, 2006, p. 277).

Uma vez mais, tanto da parte de Habermas quanto de Derrida, será o cosmopolitismo kantiano que será convocado como *alternativa à política internacional praticada hoje*, especialmente em contraste com as decisões tomadas unilateralmente pelo papel de superpotência independente e de soberania não-compartilhada por parte dos Estados Unidos. Ora, será precisamente o traço da rejeição deste tipo de política praticada unilateralmente pelo governo norte-americano que os autores encontrarão como marca fundamental comum à Europa. Se essa Europa caracterizada por Habermas e Derrida desenvolveu um estado de bem-estar social que hoje motiva alguns dos esforços de domesticação do capitalismo (que é cobrado estar à altura dos padrões de justiça social estabelecidos por esse modelo), essa mesma Europa ofereceu a si mesma uma forma de governo estabelecido além do modelo do Estado-nação, que pode ser o primeiro passo de uma *constelação pós-nacional* (conceito habermasiano que caracteriza a *constitucionalização do direito internacional para além dos Estados*, forma “habermasiana” do cosmopolitismo hoje).

Esse espécie de posição estratégica, que se ampara no estado de bem-estar social como regulador da justiça social e de controle da economia, ao mesmo tempo em que instaura uma soberania compartilhada ao gosto do cosmopolitismo kantiano, é precisamente o que orientará a reivindicação de uma *política comum europeia* no texto co-assinado por ambos os filósofos. A questão do manifesto, portanto, pode ser formulada da seguinte forma: “se a Europa solucionou dois problemas dessa magnitude, por que ela não deveria lançar um novo desafio: defender e promover uma ordem cosmopolita na base do direito internacional contra visões diferentes?” (HABERMAS; DERRIDA, 2006, p. 274).

Ainda que a perspectiva da institucionalização dos direitos e das garantias sociais tenha um viés nitidamente habermasiano neste manifesto, que remete à sua proposta de constitucionalização do direito internacional, *O 15 de fevereiro* marca a *importância crescente da temática comum do cosmopolitismo como problema ético-político central tanto para Habermas quanto para Derrida*. No entanto, a assinatura conjunta do manifesto não deve nos iludir; ainda que esse tema kantiano seja caro a ambos, as perspectivas divergentes oriundas tanto da desconstrução quanto da ética da discussão se tornam cada vez mais acentuadas, ainda que a relação pessoal entre os autores se torne cada vez mais próxima e amigável.

5.6

Despedida

O relato que Derrida faz em *Cada um em seu país, mas ambos na Europa* (DERRIDA, 2006) do percurso que retraçamos até aqui e que constitui sua relação com Habermas, se conclui admitindo que não seria possível reconstruir, em seu próprio nome, o pano de fundo de discordâncias que atravessam o pensamento de ambos os filósofos. Derrida se limita a admitir talvez o principal ponto de *concordância* entre ambos, consiste no que ele considera serem os escritos habermasianos “além do Estado-nação” que se desenham ao estilo do manifesto que o próprio Derrida co-assinou com Habermas:

[...] Habermas, no anêndice de *Faktizität und Geltung*, define as condições dessa nova cultura política, distinguindo-a do que tem acontecido nos Estados Unidos e conclui na agora lendária fórmula que diz que “um patriotismo constitucional europeu” deve surgir [...] Eu compartilho a mesma esperança e apreensão de Habermas [...] Como se trata de uma questão de respeito pelas leis da constituição européia, eu talvez hesitaria em chamar esse sentimento de “patriotismo”, porque essa palavra traz muitas conotações preocupantes. Mas para além da palavra ou da letra, o discurso de Habermas sobre esse tema permanece, a meu ver, de uma significância fundamental para hoje e para o futuro (DERRIDA, 2006, p. 304).

Derrida reconhece, ao mesmo tempo, que Habermas responde ao desafio desse patriotismo constitucional em um novo espírito cosmopolita que organizações com estruturas de Estado não seriam capazes de responder. Nesse

sentido, a proposta habermasiana de um novo direito cosmopolita se alinha com a proposta derridiana de uma *nova internacional* que tematizaremos adiante:

eu concordo totalmente com tal tese [...] deve haver uma proposta de uma nova *Internacional* que, por ir além dos limites do Estado (*polis*) como Estado-nação, assim como os limites da nação, implica mais do que conceitos de cidadania mundial ou cosmopolitismo – apesar de toda a simpatia que mantenho pela letra e espírito do cosmopolitismo (DERRIDA, 2006, p. 304).

A nova Internacional derridiana se encontra ao patriotismo constitucional habermasiano em sua reivindicação de uma constelação pós-nacional ao sabor do espírito do cosmopolitismo. Derrida não poupa elogios a Habermas ao reconhecer que a proposta habermasiana subjuga toda forma de poder e soberania unilateral a um projeto pós-nacional capaz de se proteger ainda “contra o retorno pós-colonial a um eurocentrismo” (DERRIDA, 2006, p. 304). Nesse sentido, o projeto kantiano de um direito cosmopolita respira novamente na filosofia política habermasiana:

Nessas linhas de Habermas (eu gostaria de comentar muito mais aqui) eu leio a melhor filosofia política. Não apenas para a Europa de amanhã [...] Aí o verdadeiro debate acontecerá, a verdadeira luta para determinar o que “social” vai querer dizer amanhã. Isso não vai se resolver apenas com a Europa. Por esse motivo é necessário para a Europa trazer todo “seu peso para se sustentar em escalas cosmopolitas” sem deixar espaço para a reivindicação de um novo superpoder hegemônico (DERRIDA, 2006, p. 305).

O “verdadeiro debate” que Derrida confiava estar por vir na cena desse novo cenário da filosofia política, moral e do cosmopolitismo, no entanto, não irá contar mais com sua própria presença. A morte de Jacques Derrida, vencido por um câncer em 8 de outubro de 2004, reintroduz ao silêncio sua relação com Habermas. A interlocução que encontrava no cosmopolitismo kantiano a promessa de um debate que finalmente poderia ganhar o campo da filosofia contemporânea, se interrompe prematuramente e Habermas fica desprovido de seu interlocutor mais polêmico, parceiro em uma amizade com obstáculos. Em 11 de outubro de 2004, Habermas publica em um jornal frankfurtiano uma homenagem a Derrida onde considera que ele teria sido um dos mais importantes filósofos das últimas décadas do século XX. Em seu *Uma última despedida: o impacto iluminativo de Derrida* (HABERMAS, 2006a), Habermas defende de maneira breve que a obra derridiana não seria dotada de conteúdos doutrinários ou “conteudísticos”, mas teria deixado de legado um vocabulário para a ação e para o que ele considera uma *práxis* de abertura de mundo. Reaproximando Derrida e Adorno, Habermas afirma que a obra do mentor da desconstrução possui um

caráter *performativo*: “A desconstrução de Derrida, assim como a dialética negativa de Adorno, é essencialmente um exercício performativo” (HABERMAS, 2006a, p. 307). As palavras de Habermas parecem haver concedido, na querela sobre o performativo de Austin que acompanhamos no primeiro capítulo, um espaço para Derrida no reconhecimento de sua leitura da teoria austiniana, ainda que esse espaço seja “apenas” formal, a partir do *impacto* de sua própria obra. Mas Habermas concede igualmente a Derrida o espaço de filiação à herança de Adorno (espaço que havia sido reivindicado por anos pelo próprio Habermas) que havia sido requisitado publicamente no discurso derridiano por ocasião da recepção do Prêmio Adorno, em Frankfurt. No entanto, o vínculo entre seu interlocutor e Adorno é admitido por Habermas de maneira imprevisível: as raízes judaicas de ambos os autores seriam talvez o que haveria de mais comum entre Adorno e Derrida:

Suas raízes judaicas são o fator comum que os vincula. Enquanto Gershom Scholem permaneceu como um desafio para Adorno, Emmanuel Levinas se tornou uma autoridade para Derrida. Portanto é isso que em sua obra pode também ter um impacto Iluminista na Alemanha, porque Derrida se apropriou de temas do último Heidegger sem cometer nenhuma traição neo-pagã de suas raízes Mosaicas (HABERMAS, 2006a, p. 308).

Uma vez mais, Derrida aparece como uma espécie de fusão entre judaísmo e Iluminismo, entre messianismo e Razão, tal como o próprio Adorno caracterizara a obra de Walter Benjamin. No entanto, ainda compreendendo a obra derridiana como uma luta pelo privilégio da palavra escrita sobre a palavra falada, Habermas se permite um tom irônico para comentar a ausência física de Derrida: uma voz “que celebrou a predominância da palavra escrita transmissível sobre a ‘presença’ da palavra falada vai viver em sua própria obra. Mas agora sabemos que daqui para frente a voz de Derrida em sua presença pessoal vai fazer falta” (HABERMAS, 2006a, p. 308). Talvez neste momento de despedida sincera, a incompreensão de Habermas em relação à obra de Derrida se mostre ainda mais abertamente. Ainda que haja o reconhecimento por parte de ambos os autores de suas afinidades políticas, especialmente no que diz respeito à leitura que ambos fazem do cosmopolitismo kantiano, Habermas permanece reconhecendo na obra derridiana o trabalho de um “autor que lê cada texto contra a corrente até que ele revele um sentido subversivo” (HABERMAS, 2006a, p. 308). Um ponto crucial invocado pelas palavras de Habermas diz respeito justamente ao reconhecimento

de um Iluminismo derridiano que, paradoxalmente, não emana do projeto moderno, mas de um desvio de suas raízes judaicas. Talvez o tema da modernidade, da razão Iluminista e do cosmopolitismo digam respeito, precisamente, ao campo de problemas que podem revelar rastros das diferenças entre Habermas e Derrida que emanam de suas preocupações comuns.

5.7

Herança e modernidade, razão e cosmopolitismo

Habermas é o filósofo que atravessa o século XX com a tarefa de repensar a modernidade iluminista como um projeto inacabado. O que significa admitir que tal projeto, na medida em que não teria se esgotado definitivamente, mantém aberta a possibilidade de uma *herança*. Para que seja possível compreender todo o sentido que Habermas lega à herança da modernidade como projeto inacabado será preciso, antes, analisar o gesto daqueles que, ao menos na ótica habermasiana, rejeitaram o projeto moderno como um todo, abandonando a herança de seu legado. É nesse contexto que a filosofia de Derrida cumpre uma função fundamental na própria Teoria Crítica de Habermas. Ao buscar identificar aqueles que foram incapazes de compreender e herdar o projeto de emancipação humana da modernidade, Derrida ocupará um lugar central em uma espécie de diagnóstico do “espírito do tempo” que nutre um vínculo fundamental com os efeitos da modernidade e seus encaminhamentos “pós-modernos”. Em sua origem como projeto, a modernidade se configura, antes de mais nada, como uma espécie de “nova consciência do tempo”. Essa nova consciência se traduz por uma referência *temporal* e histórica da modernidade ou dos *tempos modernos* (*Neuzeit*) que correspondia a uma revolução geral nos espíritos que passa a contar apenas com *o próprio tempo presente* como referência imediata. Não há, para o homem moderno, modelos a serem seguidos tributários de um passado referencial. A exigência de uma renovação contínua de seu tempo corresponde igualmente ao gesto de ruptura com o passado: “a desvalorização do passado exemplar e a coerção para obter os princípios com teor normativo das próprias experiências [...] explicam a nova estrutura do ‘espírito do tempo’” (HABERMAS, 2015a, p. 210).

Esse mesmo espírito do tempo, em sua exigência de renovação e ruptura, funde em si mesmo, por um lado, o interesse sobre o *pensamento histórico* na forma do domínio do olhar histórico dos tempos atuais sobre a massa de acontecimentos do passado e, por outro lado, o *pensamento utópico* como apontamento de uma renovação futura¹². História e utopia se fundem na forma de uma espécie de cabeça de Janus que molda os tempos modernos, voltados ao mesmo tempo para o passado como fonte de uma ruptura e para o futuro como fonte de esperança e inscrição do homem no próprio processo histórico.

No entanto, as forças utópicas bebem de sua fusão com o pensamento histórico no tempo presente da modernidade oferecendo, cada vez mais, a expectativa de estabelecer condições de uma vida digna à humanidade e garantindo o que Habermas chama de “felicidade socialmente organizada”. Nesse mesmo contexto, ciência e técnica se aliam no controle racional da natureza e da sociedade organizada. O fato é que todos esses fatores somados não foram capazes de evitar efeitos colaterais imediatos e significativos. O mesmo desenvolvimento das forças produtivas e controle da natureza que prometeram a estabilização de condições de vida socialmente dignas são igualmente responsáveis por liberar forças *destrutivas* em larga escala, promovendo abalos e transtornos sociais e naturais com impactos grandiosos. Conforme havia apontado a teoria da reificação social presente nas obras de Weber, Marcuse, Adorno, Horkheimer e outros, a racionalidade se volta contra o próprio homem de modo a se configurar como uma ameaça à sua emancipação (que essa mesma racionalidade promoveu). Habermas atribui a fonte da qual brota a obra de Derrida – seguindo a trilha aberta por Heidegger – ao pessimismo provocado por esses efeitos de colapso social e pelas condições que o projeto de autonomia humana e de força utópica oriunda da modernidade tem sofrido nos tempos atuais:

Nós constatamos diariamente, pela experiência, que as forças produtivas se transformam em forças destrutivas [...] as mesmas forças de intensificação do poder das quais a modernidade outrora extraiu sua autoconsciência e suas expectativas utópicas de fato fazem a autonomia se inverter na dependência, a emancipação na repressão, a racionalidade na desrazão. Derrida tira da crítica de Heidegger à subjetividade moderna a conclusão segundo a qual só podemos

¹² “[...] A consciência moderna do tempo abriu um horizonte em que o pensamento utópico se funde com o pensamento histórico. Essa imigração das energias utópicas para o interior da consciência histórica caracteriza, em todo caso, o espírito da época que marca a esfera pública política dos povos modernos desde os dias da Revolução Francesa” (HABERMAS, 2015a, p. 211).

escapar do moinho do logocentrismo ocidental recorrendo à provocação sem rumo (HABERMAS, 2015a, p. 214).

Derrida seria a vítima filosófica desse diagnóstico de reificação das forças produtivas que culmina no empobrecimento e até no completo *esgotamento da força das energias utópicas e de emancipação*. Assim, a obra de Derrida é movida por uma resignação em relação à expectativa de “dominar as contingências no mundo”, contentando-se com a provocação estéril de um pensamento desesperado em relação a crença em qualquer futuro que prometa emancipação. A desconstrução, neste sentido, seria a expressão mesma de um pessimismo cultural sem rumo, de uma crítica desprovida de energia utópica. Não apenas no campo do pensamento intelectual pós-moderno essa falência da força utópica pode ser sentida, mas igualmente no caráter religioso das perspectivas de insatisfação em relação à sociedade do trabalho e de consumo, de modo que “as perspectivas utópicas perderiam seu caráter secular e assumiriam por sua vez uma figura religiosa” (HABERMAS, 2015a, p. 215).

No contexto desse diagnóstico, Habermas aponta para o fato de que a força propulsora das energias utópicas estão eminentemente vinculadas ao campo do trabalho, notadamente na ideia dos trabalhadores livremente associados serem capazes de auto gestarem seu próprio papel na divisão do trabalho. Essa utopia ligada ao trabalho perdeu sua força nos dias atuais, aos olhos de Habermas, tanto porque constatou-se que a abolição da propriedade privada não conduz inexoravelmente à autogestão dos trabalhadores, mas sobretudo porque após a Segunda Guerra Mundial – nos países liberais desenvolvidos, evidentemente, devo observar – a forma do Estado de bem-estar social triunfou na gestão do trabalho e da sociedade. Esse triunfo tem como efeito um impasse: embora o campo social continue a nutrir-se dos moldes da utopia da sociedade do trabalho, já discrepantes em relação à realidade política das sociedades liberais; a própria forma de um Estado de bem estar social mina o caráter programático que oferecia força propositiva à esperança de distintas possibilidades futuras para essa vida social. Esse é o espaço onde se aloja o que Habermas chama de *Nova Obscuridade*, de onde emanam as críticas sociais provocativas estéreis, tal como ele entende a obra de Derrida.

Contra essas novas formas de obscuridade contrárias aos processos de modernização, rebentas do esgotamento das energias utópicas nas sociedades liberais desenvolvidas, obra de Habermas irá reivindicar e zelar pelo caminho da herança da modernidade europeia, entendendo e *distinguindo do próprio projeto moderno* enquanto tal o papel das *patologias que surgem como efeito do processo de modernização* e seus desdobramentos na formação de forças anti-modernas. Antes de Derrida, o próprio Habermas havia recebido o Prêmio Adorno, que fora oferecido a ele pela prefeitura da cidade de Frankfurt em 11 de setembro de 1980. Naquela ocasião, Habermas pronuncia seu discurso, hoje célebre, batizado de *Modernidade – um projeto inacabado* (HABERMAS, 1997). Nesse discurso, Habermas se mostra atento ao que ele considera serem as contradições e distorções produzidas pela modernidade. Sua estratégia é partir de uma distinção e estabelecer a diferença entre os processos de *modernização social* e a ideia de uma *modernidade cultural*. Deste modo, Habermas é capaz de precisar a origem dos efeitos patológicos atribuídos à modernidade cultural por parte dos intelectuais e artistas neoconservadores e seus neo-obscurantismos. O principal rival desta fala pronunciada por Habermas é o discurso neoconservador em todas as suas vertentes anti-modernas que vão desde o pós-modernismo derridiano ao retorno da segurança do discurso religioso no discurso pré-modernista de Daniel Bell:

como única solução [às patologias da modernidade], Bell vê a renovação religiosa ou, ao menos, a adesão a tradições naturais que, sendo imunes à crítica, possibilitam uma identidade claramente demarcada e proporcionam segurança existencial ao indivíduo (HABERMAS, 1997, p. 106).

Nessa estratégia de distinção empreendida por Habermas, enquanto a *modernização social* diz respeito a um crescimento da autonomia de subsistemas ligados ao poder e à economia – como a economia de mercado e a administração de Estado, por exemplo –; a *modernidade cultural* está ligada à independência das esferas de valor cultural característica dos processos de modernização (como a esfera da arte, da moral, do direito e da ciência) que passam a ser governadas por reivindicações de validade próprias, tributárias de formas específicas de validação racional. Essas esferas de valor cultural passam a se especializar em discursos profissionais cada vez mais diferenciados e distantes entre si. Por exemplo, o discurso jurídico e da jurisprudência permanece em franca diferença em relação

aos discursos da crítica de arte ou das teorias científicas. Ora, essa especialização e, em certa medida, *elitização* dos discursos de especialistas tem como efeito um *distanciamento cada vez mais acentuado em relação aos atores do mundo da vida*. Além disso, por outro lado, esses atores se encontram cada vez mais distantes dos modos de vida tradicionais.

O paradoxo nesse processo é justamente a produção de um *empobrecimento cultural* que Habermas diagnostica como manifestando-se na modernidade cultural. É precisamente a partir desse empobrecimento que o neoconservadorismo passa a atribuir, igualmente à modernidade cultural e à independência das esferas de valor culturais, consequências incômodas que na verdade dizem respeito *intrinsecamente ao processo de modernização social* e ao amparo que o capitalismo da economia de mercado e da administração da sociedade pelo Estado encontrou e tomou de empréstimo à modernidade cultural. Imiscuindo entre a forma da modernidade cultural as reivindicações de crescimento da economia de mercado capitalista e as formas de organização de Estado, o discurso neoconservador passa a *recusar*, de um só golpe, em relação a *integridade do projeto moderno*, seja em nome de um retorno ao pré-moderno, seja em nome de uma recusa pós-moderna aos efeitos da modernidade cultural.

Habermas detecta no campo das vanguardas estéticas a matriz *princeps* deste mal-entendido sobre a modernidade ao qual os intelectuais igualmente cederam. O argumento contra o projeto moderno:

é obviamente apenas outra variação sobre um mal-entendido, ao qual a própria vanguarda já havia sucumbido – o de que a missão da arte seria resgatar a promessa de felicidade introduzindo na sociedade como um todo o estilo de vida dos artistas que são estilizados como contra-exemplos (HABERMAS, 1997, p. 44).

Estando ciente dos paradoxos da modernização, Habermas aponta, em oposição ao anti-modernismo intelectual e das vanguardas artísticas, alguns argumentos em defesa da necessidade de um *comprometimento com a herança* do projeto moderno. Em primeiro lugar, superando e dispensando a já tradicional *indexação da modernidade ao modernismo estético* e sua recusa dos processos de modernização social, Habermas entende que é preciso pensar o projeto moderno para além da própria arte, tal como fez Adorno, seguindo o que Max Weber chamou de modernidade cultural. Isso equivale a entender a própria arte como

uma das esferas de valor cultural que se tornam independentes na cisão entre imagens de mundo que se desagregaram. Somente assim, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, será possível proteger e expandir a esfera da racionalidade comunicativa contra os imperativos sistemáticos da economia e do Estado, invertendo, assim, a forma da colonização do mundo da vida. Portanto, *Habermas entende a tarefa do filósofo comprometido com o projeto inacabado da modernidade como sendo a de apontar para a manutenção das esferas de racionalidade comunicativa*, de modo a garantir a possibilidade de participação livre de coerção por parte dos falantes, em oposição aos poderes capazes de dominar e esvaziar a capacidade comunicativa da esfera pública. Toda essa temática será de fundamental importância para as reflexões habermasianas a respeito da constelação pós-nacional e do cosmopolitismo hoje.

Ora, mesmo em meio ao empobrecimento do mundo da vida atribuído à modernidade por intelectuais e artistas, o projeto moderno iluminista consistiu basicamente, segundo Habermas, no desenvolvimento das ciências objetivas, no desenvolvimento de fundamentos universalistas da moral e do direito e de uma arte autônoma; mas igualmente “tentando aplica-los para a esfera da prática, ou seja, para um encorajamento à organização racional das relações sociais” (HABERMAS, 1997, p. 45). No entanto, o desenvolvimento dos critérios próprios de validação de cada uma dessas esferas de valor requisitou a formação de *campos de validação diferenciados* e sua conseqüente separação e diferenciação no mundo da vida. E a esfera da arte sofre igualmente do efeito dessa diferenciação expressa na própria *promessa de felicidade e reconciliação da arte com o mundo da vida* que Habermas identifica no modernismo. “Até mesmo em Baudelaire, que repete a *promesse de bonheur* [promessa de felicidade], essa utopia da reconciliação se transformou em uma reflexão crítica da natureza irreconciliada do mundo social” (HABERMAS, 1997, p. 48). Portanto, o *mundo social fraturado está ligado à conquista da autonomização das esferas de valor culturais da modernidade*. A separação entre arte e vida é o próprio efeito do processo moderno de autonomização da arte. No diagnóstico crítico habermasiano, esse processo de separação gera, como sua contrapartida direta, uma expectativa intelectual do modernismo estético de *reunião ou reconciliação entre arte e vida* que, como um efeito degenerado retroativo, passa a produzir uma

tentativa de apagamento dos critérios de divórcio que foram responsáveis pela separação do campo estético em relação ao vivido. É importante lembrar que a acusação de apagamento da diferença específica entre filosofia e literatura dirigido à Derrida por Habermas bebe desta mesma matriz. Assim, um dos efeitos do anti-modernismo estético se configura em uma tentativa de *abolir toda construção premeditada do objeto artístico*, reduzindo este objeto a um impulso espontâneo (no caso das produções Dada ou dos *ready mades* de Duchamp); ou em abolir o lugar do artista e os limites da arte na declaração modernista segundo a qual “tudo é arte” e todos são artistas em potencial; ou, finalmente, na abolição de todo critério estético, o que possibilitaria produzir uma equivalência entre juízo estético e expressão subjetiva.

Habermas, contudo, teme que essa *promessa de felicidade* do modernismo artístico parta de uma má compreensão que tende a fracassar em suas expectativas. O empobrecimento do mundo da vida, como efeito da modernidade cultural, não pode ser combatido ou sanado através da *supervalorização de um único domínio de valor cultural*, que seria, neste caso, a arte moderna:

Na prática comunicativa da vida cotidiana, interpretações cognitivas, expectativas morais, expressões e avaliações devem se interpenetrar. Esse processo de alcançar entendimento que transpira no mundo da vida requer as fontes de uma cultura herdada *integralmente em todas as suas escalas*. Eis por que a vida cotidiana racionalizada não pode ser redimida da rigidez do empobrecimento cultural forçando violentamente a abertura de *um* domínio cultural, nesse caso a arte, e estabelecendo alguma conexão com *um* dos complexos especializados do conhecimento. Tal abordagem iria apenas substituir uma forma de unilateralidade e abstração por outra (HABERMAS, 1997, p. 49).

Essa unilateralidade, Habermas identificará igualmente na estetização da política e no subjulgamento da política às doutrinas dogmáticas e à moral rigorosa que colonizam o mundo da vida, notadamente a partir das atividades do terrorismo internacional. Na expectativa de Habermas, a racionalidade comunicativa seria capaz de operar de maneira vigilante contra a colonização do mundo da vida de maneira unilateral por parte de *um* discurso cultural. É curioso que neste momento, assim como na análise dos *atos de fala performativos*, Habermas se interesse, na análise dos efeitos projeto moderno iluminista, em pensar as *aberrações* e *patologias* (os termos são de Habermas, no discurso), ou ainda os efeitos *parasitários* da modernidade. A noção de *aberrações* da modernidade é de fundamental importância aqui, na medida em que tais

patologias dizem respeito aos efeitos extremados do processo de modernização cultural ou ainda aos elementos parasitários que emperram a produção de consenso comunicativo. Os traços patológicos da modernidade dizem respeito àquilo que emperra a racionalidade comunicativa, esvaziando a modernidade de seu potencial emancipador. A proposta habermasiana é explicitamente a de estudar e incluir em sua análise o *patológico ou parasitário* no que diz respeito ao projeto moderno, apontando para o efeito de *renúncia à emancipação* da modernidade iluminista por parte dos discursos que respondem à essas patologias. Nesse sentido, as respostas às patologias da modernidade se configuram no que o discurso habermasiano batiza de *três conservadorismos*: aquele dos *velhos conservadores* e ainda o conservadorismo dos jovens conservadores que se divide entre aqueles que advogam um *retorno ao pré-moderno* e aqueles que advogam uma *superação pós-moderna* do projeto iluminista, entre os quais se encontra Derrida.

Mesmo incluindo o patológico ou parasitário no seio de sua pesquisa sobre o projeto moderno, Habermas (assim como Austin) não escapa de estabelecer uma hierarquia onde é possível ler, descontados os desvios aberrantes da modernidade, a herança do projeto moderno em seu estado bruto ou “puro”, ou em sua estrutura “normal”. É importante notar, contudo, que é sob esse prisma que Habermas caracteriza Derrida como um nietzschiano pós-moderno ligado ao neoconservadorismo, isto é, como *alguém que lê o projeto moderno do ponto de vista de suas patologias* e, em função desse viés de leitura, rejeita a modernidade como um todo. Ora, na qualidade de um continuador da modernidade filosófica, deveria ser possível enxergar em Habermas alguém que se inscreve na tradição da filosofia que caminha de Descartes até Kant passando por Hegel e outros Iluministas. O que significaria reconhecer que Habermas participaria igualmente de uma filosofia que se ancora no *sujeito moderno* como fundamento do universal moral e do conhecimento/pensamento. No entanto, não é isso que acontece, na medida em que essa *herança* não é recebida por Habermas no que ela tem de essencial:

[...] tendo mudado da filosofia da consciência característica daqueles pensadores [modernos e Iluministas] para a filosofia da linguagem e da razão comunicativa e tendo rejeitado seu fundacionalismo por um falibilismo empírico, ele claramente vem depois da [própria] modernidade (D'ENTRÈVES, 1997, p. 13).

Seria possível, ao mesmo tempo como problematização e como solução rápida à questão, seguir os passos de Maurizio d'Entrevès e apontar para o fato de que Habermas, ainda que reivindique a herança do projeto moderno, *rejeita ao mesmo tempo um aspecto fundamental da modernização*, a saber: o fundacionalismo do pensamento moderno sobre o sujeito e a consciência. Nesse sentido, a *única herança* que Habermas efetivamente reconheceria e reivindicaria no projeto moderno seria a busca da fundamentação de uma moral universalista (mas deslocada do sujeito). A partir daí seria preciso admitir, com d'Entrevès, que a militância habermasiana não se dá realmente como o confronto entre um pensador moderno (Habermas) e os neoconservadores anti-modernos do mundo contemporâneo (Derrida e outros); mas antes, que o quadro da disputa diria respeito, antes, a um pensador que deseja *liderar a modernidade tardia* (Habermas) contra e em confronto implacável com um grupo de pensadores que ele batiza de pós-modernos (entre eles, Derrida) que advogariam outro caminho para o mesmo projeto inacabado da modernidade. O que implica em admitir, de maneira mais sintética, que *tanto Habermas quanto seus rivais* recebem ou, se ousar afirmar, “herdam” o projeto moderno a partir de leituras específicas que se chocam, se confrontam e que selecionam e interpretam aspectos determinados do que é chamado pela obra habermasiana de “a” modernidade. Nesse sentido, sigo a leitura de d'Entrevès no que ela me parece ter de mais útil, a saber, recusando a querela nos termos habermasianos e apontando tanto sua obra quanto a de seus oponentes como dizendo respeito a uma *interpretação* ou uma *leitura tardia da modernidade*. O projeto mesmo de reconstrução da racionalidade por Habermas se configura como um projeto que se ampara precisamente nesse confronto entre tendências divergentes na modernidade tardia. Por outro lado, essa interpretação não parece esgotar o problema de maneira satisfatória na medida em que tal interpretação deixa intocada a questão central em torno da ideia de uma *herança* do projeto moderno. Dito de outro modo: essa leitura não coloca a questão: *o que significa herdar?* O que significa ser herdeiro de um projeto inacabado? O que é uma herança? Quem herda e o quê se herda quando herdamos alguma coisa?

Em seu livro *Espectros de Marx* (DERRIDA, 1994b), Derrida se ocupa inicialmente de uma figura que persegue a herança marxista, figura com a qual toda herança tem necessariamente que lidar em sua reivindicação, figura a partir

da qual se torna possível toda e qualquer herança ou filiação enquanto tal, a saber: a figura do *espectro*. O livro trata estruturalmente da herança do marxismo após a queda do muro de Berlim e da dominação do discurso liberal em um rebatimento com uma personalidade que recebia grande admiração da parte de Karl Marx, a saber: William Shakespeare. Tanto Marx, em seu *Manifesto do partido comunista*, quanto Shakespeare em *Hamlet* introduzem como problema e figura central de ambos os textos a imagem do espectro, seja do espectro do comunismo que rondava a Europa, como afirmou Marx, e que constrangia a esquerda mundial a pôr a questão sobre a herança do comunismo no século XX; seja o espectro do pai de Hamlet que, retornando ao mundo dos vivos, oferecia ao personagem da peça a tarefa de uma herança, herdar um trono. Será a figura mesma do espectro que possibilitará a Derrida perguntar-se sobre a herança e o luto legados pela obra de Marx à esquerda. Herdar, ser herdeiro de alguém, de algo ou de uma obra, é clamar a autoridade de um espectro que assuma a figura “paterna” ou patriarcal “enquanto tal”; *herdar é reivindicar a perpetuação de uma tradição “em si mesma” legada por uma relação familiar* (ser herdeiro é ser filiado, seja filho legítimo ou não, a alguém que tem algo a transmitir).

Herdar uma obra é clamar pela *legitimidade de uma filiação* e, portanto, reivindicar na origem dessa filiação a figura ontológica do “em si” para o pai que deu origem à essa herança (o texto “original”, a interpretação “verdadeira”, a autoria “própria”, etc.). Esse pai primitivo, talvez como o Pai da horda primitiva freudiano descrito em *Totem e tabu*, é um pai morto por excelência. Pai que só ganha vida para seus filhos na figura de um totem, como monumento simbólico que remete à presença de um pai que guarda seu poder por estar ausente – e, assim, impele a cumprir todos os rituais e proibições que a tradição que erigiu o totem prescreve. Eis formada a injunção presente em toda lei de herança para Derrida. O pai do qual se herda sempre está morto – ele é espectro – na medida em que sua “fala viva”, o “em si” de sua obra, cai imediatamente na generalidade das línguas, sendo sempre já citável, iterável, traduzido, lido, interpretado, comentado, etc. É nessa cena familiar, no seio da querela familiar da divisão dos bens *herdados* de um Pai sempre já morto, de um Pai-fantasma ou do fantasma do Pai, que Derrida vai desenvolver seu pensamento sobre a herança. O Pai primitivo, portanto, é morto. Tem o caráter, não de ausente (o que equivaleria a se

manter no registro da presença, de um “em si” virtual, mas recuperável), mas de *espectro*. Essa morte do pai é *revivida* no espectro e na herança que o espectro exige. Herdar, portanto, é “se explicar com o espectro” (DERRIDA, 1994b, p. 39), é falar *em nome de* um espectro, deste que seria o espectro “enquanto tal”. Falar *em nome do espectro*, ou talvez, falar *em nome do Pai* pressupõe um laço com o espectral que exclui qualquer possibilidade de diferentes formas de espectralidade. *Ser herdeiro, ser detentor de uma “herança legítima” implica um apelo à unidade daquilo que é herdado*. Unidade que legitima a própria legitimidade da herança, ao mesmo tempo em que, enquanto tal, se tal unicidade fosse possível “em si mesma”, se a unidade correspondesse a uma presença à si, transparente, daquele que se herda, tal unidade já dissolveria a necessidade de qualquer herdeiro. Vejamos como.

Essa figura, o *espectro*, figura nunca presente, nunca unívoca, nem viva nem morta, *deve* se mostrar em sua unidade e em sua transparência se se quer reivindicar a legitimidade de uma herança. E, no entanto, esse *dever*, esse clamor pela unicidade, pela garantia legitimadora da herança, não corresponde a uma unidade ontológica, mas corresponde a uma *injunção*. Um “Tu deves!”. O dever de encontrar a unidade originária da herança é aquilo mesmo que une os herdeiros – ainda que seja impossível herdar sempre da mesma forma. Essa injunção, esse dever de encontrar a unidade daquilo que se herda, depende de um movimento, uma interpretação que evidencia por si mesma que *tal unidade equivale a um gesto*, um gesto de “violência interpretativa” que não é garantida por nenhuma unidade “efetiva” ou “natural” originária:

Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e não desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar. Seríamos afetados por isso como por uma causa – natural ou genética (DERRIDA, 1994b, p. 33).

Herdar é, antes, *reivindicar* uma herança mais do que *receber* uma herança. Uma herança que é reivindicada por aquele que herda e exigida igualmente pelo espectro. O espectro clama ser herdado, lido, interpretado. Herda-se a partir de uma interpretação, de um gesto do comentário, de uma injunção. Herda-se aquilo que se *reivindica* como sendo o “próprio”, o “unívoco”, o “presente”. Ao mesmo tempo, tal injunção ou dever nunca está garantido em uma

unidade prévia. A injunção já está sempre, ela própria, submetida a uma diferença em relação a si mesma, a uma divisão em sua unidade exigida:

A injunção (escolhe e decide no que herdas, dirá ela sempre) não pode ser uma a não ser dividindo-se, rasgando-se, diferindo de si mesma, falando a cada vez diversas vezes – e com diversas vozes (DERRIDA, 1994b, p. 33).

Encontramos aqui o tema filosófico fundamental do pensamento derridiano: a origem, o discurso sobre o originário e sobre o uno, é sempre já diferencial, está sempre “contaminado” pela *différance*. O espectro – sobre o qual se clama a unidade de origem – não tem uma existência “enquanto tal”, mas é dotado de uma existência fantasmagórica, isto é, ele assombra os discursos mas não é jamais vivido na presença ou no presente. Ele é sempre uma memória – memória coletiva, se se quiser – marcada pela injunção de rememorar o “mesmo”, ainda que o mesmo jamais tenha *sido*. A referência aqui a este “ter *sido*”, ou, mais explicitamente, a referência a uma ontologia ou a uma “presença” não é sem importância neste momento. O espectral para Derrida corresponde a uma lógica que não equivale à lógica ontológica ou lógica da presença. Essa lógica da assombração (*hantise*), dos espectros que assombrem qualquer injunção ontológica, configuram, antes de mais nada, uma *hantologie*¹³ que reconhece assim que *os discursos sobre a origem* – sempre já iteráveis – são os próprios responsáveis pelo desdobramento e redobramentos que reivindicam a presença do originário “em si mesmo”, “enquanto tal”. Ainda que marcado por traços históricos, enquanto acontecimento, a “modernidade” – esse significante ou marca escritural – é sempre o efeito de leituras, livros, eventos, antipatias, amizades, lutas, comentários, documentos históricos, relatos, comentários de comentários, ironias, interpretações. Essa miríade de leituras ou interpretações de algo se constrói enquanto os herdeiros “esperam a chegada do espectro”, alimentam a espera de uma volta do mundo dos mortos, no lugar mesmo onde ele, o espectro, é esperado (em seu “lugar próprio”, o “moderno, enquanto tal”). Mas o espectro ou espectral decepciona essa expectativa, nunca retornando ao lugar onde é esperado, de onde ele deveria retornar: “tudo se abre na iminência de uma *re*-aparição [...] o espírito do pai vai retornar e em pouco tempo lhe dirá ‘*I am thy Fathers Spirit*’

¹³ Termo forjado por Derrida, que se configura como a reunião de “*ontologie*” (ontologia) ao verbo *hanter* (assombrar, rondar, perseguir) que pertence ao vocabulário habitualmente usado para caracterizar fantasmas e espectros.

(ato I, cena V)¹⁴, mas aí, no começo da peça, ele retorna, se assim podemos dizer, pela primeira vez” (DERRIDA, 1994b, p. 18).

O espectro em sua própria re-aparição *não é antecedido por uma referência prévia ou presença prévia*. O fantasma não retorna onde é esperado, mas “re-aparece” em outro lugar, desigualdade do espectro em relação à sua esperada presença à si mesmo. O espectro não é, portanto, como o *phantasma* de Platão (PLATÃO, 2007, pp. 260c - 261a), ele não é imagem ou ícone de outra coisa, de algo primeiro, menos ainda de alguma forma de unidade sintética que poderíamos designar como sujeito, eu, pessoa, consciência, ou espírito. Uma herança não se refere a algo que *é*, uma herança se reivindica. Reivindica-se em uma memória que visa retornar a unidade de um originário sempre já diferido.

Neste ponto, duas questões relevantes sobre o gesto habermasiano em relação à herança da modernidade e à racionalidade comunicativa se colocam. Em primeiro lugar, Habermas critica Derrida (entendido como um herdeiro de Nietzsche) acreditando que seu pensamento emana de uma espécie de irracionalismo que, assim como as vanguardas artísticas, apagaria os limites e fronteiras entre arte (literatura) e teoria (ciência ou filosofia). Deste modo, Derrida e Nietzsche ofereceriam ao campo estético um privilégio em relação aos outros campos de valor cultural no que diria respeito à sua capacidade de dar conta das aporias da modernidade cultural. Esse pessimismo estéril em relação às outras esferas de valor cultural (moral, teoria, direito) do qual apenas o campo estético escaparia, seria o motor para a recusa em bloco do projeto moderno por parte de ambos. Por outro lado, é preciso observar que o próprio Habermas inspeciona o campo da estética *através da racionalidade de sua moral universalista* no intuito de salvaguardar o campo da racionalidade comunicativa, entendendo a separação entre as esferas de valor cultural a partir do processo de racionalização moderno, capaz de fundamentar uma moral pragmática universalista. Nessa suspeita, não há como negar que Habermas privilegia igualmente, com sua racionalidade comunicativa, *um dos domínios de valor cultural*, isto é, a *ética* da qual a racionalidade funciona como fundamento.

¹⁴ Trata-se de uma referência à *Hamlet* de Shakespeare, que atravessa todo o comentário de *Espectros de Marx*.

Além disso, como vimos, Habermas é capaz de reivindicar a herança do projeto moderno iluminista *apenas* na medida em que toma para si *um aspecto* deste projeto. Habermas é responsável por rejeitar o paradigma moderno da razão *ancorada na subjetividade* em nome da *reconstrução* da racionalidade moderna, desta vez amparada por uma concepção comunicativa da razão que desloca a problemática do sujeito. Nesse sentido, ele recusa tomar para si a tarefa de dar continuidade a um dos problemas centrais do projeto moderno, reconhecendo assim o esgotamento da temática moderna do subjetivismo e da consciência. O que Habermas *herda* da modernidade é, alegadamente, *a tarefa de encontrar alternativas*, isto é, de pensar o ainda *impensado que resta nesse modelo moderno em esgotamento*. Isso implica ao mesmo tempo no reconhecimento, por parte de sua obra, de que o ideal de emancipação e aprendizado do Iluminismo não pode ser abandonado, apesar de o vínculo entre sujeito e emancipação dever ser desfeito, assim como as alternativas apresentadas pelo subjetivismo. Habermas acredita ser capaz de salvar a esperança em uma continuidade do caráter emancipatório do projeto iluminista moderno encontrando em um fenômeno normativo, a racionalidade comunicativa, a estrutura que garante a legitimidade de uma moral universalista sem conteúdos *a priori*. Na tradição moderna e iluminista, *o sujeito independente das amarras do obscurantismo e da autoridade da fé* é o fundamento soberano do direito à crítica e do questionamento da validade de argumentos e posições de autoridade (falibilismo). Ao se distanciar do paradigma do sujeito moderno, Habermas encontra na própria prática de comunicação cotidiana um modelo procedimental que preserva, desta vez de maneira independente do sujeito como fundamento legitimador, as mesmas marcas do projeto de emancipação modernas sustentadas pelo antigo subjetivismo, isto é: a crítica e troca de argumentos livre do coerção e aberta ao falibilismo. Isso só é possível na medida em que Habermas enxerga a *diferença entre violência coercitiva e ética* como uma diferença que diz respeito a um mesmo meio – a racionalidade – e que, uma vez aplicado a um fim unilateral – a razão instrumental – se traduz em violência coercitiva; mas na medida em que este meio é considerado *em si mesmo*, isto é, sem visar fim algum, ele possibilita criar uma esfera de não-violência e de igualdade de posições – a razão comunicativa –, propícia ao consenso e à compreensão mútua. Deste modo, Habermas integra a alteridade em *seu projeto moderno* e alcança algo de *não-pensado* ou de

impensável nas filosofias tradicionais do sujeito típicas da modernidade. Nesse sentido, mais do que um *projeto* propriamente moderno – que implicaria em repetir os alicerces subjetivistas dos pensadores tradicionais do Iluminismo –, Habermas reivindica um *gesto* característico dessa tradição moderna: o de salvaguardar a autonomia e (re)pensar algo que permanece impensável.

Nesse sentido, David Hoy (HOY, 1996) lembra que o motivo fundamental de todo o projeto da modernidade pode ser identificado fundamentalmente nesse esforço dos pensadores modernos em *pensar o impensável*. Tanto em Descartes como em Kant (e outros), encontramos esse motivo do “pensar o impensável” traduzido em uma tentativa inaugural de pensar *o próprio pensamento* (o que conduz à construção de uma consciência reflexiva que oferece prioridade ao próprio sujeito do conhecimento, que culminará em Hegel). Evidentemente, as aporias produzidas por esse gesto moderno conduzem a cada vez um novo pensador na história da filosofia a surgir como alguém capaz de se dobrar uma vez mais sobre o *impensado* que havia restado abandonado ou intocado por seu antecessor. Habermas – na qualidade de um pensador que reivindica a herança da modernidade – se inscreve, ainda que não necessariamente o reconheça, nesse esforço de pensar o impensado na modernidade tardia, não tanto do ponto de vista do *númeno* ou do incondicionado (Kant), mas como algo pensável a partir de um princípio (a racionalidade comunicativa) que *condiciona* seu acesso. Habermas deseja inscrever a possibilidade de acesso à alteridade não deduzida do sujeito (impensada pelos pensadores modernos) a partir de uma base universalista (independente de qualquer lei moral), desta vez sustentada na estrutura pragmática da comunicação.

É precisamente neste ponto, me parece, que Habermas e Derrida diferem em relação à herança do projeto moderno iluminista. O esforço derridiano, ao contrário daquele de Habermas, parece ser justamente o de pensar o impensável *contra* sua redução a um princípio racionalista e normativo que torne esse impensável imediatamente acessível ao pensamento de maneira “transparente”, segundo a forma da “presença” ou de um “em si”. Isso significa dizer, em primeiro lugar, que o impensável “derridiano” *não se manifesta exhaustivamente na forma de um pensável teórico*, que se traduziria a partir de *normas da racionalidade* (seja ela comunicativa ou não). Isso se dá deste modo porque, para

Derrida, o impensável não pode se esgotar nem mesmo em uma forma privilegiada de pensamento (neste caso a racionalidade comunicativa) que tome a forma de um princípio universalmente compreensivo. Ou seja, *esse impensável ou a alteridade do outro nem mesmo se traduz na forma de um ente único, idêntico a si mesmo, que se ofereceria a uma dimensão descritiva-ontológica ou racional-normativa de apreensão*. Derrida reserva ao campo do impensável um caráter de alteridade radical, o “todo outro” (*tout autre*). A possibilidade de entender a alteridade como *todo outro* é resultado do pensamento que a desconstrução desenvolve sobre o problema do fundamento, do princípio ou do originário a partir da *différance*, do remetimento diferencial que fratura qualquer estabelecimento de unidade original. Nesse sentido, a desconstrução pode ser encarada como uma forma radical de derrubada de todo fundacionalismo sistemático, na medida em que se alicerça sobre a questão que questiona a origem pura, o fundamento e toda forma de totalização por um princípio normativo (Habermas).

Apontei como Derrida, ao se colocar a questão sobre as várias formas de fundacionalismo em filosofia, encontra na origem de todo fundamento o *indecidível* ou a aporia. Será precisamente esse esforço de pensar *na* aporia (e não a partir de um fundamento de origem) que motivará a leitura derridiana. Ora, essa demora na aporia não corresponde a um apagamento das diferenças, mas, ao contrário, equivale a *pensar o próprio problema da diferença* na qualidade de problema filosófico incontornável. A importância filosófica de um pensamento da aporia e da diferença pode ser facilmente identificada em relação à crítica que Habermas faz aos neoconservadores, seja de ponto de vista do modernismo artístico, seja em respeito aos alegados pensadores pós-modernos - especialmente em sua crítica segundo a qual Derrida apagaria a diferença de gênero entre filosofia e literatura.

Um tema tão caro à racionalidade moderna para Habermas como a questão da autonomia da arte e sua diferenciação em relação à filosofia (mas também à moral), só pode ser efetivamente encarado, desta vez dentro de uma ótica derridiana, a partir da noção de ato *performativo*. Ao contrário do argumento habermasiano e apesar da importância institucional da instauração de diferenças entre disciplinas, para Derrida essa diferenciação não pode estar, ela própria,

ancorada em um *princípio racional*. Isso significa reconhecer que a diferença entre arte/literatura e filosofia não pode repousar, como princípio, sobre uma forma de racionalidade (seja ela moral ou teórica) *ao mesmo tempo* em que essa mesma racionalidade determine o limite do campo de validação *próprio à razão mesma* – e, em seu desdobramento, determine o limite do campo estético. A racionalidade moderna que sustenta o universalismo moral, por exemplo, produziria, assim, um ato de instituição das diferenças que transbordaria seu próprio campo de validação, *validando ao mesmo tempo os limites do campo autônomo da arte e os limites de sua própria legitimidade*. O problema da “origem” ou do “racional” se complexifica aqui na medida em que a racionalidade que opera como fundamento da independência das instâncias de valor culturais se mostra, em seu ato de instauração, ela própria, não racional. Há condições – que poderíamos chamar aqui, por comodidade, de “sociais” ou “institucionais” – que operam para que o ato discursivo de diferenciação das esferas de valor seja bem sucedido em sua instauração. Ou seja, há nessa instauração da diferença entre os campos de valor cultural algo da ordem de uma *institucionalização*, de uma inauguração que é da ordem do *performativo*.

Inicialmente a análise de uma diferença como tal entre disciplinas ou campos de validade visa uma descrição ou a um ato constatativo. É precisamente essa descrição das condições transcendentais de autonomização das esferas de valor culturais que, em parte, a obra de Habermas pretende representar. Mas a descrição do modo como a racionalização moderna fundamentou a inauguração autônoma desses campos opera igualmente na manutenção da vigilância sobre os limites instaurados e instituídos (o que legitima a acusação de “neoconservadorismo” e de “pós-modernidade” àqueles que supostamente violam a instituição desses limites). Essa instituição diz respeito, ao mesmo tempo, ao edifício social existente e, ato contínuo, ao devir dessa estrutura, o que complexifica os limites de algo que passa a dizer respeito a uma constatação e à uma *instauração* performativa. A racionalização moderna inaugura a diferença entre campos de valor ao mesmo tempo em que *está implicado na própria manutenção dessa diferenciação*, fundando e, ao mesmo tempo, desautorizando tudo aquilo que transborda os limites instaurados (como o irracionalismo dos pós-modernos, por exemplo). O processo de racionalização legitima a diferenciação

das esferas de valor culturais sem que ela própria seja legitimada por nenhuma racionalidade anterior: princípio de legitimação sem legitimidade. Essa diferenciação é tributária, em última instância, de um *ato*, de um ato de performatividade, de uma dimensão institucional. “Um tal ato nem mesmo tem a mesma relação que um texto de tipo ‘constatativo’, se ele existe em todo rigor e se for possível encontra-lo na ‘ciência’, na ‘filosofia’ ou na ‘literatura’” (DERRIDA, 1984, p. 16). Ora, aquilo que uma instituição declara ou funda não existia antes da “constatação” de sua inauguração. Uma instituição cumpre o ato de instituir, de inaugurar, de legitimar o edifício social de algo, no apagamento mesmo da aporia de seu ato performativo de institucionalização:

[...] Derrida não acredita que fundações são atos puramente racionais. A estrutura da *différance* que ecoa na fundação de uma universidade não é um evento acadêmico (mas, supostamente, um evento social) e a fundação de um Estado não é um evento legal (pelo menos não no mesmo sentido de que leis são legais uma vez que o Estado foi fundado) [...] atos de declaração ou fundação ou de origem são, ao mesmo tempo, tanto constatativos quanto performativos (HOY, 1996, p. 140).

Somente a partir de uma institucionalização, isto é, do esforço de instauração *sobre* a aporia que opera na origem ou fundamento de um campo, disciplina ou instituição, é que a busca de legitimidade de um campo pode ser *reafirmada* a partir de um empuxo de unificação, a partir de uma *herança*. O ato de diferenciação ou inauguração de um campo de valor cultural depende de um ato que não se assenta, ele mesmo, sobre nenhuma legitimidade prévia. Há uma aporia na origem dessa inauguração que pode se configurar como um ato de violência institucional e que não encontra legitimidade no princípio mesmo que legitima a diferenciação (a racionalidade) que é ao mesmo tempo efeito desse ato de inauguração¹⁵. Mais do que isso, a própria teoria da racionalidade comunicativa, em sua busca de legitimação a partir de um princípio universalista *livre de qualquer coerção externa à discussão* apenas pode se sustentar como

¹⁵ No sentido de que o esforço do filósofo herdeiro da modernidade em salvaguardar o campo da racionalidade comunicativa equivale ao esforço de impedir que o poder unilateral de uma das forças de valor cultural se sobreponha à outra, colocando, assim, em risco a comunicação livre de coerção e o falibilismo, ou seja, colocando em xeque a própria instituição da racionalidade comunicativa e, segundo Habermas, toda a chance possível de emancipação. É curioso que a manutenção de uma razão comunicativa, que deveria zelar pela possibilidade de garantir todo o questionamento de modo livre de qualquer coerção, não seja capaz de permitir a discussão e o questionamento de sua própria instituição, considerando o questionamento de seus fundamentos racionais de *patologias* ou *aberrações* da comunicação.

não-violenta ao repousar sobre seu caráter institucional, apagando sua *violência de origem*:

[Derrida] não está negando o elemento constativo, mas ele acha que outros elementos, tais como recursos performativos, não devem ser ignorados. Até aí, na medida em que o discurso pressupõe um enquadramento institucional e instituições tem tanto a ver com poder quanto com saber, kantianos estão errados ao excluir poder e autoridade em favor de modelos ideais de verdade livre de coerção. Aqui está, acredito, o cerne do conflito entre Habermas e Derrida (HOY, 1996, p. 140).

Derrida não esconde que, em seu gesto democrático ou pluralista, a teoria habermasiana poderia ser louvada. No entanto, cega para essa dimensão de violência de origem que sustenta seus pressupostos de legitimidade, o agir comunicativo de Habermas se assenta sobre uma estrutura institucional que visa legitimar seus gestos de exclusão em nome da homogeneidade do meio racional-comunicativo que sustenta como princípio a relação à alteridade em seu discurso ético. Essa violência na razão comunicativa não se inscreve somente em sua instauração, mas se perpetua nos atos de exclusão, silenciamento ou rebaixamento de tudo aquilo que coloca problemas ou questiona o modelo racional da comunicação. Para Habermas, a alteridade não seria violentada apenas sob a condição de poder ser incorporada por um princípio racional capaz de garantir uma discussão livre de coerção, dentro do espírito moderno europeu pluralista. No entanto, será justamente em nome da manutenção desse meio homogeneizador da relação ao outro, em nome da integridade legitimadora da racionalidade da comunicação, que o projeto de Habermas perpetua as mais poderosas formas de violência que se assentam na *institucionalização performativa* da racionalidade como fundamento. Em nome de uma discussão livre de forças coercitivas “externas”, a ética da discussão pratica uma “força coercitiva” em relação àquilo que não cabe em seu modelo. Paradoxalmente a coerção unilateral que orienta a razão instrumental deve ser superada por um modelo da racionalidade livre de violência, considerada como um meio sem finalidade, capaz de garantir as condições de criação de consenso. No entanto, sob esse prisma, a própria razão comunicativa é capaz de aparecer como um modelo de razão que visa um fim: em nome de sua institucionalização, de sua inauguração performativa, ela faz a manutenção e a reprodução de seu próprio modelo, autorizando o rebaixamento daquilo que pode ser encarado como periférico ou parasitário segundo a operação que ela institui. Sustentado no caráter institucional da racionalização moderna,

essa teoria violenta tudo aquilo que possa pôr em questão a homogeneidade e a isonomia na relação com a alteridade que a obra habermasiana busca, ou pode violentar todo *parasitário* capaz de apontar para o caráter de instauração performativa da comunicação como racionalmente fundada:

Os projetos europeus os mais bem intencionados, aparentemente e expressamente pluralistas, democráticos e tolerantes, nessa bela competição para “conquistar os espíritos”, podem tentar impor a homogeneidade de um meio [*medium*], de normas de discussão, de modelos discursivos [...] Esses projetos se multiplicam hoje, e nós poderíamos nos alegrar com eles, desde que nossa atenção não adormeça; porque é preciso aprendermos a detectar as novas formas de tomada de poder cultural, para resistir a elas. Isso também pode parecer um novo espaço universitário e sobretudo um discurso filosófico. Sobre pretexto de defender a transparência (“transparência”, com o “consenso”, é uma das palavras de ordem do discurso “cultural” que eu evoquei a pouco), pela univocidade da discussão democrática, pela comunicação no espaço público, pelo “agir comunicativo”, um discurso como esse tende a impor um modelo de linguagem pretensamente favorável à essa comunicação. Pretendendo falar em nome da inteligibilidade, do bom senso, do senso comum ou da moral democrática, esse discurso tende, por esse mesmo motivo, a descreditar tudo o que complica esse modelo, tende a suspeitar ou a reprimir aquilo que dobra, sobredetermina ou mesmo questiona, na teoria ou na prática, essa ideia da linguagem. É com esta preocupação, entre outras, que seria preciso estudar certas normas retóricas que dominam a filosofia analítica ou o que se chama em Frankfurt de a “pragmática transcendental”. Esses modelos se confundem igualmente com poderes institucionais que não estão confinados apenas à Inglaterra e à Alemanha (DERRIDA, 1991a, pp. 54-56).

O mundo da vida, na separação das esferas de valor cultural através do processo de racionalização, *já assume em si mesmo a forma da modernidade* tal como entendida por Habermas na reivindicação de sua herança do projeto moderno. A própria concepção pluralista da linguagem em Habermas depende de uma estrutura que seja *não-contextual da comunicação* ou seja, universalista mas não aberta à singularidade do acontecimento. Impossível ao projeto habermasiano admitir a noção de *différance* derridiana, na medida em que a *différance* e a noção de tradução significam a ruína da reciprocidade e reconhecimento de igualdade *estabelecido* através da linguagem e da comunicação. A *différance* inaugura uma posição de alteridade “não positiva”, que não pode ser compreendida a partir de um princípio que emana da própria prática de comunicação sendo, aos olhos de Habermas, incompatível com a noção de emancipação moderna. Somente nas condições inauguradas na modernidade pela racionalidade comunicativa e pelo falibilismo da discussão é que o sujeito pode assumir igualmente a perspectiva do *alter* em direção a um consenso. Nesse sentido, a ética em relação à alteridade pensada por Habermas desenvolve um sentido de responsabilidade em relação ao

outro que permanece ancorada integralmente no princípio da *normatividade da ação*. Sua teoria privilegia a possibilidade de *agir* no mundo, garantindo um projeto de emancipação de modo que toda ação esteja submetida a princípios normativos que estabeleçam *condições de igualdade em relação ao outro* e, portanto, condições que impeçam qualquer uso instrumental do outro do ponto de vista de interesses unilaterais que possam colonizar o mundo da vida. Por esse motivo, Habermas vê no projeto moderno a possibilidade de depurar a ética de toda forma de misticismo (ou de reivindicações unilaterais pré-modernas) que permaneceriam imunes ao exame discursivo em relação à suas pretensões de validade. Assim, a racionalidade inaugurada pela modernidade permitiria a passagem do ritual ou do místico à argumentação. É precisamente nessa passagem do domínio ritual-místico ao laico-falibilista que Habermas identifica a potência emancipadora da modernidade. Essa passagem implica forçosamente em *traduzir a alteridade* em uma *intersubjetividade comunicativa* submetida ao falibilismo. Em Habermas, uma alteridade não submetida aos amparos da racionalidade comunicativa equivale a uma alteridade vulnerável aos modos de instrumentalização e de reificação racionais do homem¹⁶. Nesse sentido, toda alteridade tem que ser convertível em um parceiro co-comunicativo, com poder de questionar a validade dos argumentos em questão e capaz de simetria e reciprocidade – alcançada pelo consenso – no que diz respeito à ação.

Ora, a própria *determinação* ou o *condicionamento* da alteridade como virtualmente capaz de reciprocidade equivale, para Derrida, a uma antropomorfização do outro, isto é, a um estabelecimento de *coordenadas ou condições para a alteridade* em que o homem, enquanto sujeito, é quem estabelece condições, em um gesto de violência, mas não de abertura de fato ao outro, ao acontecimento. A atenção de Derrida se concentra sobre a violência de um condicionamento da alteridade que permanece ancorado, ainda que de maneira sofisticada, em um conjunto de limites à alteridade e à *différance* que finalmente operam como um exercício de *reafirmação da soberania do sujeito*, do “si mesmo”, do *ipse*, de um “eu posso” (que ecoa no sufixo *pse* da palavra grega *ipse*,

¹⁶ Nesse sentido, a luta de Habermas não é tanto entre a razão e o irracionalismo; mas entre a razão comunicativa, falibilista e normativamente orientada – a razão como *meio em si mesma* que garante a reciprocidade e o consenso – e uma razão instrumentalizada e unilateral - a razão como *meio para um fim*, que satisfaz desejos unilaterais e é capaz de ser usada como ferramenta de dominação.

mesmo). Como vimos, a *différance* não é um princípio e nem mesmo um modelo ético. No entanto, ela comporta uma dimensão ética. A ética da desconstrução, como vimos, não está e não pode ser pautada em um princípio normativo e nem mesmo em um imperativo formal ou em um ato de juízo. A própria noção de princípio ético ou imperativo moral pressupõe coordenadas prévias a vinda do outro que constroem a alteridade, mais uma vez, como exemplo, determinando o outro antropomorficamente, como simétrico, como parceiro moral ou comunicativo ou simplesmente como um semelhante (humano). Ora, essa determinação estabelece um *possível*, as condições possíveis de relação entre um sujeito do juízo, por exemplo, e o outro. Portanto, não há aí, de fato, alteridade. A desconstrução derridiana é a desconstrução a partir das margens da textualidade, buscando o gesto mesmo que estabelece (em um pensamento) o limite entre o pensável, o possível, e o impensado, o impossível. A desconstrução faz justiça à razão *contra* o que Derrida chama de “ordem unificadora” de certos usos da razão ou de certo “desejo arquitetônico” da racionalidade, de um império que em nome da razão se estabelece sobre “uma Ideia reguladora do mundo que de saída a autoriza” (DERRIDA, 2003, p. 171).

Enquanto Habermas enxerga na passagem do místico ao profano a possibilidade, assegurada pela racionalidade moderna, de emancipação; Derrida vai entender, por outro lado, que o elemento fundamental que se herda hoje da razão moderna não é a ideia de um consenso, mas a *promessa* como endereçamento incondicional ao outro, a razão em sua relação com o impensável ou o impossível. Dito de outro modo, Derrida enxerga como tarefa de um Iluminismo hoje a necessidade de pensar a partir daquilo que a herança da racionalidade moderna *não foi capaz de pensar*, de identificar a potência da fé ou do sagrado, por exemplo, em trabalhar as aporias, em operar como motor do pensamento, contra a institucionalização do profano. Trata-se de uma tarefa de espera da vinda do outro, uma tarefa de fé que se abre para o outro por vir:

Essa fé é uma outra maneira de *manter a razão*, tão louca quanto possa parecer. Se o mínimo semântico que se pode manter dos léxicos da razão, em todas as línguas, é a possibilidade última, não de um consenso, mas pelo menos de um endereçamento universalmente prometido e incondicionalmente confiado ao outro, então a razão é o elemento ou a respiração de uma fé sem igreja e sem credulidade, a razão de ser da aposta, do crédito, do testemunho para além da prova, a razão de ser da crença *ao* outro ou *no* outro (DERRIDA, 2003, p. 211).

Derrida é assumidamente também um “moderno”, alguém que herda do Iluminismo uma tarefa, a tarefa de um Iluminismo por vir¹⁷. No entanto, o que move o Iluminismo por vir de Derrida é precisamente um movimento “ético”, mas não através de um modelo de pensamento e igualmente também não como princípio. O que motiva o Iluminismo por vir é a tarefa de abertura ao outro, ao singular, ao acontecimento: aqui *o ético impulsiona o racional*¹⁸. Essa exigência, ligada à alteridade, exige pensar e repensar o lugar da razão, da modernidade e do Iluminismo hoje:

esse discurso da tradição moderna, temos nós mesmos que responder a ele [...] Nós não escolhemos essa responsabilidade, ela se impõe a nós de modo tão imperativo quanto ela é, como outro, a partir do outro, a língua de nossa língua. Essa responsabilidade, esse dever capital, como assumi-la? (DERRIDA, 1991a, p. 32).

Derrida nos lembra aqui que o herdeiro, alguém que herda a injunção de herdar, longe do conforto assegurado daquele que sabe o que fazer com uma herança, deve responder a uma dupla injunção aporética: ele deve reafirmar aquilo que o “nós”, como herdeiro, recebe do passado, aquilo que transcende aquele mesmo que herda, esse passado que não se escolher receber. Ora, o esforço de apropriação desse passado o apresenta em sua condição de inapropriável, no gesto de ex-apropriação que inscreve a diferença naquilo que se herda. Reafirmar o passado recebido em uma herança equivale a reivindicar uma herança naquilo que ela tem de inapropriável, significa mantê-la em vida, relançar essa herança a novos modos de apropriação e de seleção. Interpretações, usos, rejeições, desafios renovados. Eis a chave que motiva o Iluminismo por vir derridiano:

Se o velho Iluminismo faz tudo girar em torno da “Razão”, o Novo Iluminismo quer saber a razão da razão, quer tomar a responsabilidade *pele quê* em um ponto específico da história chamou a si mesmo de razão e de era da razão, e considerar cuidadosamente o que tem sido declarado “irracional” em nome da razão, ao invés de simplesmente dançar conforme a música [...] Nem mesmo Derrida quer romper com o desejo do velho Iluminismo por “emancipação”. Antes, a desconstrução significa continuar a luta por emancipação, mas por outros meios e em nova chave, dando uma nova olhada nas coisas mesmas que o velho Iluminismo tendeu a desvalorizar – literatura, fé, o messiânico, por exemplo (CAPUTO, 1997, p. 55).

¹⁷ Nesse sentido, Derrida rejeita, em sua própria obra, a designação que é atribuída a ele de “pós-moderno”, seja por Habermas, seja por outros autores. Derrida pensa a partir de uma tarefa do Iluminismo moderno hoje, um iluminismo que, na *différance* em relação a si mesmo, permanece por vir, como promessa de endereçamento ao outro e como tarefa.

¹⁸ Aqui o ético faz operar o racional sem a contrapartida do racional funcionar como fundamento ou como princípio legitimador da ética, como em Habermas.

Esse dever ou injunção, essa responsabilidade inscrita na herança do Iluminismo, implica em pensar a partir de elementos que o velho Iluminismo histórico, através de seus autores, nem mesmo chegou a conhecer, mas que em nome do Iluminismo hoje é preciso colocar como problema para a razão. É preciso contar com o inconsciente, por exemplo, “pelo menos com a ideia, eu não digo com a doutrina, engajada por uma revolução psicanalítica [...] [e também com essa ideia] inflexível e cruel autoimunidade que [a psicanálise] chama às vezes ‘pulsão de morte’ e que não limita o vivo à sua forma consciente e representativa” (DERRIDA, 2003, p. 215). É um *dever*, portanto, que motiva o novo Iluminismo derridiano, um dever que exige assumir a herança da crítica na modernidade e de submetê-la à desconstrução, assim como o de assumir a herança da democracia, do cosmopolitismo e do direito internacional, de assumir a modernidade europeia e de abrir seus conceitos para fora dos limites e das limitações europeias. É sob esse dever que se inscreve um Iluminismo por vir:

Esse *mesmo dever* comanda tolerar e respeitar tudo o que não se coloca sob a autoridade da razão. Pode tratar-se de fé, de diferentes formas de fé. Podem se tratar também de pensamentos, questionantes ou não, e que, tentando pensar a razão e a história da razão excedem necessariamente sua ordem, sem se tornar por esse simples fato, no entanto, irracionais e menos ainda irracionistas; porque eles podem ter como tarefa, contudo, também permanecer fiéis ao ideal das Luzes, da *Aufklärung* ou do *Iluminismo*, ao mesmo tempo reconhecendo seus limites para trabalhar nas Luzes desse tempo, desse tempo que é o nosso – *hoje* (DERRIDA, 1991a, p. 77).

Há um dever intrínseco às Luzes hoje que aponta para a noção de “por-vir” que marca a herança daqueles que se inscrevem sob o signo da sua injunção. Esse caráter de “por-vir” que caracteriza o Novo Iluminismo derridiano traduz uma espécie de inadequação fundamental de algo consigo mesmo; não se trata, portanto, da recepção de uma herança em uma reivindicação de unidade natural, nem mesmo de *projeto*, mas de uma não equivalência desse algo (o Iluminismo) com o “si mesmo” que sobre o qual sua identidade deveria repousar. No por vir derridiano, trata-se da inscrição do outro no “si próprio”, de tudo aquilo que permanece operando no conceito de Iluminismo mas que não se coloca sob a autoridade da razão ou que foi diminuído em nome de seu projeto de emancipação do sujeito. A vinda do outro inscreve um adiamento (defere) em relação a essa adequação de si. Esta vinda do outro “abre” o Iluminismo como promessa. O por-vir e sua diferença em relação ao “próprio” e à “presença a si” atravessa o dever e a tarefa de um Novo Iluminismo hoje. Por esse motivo, a desconstrução da

metafísica da presença, da *arché* ou do *telos* no *logos* não equivale jamais a recorrer ao irracionalismo, mas se trata de uma possibilidade de abrir problemas para uma nova *Aufklärung*, isto é, de através da razão pôr novos problemas para a própria *razão*.

Mas a herança da modernidade e do Iluminismo não se inscreve apenas no registro da razão e da racionalidade¹⁹. Existe igualmente, segundo uma estruturação que Kant acreditava que restaria como herança da modernidade, uma dimensão propriamente ética que opera como possibilitador do campo da política, oriunda do pensamento moderno. Em Kant, notadamente, essa dimensão ético-política é batizada de *cosmopolitismo*. Esse tema será uma última questão comum compartilhada entre Habermas e Derrida.

5.8

Kant, a filosofia da história e o cosmopolitismo

Immanuel Kant é, sem dúvida, um dos filósofos notáveis da história da filosofia mundial. Além de um pensador que reformou a razão e seus limites na modernidade, ele foi responsável relacionar a *liberdade* à moral prática e, finalmente, liderar o projeto de pensar a possibilidade do universal em política através da linearidade histórica como princípio heurístico do gênero humano, ou, dito de outro modo, liderou o projeto de elaborar uma teoria do cosmopolitismo. Como afirma Kwame Appiah, o cosmopolitismo herdado hoje desse projeto kantiano nas instituições internacionais e na filosofia “subscreveu algumas das maiores conquistas morais do Iluminismo, incluindo a ‘Declaração dos Direitos do Homem’ de 1789 e o trabalho de Immanuel Kant propondo uma liga das nações” (APPIAH, 2006, p. xiv). Na qualidade de reformador da razão moderna, Kant estruturou na tradição uma espécie de exigência para todo aquele que se inscreve no campo da história da filosofia, de lidar com sua herança, com sua autoridade e com seus instrumentos de análise:

¹⁹ E, como vimos, uma separação estrita entre razão (como tradicionalmente dizendo respeito à teoria do conhecimento, na modernidade) e ética se torna impossível tanto em Habermas quanto em Derrida.

A herança kantiana não é apenas a herança kantiana, uma coisa idêntica a si mesma, ela excede a si mesma, como toda herança, para obter (ou pretender) a análise dessa herança e os instrumentos de análise de toda herança. É preciso se dar conta dessa estrutura “suplementar”. Uma herança sempre nos deixa como legado como interpretá-la. Ela se superpõe *a priori* à interpretação que produzimos em certa medida, isto é, sempre, e até um limite difícil de deter, nós a repetimos (DERRIDA, 1990, p. 82).

Nesse sentido, Kant é sinônimo de uma das mais poderosas instituições da história da filosofia. Derrida lembra que a desconstrução, como um gesto que se inscreve nas instituições e em sua textualidade, deve interrogar as normas que imperam na herança kantiana, não para dispensá-la – na medida em que acreditar passar ao largo dessa instituição equivale a correr o risco de reproduzi-la de maneira ainda mais ingênua, clandestina, inconsciente –, mas para interrogar as leis de seus determinismos, de seus limites e exigências de leitura, em um gesto de des-canonizar Kant e o privilégio de sua autoridade:

O kantismo não é apenas uma rede poderosamente organizada de limites conceituais, uma crítica, uma metafísica, uma dialética, uma disciplina da razão pura. É um discurso que se apresenta como um projeto essencial de *delimitação*: pensamento do limite como *posição* do limite, fundação ou legitimação do julgamento a respeito dos limites. A cena dessa posição e dessa legitimação [...] é estruturalmente e indissociavelmente jurídico-político-filosófica (DERRIDA, 1990, p. 89).

Os limites filosóficos de interpretação de uma herança, os limites daquilo que diz respeito à própria filosofia, os limites da razão, dependem de uma *instauração* de um ato performativo que é igualmente um ato jurídico-político que funda a herança “jurídica” de sua exegese (que estabelece o lícito e o ilícito em sua leitura), para além do próprio interesse kantiano em questões de política e direito. Trata-se, neste momento, de buscar compreender os instrumentos, limites e formas de análise que Kant legou à tradição filosófica e ao próprio kantismo a partir da instauração performativa de *limites* e, por outro lado, buscar investigar de que modo a leitura empreendida por Habermas e Derrida da tradição do cosmopolitismo kantiano e da modernidade cria problemas renovados e salutares para essa tradição, na medida em que contesta ou se confronta com a “institucionalidade” do kantismo, empreendendo leituras à contrapelo de Kant ou mesmo reproduzindo seus limites tradicionais de maneira sub-reptícia. Trata-se, ainda, nessa leitura jurídico-filosófica de Kant do próprio problema do direito e sua relação com a política, da história como fundamento da exegese kantiana da política mundial e por fim, da relação entre ética e política na modernidade.

Falar sobre o lugar da política – e da ética – no contexto e na herança da obra kantiana requer um trabalho de reconstituição da hierarquia do próprio sistema de sua filosofia. O interesse de Kant na política e na legitimidade do direito diz respeito a uma questão que atravessou sua vida, mas que foi postergada e tematizada diretamente apenas em um período em que o filósofo já possuía uma idade muito avançada, uma vez que as questões do *limite* do conhecimento e da *contradição* que sustenta a moral tomaram a frente de suas preocupações durante o chamado “período crítico”. Dito de outro modo, Kant privilegiou em vida sua dedicação ao projeto de elaboração de suas três críticas e, ao fim do período de construção desse projeto, a política e as questões jurídicas finalmente surgiram como questões pendentes:

Concluído o ofício crítico, havia, de seu próprio ponto de vista, duas questões pendentes – questões que o tinham incomodado durante toda a vida, e cujo trabalho interrompera a fim de primeiro esclarecer o que havia chamado de “escândalo da razão”: o fato de que a “razão contradiz a si mesma” ou de que o *pensamento* transcende os limites do que podemos *conhecer* e, então, vê-se enredado em suas próprias antinomias (ARENDDT, 1993, p. 16).

Conforme veremos, Kant quer legitimar a política igualmente no direito e na história, além de legitimar o direito em seu caráter institucional (de instauração *performativa*). O jurisdicismo filosófico de Kant denunciado por Derrida, se evidencia igualmente quando a filosofia *diz* a essência do direito, em sua relação à lei moral, e interpreta sua legitimidade a partir de seu *ato performativo de fundação* que reúne os homens e garante sua universalidade.

É sabido que o programa de uma *crítica da razão pura* em Kant tem como um dos seus principais objetivos assegurar um lugar para o problema da liberdade na filosofia (no duplo sentido *transcendental*, como possibilidade de agir independente da causalidade da natureza e produzindo uma causalidade inteligível; e no sentido *prático*, na medida em que a liberdade se sustenta na vontade, recebendo da razão regras de conduta). Esse lugar da liberdade, intrinsecamente vinculado à autonomia individual – isto é, na capacidade da vontade de *oferecer uma lei a si própria* –, surge como o fundamento metafísico da filosofia moral kantiana. Com o conceito de liberdade, Kant salvaguarda no

campo da moral o vínculo necessário entre vontade e lei universal (autonomia)²⁰. Veremos como.

É precisamente como desdobramento do universalismo ético da razão *na história* que o cosmopolitismo kantiano deve se instaurar. Em síntese: o cosmopolitismo é a própria possibilidade de pensar o universalismo moral no campo reservado à política. A ética kantiana está fundada em princípios *a priori*. Isso significa dizer que a ética não se fundamenta em nenhuma experiência empírica ou da natureza, isto é, que *o universalismo moral está fundado exclusivamente na razão*. A preocupação de Kant no que diz respeito à moral é a de superar as antinomias em relação ao agir, de modo que, racionalmente, ao não se contradizer, o sujeito reconheça a submissão daquilo que motiva sua própria ação a uma lei da qual todos, inclusive ele próprio, devem forçosamente se submeter. Assim, Kant recupera a importância da não-contradição também no campo da ética. Como lembra Hanna Arendt (ARENDR, 1993), na *Crítica do juízo*, Kant chama de *regra da consistência* o único princípio descoberto por Sócrates que deve governar o pensamento, aquele que diz que a razão não deve se contradizer. Em Sócrates, esse princípio possuía uma dimensão tanto lógica (“não fale ou pense contra-sensos”), quanto ética (“é melhor discordar das multidões do que, *sendo um*, estar em desacordo comigo mesmo”). Aristóteles, por sua vez, tornou este princípio a base fundamental do pensamento lógico através do *princípio de não-contradição* (PNC) que analisei anteriormente. No entanto, ao contrário de Sócrates, Aristóteles não expandiu a exigência de não-contradição da lógica em direção à ética. Será apenas em Kant que exigência de não-contradição voltará a ser igualmente um princípio racional que opera como fundamento para a moral²¹, na medida em que toda sua ética está baseada no pensamento racional *a priori*:

[...] em Kant, a ética também está baseada em um processo de pensamento: aja de maneira tal que possa desejar que a máxima de sua ação torne-se uma lei

²⁰ Na medida em que a moral só pode ser uma questão para um ser racional livre e que esse ser racional não é determinado por nenhuma lei heterônoma, ou seja, “externa” ao indivíduo (para Kant um ser que recebe comandos para o agir a partir de leis heterônomas não é um ser racional livre, mas um animal que é comandado por outrem). A ação do sujeito é efetivamente moral e livre na medida em que a lei que determina o agir está fundada na própria vontade do sujeito. Voltaremos a esse tópico na análise do imperativo categórico.

²¹ Aqui é preciso reconhecer o enorme esforço derridiano em pensar a ética sustentada na aporia e fora do registro “lógico-moral” da não-contradição e da forma do imperativo racional *prévio* à própria relação ao outro.

geral, isto é, uma lei à qual você também se submeteria. Novamente é a mesma regra geral que determina tanto a ação quanto o pensamento – não se contradiga (não a seu eu, mas a seu ego pensante) (ARENDDT, 1993, p. 50).

Será precisamente nesse campo da moral onde será possível detectar o caráter de *cabeça de Janus* do homem racional, que permanece inscrito na fronteira ou no limite entre natureza e autonomia. Por um lado, a natureza diz respeito a um conjunto de leis que produzem um *condicionamento heterônomo* em relação à razão (condicionamento “externo”, desejos e apetites); mas o ser racional, por outro lado, se distingue da natureza na medida em que há nele a capacidade de *oferecer leis a si mesmo*, isto é, ele age a partir da *vontade* (e não de um instinto que condicionaria sua ação *de maneira externa* à sua capacidade de autodeterminar sua vontade). Em relação àquilo que motiva sua ação (o princípio da ação) o homem racional recebe de sua própria capacidade *autônoma* – isto é, da capacidade de oferecer a si mesmo (*auto*) uma lei (*nomos*): um *comando* da razão, dirá Kant, expresso na forma de um *dever* (“tu deves!”). Esse comando da razão tem forçosamente a forma de um *imperativo*.

O imperativo que comanda a ação será considerado um imperativo *hipotético* se a ação que ele comanda for boa para alguma *finalidade*. Nesse sentido, o imperativo hipotético representa a necessidade prática de uma ação possível, como, por exemplo, atingir um objetivo: “se eu fizer isso, alcançarei aquilo”. O imperativo hipotético tem a forma de uma ação que é boa como meio *para* algum fim possível. No entanto, por outro lado, o imperativo que comanda a ação será chamado de *categórico* quando a máxima da ação for boa *em si*²² estando necessariamente conforme a razão. O imperativo categórico é bom *em si mesmo* na medida em que declara uma ação objetivamente necessária *em si*, isto é, *sem ser regulada por um objetivo externo qualquer*. Como fim em si mesmo, o imperativo categórico tem valor de *lei prática* já que se estruturando de modo *a priori* ele é responsável por um “comando incondicionado que não se abandona ao bel prazer da vontade [...] ele é o único a implicar em si essa necessidade que reclamamos para a lei” (KANT, 1964, pp. 134, 135). Sendo independente das contingências da experiência, somente através do imperativo categórico uma ação é capaz de atingir a universalidade, ou seja, apenas do ponto de vista do

²² Lembramos que Habermas reproduz essa polaridade entre finalismo (agir instrumental) x meio universalizante (agir comunicativo) em sua teoria da razão comunicativa que fundamenta sua ética.

imperativo categórico uma ação pode se conformar a um princípio universal, via lei moral universal, tornando-se uma ação moral. Dito de outro modo, o imperativo categórico se constitui a partir da lei moral e da *conformação da máxima da ação do indivíduo à lei*. Nessa configuração, há dois polos em operação: por um lado, a *lei prática* que é o *princípio objetivo* (porque válido universalmente para todo ser racional). Por outro lado, a *máxima da ação* que é o *princípio subjetivo* a partir do qual o sujeito age (que passa a ser determinado por condições que ele mesmo se deu, isto é, a *autonomia*). Essa fusão entre *princípio objetivo e princípio subjetivo* no imperativo categórico pode ser expressa na síntese produzida *a priori* por esse imperativo, que comanda expressamente: “age como se a máxima da sua ação você possa querer ao mesmo tempo que se torne uma lei universal”.

Ao possibilitar a *síntese a priori* entre máxima da ação (princípio subjetivo) e lei universal (princípio objetivo), o imperativo categórico estabelece as condições *a priori* da moral e *fundamenta a moral na razão*. Assim, a motivação individual se conforma à universalidade sem contradizer à si mesma²³. Não são todas as máximas de ação, no entanto, que se podem pensar do ponto de vista da lei universal. Ao prometer algo que não se pode cumprir, não é possível que alguém deseje que tal máxima se torne universal (sob pena de contradizer a si mesmo ou de instaurar uma contradição na vontade), tendo como efeito fazer com que toda promessa perca seu sentido imanente, tornando-se, simplesmente, uma mentira. Igualmente o não cumprimento de um dever não pode se tornar lei universal na medida em que aquele que não cumpre um dever, deseja instaurar uma *exceção para si em favor de uma inclinação puramente individual*. Portanto, é fundamental *para a ação moral* que a síntese entre máxima da ação e universalidade da lei seja possível.

Somando-se ao universalismo moral, o imperativo categórico possibilita outros dois princípios que tornam possível a ação moral. Na medida em que todos

²³ O que não impede que “a dignidade intrínseca do mandamento expresso em um dever apareça cada vez mais quanto menos se encontre segurança e mesmo mais resistência em causas subjetivas, sem que essa circunstância enfraqueça o constrangimento que impõe a lei” (KANT, 1964, p. 145). Dito de outro modo, a obediência do sujeito à da lei moral pelo reconhecimento puro da razão à sua não-contradição e universalidade não impede que o mandamento moral possa estar em contradição com desejos ou apetites subjetivos que em nada ameaçam sua dignidade garantida *a priori*.

os seres racionais existem como *fins em si mesmos* e não como *meios* para um fim²⁴, todo ser dotado de razão é compreendido como *fim objetivo*, isto é, quando sua existência é um fim em si, não pode ser substituída por nenhum outro (ao contrário dos fins subjetivos onde um ser serve aos fins de outro sujeito). Assim, o imperativo categórico provê um *princípio de respeito à humanidade* ou princípio de humanidade, que serve a todos os homens (“age respeitando cada ser humano como um fim e jamais como um meio”). Este é um princípio que prescreve respeitar a *liberdade* de cada homem, interditando o uso privado por parte de um homem de outro ser racional como instrumento: todo ser racional – portanto, livre – deve ser sempre um fim em si mesmo. Ora, aquele que viola a universalidade do imperativo categórico, viola igualmente esse princípio de humanidade, servindo-se de um homem como meio para um fim subjetivo²⁵:

Aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma falsa promessa logo se aperceberá que ele quer se servir de um outro homem *simplesmente como um meio*, sem que esse último contenha ao mesmo tempo o fim em si mesmo. Porque aquele que visou fazer servir a meus desígnios através dessa promessa não pode absolutamente aderir a meu modo de usá-lo e assim de conter nele próprio o fim dessa ação. Essa violação do princípio de humanidade em outros homens fica explícita aos olhos quando tiramos os exemplos de atentados à liberdade ou à propriedade de outrem (KANT, 1964, p. 153).

Conectando-se a este terceiro possibilitador da ação moral, encontra-se o *princípio de autonomia* (“age como se fostes legislador e sujeito na república de vontades livres e racionais”), isto é, a ideia que sustenta a vontade de todo ser racional como *a própria fonte instituinte da legislação universal*. O que significa dizer que a vontade, no campo da autonomia do imperativo categórico, não está apenas *submetida* à lei, mas ela própria *institui* a lei. Para Kant, se a lei moral fosse da ordem de uma lei heterônoma (como são as leis jurídicas ou leis

²⁴ Para Kant os seres que dependem exclusivamente da natureza (seres irracionais), e não da vontade autônoma (seres racionais), possuem um *valor relativo*, isto é, possuem a forma de *meios* para fins.

²⁵ Importante notar que a teoria do agir comunicativo oferece igualmente uma base ética *formal* para o respeito a outro ser humano livre, contra seu uso para interesses privados (no que Habermas chama de ação estratégica ou agir instrumental) do mesmo modo que Kant assegura o princípio de humanidade no formalismo do imperativo categórico. No entanto, Habermas entende que a moral kantiana permanece restrita por ancorar o formalismo moral exclusivamente no sujeito monológico e, além disso, em uma crítica que aparece igualmente em MacIntyre e em Derrida (como apresentei anteriormente), Kant teria pressuposto em seu formalismo ético um caldo de cultura cristão que não é forçosamente dedutível do imperativo categórico em um mundo multiculturalizado. Em seu artigo *Kant com Sade* (LACAN, 1966) Jacques Lacan irá explorar o formalismo do imperativo categórico kantiano de modo a apontar que, uma vez retirados os fundamentos morais cristãos sobre o qual repousa silenciosamente a forma desse imperativo, a ética kantiana se presta às ações até mesmos *imorais* seguindo os mesmos moldes do imperativo libertino do Marquês de Sade.

“naturais”), a submissão da vontade livre à lei não seria eficaz na medida em que o ser racional entenderia a lei como uma forma de força externa. O princípio de autonomia tem uma importância decisiva no fundacionismo da lei moral, na medida em que o homem apenas se submete à uma legislação que ele próprio institui de maneira livre.

Vê-se, assim, porque Kant oferece tanta importância a uma lei universal *a priori*. Graças à autonomia – a capacidade subjetiva do ser racional de oferecer uma lei objetiva à sua vontade livre – os diversos seres racionais particulares são capazes de se submeter a algo “acima” deles próprios, isto é, uma lei válida universalmente para todos e que funciona como princípio de unidade entre esses seres. A autonomia, que conecta a vontade subjetiva à lei universal objetiva, vincula toda ação racional à legislação que une universalmente os seres racionais. O princípio de autonomia e o princípio de humanidade fundam uma estrutura de *igualdade e reciprocidade* entre os homens, conectando, no imperativo categórico, a vontade subjetiva à lei objetiva que garante a ação livre de cada ser humano e, através da lei, reconectando todas as vontades subjetivas entre si: “a razão relaciona assim as máximas da vontade concebida como legisladora universal à cada uma das outras vontades [...] em virtude da ideia da *dignidade* de um ser racional que só obedece a lei que ele institui ao mesmo tempo em si mesmo” (KANT, 1964, pp. 159, 160). Estamos aqui no núcleo moral kantiano que possibilita a reunião entre moral e história ou entre ética e política. Sem a autonomia, os indivíduos permaneceriam isolados uns dos outros, em uma polarização atomizada visando cada qual sua própria finalidade²⁶. Do ponto de vista do Estado e da política, a moral une os seres racionais por meio de leis (moral prática) que estejam de acordo com a lei universal. O conceito kantiano de *reino dos fins* diz respeito à ligação que a autonomia possibilita, relacionando os seres racionais entre si por meio da lei moral objetiva e da moralização da sociedade (a instauração de leis empíricas):

Ora, por *reino* entendo a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. E porque as leis determinam os fins segundo sua aptidão a dar

²⁶ Do ponto de vista das teorias contratualistas da origem do Estado, essa possibilidade de uma sociedade de indivíduos atomizados perseguindo suas próprias finalidades sem amparo da moral está próxima do conceito de estado de Natureza e do reconhecimento da impossibilidade da *polis* ou da política se instalar no caos das finalidades não universalizadas, movidas apenas pela vontade individual e por uma lei hipotética.

validade universal, se fizermos abstração das diferenças pessoais entre seres racionais e também de todo conteúdo de seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo de todos os fins [...] um todo consistindo em uma união sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível a partir dos princípios expostos acima (KANT, 1964, pp. 157, 158).

Será precisamente com a legislação moral e o reino dos fins que se tornará possível para Kant encontrar a condição principal para considerar a história humana como um todo, isto é, como história universal ligada a um sistema de causas finais (a moralização da sociedade). Nessa reunião de seres racionais propiciada pela lei, sobretudo no interior dos Estados, as leis jurídicas operam de maneira heterônoma na mediação e pacificação dos conflitos. Essas leis jurídicas (moral prática) formam uma espécie de *subdivisão da lei moral*. No campo da moral, a própria ideia do dever *motiva o agir* (a parte objetiva da lei prescreve a forma da ação que deve ser realizada e a parte subjetiva motiva a ação e determina subjetivamente a realização da ação que a lei prescreve). No campo da lei jurídica, *o motivo que alimenta o agir é indiferente*. As leis jurídicas, afinal, devem apenas permitir que cada um persiga seus próprios fins particulares sem serem perturbados por outrem ou sem limitar a liberdade dos outros em perseguir seus próprios fins. Uma vez que a lei jurídica *não se desdobra da autonomia* tal como a lei moral, ela opera por uma *limitação recíproca e geral do arbítrio* (onde todos os membros de uma comunidade conservam o mesmo *quantum* de liberdade) e com isso ela une sistematicamente os homens cada qual a partir de seus respectivos fins e, ao mesmo tempo, como fins em si mesmos.

Mas a aplicação da lei jurídica deve responder a duas condições empíricas. Em primeiro lugar, o mundo externo é limitado em sua extensão, o que obriga que os homens convivam entre si sobre a superfície da Terra (o planeta, tendo uma forma circular, impede que os homens encontrem um ponto de isolamento radical em relação a outros homens). Em segundo lugar, o homem diz respeito, ao mesmo tempo, ao intelecto e à extensão física e, portanto, todo homem também responde a demandas e apetites. O direito é justamente o campo onde o arbítrio de um homem pode se reunir ao arbítrio de outro homem de acordo com uma lei que tenha alcance para todos, isto é, ele faz operar a aplicação de uma legislação jurídica equivalente à aplicação de um conceito *a priori* (lei moral) a uma dimensão empírica. É precisamente aqui que a relação mútua entre os arbítrios implica em uma concepção de liberdade como *limitação recíproca*. Através do

direito e da noção de liberdade, dá-se a passagem entre os princípios universais da razão prática à sua aplicação na natureza particular da vida dos indivíduos. O ser racional que respeita a lei moral (que é universal na medida em que todos podem oferecer a ela seu consentimento) submete-se também a uma lei que permite que todos persigam seus fins particulares sem a intervenção externa de terceiros.

É nesse contexto da finalidade da lei jurídica que se inscreve a teoria do cosmopolitismo kantiana em um entrecruzamento com a história universal como princípio heurístico de análise da evolução moral do gênero humano. Sendo também parte de sua teoria moral (prática), Kant entende o cosmopolitismo, a partir de uma compreensão teleológica da história universal, como uma tendência à moralização da sociedade. Em sua reflexão sobre o cosmopolitismo, ele desenvolve perspectivas institucionais, jurídicas e políticas que possam responder ao processo histórico de moralidade social. O que o cosmopolitismo visa é, enfim, a possibilidade de uma *justiça global*, lidando diretamente com indivíduos, de modo independente de seu pertencimento a um Estado particular. Essa justiça se instituiria na possibilidade de criar mediações jurídicas (uma constituição mundial) para a relação entre Estados, do mesmo modo como o Contrato Social criou mediações legais entre os indivíduos no interior de cada Estado.

Mas como conciliar esse ideal de uma constituição jurídico-política com o movimento concreto da história? Kant constata que, até aquele momento, as constituições nacionais oriundas do Contrato Social fundador de cada Estado não formaram resposta suficiente ao problema “histórico”, qual seja: ainda que a “vontade distributiva” tenha êxito em um Estado determinado, isto é, mesmo que cada Estado, individualmente, possa estar pacificado pela lei, nada pode impedir a selvageria da guerra enquanto o Estado vizinho permaneça ainda no estado de Natureza. A guerra acontecerá, em plano internacional, em função da inexistência de mediação jurídica na relação *entre* Estados. Por esse motivo, não basta, para Kant, a busca da paz pela defesa de uma constituição nacional de Estado. A ideia da constituição nacional deve ser historicamente completada por uma *Federação mundial* de Estados e povos regida por uma constituição cosmopolita mundial. O que significa dizer que, do ponto de vista da história, o projeto da constituição de Estados pelo contrato social não se esgota em si mesmo, mas caminha para seu

desdobramento internacional, no cosmopolitismo. É precisamente neste ponto que cosmopolitismo e história universal se conectam.

Kant concebe a história como um processo teleológico. A finalidade genuína da história é o completo desenvolvimento da predisposição humana para o *uso da razão*. Com o próprio desenvolvimento moral na história, acontece uma transformação da sociedade em “um todo moral” (*ein Moralisches Ganze*). O caminho da moralização da sociedade equivale ao encaminhamento da história universal para o estabelecimento de uma *constituição perfeitamente justa*. Falar em uma teleologia da história humana, no entanto, não equivale, em Kant, a determinar previamente um ponto final comum a ser atingido por toda a humanidade. Ao contrário, a teleologia histórica anda de par com a noção de moralização da sociedade e de uma constituição perfeitamente justa, o que quer dizer que Kant não constrói uma escatologia da história humana, mas entende que o progresso histórico apenas é *guiado* por dois horizontes: em primeiro lugar, a história tende a uma consolidação da *liberdade* (através da lei jurídica, como vimos), isto é, na interdição moral de que um homem se valha ou interfira sobre a vontade de outro homem; em segundo lugar, a história tende a garantir a *paz* entre as nações. A espécie humana, ao se distinguir de todas as outras espécies por ser capaz de um desenvolvimento de suas faculdades racionais, encontra em seu próprio desenvolvimento como espécie as condições para a construção de uma sociedade mundial que atinja e assegure juridicamente condições de liberdade e paz a todos os homens e nações.

Mas a concepção kantiana da teleologia da história e da sociedade enfrenta aqui um problema confuso de difícil solução. Como é possível acreditar em um desenvolvimento moral, em um asseguramento da liberdade e da paz, além de enxergar uma regularidade na história universal, quando só enxergamos um *caos* evidente nos comportamentos dos diversos seres humanos? O que Kant chama de “natureza” ou de desígnio da natureza, espécie de *fio condutor da história*, é justamente aquilo que, por um lado, é responsável por visar a finalidade histórica (liberdade e paz perpétua), mas ao mesmo tempo se insinuando por caminhos tortuosos e estranhos ao próprio reconhecimento dos homens. Para Kant, a solução do problema da regularidade na história se encontra em uma questão que chamarei aqui de questão de “perspectiva”. Se mudarmos a perspectiva que se

restringe a observar os fatos históricos do ponto de vista das ações ou atitudes individualizadas dos homens e passamos a distanciar a observação da imensa massa de desejos e finalidades caóticas dos indivíduos isolados, se compreendermos a história em suas linhas mais amplas assumindo a perspectiva não dos indivíduos, mas da *espécie humana*; aí sim seremos capazes de dar um novo impulso à investigação histórica. Os indivíduos dizem respeito ao particular, ao empírico e ao finito, ao passo que a espécie diz respeito ao eterno, ao racional e ao universal. Do ponto de vista da espécie humana, fenômenos aparentemente caóticos ao longo do curso da história começam a se esboçar em figuras consistentes, em blocos de sentido. Ao reconhecermos que a história se produz a partir de consequências de uma causa ordenada anterior (a racionalidade da natureza), nos tornamos capazes de suspeitar de uma *ordenação invisível* da história. Na medida em que o homem está inscrito *entre* dois polos, ao mesmo tempo racional e empírico, não é possível encontrar nas próprias ações individuais específicas um propósito racional. Mas Kant se pergunta se por trás de cada ação humana, reunida do ponto de vista da espécie, não existiria um propósito da natureza como um todo. Somente assim a história dos homens individuais pode se diferenciar por completo da história da humanidade e somente nesta última é possível encontrar a articulação de um sistema em uma regularidade escondida por trás da legitimidade moral de cada ação. A astúcia da racionalidade nessa regularidade da história é a de fazer da insociabilidade dos homens o próprio princípio de sua sociabilidade. Essa aparente contradição se dissolve se entendermos que o egoísmo e a ganância dos indivíduos que leva ao conflito, ao confronto e à guerra; do ponto de vista do designio da natureza e do fio condutor da história universal, a mesma guerra e conflito conduzem à busca pela paz, pela pacificação através da lei e da justiça, a fundação do Estado, e conduzirá, finalmente, ao cosmopolitismo e a uma moralização da história em uma constituição perfeitamente justa que garanta a liberdade e a paz de maneira eterna.

Vê-se, assim, que o historicismo kantiano não está interessado em eventos do passado, mas, antes, ele visa o passado para encontrar um encaminhamento que diz respeito ao futuro da espécie humana. A configuração política do direito internacional no momento em que Kant escrevia apontava para uma espécie de esgotamento do modelo de política praticado até então. Em primeiro lugar, como

lembra Habermas, o direito internacional da época de Kant permanecia insensível às diferenças culturais na medida em que limitava seu alcance a um pequeno número de Estados europeus de confissão cristã que se ofereciam reconhecimento mútuo. Essa cultura cristã comum do direito internacional europeu motivou mais tarde a recusa de Hegel em sua filosofia do direito a ideia de kantiana de uma associação de Estados na medida em que, estando ausente um pano de fundo moral comum garantido pelo “consenso religioso” do caráter cristão do direito internacional da época, os conflitos e desavenças entre estados, na visão hegeliana, só poderiam ser efetivamente solucionados através da guerra. Conforme veremos, para Habermas, “o provincialismo da consciência [de Kant e do direito internacional da época], situada historicamente em relação ao futuro, não é uma objeção ao princípio universalista da teoria kantiana da moral e do direito” (HABERMAS, 2006c, p. 150). Habermas acredita suturar a ausência de um consenso religioso e de valores morais comuns no plano pós-nacional hoje através de sua teoria do patriotismo constitucional; ao passo que Derrida irá enxergar no provincianismo da visão kantiana da história algo que se insinua ainda nos tempos atuais no universalismo da chamada mundialização – que ele prefere chamar de *mundilatinação* – e na própria tradição da conceitualidade filosófica, sendo seu questionamento um dos desafios fundamentais para a própria filosofia.

Além de sua limitação exclusivamente europeia e de sua cultura cristã comum, o que se considerava como sendo o *direito internacional* no período em que Kant escrevia sua obra se limitava igualmente a certo conjunto de acordos bi ou multi-laterais entre pequenos grupos de Estados que instauravam entre si armistícios ou tratados de não-agressão. Ora, a teoria do contrato social apontava para a legitimidade do Estado como algo que se alicerçava sobre o reconhecimento mútuo dos indivíduos membros do Estado na qualidade de entes políticos iguais em direito, estabelecendo em seguida um soberano acima de si. No entanto, em nível internacional e para além dos limites dos Estados existente, o pequeno número de acordos e armistícios estabelecido no direito internacional da época não garantia efetivamente a paz e a liberdade mundialmente. Não havendo uma mediação jurídica global entre Estados, o estado de Natureza – na forma de uma liberdade individual dos Estados sem nenhum amparo jurídico

pacificador – se desdobra no campo internacional, mantendo uma eterna condição de guerra internacional. O objetivo do direito cosmopolita deve ser o de garantir a paz de maneira perene em nível mundial superando os acordos e armistícios do direito internacional. Esses escassos tratados de paz, não apenas não garantia a paz de maneira duradoura como também acabavam por produzir apenas uma interrupção da guerra que, paradoxalmente, possibilitava aos Estados já exaustos do conflito, um intervalo propício para sua recomposição e para o estabelecimento de um novo conflito ainda mais violento no futuro. Em seu tratado *Para a paz perpétua* (KANT, 2004), Kant parte da analogia – espelhada em nível mundial – dos indivíduos que abandonam o estado de Natureza por ocasião da fundação de um Estado de direito. No plano internacional igualmente, os Estados devem abandonar o estado de Natureza que se configura em uma situação de guerra interestatal constante, para fundar uma Federação de povos (*Völkerbund*) que funcionaria como a base do direito cosmopolita, única possibilidade de garantia da paz perpétua e da liberdade em uma sociedade mundial moralizada.

O risco para a formação dessa Federação seria o de reproduzir, em nome do bem comum dos povos, os despotismos já habitualmente praticados sobretudo nas relações entre Estados mais poderosos e Estados mais frágeis. Portanto, a formação de um laço internacional entre Estados não pode partir de uma relação de violência ou de coerção que force a entrada dos povos na formação de um Estado ou monarquia mundial. O modelo dessa reunião mundial de povos deve ser *republicano* (portanto, formado a partir de uma assembléia, e não de uma monarquia estatal), assegurando, assim, a liberdade de cada membro da federação, onde qualquer forma de coerção praticada passaria a ferir a autonomia e a liberdade política dos indivíduos que o republicanismo dessa federação deveria garantir:

Dando a “Estados” o direito de forçar outros Estados em uma Federação com poder coercitivos [...] significaria que o Estado mais forte (ou o grupo de Estados mais fortes) terminaria por estabelecer os termos, subjulgando outros Estados às suas leis. Kant acredita que no caso de *indivíduos* deixando o estado de Natureza, há progresso mesmo se o Estado recentemente formado é despótico porque, ao menos, há a regra da lei. No caso de Estados abandonando o estado de Natureza, ao contrário, um Estado de Estados despótico deve anular qualquer direito já existente assegurado internamente pelos Estados subjulgados e, assim, um Estado de Estados despótico pode violar severamente a liberdade legalmente estabelecida previamente e a autonomia política das pessoas envolvidas. Não há

nenhuma razão para supor que o Estado mais forte (ou o grupo de Estados) vai agir de acordo com os requisitos do direito [...] Além disso, há o caráter moral (“tu deves!”) que orienta todos os homens à aderência de uma Liga das Nações, no intuito de promover a perfectibilidade da humanidade: eles “devem fazer isso”, mas não podem “ser forçados” à fazer. Isso não pode acontecer através da força (KLEINGELD, 2013, pp. 55, 56).

Portanto, a aderência dos povos à Federação mundial deve acontecer de maneira republicana, isto é, paulatinamente e sempre respeitando a liberdade dos indivíduos em decidir aderir a uma Liga dos povos ou Liga das nações que seria ampliada gradativamente através dessas adesões. Para Kant, um direito mundial cosmopolita garantiria, assim, a *paz* duradoura que o direito deve assegurar internacionalmente, ao passo que a forma republicana dessa associação mundial deve garantir a *liberdade* dos membros da federação. Deste modo, Kant mantém sua coerência em relação àquelas atitudes políticas estatais que o direito cosmopolita deveria proibir de maneira definitiva. A garantia da paz perpétua pelo direito é acompanhada de atos institucionais que fornecem as condições de pacificação mundial que o cosmopolitismo requisita. Segundo Kant, a instauração dessas condições de paz depende de: 1- uma ampliação do direito internacional para além dos acordos de paz e armistícios que não são capazes de eliminar as causas da guerra; 2 - da proibição da aquisição de um Estado por outro, seja por conquista, seja por compra (característica fundamental do colonialismo europeu); 3 - fim da formação de exércitos nacionais permanentes; 4 - controle da dívida pública dos Estados formada para fins bélicos; 5 - proibição definitiva da intervenção violenta de um Estado sobre outro Estado; 6 – interdição da permissividade na condução da guerra por parte dos líderes mundiais. Enquanto os artigos 2, 3 e 4 são artigos propositivos que dependem da transformação gradual das instituições de Estado; os artigos 1, 5 e 6 são explicitamente proibitivos e devem ser implantados de maneira imediata para garantir as condições de paz em âmbito internacional. Além dessas seis condições jurídico-políticas de paz, acrescenta-se uma sétima proposição às condições do direito cosmopolita para o qual o filósofo consagrou um artigo inteiro em seu tratado *Para a paz perpétua*. Como um efeito necessário da pacificação através do cosmopolitismo mundial, a cidadania de Estado deve se desdobrar em uma garantia do direito de entrada de um estrangeiro em todo e qualquer outro território da superfície da Terra, impedindo juridicamente que o visitante seja tratado com hostilidade e garantindo a continuidade do direito de *cidadania*

mundial em todas as partes do globo. É neste ponto, precisamente, que a proposta *jurídica* kantiana a respeito da cidadania mundial mostra visivelmente sua diferença em relação às outras formas filosóficas da cidadania mundial cosmopolita anteriores à sua – a dos Estoicos ou do Abade de St. Pierre, sobretudo – muito mais vinculadas à uma espécie de sentimento ou de compromisso de cada homem com o conjunto da humanidade de modo independente de seu pertencimento nacional ou cultural no mundo. Kant é bastante claro ao marcar a diferença de seu cosmopolitismo em relação a seus antecessores, afirmando que “Fala-se aqui [...] não de filantropia, porém de *direito e hospitalidade*” (KANT, 2004, p. 50). Não se trata, no cosmopolitismo de Kant, apenas de um compromisso ou de uma responsabilidade, em certa medida filantrópica, do homem com o conjunto da espécie humana. Trata-se de assegurar jurídica e institucionalmente o direito do cidadão de um Estado determinado de ser recebido em qualquer outro Estado do mundo, sendo amparado sob o mesmo direito assegurado em seu país de origem. Trata-se, enfim, de garantir juridicamente uma cidadania mundial, o que Kant nomeia de direito de *hospitalidade*.

Para assegurar a viabilidade normativa de suas proposições, Kant expande a matriz contratualista da filosofia política para produzir um “efeito universalista” no próprio contratualismo. Kant quer limitar a soberania de cada Estado em plano mundial em direção à construção de uma liga dos povos que possibilite o *estabelecimento das condições de abertura ao outro* (estrangeiro ou visitante), ou seja, estabelecendo condições de *hospitalidade universal*. Assim, Kant *inverte* a estrutura das teorias clássicas do Contrato Social que entendiam a função do direito como *submetida* à fundação dos Estados modernos. Ele usa o direito como uma fonte de limitação e de compartilhamento da soberania no espaço político internacional. Na medida em que Kant reivindica *uma lei acima de todos os Estados*, na forma de uma república mundial, o direito passa a estabelecer uma relação mundial *entre* Estados, ao mesmo tempo em que limita as decisões atomizadas particulares de cada Estado. Se a partir do Contrato Social o poder soberano passa a garantir a mediação jurídica pacífica dos conflitos entre cidadãos no interior do Estado. No entanto, esse poder soberano não pode garantir que seus cidadãos não sejam tratados com hostilidade e violência *fora* de seu domínio soberano. Na medida em que toda soberania está limitada a um domínio particular

e ela própria não pode garantir a paz *no exterior* desse domínio, será preciso estabelecer, como *efeito necessário* da lei cosmopolita válida em plano mundial, *condições de hospitalidade universal* instaurando efetivamente uma lei que se estabeleça “acima” dos Estados soberanos e que seja capaz de zelar pela paz entre povos, sobretudo *fora* do amparo do Estado de origem de cada cidadão. Deste modo, a hospitalidade universal é, ao mesmo tempo, condição para a paz perpétua e o resultado necessário da associação dos povos (*Völkerbund*) possibilitada pelo próprio direito cosmopolita como garantia do universal no campo da política. Nesse sentido, a ampliação cosmopolita do alcance do direito público e do direito de Estado provoca uma ampliação ou universalização do sentido de comunidade que possui um alcance tão longínquo “que a violação dos direitos em *um só* lugar da Terra é sentida em *todos* os outros: assim, a ideia de um direito cosmopolítico não é [uma] representação fantástica [...] do direito, porém *um necessário complemento* de um código não escrito, tanto do direito público como do direito das gentes para o direito público da humanidade em geral” (KANT, 2004, p. 54).

5.9

Constitucionalização do direito internacional, cosmopolitismo e hospitalidade incondicional

A formação teórica deve evitar a “armadilha territorial”.

Jürgen Habermas

O resultado prático dessa democratização que se espraia será, inicialmente, uma liga europeia das nações, em que cada nação, delimitada segundo as conveniências geográficas, terá a posição e os direitos especiais de um cantão [...] o senso de devoção para com elas será gradualmente erradicado sob o governo do princípio democrático, sequioso de novidades e experimentos. As correções de fronteiras, que se farão aí necessárias, serão feitas de modo a servir ao *interesse* dos cantões grandes e de toda associação ao mesmo tempo [...]. Só então a política *exterior* será indissolúvelmente ligada à política *interna*: enquanto agora essa última sempre corre atrás de sua orgulhosa senhora, juntando numa miserável cestinha os tocos de espiga que sobram da colheita daquela.

Friedrich Nietzsche

Oh senhor cidadão, eu quero saber... Com quantos quilos de medo se faz uma tradição.

Tom Zé. Senhor Cidadão.

O problema inaugurado pelo cosmopolitismo kantiano é, talvez, o último grande problema filosófico – que funde, em um sentido kantiano, ao mesmo tempo, ética e política – que Habermas e Derrida se dedicam a pensar a partir de uma matriz comum. O desdobramento deste tema na obra de ambos os pensadores nos mostra de maneira salutar como uma temática que se alimenta de um tronco teórico comum é capaz de gerar desdobramentos e efeitos diversos quando tomados a partir de questionamentos tão distintos. A herança moderna do universalismo ético-político de Kant toca os interesses filosóficos tanto daquele que defende uma reconstrução do projeto moderno, quanto daquele que lidera o pensamento da desconstrução a partir de temáticas caras à modernidade europeia.

Ambos os pensadores, diante do cosmopolitismo, buscaram repensar problemas filosóficos e políticos do mundo atual à luz da relação entre direito, hospitalidade, Estado e alteridade.

Para Habermas o pensamento político de Kant possui uma série de desafios quando pensado à luz do mundo atual, desde que se deseje ser capaz de possibilitar um universalismo político em um cenário tão distinto daquele em o pensamento kantiano foi produzido. Em primeiro lugar, é preciso compreender, à luz dos efeitos que a forma do Estado-nação produziu a partir do século XIX e XX (isto é, após a morte de Kant), os desafios oriundos da proposta de enfraquecimento da soberania de Estado que o cosmopolitismo de kantiano introduz. Habermas não nega a necessidade salutar de limitar a soberania de Estado em um panorama pós-nacional; por outro lado, é preciso reconhecer que a forma do Estado-nação obteve bastante sucesso na história mundial recente, ao possibilitar criar uma forma de *solidariedade social* bastante coesa entre pessoas absolutamente estranhas entre si, mas que passam a se entender como membros de uma mesma comunidade estatal, a partir de uma *integração social abstrata* que toma a forma de uma comunidade nacional. Nesse sentido, o Estado-nação teve êxito igualmente em relação ao problema da estruturação de sua própria legitimidade, na medida em que seu modelo possibilitou o convívio, em seu interior, de um pluralismo de visões de mundo que dispensou a tradicional necessidade de uma autoridade política sustentada em uma base religiosa comum exclusiva e válida para todos os cidadãos.

Se, por um lado, o Estado possibilitou uma forma abstrata de integração social e de vínculo plural comunitário; por outro lado, há um novo ingrediente político significativo que não pode ser dispensado ao se refletir sobre a figura contemporânea do Estado, ingrediente que Kant não foi capaz de testemunhar em sua época: trata-se da “força explosiva do nacionalismo” (HABERMAS, 2006c, p. 149) que se anunciava ainda de maneira pouco explícita no momento em que Kant produzia sua obra. O nacionalismo explora o vínculo imaginário de pertencimento étnico, linguístico e religioso em comunidades ligadas a Estados entendidos como um corpo unitário de origem cultural. Esse vínculo, transformado em “consciência nacional”, seria responsável pelas piores catástrofes políticas do século XX, alimentando ainda a dinâmica imperialista e colonial dos Estados industriais em

expansão. A ideia de nação “torna consciente aos habitantes de um mesmo território a nova forma de pertença a um todo, política e juridicamente mediada [...] a consciência nacional [...] se cristaliza em torno da percepção de uma ascendência, língua e história em comum [...]” (HABERMAS, 2007, p. 135). Esses elementos formam a experiência de uma “unidade política partilhada” que permite que membros de um mesmo Estado possam se sentir responsáveis uns pelos outros. Deste modo, a *nação* forma o perfil moderno de uma *identidade coletiva* a partir da *fusão do patrimônio jurídico do Estado a um substrato cultural* (a nacionalidade). Essa fusão equivale ao enraizamento do *etnos* dos membros do Estado ao *demos* dos cidadãos, criando uma solidariedade marcada pelo privilégio autóctone e pela ideia de um destino histórico da nação. Nesse sentido, o cosmopolitismo hoje deve enfrentar problemas dos quais Kant jamais foi testemunha.

Habermas acredita que a necessidade e a capacidade de *romper* esse vínculo imaginário entre um substrato cultural homogêneo e a comunidade de membros de um Estado, barrando assim a associação entre republicanismo e nacionalismo, deve se dar forçosamente através de um processo cognitivo de aprendizado em que a mentalidade *republicana* das populações pode se alçar *sobre* a ideia de nação, na medida em que a participação política assuma, pouco a pouco, o papel de um “valor” capaz de sustentar a solidariedade social (o patriotismo constitucional) no lugar da solidariedade social imaginária do nacionalismo. Deste modo, Habermas enxerga a possibilidade do conceito de *participação política na esfera pública* se sobrepôr ao conceito *nacional* de comunidade:

Uma ordem democrática não precisa inerentemente estar enraizada mentalmente na “nação” como uma comunidade pré-política de destino compartilhado. A força do Estado constitucional democrático repousa precisamente em sua habilidade em tamponar os buracos da integração social através de uma participação política dos cidadãos (HABERMAS, 2001, p. 76).

Os próprios Estados nacionais, a partir de processos republicanos democráticos onde há uma enorme variante de interesses, formas de vida ou visões de mundo, tornam-se capazes de superar a exigência nacionalista de um substrato comum comunitário através da participação política institucionalizada de seus membros, amparados por opiniões deliberativas e a formação de vontade dos cidadãos. Assim, o processo democrático escapa do perigo de um colapso da

solidariedade social sob a condição de preencher os requisitos de justiça social em uma sociedade, isto é, de propiciar o direito de participação política e os Direitos Humanos básicos. Nesse sentido, na forma-Estado, o processo democrático tem que ser ele próprio *legalmente institucionalizado* na medida em que a soberania popular requer a manutenção de direitos fundamentais sem os quais nenhuma lei pode ser legitimada. Estas *leis fundamentais* são precisamente aquelas que garantem “o direito à igual liberdade individual de escolha e ação, que, por sua vez, pressupõem proteções individuais legais compreensivas” (HABERMAS, 1994b, p. 122).

Portanto, *liberdade e igualdade* são direitos fundamentais que oferecem legitimidade ao quadro legal de um Estado democrático. A questão da *liberdade* democrática dos cidadãos e da igualdade através do *reconhecimento* de grupos culturais pelo Estado, opera sempre dentro de uma arquitetura própria ao Estado constitucional *e de suas pressuposições* legais (liberdade e igualdade). Os *limites* normativos do *possível* dentro do Estado democrático (seja em relação ao reconhecimento, seja em relação à liberdade) se inscrevem no interior de um campo sempre já pressuposto, ainda que as variações interpretativas da lei e as próprias variações de lei sejam possíveis e inclusive desejáveis entre gerações. Para Habermas, a constituição é um *projeto histórico*. Isso significa que o escopo constitucional funciona como uma espécie de herança que cada nova geração herda das gerações anteriores, dando continuidade ao trabalho de zelar por esta estrutura do “possível” (os valores constitucionais) no interior do Estado democrático. Nesse sentido, a herança constitucional oferece o enquadre jurídico a partir do qual se poderá lidar de uma forma institucionalizada com os problemas e conflitos no interior do Estado. As discussões internas ao Estado são reguladas de modo *procedimental*, oferecendo uma mediação legal entre os interesses conflitantes em jogo na comunidade estatal.

Mas é preciso reconhecer que as leis jurídicas já existentes e disponíveis em um Estado são concebidas inevitavelmente em um contexto local e temporalmente determinado. Sendo assim, elas devem ser *reinterpretadas de novas maneiras* e em *novos contextos* a cada novo choque de interesses. A discussão sobre as leituras e a expansão do alcance dos direitos garantidos na constituição terá como mediação procedural sempre a própria estrutura

constitucional. Portanto, a *herança* destes *limites constitucionais é incontestável* – não se pode negar a liberdade e a igualdade reconhecida entre os cidadãos do próprio Estado, sob pena de ferir a constituição –, ainda que *a interpretação dessa herança*, a cada novo momento histórico, seja negociável. Mas é sempre dentro destes limites constitucionais, observa Habermas, que somos capazes de lidar de modo estrutural com as lutas internas ao Estado democrático:

Isso tem implicações para a forma como lidamos com o problema da garantia de direitos iguais e de igual reconhecimento para grupos que são culturalmente definidos, isto é, coletividades que são distinguidas de outras coletividades na base da tradição, formas de vida, origens étnicas e assim por diante – e nas quais os membros querem se distinguir de todas as outras coletividades na expectativa de manter e desenvolver sua identidade (HABERMAS, 1994b, p. 122).

Deste modo, a cultura política em um Estado democrático está permanentemente ancorada na interpretação e atualização (móvel) dos princípios constitucionais e direitos fundamentais (imóveis) oriundos da história de cada Estado determinado. No interior destes limites imóveis que configuram os princípios constitucionais, os debates comunicacionais se dão em torno da *melhor interpretação possível a ser adotada* sobre os mesmos direitos e formas de reconhecimento de demandas. É esta relação maleável com um princípio rígido que Habermas nomeia de *patriotismo constitucional*.

A tarefa mesma deste patriotismo constitucional é a de inscrever e situar o sistema de leis baseado na constituição no interior do contexto histórico daquilo que Habermas nomeia de “comunidade legal”. Essa co-participação dos membros de um Estado no estabelecimento das leis legítima e assegura o comprometimento dos cidadãos com a constituição. Assim, a filosofia habermasiana acredita ter solucionado um problema teórico que havia perdurado por um longo tempo em filosofia política: em sociedades complexas, os membros do Estado não se mantêm em um grupo ou unidade *em função de consensos verdadeiramente substantivos* alcançados sobre os *valores* adotados como norma estatal. Ao contrário, esta reunião ou unidade só é possível a partir de um consenso, não em relação a valores, mas em relação aos procedimentos sobre a *legitimidade do exercício de poder* e sobre a legitimidade da *atuação da lei*. Este sistema legal, portanto, também reflete formas específicas de vida e as discussões que acontecem no interior do Estado em torno das distintas concepções do que é o bem e o justo que coabitam o mesmo espaço público: justamente porque

convivem divergentes concepções sobre o bem e o justo no interior de um mesmo corpo social, que se faz necessário uma discussão que decida sobre *os melhores argumentos em favor de uma forma ética a ser adotada pela comunidade legal*:

Nestas discussões, os participantes clarificam o modo como eles querem compreender a si mesmos como cidadãos de uma república específica, como habitantes de uma região específica, como herdeiros de uma cultura específica, quais tradições eles desejam perpetuar e quais eles querem descontinuar, como eles querem lidar com a história, uns com os outros, com a natureza e assim por diante. E, claro, a escolha de uma língua oficial ou a decisão sobre o currículo das escolas públicas afeta a autocompreensão ética da nação. Porque decisões ético-políticas são partes inevitáveis da política [...] (HABERMAS, 1994b, p. 125).

Essa discussão se dá, portanto, com base na argumentação em favor de compreensões éticas distintas (o que cada grupo acredita ser o bom e o justo). E será precisamente a forma da constituição que garantirá o modelo procedimental e a arquitetura do possível a partir do qual a discussão terá lugar. O que une os interlocutores na discussão e o que possibilita, no horizonte, a expectativa de um consenso, será a aceitação, por parte de todos os participantes, da legitimidade da lei e, portanto, do exercício do poder. *A reunião entre agir comunicativo e constitucionalismo se faz sentir aqui de maneira imediata em Habermas*. Os cidadãos participantes do Estado compartilham entre si – mesmo que discordem sobre todo o resto – da convicção no possível exercício livre da comunicação na esfera pública, na capacidade do Estado democrático em solucionar conflitos, e na base constitucional que fornece a possibilidade de questionar ou reconhecer a legitimidade do poder político. O que equivale a dizer que “o universalismo dos princípios legais é refletido em um consenso procedural, que deve ser adaptado no contexto de uma cultura política histórica específica através de um tipo de patriotismo constitucional” (HABERMAS, 1994b, p. 135). O objetivo da ordem legal seria, em última instância, garantir e salvaguardar a autonomia de todos os cidadãos em grau equivalente.

Deste ponto de vista, a constituição é um “projeto histórico” e historicizável que garante a legitimidade do uso do poder e a solidariedade social dos indivíduos. Portanto, ela não se assemelha a uma fundação originária e definitiva da unidade social do Estado, tal como as teorias contratualistas entendiam o Contrato Social. Isso quer dizer que a legitimidade da constituição depende de seu caráter “historicizável”, e a ideia do Estado-nação como sendo, por si mesmo, o

garantidor de legitimidade política *a partir do compartilhamento de valores culturais comuns por parte de uma comunidade de destino*, tal como requer a solidariedade social pressuposta pelas teorias contratualistas, é enganosa e perigosa. Em primeiro lugar porque tal associação *limita o alcance do republicanismo ao simples sentimento nacionalista*; em segundo lugar porque ela ignora as *diversas formas históricas de formação do Estado* que transcendem o modelo europeu clássico da teoria do Contrato Social:

[...] falar de ‘Estados nacionais’ sugere uma falsa comparação com aquela primeira geração de Estados nacionais surgidos na Europa, sem levar em consideração as variantes das vias de desenvolvimento de outros Estados nascidos a partir de comunidades imigratórias (Estados Unidos, Austrália), de velhos impérios (China), ou da queda de novos impérios (Rússia), ou da descolonização europeia (Índia, África, Sudeste asiático), etc. (HABERMAS, 2009a, p. 113).

A ideia de um Contrato Social é uma tentativa de reconstrução conceitual do surgimento do Estado que visa encontrar um *fundamento* (sustentado em valores compartilhados) para sua dominação política legítima, pressupondo uma *unidade originária* de fundação estatal. No entanto, segundo Habermas, o modelo federalista dos Estados Unidos funciona para Kant como uma forma de ultrapassar o contratualismo clássico, a partir da ideia de uma soberania popular *dividida* em que “os ‘povos’ de Estados independentes que restringem sua soberania em prol de um governo federal não precisam perder sua identidade e singularidade cultural” (HABERMAS, 2006c, p. 131). Esse processo de aprendizado dos cidadãos se amplia ainda mais na medida em que o republicanismo que garante a solidariedade social de Estado, a partir da participação política, ultrapassa e transborda os limites nacionais quando as instâncias supra-estatais que determinam formas jurídicas – além de instâncias estatais que guardam o uso legítimo do poder e da aplicação do direito internacional –, permanecem equiparados e interligados na dimensão de seu valor. Ora, para Habermas, esse processo de aprendizagem (ampliação do horizonte de crenças e valores) e a formação de instâncias pós-nacionais que se equiparam em valor à forma do Estado-nação, já se iniciou no panorama político mundial hoje.

As cartas ou acordos de fundação de organizações como as Nações Unidas, a Organização Mundial do Comércio e a União Europeia tem algo de uma

“constituição” que se estrutura a partir da participação nutrida entre indivíduos e Estados:

neste sentido, a introdução da identidade e da cidadania europeia pode ser entendida também como a continuação de um processo que, a princípio, teve lugar dentro do próprio Estado nacional [...] um patriotismo da Constituição como base para a integração de todos os cidadãos do Estado (HABERMAS, 2001, pp. 124, 125).

Essa mudança de estatuto jurídico de um plano nacional para um plano pós-nacional, “[penetra] na consciência da massa da população [em] um conjunto de experiências de ordem prática. Por exemplo, a condição de cidadão europeu se faz palpável mediante práticas de entrada e saída de países estrangeiros europeus ou não europeus” (HABERMAS, 2001, p. 125). Com isso, a política internacional se mostra capaz de encontrar *novas formas de legitimação* que transcenda as formas de governo locais ou administração e sanção tradicionais ancoradas nos Estados nacionais como sendo os únicos criadores de legitimidade. Por outro lado, os Estados nacionais, na medida em que adquiriram um expressivo sucesso na legitimação de seu uso do poder a partir da participação dos cidadãos, não deve, neste cenário, ser simplesmente dispensados ou superados. As próprias organizações internacionais em seu processo de constitucionalização *se baseiam*, em relação à arbitragem de conflitos mundiais, *em elementos conquistados pelos Estados* como reciprocidade, solidariedade social ou combates à discriminação como amparo à sua legitimação.

Uma constitucionalização do direito internacional tal como pensada habermasianamente deve se espelhar na legitimação previamente alcançada pelos Estados. Deste modo, o Estado-nação é igualmente um ator político com o qual a constitucionalização mundial deve operar:

se o âmbito normativo das constituições sem Estado quiser oferecer mais do que uma fachada de hegemonia jurídica deve, ao menos indiretamente, permanecer ligado aos canais de legitimação dos *Estados* constitucionais (HABERMAS, 2006c, p. 143).

Uma constituição internacional que restringe o poder soberano dos Estados deve satisfazer condições de legitimação que foram alcançadas pelos próprios Estados anteriormente em suas concentrações e limites geopolíticos. *Essa legitimação assegura aos cidadãos um acesso às decisões políticas através de uma esfera pública institucionalizada* (em eleições, parlamentos, plebiscitos,

direito de manifestação, debates públicos, midiáticos ou não, e outras formas de participação política) e que devem ser usados como um *medium* válido de composição de uma rede interdependente de atores políticos internacionais. Deste modo, uma constituição mundial garantirá sua legitimidade na medida em que se origine da participação dos dois principais atores políticos (ou *sujeitos outorgadores*) no cenário mundial, isto é: os *indivíduos* e os *Estados*.

Segundo Habermas, as formas de legitimação em uma esfera mundial podem variar em, pelo menos, dois modos: 1 – uma via que vai desde os cidadãos ou pessoas do mundo até as comunidades controladas pelos próprios cidadãos, que se colocam em defesa da paz e dos Direitos Humanos; 2 – uma via que vai do Estado nacional a um sistema de negociação transnacional em uma comunidade internacional de Estados que decide sobre questões internas da política mundial. As forças internacionais passam a zelar por direitos, em um plano mundial, atuando em uma configuração que até então havia se restringido ao contexto dos Estados particulares. Nesse sentido, a constitucionalização internacional não precisa estar baseada em “valorações eticamente fortes”, isto é, em tradições, traços culturais ou formas de vida comuns, mas pode reunir Estados e indivíduos em torno da manutenção da paz e proteção dos Direitos Humanos. No nível supranacional, a organização mundial amparada e integrando as decisões de Estados e cidadãos independentes associados, deve possuir competências de regulação e intervenção para assegurar a paz, representando “a unidade da ordem jurídica global”. Nesse sentido, sua *Carta de fundação* pode enfim assumir o papel de uma *Constituição Cosmopolita*, “dado que deve apoiar-se em tratados internacionais assim como nos referendos dos Estados particulares, [essa Carta de fundação] seria aprovada ‘em nome dos cidadãos e dos Estados do mundo’” (HABERMAS, 2009a, p. 117). Essa Carta cumpriria a função de reger as decisões da Assembleia internacional que funcionaria como “um Parlamento mundial, cuja função legislativa, é claro, se esgotaria na interpretação e desenvolvimento da Carta de fundação²⁷” (HABERMAS, 2009a, p. 118). Nos moldes do atual Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU), o Parlamento impediria que se tomassem decisões *a priori* por parte de Estados ou povos que

²⁷ Vê-se assim que Habermas faz espelhar nessa Carta de fundação que assumirá o papel de uma Constituição Cosmopolita o mesmo papel e legitimidade que as constituições republicanas e democráticas possuem no interior dos Estados, mas desta vez expandida em âmbito mundial.

pussem em perigo o direito de existência de outros Estados ou formas de vida no interior das políticas nacionais. Além disso, haveria igualmente a inclusão de todas as pessoas em uma ordem baseada em uma *cidadania universal* que:

não apenas garante a cada uma delas os direitos fundamentais políticos e civis, mas também [...] se garantiria aos cidadãos do mundo um conjunto de condições que, *considerando o contexto local de cada um deles*, são necessários para poder *reclamar de forma efetiva* esses direitos formalmente iguais (HABERMAS, 2009a, p. 118).

Apesar de partir da legitimação por parte dos indivíduos e Estados, esse panorama da constitucionalização do Direito Internacional opera sobre uma *hierarquia* que mantém a constituição mundial verticalmente *acima* do poder soberano dos Estados, tal como Kant havia previsto. Em caso de necessidade, a Assembleia mundial pode decidir por empregar a força e lançar mão de seu poder de sanção para garantir a manutenção dos Direitos Humanos. Portanto, a adesão dos Estados ao modelo constitucional mundial só pode funcionar “na medida em que os Estados soberanos aprendam a entender a si mesmos também como *membros* solidários de uma comunidade internacional” (HABERMAS, 2009a, p. 120). O que significa dizer que os Estados devem “desejar” limitar sua própria soberania, entendendo-se como partes integrantes de uma comunidade maior. Seria efetivamente possível uma limitação tão severa do poder soberano de Estado? Tratar-se-ia de uma utopia kantiana que perduraria no projeto constitucionalista de habermasiano? Por que um Estado soberano desejaria *ele próprio* limitar sua soberania?

Ao contrário da visão utópica de Kant, onde a limitação da soberania dos Estados seria motivada *pelos próprios Estados* em função da teleologia da história que caminha em direção a uma moralização da sociedade humana racional e da participação dos Estados em uma comunidade mundial; Habermas entende, por outro lado, que *a limitação da soberania dos Estados já tem acontecido* no cenário histórico e político mundial atual. Alguns dos fatores convergentes no cenário mundial em relação ao projeto kantiano dizem respeito, justamente, a acontecimentos históricos contingentes que operam como tendências facilitadoras que convergem ao panorama do cosmopolitismo de Kant, mas que este último igualmente não foi capaz de testemunhar. Kant não testemunhou o *desenvolvimento do capitalismo e o nascimento da economia de mercado* que se

conectou às *forças da modernidade* produzindo drásticas mudanças políticas mundiais, ao mesmo tempo em que tem fabricado uma *massa de perdedores* mundial nos processos de modernização. No panorama da economia de mercado e do controle das decisões políticas e econômicas internacionais, *os Estados tem perdido algumas importantes competências ligadas à soberania política que eles detinham tradicionalmente*, sendo obrigados hoje a dividir o cenário político internacional com outros *global players* de tipo não-estatal e não governamental.

Organizações supra-estatais como o Conselho de Segurança da ONU, a OMC, a UNESCO, a Organização Mundial de Saúde, o Fundo Monetário Internacional, além de blocos políticos e econômicos (como a União Europeia e o BRICS), corporações transnacionais com significativa importância econômica, bancos e grupos de investidores, cada qual seguindo suas políticas próprias, também operam como atores capazes de grande poder de influência mundial e de controle ou pressão externa sobre as decisões estatais. Além disso, organizações não-governamentais como os Observatórios de Direitos Humanos, a Anistia Internacional, o Greenpeace, os Médicos sem fronteiras ou as agências de avaliação de performance econômica (como a *Standard & Poors*, por exemplo) são igualmente hoje importantes instrumentos de vigilância e de pressão direcionados aos Estados que se utilizam de “canais oficiais” e da mobilização da opinião pública, esperando comportamentos previsíveis e limitados dos poderes estatais. Esse conjunto de fatores *transformaram radicalmente a suposição de independência soberana dos Estados* que se veem hoje tomados em uma rede de *interdependências* que os obrigam a regular suas decisões internas *a partir dos efeitos de tais decisões no cenário global*. Os Estados, portanto, se mantêm na interdependência de sua relação com outros *global players*, estatais ou não, na medida em que “não podem mais garantir sozinhos as fronteiras do próprio território, os meios de subsistência da própria população ou os pressupostos para a existência da própria sociedade” (HABERMAS, 2006c, p. 183). Por outro lado, reconhecendo os limites de sua soberania e a limitação de sua ação individualizada, os Estados se encontram forçados a tomar decisões coletivas em organizações e redes que atuam sobre temas que tocam cada vez mais interesses que são, indistintamente, ao mesmo tempo domésticos e mundiais e que

requisitam atuações decididas previamente através de acordos e instrumentos jurídicos ou de negociação internacionais:

Devemos direcionar nossa atenção a estes processos se quisermos compreender porque os Estados ingressam em redes transnacionais e até mesmo admitem fusões supranacionais [...]. Pois a globalização da economia e da sociedade consolidou o contexto de inserção que Kant discutira em relação à ideia de um estado cosmopolita na constelação pós-nacional. Com o termo “globalização” designamos os processos dirigidos à ampliação mundial do comércio e da produção, de mercados financeiros e de bens, de modas, mídias, programas, notícias e redes de comunicação, de fluxos de tráfego, movimentos migratórios, riscos de tecnologia de grande porte, de danos ao meio ambiente e epidemias, do crime organizado e do terrorismo. Os Estados nacionais enredam-se em dependências de uma sociedade mundial progressivamente interdependente, cuja especificação funcional avança de modo totalmente indiferente às fronteiras territoriais (HABERMAS, 2006c, p. 183).

Habermas entende que o processo de globalização da economia de mercado, da comunicação e das tecnologias forneceu condições favoráveis ao projeto do cosmopolitismo kantiano, ainda que de maneira absolutamente imprevisível e não regulada. A partir desse cenário globalizado, a soberania dos Estados sofrem uma transformação interna radical que os força a se comportarem como *global players* que devem dividir espaço com outros agentes internacionais dotados de poder no contexto das redes formadas mundialmente. Deste modo, a própria força de impacto exercida por problemas oriundos da sociedade globalizada e da globalização econômica e tecnológica, aponta para uma sensibilização cada vez maior da necessidade da participação dos Estados e também dos agentes políticos não-estatais em regulamentações coletivas organizadas a partir de uma política mundial transnacional amparada por organizações que transcendam os limites territoriais, nacionais e de soberania tais como compreendidos tradicionalmente.

Em uma perspectiva quase oposta à leitura habermasiana no que diz respeito à globalização, Derrida entende esse mesmo processo de *mundialisation* – expressão que a língua francesa utiliza em referência ao que se chama, em inglês, de *globalization* – como uma espécie de “latinização” mundial, e não como um processo de universalização política descentralizada. Não se trata, portanto, na globalização, de universalidade incondicionada, de uma expansão mundial sem centro e nem mesmo de forças universalistas que se amparam no processo de modernização, mas de um processo de *hegemonia mundial*, finito, político-militar e econômico e que permanece intimamente vinculado e decifrável a partir de um

discurso filosófico sobre a religião. É preciso entender, em primeiro lugar, que Derrida não entende a mundialização como uma universalização (de qualquer espécie) não-culturalizada: trata-se, ao contrário, de uma *herança* da hegemonia mundial de *uma* língua – em um processo autoimune que rejeita ou expulsa, como um corpo estranho, toda forma de tradução ou de alteridade. Trata-se, sobretudo, nesse processo da *hegemonia moral* de *uma* religião, a saber: o cristianismo. A *latinização do mundo* equivale, portanto, a uma *expansão dos valores característicos do cristianismo* a despeito da expansão da própria mensagem bíblica ou de sua mensagem intrínseca²⁸. Aos olhos de Derrida, a chamada mundialização traduz um processo de *latinização* do mundo ou de *mundialatinização*. Como apresentei anteriormente a propósito do conceito político de *tolerância*, Kant afirmou ou previu em seu *A religião nos limites da simples razão* que o cristianismo sendo, em sua visão, o mais poderoso modelo moral de religião revelada, *se estenderia um dia e transbordaria os limites da simples religião até se confundir pouco a pouco com uma moral sem Deus*. A *mundialatinização* incorpora essa aliança entre *a moral do cristianismo a partir da morte de Deus e o capitalismo tele-tecno-científico*. Portanto, a mundialização ou globalização *fala latim* (eis o porquê de Derrida usar o termo *mundialatinização*). A mundialização fala igualmente em nome da *religio*, da religião cristã e da *religação entre os homens a partir do império de uma determinada moral*, ancorada em uma “hegemonia mundial e ainda irresistível de uma ‘língua’, ou seja, também de uma cultura em parte não latina, a anglo-americana” (DERRIDA, 2000a, p. 44). A mundialização fala inglês. Fala *a partir de uma língua que fala sobre todas as línguas* sem supostamente, no entanto, se *contaminar* com o peso semântico ou moral do outro, onde “nenhuma célula semântica poderá permanecer estranha, já nem ousa dizer ‘sã e salva’, ‘indene’, nesse processo aparentemente sem margens” (DERRIDA, 2000a, p. 44). Derrida, como um pensador das *margens*, entende esse processo de universalização mundial, de latinização do mundo, a partir de seus limites, isto é, a partir de uma projeção que emana de um centro e, portanto, de uma hegemonia, em uma extensão que se quer ilimitada. É precisamente aí que reside o risco da

²⁸ A respeito da imagem de mundo moderna, Heidegger já havia caracterizado o que ele chamou de *desendeusamento* do mundo, no sentido de uma cristianização *sem deus* do mundo; isto é, da expansão da visão de mundo cristã, ainda que em ausência da presença de uma divindade.

mundialização ou globalização: a mundialatinização “dá nome a um acontecimento único em relação ao qual uma metalinguagem parece inacessível [...] Com efeito, ao mesmo tempo em que deixamos de perceber os limites dessa mundialização, sabemos que esta é finita e somente projetada” (DERRIDA, 2000a, p. 44). Na contramão do pensamento habermasiano de uma constitucionalização da constelação pós-nacional, Derrida entende que *o cosmopolitismo, se pudermos dizer que há um cosmopolitismo “próprio” ao pensamento derridiano, deveria se confrontar à via tomada por essa mundialatinização* ou esse “universalismo hegemônico” mundial projetado a partir de um centro. O direito internacional e o debate político das instituições internacionais estão igualmente contaminados, no estado atual, com essa *latinização anglo-americana* que assola e limita conceitualmente todo debate sobre a própria filosofia, sobre a filosofia política ou sobre a política mundial.

Habermas responde ao cosmopolitismo de Kant alegando em larga medida sua limitação histórica e sua restrição a um pequeno grupo de países europeus de fundo cultural cristão comum. Entendendo que o cenário político atual modificou radicalmente a estrutura do cenário internacional, ele não entende ser necessário investigar mais profundamente a operação da teleologia histórica kantiana no formato por ele proposto à constituição racional cosmopolita. Derrida, por outro lado, não entende que a globalização ou a mundialatinização tenha alterado significativamente o *fundo moral cristão* em que repousa o cenário político internacional. Para ele, é importante pensar o ideal de um cosmopolitismo em Kant como algo que se sustenta sobre um eixo teleológico da história que *estrutura filosoficamente* seu caráter universalista. O cosmopolitismo kantiano não é a expressão “de um otimismo confiante e sobretudo de um universalismo abstrato” (DERRIDA, 1997, p. 18). No que toca o argumento de Kant, a importância de um *fio condutor da história* ou, o que é a mesma coisa, de um *desígnio da Natureza*, é central. Contra as propostas de seus predecessores em respeito à realização de formas de *Völkerbunde* - de Sociedades, Federações ou Associações de nações ou povos -, que em suas obras pareciam emanar de um romance ou de uma ficção fantasiosa, quase que apenas oriundos da “boa vontade” dos homens ou do desejo dos filósofos, Kant defende que apenas seguindo-se o *fio racional da história* é que a proposta de um *universalismo*

internacional do direito cosmopolita se alça a um princípio *propriamente filosófico e racional*, escapando da pura filantropia romanesca.

Portanto, a concepção kantiana do cosmopolitismo é a expressão imediata de uma *abordagem filosófica da história como unificação política da espécie humana* que sustenta o projeto de criação de instituições baseadas na universalização desse processo histórico. Ora, o fio condutor desse processo de universalização invocado por Kant é justamente aquilo que ele chama de desígnio da Natureza. Esse fio condutor se apoia sobre os traços “da história das nações europeias e de saída em seu começo grego, depois romano por oposição às nações ditas bárbaras” (DERRIDA, 1997, p. 22). Ao comentar as características desse desígnio da natureza na história universal da espécie humana, Kant se limita a desenhar uma espécie de *linha de continuidade* entre o mundo grego antigo e a Europa moderna, reafirmando a superioridade e a hegemonia histórica europeia sobre as Índias orientais, a China, o Japão, “a América, os países dos negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc. [que] foram, quando de sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém; pois os habitantes não contavam para nada²⁹” (KANT, 2004, p. 52). A escrita do universalismo político de Kant e sua sustentação em uma filosofia da história expressa em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* se traduz no

texto o mais fortemente eurocentrado que há, certamente não apenas em sua axiomática filosófica, mas na referência retrospectiva à história greco-latina e também em sua referência prospectiva à hegemonia futura da Europa que, diz Kant, ‘provavelmente dará um dia leis a todos os outros’ (DERRIDA, 1997, p. 22).

A própria historicidade da história é essa astúcia da natureza que se coloca a serviço da razão, utilizando-se dos desvios da violência, das guerras e da insociabilidade entre os homens para servir finalmente de maneira disfarçada à Razão, através da criação de uma *Federação dos povos*.

²⁹ É importante lembrar que o *fio condutor da história universal* kantiano se configura como uma ordem *racional* que aponta para uma teleologia histórica que opera como inteligibilidade moral prática (se direcionando para o horizonte de uma moralização da sociedade mundial), elevando-se acima dos acontecimentos históricos empíricos e particulares. Aqui, Derrida coloca em desconstrução esse argumento kantiano, apontando para o fato de que o universalismo racional da história universal acaba por esbarrar e trair a si mesmo a partir da compreensão que o texto de Kant possui dos eventos históricos particulares que, silenciosamente, sustentam a inteligibilidade moral prática.

Nessa astúcia teleológica da natureza, a Europa greco-romana, a filosofia e a história ocidental [...] ocupam um papel motor, capital, exemplar [...] como se a natureza, em sua astúcia racional, houvesse encarregado a Europa dessa missão especial: não somente fundar a história como tal [...] mas também fundar uma história filosófica racional (DERRIDA, 1997, p. 27).

O pensamento da possibilidade de uma “historialidade” da história, reunindo todo o gênero humano em um conjunto, passa a ser possível a partir da matriz *grega* em sua passagem ao mundo europeu, ocupando o lugar de uma espécie de índice do princípio universalizante que dá a história seu privilégio hermenêutico-filosófico como modo de interpretação do homem. Esse princípio interpretativo se forma a partir da passagem da *polis* grega (da comunidade política e da estruturação da forma-Estado baseado na autoctonia) e de sua absorção pela *cosmopolis* romana (a expansão da *polis* grega para além dos limites formais do Estado romano) fundamento da colonização do mundo bárbaro e, mais tarde, pela via contrária, da destruição do centro cosmopolita, Roma, por parte dos Bárbaros: a ideia histórica da expansão da *política* ou da *polis* grega em direção a um universalismo sem centro e sem hegemonia. Para Derrida, o problema desse princípio interpretativo de um fio condutor da história é que ele acaba se tornando *a própria tradição moderna* ou uma espécie de *condição de interpretação teleológica ou originária da filosofia*, e pode ser facilmente identificado em pensadores europeus das mais variadas correntes:

O eixo teleológico desse discurso se tornou a tradição da modernidade europeia. Nós o encontramos intacto, imodificado, através de variações tão acentuadas quanto aquelas que podem distinguir Hegel, Husserl, Heidegger, Valéry. Nós a encontramos também em estado prático e, as vezes, através da denegação, em numerosos discursos político-institucionais europeus ou mundiais. Ora, esse discurso eurocentrico nos leva a nos perguntar [...] se hoje nossa reflexão sobre a extensão sem limites e a reafirmação de um direito à filosofia deve ao mesmo tempo *levar em conta e de-limitar* a atribuição da filosofia à sua origem e à sua memória greco-latina. Não apenas se contentar em reafirmar uma certa história, certa memória das origens ou da história ocidental [...] mas tentar deslocar o esquema fundamental dessa problemática colocando-se para além da velha, fatigante, gasta e desgastante oposição entre o eurocentrismo e o anti-eurocentrismo (DERRIDA, 1997, p. 31).

Mesmo em Habermas, uma sombra dessa historicidade eurocentrada como princípio hermenêutico sobrevive desde sua compreensão do processo de modernização como fundamento do agir instrumental e do falibilismo da comunicação. De modo que, para Habermas, o agir racional com respeito a fins não pode explicar sozinho o processo de modernização na medida em que o processo de reciprocidade na interação simbólica, que dá fim a hierarquia que

sustenta as visões de mundo míticas não-modernas, instaura igualmente o problema da legitimidade das pretensões de validade na comunicação – via modernidade europeia – e põe em xeque a dominação nas formas tradicionais culturais por meio de interpretações cosmológicas. Ora, desde *Conhecimento e interesse*, Habermas conclui que esse processo transcendental possibilitado pela racionalização moderna “é o mecanismo da história do desenvolvimento do próprio gênero humano” (HABERMAS, 1982, p. 28). Assim, os efeitos racionais da modernização europeia cumprem a mesma função de operar como a “natureza” no sentido kantiano da história universal, isto é, como *fio de unidade interpretativa da história do gênero humano* universalizando “leis” oriundas de determinada inscrição histórica na Europa.

Uma das questões primordiais de uma *filosofia do cosmopolitismo*, aos olhos de Derrida, deve ser, portanto, a de colocar problemas para a recusa pura e simples, assim como para a reafirmação de um universalismo político *limitado* por suas margens europeias operando como origem e princípio filosófico de compreensão³⁰. Nesse sentido, o cosmopolitismo funda questões para a filosofia na medida em que, questionando a ideia de uma língua, de uma cultura, de uma origem, ou de uma língua originária da filosofia, reivindica um direito *da própria filosofia* – como processo de desconstrução – a *transbordar suas margens* e, visando o cosmopolitismo, apontar para os limites em que a filosofia se inscreve, apontando igualmente para o fato de “que ela não é simplesmente, espontaneamente, abstratamente cosmopolita ou universal” (DERRIDA, 1997, p. 31). Ao contrário, essa “cosmopolitização” ou desconstrução da filosofia aponta cada vez mais para:

³⁰ O paradoxo do eurocentrismo - que limitaria a filosofia a condições nacionais, políticas, culturais e linguísticas, ao mesmo tempo em que advogaria um universalismo irrestrito -; e de um anti-eurocentrismo - que combateria os limites europeus da filosofia em nome de uma negação de suas categorias “culturais” ou “geográficas”, mas que correria o risco de reproduzir de maneira ingênua e incoerente os mesmos equívocos do eurocentrismo – repousa no fato de que ambos operam sobre um mesmo eixo *limitador*. Mesmo o anti-eurocentrismo já está, de certa forma, pressuposto no eurocentrismo na medida em que o universalismo dos conceitos europeus pressupõem em sua base a dispensa, em tempos vindouros, de qualquer centro ou fonte de emanção cultural ou geográfica. Assim, a transformação da *polis* em *cosmopolis* e a destruição do centro de poder político pelos bárbaros que não habitavam originalmente a *polis* inscreve-se como a efetivação paradoxal do sonho universalista de albergar em um mesmo plano gregos/romanos/europeus e bárbaros, isto é, de um universalismo que tem origem na Europa mas torna-se independente de sua fonte e centro de emanção cultural.

Modos de apropriação e de transformação do filosófico, em línguas e culturas não-europeias, que não remetem nem ao modo clássico de apropriação – que consiste em fazer seu o que é do outro (aqui em interiorizar a memória ocidental da filosofia e assimilá-la em sua própria língua) – nem à invenção de novos modos de pensamento que, estranhos à toda apropriação, não teriam mais nenhuma relação ao que acreditamos reconhecer sob o nome de filosofia. O que acontece hoje, e creio, há muito tempo são formações filosóficas que não se deixam encerrar nessa dialética que no fundo é cultural, colonial ou neo-colonial de apropriação e alienação. Há diferentes vias para a filosofia do que essa apropriação como expropriação (perder sua memória assimilando a memória do outro, um se opondo ao outro, como se uma *ex-apropriação* não fosse possível, a única chance possível). Não somente há outras vias para a filosofia, mas a filosofia, se há, é a outra via (DERRIDA, 1997, p. 33).

Portanto, a filosofia do cosmopolitismo, ou seja, *a filosofia que coloca o problema do cosmopolitismo como questão para a filosofia deve ser, ela mesma, cosmopolita*; reconhecendo assim seu caráter de enxerto, de tradução, de polifonia, ou, eu diria, de mestiçagem e de hibridização bastarda comportada *no* filosófico e na história da filosofia que todo filósofo deve empreender³¹. Um conceito de cosmopolitismo que permanecesse limitado ao espaço hegemônico europeu ou do anti-eurocentrismo como princípio de interpretação “não apenas limitaria concretamente o desenvolvimento do direito à filosofia mas nem mesmo daria conta do que acontece em filosofia” (DERRIDA, 1997, p. 34). A paixão do universalismo em filosofia exige – como uma ordem inerente à própria filosofia – se libertar de todo limite étnico, cultural, territorial, ou linguístico. O universal, portanto, não se dá ao modo de uma essência ou de algo que diria respeito à “substância” “própria” ou ao “si mesmo” de algo, mas se dá por um *processo infinito de “universalização”*, isto é, na forma de uma *aporia* ou mesmo de um paradoxo onde, *em nome da filosofia* e de sua tradição europeia, o pensamento filosófico recebe de sua história as armas *contra a limitação da filosofia* à conceitualidade europeia e ao contextualismo institucional europeu. Essa *aporia* fundamental do universalismo filosófico e político, Derrida nomeia de *processo auto-imunitário*, na medida em que os instrumentos “orgânicos” *contra* as fronteiras e limites daquilo que é “orgânico” (isto é, que já se encontra organizado em filosofia) se encontram sempre já disponíveis *no próprio organismo*.

³¹ Essa seria, segundo Derrida, a definição mesma do filósofo que apresentei no primeiro capítulo deste trabalho. Mais precisamente, um filósofo, na definição derridiana, é alguém para quem a história da filosofia *nunca está dada*. O gesto filosófico por excelência é aquele de uma hibridização, transformação ou tradução – finalmente, de *exapropriação* – dos elementos históricos da filosofia e de pensamentos vizinhos.

Mesmo um conceito filosófico como o de *democracia* e sua tradição greco-europeia hegemônica está igualmente limitada por uma “lei do nascimento, lei natural ou ‘nacional’, a lei da homofilia [lei que reconhece a igualdade entre irmãos ou pares] ou da autoctonia [de legitimidade a partir do nascimento em determinado solo], da igualdade cívica (isonomia) fundada na igualdade de nascimento (isogonia) como a condição do cálculo de aprovação” (DERRIDA, 2005, p. 104). A legitimidade da participação política democrática, sempre limitada pelas margens do contável, do número de votos daqueles que são cidadãos “legítimos”, da soma da vontade de seus membros nascidos nos limites nacionais ou reconhecidos pelo Estado, do sufrágio “universal” ou das margens do “espaço público”, permanece limitada ao reconhecimento mútuo dos membros como iguais, fraternalmente (homofilia), dentro dos limites da nação, do solo, do nascimento, em última instância, do modelo de reconhecimento do Estado-nação. Vimos que em Habermas a ideia de uma soberania juridicamente compartilhada no direito internacional *não pode dispensar a legitimidade alcançada pelos Estados soberanos* no que diz respeito à participação política democrática. Essa dependência da legitimidade autóctone, no entanto, marca de que maneira o direito internacional sofre igualmente, segundo Derrida, de uma dupla limitação: em primeiro lugar, suas normas e definição estão vinculados a uma cultura histórica amparada por “conceitos filosóficos europeus e, notadamente, de um conceito de soberania estatal e nacional do qual a clausura aparece mais e mais [...] de maneira não somente teórico-jurídica ou especulativa mas concreta, prática” (DERRIDA, 1993, p. 138). Além disso, o pretense universalismo do direito internacional permanece ainda amplamente dominado pelo perfil dos Estados-nação e a influência de sua potência econômica, tecnológica e militar. Segundo Habermas, a história e a tradição de interpretação conceitual metafísica e europeia ligada ao direito internacional sofreu um profundo abalo no panorama internacional após 1945, notadamente quando a inclusão de Estados-membro não-europeus no conselho de segurança da ONU, o que “pôs fim ao monopólio interpretativo do ocidente” (HABERMAS, 2006, p. 171) no que diz respeito ao direito de Estado e mesmo aos Direitos Humanos. Deste modo, provou-se que “para a integração de uma sociedade de cidadãos do mundo bastam reações consensuais de sentimentos negativos em relação a atos de criminalidade em massa” (HABERMAS, 2006, p. 146). No entanto, Derrida lembra que “a exclusão

massiva de cidadãos sem abrigo (*homeless*) de toda participação na vida democrática dos Estados, a expulsão ou deportação de tantos exilados, apátridas e de imigrantes fora de um território dito nacional já anunciam uma nova experiência de fronteiras e da identidade – nacional ou civil” (DERRIDA, 1993, p. 135). Se valendo do espírito da crítica marxista em relação à pretensa autonomia do campo jurídico no que diz respeito às potências estatais, Derrida pensa um questionamento ou uma transformação do direito internacional – de seus conceitos e seu campo de intervenção – através da proposta de uma *Nova Internacional* que:

busca através dessas crises do direito internacional [a denúncia] dos limites de um discurso sobre os direitos do homem [e da igualdade entre os homens] que permaneceria inadequado, as vezes hipócrita, pelo menos formal e inconsequente consigo mesmo enquanto a lei do mercado, da ‘dívida externa’, a desigualdade do desenvolvimento técnico-científico, militar e econômico manteriam uma desigualdade efetiva (DERRIDA, 1993, p. 141).

O que significa dizer que tanto a soberania de Estado quanto o campo jurídico (internacional ou local), não estão isentos de limitações e de influências de forças e, portanto, não devem permanecer inquestionados, tomando a forma da “última palavra” do político. Para Derrida é fundamental reconhecer que:

A universalidade da lei internacional está nas mãos de certo número de Estados ricos, poderosos [e a crítica dos limites, pela soberania de Estado, a essa lei internacional] é o que eu chamo de “Nova Internacional”. Não uma nova forma de associar cidadãos pertencentes a dados Estados-nação, mas um novo conceito de cidadania, de hospitalidade, um novo conceito de estado, de democracia. De fato, não é um novo conceito de democracia, mas uma nova determinação do conceito de democracia dado na tradição do conceito de democracia (DERRIDA *apud* CAPUTO, 1997, p. 12).

Portanto, para Derrida e ao contrário de Habermas, será justamente a legitimidade conquistada pelos *limites* do Estado-nação que deve ser posta em constante questionamento, de modo que o problema do universalismo político chama a atenção, no pensamento derridiano, para uma Nova Internacional ou mesmo para o que ele chama por vezes de *nova cosmopolítica*, partindo daqueles que *colocam em questão as formas de pertencimento e legitimidade* em que se limitam hoje os Estados e o direito: “quer se trate do estrangeiro em geral, do imigrado, do exilado, do refugiado, do deportado, do apátrida, da pessoa em deslocamento (tantas categorias para se fazer a distinção de maneira prudente) nós convidamos esses novos campos de refúgio a dobrar as políticas dos Estados, a transformar e à refundar as modalidades de pertencimento à cidade e ao Estado”

(DERRIDA, 1997, p. 14). Pensar um novo cosmopolitismo ou uma Nova Internacional, colocar em questão, para refundar, o problema do vínculo *político* com a cidade, a *polis*, e mesmo de uma *cosmopolis* depende, não só do reconhecimento dos êxitos (e recalcque dos fracassos) das possíveis relações de legitimidade no uso do poder (Habermas), mas do pensamento sobre a abertura ao outro, ao que chega, ao que coloca em abalo toda posição institucional ou estatal, isto é, a tudo aquilo que demanda hospitalidade, forçando um pensamento sobre as condições de hospitalidade e sobre a institucionalidade da lei.

O que causa espanto na análise habermasiana da possibilidade do cosmopolitismo kantiano hoje é o fato de que ela deixa praticamente fora de seu escopo teórico a força remanescente que o Estado-nação guarda e executa ainda hoje, isto é, o poder de barrar ou de hostilizar a entrada e o fluxo de *pessoas ou elementos* (poder desproporcional, como é preciso reconhecer *com Habermas* à sua possibilidade de barrar fluxos de capitais ou armas, por exemplo) que coloquem em questão o modo identitário ou estatal de contabilizar tudo aquilo que sustenta sua pretensão de legitimidade. Entre esses elementos sobre os quais os Estados nacionais tem exercido seu poder de veto de entrada, estão aqueles que, na *fusão* entre o nacionalismo oriundo do século XX e os desgarrados ou derrotados da economia de mercado capitalista em suas jornadas migratórias de trabalho, funcionam como produto ou resíduo dos cálculos operacionais da economia, do Estado e do direito de pertencimento. Chamamos esse *produto da fusão* entre essas duas poderosas forças mundiais de *apátridas, trabalhadores imigrantes, exilados e refugiados*. Habermas, em nenhum momento de sua obra parece dar a devida importância ao lugar central que Kant oferece à necessidade de uma lei de *hospitalidade* no contexto do direito cosmopolita. Derrida, por outro lado, será responsável por uma *inversão* radical na estrutura hierárquica kantiana do cosmopolitismo, produzindo um *deslocamento* da relação clássica entre soberania e hospitalidade. Ele reconhece no cosmopolitismo e na ideia de uma soberania compartilhada um passo importante na desconstrução do conceito de soberania que, no entanto, não cessará definitivamente de produzir seus efeitos, uma vez que a desconstrução da soberania de Estado:

Não assumirá a forma da supressão de um Estado soberano em um momento particular no tempo, mas passará por uma longa série de convulsões e transformações imprevísíveis, por formas nunca antes conhecidas de soberania

compartilhada e limitada. A ideia e até mesmo a prática da soberania compartilhada, isto é, de uma limitação da soberania, já foi aceita há um bom tempo. E, no entanto, tal soberania dividida ou partilhada contradiz o conceito puro de soberania [...] A desconstrução da soberania portanto já começou, e não terá um fim, pois não podemos nem devemos renunciar pura e simplesmente aos valores de autonomia ou liberdade, ou àqueles de poder ou força, que são inseparáveis da ideia de lei (DERRIDA *apud* BORRADORI, 2004, p. 141).

É precisamente esse problema do *limite da lei* – constitucionalista, de acordos bilaterais ou outras – e da *soberania* que Derrida entenderá como a questão essencial de todo cosmopolitismo e mesmo como a questão ética por excelência. Dito de outro modo, não haverá cosmopolitismo ou nenhum pensamento sobre o universal em política se não se colocar a questão da hospitalidade e da aporia de toda hospitalidade. Ao tomar *a hospitalidade como problema central*, Derrida aloca no coração da política essa *aporia* da abertura ao outro que motiva o cosmopolitismo e toda forma de hospitalidade.

É inevitável reconhecer que o cosmopolitismo assume um novo risco ao pensar a hospitalidade e a política de um ponto de vista *estritamente jurídico*, sem ser capaz de problematizar a questão da lei em sua força e em sua condicionalidade calculável. Será preciso reconhecer a questão da soberania não apenas como o poder indivisível de um Estado, mas igualmente como “a instituição [de todo] o limite como fronteira, nação, Estado, espaço público ou político”, e será precisamente aí onde habitará a aporia de toda hospitalidade:

Definindo com todo rigor a hospitalidade como um direito (o que é um progresso em muitos aspectos), Kant dá a ela condições que a fazem depender da soberania estatal, sobretudo quando se trata do direito de residência [...] a hospitalidade do campo de refugiados ou a hospitalidade privada são dependentes e controladas pela lei e pela polícia de Estado (DERRIDA 1997, 53,56).

Tanto o cosmopolitismo kantiano quanto o constitucionalismo pós-nacional habermasiano, correm o risco de continuar falando a mesma língua do Estado soberano. É nesse sentido que Derrida se pergunta:

[...] há então uma chance para a hospitalidade dos campos de refugiados [...] para reconhecer com Arendt que o direito internacional permanece atualmente *limitado* pelos tratados entre Estados soberanos? E que um ‘governo mundial’ não organizaria as coisas? (DERRIDA 1997, 23).

Sem recorrer ao pessimismo de Hannah Arendt em relação a linguagem do direito internacional na lida com aqueles que resultam sem o amparo de uma pátria, Derrida quer pensar as *políticas de hospitalidade* a partir da aporia fundamental que as constituem. Ora, ao invés de uma abertura ou uma ética de

acolhimento, as políticas de hospitalidade institucionais ou estatais apontam frequentemente, antes de mais nada, para o *poder* do hospedeiro *sobre* o hóspede. Enquanto limitada pelo foro íntimo, pela propriedade da casa, pela decisão subjetiva, isto é, pela reafirmação do *poder* – o que se *pode* tolerar –, enquanto pesar a posse de um “si mesmo” (*chez soi*³²) no espaço familiar, nacional, cultural ou estatal, enquanto a hospitalidade for a *reafirmação de um limite*, toda política de hospitalidade apontará para sua definição a partir da tensão constante a seu oposto: a alergia, xenofobia, rejeição, exílio, hostilidade, a ponto de Derrida considerar uma tal política como uma espécie de *hostipitalidade* na fusão entre a *hostilidade* que opera como limite constituinte de toda política de *hospitalidade*³³. Definida *unilateralmente*, uma *política* de hospitalidade (em seu sentido institucional) se instaura como de-limitada, espremida na tensão entre “opostos” (a abertura hospitaleira e a hostilidade do limite); ao passo que a uma ética de *hospitalidade incondicional*, isto é, a ética enquanto tal, não estaria vinculada a nenhuma oposição. De que modo?

No cerne da aporia de uma hospitalidade incondicional estão as leis condicionais de hospitalidade que permanecem ligadas a um fenômeno egológico, intencional ou intencionalista, ancorado no poder do gesto de um “si mesmo” soberano (*chez soi*). É fundamental aqui, no entanto, compreender a relação ou o laço entre *poder* e o *gesto de soberania*. Contrariamente ao que a tradição moderna compreendeu, o sujeito soberano, em sua posição de hospedeiro das condições da presença metafísica, não possui, no entanto, “em si mesmo” algo de “próprio”. No exercício de sua soberania, o sujeito soberano depende de *condições não propriamente naturais ou naturalmente próprias* em que o *chez soi*, aquilo que diz respeito ao “si mesmo” / “em sua própria casa” galgue algum domínio sobre condições não-egóicas. Ora, mesmo um “eu” na qualidade de “senhor de si” não é capaz de assumir controle sobre essas “condições” de possibilidade pré-egológicas do “si mesmo”, de maneira que o próprio sujeito é *hóspede* em sua língua “materna”, seu nome de família, sua nacionalidade, etc. Dito de outro modo, nenhuma propriedade, nenhuma ipseidade, nenhum gesto de

³² Derrida explora os vários sentidos da expressão francesa “chez soi” que remete, ao mesmo tempo, a estar em casa, estar a vontade, ser si mesmo, etc.

³³ Ver a discussão que se estabeleceu no início do capítulo a propósito da noção de *tolerância* entre Derrida e Habermas.

identidade é capaz de representar ou dominar a véspera do advento daquilo que lhe é mais próprio, controlando, assim, de maneira soberana *sua própria condição de possibilidade*. A ipseidade, portanto, não é capaz de afirmar a absoluta transparência entre o “si mesmo” e suas próprias condições de advento; a ipseidade significa, antes de mais nada, um *poder* – expresso pelo *pse* grego, termo que compõe o vocábulo grego que se refere a identidade, isto é, *ipse* – que representa um poder de controle, de limitação soberana que se cola ao *ipse*, aquele que se quer senhor de si ou de sua casa – *chez soi*.

Não haverá chance de hospitalidade, no entanto, enquanto não se “re-definir a subjetividade como hospitalidade, separação sem negação e assim, sem exclusão” (DERRIDA, 2013, p. 72), isto é, como lida com a alteridade – separação – sem autoimunidade – limite, hostilidade, expulsão, enquanto as leis de hospitalidade não vierem a experienciar o processo de desconstrução de seus limites por uma hospitalidade incondicional. O “sujeito é um hóspede”, marcado por uma abertura, por um processo constante de apropriação e expropriação – portanto, de exapropriação – de uma língua, um nome, uma “cultura”... onde aquilo que diz respeito a “si mesmo”, *chez soi*, corresponde a abertura àquilo que vem do outro. Derrida reinscreve aqui a dimensão ético-política do *rastró*. Do mesmo modo, o espaço geopolítico de uma nação, cultura ou Estado são, igualmente, objetos dessa abertura ao outro:

Este axioma vale para o espaço da nação. O solo ou o território não tem nada de natural, nada de uma raiz, seja ela sagrada, nada de uma posse pelo ocupante nacional. A terra dá antes de tudo hospitalidade, uma hospitalidade já oferecida ao ocupante [“inicial”], uma hospitalidade provisória consentida ao hóspede, mesmo se ele permanece senhor do lugar. Este se vê recebido na “sua” casa [...] é uma casa *escolhida, eleita, ou antes concedida*, confiada atribuída pela escolha de uma eleição, em nada um lugar natural (DERRIDA, 2013, p. 112).

Eis o núcleo da aporia do cosmopolitismo kantiano. Ele se limita a condições jurídicas e políticas que implicam os membros de Estados e nações amparados legalmente em seu direito de visita a outros Estados. E, no entanto, a despeito do caráter institucional, isto é, *instituído* ou *instaurado performativamente* do direito cosmopolita, ele assenta paradoxalmente sobre um *direito natural*: o direito de posse ou de *posse* comum da superfície finita e esférica da Terra que requisita ao direito o acesso incondicional de hospitalidade para fazer a manutenção dos limites do controle da terra pelos Estados. A guerra e

o conflito, como uma condição natural, devem ser limitados a partir de *condições jurídicas instauradas* a partir dos Estados-nação no cosmopolitismo. Deste modo, Kant garante aos Estados-nação, a partir de um direito natural do gênero humano em relação à terra, condições jurídicas de limitação da relação ao outro, no intuito de garantir a paz. A paz perpétua kantiana repousa na aporia de um cálculo na lida com o outro, de uma *hostilidade* ao outro no seio mesmo da abertura à *hospitalidade* ao outro:

Jamais um Estado-nação enquanto tal, qualquer que seja seu regime, mesmo o democrático [...] não se abrirá a uma hospitalidade incondicional ou a um direito de asilo sem reserva. Não seria ‘realista’ esperar ou exigir isso de um Estado-nação enquanto tal. Este quererá sempre ‘controlar o fluxo de imigração’ (DERRIDA, 2013, p. 109).

Portanto, em ampla medida, Derrida aponta o quanto *direito e hospitalidade são heterogêneos*. Por que? Cada código ou cada cálculo jurídico que visa à hospitalidade extrai sua força de uma economia de *leis particulares...* mas não apenas. Todas as leis particulares de hospitalidade são motivadas, antes, por uma lei de *hospitalidade incondicional* que prescreve uma abertura hospitaleira *que ultrapasse o limite das condições de hospitalidade factuais*, abrindo-se ao todo outro (*tout autre*). E, no entanto, toda forma de hospitalidade *se condiciona* por esses códigos normativos que, ao mesmo tempo, são motivados pelo apelo incondicional de hospitalidade, mas que traem a hospitalidade incondicional em seus próprios cálculos jurídicos. *A normatividade jurídica condiciona o incondicional que a motiva*. Na medida em que se estabelecem *condições* para que o estrangeiro seja recebido em “meu domínio” soberano ou para que o estrangeiro seja reconhecido *enquanto estrangeiro*; na medida em que o cosmopolitismo kantiano lida com o *cidadão* de um Estado particular, em que o estrangeiro, como cidadão de Estado, é alguém que já possui um nome legal, uma existência jurídica e, portanto, alguém por quem, em diferentes medidas, a lei oferece amparo; isto é, para quem eu *tenho obrigações garantidas pela lei*; furta-se assim a abertura *incondicional a todo outro*, fora das coordenadas prévias de uma lei que dependente intrinsecamente do hospedeiro como aquele que estabelece as condições de hospitalidade de modo *soberano*:

A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o

que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo ou em hospitalidade [ou seria absorvido violentamente como um de “nós”, reduzindo o “outro” ao campo do “mesmo”]? É esse o paradoxo [...] (DERRIDA; DUFOURMANTELLE 2003, 15).

Trata-se, para Derrida, de pensar a partir da coexistência aporética dessas duas ordens de modo não dialetizável; isto é, não se trata de uma questão de “escolha” entre uma abertura infinita ao outro e/ou uma mediação normativa na lida com a alteridade, na medida em que o político apenas é possível ou pensável (e é ele mesmo movido por isso) *a partir dessa inadequação essencial entre o dever de uma hospitalidade incondicional e as condições normativas de toda hospitalidade*. Derrida salvaguarda a experiência do acontecimento ou a vinda de todo outro – que não seja o produto de condições normativas ou leis de hospitalidade que requisitam que o outro venha sem seus deuses, sem sua língua, ou sem suas múltiplas formas de relações de parentesco, de culto e de racionalização etc. – que é fruto da própria experiência aporética de toda hospitalidade.

O caráter aporético da hospitalidade derridiana visa escapar de uma filosofia que acredita que *toda política de abertura ao outro só é possível a partir de condições normativas* – o constitucionalismo ou a ação comunicativa de Habermas, por exemplo – *que possibilitam a universalidade*. Ao mesmo tempo em que o pensamento da aporia possibilita um deslocamento em relação ao constrangimento de um pensamento que se encerraria em uma polaridade que oscila simplesmente entre universalismo *versus* particularismo. Não se trata aqui de um simples abandono da possibilidade do universal por um abraço a culturas ou contextos particulares. O problema parece ser, antes: se toda lei ou código condicional nunca é motivado apenas por si mesmo (não sendo particular), mas sempre respira o clamor de uma abertura à hospitalidade incondicional e universal, o universalismo a que a normatividade formal aspira nunca é “efetivamente” incondicional, mas sempre emperra em sua própria institucionalização ou se apresenta em uma condicionalidade incapaz de transcender um determinado contexto³⁴. Em resumo, cada registro universalista da

³⁴ Lembremos que o formalismo da comunicação de Habermas é intrinsecamente depende dos efeitos de racionalização e do projeto de emancipação da modernidade europeia, sendo assumidamente insustentável no contexto de culturas que assumem *imagens de mundo míticas*

hospitalidade se ampara, portanto, em alguma condição determinada: o liberalismo republicano, o constitucionalismo, as instituições de Estado, o cosmopolitismo jurídico, etc. O problema é que nenhum amparo é efetivamente seguro: “porque o universal nunca é realmente como imaginamos: verdadeiramente incondicional” (HONIG, 2006, p. 116). Todo suposto universalismo cosmopolita, toda lei de hospitalidade que visa uma abertura incondicional ao outro, no entanto, nunca deixa de ser marcado por políticas específicas particulares.

É possível perceber, afinal, que aquilo que interessa a Derrida são os efeitos éticos da alteridade, ou seja, os efeitos das políticas de hospitalidade na abertura ao outro. Ora, uma ética ou hospitalidade não pode ser, de nenhuma forma, da ordem de uma dívida ou dever. Não é possível partir de uma deontologia nos moldes kantianos, de uma ética do “tu deves” para pensar a hospitalidade, na medida em que esse mandamento determinaria, de antemão, *o que se deve* nesta dívida, esvaziando o rastro da alteridade. O outro é precisamente aquilo que inscreve o “mesmo” em uma teia de remetimentos, o rastro, esvaziando a soberania e autonomia do eu (*self* ou *ipse*). Nesse sentido, o outro é a desconstrução, ou seja, a desconstrução como abertura a “todo outro”, como gesto de desconstrução da presença ou da totalidade, como pensamento na aporia. Essa preocupação se afina com o gesto de pensar a hospitalidade a partir da noção do *incondicional*. Pensar uma hospitalidade incondicional diz respeito a pensar a partir de uma *força desconstrutiva das condições do contexto*, dos *limites nacionais* e de *interpretação do direito*; o que equivale a pensar do ponto de vista da *iterabilidade* em um deslocamento da relação particular x universal. Equivale igualmente a incluir o direito, o constitucionalismo ou a juridicalização na problemática da alteridade, não como possibilitadores de uma neutralidade universalista inclusiva, mas como condicionalidade e cálculo em relação a abertura ao outro. Como afirma Derrida em *Políticas da amizade*:

[...] dizer, formalizar não são gestos neutros ou apolíticos, alcançando o fato a partir de cima. Esses gestos são posições tomadas em um processo [...] pensar e viver uma política, uma amizade, uma justiça [...] *começa* por romper com sua naturalização ou sua homogeneidade, e com seu alegado lugar de origem. (DERRIDA, 2005, p. 15)

(conforme foi apresentado no primeiro capítulo), por serem essas “culturas” incapazes de falibilismo.

A irrupção dessa força desconstrutiva da limitação do contexto em seus condicionamentos vem à luz como uma exigência de perfectibilidade, eis o que Derrida considera ser pensar e viver a justiça e a política. E essa ruptura “começa quando o começo (se) divide e difere”, só então a desconstrução dessa “homogeneidade de origem” produz sua marca, isto é, marca algo:

que não diz respeito mais à estratégia: o limite entre o condicional (os limites do contexto e do conceito encerrando a prática efetiva [do cosmopolitismo]) e o incondicional que, de fora, terá inscrito uma força auto-desconstrutiva [...] a possibilidade de de-limitar o si mesmo [*de-limit itself*] (DERRIDA, 2005, p. 105).

Aqui há igualmente uma força *política* do rastro. Na medida em que o rastro não se apresenta à luz, não é “fenomenalizável”, esse quase-conceito coloca problemas para a redução do político a um pensamento que deve buscar equivalências distributivas no espaço público:

[...] em toda parte onde há [rastro] enquanto subtraído ou em retiro relativamente à visibilidade, alguma coisa resiste à publicidade política, ao *phainesthai* do espaço público. “Alguma coisa”, que não é nem uma coisa nem uma causa, se apresenta no espaço público mas ao mesmo tempo subtrai-se a ele, resiste a ele. Trata-se aí de um singular princípio de resistência ao político tal como ele é determinado desde Platão, desde o conceito grego de democracia até as Luzes. “Alguma coisa” aí resiste por si mesma sem que tenhamos que organizar uma resistência com partidos políticos. Isso resiste à politização mas, como toda resistência a uma politização, é também uma força de repolitização, um deslocamento do político (DERRIDA, 2012b, p. 88).

Nessa re-politização que resiste ao político, trata-se de uma abertura ao outro que mantém sob vigilância todo universalismo que se deixa impregnar, ainda que sub-repticiamente, de relações normativas dependentes de uma redução do político ao intersubjetivo, à equivalência co-comunicacional ou ao reconhecimento mútuo da *polis* ou do constitucionalismo.