

## CONCLUSÃO

Utilizo pouco a palavra diálogo, cujas conotações, às vezes abusivas, são conhecidas. Diria a palavra dirigida ao outro reconhecido como outro, reconhecido em sua alteridade [...].

*Jacques Derrida.*

O contextualismo é apenas o verso da medalha do logocentrismo.

*Jürgen Habermas.* Pensamento pós-metafísico.

Em um palco esvaziado, sem um de seus personagens principais, as vozes ecoam como muitas vozes. A luz dos holofotes *ilumina* um espetáculo ainda por vir, que não respeita os limites prévios e determinados de nenhuma cena definida. O espetáculo recebe, em uma hospitalidade incondicional, outras cenas, atores e atos (performativos ou comunicativos) de maneira imprevisível e indefinida. O palco do mundo, da ética, da política ou cosmopolítica reconhece, recebe e se encena com novos personagens, em outras cenas problemáticas, que a obra da desconstrução e da ação comunicativa ainda irá compartilhar. Em relação a alteridade, o universalismo, a linguagem e as possibilidades e limites da racionalidade, os efeitos do pensamento de Jacques Derrida e Jürgen Habermas são sensivelmente distintos. No entanto, para ambos o outro não pode simplesmente ser reduzido à heterogeneidade radical. Não se trata de fazer a manutenção de uma incompatibilidade ou de um contextualismo radical que faria da alteridade um *absoluto apartado*, desconectado da “presença”, intraduzível. Em Habermas, a razão não equivale mais àquela instância que permanece em sobrevoo sobre a realidade particular dos homens, incluindo *a priori* universalmente a todos, a partir de uma constituição comum; a razão na comunicação diz respeito à racionalidade que se constitui normativamente a cada situação de argumentação que se produz ordinariamente entre interlocutores. Sustentado na comunicação consensual e no projeto de emancipação moderno, o outro deve ser salvaguardado a partir de *condições transcendentais pragmático-universalistas* que garantam seu lugar de *reciprocidade* comunicativa. A partir do

falibilismo (isto é, da contradição moderna estrutural em se manter um enunciado alheio à possibilidade de crítica por parte de pares em igualdade de posição) e a partir das pretensões de validade comunicativa (que devem ser submetidas a outros falantes em diálogo), o outro se torna um próximo ou semelhante. Para Habermas, a principal contribuição do processo de racionalização moderno foi possibilitar uma estrutura expandida de relação social em que a *legitimidade* de qualquer posição enunciativa se tornou uma questão incontornável e que a racionalidade moderna sustenta a partir da posição falibilista e de equivalência de condições que a comunicação, do ponto de vista pragmático, sustenta. Habermas entende que as formas de “desigualdade” mais fundamentais entre os homens derivam da visão de mundo pré-moderna, estrutura social que o mundo da vida inaugurado pela modernidade – e a noção de espaço público e uso público da razão, tributários igualmente do moderno – é capaz de sanar, uma vez tendo sido preservada a estrutura racional de comunicação procedimental possibilitadora de consenso e reconhecimento mútuo entre interlocutores.

No entanto, parece difícil ignorar que a própria modernidade e o projeto liberal iluminista tradicional possuem *suas formas de “desigualdade” ou de exclusão específicas* e que o próprio pensamento filosófico tradicional estabelece suas margens ou o limite de seu possível (ou do “pensável”) a partir de um gesto de silenciamento e recalque. Derrida não se cansa de apontar que toda expectativa de solução moderna ao “problema do pré-moderno” funda, ato contínuo, novos atos performativos de violência ética ao outro que, paradoxalmente, devem se mover no empuxo desconstrutor de um *Iluminismo por vir*, tal como o batiza a obra derridiana.

Nesse sentido, o consenso comunicacional, ainda que se entenda como universalista, não é capaz de evitar o que Derrida nomeia de *autoimunidade*, isto é, de alimentar uma violência ao outro a partir de seus próprios limites de defesa que garantiriam a integridade pacifista de seu procedimento normativo. Ao excluir como *parasitário* ou como *aberração* tudo aquilo que Habermas considera *patológico* na comunicação, a ética da discussão estabelece uma hierarquia conceitual que entende como um efeito “externo”, alheio ao próprio formalismo da ação comunicativa, todas as relações consideradas nocivas ou inadmissíveis. Ora, ao pensar “desconstrutivamente” – o que aqui significa pensar *sem rejeitar o*

*desafio da aporia* que se produz ao incluir no pensamento aquilo que é considerado parasitário ou patológico – será preciso admitir não apenas que todo consenso forçosamente *exclui algo* – o que equivale a perspectiva de Chantal Mouffe sobre Habermas (MOUFFE, 2015, pp. 49-53) – mas igualmente que um formalismo comunicacional é, ele próprio, *comunicação* no sentido em que se abre à promessa de uma tradutibilidade. Ora, nada impediria que esse formalismo produzisse consensos considerados *amorais* ou mesmo *imorais* entre muitos de nós<sup>1</sup>, ainda que tais consensos se formassem na base do melhor argumento.

Para Habermas, há um risco paradoxal da recepção do projeto moderno hoje que seria precisamente o de identificar as conquistas da modernidade apenas aos efeitos da racionalidade instrumental. Como apontei ao longo do texto, ele entende que o projeto moderno forneceu a possibilidade de superar a hierarquia das interpretações míticas de mundo em direção a um falibilismo das pretensões de validade comunicativas que garantem, em um plano pragmático transcendental, a circulação plural de argumentos entre falantes com igual posição de fala e ação<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> É verdade que, preservada a distinção na forma e no objetivo, a crítica ao formalismo universalista como sendo algo depende de *condições contextuais* (e de uma concepção moral – cristã – comum), já se encontra em Hegel e sua crítica ao imperativo categórico de Kant.

<sup>2</sup> Muitas críticas significativas tem sido feitas a respeito da associação habermasiana entre o universalismo pragmático-comunicativo e a teoria da modernidade. Em relação ao universalismo alcançado pelo consenso, por exemplo, Hilary Putnam argumenta que uma discussão pode oferecer aos falantes a possibilidade de se engajarem em uma relação “com o objetivo de alcançar um vocabulário comum de como esse vocabulário poderia ser aplicado” (PUTNAM, 2008, p. 162), mas não findaria por atingir uma resposta consistente a questões morais ou o que Habermas considera “os melhores argumentos” (essa posição se assemelha, em partes, a posição recente de Seyla Benhabib que segue a teoria da ética da discussão isentando seu pensamento do compromisso com o consenso comunicacional). Assim, para Putnam, uma discussão, no máximo, é capaz de se perpetuar em uma conversação contínua sem um ponto final. Além disso, ele critica igualmente a crença habermasiana em reduzir toda a ética à estrutura minimalista da normatividade comunicativa, argumentando que a ética da discussão poderia representar *uma* forma ou paradigma ético que pode existir e conviver entre outros formatos valorativos, mas não seria o único. Por outro lado, no que tange ao processo de racionalização moderno no pensamento habermasiano, Vincent Descombes argumenta que o processo racional que dá origem ao conceito de universalidade de Habermas permanece inscrito em uma determinação histórica e, portanto, seu universalismo seria etnocêntrico. Segundo Descombes, “Habermas não se dá conta de que ele dá a palavra a uma tradição nacional particular quando ele hegelianiza de maneira tão decidida. Um sociólogo, mais facilmente, teria reconhecido que a consciência filosófica do fato moderno encontrou diferentes expressões segundo culturas nacionais [...] [Habermas] não hesita em falar no singular do projeto moderno de racionalização. Do ponto de vista de uma análise sociológica, a dinâmica que constitui para nós o processo de modernização do mundo é a resultante de um jogo complexo de trocas entre sociedades dotadas de culturas distintas” (DESCOMBES, 1989, p. 53). A leitura que faço aqui, a partir de Derrida, do universalismo ético e da teoria da modernidade habermasiana, apesar de reconhecer o caráter frutífero dessas críticas, visa precisamente evitar uma crítica à normatividade comunicativa que tenda para o encerramento em um culturalismo (o processo moderno deve ser dito no plural e impossibilitado de extrair uma estrutura central), o que

No entanto, desde Hegel, a modernidade não é vista apenas como o período de progresso e realização da humanidade; ele é igualmente a época da alienação do homem em relação a si mesmo (e que Hegel gostaria de *reconciliar* – o homem consigo mesmo e com a história - em sua fenomenologia do espírito). Habermas enxerga no desvinculo entre os efeitos da modernidade cultural e o progresso da humanidade, a perigosa porta de entrada para críticas que dispensem de uma só vez *a totalidade do projeto moderno*, identificando a condição do homem atual *apenas ao caráter de alienação da razão instrumental*, desconsiderando, assim, a esperança de emancipação humana intrínseca a esse projeto moderno. É nessa altura que Derrida ingressa entre os interesses teóricos habermasianos, visto como um desses intelectuais conservadores que dispensam, em sua crítica da instrumentalidade técnica, todo o projeto de emancipação moderno. Acredito que mais grave seria, em face do projeto ético habermasiano, a discrepância da posição ética derridiana em relação à alteridade. Enquanto o pensamento habermasiano visa o agir sobre o mundo a partir de estruturas de reconhecimento mútuo expressas no consenso comunicacional – e, deste modo, o outro da comunicação deve ser alguém amparado por condições transcendentais de comunicação e reconhecimento mútuo que possibilitam o universalismo –, o outro em Derrida não tem como referência uma posição determinada, nem mesmo de aspecto antropomórfico, e, portanto, ele não pode ser abarcado por categorias filosóficas como reconhecimento, reciprocidade ou igualdade de condições de fala. Impossível, por outro lado, no seio do projeto habermasiano, admitir a noção de *différance* derridiana, na medida em que a *différance* significa a *ruína da reciprocidade* através da linguagem. A *différance* inaugura um pensamento ético que, ao contrario do racionalismo habermasiano, entende como uma violência a vinda do outro a estrutura de reconhecimento que se ampara na igualdade racional de fala e no apagamento da diferença na reconciliação ou consenso (que “força uma simetria de perspectivas”, como se expressa Habermas). A diferença não é eliminada e não possui fenomenalidade na *différance*, mas é algo constitutivo – como suplemento – daquilo que é considerado o “si mesmo”, o “próprio”, a presença. A própria *determinação* ou o *condicionamento* da alteridade como virtualmente capaz de reciprocidade equivale, para Derrida, a um estabelecimento

---

parece ser a posição de Descombes, ou a um cognitivismo puramente formal (numa discussão sobre o sentido dos termos empregados e esvaziados de conteúdos “fortes”), posição de Putnam.

de *coordenadas ou condições para a alteridade* em que o homem, enquanto sujeito soberano (mesmo em uma situação dialógica) é quem estabelece os *limites de abertura ao outro*. Sempre em diferimento, a alteridade, a partir do pensamento da desconstrução, é o efeito da impossibilidade de todo condicionamento, domesticação ou de alcance a partir de um finalismo absoluto (consenso) que fosse capaz de dissolver a diferença na figura definitiva de um ente calculado. A alteridade na desconstrução não é um termo fixo dizível pelo *logos*. Ao contrário, a alteridade se apresenta inclusive nas condições do “próprio” ou da presença a si, isto é, nas condições que o *logos* metafísico manteve como sua estrutura de *suplementariedade*. A alteridade é, portanto, ao mesmo tempo “dentro” e “fora”, insituável como termo fixo ou como ente (seja humano ou simplesmente “animal”), mas diz respeito a algo sempre em diferimento, situado alhures, como uma espécie de outro do outro e de si mesmo.

Ao invés de identificar em um transcendentalismo pragmático uma posição ética de garantia de inclusão da alteridade e de emancipação, Derrida vai explicitamente pensar uma filosofia da tradução *contra* um pensamento que reivindica um universalismo por meio de um meio neutro e homogêneo (a comunicação de *telos* consensual, o constitucionalismo de Estado ou pós-nacional ou mesmo a teleologia da história):

Que filosofia da tradução dominará na Europa? Na Europa que deveria doravante evitar tanto as crispções nacionalistas da diferença linguística quanto a homogenização violenta de línguas através da neutralidade de um meio [*medium*] tradutor, pretensamente transparente, metalinguístico, universal? (DERRIDA, 1991a, p. 58).

Habermas entende a necessidade pragmática desse “meio” neutro e homogêneo como a própria possibilidade de salvaguardar o universal, sem lançar mão de recurso a um *a priori* desconectado das condições pragmáticas da ação (o sujeito kantiano). Sob essa ótica e na qualidade de crítico da possibilidade de uma metalinguagem procedimental, Derrida passa a ser visto habermasianamente como um contextualista – na medida em que teria rejeitado, em sua obra, o projeto de emancipação moderno e a possibilidade de recuperação do universal prático supostamente em nome de um abraço a problemas “culturais” locais (e por uma preferência pelo texto “literário” ao invés da ação). Meu intuito ao longo deste trabalho foi o de mostrar que Derrida não nega simplesmente o universal. Ao

contrário, ele visa pensar a possibilidade da universalidade sem fazer recurso à teleologia ou a metalinguagem transcendentalista. Ou seja, sua preocupação é a de pensar o universal a partir de sua *aporia* constituinte.

Ora, demorar-se na *aporia*<sup>3</sup> no que diz respeito ao universalismo aqui, diz respeito a um duplo gesto: 1 – submeter o contexto à noção de *iterabilidade*; 2 – pensar o universal a partir da *aporia* do *incondicional*, na medida em que toda lei do incondicional (de hospitalidade incondicional, por exemplo) se confronta as condições contextuais (condicionadas) que limitam ou condicionam seu empuxo de incondicionalidade. Deste modo, é possível identificar o movimento intrínseco a esse *duplo gesto*: por um lado, com a *iterabilidade*, Derrida aponta para o caráter débil do conceito de contexto, frágil na sustentação das condições totais ou saturáveis de garantia de sentido do performativo ou do significante<sup>4</sup>. Por outro lado, a noção filosófica de um universal incondicional não pode ser pensada fazendo-se abstração de sua condicionalidade em limites determinados. E, no entanto, essas condições são fundamentais na medida em que, sem elas, recairíamos em um universalismo abstrato: “o que permanece incondicional ou absoluto (*unbedingt*, se quiser) arrisca-se a ser nada, caso as condições (*Bedingugen*) não consigam fazer alguma coisa (*Ding*)” (DERRIDA *apud* BORRADORI, 2004, p. 139). Vê-se, assim, que Derrida advoga uma desconstrução seja do particularismo do contexto, seja do universal abstrato, suposto incondicional. Ora, nesse sentido, o pensamento da desconstrução não está limitado simplesmente a “abertura de mundo”, como se expressa Habermas, contrária à ação e a “realidade histórica” e nem mesmo representa um simples exercício abstrato de um pensamento que perdeu o interesse pela emancipação do

<sup>3</sup> Na medida em que o pensamento derridiano se movimenta no campo da *aporia*, a acusação de contradição performativa, conforme apresentei, não apenas perde sua potência acusatória, como ganha um novo estatuto: não mais algo a ser evitado pelo pensamento, mas núcleo ético da própria alteridade (onde o “próprio” confronta a si mesmo como outro) a partir do qual o pensamento é possível, fora de uma condicionalidade prévia em que já se terá decidido na decisão forçada e binária do “ou... ou...”. Eis aqui o que Derrida nomeia como *responsabilidade*.

<sup>4</sup> Apontei igualmente como o conceito habermasiano de *mundo da vida* faz as vezes, em sua obra, da função do conceito metafísico de contexto, sendo uma “base” não inspecionável e não diretamente problematizável que garante a estrutura de sentido dos enunciados e sustenta toda e qualquer possibilidade de questionamento de sentido em uma discussão. Assim, toda discussão já depende do compartilhamento de “condições de contexto” comuns e de compartilhamento de sentido: a ideia mesma do conceito de mundo da vida. Derrida problematiza a noção tradicional de contexto e barra, assim, a hipótese insustentável – porque não inspecionável – mas necessariamente suposta por uma teoria da discussão, da possibilidade de um caldeirão de sentido comum compartilhado onde inscrições possuiriam o mesmo significado para todo um conjunto de falantes.

homem. Acredito que o interesse tanto do pensamento habermasiano quanto do pensamento de Derrida diz respeito a sua capacidade de enfrentar frontalmente questões com as quais lidamos de maneira a mais imediata.

Seria um erro, portanto, entender a noção de *textualidade* derridiana, como espero ter sido capaz de mostrar, como uma simples técnica de leitura abstrata dos grandes textos da tradição filosófica. A textualidade e, assim, toda filosofia, todo código normativo – por exemplo, os Direitos do Homem –, todo pensamento ou instituição, são performativos desenhados ou elaborados a partir de certa condicionalidade ou construção. Qualquer pretensão de “superação” dessas condições visa um incondicional que emperra forçosamente em condições de contexto. Nesse sentido, a aporia de um universal incondicional se situa em sua necessária inscrição em *condições* específicas e a cada vez determinadas em sua “aplicação”. “O conceito de texto ou de contexto que me guia compreende, e não exclui pois, o mundo, a realidade, a história” (DERRIDA, 1991b, p. 187), afirma Derrida. Portanto, o texto, o contexto e a textualidade no sentido derridiano não se reduzem a um relativismo (seja ele niilista ou não) e nem mesmo a um idealismo. Derrida explicita sua posição de maneira sucinta apontando para o fato de que ele jamais poderia ceder simplesmente a um relativismo, uma vez que “Husserl demonstrou melhor que ninguém que o relativismo, como todos os seus sucedâneos, permanece uma posição filosófica que contradiz a si mesma” (DERRIDA, 1991b, p. 187); na medida em que o relativista assume *de saída* uma posição absoluta, qual seja, a do caráter contextualista e *intraduzível* que pressupõe, antes de qualquer exame, uma incompatibilidade entre perspectivas, posições, contextos, etc. Derrida não é um pensador que afirma um contextualismo relativista capaz de supervalorizar o contexto em oposição ao universal. Uma hierarquia conceitual binária nesse modelo forçosamente manteria inquestionada a estrutura de uma metafísica logocêntrica. Trata-se, a partir de Derrida, para além da polaridade metafísica entre o contexto e o universal ou entre o local e o global, de uma desconstrução da própria noção imprecisa do contexto (que coloca em movimento desconstrutivo igualmente o universal), e que reconhece que “[...] esse pensamento ‘desconstrutor’ do contexto não é nem uma posição filosófica, nem uma crítica dos contextos finitos que ela analisa” (DERRIDA, 1991b, p. 187). A noção de textualidade derridiana não exclui a

história, o mundo, o ser, a “realidade política” na medida em que essas noções são parte de uma textualidade, de uma rede de remetimentos e, como é sabido desde Austin, toda marca “por seu discurso, sua situação histórico-institucional, sua língua, a inscrição histórica de seus gestos, ela própria enraíza-se num dado contexto (mas diferenciado e móvel, como sempre), [e] não poderia renunciar (não deve nem pode) aos ‘valores’ dominantes nesse contexto (por exemplo, o da verdade)” (DERRIDA, 1991b, p. 187). Toda marca, pensada como textualidade, depende do que poderíamos chamar, a partir de Austin, de “condições contextuais”. Mas nenhum contexto é capaz de saturar definitivamente aquilo que se inscreve sob suas condições. O contexto é incapaz de se apropriar efetivamente de uma marca escritural ou de um performativo, isto é, toda marca significante é efeito de um processo indefinido (ou incondicional) de tradução. Toda inscrição de uma marca escritural se dá em um contexto histórico-institucional (marcado por uma língua, uma cultura, valores de verdade, etc.) e regulado por sua condicionalidade. Mas essas marcas são iteráveis e vagam necessariamente por diferentes contextos em uma tradutibilidade não-finita. Todo contexto diz respeito a um processo de *ex-apropriação* em relação a uma marca em uma textualidade. Portanto, *o que faz a universalidade de uma marca não é a unidade total de seu significado em um consenso*, resultado de um processo normativo e cognitivo que equipara posições discursivas, *mas um jogo iterável* - sua capacidade de produção de leituras, arranjos, sentidos, questionamentos, reinterpretações sempre em novos limites de condições – *e a promessa da vinda do outro incondicional*. Não se trata da produção do Um, mas do outro como diferença. Nesse sentido, o outro ou a alteridade derridiana pode ser vista como uma postura distinta (mas não avessa) a questão do parasitário: trata-se de deixar operar, como rastro, a estrutura do parasita, entendendo de que modo o excesso, o suplemento, o excluído, em uma palavra, o recalcado constitui, fundamentalmente, o Um, o mesmo, o próprio. Ora, se há Iluminismo por vir, ele deve ser pensado do ponto de vista do parasitário, incluindo na “unidade” ou presença do projeto moderno aquilo que operou e opera como *suplemento* ou parasita da razão na modernidade (excetuando-se, assim, de uma leitura historicista teleológica como no cosmopolitismo de Kant ou na teoria da racionalidade moderna em Habermas). Deste modo, tanto Derrida como Habermas concordam, cada qual a seu modo, que é preciso herdar um empuxo crítico da modernidade. Ainda por vir.