

UM CERTO DESDÉM DE HABERMAS FACE A DERRIDA

por

Sofia Miguens*

The sad truth is that poems don't have presence, unity, form or meaning... What does a poem possess or create? Alas, a poem has nothing and creates nothing. Its presence is a promise, part of the substance of things hoped for, the evidence of things not seen. Its unity is in the good will of the reader... its meaning is just that there is, or rather, was, another poem...
(H. Bloom, *Kabbalah and Criticism*)

1. CONTRADIÇÕES PERFORMATIVAS

No *Discurso Filosófico da Modernidade* (1985¹), um claro e polémico panorama das filiações e destinos teóricos no pensamento europeu pós-kantiano, Habermas acusa um conjunto de autores ditos críticos da razão e da ambição iluminista moderna – por exemplo Heidegger, Adorno, Bataille e Foucault, mas também, no caso que aqui nos interessará, Derrida – de uma *contradição performativa*, i.e., acusa-os de fazerem aquilo que não podem, por não poderem justificar aquilo que fazem. Nomeadamente, estes autores continuam a produzir

* Faculdade de Letras da Univ. do Porto.

¹ As referências dizem respeito à edição portuguesa do *Discurso Filosófico da Modernidade*, daqui em diante DFM. Habermas define o discurso da modernidade como aquele que desde o fim do séc. 18 tem tido um único tema sob títulos sempre novos: o enfraquecimento dos laços sociais e as deformações da praxis quotidiana devidas à racionalização, deformações essas que evocariam a necessidade de qualquer coisa de equivalente ao poder unificador perdido da religião. O problema é portanto saber se pode haver uma orientação racional normativa da “consciência moderna”, se a razão é capaz de se dar uma finalidade uma vez afastada a legitimação transcendente, uma vez que a autonomização dos discursos (científico, jurídico, artístico) e dos sistemas sociais (estado, economia), característica da modernidade, pode ser experienciada como “alienação”. Ao contrário da religião que a antecedeu, a razão não teria o poder de ligar os indivíduos numa totalidade ética. Hegel foi o primeiro filósofo para quem a modernidade na sua relação com a racionalidade e com o possível alheamento dos indivíduos em relação aos funcionamentos racionais auto-suficientes da sociedade se tornou o problema da filosofia.

discursos servindo-se do próprio meio que é entretanto acusado e desmascarado, pretendem produzir discursos especiais, situados fora do horizonte estrito da razão cognitiva e argumentativa, mas sem serem totalmente irracionais. Esta situação é dita provir de Nietzsche, e Habermas vê e pretende fazer ver a herança de Nietzsche em todos eles.

As soluções encontradas pelos vários críticos da modernidade para a contradição performativa inerente à auto-crítica da razão centrada no sujeito, a razão “autora” do projecto civilizacional iluminista da Modernidade, são diversas. Segundo a descrição de Habermas, Heidegger escapa-se furtivamente, recolhendo-se à “silenciosa contemplação do místico”, “assumindo num gesto de visionário a autoridade do iniciado”². Adorno, que não partilha do desprezo elitista de Heidegger pelo pensamento discursivo mas pensa que as premissas do Iluminismo morreram e só as suas consequências (i.e., as sociedades contemporâneas) permanecem perante nós como um cadáver vazio de espírito, crê que “andamos à deriva no discurso como no exílio” e que o pensamento só pode ser “um constante auto-desmentido”. Trata-se de um “fetichismo do desencantamento”, diz Habermas³. Bataille procura no domínio do sagrado e do erótico o “excesso da subjectividade que se transgride”, mas a partir de uma “ideia do sagrado rigorosamente ateia”⁴. Foucault elabora uma historiografia arqueológica das ciências humanas a partir de uma teoria – nietschiana e não sociológica – do poder. Mas há um ponto comum à diversidade das soluções: nenhum destes trajectos traduz um desejo iluminista de emancipação, e, para Habermas, estes discursos, sendo “interessantes no fundamental, permanecem indiferenciados nos resultados”⁵.

Como se sabe, é pela introdução de um *paradigma comunicacional de racionalidade* que Habermas pretende evitar no seu próprio discurso as aporias de que acusa os críticos da razão e da modernidade. Seria assim contornada a contradição performativa inevitável em qualquer tentativa de destituição da filosofia da consciência pelos próprios meios dessa filosofia da consciência. (Cf. DFM, *Uma outra saída para a filosofia do sujeito*⁶) e mantido aquilo que Habermas considera vivo na tradição da modernidade, o carácter emancipatório da racionalidade. Esta escolha afasta-o dos autores referidos, que não distinguiriam na racionalização social característica da modernidade os aspectos emancipadores dos repressivos – uma vez que o seu nietschianismo lhes desvia o olhar da praxis quotidiana e dos ganhos de autonomia que nesta aconteceram nas sociedades

² HABERMAS, DFM, p. 178.

³ Cf. HABERMAS, DFM, p. 179.

⁴ HABERMAS, DFM, p. 204.

⁵ HABERMAS, DFM, p. 310.

⁶ HABERMAS, DFM, p. 275.

modernas⁷ – e aproxima-o de Marx, a figura de referência da Teoria Crítica de Frankfurt. Aliás, Habermas pensa que a concepção comunicacional de racionalidade lhe permitirá também evitar as aporias da teoria social crítica de linhagem marxiana que parte da acção social entendida como trabalho em ligação com uma concepção da racionalidade centrada na consciência (Habermas pensa em Lukàcs, Adorno, Horkheimer).

A *Teoria da Acção Comunicacional* (1981)⁸, a obra na qual Habermas apoia o seu diagnóstico acerca do discurso filosófico da modernidade, além de ser uma investigação dos fundamentos da teoria social e uma reconstrução das ideias dos teóricos clássicos da sociedade (Marx, Weber, Durkheim, Mead, Parsons, Lukàcs, Adorno, Horkheimer) pretende ser também uma história da recepção no marxismo ocidental do diagnóstico de Max Weber sobre as sociedades modernas racionalizadas, assim como uma recuperação do projecto ético-político iluminista. Este diagnóstico de M. Weber sobre “os tempos”, i.e., sobre a modernidade como racionalização, que para Habermas continua a ser pertinente e é central no seu projecto teórico, incide sobre a perda da capacidade da cultura de reconciliar os interesses particulares dos indivíduos através de convicções, uma *perda de sentido* que M. Weber liga à substituição social da religião por uma “razão restringida à dimensão cognitivo-instrumental (...) colocada ao serviço de uma auto-asserção meramente subjectiva”⁹ e sobre a *perda de liberdade* no mundo burocratizado, administrado da modernidade. Habermas quer reapropriar-se deste diagnóstico dentro de uma filosofia da praxis¹⁰, que substitua o já não pertinente conceito de acção social de que Marx e toda a geração anterior da Escola de Frankfurt partem (i.e., o conceito de praxis como trabalho) pelo conceito de acção comunicacional. Assim, o anti-iluminismo de Weber, a sua identificação da razão socialmente triunfante com a técnica, o cálculo, a organização e a administração seria rebatido via o potencial emancipatório contido na acção comunicacional.

A caracterização da acção humana como linguisticidade ou da racionalidade como acção linguística, que permitirá a Habermas a sua leitura estratégica do Discurso Filosófico dos Modernos é explicitada na *Teoria da Acção Comunicacional e do Mundo da Vida*, cuja inspiração filosófica é múltipla (desde a teoria dos *speech-acts* de Austin e Searle, às reflexões wittgensteinianas sobre a certeza, à ideia husserliana de *Lebenswelt*). Interessa-nos aqui apenas aquilo que Habermas

⁷ Para Habermas os críticos nietzschianos da racionalidade são insensíveis ao conteúdo ambivalente da modernidade social e cultural: apenas vêem (e bem) a reificação e o controle envolvidos no processo moderno de racionalização, ignorando porém o que é para Habermas um simultâneo potencial utópico.

⁸ HABERMAS, *Theory of Communicative Action*, 1981, daqui em diante referida como TAC.

⁹ HABERMAS, TAC, p. 301, vol. II.

¹⁰ Isto porque as patologias sociais visadas por Marx, as “deformações da praxis”, como lhes chama Habermas, não desapareceram.

julga fazer com essa teoria. Habermas pensa que faz uma reconstrução – à maneira de Chomsky – uma evidenciação daquilo que está sempre já em acto, sempre presente em qualquer discurso, *inscrito em qualquer uso humano de linguagem*, nomeadamente *uma competência comunicacional que estabelece a possibilidade de um acordo gerado por motivação racional*. A linguisticidade da razão ou da acção racional tem o seu ponto exemplar, o seu elemento regulador, na concepção da *Ideal Sprachsituation*, a situação ideal de fala: i.e., a comunicação racional não constrangida é para Habermas uma possibilidade constitutiva inerente a cada situação de fala.

Habermas pensa que “atingir o entendimento é o *telos* inerente da fala humana”¹¹ e que *a capacidade de dar razões por ou contra as pretensões de validade avançadas é o próprio núcleo da noção de racionalidade*, que assim excede a construção de verdades proposicionais, uma vez que as pretensões de validade susceptíveis de serem sustentadas por razões são de várias dimensões (dá-se razões não apenas para sustentar pretensões à verdade proposicional mas também à rectidão normativa e à sinceridade expressiva). Segundo Habermas, não encontramos esta estrutura racional inerente à acção humana num mundo inteligível ou numa análise intuitiva da consciência de si: antes, temos diante dos olhos as formas, mesmo que distorcidas e fragmentárias, de incorporação histórica e social dessa razão. A reconstrução das condições de racionalidade não é desligada da situação empírica.

A ideia de uma constitutiva possibilidade de acordo gerado por motivação racional em toda a acção comunicacional, e portanto em toda a acção humana, é o ponto de referência normativo da teoria habermasiana da racionalidade, da ética, da sociedade e da modernidade.

Só no contexto do projecto descortinável através das principais teses do “*Discurso Filosófico da Modernidade*” e da “*Teoria da Acção Comunicacional*” que sustenta essas teses é compreensível a disjunção habermasiana entre retórica e argumentação na consideração do carácter linguístico da acção comunicacional, e portanto na consideração da racionalidade.

Esta distinção de princípio é usada como arma de batalha num sub-capítulo do *Discurso Filosófico da Modernidade*, o *Excurso sobre o nivelamento da diferença genérica entre filosofia e literatura*¹², escrito contra Derrida, a pretexto do capítulo em que Habermas trata o pensamento deste (o capítulo intitulado “*Exacerbação da filosofia temporalizada da origem: A crítica de Derrida ao fonocentrismo*”¹³) e serve para lançar luz sobre as posições de Habermas acerca de moralidade, política e civilização.

¹¹ HABERMAS, TAC, p. 287, vol. I.

¹² HABERMAS, DFM, p. 178.

¹³ HABERMAS, DFM, p. 157.

Habermas pensa afinal que a racionalidade enquanto acção linguística é argumentativa mas apenas superficialmente retórica, e isto permitir-lhe-á delimitar fronteiras claras entre uma linguagem normal na qual podemos esperar um tribunal de recurso argumentativo para os nosso diferendos e o discurso ficcional de qualquer tipo, ou, mais especificamente, permite-lhe distinguir textos racionalmente prototípicos contra a consideração geral de todos os textos como texto (que é aquilo que faz Derrida, segundo Habermas).

A ausência desta delimitação clara permitir-nos-ia o passo em falso de Derrida, levar-nos-ia a supor o nivelamento da diferença genérica entre filosofia e literatura, e impedir-nos-ia de considerar certos textos “melhores” do que outros textos. Este movimento conduziria assim àquilo que é péssimo para a filosofia aos olhos de Habermas: uma *Literariesierung*¹⁴, um literarizar-se, tornar-se literatura, que é ao mesmo tempo um afastamento das pretensões de racionalidade e por isso uma perda do potencial emancipatório ético-político.

Para pesar este veredicto, justo ou injusto, de Habermas, que interpreta Derrida e a desconstrução como reduzindo indevida e inevitavelmente a filosofia à literatura – um exemplo demasiado óbvio seria a desconstrução da oposição metáfora/conceito¹⁵ – considere-se a comparação que R. Rorty faz em “*Contingência, Ironia, Solidariedade*” (1990), para medir as suas próprias posições filosóficas relativamente às de Foucault e Habermas. Poder-se-á assim ver como aparece aquele que enuncia o veredicto.

Rorty utiliza como factor de comparação a figura do *ironista liberal* – que é afinal a proposta ética da sua filosofia¹⁶ – e afirma: o primeiro (Foucault) é um

¹⁴ Cf CRITCHLEY, Samuel e HONNETH, Axel, *Philosophy in Germany*, in *Radical Philosophy* 89, May/June 1998, onde é discutido sob este nome o “perigo francês” em filosofia, apontado nomeadamente por Dieter Henrich e Jürgen Habermas, os dois grandes nomes da filosofia alemã contemporânea.

¹⁵ Cf. DERRIDA, A Mitologia Branca, em *Margens da Filosofia*, acerca do infundado da distinção absoluta entre conceptualização e metafóricidade, distinção que é obviamente pressuposta na presunção de corte claro entre discursos racionais (científicos, filosóficos) e discursos artísticos, literários. Daí a *mitologia branca*, nome para a nossa racionalidade que assim se presume incontaminada. Note-se que a pretensão de Derrida não é assumir um estatuto artístico para o seu próprio discurso, mas como diz Bennington (cf. *Jacques Derrida*, p. 119) mostrar a inapelável cumplicidade dos dois campos. Conceber o metafórico como “apenas desvio” do qual sempre se retorna seria a marca do metafísico, segundo Derrida (sob o título de metafísica cairia qualquer presunção de uma racionalidade auto-assertiva, transparente a si). Por isso “Metáfora” é um conceito metafísico, é uma das instâncias da hierarquização entre originário e secundário/cópia insustentável para Derrida. Esses pares da originalidade versus secundaridade, como o par conceito-metáfora, são o próprio “des-construto” da desconstrução, como se verá à frente.

¹⁶ Um ironista é para Rorty alguém que encara como contingentes as suas próprias crenças e desejos, que nunca pode ser absolutamente sério acerca de si porque tem consciência da contingência da sua própria auto-descrição: “O ironista (encara) a possibilidade de ter sido iniciado na tribo errada, ensinado a jogar o jogo de linguagem errado”, cf. *Contingência, Ironia, Solidariedade* (CIS), p. 75. Um liberal é aquele que pensa que a crueldade é a pior coisa que podemos praticar e vê esse como

ironista que não está disposto a ser liberal, o segundo (Habermas) *é um liberal que não está disposto a ser um ironista*. Ou, a partir de um outro ângulo, considerando as posições contrastantes de Foucault e Habermas face a Nietzsche: Foucault é um devedor e continuador de Nietzsche, e Habermas considera Nietzsche como o guia para um caminho sem saída, não obstante o mérito da sua oposição à filosofia da subjectividade.

Aos olhos de Habermas, com Nietzsche a (positiva) crítica da Modernidade deixou pela primeira vez de ter qualquer conteúdo emancipatório e para Habermas, que é assumidamente marxiano ao equacionar o mérito filosófico com mérito de implicações políticas de uma filosofia¹⁷, esta é uma consequência inaceitável. *Para Habermas, o teor político de um pensamento, a sua aposta numa normatividade, é a pedra de toque que nos permitirá distinguir aquilo que é filosofia daquilo que é ou tende a ser outro tipo de discurso, artístico ou científico, por exemplo*. E a ausência de conteúdo emancipatório da crítica da modernidade, que foi o legado de Nietzsche aos seus herdeiros (Heidegger, Adorno, Bataille, Derrida, Foucault), foi e continua a ser politicamente desastrosa. Mesmo Rorty, cuja visão destes autores é muito diferente da de Habermas, subcreveria o diagnóstico do politicamente desastroso, ou pelo menos politicamente inútil. Rorty diria que estes são “filósofos privados”, no sentido em que: “O tipo de autonomia que ironistas como Nietzsche, Derrida ou Foucault procuram é o tipo de coisa que não poderá ser incorporada em instituições sociais”¹⁸. Para Rorty, a “autonomia” não é alguma coisa que todos os seres humanos tenham dentro de si e que a sociedade possa soltar deixando de reprimi-los: é uma coisa que certos seres humanos particulares desejam atingir pela auto-criação e que alguns (poucos) de facto atingem. É exactamente por isso que o desejo de ser autónomo não pode ser relevante para o desejo liberal de *evitar a crueldade* (é a definição de “liberal” que Rorty retoma de Judith Shklar). Rorty pensa que talvez não consigamos nunca conjugar aquilo que queremos em termos sociais e políticos com aquilo que pensamos e queremos privadamente¹⁹ (pensa que devemos até, seguindo Isaiah Berlin²⁰, deixar de acreditar que os todos valores que têm regido

o primeiro princípio de uma razão pública. A figura do ironista liberal procura conjugar a possível, aliás provável, irrelevância privada do pública e politicamente benéfico (os exemplos de Rorty são as ideias políticas de J. Stuart Mill, de Rawls, de Habermas...) e a irrelevância pública/política do que é precioso para a auto-interpretação privada (por exemplo o pensamento de Nietzsche, de Foucault, de Derrida).

¹⁷ Cf. RORTY, R, CIS, p. 83.

¹⁸ RORTY, R., CIS, p. 85.

¹⁹ Cf. RORTY, R., “Private irony and liberal hope” e “The contingency of a liberal community”, in CIS.

²⁰ Cf. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford UP, 1969.

vidas humanas poderiam ser em última análise compatíveis e deriváveis entre si). Sobretudo a suspeita de que o ironismo em filosofia não ajudou em nada, pelo contrário, o liberalismo como filosofia política desejável é perfeitamente fundada para Rorty²¹.

Em suma, estão em causas as relações entre ironia, moralidade e política, e, neste quadro, se Rorty pode compreender o que Derrida faz, Habermas não pode (ou não deve) fazê-lo, porque isso invalidaria todo o seu intuito, que é o de uma particular recuperação do projecto Moderno de Ilustração/Emancipação mesmo após a crítica da filosofia da consciência que lhe esteve historicamente ligada.

Uma vez que se utilizou Rorty para falar de Habermas, dando agora a voz a Habermas, este diria que Rorty permitiu que “os sóbrios *insights* do pragmatismo fossem enevoados por um pathos nietzschiano de *Lebensphilosophie* que cumpriu a viragem linguística”²².

2. COMO PODE UMA CONCEPÇÃO ARGUMENTATIVA E POR ISSO CONFLITUAL DE RAZÃO SUPOR UM ACORDO?

Segundo Habermas, a vontade e a identidade individuais formam-se naturalmente numa comunidade de comunicação sob obrigação de cooperação e portanto só são concebíveis mediante a acção social. Assim, via uma acção social que é sempre já racionalidade de forma comunicacional, e que está “primeiro”, se configura a alternativa às concepções teóricas de sujeito que desagradam a Habermas: o ou/ou entre sujeito-observador e sujeito-acontecido, entre posição extra-mundana de um eu transcendental e posição intra-mundana de um eu empírico, é substituído pela intersubjectividade linguisticamente gerada na acção comunicacional. “*Acção Comunicacional*” é portanto o nome da acção social coordenada através dos actos de fala nos quais e pelos quais os falantes pretendem à verdade/rectidão/sinceridade²³.

É dos pressupostos desta prática argumentativa, que num sentido geral cobre toda a acção social, que Habermas se propõe derivar a peça central do seu pro-

²¹ Por isso a preocupação de Rorty é mostrar que o ironista não será necessariamente um anti-liberal. No entanto há problemas “elementares”, quase problemas de forma para um ironista liberal: “Hoje em dia muitas pessoas tomam como certo que um gosto pela desconstrução (...) é um bom sinal de falta de responsabilidade moral. Assumem que a marca do intelectual moralmente confiável é uma espécie de prosa transparente, limpa, não demasiado consciente de si – exactamente o tipo de prosa que nenhum ironista auto-criador gostaria de escrever”, RORTY, R., CIS, p. 89.

²² Cf. a referência do próprio Rorty, em RORTY, R., CIS, p. 66.

²³ Esta descrição não é propriamente uma profissão de fé ingénua de Habermas, antes pretende ser a explicitação de uma normatividade em acto no uso de linguagem, “normatividade” no sentido em que podemos afirmar que não poderia haver “mentira” se não houvesse “verdade”.

jecto ético-político que é a reformulação do Imperativo Categórico Kantiano. Se o imperativo kantiano afirma “age de modo a que a tua acção seja regida por um princípio universalizável a todos os seres racionais”, a versão habermasiana será qualquer coisa como: “age de modo a que a acção seja regida por um princípio obtido por um consenso inter-subjectivo, consenso cujas condições de possibilidade estão sempre já inscritas na acção comunicacional”. I.e, para Habermas só podem pretender validade as asserções que pudessem contar com o assentimento de todos os seres racionais afectados se estes participassem numa deliberação.

Habermas interpreta portanto o imperativo categórico kantiano não apenas como uma máxima de acção para um indivíduo isolado deliberando moralmente, mas como um princípio de justificação, que nos permite chamar válido àquilo que todos poderiam pensar/querer.

Em suma, Habermas tem que poder chegar a um ponto de vista a partir do qual o uso de linguagem orientado para o entendimento aparece como um modo principal, originário do uso de linguagem e todos os outros aparecem como derivados, parasitários, e encontra-o na análise deste “ponto de vista moral” inscrito nas estruturas da interacção.

A existência de uma fundamentação discursiva transcendental²⁴ é a chave da ética habermasiana, que será uma investigação racional de argumentos, um procedimentalismo, que supõe uma prioridade do justo sobre o bom, i.e. do argumentável sobre a virtude, uma ética formalista que estabelece regras ou procedimentos que delimitam o modo como um conflito prático moralmente relevante pode ser julgado imparcialmente, de um ponto de vista moral sem se pronunciar quanto a conteúdos. Por isso muitas das objecções que comunitaristas e feministas lançam por exemplo à teoria ética e política de J. Rawls – e que são afinal contestações contextualistas ao apelo à universalidade, ao formalismo kantiano em ética – podem ser também lançadas a Habermas. Ambos apresentam projectos universalistas que pretendem assegurar a possibilidade de legitimação ética e política e, na ausência de um acesso directo a um centro pensante, a um “todos”, a uma “humanidade”, pode sempre ser lançada a desconfiança, pode ser feita uma hipótese sociológica sobre o verdadeiro autor dessa pretensa “universalidade”. I.e., face a um apelo universalista, pode-se sempre perguntar “Universal, mas de quem?”

A ética discursiva habermasiana, mesmo sendo uma ética mínima²⁵, é um

²⁴ Vamos ignorar os problemas que Habermas tem com esta palavra, pois ela é a que melhor descreve as suas intenções.

²⁵ No sentido em se afirma que, se bem que possamos investigar argumentos morais, só as questões de justiça e não as questões de conteúdo são racionalizáveis. (Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, para o lugar de referência de posições deste tipo). Neste resíduo está todo o problema: as questões de justiça podem supostamente fazer apelo a um princípio de universalização, as outras, avaliativas, devem ser (só podem ser) ponderadas de acordo com a tradição de uma forma de vida concreta. Este

projecto de Ilustração (o que, claro, justifica os diferendos em que Habermas se envolveu há alguns anos com defensores da pós-modernidade, como Lyotard) e é correlativa, em termos de pensamento político, de uma não abdicação do projecto da modernidade como racionalização e autonomização, como Ilustração e Emancipação individual e social, maugrado as “reificações”, os usos não livres de constrangimento da comunicação, sempre existentes lateralmente.

O fundamento das pretensões universalistas de Habermas é portanto o estado de coisas pragmático universal, que a teoria da linguagem e da racionalidade descobre na acção humana e se encarregará de reconstruir e ilucidar. O estado de coisas pragmático universal é o princípio da ética discursiva²⁶, e culmina numa teoria da sociedade, da racionalidade e da modernidade, que se vê a si própria na sequência da Teoria Crítica de Frankfurt mas não se permite a meditação civilizacional pessimista que caracteriza por exemplo Adorno e Horkheimer, os quais, rendidos ao diagnóstico de Weber, vêem as sociedades modernas racionalizadas como totalmente administradas e nada ilustradas, dominadas pela “Racionalidade Instrumental”, tendo-se assim gorado as expectativas de Marx quanto ao potencial emancipatório do progresso tecnológico, que teria antes tido como efeito irónico a imobilização das forças sociais disruptivas que supostamente libertaria.

O desvio habermasiano em relação ao pessimismo contemplativo dos anteriores representantes da Escola de Frankfurt implicará nomeadamente um afastamento das categorias do trabalho e da reificação como instrumentos teóricos básicos numa teoria da sociedade: como se disse, com Habermas, a comunicação substitui o trabalho como acção humana arquetípica e possibilidade de fundamento da teoria social (Cf. DFM, *Excursão sobre o envelhecimento do paradigma da produção* – i.e., na filosofia da praxis)²⁷. É portanto a Teoria da Acção Comunicacional que fundamenta simultaneamente os discursos das ciências sociais e a solução habermasiana para as aporias do discurso filosófico da modernidade, quer

conceito de ética-quase-ciência não pode afectar, pesar em ou determinar qualquer conceito de vida boa. Evidentemente que o pano de fundo aqui presente é a questão “o que fazer com o pluralismo?” (tomado como dado nas sociedades contemporâneas) e sobretudo o que fazer com as concepções de mundo, de entre as várias concepções irreduzíveis, que não são auto-irónicas no sentido de Rorty. Note-se que a actual posição de Rawls não é tão simplesmente universalizante ou idealizante como a de Habermas: cf, nomeadamente a noção de *overlapping consensus*, que supõe a inexistência de um fundamento comum, o acordo sobre a existência de desacordo. É evidente aqui o próprio dilema central da filosofia moral e política contemporânea: o dilema do universalismo versus contextualismo.

²⁶ Assim chamada na medida em que a ética se vê como disciplina reconstrutiva das condições de possibilidade dos procedimentos gerais de discurso, encontrando os parâmetros do “consenso motivado racionalmente” e da “Situação Ideal de Fala” (i.e., a comunicação racional livre de coerção, entendida como elemento regulador).

²⁷ HABERMAS, DFM, p. 78.

dos críticos da razão com o olhar voltado para o que Habermas chama o “extra-quotidiano”, como Heidegger, Bataille, Derrida, quer daqueles que continuam a ter como preocupação central uma teoria da sociedade e da modernidade, como Adorno ou Marx.

Precisando os termos desta Teoria da Acção Comunicacional, Habermas pensa que quando um falante e um ouvinte se entendem acerca de algo no mundo eles se movem dentro do horizonte do *Mundo da Vida* comum, “um pano de fundo intuitivamente conhecido, não problemático, indismembrável e holístico”²⁸. Cada *situação de discurso*, da qual se extrairá a normatividade acima referida, é um excerto desse Mundo de Vida que é contexto e fornece recursos para a compreensão. O conceito de Mundo de Vida, de origem fenomenológica, e também inspirado nos pensamentos de Wittgenstein acerca da certeza, é um complemento essencial ao conceito de Acção Comunicacional. O conceito de Mundo da Vida é de resto um bom exemplo do ecletismo de meios teóricos, filosóficos e sociológicos, de Habermas, na medida em que é um autêntico mosaico: tanto é usado para nomear a ideia de solo inexplicável-na-totalidade de qualquer saber explícito, ideia que é reportada ao pragmatismo, a Wittgenstein e a Husserl, como é usado para nomear aquilo que deve ser irreduzível aos efeitos de distorção da modernidade como racionalização, apoiando-se então na *Sittlichkeit* (Eticidade) hegeliana. Para falar deste último perigo, Habermas refere-se à “colonização do Mundo da Vida pelos sistemas, dentro daquilo que considera ser um necessário conceito duplo de sociedade: as sociedades são Mundos da Vida e Sistemas”²⁹. Os “sistemas” são domínios de acção auto-suficientes, formalmente organizados como o estado e a economia. É uma característica da modernidade o ganho de autonomia dessas organizações e essa autonomia redundante, na linguagem de Habermas, numa indiferença à sociedade, cultura, personalidade (características do Mundo da Vida) e numa desvinculação de quaisquer constrangimentos normativos. I.e., a diferenciação dos sistemas em relação ao Mundo da Vida supõe uma “*neutralização ética*” dos funcionamentos racionalizados.

Habermas enquanto sociólogo – e Habermas pretende ser acima de tudo um teórico das sociedades contemporâneas – tem necessidade da “Acção Comunicacional” como meio através do qual o Mundo da Vida se reproduz. Essa reprodução nomeia funções que transcendem a perspectiva do actor e que devem poder ser conceptualizadas: propagação de tradições, integração de grupos por normas e valores, socialização das gerações vindouras.

²⁸ HABERMAS, DFM, p. 278.

²⁹ Estas duas perspectivas do estudo das sociedades, a do Mundo da Vida e a dos Sistemas, seriam, se consideradas cada uma isoladamente, estratégias unilaterais, uma, internalista, cega à auto-suficiência dos sistemas, outra externalista, observadora a partir de fora, cega ao estatuto das fixações sociais como produções normativas, com autor, susceptíveis de interferência e correcção.

A Acção Comunicacional, o Mundo da Vida e a “invasão do Mundo da Vida pelos sistemas”,³⁰ são conceitos indispensáveis na teorização e fundamento da metodologia das ciências sociais naquilo que é, traduzido para o campo disciplinar da filosofia e para o domínio das propostas normativas, uma ideia kantiana, hegeliana e marxiana de teoria social, ética e política.

A inspiração do pensamento de Habermas é kantiana quando procura o fundamento do dever-ser numa universalidade formal, numa auto-determinação racional, é hegeliana porque pretende ultrapassar o “universal abstracto” da moralidade centrada no indivíduo e seguir a realização histórica e social da racionalidade, e é de linhagem marxiana na medida em que pretende que uma análise das patologias sociais, da “reificação” susceptível de ser produzida pela racionalização, conduza à emancipação.

Esquematzou-se até aqui o pensamento de Habermas como sendo uma teoria da racionalidade que se estende desde a linguagem à sociedade. Mas o que é então exactamente “racionalidade” neste contexto maior da teoria da Acção Comunicacional? Não se trata evidentemente apenas de produção teórica de uma imagem cognitiva do mundo: chama-se *racionalidade de forma comunicacional à disposição por parte dos sujeitos falantes e actuantes de se envolverem em modos de comportamento para os quais há boas razões ou fundamentos, o que implica a capacidade de orientação em relação a exigências de validade que assentam sobre o reconhecimento intersubjectivo.*

O critério desta racionalidade-de-forma-comunicacional é a existência ou não existência de um procedimento argumentativo de liquidação de exigências ou pretensões de validade, seja essa validade verdade (proposicional), rectidão (moral) ou sinceridade (estética). O critério aponta sempre, finalmente, para o acordo racionalmente motivado via a possibilidade da argumentação.

Esta posição de Habermas supõe, para se sustentar, que exista algo como uma “motivação racional” – o que é problemático – mas pode conceder-se que, se a definição se sustenta, a teoria da racionalidade sai definitivamente da esfera da consciência, não faz apelo a uma interioridade transparentemente auto-acedida, a-histórica e a-social. A *teoria da possibilidade de significação e de racionalidade* é constitutivamente alargada à pragmática, tornada teoria da significação e da

³⁰ A invasão do Mundo da Vida pelos sistemas é traduzível como o perigo para a Eticidade das racionalizações “reificantes”, por exemplo visíveis na distância entre a prática quotidiana e os discursos científicos, jurídicos, políticos, de crítica de arte, i.e., os discursos racionais cuja autonomia é o próprio adquirido da Modernidade, mas que podem ser desligados dessa “totalidade de nível superior ao indivíduo” a que Hegel chamava Eticidade. É essa eticidade hegeliana, do dever-ser des-subjectivado, o núcleo do conceito de Mundo da Vida. Como foi dito, não é a única acepção deste conceito, que Habermas faz passar por várias metamorfoses, na tentativa de cobrir teoricamente a natureza de uma racionalidade social. Cf. REDONDO, p. 17.

racionalidade “socializadas”, ultrapassando a fixação na função de língua que consiste em construir factos. É muito importante para Habermas mostrar que a validade não é redutível legitimamente (e Habermas nunca tem problemas com apelos à legitimidade) ao valor de verdade. Cada acto de fala elementar pode ser contestado nos diferentes aspectos de validade: a contestação pode dirigir-se não apenas à verdade como à rectidão e à veracidade da pretensão. Habermas só quer pois falar do uso que é feito de enunciados em asserções e nunca de enunciados “despidos”: se de um enunciado se pode discutir a verdade ou falsidade quanto a uma asserção deverá sempre falar-se de justificabilidade nos vários sentidos apontados.

Em suma, embora partilhando, nas suas afirmações explícitas, das críticas da Escola de Frankfurt à “Racionalidade Instrumental” como patologia social moderna, Habermas mantém no entanto e pretende defender a todo o custo uma confiança *sui generis*: ***a confiança na necessidade e possibilidade de legitimar racionalmente***. Em termos da história da reflexão social de linhagem marxiana da Escola de Frankfurt, Habermas é o ponto em que, porque a comunicação substituiu o trabalho como categoria central para a reflexão social, ***apesar de toda a Entzauberung da fundamentação da ordem social a razão albergada na linguagem fornece intacto um novo lugar para a legitimação***.

A própria existência da ética discursiva mostra que é possível uma passagem à reflexividade da acção social que explicita o potencial racional em qualquer situação de discurso (pretende-se que seja esse o estatuto da própria Teoria da Acção Comunicacional) e que é concebível a “pesagem” de uma sociedade como superior a outra nesses termos. É suposta portanto uma “filosofia da história” e defendida a existência de um trajecto, de um progresso de racionalização nas práticas humanas, de uma aquisição, de um mais. Este progresso é o progresso da racionalização na história e este é um, tem um sentido específico.

Em suma, o projecto habermasiano pode esquematizar-se como:

Uma teoria da linguagem e da racionalidade → uma ética → uma teoria da sociedade e da modernidade.

É este esquema que permite a Habermas acreditar inabalavelmente que há discursos melhores do que outros discursos – por exemplo a filosofia seria supostamente “melhor” do que a literatura, ou pelo menos teria outras pretensões racionais, ou não seria condenável o nivelamento da sua diferença genérica.

Mas esta teoria da linguagem e da racionalidade – i.e., a Teoria da Acção Comunicacional – que evidencia segundo Habermas uma normatividade sempre já presente nas práticas e pretende usá-la como fundamento para a teoria ético-política, sustentar-se-á de modo a poder sustentar todo o edifício?

É isso que se pretende ver no confronto das posições de Habermas com Derrida.

3. UNIVERSALIDADE OU DIFERENÇA INCONTROLÁVEL?

Vamos considerar as linhas gerais do pensamento de Derrida sobre o que é pensar e usar linguagem como a alternativa incontornável às posições de Habermas, que como se viu se fundamentam também elas numa teoria da linguagem, e ver como pretende Habermas ter neutralizado as posições de Derrida no *Excurso sobre o nivelamento da diferença genérica* a partir das teses centrais do próprio *Discurso Filosófico da Modernidade*.

Quem afirma que o nivelamento da diferença genérica entre filosofia e literatura não deve ser feito está a sustentar simultaneamente que essa diferença genérica existe e que o discurso da filosofia é melhor, mais importante, mais valioso do que o da literatura ou da crítica literária. E com que pressupostos o faz? Em função de que razões se pode afirmar assim que certos discursos pretendem mais – por exemplo que as ciências naturais, concebidas não enquanto modo positivista de conhecer mas enquanto “campo exemplar da fixação não constringida das crenças”, para falar a linguagem de Habermas, são melhores do que uma arte? Para mantermos clara uma referência, o neo-pragmatismo de linhagem rortyana não responderia a esta pergunta do mesmo modo que Habermas³¹. E mesmo admitindo a diferença de pretensões haverá razão para supôr uma divisão de terreno clara e distinta que nos permita afirmar “isto é apenas arte” mas “isto já é racional”?

A posição de Habermas baseia-se num pressuposto que R. Rorty não aceita e a que chama em “*A Filosofia e o Espelho da Natureza*” o pressuposto da comensurabilidade de todos os discursos (artísticos, éticos, científicos,...). É preciso portanto, antes de mais, não apagar a questão subjacente ao carácter bem ou mal fundado do apagamento de “diferenças genéricas”: estamos ou não preparados para trazer para debaixo de um mesmo conjunto de regras a física, a literatura, a religião, etc., de modo a ordenar e hierarquizar as suas práticas e discursos? Isso suporia segundo Rorty poder enunciar esse conjunto de regras, para podermos dizer que sabemos para onde vamos, o que queremos, o que somos e que a resposta é uma. Então poderíamos afirmar que há uma razão, uma civilização, um progresso. Teríamos, em suma, uma *filosofia da história*. Esta é uma maneira de nomear o diferendo Habermas/Derrida.

As teses em jogo no *Excurso* são então as seguintes: Habermas afirma que Derrida, “no trabalho revolucionário geral da desconstrução, que visa a destruição das hierarquias, a derrocada dos contextos de fundação e das relações conceptuais

³¹ Cf. RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (capítulo Epistemologia e Hermenêutica) e *Contingência, Ironia, Solidariedade*.

de dominação”³² nivela a diferença genérica entre filosofia e literatura, e para isso tem um interesse particular em inverter a primazia aristotélica da lógica face à retórica. Isto porque Derrida ambiciona o “acesso esotérico à verdade como Heidegger, mas não o quer como privilégio, seja de que instância fôr”³³. “Não haverá nome único, nem que seja o nome do ser”, diz Derrida³⁴. Então, se só se pode falar em contradição à luz de exigências (lógicas) de consistência, se a prioridade do lógico face ao retórico desaparecer, Derrida, que não quer ultrapassar sobranceiramente, como faz Heidegger, a objecção de inconsistência pragmática, poderá torná-la inútil. É assim que Derrida se permite tratar obras de filosofia como se fossem literatura, e faz os textos falarem contra ou à margem dos seus autores à custa do excedente retórico. A deslocação para o campo da retórica seria a saída derridiana da aporia da auto-referência, e seria mais um exemplo, para Habermas, da “hostilidade à razão praticada na terra de ninguém entre argumentação, narrativa e ficção”³⁵.

Mas Habermas crê que isso é ignorar o fundamento (que é um fundamento quotidiano, prático) da distinção entre fictício e não fictício, entre retórica e argumentação. O discurso quotidiano não é discurso fictício ou retórico, está sempre sujeito a obrigações de comprovação (das quais Habermas extrai a normatividade acima referida). Segundo Habermas, deve-se por isso, associar respectivamente retórico e literário, argumentativo e lógico (ou jurídico). Há que defender a todo o custo de qualquer contaminação a literalidade do literal, a seriedade do sério, a não ficcionalidade do não-ficcional.

Mas o que provem da figura matricial de Nietzsche, da raíz de tantos males teóricos e tanta influência nefasta (para Habermas) sobre os críticos da razão? Nietzsche ensinou-nos que não há na linguagem literalidade a que o figurativo possa ser reconvertido, mostrou-nos a “natureza” retórica da linguagem. Daí a curiosa posição de Nietzsche quanto a razão e linguagem: ela permite-nos dizer que a razão é linguagem, possibilidade de ficção, mas nunca no sentido de argumentação, antes sempre e só retórica.

“Nietzsche-contra-Heidegger” é aliás o teor da afirmação acima citada de Derrida: “Não haverá nome único, nem que seja o nome do ser”. E Derrida continua: “É necessário pensá-lo sem nostalgia, isto é, fora do mito da língua puramente maternal ou puramente paternal, da pátria perdida do pensamento. Pelo contrário, é necessário afirmá-lo, no sentido em que Nietzsche põe a afirmação em jogo, num certo riso e num certo passo de dança”³⁶.

³² Cf. DFM, p. 180.

³³ DFM, p. 180.

³⁴ Cf. A Diferença, in *Margens*.

³⁵ HABERMAS, DFM, p. 282.

³⁶ DERRIDA, *Margens*, p. 68.

Então só podemos – e é isso que devemos – desconstruir os contextos de fundação, as hierarquias a ela associadas, oral/escrito, retórica/lógica, ficcional/verdadeiro, lúdico/sério, ou em suma, (supostamente) secundário ou cópia versus original, sem presunção de remontar a uma originariedade que não existiu. É esse o sentido da inscrição da alteridade na mesmidade, de não-posses numa presença a si consciente, que os conceitos derridianos de escrita, rastro, diferença procuram cobrir.

Retomando a citação de H. Bloom em epígrafe, o que é que um poema possui ou cria? Nada, se não houver outro poema. Esta não é uma afirmação restringível à crítica literária entendida disciplinarmente como textos que falam sobre textos: é a posição de Derrida quando a pensamento, sentido.

Mas então como escrever, como fazer, se o que se quer mostrar é a inexistência de um lugar de presença a si originário e originador do fazer, pensar, escrever, historicamente chamado razão e consciência? Derrida-escritor é ele próprio um leitor, os seus textos são textos sobre textos, textos sobre Husserl, sobre Rousseau, sobre Lévinas, sobre Heidegger, sobre Foucault, sobre Genet, Joyce, Blanchot,... Quando se trata de textos, de pensamentos, são impensáveis a confusão absoluta assim como a compreensão absoluta, o princípio absoluto como o fim absoluto: estamos a meio, entre. A esse “entre” chama-se texto, escrita, tradução não terminável. Um texto nunca está fechado: não sei quais são os meus destinatários futuros, mas o que eu escrever poderá ser lido depois da minha morte. Aliás, cada uma das minhas palavras só pode ser compreendida agora porque é já uma repetição que eu posso supôr se continuará a repetir no futuro. Para poder haver pensamento, para poderem existir efeitos de identidade, por exemplo a mesmidade de uma palavra reconhecida, deve haver signo, e o haver signo supõe repetição, e a repetição supõe inscrição, passar por fora da consciência, exterioridade (Derrida diz “escrita”). Nenhuma “fala” seria possível sem essa “escrita”, essa escrita precede a distinção língua/fala, é um nome para a própria possibilidade de signo e de pensamento. Seja o meio de exterioridade aquele que fôr – sons, traços, suportes electrónicos – será exterioridade, alteridade, ausência de um intencionador animado, vivo, humano. Daí a ligação escrita-morte: “A escrita comunica o meu pensamento longe de mim, na minha ausência, mesmo depois da minha morte. Quando ler a minha carta o destinatário sabe que eu posso estar morto, durante o tempo mesmo mínimo entre o momento de terminar a carta e o momento da sua recepção” (...) “Não é necessário que eu esteja morto para que possas ler-me, mas é necessário que sejas capaz de me ler mesmo se eu estiver morto”³⁷. Morte é um nome genérico para esta ausência necessária naquilo que é pensado, escrito. E quem quer que fale, quem quer que escreva estará assim, entre texto e texto, inscrito, prometido à repetição, à disseminação e não à resti-

³⁷ BENNINGTON, *Jacques Derrida*, p. 51.

tuição. Aliás, eu “leio-me” e “escrevo-me” a mim próprio, no sentido em que os efeitos acima descritos, do diferir, da não presença, se aplicam ao próprio acontecer do meu pensamento, sem necessidade de evocar outro comunicador. Por isso o querer dizer centralizado da hermenêutica suporia a ingenuidade da recuperação, do autor, do originário, da fonte, i.e., a crença na possibilidade absoluta de não violência. Contra isso se coloca a afirmação de Derrida segundo a qual nenhum acontecimento é o acontecimento primeiro, originário, e todos os textos/ /pensamentos são textos-eventos e nunca monumentos definitivos. A interpretação é interminável e está sempre já aí, a disseminação do sentido é incontrolável.

Estas teses redundam na prática que é comumente coberta pela expressão “crítica da metafísica”, porque: “A metafísica consiste desde logo em excluir a não presença determinando o suplemento como exterioridade simples, como pura adição ou pura ausência (...) O paradoxo é que se anula a adição, considerando-a como uma pura adição. Aquilo que se acrescenta não é nada, visto que se acrescenta a uma presença plena, à qual é exterior. (...) A cultura vem acrescentar-se à natureza, o mal à inocência, a história à origem, etc. (...) É o mito do apagamento do rastro”³⁸.

Nos seus primeiros textos mais académicos e sérios (os de 1967³⁹, 1972⁴⁰) Derrida preocupou-se com a defesa destas teses através das suas figuras conceptuais da não-presença (o rastro, a disseminação, a diferença, a escrita) num diálogo ainda bem explícito com a tradição filosófica académica: nomeadamente com Heidegger e a crítica à metafísica da presença⁴¹, com Husserl e a possibilidade de fenomenologia como descrição da vivência da consciência⁴². Depois, continuando a ler e escrever sobre textos de filósofos (e não só) os seus textos passaram a consistir cada vez mais naquilo a que Rorty chama “alusões privadas”⁴³, fruíveis e deslindáveis apenas por quem é já possuído por esses textos, pensamentos, obras, só podendo agir sobre pessoas em quem Heidegger ou Hegel, ou Freud,... já fizeram alguma coisa.

Voltando a Habermas, ele pensa que Derrida não pode escapar assim tão facilmente, tornando inútil a objecção de inconsistência pragmática através do que Habermas considera ser um desvio para o campo da retórica e assim um nivelamento da diferença genérica entre textos. Habermas gostaria de mostrar que o pensamento de Derrida tem fontes e matizes religiosas, embora, é claro, Derrida

³⁸ DERRIDA, *De la Grammatologie*, p. 234.

³⁹ Nomeadamente *De la Grammatologie, L'Écriture et la Différence, La Voix et le Phénomène*.

⁴⁰ Por exemplo *Marges de la Philosophie*.

⁴¹ Cf. *La Différence*, em *Marges*.

⁴² Cf. *La Voix et le Phénomène*. Para Derrida a presença do presente seria derivada da repetição e não o inverso.

⁴³ RORTY, Richard, *CIS*, p. 122.

não queira pensar religiosamente, nem afirmar Deus. Habermas gostaria de mostrar isto⁴⁴ porque quer mostrar que Derrida se aferra a uma cegueira irracional perante a incrustação laica da racionalidade nas instituições, nas práticas, nos discursos, que a modernidade produziu. Derrida não quer ver, segundo Habermas, ver *a razão apesar de tudo existente* num mundo irracional. E para vê-la seria preciso ver o que Derrida não vê: que há regras a que estão subordinados apenas certos discursos que pretendem mais do que outros discursos, precisamente sustentar uma argumentação racional num contexto livre de coerção. E falar de “texto”, fazendo como se os textos tivessem perdido as suas diferenças específicas, tão custosamente ganhas na história, e de “escrita” para todo os usos de linguagem, inclusivamente os supostamente autónomos (das ciências, moralidade, literatura, artes, áreas cuja autonomia é precisamente um ganho do processo de racionalização da modernidade) é uma estratégia errada, que produz cegueira social e política⁴⁵. É aliás esta estratégia errada que sustenta a entusiástica recepção a Derrida pelos críticos literários na América, nomeadamente os de Yale, como Bloom e de Man. Falar por toda a parte de diferença, disseminação, rastro, e estender ao tratamento de todos os textos, sem diferença de género, a tarefa de desconstrução da história da metafísica, é uma fraude e uma menorização daquilo que é (ou deve ser) filosofia, ética, política.

Isto para Habermas, porque os “seguidores” de Derrida poderão ver a sua prática como uma contra-política à exclusão, repressão e marginalização inscritas nos usos das linguagens, poderão ver a desconstrução como uma prática não terminável de desmontagem da pretensa neutralidade e originalidade de qualquer discurso, poderão ver a desconstrução como uma prática de impossibilitação da

⁴⁴ Habermas chega a afirmar explicitamente que “O trabalho da desconstrução serve (...) para a renovação inconfessada de um diálogo com Deus”, cf. HABERMAS, DFM, p. 177.

⁴⁵ O outro “grande culpado” da degenerescência culturalista da academia americana (uma vez que Rorty e Derrida têm neste momento pendente sobre si a acusação de responsabilidade pela pobreza intelectual, falta de seriedade e relativismo vazio de grande parte dos estudos culturais nos Estados Unidos) não tem dificuldade nenhuma em ser o primeiro a afirmar este perigo, cf. RICHARD RORTY, *Achieving our country – Leftist Thought in Twentieth Century America*, Harvard UP, 1998. Fazendo a história da esquerda nos Estados Unidos, Rorty quer fazer uma acusação à “esquerda cultural” actual, que liga à disciplina académica a que normalmente se chama no mundo anglo-saxónico “Teoria” ou “Crítica Literária”, e que faz nomeadamente uso do seu próprio pensamento e do de Derrida, Nietzsche, Foucault, etc. Por uma vez Rorty acusa o uso académico dos autores que admira, pois pensa que aquilo a que chama a actual esquerda cultural não apenas tornou a esquerda irrelevante para a maior parte da população como joga nas mãos da “direita”, ao ter abandonado as questões económicas, por não querer falar de riqueza e distribuição de riqueza e se dedicar sobretudo a “*mind-sets*”, maneiras de pensar, configurações culturais (i.e. toda a área do politicamente correcto). Ao pretender ter assim, i.e., culturalmente, relevância política submeter-se-ia antes à estratégia dos verdadeiros decisores, que seria a de manter os políticos e intelectuais ocupados com questões culturais e nacionais uma vez que a prerrogativa das decisões económicas verdadeiramente relevantes pertence a uma classe superior cosmopolita indiferente a essas questões e que não tem necessidade de qualquer sentido de comunidade.

Aufhebung, da redução da alteridade. Mas talvez falar de seguidores de Derrida seja um contra-senso, talvez só deva haver um Derrida⁴⁶.

É no entanto possível que em vez da menorização de um pensamento ético e político que se vê como só podendo ser iluminista/emancipador, Derrida mostre outra visão, menos susceptível de *happy-end* do que a de Habermas, do que se passa em ética e em política. Uma política concreta como a que os seus defensores anglo-saxónicos gostariam de ver proposta é impossível a Derrida em virtude da sua própria visão da teoria, embora a desconstrução possa ser considerada como “o mais radicalmente ético e político dos discursos”⁴⁷, precisamente por ser uma prática (interminável) de impossibilitação de redução da alteridade. No entanto um ponto de vista que permite apontar certas fraquezas de uma ética e política do tipo habermasiano é possível a partir de Derrida.

É preciso notar que não é sem razão que o feminismo ou a mesmo a teologia se puderam apoderar dos termos teóricos da desconstrução. Nem é vã a aproximação que certos intérpretes do pensamento de Derrida⁴⁸ fizeram da sua escrita com a tradição rabínica (Derrida é aliás judeu e aquilo que faz já foi interpretado à luz desse facto: aquilo que Derrida afirma acerca de sentido é que a interpretação está sempre já aí e o comentário é infinito e numa certa versão do pensamento judaico o comentário humano é concebido como parte da Torah ela mesma, não há uma revelação, originária, a interpretação humana é parte da revelação divina⁴⁹).

Precisamente os objectos teóricos da teologia, do feminismo, Deus, as mulheres, são uma alteridade que pode supostamente estar a ser reduzida quando é pensada a partir de, e nos termos próprios a, um autor do discurso que é humano, masculino,... I.e., esses objectos seriam o que não tem voz, nem linguagem para tê-la (como falar por exemplo de uma dominação sem o que nos permite apercebê-la como tal?). O que não é uma consciência que a partir de si fala é “o outro”, o que fica ou ficou de fora do (suposto) consenso de uma racionalidade humana que configura as possibilidades de uma civilização. É neste tipo de situações que o reconhecimento derridiano de um “além” pode ser utilizado (por exemplo alguns dos seus leitores teólogos⁵⁰ chegaram a afirmar que “sem a fé Derrida teria razão”).

⁴⁶ Neste sentido não seria possivelmente tão perniciosa a proliferação dos “Habermas” como a dos “Derridas”. Cf. nota anterior e a classificação rortyana de filósofos em “privados” e “públicos”.

⁴⁷ BENNINGTON, *Jaques Derrida*, p. 214.

⁴⁸ Nomeadamente Susan Handelman.

⁴⁹ Habermas está particularmente interessado nesta interpretação, cf. DFM, capítulo *Exacerbação da filosofia temporalizada da origem*.

⁵⁰ LOUGHLIN., G., Rains for a famished land, *Times Literary Supplement*, April 10, 1998, uma recensão a livros recentes de Catherine Pickstock e Graham Ward, teólogos da Universidade de Cambridge. É claro que há em Derrida o reconhecimento de um “para além”, a que Derrida não chama deus, mas um Sim (só a fé poderá fazê-lo, chamar Deus e não um nada a esse para além, e a leitura dos teólogos cujo projecto é pensar a teologia na “pós-modernidade” irá precisamente nesse sentido).

Se a acusação de Habermas a Derrida consiste em considerar que o sério é diferente do não-sério, a ficção é diferente da não ficção, a razão é diferente da não razão e Derrida quer ignorar tudo isso, poder-se-ia perguntar, conhecendo a valorização habermasiana do consenso na teoria da linguagem/racionalidade/ética/política se "não será tal pressuposto apenas um preconceito? Mais: não será este preconceito perigoso? A noção de consenso não estará subterraneamente minada por uma lógica identitária de supressão da alteridade? Não será o consensualismo uma versão *soft* do fundacionalismo?"⁵¹ (os filósofos chamam fundacionalismo à possibilidade de apelo a um princípio primeiro auto-subsistente, do qual decorra o edifício teórico, todo a nosso pensamento; esse princípio seria o "começo absoluto", aquilo que Derrida diz que não existe).

Por exemplo, em possíveis sociedades humanas futuras, quantas *formas de vida racionais* restarão, se forem supostas ser racionais de acordo com a análise de Habermas? Note-se que a modernidade como racionalização, com a sua autonomização de áreas de discurso e a sua independentização em relação ao Mundo da Vida de esferas de acção racionalizada, essa modernidade cujo projecto Habermas quer continuar, está muito especificamente ligada a uma particular civilização.

A ideia derridiana de Rastro, a ideia de um "passado que nunca foi presente"⁵², que marca a relação ao outro como um anúncio e uma dissimulação, é um princípio de resposta à presunção de transparência e centralização racional em ética e em política que orienta o pensamento de Habermas: mesmo que a partir de um paradigma de intersubjectividade se procure evitar as armadilhas da filosofia da consciência e do fundacionalismo, há em Habermas um "mito do apagamento do rastro".

Já as objecções de Gadamer a Habermas⁵³ no curioso diálogo de textos entre ambos, iniciado em 1967, com a recensão feita por Habermas a *Wahrheit und Methode*, e terminado em 1972, indicia essa característica da personalidade teórica de Habermas que é o desejo de "centralização racional", a pretensão ao não-

⁵¹ SAMPAIO da SILVA, Rui Jorge, op. cit, p. 151.

⁵² Esta é uma expressão de Lévinas para o outro, no sentido de outro-eu, mas utilizada por Derrida para as figuras da não-presença.

⁵³ Gadamer, o autor de *Wahrheit und Methode* (1960), figura central da hermenêutica, tem aliás curiosíssimos debates com ambos, Derrida e Habermas. A discussão com Habermas inicia-se precisamente com a recensão deste a *Wahrheit und Methode*, na qual, louvando aquilo que a hermenêutica de Gadamer oferece à auto-reflexão metodológica das ciências sociais, Habermas a considera no entanto um "idealismo da linguisticidade", por esquecer que o contexto objectivo da acção social não é apenas linguagem mas linguagem, trabalho e dominação. Cf. para uma descrição pormenorizada, SAMPAIO DA SILVA, Rui Jorge, *Heidegger Gadamer e o Fundacionalismo*, capítulo Habermas e Gadamer, p. 139. Para os textos do mais recente debate Gadamer/Derrida, cf. PALMER, Richard, e MICHELFELDER, Diane, *Dialogue and Deconstruction, The Gadamer-Derrida Encounter*, New York, SUNY Press, 1989.

-resíduo, características que justificam a sua aversão a Derrida. Nessa discussão⁵⁴, Gadamer objecta a Habermas que a presunção da possibilidade de uma transparência resultante do processo reflexivo da tomada de consciência e ao mesmo tempo de uma total abdicação da retórica (o mesmo ponto que está em causa no Excurso pretextuado pela filosofia de Derrida, note-se) a favor de um diálogo racional livre de coerção é de uma irreabilidade impressionante. Habermas parece pensar, segundo Gadamer, que uma vez tornada transparente a estrutura do preconceito ele já não funciona como preconceito. Gadamer não quer negar o poder contestatário da reflexão reivindicado por Habermas, apenas duvida da existência de um grau zero do preconceito no pensamento.

E a propósito da recorrente consideração por Habermas da psicanálise como modelo da correcção da comunicação distorcida e por isso como modelo para a teoria social, Gadamer objecta a Habermas que essa aproximação é descabida, que ninguém possui ou poderá possuir o estatuto de “médico da sociedade”, até porque podem ser muitas as formas de vida com direito ao título de “vida boa”.

A ideia habermasiana de psicanálise como modelo para a correcção da comunicação distorcida pode dar-nos um bom ângulo para o que acima se chamou o desejo de centralização racional de Habermas: se tomarmos a psicanálise nos seus próprios termos, esta é uma concepção “demasiado humana” daquilo que está aí em jogo, que é afinal um não-domínio de si por si que é constitutivo, inultrapassável, é uma condição, e não um desvio provisório e corrigível até uma total e transparente auto-determinação na acção.

Sobretudo, e a partir de Derrida, é possível contestar a crença na possibilidade em absoluto de não violência (na interpretação, no pensamento, na teoria) que está contida no uso habermasiano do conceito de comunicação e de razão comunicacional, com o seu ponto ideal na noção de consenso obtido em situação de deliberação racional livre de coerção. É certo que a noção de consenso pretende des-subjectivar/ /des-individualizar isso a que se chama racionalidade, de modo a poder assim ligá-la a formas sociais emancipadoras, mas este movimento não exige a racionalidade habermasiana da acusação de pretender ser sem-outro, sem resíduo.

Essa contestação da crença na possibilidade de uma absoluta não-violência no pensamento, Derrida fê-la já em *L'Écriture et la Différence* (1967), quando defendeu Heidegger contra as acusações de Lévinas⁵⁵ – Lévinas que é própria

⁵⁴ A discussão é acerca de hermenêutica, no sentido não apenas de metodologia das ciências sociais e humanas mas de condição humana da compreensão. O livro de Gadamer apresenta um conjunto de instrumentos teóricos – como a “fusão de horizontes”, a “*Wirkungsgeschichtliche bewusstein*” – que são louvados por Habermas, que na hermenêutica crítica no entanto o que considera ser um inevitável conservadorismo político, que só poderá ser obviado por uma Teoria Crítica da sociedade dirigida especificamente àquilo que além da linguagem constitui a acção social: o trabalho e a dominação.

⁵⁵ Cf. DERRIDA, Violence et Métaphysique, em *L'Écriture et la Différence*.

epítome do apólogo da não violência e da abertura ao outro como guia do pensamento filosófico. Quando Lévinas quer erguer contra Heidegger a “abertura total ao radicalmente outro”, Derrida diz simplesmente que isso é impossível.

Em suma, a noção de comunicação, como qualquer outra, está contaminada de múltiplas maneiras quando começa o seu uso teórico, mas quando se pretende utilizá-la para fundamentar transcendentemente uma ética e uma teoria política como faz Habermas, torna-se necessário apontar claramente o que é que ela apaga, sobretudo quando é frequente ouvir deplorada a provocação do desacordo por Derrida sob o signo da diferença quando seria preciso trabalhar ética e politicamente para o consenso.

Quanto ao uso de uma ingénua noção de comunicação, Derrida diria que é preciso verificar que “O horizonte semântico que comanda habitualmente a noção de comunicação é excedido ou fendido pela intervenção da escrita, quer dizer, de uma disseminação, que não se reduz a uma polissemia. A escrita não dá lugar em última instância uma decifração hermenêutica, a uma descodificação de um sentido ou de uma verdade”⁵⁶.

Quanto ao pretexto que tomamos, o *Excurso sobre o nivelamento da diferença genérica entre filosofia e literatura*, ao contrário do que Habermas aí afirma, Derrida não quer nivelar nem desnivelar filosofia e literatura (trata-se obviamente de um diálogo de surdos entre Derrida e Habermas, o que é sem dúvida um “argumento” favorável a Derrida...) mas mostrar a presunção implícita quando se afirma a possibilidade de separação, de in-contaminação entre filosofia e literatura, metáfora e conceito, exterioridade e consciência, não-presença e presença. Essa presunção é a presunção de um apagamento das condições materiais, e o que Derrida mostra e repete é a presença desse “outro” em qualquer efeito de identidade.

Em suma, em todos os conceitos da não-presença se constata o carácter radicalmente ético daquilo que Derrida faz – se por ética entendermos, deixar ser o que é outro, não o reduzir, não supôr possível reconvertê-lo dialecticamente ao que é pensamento, racionalidade, consciência – e a sua afirmação de uma inumanidade essencial dos actos de pensar, escrever. I.e., a diferença, a escrita, o rastro são incontroláveis, dão-se-nos, não podemos presumir captar em consciência e assumir a direcção das condições de possibilidade do nosso pensamento a um ponto tal que possamos ver a possibilidade de um continuum entre linguagem-ética-política a que chamaríamos “racionalidade”.

Por isso não haverá nome único, nem que seja o nome de consenso.

⁵⁶ DERRIDA, J. Assinatura, Acontecimento, Contexto em *Margens da Filosofia*, p. 434 (sublinhados acrescentados).

BIBLIOGRAFIA

- BENHABIB, SEYLA (1987) - J. Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXIV, 12, pp. 752-757.
- BENNINGTON, GEOFFREY, DERRIDA, JACQUES (1991) - *Jacques Derrida*, Paris, Seuil.
- BLOOM, HAROLD (1975) - *A Map of Misreading*, Oxford, Oxford University Press.
- CARRILHO, MANUEL MARIA (1992) - *Rhétoriques de la Modernité*, Paris, PUF.
- CRITCHLEY, SAMUEL; HONNETH, AXEL (1998) - Philosophy in Germany, in *Radical Philosophy* 89, May/June.
- DE MAN, PAUL (1989) - *A Resistência à Teoria*, Lisboa, Ed. 70.
- DERRIDA, JACQUES (1967) - *De la Grammatologie*, Paris, Minuit.
- DERRIDA, JACQUES (1967) - *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil.
- DERRIDA, JACQUES (1967) - *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF.
- DERRIDA, JACQUES (1972) - *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit (ed. portuguesa: Margens da Filosofia, Porto, Rés, s.d.).
- DERRIDA, JACQUES (1990) - *La carte postale*, Paris, Flammarion.
- GOODIN, ROBERT; PETIT, PHILIP (eds.) (1993) - *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- HABERMAS, J. (1990) - *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Dom Quixote (ed. original alemã: Der Philosophische Diskurs der Moderne, 1985).
- HABERMAS, J. (1984) - *Theory of Communicative Action*, (ed. original alemã: Theorie des Kommunikativen Handelns, 1981) London, Heinemann.
- HABERMAS, J. (1991) - *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós.
- MOURA, VÍTOR (1996) - *As muitas probabilidades da injustiça*, DIACRÍTICA, nº 11, 737-765.
- PUTNAM, HILARY (1998) - A politics of hope (Richard Rorty, Achieving Our Country), *Times Literary Supplement*, May 22.
- RAWLS, JOHN (1971) - *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press.
- REDONDO, MANUEL JIMÉNEZ (1991) - *Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas*, Introducción, in *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, Barcelona, Paidós.
- RORTY, RICHARD (1988) - *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Dom Quixote.
- RORTY, RICHARD (1990) - *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RORTY, RICHARD (1987) - Posties (Der Philosophische Diskurs der Moderne by Jürgen Habermas), *London Review of Books*, 3 September.
- RORTY, RICHARD (1998) - *Achieving Our Country*, Harvard UP.
- SAMPAIO DA SILVA, RUI JORGE (1997) - *Heidegger, Gadamer e o Fundacionalismo*, Tese de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, FCSH.
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA (1996) - *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, Porto, Afrontamento.