

ANTI-ESPÍRITO: CRISE E RECONCILIAÇÃO

(HEGEL, HABERMAS, DERRIDA)

Felipe Castelo Branco

Doutorando em Filosofia PUC-Rio.

Professor substituto de Filosofia UFRJ.

Resumo: A filosofia de Hegel, pensada como superação das polarizações da modernidade, lega ao pensamento filosófico a questão de uma reunificação da experiência que figura na reconciliação e em sua imagem mais acabada, o Espírito. Trata-se neste artigo de analisar o modo como pensadores como Jürgen Habermas e Jacques Derrida pensam o problema da reconciliação em filosofia na herança pós-hegeliana.

G. W. F. Hegel será o filósofo da tradição filosófica ocidental que conduzirá o mais longe possível, *em nome de sua filosofia do Espírito*, a pretensão de unidade e de reconciliação de todas as contradições que se fundaram no seio da razão na modernidade. O empreendimento dialético será responsável pela suspensão e superação das diferenças que divorciam os termos trabalhados pelo pensamento moderno. Espírito é o nome que dará Hegel à reunião destas contradições em uma síntese absoluta, após debruçar-se sobre a fenda e a divisão que aconteceria no interior da própria razão. Essa síntese reconcilia e se delinea, para

Hegel, após a emergência das oposições que conduziram o progresso da cultura aos paradoxos da modernidade: eu x outro, sujeito x mundo, corpo x alma, sensibilidade x entendimento, fé x razão, liberdade x necessidade, etc. Essa série de divisões, de unidades se dividindo em dualismos, caracteriza, em Hegel, a própria porta de entrada ao pensamento moderno, e todo o esforço de sua *Fenomenologia do Espírito* será o recuperar o que ele considera ser a unidade da experiência, isto é, o Absoluto.

Assim, diante da polarização da experiência nos dualismos modernos, Hegel toma para si mesmo – assim como outros pensadores pós-kantianos, como Fichte e Schelling – a tarefa de reconstruir a unidade da experiência a partir dos termos que teriam sido excessivamente divorciados ou polarizados no pensamento de Kant. A *Aufhebung* hegeliana representa em si mesma a aposta dialética na superação dos problemas legados pelo kantismo. Ora, a tautologia representada pelo pensamento hegeliano – que toma o *imediato* (que corresponderia a uma pura indistinção sem polaridades) ao mesmo tempo como “erro fundamental” e como universal absoluto, no retorno a essa “posição” inicial, após a subsunção das distinções polares kantianas – não pode ocultar o fato de que a terceira “posição” dialética – que superaria, assim, as antigas polaridades entre eu e mundo, sujeito e objeto, sensibilidade e entendimento – acaba por reproduzir silenciosamente as mesmas antigas oposições, simplesmente *tendendo a supervalorizar* um ou outro dos polos anteriormente em litígio. Deste

modo, o Espírito hegeliano configura-se como um *super-sujeito* ou um *super-eu* (com todas as ressonâncias freudianas possíveis aqui), que, por haver “domado” a objetividade (em nome do sujeito ou da razão), faz crer resolvidas as contradições. Deste modo, Hegel representa o pensamento que aposta numa concretização ou fechamento da história, numa superação de todas as contradições em nome do *logos*. Essa reconciliação (ou *homologia*, isto é, “mesmo *logos*”) que se chama Espírito, sustentada na possibilidade de totalização do *logos*, é paradoxalmente responsável, no que diz respeito às filosofias elaboradas depois de Hegel, pela possibilidade de se antever um “fora”. Fora do Espírito, “fora” do *logos* ou da tradição:

Hegel é o filósofo da tradição filosófica; em seu escrito a tradição está fechada e preenchida, consumada. Mas este ato mesmo também é constitutivo da tradição, tornando-a visível enquanto tal e, portanto, aberta para o quê irá necessariamente aparecer como seu “fora”. Hegel cria o que vai ser chamado de “fechamento metafísico” (Heidegger) e de “clausura logocêntrica” (Derrida) – filosofar depois de Hegel é fazê-lo de um outro lugar, de algum lugar a partir do qual este fechamento está visível.¹

Assim, o Espírito hegeliano é a própria *reivindicação de uma herança* – a herança da história da filosofia e da cultura ocidental, em

¹ MELVILLE, S. W. **Philosophy beside itself**: on deconstruction and modernism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, p. 46.

especial a herança da modernidade – em sua *injunção de unicidade*. O Espírito Absoluto seria a reconciliação final que apresenta a tradição em sua totalidade e unicidade reivindicada, inscrevendo o filósofo (Hegel) e sua filosofia na *herança* da cultura ocidental e do pensamento moderno. Ora, todo o esforço filosófico de Jacques Derrida consistirá, precisamente, em apontar a estrutura de divisão que compõe a metafísica ocidental, indicando o ato de violência (ou de recalque) que a “reconciliação” pelo *logos* é responsável. Deste modo, a *desconstrução* derridiana é capaz de identificar o papel e a responsabilidade do “fora”, do não-reconciliado, do que foi excluído do *logos*, no “dentro”, isto é, na própria manutenção da unidade reconciliada do *logos*. Diante de Hegel, em seu livro *Glas*², Derrida evidencia um contínuo esforço em (re)cortar, fender, dividir, separar os elementos que compõe o pensamento hegeliano na tentativa de indicar a interdependência entre as polaridades metafísicas e o ato repressivo de reconciliação praticado nos textos hegelianos como forma e esforço, em nome do Espírito, de clamar pela herança da razão ocidental:

O papel da filosofia, nos termos do contínuo esforço crítico de Derrida, é tanto o de apontar a (infra)estrutura de divisão quanto os atos de repressão praticados [*performed*] em nome da reconciliação. [A leitura de Hegel feita em *Glas*] *nomeia* como reconciliação o ato repressivo da

² DERRIDA, J. *Glas*. Paris: Galilée, 1975.

filosofia [praticado] em nome da ideologia ocidental
avançada [...]³.

Ou, conforme afirma Derrida, ele próprio:

É contra a reapropriação incessante desse trabalho do simulacro em uma dialética de tipo hegeliana [...] que eu me esforço em fazer alcançar a operação crítica, o idealismo de tipo hegeliano consistindo justamente em suspender as oposições binárias do idealismo clássico, a resolver a contradição em um terceiro termo que vem *aufheben*, negar suspendendo [*relevant*], idealizando, sublimando em uma interioridade anamnésica, internando a diferença em uma presença a si⁴.

Ora, a manutenção da diferença empreendida na obra hegeliana visa o recalque de tudo aquilo capaz de *fender* a presença Absoluta do *logos* (isto é, de apontar para a *différance*) na medida em que, para Hegel, a razão fundamenta aquilo que é efetivo, isto é, a presença imediata do próprio real e da experiência. Em seu texto *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?*, Derrida novamente aponta para a importância da ideia de reconciliação na teoria hegeliana do Espírito, sobretudo em seu *Filosofia da história*⁶. Neste escrito, Hegel afirma que o

³SUSSMAN, H. **Hegel, Glas, and the broader modernity**. in: *Hegel after Derrida*. London/New York: Routledge, 1998, p. 270.

⁴ DERRIDA, J. Signature événement contexte. in: **Marges de la philosophie**. Paris: Minuit, 1972c, p. 59.

⁵ DERRIDA, J. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?. in: **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

⁶ HEGEL, G. W. F. **La raison dans l'histoire**. Paris: Librairie Plon, 1965.

gesto que oferece reconciliação, que “estende a mão” e se endereça ao outro, configura a própria manifestação do Espírito, em sua manifestação *aí*, enquanto ser-*aí* (*Dasein*), como existente. A *reconciliação* seria aquilo mesmo que *personifica ou encarna o movimento do Espírito*:

O espírito, o *Geist* tem lugar, dá lugar, faz acontecer nessa fala e não noutro lugar. Seu *ser-aí* passa pela palavra de reconciliação endereçada ao outro. Isso ao menos significa que antes dessa palavra decerto havia a guerra, a oposição ou o ódio, a divisão, a dissociação ou separação, o sofrimento e o traumatismo, as feridas (*die Wunden*). Por causa disso, enquanto duraram as feridas, o espírito *não estava aí, ainda não aí, como tal*, ainda não consciente e reunido em si mesmo, ainda não presente em si mesmo⁷.

O Espírito é aquele que supera as contradições, que silencia a diferença em um gesto de reconciliação. E reconciliar, portanto, é a expressão mesma do Espírito. Deste modo, o Espírito deve ser reconciliado igualmente com o mal, com aquilo que ameaça toda via pacífica – ou, diríamos, toda “paz de Espírito”. Pela afirmação e subordinação do mal, o negativo desaparece dando lugar a uma reconciliação universal. A partir de Derrida, podemos nos dar conta de que essa lógica do Espírito pode ser detectável mesmo entre pensadores que não reivindicam explicitamente um pensamento do espiritual, e que

⁷ DERRIDA, J. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?. in: **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 46.

por vezes mesmo o rejeitam. Como aponta muito precisamente Fredric Jameson:

[...] pode-se enxergar virtualmente todo o trabalho da vida de Derrida como uma análise e desmistificação simplesmente de uma ideologia do Espiritual e do idealismo que continuou a enformar a tradição europeia: até mesmo as relações com o existencialismo do pós-guerra foram moldadas por essa sensação de que seus pressupostos fenomenológicos permaneceram profundamente idealistas [...] De fato, a crítica central ao próprio Heidegger, em um ensaio mordaz chamado *De l'esprit* e, embora atravessado pelas questões (relacionadas) de sexualidade e gênero, gira muito em torno do suspeito e sintomático retorno, nos escritos políticos de Heidegger no início do período nazista [...] de toda a linguagem do *Geist* e da espiritualidade da qual seus textos mais filosóficos iniciais tinham simplesmente estigmatizado⁸.

Certamente entre aqueles que atualmente pensam a partir da reconciliação é preciso incluir a obra de Jürgen Habermas, observando que o próprio pragmatismo universal habermasiano não confessa qualquer referência a uma unidade de tipo espiritual. O que interessa ao pensamento habermasiano é analisar como os indivíduos (mas também os Estados nacionais e o direito transnacional) superam as fraturas comunicacionais que eventualmente separam em oposições ou em polos distintos dois ou mais interlocutores. Ora, argumenta Habermas, se o

⁸ JAMESON, F. Marx's pourloined letter. in: **Ghostly Demarcations: a symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx**. London/New York: Verso, 2008, p. 50.

consenso – ou a *reconciliação* – é possível mesmo em meio a uma disputa de visões de mundo, deve haver algo – e eis aqui sua hipótese fundamental – na própria estrutura da comunicação que possibilite a *reunião* ou reconciliação dos interessados que tomam parte na querela ou na disputa em questão. Para Habermas, fazer uso da normatividade inerente a toda discussão bem-sucedida, possibilitaria encontrar uma legitimação que ofertasse um caráter *universal* a toda ação, sem necessidade de qualquer recurso a uma lei transcendental ou a qualquer norma externa ao próprio engajamento dos interlocutores no diálogo. A comunicação se torna o campo de combate próprio à Habermas. Ao reconstruir as condições de possibilidade de toda comunicação, Habermas defende uma *legitimação* pela relação de comunicação baseada na própria racionalidade que seria praticada diariamente pelos interlocutores comuns: todos discutimos com a intenção de alcançar um consenso. Essa universalidade pragmático-transcendental *emanaria da própria prática comunicacional cotidiana* do chamado “mundo da vida”. No entanto, quando uma situação de comunicação se interrompe, tal interrupção acontece precisamente porque se quebra o *vínculo* entre validade e significação que garantiam a situação de comunicação – inicia-se, assim, uma *discussão*. A discussão será precisamente o momento onde as razões que fundamentam os argumentos em jogo entre os interlocutores serão debatidos e repensados por todos. Assim, passa-se de uma *situação de comunicação* à uma *ética da discussão*, onde a *racionalidade que permanecia implícita e velada* na situação de

comunicação bem-sucedida torna-se *explícita* e se mostra à luz do dia em seu caráter *procedimental*, evidenciando que as regras da comunicação são aquilo sobre o quê os interlocutores se apoiam na expectativa de busca do *consenso* e de resolução dos conflitos.

No entanto, a teoria de Habermas – assim como a dialética hegeliana – vai ter que enfrentar aquilo mesmo que entravava a unidade consensual, como o mal vai ter que ser enfrentado na reconciliação de Hegel. O *não-reconhecimento* comum da validade de um argumento, tem de ser superado (*aufheben*) por uma ética que chegue ao consenso, ou seja, que alcance finalmente o reconhecimento da validade de uma visão de mundo em jogo na situação de discussão. Do ponto de vista de uma ética da comunicação, no sentido oferecido a esse termo por Habermas, será exigência insuperável do paradigma comunicacional, alcançar uma simetria de perspectivas no consenso. Assim, a linguagem é vista por Habermas como o princípio e o fundamento da razão – ela não é um meio, mas é aquilo que *garante* a racionalidade – e a razão, por sua vez, é o que garante a ação e a normatividade de uma sociedade, das instituições ou das ações na vida social.

Habermas acredita ter conseguido *refundar a racionalidade* na linguagem, garantindo, assim, a continuidade dos projetos de autonomia (institucionais ou não) oriundos do pensamento das Luzes. Ele teria sido, portanto, aquele pensador capaz de revelar o *verdadeiro* projeto moderno, “enquanto tal”, nos dias atuais. A partir do lugar reivindicado e ocupado pelo pensamento habermasiano, o filósofo oferece a si mesmo a

tarefa de ser um vigilante zelador da democracia e da inclusão do outro no seio do projeto moderno democrático. A oposição a essa herança moderna representa, para Habermas, ou um retorno a um conservadorismo irracionalista ou uma apologia do contextualismo político oposta ao caminho tomado pelas modernas democracias.

É absolutamente notável, no entanto, que a ética da discussão – filosofia que parte de uma antropologia que vincula o homem e a razão à linguagem –, não se debruce, finalmente, sobre o problema das línguas e das *diferenças* entre línguas, problema tão caro a Jacques Derrida. Em *O monolinguismo do outro*⁹, Derrida rejeita a possibilidade, como já havia feito igualmente Jacques Lacan, de uma “metalinguagem absoluta” ou de uma posição metasituada capaz de abordar globalmente a relação entre línguas. Uma língua *fora* das línguas faladas, pura língua de origem ou língua *primeira e autêntica*, nunca esteve e não está disponível a nenhum falante. Evidentemente, tal posição “metalinguística” é reivindicada inevitavelmente em *línguas específicas*; nas línguas faladas pelos “falantes”. A reivindicação de uma *língua de origem*, língua pura ou originária, corresponde a um gesto que o mundo viu se encarnar nas várias e brutais formas de colonialismos que ainda tomam o planeta. Mais precisamente na figura do colonizador que reivindica “sua língua” como sendo *a língua enquanto tal*, tal como ela *deve* ser falada. Mas não há apenas isso. A posição metalinguística não é notável apenas nas

⁹ DERRIDA, J. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manatíal, 2012.

formas violentas e antidemocráticas da apropriação colonial, mas é sustentada igualmente pelos discursos que pretendem descrever uma comunicação de um ponto de vista *universalista*, isto é, de um ponto de vista que *transcenda* todas as línguas específicas – tal como a pragmática de Habermas –, e que desconsidere o problema da *différance*, isto é, na perspectiva de Derrida, no vínculo que une as línguas através suas *diferenças* e *adia* indefinidamente a possibilidade de um consenso, uma reunião ou um monolinguismo final entre as línguas mundiais. Ora, a condição da relação entre línguas não é a inclusão do *outro* em uma unidade total – espécie de síntese absoluta, de reconciliação total ou simplesmente de destruição da torre de Babel –, mas é precisamente o laço inevitável que produz a diferença e que barra qualquer possibilidade de se pensar uma língua “em si” mesma, em uma presença a si puramente autônoma e isenta de todas as “impurezas” do contágio das outras línguas.

A partir desta perspectiva, surge um problema para a leitura consensual de Habermas. Podemos pensar que não é exatamente o modelo universalista e transcendentalista da comunicação que possibilita à descrição habermasiana dispensar e transcender a referência às “línguas de chegada” ou línguas específicas; mas, ao contrário, que um modelo transcendentalista e universalista da comunicação *só é possível na medida em que se supõe ser dispensável o pensamento sobre as línguas e sobre a diferença entre línguas*. Pensar a língua do ponto de vista da *tradução* equivale a rejeitar uma espécie de metalinguagem que

desconsidera as línguas em sua relação de diferença. Os ditos “falantes competentes”, portanto, falam uma língua que, de um ponto de vista mais pragmático que o próprio pragmatismo pode supor, não conta com referências fixas e sentidos originais. A língua do outro é a condição para a língua que falo. Trata-se de um pensamento da *tradução absoluta* que, ao contrário da metalinguagem absoluta, entende as línguas faladas, ditas “de chegada”, como traduções sem original. Não havendo “a” língua primeira, original, trata-se de um processo de tradução geral de uma língua para outra, não apenas entre diferentes culturas, mas, de traduções gerais inclusive dentro de um mesmo idioma. *Não há uma língua transcendente acima da diferença entre línguas, não existe, portanto, metalinguagem.* Existem, no entanto, *efeitos* de metalinguagem. Tentativas de objetivação e de aniquilação da tradução como condição de toda língua.

Partimos, portanto, deste “não-domínio apropriado de uma língua” que caracteriza a situação do colonizado (visto do ponto de vista do colonizador). Derrida amplia esse horizonte, praticando aqui uma *universalização da situação do colonizado*, apontando que *o parasitário já se inscreve como condição da língua dita “normal”* ou de origem. Uma língua nunca se reduz ao pertencimento, à propriedade ou ao domínio: tanto o colonizador quanto o colonizado precisam se apropriar de sua “própria” língua através de um processo...

[...] não natural de construções político-fantasísticas; porque a língua não é seu bem natural, por isso

mesmo, historicamente pode, através da violação de uma usurpação cultural – vale dizer, sempre de essência colonial –, fingir que se apropria dela para impô-la como “sua” [...] a língua fala desse ciúme, [minha] língua não é mais do que um ciúme desatado¹⁰.

A língua, portanto, fala da alteridade em mim. A língua que falo é sempre efeito de uma alienação. Minha língua, a única língua que falo, não é minha. Minha língua é sempre a língua do outro. Se não contamos com uma língua primeira, original, é preciso traduzir. No entanto, minha tradução é sempre uma tradução total, tradução sem referências. Trânsito que não se faz de uma língua presente à uma outra língua, mas que constitui o próprio movimento, o choque entre minha invenção, minha apropriação da língua e o outro de onde tal língua provém.

Toda língua, contudo, *promete* o encontro derradeiro com o outro. Toda fala *promete uma unidade futura* monolinguística. Basta que se abra a boca para falar algo que nos inscrevemos no campo da *promessa* – isto é, ao contrário do que supõe Habermas, não estamos necessariamente neste caso inscritos no agir comunicativo. Ao me dirigir ao outro, estabeleço uma promessa. Uma fala não é apenas *ato de fala performativo*, um *speech act*, mas se configura sempre como um ato de promessa. Esse suposto *monolingüismo*, promessa de uma unidade futura, traduzido habermasianamente como consenso, permanece, para

¹⁰ DERRIDA, J. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manatíal, 2012, p. 38.

Derrida, como a verdadeira *promessa* de uma língua... promessa, no entanto, de uma *unicidade sem unidade*:

A cada vez que eu abro minha boca, estou prometendo algo quando falo com você. Estou dizendo a você que eu prometo dizer algo, dizer a você a verdade. Mesmo se eu mentir, a condição da minha mentira é que eu prometi dizer a verdade. Portanto, a promessa não é apenas um ato de fala entre outros; todo ato de fala é fundamentalmente uma promessa ¹¹.

Derrida não reivindica a unidade ou reconciliação que garantia a unidade de uma língua pautada em regras racionais, mas aposta na promessa da vinda do outro presente em toda relação entre línguas. Ora, o monolinguismo efetivo, o monolinguismo do consenso visa “*superar*” a *diferença, dissolvendo o outro como alteridade*. Se levamos a hipótese de uma “comunicação” a sério, o monolinguismo será pensado como *promessa*, como porta aberta para a vinda do *outro*. Mas esta questão se radicaliza quando encontramos a leitura divergente que Habermas e Derrida fazem do plano do direito internacional. Se Habermas compreende a relação democrática entre Estados no plano internacional a partir do consenso (e reconciliação) praticado a partir de acordos e tratados cosmopolitas entre Estados-nação, Derrida, por outro lado, vai apontar que a perfectibilidade interna ao direito internacional está vinculada à possibilidade de libertação do eurocentrismo que o fundou:

¹¹ DERRIDA, J *apud* CAPUTO, J. **Deconstruction in a nutshell**: a conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997, p. 22, 23.

Tomemos o exemplo do direito internacional. Por seus conceitos, ele é substancialmente europeu, mas ele carrega consigo uma transformação do direito que permanece sempre perfectível, portanto, inacabado. É preciso velar para que a parte européia desse direito internacional não venha limitá-lo afim de que possamos liberar o direito de seus próprios limites eurocêntricos, sem, contudo, destruir a memória desse direito, porque este permite e prescreve também a transformação, a perfectibilidade infinita. Há, portanto, também aí uma tarefa de desconstrução sem fim: deve-se elaborar na memória da herança as ferramentas conceituais que permitam contestar os limites que essa herança impôs até aqui [...] O trabalho filosófico consiste em um ultrapassamento constante: tudo fazer para reconhecer mas também para ultrapassar, sem necessariamente trair, seu próprio limite etnocêntrico ou geográfico¹² (DERRIDA e ROUDINESCO, *De quoi demain... (dialogue)* 2001, 39).

Se a tarefa da Europa e do pensamento filosófico, democrático e jurídico foi um dia o de esvaziar o “contextualismo” travestido de universalismo das religiões, o *dever* de uma espécie de Iluminismo hoje, de um Iluminismo não eurocêntrico, segundo Derrida, será o de assumir a tarefa de levar em consideração o contextualismo europeu de tal projeto, travestido de universalismo irrestrito. Assim, Derrida afirma que o dever das Luzes hoje:

¹² DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. *De quoi demain... (dialogue)*. Paris: Flammarion. 2001, p. 39.

[...] manda tolerar e respeitar tudo o que não se coloca sob a autoridade da razão. Pode se tratar da fé, de diferentes formas de fé. Pode se tratar também de pensamentos, questionadores ou não, e que tentando pensar a razão e a história da razão, excedem necessariamente sua ordem, sem tornar-se por esse simples fato irracionais, ainda menos irracionalistas; porque eles podem ter também como tarefa, contudo, permanecer fiéis ao ideal das Luzes [*Lumières*], da *Aufklärung* ou do *Iluminismo*, reconhecendo seus limites para trabalhar nas Luzes desse tempo, desse tempo que é o nosso – *hoje*. Hoje, hoje ainda¹³.

Ora, o projeto político habermasiano, sua boa intenção aparente e seu perigo eminente, se funda na reivindicação de uma razão que haja de modo transparente na reconciliação ou num suposto consenso. É assim que Derrida vai apontar que a rejeição do problema da tradução e da *différance* no pensamento sobre a língua, a comunicação, a filosofia ou o direito internacional, mascara um problema fundamental: um projeto político que desconsidere o lugar da alteridade e, portanto, o rastro do outro, deve nos manter vigilantes. A reivindicação da herança da modernidade europeia por Habermas, na perspectiva de Derrida, mascara uma institucionalidade oriunda da Europa (ainda que não presente apenas na Europa), mas que deve nos manter atentos e vigilantes onde quer que se apresente. O pluralismo universalista de Habermas também deve ser submetido à crítica – e talvez possa revelar em si mesmo um poderoso contextualismo:

¹³ DERRIDA, J. *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*. Paris: Minuit, 1991. p. 77.

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 Alemanha¹⁴.

¹⁴ DERRIDA, J. *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*. Paris: Minuit, 1991, p. 54-56.

A exclusão de tudo aquilo que não permanece compatível com o pretensão universalismo democrático do agir comunicativo não é visto pelo próprio Habermas como uma violência e como uma tomada de poder cultural (sustentada em poderes institucionais). Por não ser comportado pelo projeto político pautado na ética da discussão, o problema do rastro e da alteridade é excluído, como é característico dos modelos metafísicos, da cena pública, do espaço público ou do problema da linguagem. Mas Derrida lembra que o rastro ainda sim resiste – tanto à visibilidade quanto a tais projetos políticos –, oferecendo um motor de politização e de deslocamento em relação ao gesto metafísico de exclusão:

[...] 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 ¹⁵.

¹⁵ DERRIDA, J. **Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1979-2004)**. Florianópolis: UFSC, 2012, p. 88.

Referências:

CAPUTO, J. D. **Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida**. New York: Fordham University Press, 1997.

DERRIDA, J. **Glas**. Paris: Galilée, 1975.

DERRIDA, J. “Des tours de Babel.” *in*: DERRIDA, Jacques. **Psyché : inventions de l'autre**. Paris: Galilée, 1987.

— **El monolingüismo del otro**. Buenos Aires: Manatial, 2012.

— **L'autre cap suivi de La démocratie ajournée**. Paris: Minuit, 1991.

— “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?” *in*: NASCIMENTO, Evando. **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

— **Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1979–2004)**. Florianópolis: UFSC, 2012.

— **Positions**. Paris: Minuit, 1972c.

DERRIDA, J; ROUDINESCO, E. **De quoi demain... (dialogue)**. Paris: Flammarion, 2001.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

— **Pensamento pós–metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2002

— **O discurso filosófico da modernidade**. Alfragide: Texto editores, 2010.

— **Teoria do agir comunicativo, vol. 1**. São Paulo: Martins Fontes, 2012

HEGEL, G. W. F. **La raison dans l'histoire**. Paris: Librairie Plon, 1965.

JAMESON, F. "Marx's pourloined letter." *in: Ghostly Demarcations: a symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*. London/New York: Verso, 2008.

MELVILLE, S. W. **Philosophy beside itself: on deconstruction and modernism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

SUSSMAN, H. "Hegel, Glas, and the broader modernity." *in: Hegel after Derrida*. London/New York: Routledge, 1998.