

QUE DIFERENÇA INCLUI O DIFERENTE? – A DIFERENÇA E A RECONSTRUÇÃO REFLEXIVA DA ALTERIDADE

WHAT DIFFERENCE INCLUDES THE DIFFERENT? - THE DIFFERENCE AND REFLECTIVE RECONSTRUCTION OF THE ALTERITY

Juliano Zaiden Benvindo¹

Recebido em: 07/2010

Avaliado em: 09/2010

Aprovado para publicação em: 10/2010

SUMÁRIO: Introdução; 1. A Diferença e a Reconstrução do Pensamento Filosófico; 2. Para Além do *Dasein*: a Intersubjetividade e a Inclusão do Outro; 3. A *Différance* Derridiana e a Desconstrução dos Lugares Privilegiados do Pensamento; Considerações Finais; Referências.

RESUMO

Este artigo visa debater a diferença no âmbito da filosofia contemporânea, com enfoque na necessidade de se desvendarem as metafísicas condicionadoras do pensamento filosófico e do agir político. A diferença mostra-se um dos problemas mais instigantes na filosofia contemporânea e isso pode ser observado na perspectiva democrática do agir comunicativo e no debate sobre uma justiça a expressar uma alteridade radical. Jürgen Habermas e Jacques Derrida são importantes sugestões para esse debate, como dois pensamentos diversos, porém complementares, que transportam para a dimensão social da alteridade muitas das questões que a filosofia, especialmente após o giro linguístico e hermenêutico, tanto suscitou em torno dessa temática. Problematizar a questão da diferença como um ataque ao “mesmo”, como uma abertura para o futuro, em que o outro aparece como nova intencionalidade transformadora - e, pois, como condição para a democracia e para o direito - é a mensagem deste artigo.

PALAVRAS-CHAVES: Diferença. Hermenêutica. Desconstrução. Agir Comunicativo. Alteridade. Democracia.

ABSTRACT

This article discusses the concept of difference in contemporary philosophy, highlighting the need to reveal the metaphysics that have conditioned philosophical thought and political action in this area. Difference is one of the most inciting problems in contemporary philosophy, and this can be seen in the democratic perspective of communicative action, and in the debate on justice that expresses a radical otherness. Jürgen Habermas and Jacques Derrida works are relevant suggestions in this debate, as these authors use two distinct but complementary approaches that transpose, into the social dimension of otherness, many of the questions that philosophy has long posed on this theme, particularly following the linguistic and hermeneutic discussion. To investigate the issue of difference as an attack on the “same”, as an openness toward the future, in which the “other” appears as a new transformative intentionality – and thus as a condition of democracy and law – is the message of this article.

KEYWORDS: Difference. Hermeneutics. Deconstruction. Communicative Action. Otherness. Democracy.

RESUMEN

Este artículo se propone debatir la diferencia en el ámbito de la filosofía contemporánea, con enfoque en la necesidad de desvendar las metafísicas condicionadoras del pensamiento filosófico y del actuar político. La diferencia muestra ser uno de los problemas más instigadores en la filosofía contemporánea, y eso puede ser observado en la perspectiva democrática del actuar comunicativo y en el debate sobre una justicia que expresa una alteridad radical. Jürgen Habermas y Jacques Derrida son importantes sugerencias para ese debate, como dos pensamientos diversos, aunque complementarios, que transportan hacia la dimensión social de la alteridad muchas de las cuestiones que la filosofía, especialmente después del giro lingüístico y hermenéutico, tanto suscitó alrededor de esa temática. Problematizar la cuestión de la diferencia como un ataque a lo “mismo”, como una apertura hacia el futuro, en la que el otro aparece como nueva intencionalidad transformadora - y, por consiguiente, como condición para la democracia y para el derecho - es el mensaje de este artículo.

PALABRAS CLAVE: Diferencia. Hermenéutica. Deconstrucción. Actuar Comunicativo. Alteridad. Democracia.

INTRODUÇÃO

A diferença aparece como uma palavra forte para a filosofia. Ao contrário da individualidade que prevaleceu como uma característica do pensamento tipicamente moderno, a ênfase no diferente, na alteridade gera um novo olhar sobre os caminhos da normatividade. Porém, mais do que isso, a diferença suscita a compreensão de um indivíduo que não se contenta a ser observador do mundo, tampouco meramente constituinte da experiência ou de uma razão prática ligada a uma moralidade universal. Agora, a questão central se volta para a dimensão do “outro”, de uma intersubjetividade que parte para uma ação transformadora do mundo. Há de se transformar realidades; a filosofia tem de ser, acima de tudo, um caminho de reconstrução de sociedades.

Este artigo visa debater, por intermédio de uma metodologia focada na interpretação de importantes fontes bibliográficas tanto na dimensão sincrônica quanto diacrônica, a questão da alteridade ou, em uma ênfase ainda mais radical, a própria compreensão da palavra “diferença” para a filosofia.

Nele aparecerão os debates sobre o giro hermenéutico e de um contínuo projeto de desvendamento das metafísicas que tanto condicionaram o pensamento filosófico. O “outro”, portanto, aparece como confrontação com o “mesmo” e isso traz uma abertura para novas potencialidades que se projetarão na compreensão do papel da filosofia na sociedade. É um debate complexo, mas que carrega consigo uma história de contínuo confronto com as metafísicas – ou os lugares privilegiados do pensamento – que impossibilitaram o exercício da reflexão crítica ou, em outras palavras, de uma negociação que invocasse a singular urgência da afirmação do “outro”² aqui e agora como condição de abertura para o futuro.

Para tanto, este artigo se dividirá em três partes: a primeira buscará contextualizar o debate sobre a diferença dentro de uma análise histórica de distintas metafísicas que condicionaram o pensamento filosófico. Aqui aparecem as questões de uma diferença que, paradoxalmente, se afirmou como identidade e como o giro hermenéutico tentou resgatar uma abertura para a temporalidade em torno da questão da diferença ontológica. Em seguida, a análise se voltará para uma dimensão reconstrutiva da diferença e sua conexão com o debate sobre a alteridade. Dois enfoques serão mais detalhadamente trabalhados: 1) a perspectiva da alteridade que se dá pela noção de inclusão do outro no âmbito do agir comunicativo de Jürgen Habermas; e 2) a dimensão da diferença (*différance*) que se encontra na desconstrução de Jacques Derrida. Esses dois enfoques, embora distintos, complementam-se na medida em que a questão da urgência da alteridade se torna uma condição para se desvendar e atacar as metafísicas que tanto condicionaram o pensamento filosófico e o agir político. Do mesmo modo, ambas as perspectivas se complementam por indicarem a necessidade de uma *ação* na realidade em prol do “outro”. É aqui que aparece o recado para o direito, que

tanto se torna atrativo para ambos os autores: o direito, afinal, estabelece mecanismos capazes de fomentar a inclusão do outro. Assim nasceram as obras **Facticidade e Validade**, de Jürgen Habermas³, e **Força de Lei**⁴, de Jacques Derrida, sem dúvida alguma, duas das mais belas obras de teoria do direito e política do final do Século XX.

Este artigo, porém, não adentrará, especificamente, no debate específico de tais obras. Ele se preocupa, ao contrário, com as premissas dessas obras. Isso porque, quando se esquece da dimensão filosófica em torno da diferença, perde-se muito em potencialidade crítica sobre a questão do “outro” no contexto do direito e, em particular, do constitucionalismo democrático. Por isso, a ênfase desenvolvida neste artigo pode parecer ir além do normalmente concebido como jurídico. Engana-se o leitor que assim concluir. Nada mais jurídico – e também político – do que a compreensão filosófica, em sua mais plena complexidade mesma, da diferença. Isso porque a diferença traduz-se naquilo que Derrida chama de um “chamado para uma crítica política militante e interminável”⁵ e, do mesmo modo, naquilo que se poderia pensar a respeito de uma “justiça por vir”⁶ e “democracia por vir”⁷. Por outro lado, a própria ênfase na diferença poderia ensejar, sob outros aspectos, o que Habermas desenvolve em torno da dimensão da inclusão do outro⁸. Desse modo, o querer ir ao encontro da discussão sobre a diferença é um abrir os olhos para o papel do direito e para um agir em prol da alteridade no contexto da democracia, em prol de um agir que combata a metafísica da presença que tanto nega o “outro”.

1 A DIFERENÇA E A RECONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

A diferença apresentou-se como um dos termos marcantes da filosofia e, embora seja um termo antigo na filosofia, paradoxalmente, ao longo da história, pelo signo da diferença, sustentou-se a identidade. Desde a ênfase na diferença entre a opinião e o saber, a *doxa* e a *episteme*, o ser e a aparência, a ideia e o sensível, como na alegoria da caverna da **República** de Platão, até atingir a *différance* de Jacques Derrida – que é um dos primeiros a buscar pensar a diferença como uma confrontação à cultura do idêntico –, muitos caminhos assumiu e diversas características foram projetadas a partir de seu conceito. Normalmente associada a uma dualidade, que decorre do verbo grego *diapherô* – que expõe uma ideia de separação, de divisão, dualidade – a diferença começou a sofrer os abalos em seu conceito originário, contanto ainda espelhando a identidade, a partir do momento em que Kant, em vez de opor, como duas esferas distintas, o inteligível e o sensível, assumiu o projeto da subjetividade constitutiva, inserindo o homem no reino de uma racionalidade em que a diferença do sensível e do inteligível é reaberta no interior do próprio sensível⁹. O transcendentalismo de sua teoria, afinal, como ele próprio afirma, “é todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que ele deva ser possível *a priori*”¹⁰, o que expõe que a relação com o mundo agora é outra. A diferença não irá se afirmar na consagração de um essencialismo “fora de nós”¹¹. Com Kant, os objetos, entendidos como fenômenos, são modelados pelas faculdades transcendentais da consciência. A dualidade, portanto, entre sujeito e objeto, assume uma nova vertente: a subjetividade transcendental torna-se o referencial da possibilidade de determinação dos objetos.

Essa nova projeção assumiu, em Hegel, o marco da reconciliação entre o sensível e o inteligível, na medida em que buscou uma “fenomenalização do absoluto que advém, no entanto, segundo a estrutura horizontal e não mais vertical de uma história da consciência que se torna espírito”¹². Com Hegel, portanto, a dualidade do sensível e inteligível – historicamente afirmada no conceito de diferença – é sobreposta pela realização do espírito, pela consagração da ideia. A diferença, que poderia ser encontrada na famosa descrição da relação entre senhor e escravo de sua **Fenomenologia do Espírito**, é sobreposta por um projeto de reconciliação dos opostos. Por outro lado, contudo, inicia-se, na filosofia hegeliana, a ênfase no social, alcançado por esse caminho em que o espírito se consagra com o advento da Revolução Francesa.

A neutralização da ideia de diferença entre sensível e inteligível ocorreria, contudo, a partir da fenomenologia husserliana, em que se rompe com o absoluto e com a ideia de uma “coisa em si”. Nesse novo projeto, tem-se destaque o fenômeno, que aparece obstaculizando qualquer referência a alguma essência condicionadora do mundo. A consciência é, pois, um *ato*, enfraquecendo-se a relação sujeito/objeto, ainda bastante presente em uma tradição kantiana. É desse novo projeto que se começa a desenhar um novo patamar para o conceito de diferença. Reinaugura-se a diferença,

em Heidegger, ao consagrar, em sua obra **Ser e Tempo**, a ênfase em um ser como expressão desse tempo e a diferença como consagração dessa descoberta existencial. A diferença ontológica surge, pois, como um contraponto ao pensamento da identidade, contra a metafísica da presença.

Tem-se de superar as metafísicas que tanto condicionaram o pensamento e, para tanto, tem-se de superar os lugares privilegiados do pensamento. Não há mais uma estrutura que condiciona o pensamento; é preciso libertar o ser de seu contexto ôntico, que tanto a modernidade promoveu. A consagração da metafísica da presença condiciona o ser a esse contexto, que não consegue se abrir para uma nova postura existencial. Por conseguinte, o novo trajeto da filosofia é a busca da afirmação do mundo ontológico, que expõe que o ser “só pode ser compreendido, sempre e cada vez, na perspectiva e com referência ao tempo”¹³.

O ataque às metafísicas que reificaram o pensamento é assumido como uma nova postura filosófica de tentativa de superação dessas mazelas da modernidade. Poder-se-ia, assim, com base na terminologia heideggeriana, entender que a modernidade – cuja metafísica muito comunga as características da metafísica tradicional¹⁴ – não possibilitou a diferença ontológica. “Tudo o que ocorre no mundo ôntico é a repetição dessas formas dominantes de metafísica”¹⁵. Portanto, o mundo ôntico nada mais é do que uma contínua repetição das mesmas estruturas, que não abre possibilidades para se pensar o diferente, o autêntico, o novo.

A hermenêutica heideggeriana aparece como um importante estímulo para o estudo sobre a diferença. Seu projeto – que é enfaticamente uma tentativa de destruição da metafísica, dos lugares privilegiados do pensamento – traz luz ao obscurecimento da reflexão promovido pela modernidade. Primeiramente, ao apresentar elementos da fenomenologia de Husserl, explicitou que a consciência é, em si, um ato e não mais uma estrutura para conhecer os objetos, mesmo que de maneira constitutiva, como ocorria na filosofia transcendental kantiana. “A consciência não é uma coisa, mas um ato, e os objetos intencionais são os objetos como tais vividos nesses atos”¹⁶. Ocorre assim uma “colocação entre parênteses”¹⁷ do mundo objetivo, uma vez que não mais se realiza uma relação sujeito-objeto constitutiva, porém, sim, uma consciência ativa que se estrutura não a partir dos objetos, mas dos fenômenos tal como aparecem para ela.

É por isso que Heidegger enfatiza que “a ontologia só é possível como fenomenologia”¹⁸, na medida em que “o ser dos entes nunca pode ser uma coisa ‘atrás’ da qual esteja outra coisa ‘que não se manifesta’”¹⁹. Todavia, Heidegger é mais radical que Husserl, pois retira a ênfase no sujeito e estabelece a ênfase no ser-aí (*Dasein*), em que se promove a autenticidade do ser, como uma descoberta existencial, como uma possibilidade de autocompreensão. A compreensão, como uma superação da antiga ênfase no conhecimento, é o patamar para a consagração da diferença ontológica. Afinal, “no projeto da compreensão, o ente se abre em sua possibilidade”²⁰ e é esse propósito que a obra **Ser e Tempo** deseja enfatizar: o ser somente poder ser compreendido em sua possibilidade, que se abre no tempo. Há, assim, um desligamento do mundo, do ôntico; há, dessa forma, um espaço para se consagrar a diferença ontológica.

A diferença ontológica – como uma contraposição ao pensamento da identidade, que não abre a possibilidade para uma nova postura existencial e se mantém fiel aos pressupostos metafísicos de um contexto ôntico – é um importante pressuposto crítico para se investigar a modernidade. Ao expressar seu inconformismo com a reificação da consciência e com o estabelecimento do lugar privilegiado do pensamento no sujeito – que também não é em si questionado –, Heidegger atinge diretamente a filosofia da consciência. O ser não é algo distante, enclausurado em uma estrutura de constituição da realidade; o ser é, na verdade, a própria compreensão. Essa abertura, em que o tempo aparece como elemento da possibilidade existencial, expõe que o ser aparece, não significando, por isso, uma essência condicionadora do mundo. E é nessa perspectiva que nasce a possibilidade da afirmação da historicidade. Habermas salienta que Heidegger “quer compreender a subjetividade que projeta o mundo como sendo o ser-no-mundo, como um *Dasein* singular que se encontra na facticidade de um contorno histórico, que não precisa perder sua espontaneidade transcendental”²¹. É um novo momento na filosofia: “no lugar da distinção transcendental entre *constituens* e *constitutum* surge agora uma outra: a diferença ontológica entre o projeto de mundo, que abre o horizonte para os possíveis encontros no mundo, e aquilo que acontece faticamente dentro dele”²².

Entretanto, em que medida se pode associar a hermenêutica heideggeriana com um projeto de transformação dos sujeitos em atores de sua história, em uma nítida referência com o social,

com os outros? Já se constatou que a filosofia de Heidegger é bastante elucidativa na expressão da necessidade de uma autocompreensão e de uma destruição das metafísicas que tanto condicionaram o pensamento a uma repetição das mesmas estruturas de dominação. Ao mesmo tempo, sugere a necessidade de estabelecer um liame com uma historicidade – e a consagração do particular –, sem que essa característica represente uma afirmação do ôntico. Na verdade, a saída ontológica – a afirmação dessa diferença – expõe que é “o caráter exato do tempo que torna possível a transcendência, isto é, a existência do mundo, porque somente um ser que não está fechado no presente pode se comportar em relação às coisas em seu conjunto”²³. Porém, até que ponto a afirmação dessa possibilidade da aparição do ser-aí (*Dasein*), como uma descoberta existencial, incita um caminhar em direção aos outros? De forma mais direta, em que medida se poderia vislumbrar, na hermenêutica heideggeriana de **Ser e Tempo**, a possibilidade de afirmação de um sujeito que questiona os fundamentos de seu agir e, dessa premissa reflexiva, se transforme em ator que transforma realidades?

O recado marxista, expresso na décima primeira tese sobre Feurbach, de que “os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo”²⁴, favorece o questionamento crítico dos limites da hermenêutica heideggeriana. Afinal, é cabível interpretar o pensamento de Heidegger dentro de premissas de transformação do mundo? Ou melhor: será que a diferença ontológica, se busca superar as estruturas reificadoras da consciência, consegue, ao mesmo tempo, incitar o indivíduo a compreender a si próprio como membro de uma comunidade? Será que sua compreensão inclui o outro? Que diferença ontológica é essa que não inclui o diferente?

2 Para além do Dasein: a Intersubjetividade e a Inclusão do Outro

Parece que a intersubjetividade não foi alcançada pela filosofia heideggeriana de **Ser e Tempo**. Habermas chega mesmo a dizer que “este problema da intersubjetividade torna-se insolúvel, quando se parte das premissas de um *Dasein* que não pode projetar-se autenticamente em direção às suas possibilidades, a não ser estando solitário”²⁵. Tem-se mais um dos momentos interessantes da história da filosofia: o *Dasein*, que representa esse ataque frontal à metafísica e aos lugares privilegiados do pensamento, acaba ele próprio se isolando em um horizonte de autocompreensão. Mas que autocompreensão, que autenticidade é alcançada quando os outros são esquecidos? É possível a reflexão sem os outros?

Em torno desses questionamentos, engrandece-se o projeto que enfatiza, na linguagem, o grande marco para se poder incluir o outro. Sob determinado enfoque, o projeto habermasiano poderia aparecer como um importante confronto com as premissas da filosofia heideggeriana. Primeiramente, porque questiona a desilusão dos pressupostos modernos verificados em Heidegger, em especial a racionalidade, que se transformou em antípoda de um projeto existencialista de descoberta do próprio ser, da compreensão. Em síntese, a compreensão, no projeto heideggeriano, não decorre de uma premissa racional. Em segundo lugar, porque Heidegger esqueceu o outro. Para Habermas, as indicações para o futuro da filosofia ainda são marcadas por premissas modernas: além de depositar na racionalidade a construção de um projeto emancipatório – e, nesse aspecto, verifica-se a influência do pensamento marxista em sua **Teoria do Agir Comunicativo** –, somente se pode conceber esse propósito a partir de uma nítida presença do outro, com ênfase no discurso. O cerne agora se encontra nos participantes do discurso, que realizam testes contínuos de suas pretensões de validade. Somente há reflexão, por conseguinte, com a consagração da alteridade. O isolamento, o solipsismo não podem, portanto, ser o referencial para a filosofia e a racionalidade, por sua vez, configura-se como a própria expressão da comunicação social. “Por ‘racionalidade’ entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e de agir para adquirir e aplicar um saber falível”²⁶.

A revitalização da racionalidade, por intermédio da pragmática universal da linguagem de Habermas, favorece uma investigação diretamente relacionada ao social. Diferentemente, portanto, de uma premissa hermenêutica aos moldes do **Ser e Tempo** heideggeriano, o social aparece como um elemento inevitável da razão e, em especial, de uma razão reflexiva. A diferença ontológica – que é, em rigor, um projeto de descoberta existencial segundo o tempo e conforme a destruição da metafísica – é substituída por uma diferença fundada na razão por intermédio da alteridade.

Somente se torna possível o descobrimento existencial como membro de uma comunidade. Porém, essa relação com a comunidade não representa uma limitação ao contexto histórico, tampouco uma vinculação dos pressupostos de validade – que expõem a idealização contrafática de uma comunidade de comunicação – com a facticidade, em que os jogos concretos da comunicação se realizam. O que há – e esse é o aspecto central de sua **Teoria do Agir Comunicativo** – é uma tensão entre validade e facticidade.

A centralização na comunicação expõe que toda argumentação já prevê uma comunidade ideal de comunicação como condição necessária para o caráter rigorosamente reflexivo de sua teoria discursiva. Essas premissas demonstram a total impossibilidade de se afastar ou ir além das condições da argumentação significativa. Por sua vez, tomada essa idealização como inevitável, alcança-se a reflexão em seu grau pleno, na medida em que os pressupostos, ao assumirem a comunicação, são sempre lançados ao diálogo. Tem-se, assim, em contraposição a qualquer perspectiva de isolamento – mesmo que na afirmação de uma crítica contundente e fortemente estruturada do pensamento metafísico, como se constata na hermenêutica heideggeriana –, a consagração da intersubjetividade. Agora, sob o prisma da pragmática universal da linguagem, a comunicação e, por conseguinte, o social assumem, por excelência, o caminhar em direção a uma filosofia autorreflexiva. A intersubjetividade insere-se no cerne da tensão entre validade e facticidade; é ela o pressuposto inseparável para a reflexão social; é ela o “princípio normativo fundamentado reflexivamente”²⁷.

Ao mesmo tempo, essa consagração do social na filosofia habermasiana possibilita, ao contrário da filosofia heideggeriana, vislumbrar o potencial emancipatório de cada indivíduo como membro de uma comunidade de comunicação. Talvez a reflexividade não poderia ser considerada sem a ênfase nos outros. A esse esquecimento do outro – verdadeiro autismo²⁸ da filosofia – caberia, na verdade, a própria negação da reflexão. Assim, por mais que se desejasse derrubar a metafísica, por mais que se intentasse desestruturar o pensamento de seus lugares privilegiados, a filosofia, sem a ênfase nos outros, não promoveu a reflexão. É um verdadeiro paradoxo que mostra que, enquanto sustentado por um solipsismo da consciência transcendental ou do ser-aí, que se descobre no tempo, o pensamento não conseguiu superar a compreensão. É curioso verificar que, ao conhecimento, sobrepôs-se a compreensão e, à compreensão, a reflexão. Porém, se a compreensão é mais do que o conhecimento, limitado as relações entre sujeito e objeto, mesmo que de modo constitutivo, será possível considerar a reflexão mais do que a compreensão? É uma pergunta interessante, porém, se a compreensão for encarada como a possibilidade de descoberta existencial, conforme o alcance da diferença ontológica, talvez ela não ocorra sem a ênfase nos outros. Como se descobrir no isolamento? Como superar a metafísica no solipsismo? Sob essas premissas, nem mesmo a compreensão ocorre, isto é, só há compreensão, efetivamente, se houver reflexão – que exige a presença dos outros – ou, na melhor das hipóteses, poder-se-ia afirmar existir, nessa hipótese, uma compreensão distorcida.

A filosofia, porém, não se esgota nas possibilidades de um novo olhar sobre a racionalidade. Sem dúvida, a proposta de Jürgen Habermas encanta e expõe ao estudioso – ainda mais àquele que desenvolve pesquisas no âmbito da sociedade – um verdadeiro alicerce argumentativo que possibilita superar determinadas estruturas que condicionaram o pensamento a uma centralização epistemológica – a preocupação metafísica com o método ou com a construção de um pensamento científico seguro, por exemplo – ou a uma historicidade que, em si, não chega ser objeto de uma reflexão rigorosa, em que a compreensão é sempre uma autocompreensão limitada a um contexto histórico, confundido-se validade com facticidade²⁹.

3 A DIFFÉRENCE DERRIDIANA E A DESCONSTRUÇÃO DOS LUGARES PRIVILEGIADOS DO PENSAMENTO

De qualquer maneira, ao lado do projeto habermasiano, abrem-se outras saídas filosóficas, que também apresentam o propósito de combater a metafísica. Com um enfoque distinto da questão da racionalidade, sobretudo porque mais diretamente legatário da fenomenologia, da hermenêutica heideggeriana e, também, de influências nietzschieanas, Derrida aparece como um feroz combatente dos lugares privilegiados do pensamento – daí sua filosofia ser chamada de desconstrução. Ao contrário da influência hermenêutica, Derrida acredita que somente no momento em que a linguagem

– e, por conseguinte, a ênfase nos outros – se encontrar na estrutura transcendental da consciência será possível romper com a metafísica que se volta para a identidade, para as estruturas que reificam a consciência, próprias do contexto ôntico. Derrida acredita que Heidegger enfatiza demasiadamente o ser, deixando a diferença em um plano de menor relevância e que, nessa ênfase no ser, ainda se verificam, em sua filosofia, os lugares privilegiados que Heidegger tanto tentou combater³⁰. Como bem salienta Milovic, para Derrida, “a diferença de Heidegger parece mais uma diferença reificada, determinando – poderíamos dizer assim – os lugares para a aparição do autêntico”³¹. Para superar essas premissas, portanto, somente a consagração da diferença (*différance*) – não mais aquela ontológica centrada no ser solipsístico, mas aquela voltada para os outros como condição para a consciência, que jamais pode se afastar desse relacionamento com a alteridade – permitiria a construção do novo na filosofia.

Em vez dos fundamentos ou de algum princípio que reduz a própria história, a atenção deve se voltar agora para a criação. O projeto derridiano visa desconstruir as metafísicas que ainda se encontram na hermenêutica heideggeriana. Sua ênfase na linguagem – que está no centro da estrutura transcendental, que Kant, no entanto, estabeleceu de modo solipsístico – poderia, até esse aspecto, aproximar sua filosofia daquela desenvolvida por Habermas. Porém, o projeto derridiano quer alcançar o ser como ausência, dentro de uma análise sintática, como uma contraposição à presença que Derrida ainda encontra no projeto heideggeriano. E, nesse propósito, irá resgatar características da filosofia de Nietzsche ao perceber que o ser decorre de uma diferença de forças. “Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem”³². Tomado pelo legado de Heidegger no propósito da compreensão do ser e pela ênfase nietzschiana do jogo de forças, como pura diferença, cujo resultado é o próprio ser, Derrida conclui que o ser não pode apresentar um significado transcendental absoluto e que a questão do “outro” é imprescindível na análise dos signos. A passagem abaixo, de Milovic, é elucidativa:

É esse o lugar em que Derrida coloca a idéia sobre a impossibilidade do transcendental sem a linguagem. O poder dos signos está na idealidade, na sua estrutura eidética específica. Os signos funcionam quando os objetos não estão presentes. A consciência precisa da síntese, e a síntese precisa dos signos, necessita, podemos dizer, de algo que ocupe o lugar das coisas ausentes. Desse modo, a linguagem é a condição de síntese e nada resta de adicional para a consciência. A consciência é sempre a relação com o *outro*, com os signos. Desde o começo de sua filosofia, Derrida procura essa idéia da *diferença*. A consciência é tecida com o *outro*, com os signos, com a *diferença*. Não se pode falar sobre a subjetividade constitutiva. Pelo contrário, ela mesma é condicionada pela *diferença*.³³

A diferença, portanto, na filosofia derridiana assume a alteridade dentro do âmago de um jogo de linguagem que expõe um processo de significação indefinido. Dastur enfatiza que, com a filosofia derridiana, “nós estamos desde sempre e para sempre dentro da Galeria de Dresde que fala Husserl nas *Idéias Diretivas*, em que há apenas retratos de retratos; nós estamos em um mundo labirintado onde nós encontramos senão imagens que não são imagens de coisas reais, mas apenas imagens de imagens ao infinito”³⁴. É, nesse aspecto, que Derrida enfatizará que a linguagem expõe as metáforas, não as coisas³⁵. A referência, em sua filosofia, estaria somente na ênfase na diferença, na projeção do “outro”, sem a metafísica.

Para tanto, Derrida busca analisar a estrutura do pensamento e realizar uma ruptura com os “centros” em que sempre gravitou a história da metafísica ocidental. “O acontecimento da ruptura, a disrupção a qual eu fazia alusão no início, seria, talvez, produzida no momento em que a estruturalidade da estrutura devesse começar a ser pensada”³⁶. É nessa pesquisa que Derrida percebe que a história da filosofia primou pelo significado, como conceito a ser articulado, em detrimento do significante, que é o modo como é realizado esse objetivo. O significante ficou condicionado a certos “centros”, que estabeleceram as premissas de uma metafísica da presença. Ao revés, como sustenta Derrida, seu pensamento, “desde então deveu, sem dúvida, começar a pensar que não havia centro, que o centro não podia ser pensado na forma de um ser presente, que o centro não tinha lugar natural, que não era um lugar fixo, mas uma função, uma forma de não lugar no qual se jogaria ao infinito das substituições dos signos”³⁷. Derrida começa, assim, a desenvolver a ideia de ausência, a partir da verificação da herança metafísica da linguagem, e a encontra na ideia de escritura – um significante marginalizado pela filosofia. “Derrida – como bem ressalta Milovic –, pensando sobre a herança metafísica na linguagem, vai tentar liberar a discussão sobre a escrita da ligação com a linguagem. Por isso, a alternativa dele é utópica, impossível, porque não existe

o lugar ou espaço privilegiado onde se articulam as alternativas. A desconstrução é o projeto do impossível³⁸.

Na afirmação da escritura, Derrida, portanto, deseja estabelecer a premissa da ausência, em que nada lhe é anterior. “A exterioridade do significante é a exterioridade da escritura em geral e tentaremos mostrar, mais adiante, que não há signo lingüístico antes da escritura. Sem esta exterioridade, a própria idéia de signo arruína-se³⁹. A escritura expressa o próprio processo de significação, em que o significado pode funcionar como significante⁴⁰. Para Derrida, há duas formas de se apagar a diferença entre o significante e o significado: “a primeira, a clássica, consiste em reduzir ou derivar o significante, isto é, finalmente submeter o signo ao pensamento⁴¹ e, nesse aspecto, a filosofia, historicamente, consagrou as metafísicas que impediram a ênfase no “outro”. Por outro lado, a segunda forma, “aquela que nós dirigimos aqui contra o precedente, consiste em colocar em questão o sistema no qual funcionava a precedente redução: e, de início, a oposição do sensível e do inteligível⁴².

A partir desse entrosamento entre significante e significado é que se verifica que “o significado, o idêntico, sempre tem como pressuposto o significante, o outro, o diferente, como condição de sua própria articulação⁴³. É na investigação desse sistema que se pode constatar que o idêntico não prescinde do outro, que o significante está em um jogo com o significado. “Trata-se inicialmente de pôr em evidência a solidariedade sistemática e histórica de conceitos e gestos de pensamento que, freqüentemente, se acredita poder separar inocentemente⁴⁴. E, ao se verificar entre entrosamento – esse jogo –, percebe-se que há uma ausência de significado transcendental. Dastur enfatiza que “o jogo requer, com efeito, qualquer coisa como um espaço vazio para poder se desenvolver⁴⁵ e que “o jogo ilimitado requer, quanto a ele, um campo de ‘substituibilidade’ infinita em que cada significado possa, por sua vez, se tornar significante, uma vez que nada mais impede a permutação de todos os termos sem exceção; nada mais interrompe o jogo⁴⁶. Assim, no lugar do fundamento, tem-se um jogo “superabundante e supérfluo, pois sem origem e sem finalidade, (...) desprovido de toda necessidade intrínseca⁴⁷. Ao mesmo tempo, ele tem uma função de presença, na medida em que toma o lugar do pensamento faltoso.

O jogo é assim jogo de presença e de ausência, uma vez que ele é o que permite a substituição de um termo a outro. Mas essa alternância de presença e ausência é apenas o efeito do jogo, presença e ausência são *relativas*; são apenas funções do jogo e não presenças ou ausências reais.⁴⁸

O foco não é mais o ser, como se verificava na filosofia heideggeriana, mas o jogo, a partir do qual o pensamento se estrutura. E, com ênfase no jogo, Derrida, em vez de cair, como se verificou em Nietzsche, em um niilismo que expõe certo descontentamento com o mundo, uma negação da vida, Derrida irá afirmar que o jogo é um verdadeiro “convite a uma interpretação ativa⁴⁹. Muda-se o propósito. Da quebra das estruturas, dos lugares privilegiados do pensamento, Derrida quer mostrar um niilismo ativo, que expõe o poder criativo e a invenção constante. A partir da ideia de que “nada escapa ao movimento do significante e que, em última instância, a diferença entre o significado e o significante *não é nada*”⁵⁰, Derrida busca afirmar o verdadeiro triunfo da diferença, a partir de uma ênfase no jogo de forças, “um conflito que está na origem mesma da razão e não interna a esta”⁵¹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa breve exposição, que busca demonstrar como o *outro* passou a estar fortemente presente como nova intencionalidade para a filosofia, enfatiza uma reviravolta de grandes proporções na história do pensamento ocidental. Assim, seja em torno de um projeto de racionalidade que ainda acredita nos pressupostos modernos, como se constata em Habermas, seja em torno de um propósito de desconstrução dos lugares privilegiados do pensamento por intermédio de uma ênfase linguística em que a consciência está diretamente relacionada aos outros e, pois, condicionada pela diferença, tal como em Derrida, o que se observa é que a filosofia se cansou de seu isolamento. E essa afirmação pode apresentar dois significados. Primeiramente, o relevo dado à alteridade como um elemento central de reinvenção da filosofia aparece como a inerente exigência para a formação de um novo olhar. Um olhar, contudo, que não apenas observa, mesmo que sob o manto

do conceito de constitutividade verificado em Kant, porém, sim, um olhar que se olha, porque não se permite fechar na clausura da consciência individual ou de um ser-aí que se descobre no tempo, como uma possibilidade para o autêntico. Parece que o autêntico somente ocorre no plano da alteridade; parece que os lugares privilegiados do pensamento exigem um jogo de linguagem para serem superados.

Por outro lado, também, a filosofia cansou-se de seu isolamento como filosofia. Ao consagrar a alteridade no cerne de suas estruturas teóricas – e, por consequência, a diferença –, a filosofia supera os limites trazidos pela hermenêutica, que desestruturou, por sua vez, a filosofia da consciência. A consequência imediata desse novo olhar é a conjunção, muitas vezes esquecida, da filosofia com o social, tornando-se um substrato imprescindível para a reflexão da sociedade. Essa premissa permite, por sua vez, atingir distintos debates, tão necessários quando se verifica que o homem ainda se encontra isolado em sua inerte condição de espectador do mundo, em que a reflexão não se opera, pois a alteridade não é assumida como um elemento central de sua própria descoberta existencial. Ao revés, o homem, ao se isolar, não alcança sua autenticidade, não se encontra como um ser de reflexão e se posiciona como um membro de uma sociedade do espetáculo⁵². Consequentemente, perde-se como membro de uma construção de sua própria realidade; não transforma, pois, seu meio de acordo com um interesse de comunidade, sempre tendo como premissa a projeção do outro. Sem a alteridade, perde-se o potencial crítico e reflexivo de sujeitos que poderiam se apresentar socialmente como atores de sua história. Enfim, a metafísica não é superada; o esclarecimento torna-se um obscurecimento da reflexão; a identidade – decorrente desse isolamento – sobrepõe-se a qualquer projeto afirmativo da diferença.

É essa a importância de se compreender o porquê do relevo dado pela filosofia à alteridade; é esse o cerne para se compreender a diferença. Sem essas premissas, o desencantamento do mundo se tornará um desencantamento da própria condição humana. O homem se perde como ser que pode transformar o mundo. Sem reflexão, sem ênfase na alteridade, esquece-se da dimensão enfatizada por Marx em sua décima primeira tese sobre Feuerbach. Há de se transformar realidades; a filosofia pode ser, acima de tudo, um caminho de reconstrução de sociedades.

Esse debate sobre a diferença como alteridade – que se mostra tão importante quanto necessário na filosofia – adquire, ademais, um significado ainda mais evidente quando se passa a analisá-lo sob a estrutura social. A clássica afirmação de uma necessidade de inclusão do outro favorece uma reconstrução reflexiva da sociedade, seja porque se deseja consagrar a perspectiva de indivíduos que se voltam para ação – a ação comunicativa, na terminologia adotada por Habermas –, seja porque se deseja afirmar um niilismo ativo, que se propõe como um “convite a uma interpretação ativa”⁵³, como se encontra em Derrida. Com essa intencionalidade transformadora, a diferença, a inclusão do outro, parecem indicar um caminho para trazer o “novo” na filosofia, para não se repetir o mesmo, para se acreditar na promessa de uma “democracia por vir”⁵⁴, que, embora inalcançável, inscreve “a memória daquilo que carrega o futuro, o por vir, aqui e agora”⁵⁵. Uma “democracia por vir”, afinal, que demandará um direito que se tenciona com uma “justiça por vir”, um direito que pense a justiça, pense a diferença como sua “responsabilidade sem limites”⁵⁶.

REFERÊNCIAS

DASTUR, Françoise. *Philosophie Et Différence*. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2004.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. Trad. Estela dos Santos Abreu.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro.

_____. *Force de Loi*. Le Fondement Mystique de L' Autorité. Paris: Galilée, 1994

_____. *L' Écriture et la Différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

_____. *Politiques de l' Amitié*. Paris: Galilée, 1994.

- _____. *Rogues*. Two Essays on Reason. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.
- GÜNTHER, Klaus. *Teoria da Argumentação no Direito e na Moral*. Justificação e Aplicação. Trad. Luiz Moreira. São Paulo: Landy, 2004. Trad. Luiz Moreira.
- HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Pensamento Pós-Metafísico*. Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia de Sá Cavalcante. Vol. I. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HUSSERL. *Meditações Cartesianas*. Introdução à Fenomenologia. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo B. Moosburger. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, Vol. XXV, 1973.
- LABICA, Georges. *As Teses sobre Feuerbach de Karl Marx*. Trad. Arnaldo Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Trad. Luiz Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.
- _____. *Filosofia da Comunicação*. Para uma Crítica da Modernidade. Brasília: Plano, 2002.
- _____. Utopia da Diferença. *ALCEU* – Revista do Departamento de Comunicação Social da PUR-Rio, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, jul/dez. 2006, pp. 274-283

NOTAS

- 1 Professor Adjunto de Direito Público da Universidade de Brasília. Doutor em Direito pela Universidade Humboldt de Berlim e pela Universidade de Brasília. Mestre e Bacharel em Direito pela Universidade de Brasília. Coordenador do Grupo de Pesquisa *Sociedade, Tempo e Direito* e Pesquisador do Grupo de Pesquisa *Pensamento Social*.
- 2 Vide DERRIDA, Jacques. *Rogues*. Two Essays on Reason. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005, p. 90.
- 3 Em português, traduzida como *Direito e Democracia entre Facticidade e Validade* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997).
- 4 Em português, *Força de Lei* (São Paulo: Martins Fontes, 2010).
- 5 DERRIDA, Jacques. *Rogues*. Two Essays on Reason. p. 86. Tradução livre.
- 6 Vide DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- 7 Vide DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'Amitié*. Paris: Galilée, 1994. Tradução livre.

Disponível em: www.univali.br/periodicos

- 8 Vide HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2002.
- 9 Vide DASTUR, Françoise. *Philosophie et Différence*. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2004, p. 16.
- 10 KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, Vol. XXV, 1973, p. 33.
- 11 KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. p. 33.
- 12 DASTUR, Philosophie et Différence, p. 16.
- 13 HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 47.
- 14 Deve-se salientar que Heidegger afirmava não verificar grandes distinções entre a metafísica tradicional e a metafísica moderna, na medida em que ambas não questionam as suas próprias bases de sustentação, seus fundamentos, repetindo, por conseguinte, as mesmas estruturas de dominação do pensamento.
- 15 MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004, p. 98.
- 16 MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*, p. 48.
- 17 HUSSERL. *Meditações Cartesianas*. Introdução à Fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001, p. 38.
- 18 HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 66.
- 19 HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 66
- 20 HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 208.
- 21 HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 50.
- 22 HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 51.
- 23 DASTUR, Françoise. *Philosophie et Différence*, p. 93. Tradução livre.
- 24 MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
Uma interessante análise das teses marxista sobre Feuerbach pode ser encontrada na obra **As Teses sobre Feuerbach de Karl Marx** (LABICA, Georges. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990). Além dela, o capítulo "Emancipação Objetivada: Marx da obra Comunidade da Diferença" da obra **Comunidade da Diferença**, de Miroslav MILOVIC, traz uma importante reflexão acerca da relevância e dos limites do pensamento filosófico de MARX.
- 25 HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 51.
- 26 HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 437.

- 27 MILOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação*. Para uma Crítica da Modernidade. Brasília: Plano, 2002, p. 230.
- 28 MILOVIC, Miroslav. Utopia da Diferença. *ALCEU* – Revista do Departamento de Comunicação Social da PUR-Rio, Rio de Janeiro, Vol. 7, 2007, p. 275.
- 29 Para uma análise mais detida da problemática, vide a obra GÜNTHER, Klaus. *Teoria da Argumentação no Direito e na Moral*. Justificação e Aplicação (São Paulo: Landy, 2004), mais especificamente o Excurso “Phrónesis como exemplo de aplicação contextualmente vinculada” (pp. 253-298).
- 30 Derrida, em sua obra **A Escritura e a Diferença**, assim expõe o problema da filosofia heideggeriana de **Ser e Tempo** ao se fechar no solipsismo do ser que se descobre no tempo:
 “A ‘ontologia’ heideggeriana, embora de sedutora aparência, não escaparia deste esquema. Ela ainda se mantém como ‘egologia’ e mesmo ‘egoísmo’. ‘*Ser e Tempo*’ pode ser sustentado apenas com uma tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola com o tempo), o ser é já um apelo à subjetividade.” (DERRIDA. *L’Écriture et la Différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 144. Tradução livre).
- 31 MILOVIC, Miroslav. Utopia da Diferença. pp. 276-277.
- 32 DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 8.
- 33 MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. p. 102.
- 34 DASTUR, Françoise. *Philosophie et Différence*. pp. 110/111. Tradução livre.
- 35 MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. p. 103.
- 36 DERRIDA, Jacques. *L’Écriture et la Différence*. p. 411. Tradução livre.
- 37 DERRIDA, Jacques. *L’Écriture et La Différence*. p. 411. Tradução livre.
- 38 MILOVIC, Miroslav. *Utopia da Diferença*. pp. 278-279.
- 39 DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. p. 17.
- 40 Vide DASTUR, Françoise. *Philosophie et Différence*. p. 112.
- 41 DERRIDA, Jacques. *L’Écriture et la Différence*. p. 413. Tradução livre.
- 42 DERRIDA, Jacques. *L’Écriture et la Différence*. p. 413. Tradução livre.
- 43 MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. p. 129.
- 44 DERRIDA, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. p. 16.
- 45 DASTUR, Françoise. **Philosophie et Différence**. p. 113. Tradução livre.

Disponível em: www.univali.br/periodicos

- 46 DASTUR, Françoise. **Philosophie et Différance**. p. 113. Tradução livre.
- 47 DASTUR, Françoise. **Philosophie et Différance**. pp. 113/114. Tradução livre.
- 48 DASTUR, Françoise. **Philosophie et Différance**. p. 114. Tradução livre.
- 49 DASTUR, Françoise. **Philosophie et Différance**. p. 114. Tradução livre.
- 50 DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. pp. 27/28.
- 51 DASTUR, Françoise. **Philosophie et Différance**. p. 114. Tradução livre.
- 52 Vide DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- 53 DASTUR, Françoise. *Philosophie et Différance*. p. 114. Tradução livre.
- 54 Vide DERRIDA, Jacques. *Rogues*. Two Essays on Reason. p. 90.
- 55 DERRIDA, Jacques. *Rogues: Two Essays on Reason*. p. 86. Tradução livre.
- 56 DERRIDA, Jacques. *Force de Loi: Le Fondement Mystique de L' Autorité*. Paris: Galilée, 1994, p. 44. Tradução livre.