

PARTE 1– A LINGUAGEM

2

A virada lingüística da filosofia contemporânea

A linguagem somente passa a dominar a cena filosófica a partir do século XIX, como uma reação ao idealismo, seja o transcendental de matriz kantiana, seja o absoluto de inspiração hegeliana, bem como ao empirismo psicologista na esteira de John Stuart Mill. Tal movimento da filosofia contemporânea rumo a uma crítica da linguagem, redundará no nascimento de uma verdadeira “filosofia da linguagem”, uma filosofia que tem como concepção básica a análise da linguagem e do processo de significação, seja por uma corrente “analítica” que estuda a linguagem ideal, ou por uma corrente “pragmática”, que investiga a linguagem ordinária e seu uso efetivo nos diversos contextos cotidianos³⁰.

O que me interessa destacar nesse novo modo de fazer filosofia é que, pela primeira vez no pensamento ocidental, a visão platônica do mundo foi questionada na sua raiz, ou seja, no pressuposto de que existe uma separação, e mesmo uma oposição, entre a realidade “nua” e a representação lingüística dessa realidade. Para a concepção tradicional, de Platão a Husserl, a linguagem é compreendida como mero suplemento das idéias, incapaz, portanto, de expressar a essência das coisas³¹. Geoffrey Bennington expressa tal preconceito filosófico da seguinte maneira:

“toda filosofia que coloca para si mesma o mundo e a linguagem como sendo dois reinos separados por um abismo que tem que ser atravessado permanece presa, exatamente no suposto ponto de travessia, no círculo do dogmatismo e do relativismo que ela não consegue quebrar”³².

³⁰ De modo geral, pode-se identificar duas grandes vertentes desse novo modelo de filosofia: a Escola Analítica de Cambridge (Frege, Russell e o primeiro Wittgenstein) que resultará no positivismo lógico do Círculo de Viena e a Escola de Oxford, também conhecida como filosofia da linguagem ordinária (Gilbert Ryle, o segundo Wittgenstein e Austin). Esta segunda vertente, que também pode ser caracterizada pela expressão “virada lingüística” é a que me interessa aqui. Ver, a respeito, Marcondes, Danilo. “Duas Concepções de Análise na Filosofia Analítica” in *Linguagem e Construção do Pensamento*. Casa do psicólogo, São Paulo, 2006, pág. 23.

³¹ Segundo Danilo Marcondes, a primeira formulação filosófica dessa impossibilidade do conhecimento imediato da realidade encontra-se no diálogo *Teeteto* de Platão e pode ser resumido no “paradoxo do *Teeteto*”. Idem, pág. 25.

³² “We can announce already that any philosophy which gives itself world and language as two separate realms separated by an abyss that has to be crossed remains caught, at the very point of

Com efeito, a relação entre a linguagem e o mundo não pode ser explicada logicamente porque o “mundo” é linguagem. A linguagem sempre já é anterior a toda pergunta específica sobre qualquer coisa no mundo. A linguagem abre o mundo, ela tem papel constitutivo na nossa relação com o mundo, mas não é um objeto *do* mundo e, por isso, não podemos simplesmente submetê-la às distinções tradicionais, como entre “realidade” e “representação”.

O que parece difícil de entender é esta interpenetração indissolúvel, esta “contaminação” incontornável entre a linguagem e o mundo. Nosso contato com a realidade encontra-se, desde sempre e desde já, lingüisticamente estruturado. Não há como escapar da linguagem, não há um “fora” da linguagem, nem pensamentos “pré-lingüísticos”. Todas as oposições que estruturam nosso pensamento são oposições lingüísticas e nada pode ser “pensável” sem elas. É nesse sentido que Derrida afirma: “Os movimentos da desconstrução não solicitam as estruturas do fora”. O pensamento crítico da desconstrução, seja ele classificado como filosófico ou literário, opera do interior e empresta da estrutura antiga todos os “recursos estratégicos e econômicos da subversão”³³. É nesse sentido que Derrida entende a inquietação sobre a linguagem que domina a cena filosófica, especialmente no século XX. Segundo Derrida, tal inquietação “só pode ser uma inquietação da linguagem e na própria linguagem”³⁴.

O “mundo da vida”, seja ele entendido como o conjunto de referências possíveis, ou como “tudo que é o caso”, ou ainda como “rede de interlocução”, esse “mundo” é, ele mesmo, lingüisticamente estruturado. Esse “estar no mundo”, desde sempre e desde já, aparece de forma paradigmática quando pensamos a linguagem. Somente podemos compreender a nossa existência através de uma língua particular que, mesmo compartilhando elementos da linguagem em geral, será sempre relativa à determinada comunidade lingüística ou ‘forma de vida’. A noção de horizonte de sentido usada pela hermenêutica, na esteira de Gadamer, aponta para essa condição humana inescapável. Pertencemos sempre a um

the supposed crossing, in the circle of dogmatism and relativism that it is unable to break”. Bennington, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Pág. 103. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

³³ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 30.

³⁴ Derrida, “Força e significação”, pág 12, in *A escritura e a diferença*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1995.

determinado horizonte de sentido formado, em última instância, por significações compartilhadas³⁵.

No entanto, por mais “própria” que a supomos, a língua não está à nossa disposição, isto é, ela não pode ser objetivada completamente, investigada como um objeto inerte, passível de análise. É assim também que, para Habermas, seguindo a trilha aberta por Humboldt e pela Hermenêutica, a linguagem abre o acesso ao mundo, mas não será jamais compreendida dentro desse mundo³⁶. Por mais inquietante que seja esta constatação, ela é uma consequência irrecusável, visto que o nosso *estar-aí-na-língua* faz com que a linguagem seja “mais velha” que qualquer sentido possível. A língua não é um elemento exterior, mas um “meio absoluto”, diz Derrida. Ela é inultrapassável e incontestável, não podemos recusá-la senão atestando a sua onipresença³⁷.

Assim, a “virada lingüística” aponta para uma filosofia que quer pensar a linguagem e o complexo processo de significação em outras bases. No lugar de uma filosofia centrada na consciência e no sujeito, presa ao mentalismo e consequente psicologismo, surge uma filosofia que, através de uma investigação sobre o funcionamento da própria língua, tenta esclarecer os problemas filosóficos tradicionais através de uma crítica da própria linguagem em que tais problemas são elaborados. Dessa forma, propõe um novo enfoque para os velhos problemas da metafísica, ao abandonar a noção de que o pensamento é algo da ordem da subjetividade.

Como desenvolvo adiante, Frege e Husserl – e, de modo distinto, Humboldt – podem ser considerados os precursores desse novo pensamento, uma vez que o sentido não é considerado um elemento pertencente nem à realidade nem à consciência. Na linguagem fenomenológica, o sentido ou conteúdo noemático é um componente não real do vivido. Já Frege aponta para o

³⁵ A relação entre a desconstrução e a Hermenêutica é de uma proximidade complexa, visto que a desconstrução questiona a ilusão do sentido – indeterminado, mas sempre possível – pressuposta na tarefa interpretativa, tal como a entende a Hermenêutica. Já a desconstrução se coloca a tarefa de pensar um pensamento “sem horizonte de sentido ou de espera”. Derrida confronta a desconstrução e a hermenêutica em *Béliers*. Galilée, 2003.

³⁶ Habermas, *Verdade e Justificação*, pág. 126. Ed. Loyola, São Paulo, 2004.

³⁷ Derrida fala de uma *espectralidade* implicada em toda língua, visto que não há uma língua originária ou “língua de partida” da qual “derivam” outras línguas. Assim, sem referência fixa, toda tradução traz em si uma *inventividade* intrínseca, tendo em vista a “dissimetria de origem”, ou seja, a divisão que corta a língua e impede qualquer purificação. Toda língua “própria” é desde sempre contaminada pelo “estrangeiro”. Ver, a respeito, Duque-Estrada, Paulo César. “Alteridade, Violência e Justiça: Trilhas da desconstrução” in *Desconstrução e Ética*, op. cit. pág. 45.

“descolamento” entre sentido e referência, o que nos leva à mesma conclusão, qual seja, a de que o sentido de uma expressão independe do sujeito, visto que ele é sempre *ideal*³⁸.

Assim, a visada dessa nova forma de investigação filosófica diz respeito à análise do significado, das proposições lingüísticas que estruturam o pensamento e não mais dos processos mentais e subjetivos que dominavam o projeto racionalista da modernidade, seja ele de matriz cartesiana, kantiana e mesmo hegeliana.

No entanto, uma investigação que faça justiça à complexidade do fenômeno da linguagem não pode se contentar com a análise de enunciados lingüísticos ou com a forma lógica que estrutura as proposições. Para tentar dar conta do processo de significação, a “virada lingüística” que busco destacar, para além da perspectiva analítica, consiste na abertura de uma nova dimensão de compreensão da linguagem, qual seja, a dimensão pragmática que busca estudar a linguagem cotidiana em ação e não apenas a linguagem ideal e sua estrutura lógica. A pragmática pretende realizar assim, uma investigação da linguagem concreta, em pleno funcionamento, e determinar, na medida do possível, o sentido de uma proposição através da análise da nova unidade de significação, o ato de fala.

O termo “pragmática” provém de uma classificação proposta por Morris em 1938 e adotada por diversos pensadores da linguagem, tanto da vertente analítica como da ordinária. Considerando a linguagem humana como um conjunto de signos, Morris divide o fenômeno da significação em três áreas distintas: sintaxe, semântica e pragmática. Dentro dessa tipologia, a pragmática é definida como a parte da semiologia que estuda a relação entre os signos e seus usuários. Enquanto a sintaxe estuda apenas a relação entre os signos, e a semântica restringe-se a investigar a relação entre os signos e o mundo, o estudo da linguagem sob o ponto de vista pragmático pretende dar conta da experiência concreta da linguagem, do contexto e dos múltiplos usos da linguagem cotidiana.

Tais pretensões desafiam os cânones da ortodoxia analítica e por isso foram excluídas da investigação filosófica tradicional. Com forte inspiração na

³⁸ É importante notar que Frege não usa a palavra “idéia” porque ela ainda nos remete a algo interior à mente do sujeito, mas o sentido de “conteúdo objetivo de uma proposição” é o mesmo de Husserl. Desenvolvo o espectro Husserl e a leitura derridiana da fenomenologia na sequência de Frege.

lógica simbólica de Frege e Russell, a filosofia analítica aborda a dimensão pragmática da linguagem como algo que é preciso dominar, controlar, visando impedir que os inúmeros e indeterminados efeitos do discurso contaminem o processo de determinação do significado. Desse modo, a filosofia analítica se livra do fardo de explicar o processo de significação nos múltiplos contextos de uso dos enunciados, recolhendo-se na cômoda ante sala da semântica. Como coloca Habermas:

“mesmo depois da virada lingüística, o *mainstream* da filosofia analítica se ateuve ao primado da proposição enunciativa e de sua função de representação. A tradição da semântica da verdade fundada por Frege, o empirismo lógico de Russell e do círculo de Viena, as teorias da significação de Quine e Davidson, partem todos da idéia de que a análise da linguagem deve tratar a proposição enunciativa ou a asserção como o caso paradigmático. Com exceção do segundo Wittgenstein e de seus discípulos não-ortodoxos, a filosofia analítica deu continuidade à teoria do conhecimento por outros meios”³⁹.

Entretanto, apesar do domínio da filosofia analítica, o novo paradigma lingüístico, faz com que a tradição filosófica dominante – então reduzida à epistemologia – encontre seu limite, uma vez que a verdade dos enunciados não pode mais ser compreendida como correspondência a algo no mundo, sob pena de ser preciso “sair” da linguagem por meio da linguagem. De fato, a “verdade” de um enunciado somente pode ser assegurada pela sua coerência com outros enunciados. Dessa forma, a ambição da filosofia de servir como fundamentação das ciências só pode ser resolvida após o devido esclarecimento das expressões lingüísticas, isto é, dos conceitos que utilizamos em nosso discurso, seja ele científico ou não. Essa tarefa será assumida pela corrente analítica da filosofia da linguagem e, de modo distinto, pela fenomenologia husserliana, como apresento a seguir.

2.1

Frege e o descolamento entre sentido e referência

Frege pode ser apontado como o primeiro filósofo e lógico a oferecer uma contribuição à filosofia da linguagem de modo geral, antes mesmo da distinção

³⁹ Habermas, *Verdade e Justificação*, op. cit. pág. 9.

entre analítica (linguagem ideal) e pragmática (linguagem ordinária). O grande salto da filosofia da linguagem e que pode ser atribuído a Frege consiste exatamente na compreensão de que sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*) são independentes, ou seja, uma expressão pode ter sentido e não ter referência, como por exemplo: “o corpo celeste mais distante da Terra”. Ademais, uma mesma referência pode ser utilizada de diversos modos. Em outros termos, pode-se dizer que a referência é o objeto designado, enquanto o sentido é o modo de designar o objeto.

Ao deduzir logicamente que o sentido de uma proposição é independente do seu referente, Frege é obrigado a concluir que a relação de significação não pode ser analisada como um processo que tem lugar na consciência subjetiva, visto que o sentido de uma sentença precisa ser objetivamente determinado. Segundo ele, é preciso distinguir “idéia” de “pensamento” (*Gedanke*), uma vez que “o pensamento não pertence nem ao meu mundo interior, como uma idéia, nem tampouco ao mundo exterior, ao mundo das coisas sensorialmente perceptíveis”⁴⁰.

O pensamento (*Gedanke*) não é, portanto, algo subjetivo, que se processa no interior da mente do sujeito cognoscente, mas sim, algo objetivo, a referência e sua relação com a realidade, que se apresenta sob a forma de enunciados lingüísticos. Apenas o pensamento pode ser verdadeiro ou falso, visto que apenas ele pode ter valor de objetividade. Assim, a filosofia caracteriza-se pela investigação lógica do pensamento (*Gedanke*), isto é, do “sentido de uma sentença”. Para Frege, “Ao pensar não produzimos pensamentos, mas os apreendemos”⁴¹. Isto porque “o pensamento veste-se com a roupagem perceptível da sentença, tornando-se assim mais facilmente apreensível.”. Daí que sua análise restringe-se às “sentenças mediante as quais comunicamos ou declaramos algo”⁴².

Independentemente das críticas que foram formuladas à concepção fregeana de Verdade e ao seu projeto logicista, o que quero destacar aqui é a contribuição original de Frege para a virada da filosofia contemporânea em direção ao estudo da linguagem. Ao proclamar a necessidade de se distinguir o

⁴⁰ “Nem tudo o que pode ser objeto de meu conhecimento é uma idéia. Eu próprio, como portador de idéias, não sou uma idéia”. Frege, *Investigações lógicas*, Cadernos de Tradução n.7, DF/USP, 2001 pág. 31.

⁴¹ Frege, *idem*, pág 32.

⁴² Frege, *Investigações lógicas e outros ensaios*, Cadernos de Tradução n.7, DF/USP, 2001, pág.13 e 14.

sentido da referência na constituição do significado lingüístico Frege dá o pontapé inicial para a “virada lingüística”, uma vez que, segundo ele, o filósofo deve concentrar sua atenção sobre o pensamento (*Gedanke*), enquanto o “conteúdo objetivo de uma proposição” e não como um processo mental, subjetivo e psicológico.

Segundo Danilo Marcondes, “Frege rompe com a lógica tradicional que via a proposição ou juízo como resultado da cópula (união) entre conceitos com sentidos previamente determinados, que constituíam o sujeito e o predicado”. E acrescenta: “a distinção entre sentido e referência constitui a contribuição mais fundamental de Frege ao desenvolvimento da filosofia da linguagem, sendo o tratamento dado por ele a essa questão uma das causas da centralidade que a linguagem veio a ter na tradição analítica”⁴³.

Entretanto, Frege parou a meio caminho entre a filosofia da consciência e a filosofia da linguagem porque ainda manteve a noção da linguagem como expressão (das representações, sentimentos e conhecimentos) tal como a tradição estoíca e medieval. Apesar da superação do psicologismo, Frege não questiona a noção de “consciência” como “presença a si”, não problematiza a ambigüidade da linguagem que produz algo como o “eu” e, desse modo, continua preso na ilusão da presença e do “querer-dizer”, como algo uno e idêntico a si. Voltarei a essa questão adiante.

Assim, mesmo tendo rompido com a noção de verdade como correspondência, ao afirmar que apenas as sentenças podem ter valor de verdade, Frege excluiu de sua análise as sentenças classificadas como “não sérias”, como as da poesia e da ficção. Diz Frege: “a ciência exata está voltada para a verdade e apenas para a verdade. Portanto, os componentes da sentença às quais não se aplica a força assertiva não pertencem à exposição científica, mas muitas vezes estes componentes *são difíceis de serem evitados*”⁴⁴ (grifo meu).

Apesar de seguir na trilha do projeto logicista da filosofia, as investigações de Frege também inauguraram o espaço para o desenvolvimento da filosofia da

⁴³ Marcondes, “Duas concepções de análise na Filosofia Analítica”, op. cit., pág. 36, 37.

⁴⁴ Ao restringir a filosofia a análise de proposições assertivas, Frege faz um comentário interessante: “Quanto mais rigorosamente científica for uma exposição, menos discernível será a *nacionalidade* de seu autor, e mais fácil será traduzi-la”. Assim, a verdadeira filosofia – a lógica – não tem nação. Frege, *Investigações lógicas*, op. cit. pág. 16 e 17. Sobre a noção de *Gedanke*, ver: Frege, Gottlob. *Investigações lógicas e outros ensaios*, op. cit.; *Écrits logiques et philosophiques*, Éditions du Seuil, traduction et introduction de Claude Imbert, 1971.

linguagem, ao mudar o foco da investigação dos processos mentais para as sentenças lingüísticas. Agora, a racionalidade deve ser buscada nos enunciados e não nas intuições ou percepções dos sujeitos cognoscentes. Esse passo certamente fez estremecer a noção de consciência subjetiva e representou um momento importante para a futura virada lingüística-pragmática que apenas se concretizará com um dos seus discípulos mais potentes e infiéis, como veremos adiante.

2.2

Espectro Husserl e a fenomenologia:

No entanto, apesar da enorme influência de Frege, é Husserl⁴⁵ e a fenomenologia que despontam como a herança mais explícita do pensamento de Derrida. Assim como Frege, Husserl também desloca suas análises para a linguagem, ou melhor, nos termos fenomenológicos, para a idealidade da pura expressão. O descolamento entre sentido e referente que torna a linguagem o tema mais candente da filosofia do século XX também aparece no que Husserl chama de “crise do sentido”, ou seja, a constatação de que o signo funciona, mesmo na ausência da intenção, do querer-dizer, do “meaning” do falante, mesmo na ausência de valor objetivo da proposição (por exemplo, “o círculo é quadrado”) e, surpreendentemente, o signo “significa”, opera, produz efeito, mesmo na ausência de gramaticalidade, isto é, de mínima concordância com a estrutura lógica da linguagem (“o verde é ou” e “abracadabra” são exemplos daquilo que Husserl chama de “sinnlosigkeit” ou “agramaticalidade”), possibilidade que Frege nem considera como pensamento (*Gedanke*).

No primeiro capítulo de *Recherches logiques (Ausdruck und Bedeutung)* Husserl estabelece as ‘distinções essenciais’ que comandam rigorosamente todas as análises ulteriores. Para Derrida, a primeira distinção feita por Husserl inspira, ainda que de forma germinal, toda a filosofia husserliana. Segundo Husserl, a palavra ‘signo’ (*Zeichen*) engloba dois conceitos heterogêneos: o de ‘expressão’ (*Ausdruck*) e o de ‘índice’ (*Anzeichen*)⁴⁶. Tal oposição coloca, de um lado, a noção de *índice*, uma realidade empírica, existente no mundo e que não exprime

⁴⁵ Derrida desenvolve uma crítica à filosofia husserliana em *A Voz e o Fenômeno*. Tr. Lucy Magalhães, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1994. A edição utilizada será a brasileira (ed. Br.) em confronto com o original (ed. Fr.) *La voix et le phénomène*. Puf, Paris, 1967.

⁴⁶ Derrida, *A voz e o fenômeno*, ed. Br. pág. 25.

nada, visto que não transporta nenhum *Bedeutung*; de outro lado, a noção de *expressão*, uma idealidade, um signo puramente linguístico, que concerne tão-somente à *voz* e ao *espírito* e que quer dizer algo, ou seja, que contém um conteúdo discursivo⁴⁷.

Entretanto, esta distinção trará sérias dificuldades à Husserl, visto que um único e mesmo fenômeno pode ser apreendido como expressão ou como índice, como signo discursivo ou não-discursivo, dependendo do vivido intencional que o anima. Nesse sentido, esclarece Husserl: “os signos no sentido de índice não exprimem nada, a menos que cumpram, além da função de indicar, uma função de *Bedeutung*”. E mais adiante, reconhece a relação intrínseca, o emaranhamento (*Verflechtung*) entre ambos: “O querer-dizer (*bedeuten*) – no discurso comunicativo – está sempre entrelaçado (*verflochten*) em uma relação com esse ser-índice...”⁴⁸.

Entretanto, apesar de assinalar essa contaminação entre a expressão e o índice, o projeto husserliano quer retomar a possibilidade de uma pureza expressiva e lógica da *Bedeutung*, para além da função comunicativa, uma vez que a comunicação já é uma camada extrínseca da expressão. Husserl pretende, portanto, estabelecer uma rigorosa distinção de essência entre índice e expressão. Tal distinção abre o espaço mesmo da fenomenologia, no sentido de seu distanciamento do mundo, como se ela pudesse preexistir à questão da linguagem, ou melhor, como se não fosse a própria linguagem que permitisse tal distinção. Nesse sentido, para realizar tal distanciamento, é preciso encontrar uma situação fenomenológica na qual a expressão não esteja entrelaçada com o índice. Uma vez que toda comunicação implica o ser-índice da expressão, então apenas numa linguagem não comunicativa que se poderá encontrar a pureza da expressão. Essa linguagem sem comunicação é o monólogo ou a voz da “vida solitária da alma”. Assim, o projeto fenomenológico mostra sua essência, segundo Derrida:

“o idealismo transcendental fenomenológico responde à necessidade de descrever a objetividade do objeto (*Gegenstand*) e a presença do presente (*Gegenwart*) – e a

⁴⁷ Nesse sentido, ao contrário de Frege, nas *Recherches logiques*, Husserl não faz nenhuma distinção entre *Sinn* e *Bedeutung*. Já em *Idées I*, Husserl reserva a palavra *Bedeutung* para se referir ao conteúdo ideal da expressão verbal, ao passo que *Sinn* cobre todos os vividos intencionais até em sua camada não-expressiva. Apud Derrida, *A Voz e o fenômeno*, ed. Br., pág. 26.

⁴⁸ Derrida, *A voz e o fenômeno*, ed. Br. pág. 28.

objetividade na presença – a partir de uma “interioridade”, ou antes, de uma proximidade a si, de um *próprio* que não é um simples *dentro*, mas a íntima possibilidade da relação com um lá e com um fora, em geral. É por isso que a essência da consciência intencional só se revelará na redução da totalidade do mundo existente em geral”⁴⁹.

Assim, na primeira das *Recherches logiques*, já podemos identificar, seguindo Derrida, as raízes que o discurso posterior de Husserl não mais abalará. O valor de *presença* (seja como proximidade do que é exposto como objeto na intuição, seja a proximidade do presente temporal que conforma a intuição clara e atual do objeto) modifica-se a si mesmo mas não se perde jamais. E sempre que esse valor de presença for ameaçado, Husserl o despertará sob a forma do *telos*, isto é, da Idéia kantiana. Isto porque, como lembra Derrida, não pode haver uma *idealidade* sem que uma Idéia no sentido kantiano não esteja em ação.

Essa idealidade é a própria forma na qual a presença de um objeto pode, indefinidamente, ser repetida como a *mesma*. A não-realidade do objeto ideal, a não-realidade do sentido (o *noema* que, segundo Husserl, não pertence à consciência) darão pois a segurança de que a presença na consciência poderá ser repetida indefinidamente. Presença ideal em uma consciência ideal ou transcendental. Em outros termos, um significante deve permanecer o mesmo e poder ser repetido como tal, apesar e através das deformações que as ocorrências empíricas lhe aportam. Um fonema ou grafema só funciona como signo se uma identidade formal permitir sua reedição e seu reconhecimento. Essa identidade é, segundo Derrida, necessariamente ideal⁵⁰. No entanto, ela implica uma representação, mesmo que na forma de uma *Vorstellung*, ou seja, uma representação pura e direta, pretensamente não afetada pela ficção. E conclui Derrida: “a idealidade é a salvação ou o domínio da presença na repetição”⁵¹.

Seguindo seu projeto fenomenológico, Husserl analisa nas *Recherches Logiques*, a possibilidade da ausência do referente no processo de significação, situação que pode ocorrer em duas hipóteses. Primeira hipótese: um enunciado pode ser proferido e entendido, mesmo se o objeto (referente) não esteja disponível ao falante e ao ouvinte. Por exemplo, o enunciado “o céu é azul” é

⁴⁹ Derrida, *A voz e o fenômeno*. Ed. Br. pág. 30-31.

⁵⁰ Derrida, *A Voz e o Fenômeno*. Ed. Br. pág. 59.

⁵¹ Derrida, *A voz e o fenômeno*. Ed. Br. pág. 15-16.

inteligível e comunicável mesmo se o interlocutor não vê o céu, mesmo se o autor da frase não o vê e mesmo se está chovendo no momento da comunicação. Assim, pertence à estrutura do enunciado poder funcionar separado de seu referente. Essa possibilidade é o que Derrida chama de iterabilidade geral, generalizável e generalizadora de qualquer marca, sem a qual não haveria enunciado.

A segunda hipótese ou possibilidade analisada por Husserl diz respeito à ausência de significado. No entanto, esta possibilidade é considerada perigosa e inferior, visto que ocasiona a “crise do sentido”, seja pela ausência de intenção de significação, seja pela ausência de significação objetiva ou, ainda pior, a ausência de sentido. Um signo “funciona” mesmo quando nada quer dizer, mesmo quando se trata de um *non-sense* desprovido de referente, de significado e também de sentido. Este é o caso dos enunciados “o verde é ou” e “abracadabra”, citados por Husserl. Uma vez que a fenomenologia husserliana busca dissociar rigorosamente a análise da expressão (*Ausdruck*) como signo significante, ou seja, que quer dizer alguma coisa (*bedeutsame Zeichen*), de qualquer fenômeno de comunicação, a possibilidade de um signo “sem sentido” aparece como uma dificuldade decisiva em seu projeto. Tais expressões agramaticais, desprovidas de lógica (*sinnlosigkeit*) devem ser banidas do discurso filosófico rigoroso⁵², uma vez que o que interessa a Husserl é o sistema de regras de uma gramática universal, sob o ponto de vista lógico e epistemológico, formando assim, aquilo que denominou uma “gramática pura lógica”⁵³.

Desse modo, as expressões consideradas problemáticas por Husserl e que perturbam seu projeto logicista são as expressões “sem sentido”. Por outro lado, estes são os casos que mais interessam à desconstrução, visto que libertados do regime lógico tradicional. Para Derrida, nenhum signo é inútil, mesmo que não funcione como índice e mesmo que não obedeça à lógica gramatical. Mesmo a expressão “o verde é ou”, para além das diversas possibilidades de tradução que poderiam lhe prover alguma gramaticalidade, *significa* alguma coisa, a saber, significa um *exemplo de agramaticalidade*⁵⁴. E essa possibilidade acaba por

⁵² Como escreve John D. Caputo, as expressões agramaticais são inúteis, desprovidas de propósito, improdutivas e não aportam nenhuma contribuição para seu projeto. “The Economy of Signs in Husserl and Derrida: from uselessness to full employment” in Sallis, John (ed.) *Deconstruction and Philosophy*. The University of Chicago Press, 1987.

⁵³ Husserl, *Recherches Logiques*, T.2, Part. 2, cap. IV, trad. Francesa Elie, Kelkel, Scherer, pág. 136 apud Derrida, “Assinatura Evento Contexto”, in *Margens da Filosofia*. op. cit. pá. 361, nota 4.

⁵⁴ Derrida, *A voz e o fenômeno*. Ed. Br. pág. 362.

revelar a estrutura mais profunda da linguagem e do processo de significação, para além da fenomenologia e do pressuposto comunicacional da linguística. E é sobre essa possibilidade que insiste Derrida:

“possibilidade de isolamento e de enxerto citacional que é apanágio da estrutura de qualquer marca, falada ou escrita, e que constitui qualquer marca como escrita, antes mesmo e fora de qualquer horizonte de comunicação semio-linguística; como escrita, quer dizer, como possibilidade de funcionamento separado, em certa medida, de seu querer-dizer “original” e da sua pertença a um contexto saturável e constrangedor. Qualquer signo, falado ou escrito, pode ser colocado entre aspas”⁵⁵.

Contudo, Husserl admite que nem todas as expressões estão destinadas a comunicar. Ou, na linguagem fenomenológica, nem todos os signos operam como índices. Com efeito, a *voz interior* a que Husserl se refere é algo ideal, que não existe efetivamente e expressa algo também não existente, a idealidade da expressão. Deste modo, o discurso expressivo não tem necessidade, enquanto tal em sua essência, de ser efetivamente proferido no mundo. A expressão como signo querendo-dizer é, pois, uma dupla saída: saída fora de si do sentido (*Sinn*) e em si, na consciência, no com-sigo ou junto a si, que Husserl começa por determinar como ‘vida solitária da alma’⁵⁶. Mais tarde, indica Derrida, depois da descoberta da redução transcendental, ele a descreverá como “esfera noético-noemática da consciência”⁵⁷.

Os monólogos ou solilóquios são expressões da vida interior que não se destinam à comunicação, mas possuem, segundo Husserl, intenção de significação (*bedeutungen*)⁵⁸. O falar a si mesmo relaciona-se com o si mesmo numa proximidade absoluta. A linguagem e a representação viriam juntar-se a essa consciência simples e presente a si, uma consciência que é a presença a si do viver, do *Erleben*, da experiência, do vivido que, no “discurso interior da alma” pode refletir em silêncio a sua própria presença. Escreve Husserl: “cada vivido em geral (cada vivido efetivamente vivo) é um vivido no modo do ‘ente presente’. Pertence à sua essência a possibilidade da reflexão sobre aquilo mesmo em que ele é necessariamente caracterizado como *estando certo e presente*”⁵⁹.

⁵⁵ Derrida, ed. Br. pág. 362.

⁵⁶ Derrida, *A voz e o fenômeno*, ed. Br. pág. 40

⁵⁷ Derrida, *A voz e o fenômeno*, ed. Br. pág. 40

⁵⁸ Husserl, *Recherches logiques*, 1, cap. I, par. 8 apud Derrida, ed. Br. pág. 361

⁵⁹ Husserl, *Idées I*, par. 111 apud Derrida, *A voz e o fenômeno*, ed. Br. pág. 68.

Assim, apesar do caráter excepcional do solilóquio, ou seja, mesmo sendo inútil ou supérfluo (*zwecklos*, dirá Husserl) indicar algo para si mesmo, visto que que o vivido é imediatamente presente a si no modo da certeza e da necessidade absoluta, o monólogo interior conserva a lógica gramatical que garante o sentido da expressão e, sobretudo, o “querer-dizer” do seu autor. Esclarece Derrida:

“Na expressão, a intenção é absolutamente expressa porque ela anima uma voz que pode permanecer apenas interior, e porque o expresso é uma *Bedeutung*, isto é, uma idealidade que não ‘existe’ no mundo. (...) Confirma-se, de outro ponto de vista, que não há expressão sem intenção voluntária. De fato, se a expressão é sempre habitada, animada por um *bedeuten* como *querer-dizer*, é que para Husserl, a *Deutung*, digamos, a interpretação, o entendimento, a inteligência da *Bedeutung* nunca pode ocorrer fora do discurso oral (*Rede*)”⁶⁰.

Somente um discurso intencional pode se oferecer à interpretação. E este entendimento nunca é essencialmente leitura, mas escuta. A *Bedeutung* é reservada ao que fala e que fala enquanto diz o que quer dizer, ou seja, de forma expressa, explícita e consciente. Segundo Derrida, é esse privilégio do discurso oral que mantém Husserl preso ao fonocentrismo e, conseqüentemente, ao logocentrismo que determinam toda a metafísica ocidental. Como desenvolvo com maior vagar na parte 2, para Derrida, a metafísica é fonocêntrica, logocêntrica e etnocêntrica, pois tem como base a escrita fonética, ou seja, a redução da escrita à idealidade do sentido (ou significado). Isto configura um processo de apagamento do signo (no intuito de que o significado se manifeste) que traz consigo as marcas de um logocentrismo (*logos* como presença, fundamento, querer-dizer), de um fonocentrismo (primado da voz como expressão imediata de um querer-dizer) e de um etnocentrismo (toda metafísica é etnocêntrica, já que se apóia no reconhecimento exclusivo das linguagens fonéticas).

Com isso, pode-se perceber o rebaixamento da escrita em relação à linguagem falada (que estaria, metafisicamente, mais próxima da origem, do sentido, da presença)⁶¹. Tal rebaixamento deve-se à pretensa presença da *coisa mesma* que coloca o *logos* (o sentido da coisa que afeta a alma) e a fala juntos, sendo eles a idealidade mesma do sentido. A escrita, por sua vez, continua presa

⁶⁰ Derrida, *A voz e o fenômeno*, ed. Br. pág. 41-42.

⁶¹ Desenvolvo tal crítica derridiana no capítulo 2, especialmente na seção “A oposição entre fala e escrita”.

ao esquema platônico, ou seja, diz respeito à dimensão do sensível, da aparência, da exterioridade decaída do sentido.

E, mais ainda, para a fenomenologia, a essência do entendimento encontra-se no solilóquio, na voz interna da consciência, visto que o que está em jogo na referencialidade entre *Deutung* e *Bedeutung* é a relação da consciência consigo mesma. Além disso, ainda que o sentido (representado pela consciência) queira representar-se como um querer-dizer, a pura intenção espiritual (ou pura animação) pelo *Geist* (ou vontade) só se dá em referência à totalidade visível e espacial (seja ela representada pelos gestos, pelo corpo do signo, pela fisionomia etc.). Deste modo, em Husserl, o que ainda se encontra em jogo é a antiga oposição metafísica entre corpo e alma⁶², sendo que, devido à sofisticação de seu sistema, torna-se impossível pensar este *dentro* da consciência senão *em relação*, ou como diria mais radicalmente Derrida, *pressuposto* por este *fora*.

Assim, um diálogo interior é algo puramente imaginário e não constitui uma comunicação genuína e efetiva, visto que a característica indicial da linguagem resta sem utilidade. Os signos são inúteis na vida solitária da alma porque não existe a necessidade de se indicar atos mentais para si mesmo, uma vez que “os atos em questão são experienciados por nós no mesmo momento (*Im selben Augenblick*)”⁶³. E esta é a redução fenomenológica em sua essência: estreitar a originalidade da expressão como “querer-dizer” e como relação com o objeto ideal e afastar a indicação como fenômeno extrínseco e empírico, ainda que ambos encontrem-se intrinsecamente ligados.

Derrida rejeita ambas as possibilidades descritas por Husserl. Primeiro, questiona a possibilidade de se determinar uma comunicação como “real” ou “genuína”, uma vez que toda representação, inclusive aquela feita para si mesmo, comporta uma mediação que, desde sempre, interdita a presença imediata de uma consciência a si mesma.

Segundo, os signos não são inúteis em si mesmos. É o projeto fenomenológico que determina seu papel secundário e marginal. Portanto, é a redução fenomenológica – operação fundamental da crítica filosófica, segundo

⁶² “Isso explica porque tudo o que escapa à pura intenção espiritual, à pura animação pelo *Geist* – que é vontade –, tudo isso é excluído do *bedeuten* e, conseqüentemente, da expressão: por exemplo, o jogo de fisionomia, o gesto, a totalidade do corpo e a inscrição mundana, em resumo, a totalidade do visível e do espacial como tais”. Derrida, *A voz e o fenômeno*, ed. Br. pág. 43.

⁶³ “The acts in question are themselves experienced by us at that very moment”, Husserl, *Recherches logiques*, par. 8 apud Caputo, op cit. pág. 101.

Husserl – que expulsa os signos indiciais e “sem-sentido” para fora de seu domínio. O ideal de toda fenomenologia é a *descrição*, isto é, um acesso “desinteressado” às “coisas mesmas”. Com isso, empreender-se-ia uma suspensão da atitude natural, a fim de abraçar um ideal de um “querer nada pressupor”⁶⁴.

Segundo Husserl, a voz do interior da alma é pura e direta, visto que nada separa o ego de si mesmo, nem mesmo um piscar de olhos. Essa imediatidade da comunicação interior é a não-alteridade, a não diferença na identidade da presença como presença a si. Assim, tal conceito de presença comporta não apenas o aparecer de um ente na proximidade absoluta de si mesmo, mas também a essência temporal dessa proximidade. A presença a si do vivido deve se produzir no presente como agora. Por isso, os atos psíquicos são “vividos por nós no mesmo instante (*im selben Augenblick*). E conclui Derrida: “o presente da presença a si seria tão indivisível quanto um piscar de olhos”⁶⁵. Desse modo, a percepção ou intuição de si por si na presença não é apenas a instância na qual a “significação” pode ocorrer, mas sobretudo, ela assegura a possibilidade de uma intuição originária em geral, isto é, “a *não significação* como ‘princípio dos princípios’. E, assinala Derrida, “cada vez que Husserl quiser marcar o sentido da intuição originária, lembrará que ela é a experiência da ausência e da inutilidade do signo”⁶⁶. Em *Idées I*, pode-se ler: “entre a percepção de um lado, e a representação simbólica por imagem ou por signo, de outro, existe uma diferença eidética intransponível”⁶⁷.

No entanto, a estrutura das investigações husserlianas comporta um conflito interno, ou mesmo uma autocontestação implícita, no que diz respeito ao ideal de presença. Este ideal em Husserl, segundo Derrida, seria contaminado por uma “ausência constitutiva”. Tal alteridade fundadora é tratada cuidadosamente por Derrida no terceiro capítulo de *A Voz e o Fenômeno*, intitulado “O querer-dizer como solilóquio”. Sua tese central é a de que o *fora* não expresso por Husserl em sua fenomenologia da presença, mas pressuposto em sua concepção

⁶⁴ Derrida questiona este acesso “desinteressado” às coisas mesmas, e aponta a ‘vida’ ou “o ‘viver’ como o nome daquilo que precede à redução e escapa a todas as partilhas que esta faz aparecer” (p. 21). Com isso, Derrida mostra que a fenomenologia quer dar conta dogmaticamente de uma “presença”, mas que a vida mesma está precedida e constituída por uma alteridade: “*La chose même se dérobe toujours...*” in Derrida, *A voz e o fenômeno*, ed. Br. pág. 117.

⁶⁵ Derrida, *A Voz e o Fenômeno*, ed. Br. pág. 69.

⁶⁶ Derrida, ed. Br., pág. 70.

⁶⁷ Husserl, *Idées I* apud Derrida, idem, pág. 70.

de *expressão*, indicaria a *alteridade da consciência nela mesma* ⁶⁸. Em outros termos, o que Derrida nos revela é a tensão entre ausência e presença no cerne da própria idealidade.

Senão vejamos o que escreve o próprio Husserl: nas *Meditações cartesianas*, mais especificamente na quinta meditação, Husserl fala sobre a não presença do outro, que nunca estaria presente, a quem o “eu” nunca terá acesso senão por analogia. Quando eu escuto o outro, o seu vivido não está presente para mim, originariamente, em pessoa. Para Husserl, é possível ter uma intuição originária ou uma percepção imediata do seu corpo, gestos e fala, isto é, daquilo que ele expõe ao mundo. Mas a sua consciência, os atos pelos quais o outro dá sentido aos seus signos, não me estão imediata e originariamente presentes. O vivido do outro apenas se manifesta para mim através da mediação simbólica, isto é, através de signos que comportam uma face física e não através de nossa intuição originária e imediata. Existe aí, portanto, um limite irredutível e definitivo. A relação com o outro como não-presença é a impureza da expressão e, para conquistar a pura expressividade é preciso suspender a relação com outrem.

Já em *A idéia de fenomenologia*, ao analisar a lembrança primária ou retenção, Husserl assinala que ela está sempre entrelaçada com a percepção. O vivido originário torna-se objeto de reflexão imediata, um objeto que perdura como o mesmo, uma vez que vivido no verdadeiro agora que continuará o mesmo agora, mas *recuando ao passado e se constituindo por ele*. Escreve Husserl:

“on pourrait porter l’attention sur ce qu’on appelle le *souvenir primaire*, la *rétenion*, qui est nécessairement entrelacée avec toute perception. Le vécu que nous vivons maintenant devient pour nous objet dans la réflexion immédiate, et en lui se figure continuellement un même objet: le même son, ayant existé à l’instant encore en tant qu’un vrai maintenant, continuellement le même, **mais reculant dans le passé et constituant par là** le même point temporel objectif”⁶⁹.
(grifo meu)

Portanto, a descrição da constituição do objeto encontra-se determinada por uma temporalidade que remete a um passado de tipo especial, a saber, um

⁶⁸ “A ex-pressão é exteriorização. Ela imprime em um certo exterior um sentido que se encontra inicialmente em um certo dentro. (...) O fora não é nem a natureza, nem o mundo, nem uma exterioridade real em relação à consciência. Este é o momento de precisar. O *bedeuten* visa um fora que é o de um ob-jeto ideal. Esse fora é então ex-presso, passa fora de si em um outro fora que está sempre ‘na’ consciência. (...)”. Derrida, *A voz e o fenômeno*. Ed. Br. pág. 40.

⁶⁹ Husserl, *L’idée de la phénoménologie*. Cinquième leçon, Pág.91. Puf, 8 ed. 3 tir. Paris, 2006

‘verdadeiro agora vivido’ que projeta-se no futuro como o mesmo. Lê-se, portanto, no próprio texto husserliano, que não há somente o presente da presença. A redução fenomenológica exige uma suspensão do tempo cronológico, mas não consegue suspender a temporalização constitutiva da apreensão do objeto ou fenômeno puro.

Já em *Leçons*, Husserl confirma que a presentificação (percepção presentativa), “onde a coisa percebida parece se dar imediatamente”⁷⁰, necessita da função representativa, de um *Verstellung* em geral⁷¹. Do mesmo modo que a imaginação é dependente da impressão originária, a lembrança secundária é irreduzível à retenção. A síntese retenção-protensão nos leva forçosamente a concluir que o “agora” é continuamente composto pelo não-agora, a presença pela não-presença.

Assim, levando em consideração a própria escrita husserliana sobre a temporalidade da consciência, o agora não é jamais completo em si mesmo, puro e simplesmente. Vê-se, portanto, que a presença do presente percebido só pode aparecer como tal na medida em que ela se compõem continuamente como uma não-presença e uma não-percepção. E tais não-percepções não acompanham *eventualmente* o agora atualmente percebido; elas participam de modo essencial da sua possibilidade. Husserl admite que a retenção é ainda uma percepção, mas este é o único caso em que a percepção não é um presente, mas um passado como modificação do presente. Assim, por retenção Husserl se refere à lembrança primária, onde o passado se dá de modo presentativo. E, segundo ele, não há descontinuidade radical entre a percepção original e a retenção. Escreve Husserl: “...se damos o nome de percepção ao ato em que reside toda origem, ao ato que constitui originariamente, então, a lembrança primária é percepção. Pois é somente na lembrança primária que vemos o passado, é somente nele que se constitui o passado, e não de modo re-presentativo, mas, ao contrário, presentativo”⁷².

⁷⁰ « dans la perception, la chose perçue semble être donnée immédiatement », Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, op. cit. pág. 41.

⁷¹ Husserl distingue *Vorstellung* (*Repräsentation*) de re- apresentação como repetição ou reprodução da apresentação, como *Vergegenwärtigung* modificando a *Präsentation* ou *Gegenwärtigung*. Mas Derrida questiona tais distinções e aponta para o sentido geral de representação, contido em todos os tipos husserlianos, qual seja, a idéia de “ocupar o lugar de”. Derrida, *La voix et le phénomène*, ed. fr. pág. 54.

⁷² Husserl, *Leçons*, trad. Francesa, pág. 58 apud Derrida, idem, pág. 75.

Husserl se esforça para distinguir retenção e reprodução, argumentando que, fenomenologicamente, existe uma diferença entre aquilo que acabamos de escutar (retenção) e aquilo que ouvimos há dias atrás (reprodução). No entanto, Derrida aponta para a impossibilidade de se distinguir um passado “recém passado” de um passado “mais passado”. Com efeito, retenção e reprodução são variantes da representação e não podem ser distinguidos, exceto pelo lapso temporal que o separam do momento “original” da impressão. Uma vez que a retenção indica uma modificação representativa do agora, então o agora vivo e genuíno é um produto ou um efeito da retenção e dependente, portanto, da representação. Assim, a presença (o agora) é um efeito da representação e não o contrário (representação como modificação da presença), como pressuposto pela metafísica tradicional⁷³.

Prosegue Husserl:

“no sentido ideal, a percepção (a impressão) seria então a fase da consciência que constitui o puro agora e, a lembrança, toda uma outra fase da continuidade (...) Ainda assim, mesmo esse agora ideal não é algo diferente do não-agora, mas, ao contrário, está em comércio contínuo com ele. E a isso corresponde a passagem contínua da percepção à lembrança primária”⁷⁴.

Desse modo, um certo conceito de agora, do presente como possibilidade do instante, autoriza todo sistema de distinções proposto por Husserl. No entanto, como indica Heidegger, Husserl foi o primeiro a romper com um conceito de tempo herdado da *Física* de Aristóteles, determinado a partir das noções de “agora”, “ponto”, “limite” e “círculo”. Husserl reconhece que nenhum “agora” pode ser isolado como instante e pontualidade pura. Escreve Husserl em *Leçons*: “...pertence à essência dos vividos serem obrigados a estender-se de tal modo que nunca pode haver fase pontual isolada”⁷⁵. Portanto, conclui Derrida:

“se a pontualidade do instante é um mito, uma metáfora espacial ou mecânica, um conceito metafísico herdado, se o presente da presença a si não é simples, se ele se constitui em uma síntese originária e irreduzível, então toda argumentação de Husserl fica ameaçada no seu princípio”⁷⁶.

⁷³ Caputo, op. cit. pág. 102.

⁷⁴ Apud Derrida, *A Voz e o Fenômeno*, pág. 75.

⁷⁵ Husserl, *Leçons*, pág. 65 ed. francesa apud Derrida, ed. Br. pág. 71.

⁷⁶ Derrida, *A Voz e o Fenômeno*, op. cit. pág. 71.

Mas, apesar reconhecer a impossibilidade de se isolar o “agora” do fluxo temporal, ou seja, da extensão irreduzível do vivido, Husserl ainda pensa e descreve tal extensão a partir da identidade a si do agora como ponto, como “ponto-fonte”. Assim, a idéia de uma presença originária, de um “começo absoluto”, de um *principium* remete sempre a esse “ponto-fonte”. Diz Husserl: “a apreensão-de-agora é como o núcleo face a uma cauda de cometa de retenções e, cada vez, só há uma fase pontual que está agora presente, ao passo que as outras se ligam a ela como cauda de retenção”⁷⁷. Desse modo, escreve Derrida: “apesar de toda complexidade de sua estrutura, a temporalidade tem um centro inamovível, um olho ou um núcleo vivo, e é a pontualidade do agora atual (...) e é essa identidade a si mesmo do agora atual que Husserl se refere no ‘*im selben Augenblick*’”⁷⁸.

E aqui revela-se o que Derrida chama de autocontestação implícita do discurso husserliano: a partir do momento em que se admite a continuidade do agora e do não-agora, da percepção e da não-percepção, na zona de originariedade comum à impressão originária e à retenção, acolhe-se o outro na identidade a si do *Augenblick*: a não presença e a inevidência no piscar de olhos do instante. E essa alteridade não é algo que vem surpreender ou dissimular a presença da impressão originária. Ao contrário, ela é produtiva, ou seja, é a não-presença que permite o surgimento da impressão originária, mas, entretanto, destrói radicalmente toda possibilidade de identidade a si na simplicidade. E conclui Derrida: “essa intimidade da não-presença e da alteridade à presença corta na raiz o argumento da inutilidade do signo na relação a si”⁷⁹.

Desta forma, a fenomenologia husserliana mantém e refina o domínio do agora que dá continuidade à metafísica grega da presença, passando pela metafísica “moderna” da presença como consciência de si até a metafísica da idéia como representação (*Vorstellung*). E é por isso que a fenomenologia não pode admitir uma teoria da não-presença como inconsciente. Para Husserl, a consciência íntima do tempo não comporta a “posterioridade” de um “conteúdo inconsciente”, isto é, a estrutura temporal freudiana. Para ele, “é um verdadeiro

⁷⁷ Husserl, *Leçons*, pág. 45-55, apud Derrida, ed. Br., op. cit. pág. 72.

⁷⁸ Derrida, *A Voz e o Fenômeno*. Ed. Br. pág. 72.

⁷⁹ Derrida, *A Voz e o Fenômeno*. Ed. Br.pág. 76.

absurdo falar de um ‘conteúdo’ inconsciente que só se tornaria consciente na posteridade. A consciência é necessariamente *ser-consciente* em cada uma de suas fases. A retenção de um conteúdo inconsciente é impossível”⁸⁰.

Segundo Derrida, a fenomenologia merece o crédito de ter efetuado uma crítica ao psicologismo que dominava o cenário metafísico do final do século XIX⁸¹. Entretanto, ainda permaneceu refém da teleologia da presença e da completude. A identidade a si mesmo do agora atual que Husserl se refere no “*im selben Augenblick*” marca o privilégio do agora-presente que define o próprio elemento do pensamento filosófico. Ele é a própria *evidência*, o próprio pensamento consciente que comanda todo conceito possível da verdade e do sentido⁸².

A fenomenologia assumiu uma atitude vigilante, mas não foi suficiente para escapar ao desejo de presença. Com efeito, diz Derrida, “a forma *fenomenológica* dessa vigilância já encontra-se comandada pela metafísica”⁸³. Husserl nunca levantou a questão do *logos* transcendental, da linguagem herdada, na qual a fenomenologia produz e exhibe os resultados de suas operações de redução. A unidade entre a linguagem tradicional da metafísica e a linguagem fenomenológica nunca foi rompida⁸⁴. Assim, a fenomenologia transcendental “com o maior refinamento crítico” alcança o ponto mais alto da metafísica da presença, inseparável do logo-fono-etnocentrismo. Diz Derrida:

Deveríamos talvez concluir que (...) o conceito de intencionalidade permanece preso à tradição de uma metafísica voluntarista, isto é, talvez simplesmente preso à metafísica. A teleologia explícita que comanda toda a fenomenologia transcendental seria, no fundo, apenas um voluntarismo transcendental. O sentido quer significar-se, ele só se exprime em um querer-dizer que não é senão um querer-dizer-se da presença do sentido.⁸⁵

Desta maneira, a *voz* fenomenológica é a que *fala* e que, por isso, está “presente a si” mesmo com a suspensão (isto é, ausência) do mundo. E Derrida

⁸⁰ Husserl, *Leçons*, Suplemento IX, trad. Francesa, pág. 160-161 apud Derrida, idem, op. cit. pág. 74.

⁸¹ A psicologia fenomenológica deverá, com efeito, lembrar a toda psicologia atuante o seu capital de pressuposições eidéticas e as condições de sua própria linguagem. Cabe a ela fixar o sentido dos conceitos da psicologia e, antes de tudo, o sentido do que se chama *psyché*. No entanto, essa psicologia pura é dependente de uma consciência pura ou transcendental que, por sua vez, também não questiona sua herança metafísica. Derrida, idem, pág. 17.

⁸² Derrida, *A Voz e o Fenômeno*. Ed. Br. pág. 72.

⁸³ Derrida, ed. Br. pág. 11.

⁸⁴ Derrida, ed. Br. pág. 14.

⁸⁵ Derrida, *A voz e o fenômeno*, pág. 42-43.

aponta que, na fenomenologia (como metonímia do pensamento ocidental, como diria Rafael Haddock-Lobo), o privilégio da presença como consciência não pode *estabelecer-se* senão pela excelência da voz. Husserl radicaliza o privilégio da *phoné* implicado por toda a história da metafísica, visto que a voz fenomenológica não é a substância sonora ou a voz física, mas sim a voz em sua carne transcendental, o sopro, a animação intencional que transforma o corpo da palavra em ‘carne espiritual’. “A voz fenomenológica seria essa carne espiritual que continua a falar e a estar presente a si – *a ouvir-se* – na ausência do mundo”⁸⁶.

Ao excluir a indicação (e toda exterioridade) da “vida solitária da alma”, Husserl também exclui a linguagem em geral da impressão originária presente e atual. Assim, a linguagem aparecerá como uma ocorrência secundária e posterior a uma camada pré-expressiva de sentido. A própria linguagem expressiva sobrevém ao “silêncio absoluto da relação a si”⁸⁷. Daí que Husserl é obrigado a realizar uma dupla exclusão: a da alteridade na identidade a si e a da linguagem expressiva ao sentido. A expressão pura (lógica) é para Husserl um *medium* que reflete a camada de sentido pré-expressivo. Sua única tarefa consiste em fazer o sentido passar para a idealidade da forma conceitual e universal. Como esse sentido é determinado a partir de uma relação com o objeto, o *medium* da expressão deve respeitar e restituir a presença do sentido “de imediato” e como proximidade a si na interioridade. Esse *medium* é a voz fenomenológica, visto que entre a idealização e a voz, existe uma cumplicidade indefectível. Um objeto ideal é liberado de toda espacialidade mundana, ele é puro noema, que pode ser expresso sem ter que passar pelo mundo. Escreve Derrida:

“Sendo a idealidade do objeto apenas o seu ser-para uma consciência não empírica, ela só pode ser expressa em um elemento cuja fenomenalidade não tenha a forma da mundanidade. *A voz é o nome desse elemento. A voz se ouve.* Os signos fônicos (as “imagens acústicas” no sentido de Saussure, a voz fenomenológica) são “ouvidos” pelo sujeito que as profere na proximidade absoluta de seu presente. O sujeito não tem que passar para fora de si para ser imediatamente afetado por sua atividade de expressão. Minhas palavras são “vivas”, porque parece que elas não me deixam: não caem fora de mim, para fora da minha respiração; não deixam de me pertencer, de estar à minha disposição”⁸⁸.

⁸⁶ Derrida, *idem*, pág. 23.

⁸⁷ Derrida, *idem*, pág. 79.

⁸⁸ Derrida, *idem*, pág. 86.

A voz fenomenológica pode *mostrar* o objeto ideal ou a *Bedeutung* ideal sem sair da idealidade e da interioridade da vida presente a si, visto que a idealidade do objeto torna-se absolutamente disponível nela. O significante, animado pela respiração e pela intenção de significação, está absolutamente próximo daquele que fala e se escuta, como se a “alma” da linguagem não se separasse de si mesma e não corresse o risco de perecer no corpo exterior de uma marca entregue ao mundo. E tudo isso como se, ao falar a mim mesmo, eu não me modificasse nem ficasse sabendo nada (que eu já não soubesse) sobre mim mesmo.

Do ponto de vista fenomenológico – de suspensão da atitude natural e do “mundo” – a operação do “ouvir-se falar” é uma auto-afecção⁸⁹ de tipo único, incomparável com a visão, o tato ou o olfato. O falar e o ouvir-se entregam-se como puro fenômeno e permitem ao sujeito deixar-se afetar pelo significante que ele produz “sem nenhum desvio pela instância da exterioridade” e sem renunciar à universalidade. Já na experiência do olhar e do tocar, uma vez que meu corpo deve se expor ao mundo, o não-próprio invade a auto-afecção e impede a pureza do contato. Até podem existir outras auto-afecções independentes da exposição mundana, mas elas permanecem como formas empíricas não traduzíveis em significados universais.

A citação de um trecho de *Émile* feita por Derrida em *Gramatologia* é reveladora nesse sentido. Escreve Rousseau:

“Temos um órgão que corresponde ao da audição, a saber, o da voz; não temos, porém, um que corresponda à visão, e não emitimos cores como emitimos sons. Este é mais um meio para cultivar o primeiro sentido, exercitando-se mutuamente o órgão ativo e o órgão passivo”⁹⁰.

Além da pureza da auto-afecção, o falar e o ouvir-se estão em relação única com a universalidade. Entre a interioridade da voz que se ouve (auto-afecção pura) e a universalidade existe uma cumplicidade que torna a voz fenomenológica própria à significação universal. E isto se dá basicamente por dois

⁸⁹ Traduzo a expressão “auto-affection” usada por Derrida por “auto-afecção”, no lugar de “auto-afeição”, tal como proposto pela tradutora Lucy Magalhães - Jorge Zahar. Prefiro usar “auto-afecção” para evitar uma possível confusão com a idéia de um ‘sentimento por si próprio’ e também para marcar a idéia de afetação, de algo que toca internamente, que afeta o interior do sujeito, de “dentro” para “dentro”. Derrida, *La Voix et le phénomène*, ed. puf, 1967.

⁹⁰ Rousseau, *Émile*. apud Derrida, *Gramatologia*, pág. 121.

motivos: primeiro, porque a proximidade a si da voz interior realiza uma redução absoluta do espaço. No monólogo interior, a voz (fenomenológica) não necessita da intervenção de nenhuma superfície mundana e não encontra nenhum obstáculo para sua emissão, uma vez que a sua aparição dá-se como pura auto-afecção. A unidade entre sentido e som é imaginada pelo sujeito fenomenológico, pertencendo ao âmbito da idealidade. É essa pureza que torna a voz fenomenológica apta à universalidade.

Em segundo lugar, o poder fenomenológico da voz é o que torna possível a *subjetividade*, o *para-si*, sem o qual não seria possível nenhum “mundo”. De modo direto, escreve Derrida: “a voz é a consciência”⁹¹. De acordo com a lógica da argumentação fenomenológica, tal como explicitada por Derrida, ao possibilitar ao falante ouvir-se falar, a voz também permite ao outro que escuta (nesse caso, o próprio falante), reproduzir imediatamente em si o falar do locutor (si mesmo), exatamente da mesma forma em que foi produzido ou pronunciado. Seguindo o pressuposto fenomenológico, essa possibilidade de reprodução, imediata e atual, permitiria um enorme domínio sobre o significante, visto que ele não seria uma marca exterior, mundana, passível de deriva e corrupção. Ao falar e ouvir-se falar e, imediatamente, presenciar a reprodução do meu falar no outro (que sou eu mesmo), o significante se tornaria perfeitamente diáfano em razão da sua proximidade absoluta do significado. Nenhum intervalo ou espaço se interporia entre significado e significante e poderíamos acessar o signo puro e presente a si. No entanto, ainda seguindo a argumentação fenomenológica, essa proximidade é rompida quando escrevo, faço gestos ou me comunico com outrem. Mesmo podendo ser reproduzidos, a escrita e o gestual (a linguagem de sinais, por exemplo), como também o meu discurso comunicativo, não são mais puros, estão já contaminados pela exterioridade e pelo afastamento do sentido original (do significado). Desse modo, Husserl reduz a linguagem à voz fenomenológica no intuito de retomar à originariedade do sentido.

Mas, pergunta Derrida, como conciliar essa redução da linguagem à lógica, se Husserl (assim como Frege, acrescento), afirma que só pode haver verdade científica em “enunciados”? E mais, desde as *Recherches* até a *Origine de la Géométrie*, Husserl sustenta que não apenas a linguagem falada, mas também a

⁹¹ Derrida, ed. Br., pág. 90.

inscrição seriam indispensáveis à constituição de objetos ideais, isto é, objetos passíveis de serem reproduzidos como os mesmos. Apesar dessa dificuldade elementar não ser devidamente problematizada por Husserl, a fenomenologia ainda considera apenas a escrita fonética como sendo capaz de reproduzir o sentido de origem. Assim, além de considerar a linguagem em geral como um suplemento, uma camada secundária que vem se sobrepor à experiência primária – e é por isso que ela deve sofrer o processo de redução fenomenológica –, a linguagem escrita encontra-se ainda mais afastada do sentido original. O privilégio da *phoné* e sua íntima associação com o *logos* torna-se, assim, refinadamente explícito em Husserl. A voz é a guardiã favorita do sentido. Ela guarda a presença imediata e plena do significado. A escrita é, com efeito, fundamental para garantir a transmissão do significado, mas ela comporta um risco duplo: risco de esquecimento e de “perda” ou desvio do sentido. E, uma vez que a escrita se prolifera devido ao progresso tecnológico, fica cada vez mais difícil reconstituir a presença do ato de pensamento puro que criou a idealidade do sentido.

Percebe-se, portanto, que Husserl não abandona nem questiona as oposições tradicionais da linguagem metafísica, como a diferença entre corpo e alma. A escrita é decaída porque exteriorizada em um corpo, lançada no espaço, no fora do mundo. Já a voz anima o corpo, o faz passar do estado de sonoridade inerte (*Körper*) para o estado de corpo animado (*Leib*). O ato originário de um querer-dizer (*bedeuten*) transforma a palavra em “carne espiritual” (*geistig Leiblichkeit*), assim como a alma anima o corpo. Seguindo a mesma metáfora, pode-se dizer que a alma sobrevive ao corpo, ela é independente, originária e presente a si, assim como o sentido, mas “necessita” se encarnar em corpos, ou seja, em significantes. Derrida percebe nessa “necessidade” de encarnação, um problema que atormentava Husserl e que contestava, a partir de dentro, a segurança das distinções por ele utilizadas. Na origem do sentido e da presença, antes de qualquer idealidade possível, uma diferença pura – a *différance* – já se deu, já dividiu a presença a si e já impediu qualquer redução transcendental pura.

Uma vez que a auto-afecção (mesmo que seja o falar e o ouvir-se) é a condição indispensável para a presença a si, tudo aquilo que Husserl pressupunha poder excluir, o mundo, o fora, o corpo, invade e contamina o espaço da pureza fenomenológica. A indiscernibilidade entre consciência e linguagem introduz a

não-presença e a diferença no coração da presença a si. Esse movimento, que nunca foi inscrito na língua, merece, segundo Derrida, *um outro nome: différance*.

Derrida reconhece que é preciso passar por uma certa redução, isto é, tentar purificar a linguagem até seu ponto limite, para lá encontrar, mais próximo de si mesmo, o movimento da *différance*. Um movimento que não tem identidade nem origem; que é contaminado desde sempre e que produz. Produz o sujeito transcendental e, portanto, produz o sentido original e a auto-afecção que não é nem pura nem a mesma em si. Nas palavras de Derrida:

“esse movimento da *différance* não sobrevém a um sujeito transcendental. Ele o produz. A auto-afecção não é uma modalidade de experiência caracterizando um ente que já seria ele mesmo (*autos*). Ela produz o mesmo como relação a si na diferença consigo, o mesmo como o não-idêntico”⁹².

A *différance* também não é algo que sobrevenha ao “vivido pré-expressivo” que se situaria ao nível do sentido. Mesmo esse nível originário é um modo da temporalidade ou, como escreve Derrida: “o sentido, antes mesmo de ser expresso, é inteiramente temporal”⁹³. A auto-afecção pura pretende escapar ao movimento da temporalização através do conceito de “agora” presente e atual, mas toda linguagem fracassa ao descrever esse puro movimento, esse “processo pelo qual o agora vivo retém-se em outro agora e afeta-se a si mesmo, fundando uma nova atualidade original, um outro do mesmo”⁹⁴. Esse estranho movimento, para o qual “os nomes nos faltam”, como escreveu Husserl, não pode ser descrito senão por metáforas. Mas o uso de metáforas não é aconselhável pela fenomenologia, uma vez que quando fala-se por metáforas, diz-se dos efeitos do movimento, daquilo que ele torna possível. Todos os conceitos da metafísica apenas *recobrem* esse movimento, mas não podem dar conta dele.

Husserl aponta a essência temporal de todo vivido, mas reluta em assumir as consequências dessa temporalidade absoluta. A metáfora ôntica que diz da temporalidade originária nunca é questionada. O que Husserl não admite é que o movimento da auto-afecção é um movimento de “diferença pura”, *différance*, irreduzível aos conceitos metafísicos, porque a estrutura da temporalidade sempre já se deu, sempre já transformou o presente no presente-passado, um agora-

⁹² Derrida, *A Voz e o Fenômeno*, op. cit. pág. 93.

⁹³ Derrida, ed. Br., pág. 94.

⁹⁴ Derrida, *A Voz e o Fenômeno*, e. br. pág. 95-96.

passado que só existe porque aberto à exterioridade do tempo. Diz Derrida: “o presente vivo jorra a partir da sua não-identidade a si, e da possibilidade do rastro (*trace*) retencional”⁹⁵

A fenomenologia quer subordinar o signo à lógica e instituir a teoria do conhecimento como a única ciência capaz de determinar a origem da linguagem, mas tal tentativa pode ser contestada pelas próprias premissas da fenomenologia⁹⁶. Como a consciência de si só aparece em sua relação com um objeto cuja presença ela pode guardar e repetir, ela nunca é completamente estranha ou anterior à possibilidade da linguagem. A voz fenomenológica (a consciência) e a linguagem estão de tal modo embaralhadas que torna-se vã a tentativa husserliana de manter uma camada silenciosa ou pré-expressiva do vivido que escape à linguagem ou que preceda à redução.

A própria idéia de uma “interioridade pura” ou do “ouvir-se falar” é radicalmente contrariada pelo próprio “tempo”. A origem do sentido é de natureza temporal, Husserl bem o afirmou⁹⁷. Assim, o sentido não será nunca simplesmente presente, ele já terá sempre saído de si na camada expressiva do vivido, ou seja, na linguagem e suas metáforas perigosas. Esta saída para o mundo, esta queda na linguagem, que é a condição de possibilidade de todo sentido, é uma abertura para a exterioridade em geral, ou seja, para o não-próprio, para o outro, para o espaço. Assim, Derrida cunha a expressão “espaçamento” para realçar esse movimento ininterrupto da temporalização do sentido. Diz Derrida: “a temporalização do sentido é, logo de saída, “espaçamento”⁹⁸.

Uma vez admitido o mínimo intervalo ou espaçamento, a pureza já está interdita e não se pode mais clamar por uma “interioridade pura” ou auto-afecção pura”; o fora já se insinuou no movimento da temporalização. O espaço

⁹⁵ Derrida, *La voix et le phénomène*, ed. fr. pág. 95. « Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétionnelle ». Sobre o pensamento do rastro, ver a parte 2.

⁹⁶ Ou, como coloca Derrida: “reencontramos aqui a necessidade que levou Husserl a estudar a linguagem de um ponto de vista lógico e epistemológico, a gramática pura como gramática pura lógica, comandada, mais ou menos imediatamente, pela possibilidade de uma relação com o objeto”. *A Voz e o Fenômeno*, e. br. pág. 81.

⁹⁷ Em *L'idée de la phénoménologie* lemos : « nous nous mouvons dans le champ des phénomènes purs. Mais pourquoi dis-je *champ* ; c'est plutôt un perpétuel *flux héraclitéen* de phénomènes ». ed. fr. pág.72.

⁹⁸ Derrida, *A voz e o fenômeno*, ed. Br. pág. 96. Desenvolvo esta questão do devir-espaço do tempo e do devir-tempo do espaço (temporalização e espaçamento) na Parte 2 desta tese. Tendo em vista as divergências de tradução, utilizo indiscriminadamente os termos temporalização e temporização, ambos remetendo à mesma noção de espaçamento e *différance*, tal como sugere Derrida.

abre-se no tempo e impede o instante absoluto do piscar de olhos. O movimento da temporalização implica também uma saída para o mundo, um espaçamento e, portanto, o limite de qualquer redução fenomenológica. Escreve Derrida: “o ouvir-se falar não é a interioridade de um dentro fechado em si, ele é a abertura irreduzível para o dentro, o olho e o mundo na palavra. *A redução fenomenológica é uma cena*”⁹⁹.

Assim, ao questionar o ideal de evidência pressuposto pela fenomenologia husserliana, Derrida conclui: “Husserl parece aplicar à linguagem a distinção fundamental entre a realidade e a representação”. Desse modo, para Husserl, no monólogo ou solilóquio, teríamos acesso à linguagem interior como pura representação (*Vorstellung*), sem necessidade de passar pelo índice, ou seja, pelos significantes exteriores. No entanto, a crítica desconstrucionista nos lembra que a representação nunca é um acidente, algo que vem acrescentar-se eventualmente ao discurso. Ou, nas palavras de Derrida:

“há razões para crer que, na linguagem, a representação e a realidade não se acrescentam aqui ou ali pelo simples motivo de que é impossível, em princípio, distingui-las rigorosamente. E não há, sem dúvida, razão para dizer que isso se produz *na* linguagem. A linguagem, em geral, *é* isso. E somente a linguagem assim o *é*”¹⁰⁰.

2.3

Movimento de temporização e *différance*:

Se há algo “mais velho” que qualquer idealização, esse algo é, na origem, diferido. Esse “algo” é uma diferença pura fundada na temporalidade e o “fora” da indicação (a linguagem) não é algo acidental que afeta o “sentido pré-expressivo” ou que se acrescenta à expressão. Os conceitos do fora, os índices, a linguagem em geral, estão entrelaçados com o sentido originário. Esse entrelaçamento (*Verflechtung*), tão bem apontado por Husserl, é originário e representa um limite absoluto à qualquer tentativa de análise ou redução. E para falar disso, ou seja,

⁹⁹ “le s’entendre-parler n’est pas l’intériorité d’un dedans clos sur soi, il est l’ouverture irréductible dans le dedans, l’œil et le monde dans la parole. *La réduction phénoménologique est une scène* » in Derrida, *La voix et le phénomène*, ed. fr. pág. 96; ed. br. pág. 97.

¹⁰⁰ “Or, il y a tout lieu de croire que dans le langage la représentation et la réalité ne s’ajoutent pas ici ou là pour la simple raison qu’il est impossible au principe de les distinguer rigoureusement. E l’on n’a sans doute pas à dire que cela se produit *dans* le langage. Le langage en général *est* cela. Lui seul » (minha tradução), pág 55, *La Voix et le phénomène*, Puf, Paris, 1967.

dessa não-presença do sentido e, simultaneamente, da sua constante “presentificação”, Derrida utiliza-se do termo “suplemento”.

Um “suplemento” é algo que vem *suprir* uma “falta originária”, isto é, a não-presença a si que contamina a “presença” do sentido e instaura a sua crise. Se o índice acrescenta-se à voz que, por sua vez, acrescenta-se ao objeto ideal, se a voz deve se acrescentar à identidade pensada do objeto, é porque, diz Derrida: “a “presença” do sentido e da palavra já tinha começado a faltar a si própria”¹⁰¹. Entendendo o suplemento de modo originário, pode-se dizer, com Derrida, que a suplementaridade é a *différance*. Em outros termos, “a operação do diferir que, simultaneamente, fissa e retarda a presença, submetendo-a, ao mesmo tempo, à divisão e ao atraso originários”¹⁰². Assim, a presença é desde sempre diferida, não presente a si e também atrasada, deslocada, espaçada, lançada ao futuro, postergada. A *différance* deve ser pensada “antes” do verbo diferir se diferir de si próprio, mas Derrida sabe que um pensamento como tal é impossível a partir da consciência – que é uma presença – e de qualquer noção de “sucessão temporal”, por mais complexa que seja. É preciso tentar pensar isto: “a diferença suplementar rebaixa (*vicarie*) a presença na sua falta originária a si mesma”¹⁰³.

O movimento da suplementaridade ou da *différance* não é um atributo que reserva-se à escrita, mas estende-se à linguagem em geral (falada ou escrita). E tal noção de “suplementaridade originária” ou “suplemento de origem” designa, além da não-plenitude da presença, uma função de suplência substitutiva em geral, a estrutura do “em lugar de” que pertence a operação de significação em geral. De modo direto, o “para-si da presença a si” aparece no movimento da *différance* sob a forma do “em lugar de” (*für etwas*). O “para-si” é, antes, um “em-lugar-de-si”. Todo signo é originariamente trabalhado pela ficção¹⁰⁴, diz Derrida. Mesmo na comunicação expressiva, mesmo na pura “representatividade” da vida solitária da alma, não temos nenhum critério seguro para distinguir entre uma linguagem efetiva ou fictícia, interior ou exterior. O índice contamina a linguagem como um todo e, ao contrário do estatuto secundário que Husserl lhe reserva, o índice – ou

¹⁰¹ Derrida, ed. Br. pág. 98.

¹⁰² « Ainsi entendue, la supplémentarité est bien la *différance*, l’opération du différencier qui, à la fois, fissure et retarde la présence, la soumettant du même coup à la division et au délai originaires » in Derrida, *La voix et le phénomène*, ed. fr. pág. 98; ed. Br. pág. 99.

¹⁰³ Derrida, “la différence supplémentaire *vicarie* la présence dans son manque originaire à elle-même » ed. fr. pág. 98, ed. br. pág. 99.

¹⁰⁴ Derrida, *La voix et le phénomène*, ed, fr. pág. 63.

significante – é o melhor representante da complexa estrutura de suplementaridade da linguagem em geral.

Usando os termos tradicionais da linguística, o significante (índice, para Husserl) não apenas representa o significado ausente (a coisa), como também substitui um outro significante, a saber, o signo expressivo que está mais próximo da “presença” faltante. Assim, o índice conserva um duplo grau de suplementaridade: ele supre o significado ausente e também a expressão que, animada pelo querer-dizer, está colada ao sentido ideal. É por isso que o índice ou significante diz mais sobre o jogo de remetimentos que constitui a linguagem do que a expressão.

O movimento da idealização que conduz à expressão pura é animada pelo jogo da *différance*. Por isso, quanto mais o “significado” for ideal, mais ele aumenta sua potência de repetição da presença, mais ele conserva, reserva e capitaliza o sentido, ou seja, mais ele dissemina sentidos e revela que, para além da fronteira do discurso comunicativo, admitida por Husserl, a expressão funciona como índice (significante) na linguagem em geral¹⁰⁵.

Seguindo as premissas colocadas por Husserl, faz parte do “ser signo” do signo “funcionar” mesmo quando nada quer dizer, mesmo quando se trata de um *non-sense* desprovido de referente, de significado e também de sentido. Este é o caso dos enunciados “o verde é ou” e “abracadabra”.

E é aqui que Derrida se espanta com as conclusões de Husserl, uma vez que este estava na posse de tais premissas, qual sejam: a ausência de objeto não implica a ausência do querer-dizer; uma expressão pode ter sentido inteligível (*Sinn*) mesmo na ausência do objeto, seja por razões empíricas (“o planeta mais distante da terra”), seja por razões apriorísticas (“círculo quadrado”); e mesmo as expressões agramaticais (*Sinnlos*) como “o verde é ou” permanecem uma categoria do sentido, a saber, a das expressões “sem-sentido”, apesar de deverem, para Husserl, serem excluídas do discurso normal.

Com efeito, na posse de tais premissas, pergunta Derrida, como pôde Husserl não concluir que “não só o querer-dizer não implica necessariamente a intuição do objeto, mas que ele a exclui essencialmente”? Intenção e intuição nunca formarão uma “unidade na origem do querer-dizer” porque a ausência da

¹⁰⁵ Desenvolvo os predicados da escritura generalizáveis a toda linguagem – iterabilidade, citacionalidade, e deriva essencial – no capítulo 2.

intuição é requerida por todo e qualquer discurso. Um discurso que não pressupõe a ausência do objeto, do falante, do ouvinte e do querer-dizer, não pode ser considerado um discurso. Essa possibilidade estrutura o sistema de significação em geral. Mesmo um “enunciado de percepção” pressupõe a ausência da percepção atual que descreve e, portanto, sempre atua como signo, ou seja, “em lugar de”. Assim, segundo Derrida, tirando as conclusões que Husserl não tirou, a partir das suas próprias premissas:

“(A ausência da intuição)...é radicalmente requerida: a ausência total do sujeito e do objeto de um enunciado – a morte do escritor e/ou o desaparecimento dos objetos que ele descreveu – não impedem um texto de “querer-dizer”. Pelo contrário, essa possibilidade faz nascer o querer-dizer como tal, dá-lo a ouvir e a ler”¹⁰⁶.

Assim, aquilo que Husserl exclui como anormalidade (palavras estranhas ao seu “querer-dizer” ou desprovidas de *Bedeutung*) constitui, ao contrário, a “normalidade”, ou seja, a regra e a estrutura necessárias a todo enunciado. Por exemplo, quando digo “eu” não estou necessariamente na presença atual do meu querer-dizer, e é estrutural para o funcionamento do signo “eu” que ele possa se descolar de seu autor. Se assim não fosse, não poderíamos ler autores mortos. Pelo contrário, afirma Derrida, a possibilidade da morte é estrutural para o pronunciamento do *Eu*. Ela é anterior à possibilidade de que eu esteja vivo e presente ao meu “querer-dizer”. Escreve Derrida:

“a *Bedeutung* “eu estou vivo” ou ainda “meu presente vivo é” só é o que ela é, só tem identidade ideal própria a toda *Bedeutung* se ela não se deixar afetar pela falsidade, isto é, se eu puder estar morto no momento em que ela funcionar (...) O enunciado “eu estou vivo” é acompanhado pelo meu ser-morto e sua possibilidade requer a possibilidade de que eu esteja morto; e vice-versa. Isso não é uma das histórias extraordinárias de Poe, **mas a história comum da linguagem**”¹⁰⁷. (grifo meu)

O “eu” funciona de modo paradigmático¹⁰⁸ porque o anônimo do *Eu* escreve a impropriedade como a situação normal da linguagem e não como uma excepcionalidade ou mau funcionamento. É o próprio Husserl quem escreve sobre

¹⁰⁶ Derrida, ed. br., pág. 104.

¹⁰⁷ Derrida, ed.br., pág. 108.

¹⁰⁸ Desenvolvo a complexa estrutura do “Eu” na parte final de “repostas a Searle”, quando este último serve-se de um enunciado em primeira pessoa para criticar Derrida.

a complexidade desafiante do pronome *Eu*: “A palavra *Eu* nomeia, segundo os casos, uma pessoa diferente, e ela o faz por meio de uma *Bedeutung* sempre nova”. E adiante: “O que constitui cada vez a sua *Bedeutung* (a da palavra *Eu*) só pode ser tirado do discurso vivo e dos dados intuitivos que fazem parte dele. Quando lemos essa palavra sem saber quem a escreveu, temos uma palavra, se não desprovida de *Bedeutung*, pelo menos estranha à sua *Bedeutung* normal”¹⁰⁹.

Husserl tenta reservar a possibilidade da não-presença para o discurso comunicativo e salvar o solilóquio dessa contradição do signo “eu”. Nesse sentido, Husserl parece pensar que, para aquele que fala, essa *Bedeutung*, como relação com o objeto (*Eu*, aqui, agora), é “realizada”. Assim, no discurso solitário, a *Bedeutung* do *Eu* se realiza essencialmente na representação imediata de nossa própria personalidade. Já no discurso, cada interlocutor tem a sua representação do *eu* e é por isso que a *Bedeutung* dessa palavra difere de indivíduo para indivíduo. Mas aparece aí uma contradição no discurso husserliano. Se o *Eu* é um conceito individual cuja *Bedeutung* difere de um indivíduo para outro, como pode a palavra *Eu* funcionar mesmo na ausência daquele que designa-se a si mesmo? Com efeito, o *Eu* funciona como idealidade já no discurso solitário e já implica, necessariamente, a possibilidade da ausência “daquele que se auto-designa”.

Desse modo, Derrida questiona a possibilidade de se determinar uma comunicação como “real” ou “genuína” e de distingui-la da fala interior. Com efeito, toda representação, inclusive aquela feita para si mesmo, comporta uma mediação que, desde sempre, interdita a presença imediata de uma consciência a si mesma. Mesmo a fala silenciosa da interioridade pura é contaminada. A “camada pré-expressiva” do sentido, a “vivência” do sentido original são, desde sempre, expostos à linguagem, ao fora, ao corpo do índice. O “mundo da vida” é linguisticamente estruturado.

Por isso, a escritura (enquanto movimento da *différance*) não pode vir acrescentar-se à fala viva. Ela já duplicou a fala desde a sua véspera, animando-a, desde o seu despertar. O índice não degrada nem desvia a expressão, ele a dita. Mas Husserl não poderia chegar a tais conclusões, apesar de apontá-las. Ele não preencheu a sua “própria” intenção de significação e seu texto funcionou como índice para Derrida e para todos os demais leitores infiéis. O que Husserl não

¹⁰⁹ Husserl, *Recherches logiques*, apud Derrida, ed.br, pág. 107.

poderia assumir é, segundo Derrida, “a emancipação do discurso como não-saber”, ou seja, a constatação de que o *telos* do sentido não é necessariamente a verdade, visto que “o círculo quadrado” também tem força de significação. Com efeito, o discurso husserliano continuou refém da teleologia e “o círculo não é quadrado” fala melhor. Expressões sem-sentido devem ser expulsas do domínio da “gramática lógica pura”. No novo país da fenomenologia, os índices são *levados para passear* e o sentido pode, enfim, alcançar o porto seguro do “presente” e pôr um fim à deriva e ao risco de naufrágio nas “tempestades cépticas”¹¹⁰ do pensamento.

Mas isso também não significa afirmar que o sentido não *espera* a verdade, que não está, de certa forma, orientado *para* algo. Mas esta é uma orientação aberta, uma espera sem horizonte de espera, uma destinação errante, uma destinerrância. Já Husserl tem destino certo: a normalidade, a objetividade (“a idealidade absoluta só pode estar ao lado das expressões objetivas”), a gramática pura lógica, a intuição, a evidência, enfim, “a presença plena do sentido a uma consciência presente a si na plenitude da sua vida, de seu presente vivo”. Mas a contaminação já se fez presente antes disso tudo. O projeto fenomenológico é contaminado desde sua véspera pelo *telos* formalista, pelo *sentido* de uma racionalidade cognoscente e, portanto, limitado inicialmente por reduções, como “do sentido ao saber, do logos à objetividade, da linguagem à razão”, e por “distinções essenciais” que, efetivamente, “nunca são respeitadas”¹¹¹.

O conceito fundador da fenomenologia encontra-se assim colocado: “o presente-vivo”¹¹². E seu *telos* bem determinado: fazer uma ciência pura e rigorosa. Com eles, a fenomenologia permanece solidária da matriz comum do sistema metafísico que a precedeu: a determinação do ser como *presença* e seus conceitos correlatos: sentido, idealidade, objetividade, intuição, percepção, expressão. A metafísica da presença, ou seja, a filosofia como saber da presença do objeto,

¹¹⁰ Em *L'idée de la phénoménologie*, Husserl abusa das metáforas e descreve a tarefa da fenomenologia: “prendre fermement pied dans le nouveau pays et ne finissons pas par faire naufrage sur sa rive. Car cette rive a ses écueils, des nuages d'obscurité planent sur elle qui nous menacent de tempêtes sceptiques ». op. cit. pág. 70.

¹¹¹ Derrida, ed.br., pág. 111-114.

¹¹² Em *L'idée de la phénoménologie*, Husserl descreve a unidade fenomenológica como aquilo que *dura* no fluxo dos fenômenos e declara: “La présence est partout, que l'objet qui se montre en elle soit simplement représenté ou qu'il existe véritablement, qu'il soit réel ou idéal, possible ou impossible, *une présence dans le phénomène cognitif*, dans le phénomène d'une pensée au sens le plus large du mot, *et partout il faut suivre, sur le plan de l'essence, cette corrélation si étonnante au premier abord* ». Husserl, op. cit. pág. 100.

acredita no fechamento do saber absoluto. Para a metafísica, a história da presença – presença a si na consciência, o ser como presença –, esta história está fechada, pois, como coloca Derrida: “a “história” sempre quis dizer apenas isto: apresentação do ser; produção e recolhimento do ente na presença, como saber e domínio (...) A história da metafísica é o querer-ouvir-se-falar absoluto”.

Mas esta história que acabou, que se fechou sobre si mesma no absoluto infinito que é a sua própria morte, essa história comporta um “para além” porque “uma voz sem *différance*, uma voz sem escritura é, a um só tempo, absolutamente viva e absolutamente morta”¹¹³.

Exige-se, segundo Derrida, “pensamentos inauditos”, para além das dicotomias e oposições dominantes. O pensamento da *différance* ou desconstrução pretende ser um pensamento vigilante e desconfiado que quer continuar indefinidamente a interrogar a presença no fechamento do saber, mas que também abre um novo espaço, onde “nós não sabemos mais”, onde nos situamos para além do “saber absoluto”, onde o pensamento não pertence mais ao sistema do querer-dizer e, portanto, “não quer dizer nada”. Essa “direção” que a *différance* nos abre coloca em questão a “anterioridade” de certos conceitos instituídos, como sentido e origem. Com efeito, o suplemento, a escritura e o rastro são “mais velhos” do que a presença, mais velhos que o sentido, que a intuição originária.

Assim, no espaço do “não saber” da desconstrução, não sabemos mais se o que sempre foi rebaixado como acidente acabou por reprimir a relação entre a verdade e sua própria morte e origem. Nesse novo espaço, outros nomes são necessários para pensar como “normal” aquilo que Husserl acreditava poder isolar, isto é, a deriva indefinida dos signos, o encadeamento de re-presentações, o jogo de remetimentos de significantes, sem começo nem fim. Nessa “galeria”¹¹⁴ composta de labirintos e que contém suas saídas, nunca se *cai* para fora da língua. Fora da galeria, na plena luz da presença, não há percepção nem promessa. No entanto, do interior da galeria, mesmo sabendo que “a própria coisa se esquia

¹¹³ Derrida, ed.br, pág. 115.

¹¹⁴ Derrida utiliza essa expressão no final de *A Voz e o Fenômeno* em referência a uma citação feita por Husserl em *Idées I* e reproduzida como epígrafe no início de *A Voz e o Fenômeno*: “Um nome pronunciado diante de nós transporta-nos à galeria de Dresde e à última visita que fizemos a ela: erramos pelas salas e detemo-nos diante de uma tela de Téniers que representa uma galeria de quadros. Supomos, ademais, que os quadros dessa galeria representam, por sua vez, quadros que revelam inscrições passíveis de ser decifradas, etc.”. Tal descrição nos remete ao jogo sem fim da linguagem e aos remetimentos de significantes que a constitui. Em outros termos, à aporia da auto-referencialidade da linguagem, do labirinto que contém suas saídas.

sempre”, resta falar, escrever, ressoar a voz da presença, tentar suprir seu brilho para lembrar que ela nunca se apresentará enquanto tal.

Nesse exercício da desconstrução, uma vez que a linguagem não escapa jamais à analogia, “ela deve assumir livremente a sua própria destruição e lançar as metáforas contra as metáforas”¹¹⁵. E é graças a essa “guerra da linguagem contra si mesma” que podem ser pensados o sentido e a questão de sua origem. Mas essa guerra não é uma entre outras, pois ela se situa nessa “diferença que não pode habitar o mundo, mas apenas a linguagem, em sua inquietação transcendental”. Aliás, a diferença não apenas habita a linguagem, ela é também sua origem e sua morada. “A linguagem guarda a diferença que guarda a linguagem”¹¹⁶.

Assim, ao denunciar a pertença da fenomenologia à metafísica da presença, a desconstrução realiza uma radicalização da redução fenomenológica em direção a uma “redução semiológica”¹¹⁷, segundo Caputo, ou, arriscaria dizer, uma redução “gramatológica” ou mais precisamente, “pragmatológica”¹¹⁸. Em textos como *Gramatologia, A Voz e o Fenômeno, Assinatura Evento Contexto*, a partir de Husserl e contra ele¹¹⁹, Derrida questiona a plenitude do sentido intencional ou do querer-dizer e todos os seus correlatos, como os valores de consciência, presença e intuição originária que regulam a fenomenologia. A marca grafemática ou o grafema em geral implica a possibilidade de funcionamento do signo na ausência da presença plena e atual do ato intencional. Em outros termos, a *différance* e sua iterabilidade são co-origenários à estrutura da temporalização. A não-presença a si, a diferença pura que divide toda marca, possibilita e limita, ao mesmo tempo, qualquer idealização¹²⁰.

Com efeito, Derrida reconhece as análises sutis e decisivas empreendidas por Husserl para demonstrar a idealidade da *Bedeutung*, ou seja, a não necessidade de coincidência entre a *Bedeutung* e o objeto ou, nos termos

¹¹⁵ Derrida, ed.br, pág. 21.

¹¹⁶ “Le langage garde la différence qui garde le langage”. Derrida, *La voix et le phénomène*, ed. fr. pág. 13; ed. br. pág. 21.

¹¹⁷ Caputo, op. cit. pág. 101.

¹¹⁸ Ver a Parte 2, seção ‘Gramatologia e Linguística’.

¹¹⁹ “Através do texto de Husserl, isto é, em uma leitura que não pode ser meramente nem a do comentário nem a da interpretação”. Derrida, *A Voz e o Fenômeno*, ed.br., pág. 99. Ou ainda, como Derrida escreve em “Força e significação”, Husserl nos ensina a pensar que “o sentido deve esperar ser dito ou escrito para se habitar a si próprio e tornar-se naquilo que a diferir de si é: o sentido”. In *A escritura e a diferença*, op. cit. pág 24.

¹²⁰ Retornarei à questão da iterabilidade e de uma possível “pragmatologia” na Parte 2 desta tese.

fregeanos aqui adotados, entre sentido e referência. Desse modo, é inegável que Husserl realiza a virada linguística, uma vez que percebe que a racionalidade não pode mais ser buscada no interior da mente subjetiva, apesar de não assumir as consequências de sua descoberta. Nesse sentido, para além das críticas a seu projeto logicista e intuicionista¹²¹, Husserl detectou a independência ou o “descolamento” entre sentido e referência. Escreve Derrida:

“a submissão final ao intuicionismo não oprime o que se poderia chamar a liberdade de linguagem, “*le franc-parler*” de um discurso, ainda que ele seja falso e contraditório. Pode-se falar sem saber; é contra toda a tradição filosófica que Husserl demonstra que a palavra ainda é palavra de pleno direito, desde que ela obedeça certas regras que não se dão imediatamente como regras de conhecimento. A gramática pura lógica deve nos dizer, *a priori*, em que condições um discurso pode ser um discurso, ainda que ele não torne possível nenhum conhecimento”¹²².

¹²¹ Derrida critica a noção intuicionista do conhecimento que comanda o conceito husserliano de linguagem. Segundo Derrida, a intuição e a intenção se fundem na originalidade do querer-dizer. Na plenitude da presença que acompanha a *Bedeutung*, intuição e intenção “formam uma unidade de íntima confusão de um caráter original”. in *A Voz e o Fenômeno*, Capítulo VII, O suplemento de origem, ed.br. pág. 99 e sgts.

¹²² Derrida, *La voix et le phénomène*, ed. Fr. Pág. 100; ed. Br. pág. 101.