



Janeiro 2021



DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl.* Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

“O método intuitivo concreto — mas também apodítico — da fenomenologia exclui toda ‘aventura metafísica’, todos os excessos especulativos”. (HUSSERL apud DERRIDA, 1994, p. 12).

Husserl, na realidade e de maneira tradicional determinou a essência da linguagem a partir da logicidade como da normalidade de seu telos. Que esse telos seja o do ser como presença, é o que queríamos sugerir aqui. (DERRIDA, 1994, p. 14).

noema

/no·è·ma/

sostantivo maschile

1. 1.

L'oggetto della noesi: per Aristotele (384-322 a.C.), qualsiasi nozione elementare e immediata, in quanto punto di partenza della conoscenza discorsiva; per E. Husserl (1859-1938), l'aspetto oggettivo dell'esperienza, inteso come il contenuto ideale degli atti che si riferiscono a ciò che viene percepito, ricordato, giudicato, ecc.

2. 2.

In linguistica, unità minima di significato.

[Definizioni da Oxford Languages](#)

Não há *idealidade* sem que uma Idéia no sentido kantiano esteja em ação, abrindo a possibilidade de um indefinido, infinidade de um progresso prescrito ou infinidade de repetições permitidas. Essa idealidade é a própria forma na qual a presença de um objeto geral pode, indefinidamente, ser repetida como a *mesma*. A não-realidade da *Bedeutung*, a não-realidade do objeto ideal, a não realidade da inclusão no sentido ou do noema na consciência (Husserl dirá que o noema não pertence realmente — *reel* — à consciência) darão pois a segurança de que a presença na consciência poderá ser repetida indefinidamente. Presença ideal em uma consciência ideal ou transcendental. A idealidade é a salvação ou o domínio da presença na repetição; Em sua pureza, essa

presença não é presença de nada que exista no mundo, ela está em correlação com atos de repetição, eles próprios ideais. Será que isso significa que o que abre a repetição até o infinito, ou abre-se ali quando se assegura o movimento da idealização, é uma certa relação de um “existente” com sua morte? E que a “vida transcendental” é o palco dessa relação? É cedo demais para dizer. É preciso, antes, passar pelo problema da linguagem. Que ninguém se surpreenda: a linguagem é realmente o *medium* desse jogo da presença e da ausência. Não estará intrínseco à linguagem, a linguagem não seria primordialmente a instância em que poderiam aparentemente unir-se a vida e a idealidade? (DERRIDA, 1994, pp. 15-16).

Ora devemos considerar, por um lado, que o elemento da significação — ou a substância da expressão — que parece melhor preservar tanto a idealidade quanto a presença viva sob todas as suas formas é a palavra viva, a espiritualidade do sopro como *phonè*; e que, por outro lado, a fenomenologia, metafísica da presença na forma da idealidade é também uma filosofia da *vida*.

Filosofia da vida, não só porque em seu centro a morte é reconhecida apenas como uma significação empírica e extrínseca de acidente mundano, mas porque a fonte do sentido em geral é sempre determinada como o ato de um *viver*, como o ato de ser vivo, como *Lebendigkeit*. (DERRIDA, 1994, pp. 15-16).

A dificuldade está em que essa duplicação do sentido não deve corresponder a nenhum duplo ontológico. Em resumo, e por exemplo, o meu Eu transcendental é radicalmente diferente, precisa Husserl, do meu Eu natural e humano; entretanto, um não se distingue do outro em nada, nada que possa ser determinado no sentido natural da distinção. O Eu (transcendental) não é um outro. Sobretudo, não é o fantasma metafísico ou formal do eu empírico. Isso levaria a denunciar a imagem teórica e a metáfora do Eu espectador absoluto do seu próprio eu psíquico, toda essa linguagem analógica de que devemos às vezes nos servir para anunciar a redução transcendental e para descrever esse “objeto” insólito que é o eu psíquico diante do ego transcendental absoluto. Na verdade, nenhuma linguagem pode medir-se com essa operação pela qual o ego transcendental constitui e opõe a si o seu eu mundano, isto é, a sua alma, refletindo a si mesmo em uma *verweltlichende Selbstapperzeption*. (DERRIDA, 1994, pp. 18-19).

(...) Graças a essa guerra da linguagem contra si mesma, serão pensados o sentido e a questão da sua origem. Vê-se que essa guerra não é um aguerra entre outras. Polêmica para a possibilidade do sentido e do mundo, ela se situa nessa diferença que não pode habitar o mundo, como vimos, mas apenas a linguagem, em sua inquietação transcendental. Na verdade, longe de apenas habitá-lo, ela é também a sua origem e a sua morada. A linguagem guarda a diferença que guarda a linguagem. (DERRIDA, 1994, pp. 20-21).

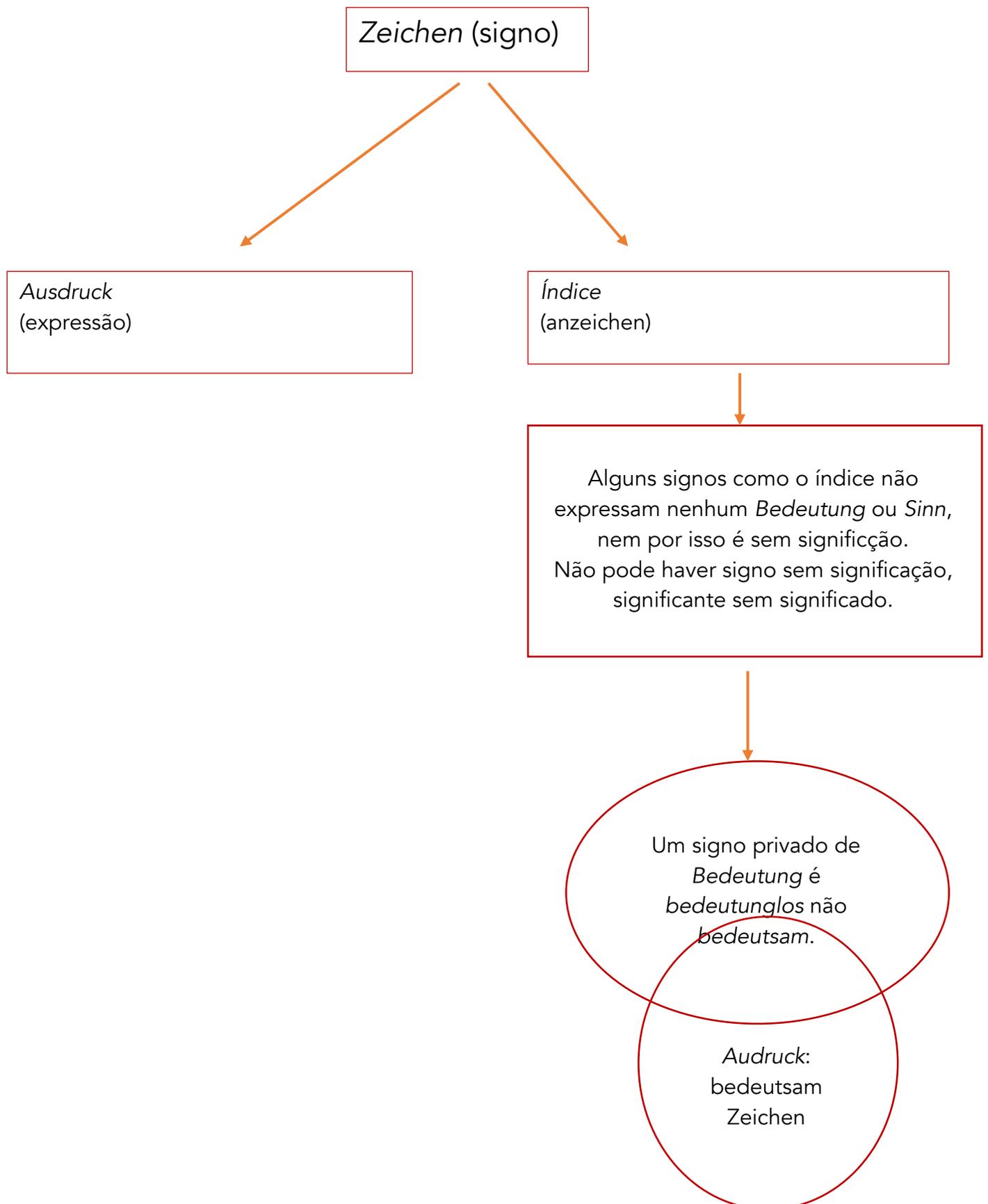
O “vivere” é pois o nome daquilo que precede a redução e escapa, finalmente, a todas as partilhas que esta faz aparecer. Isto porque ele é a sua própria partilha e sua própria oposição ao seu outro. Determinando assim o “viver”, acabamos pois de nomear o recurso de insegurança d discurso, ponto em que, precisamente, ele não pode mais consolidar na nuance e asua possibilidade e o seu rigor. (DERRIDA, 1994, p. 21).

É menos surpreendente o esforço tenaz, oblíquo e laborioso da fenomenologia para conservar a palavra, para afirmar um laço de essência entre o logos e a phonè, o privilégio da consciência (no fundo Husserl nunca se perguntou o que era a consciência, não obstante a meditação admirável interminável e em tantos aspectos revolucionária que ele consagrou) não sendo senão a possibilidade da viva voz, 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. Certamente Husserl quis manter, co o veremos, uma camada originariamente silenciosa “pré-expressiva”, do vivido. Mas a possibilidade de constituir objetos ideais pertencendo à essência da consciência, e esses objetos ideais sendo produtos históricos que só aparecem graças a atos de criação ou de visada, o elemento da consciência e o elemento da linguagem serão cada vez mais difíceis de discernir, Ora, sua indiscernibilidade não introduzirá a não-presença e a diferença (a mediateidade, o signo, o retorno etc.) no coração da presença a si? Essa dificuldade *requer* uma resposta, Essa resposta se chama voz. (DERRIDA, 1994, p.22).

Que a foz simule a guarda da presença e a história da linguagem falada seja o arquivo dessa simulação, tais fatos nos impedem, por hora e desde já, de considerar a “dificuldade” à qual a voz responde, na fenomenologia husserliana, como uma dificuldade de sistema ou uma contradição que lhe seria própria. (DERRIDA, 1994, p. 22).

O privilégio necessário da *phonè* que é implicado por toda a história da metafísica, Husserl o radicalizará, explorando todos os seus recursos com o maior refinamento crítico. Pois não é a substância sonora ou à voz física, ao corpo da voz no mundo, que ele reconhecerá uma afinidade de origem com o logos em geral, mas à voz fenomenológica à voz em sua carne transcendental, ao sopro, à animação intencional que transforma o corpo da palavra em carne, que faz do *Koerper* um *Leib*, uma *geistige Leiblichkeit*. A voz fenomenológica seria essa carne espiritual que continua a falar e a estar presente a si — a ouvir-se — na ausência do mundo. (DERRIDA, 1994, pp. 22-23).

CAPÍTULO I



(...) Bedeutung é reservada ao conteúdo de sentido ideal da expressão verbal, do discurso falado, ao passo que o sentido (Sinn) cobre toda a esfera noemática até em sua camada não-expressiva: (...). (DERRIDA, 1994, p. 27).

Toda a análise se fará pois nesse distanciamento entre o fato e o direito, a existência e a essência, a realidade e a função intencional. Saltando pro cima de muitas mediações e a função intencional. Saltando por cima de muitas mediações e invertendo a ordem aparente, ficaríamos tentados a dizer que esse distanciamento, que define o próprio espaço da fenomenologia, não preexiste à questão da linguagem, não se introduz nela como no interior de uma área ou de um problema entre outros. Ao contrário, ele só se abre na e pela possibilidade da linguagem. E seu valor jurídico, o direito a uma distinção entre o fato e o direito intencional, depende inteiramente da linguagem e, nela, da validade de uma distinção radical entre o índice e a expressão. (DERRIDA, 1994, p. 29).

Assim, poderíamos ser tentados a fazer do signo expressivo uma espécie do gênero "índice". Nesse caso, deveríamos acabar dizendo que a palavra, por mais dignidade ou originalidade que porventura se lhe atribua, é apenas uma forma de gesto. Em seu centro essencial, e não só por aquilo que Husserl considera como seus acidentes (sua face física, sua função de comunicação), ela pertence, sem ultrapassá-lo, ao sistema geral da significação. Este último se confundiria com o sistema da indicação. É precisamente isso que Husserl contesta. (...) "O querer-dizer (bedeuten) não é uma espécie do ser-signo (Zeichenseins) no sentido da indicação (Anzeige). Se sua extensão é mais reduzida, é apenas porque o querer-dizer (bedeuten) está sempre — no discurso comunicativo — emaranhado (*verflochten*) em uma relação com esse ser-índice (Anzeichenseins), e porque este, em contrapartida, funda um conceito mais amplo, já que pode, precisamente apresentar-se também fora desse emaranhado ". (DERRIDA, 1994, pp. 29-30).

(...) o querer dizer só isolaria a pureza concentrada da sua ex-pressividade no momento em que ficasse suspensa a relação com um certo exterior. (...) O que acabamos de chamar paradoxo, na verdade é apenas o projeto fenomenológico em sua essência. Além da oposição do "idealismo" ou do "realismo", do "subjetivismo" e do "objetivismo" etc., o idealismo transcendental fenomenológico responde à necessidade de descrever a objetividade do objeto (Gegenstand) e a *presença* do presente (Gegenwart) — e a objetividade na presença — a partir de uma "interioridade", ou antes, de uma proximidade a si, de um próprio (Eigenheit) que não é um simples dentro, mas a íntima possibilidade da relação com um lá e com um fora, em geral. (DERRIDA, 1994, p. 30-31).

Husserl antes de fazer a distinção entre índice e expressão não define o que é signo em geral. (Reelaboração minha, p. 31).

O que é signo: pergunta ontológica. (Reelaboração minha, p. 33).

Isso seria o procedimento clássico. Submeter-se-ia o signo à verdade, a linguagem ao ser, a palavra ao pensamento e a escritura à palavra. Dizer que pode haver uma verdade do signo em geral não é supor que o signo não é a possibilidade da verdade, não a constitui, limitando-se a significá-la, reproduzi-la, encarná-la, inscrevê-la secundariamente ou remeter a ela? Pois se o signo precedesse de algum modo o que se chamava verdade ou essência, não haveria nenhum sentido em falar da verdade ou da essência do signo. (DERRIDA, 1994, p. 33).

Afirmando que “a *Bedeutung* lógica é uma expressão”, que só há verdade teórica em um enunciado, empenhando-se resolutamente em uma questão sobre a expressão linguística como possibilidade da verdade, não pressupondo a unidade de essência do signo, Husserl pareceria estar invertendo o sentido do procedimento tradicional e respeitando, na atividade da significação, aquilo que, não tendo verdade em si, condiciona o movimento e o conceito da verdade. (...).

Mas esse último movimento não é simples. Aí está o nosso problema e a ele deveremos voltar. O destino histórico da fenomenologia parece, de qualquer forma, compreendido entre estes dois motivos: por um lado, a fenomenologia é a redução da ontologia ingênua, o retorno a uma constituição ativa do sentido e do valor, à atividade de uma vida que produz a verdade e o valor em geral através dos seus signos. Mas, ao mesmo tempo, sem que se justaponha simplesmente a esse movimento, uma outra necessidade confirma também a metafísica clássica da presença e marca a filiação da fenomenologia à ontologia clássica. (DERRIDA, 1994 p. 33-34).

CAPÍTULO II: A REDUÇÃO DO ÍNDICE

Reelaboração minha:

O que é um signo indicativo? Há de naturais (os canais em marte indicam que há vida) ou artificiais (a marca de giz).

Hinweis: indicação.

Beweis: demonstração.

Essa indispensável distinção entre *Hinweis* e *Beweis*, indicação e demonstração, não levantam apenas um problema de forma análoga ao que abrimos, acima, a respeito do *Zeigen*. O que é a monstação (*Weisen*) em geral, antes de se distribuir em indicação que aponta (*Hinweis*) o não-visto e em demonstração (*Beweis*), dando a ver na evidência da prova? Essa distinção aguça também a dificuldade já assinalada do “emaranhamento”. (DERRIDA, 2014, pp. 37-38).

Ao mesmo tempo que ele, senão nele e graças a ele? Será que o conceito de *paralelidade* que define as relações entre o psíquico puro — que está no mundo — e o transcendental puro — que está no mundo — e o transcendental puro — que não está — e reúne assim todo o enigma da fenomenologia husserliana não se anuncia aqui sob a forma de uma relação entre dois modos de significação? E, no entanto Husserl, que nunca quis assimilar a experiência em geral (empírica ou transcendental) e linguagem, sempre se esforçará por conter a significação fora da presença a si da vida transcendental. A questão que acabamos de levantar nos faria passar do comentário à interpretação se pudéssemos responder afirmativamente, seria preciso concluir, contra a intenção expressa de Husserl, que a redução, antes mesmo de tornar-se método, se confundiria com o ato mais espontâneo do discurso falado, a simples prática da palavra, o poder da expressão. Essa conclusão, embora deva constituir, a nosso ver, em certo sentido que a redução deverá às vezes desvelar, excluindo a camada da linguagem. Por outro lado, se não há expressão e querer-dizer sem discurso, todo o discurso não é “expressivo”. Embora não exista discurso possível sem núcleo expressivo, quase poderíamos dizer que a totalidade do discurso está presa em uma trama indicativa. (DERRIDA, 2014, p. 39).

O *bedeuten* visa um fora que pe o de ob-jeto ideal. Esse fora é então ex-presso, passa fora de si em um outro fora que está sempre “na” consciência: o discurso expressivo, como veremos, não tem necessidade, enquanto tal e em sua essência, de ser efetivamente proferido no mundo. A expressão como signo querendo-dizer é, pois, uma dupla saída fora de si do sentido (*Sinn*) em si, na consciência, no com-sigo ou no junto-a-si, que Husserl começa por determinar como “vida solitária da alma”. (DERRIDA, 2014, p. 40).

A relação com a objetividade marca, portanto, uma intencionalidade “pré-expressiva” (*vor-ausdruecklich*) visando um sentido que será depois transformado em *Bedeutung* e em expressão. (DERRIDA, 2014, p. 41).

Queremos, por enquanto, assinalar o que significa “expressão” segundo Husserl: saída fora de si de um ato, e depois, de um sentido que só pode, então, ficar em si na voz, e na voz “fenomenológica”. (DERRIDA, 2014, p. 41).

A expressão é uma exteriorização voluntária, decidida, consciente de parte a parte, intencional. Não há expressão sem a intenção de um sujeito animando o signo, emprestando-lhe uma *Geistigkeit*. Na indicação, a animação tem dois limites: o corpo do signo, que não é um sopro, e o indicado, que é uma existência no mundo. 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. (DERRIDA, 2014, p. 41).

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*). Esta nunca é essencialmente leitura, mas escuta. O que “quer dizer” *aquilo que* o querer-dizer que dizer, a *Bedeutung*, é reservado ao que fala e que fala enquanto diz o que quer dizer: expressa, explícita e conscientemente. (DERRIDA, 2014, p. 42).

A essências da linguagem é o seu *telos*, e o seu *telos* é a consciência voluntária como querer-dizer. A esfera indicativa que permanece fora da expressividade assim definida delimita o fracasso desse *telos*. Ela representa tudo aquilo que, embora entrelaçando-se com a expressão, não pode ser retomado em um discurso deliberado e permeado de querer dizer. Por todas essas razões, não se tem o direito de distinguir entre índice e expressão como entre signo não-linguístico e signo linguístico, Husserl traça uma fronteira que não passa entre a língua e a não-língua, mas, na linguagem em geral, entre o expresso e o não-expresso (com todas as suas conotações). Pois seria difícil — *na verdade* impossível — excluir da língua todas as formas indicativas. Assim, no máximo, pode-se distinguir, como Husserl, entre signos linguísticos “em sentido estrito” e signos linguísticos em sentido amplo. (DERRIDA, 1994, p. 44).

Esses temas nos levarão a pensar que aquilo que, em última análise, separa a expressão do índice, é o que se poderia chamar a não-presença imediata a si do presente vivo. Os valores de existência mundana, de naturalidade, de sensibilidade, de empiricidade, de associação etc., que determinava m o conceito de índice, encontrarão talvez — certamente através de muitas mediações que antecipamos —, nessa não-presença, a sua unidade última. E essa não-presença a si do presente vivo qualificará simultaneamente a relação com outrem em geral e a relação a si da temporalização. (DERRIDA, 1994, p. 46).

Todo o discurso, enquanto empenhado em uma comunicação e enquanto manifesta vividos, opera como indicação. Nesse caso, as palavras agem como gestos. Ou antes o próprio conceito de gesto deveria ser determinado a partir da indicação como não-expressividade. (DERRIDA, 1994, p. 46).

Aproximamo-nos aqui da raiz da indicação: há indicação cada vez que o ato que confere o sentido, a intenção animadora, a espiritualidade viva do querer-dizer, não está plenamente presente. Assim, quando eu escuto o outro, o seu vivido não está presente para mim, originariamente, “em pessoa”. Posso ter, pensa Husserl, uma intuição originária, isto é, uma percepção imediata do que, nele, é exposto no mundo, da visibilidade do seu corpo, dos seus gestos, daquilo que se deixa ouvir dos sons que ele profere. Mas a face subjetiva da sua experiência, a sua consciência, os atos pelos quais, especificamente, ele dá sentido aos seus signos, não me estão imediata e originariamente presentes como estão para ele, e como os meus estão para mim. Existe

ai um irreduzível e definitivos. O vivido do outro só se torna manifesto para mim enquanto está mediatamente indicado por signos que comportam uma face física. A própria idéia de "físico", de "face física", não é pensável em sua diferença própria senão a partir desse movimento de indicação. (DERRIDA, 1994, p. 47)

A noção de presença é o ponto nevrálgico dessa demonstração. Se a comunicação ou a manifestação (Kundgabe) é de essência indicativa, é porque a presença do vivido de outrem é recusada à nossa intuição originária. Cada vez que a presença imediata e plena do significado for subtraída, o significante será de natureza indicativa. (DERRIDA, 1994, p. 48).

A irrealidade do discurso interior é, portanto, uma estrutura muito diferenciada. Husserl escreve muito precisamente, ainda que sem insistência: "Um signo verbal, falado ou impresso, é evocado em nossa imaginação; na verdade, ele absolutamente não existe. Todavia, não deveremos confundir as representações da imaginação (*Phantasievorstellungen*) e ainda menos [o grifo é nosso] os conteúdos da imaginação, que são seu fundamento, com os objetos imaginados." Logo, não só a imaginação da palavra, que não é a palavra imaginada, não existe, como também o *conteúdo* (o noema) dessa imaginação existe *ainda menos* do que o ato. (DERRIDA, 1994, p. 56).

No discurso solitário, o sujeito não fica sabendo nada sobre si mesmo, não manifesta nada a si mesmo. Para defender essa demonstração, cujas consequências serão sem limite na fenomenologia, Husserl faz apelo a dois tipos de argumentos.

1. No discurso interior, não comunico nada a mim mesmo. Não indico nada a mim mesmo. No máximo, posso imaginar que o faço posso apenas representar-me a mim mesmo como manifestando algo a mim mesmo. Isso é somente uma *representação* e uma *imaginação*;
2. No discurso interior, não comunico nada a mim mesmo e posso apenas fingir, porque *não tenho necessidade disso*. Essa operação — a comunicação de si para si — não pode ocorrer porque não teria nenhum sentido; e não teria nenhum sentido porque *não* teria nenhuma *finalidade*. A existência dos atos psíquicos não tem que ser indicada (lembramos que só uma existência pode ser em geral indicada) porque está imediatamente presente ao sujeito no instante presente. (DERRIDA, 1994, p. 57).

Um signo que só ocorresse "uma vez" não seria um signo. Um signo puramente idiomático não seria um signo. Um significante (em geral) deve ser reconhecível em sua forma, apesar e através da diversidade dos caracteres empíricos que podem modifica-lo. Ele deve permanecer o *mesmo* e poder ser repetido como tal, apesar e através das deformações que aquilo que se chama ocorrência empírica lhe faz, necessariamente, sofrer. Um fonema ou um grafema é, necessariamente, sempre outro, em certa medida, a cada vez que ele se apresenta em uma operação ou percepção, mas ele só pode funcionar como signo e linguagem em geral se uma identidade formal permite reeditá-lo e reconhece-lo. Essa

identidade é necessariamente ideal. Ela implica pois, necessariamente, uma representação: como *Vorstellung*, lugar da idealidade em geral, como *Vergegenwaertigung*, possibilidade da repetição reprodutora em geral, como *Repraesentation*, enquanto cada ocorrência significativa é substituto (do significado, assim como da forma ideal do significante). Sendo essa estrutura representativa a própria significação, não posso iniciar um discurso “efetivo” sem estar originariamente empenhado em uma representatividade indefinida. (DERRIDA, 1994, p. 59).

O signo é originariamente trabalhado pela ficção. Assim seja a propósito de comunicação indicativa ou de expressão, não há nenhum critério seguro para distinguir entre uma linguagem exterior e uma linguagem interior, nem considerando a hipótese de um interior, entre uma linguagem efetiva e uma linguagem fictícia. No entanto esta distinção é indispensável a Husserl para provar a exterioridade da indicação à expressão, como tudo o que ela comanda. A declarar-se essa distinção ilegítima, prevê-se toda uma cadeia de consequências temíveis para a fenomenologia. (DERRIDA, 1994, p. 66).

Essa *Zwecklosigkeit* da comunicação interior é a não-alteridade, a não-diferença na identidade da presença como presença a si. Bem entendido, esse conceito de presença não comporta apenas o enigma do aparece de um ente na proximidade absoluta a si mesmo; ele designa também a essência temporal dessa proximidade, o que não contribui para dissipar o enigma. A presença a si do vivido deve se produzir no presente como agora. E é exatamente isto que diz Husserl: se os “atos psíquicos” não se anunciam eles mesmos por meio de uma “*Kunstgabe*”, se eles não são informados sobre si mesmos por meio de índices é porque são “vivididos por nós no mesmo instante” (*im selben Augenblick*). O presente da presença a si seria tão indivisível quanto um *piscar de olhos*. (DERRIDA, 1994, pp. 68-69).

CAPÍTULO V: O SIGNO E O PISCAR DE OLHOS

A “apreensão d-de-agora é como núcleo face a uma cauda de cometa de retenções (p. 45), 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” (p. 55). “O agora atual é, necessariamente, e continua sendo algo de pontual (*ein Punktuelles*), uma forma que permanece para uma matéria sempre nova” (*Idée I*, 81).

É a essa identidade a si mesmo do agora atual que Husserl se refere no “*im selben Augenblick*” de que partimos. (DERRIDA, 1994, p. 72).

Motivo do agora pontual como “arquiforma” (DERRIDA, 1994, p. 74).

A sua inquietação, porque se trata de salvar ao mesmo tempo duas possibilidades aparentemente inconciliáveis: a) o agora vivo só se constitui como fonte perceptiva absoluta em continuidade com a retenção como não-percepção. A fidelidade à experiência e às “próprias coisas” não permite que isso ocorra de outra forma; b) a fonte da certeza

em geral sendo a originariedade do agora vivo, é preciso manter a retenção na esfera da certeza originária e deslocar a fronteira entre a originariedade e a não-originariedade, fazer com que ela passe não entre o presente puro e o não-presente, entre a atualidade e a inatualidade de um agora vivo, mas entre duas formas de re-gresso ou de re-stituição do presente, a re-tenção e re-presentação. (DERRIDA, 1994, p. 77).

(...) que o re-gresso seja regresso de um presente que se reterá em um movimento finito de retenção; que não haja verdade originária, no sentido fenomenológico, que não se enraíze na finitude dessa retenção; que a relação com o infinito só possa, enfim, instaurar-se na abertura para a idealidade da forma de presença, como possibilidade de re-gresso ao infinito. (DERRIDA, 1994, p. 78).

Em todas essas direções a presença do presente é pensada a partir da dobra do regresso, do movimento da repetição, e não o contrário. (DERRIDA, 1994, p. 78).

CAPÍTULO VI: A VOZ QUE GUARDA SILÊNCIO.

É aqui que devemos falar. O sentido do verbo "ser" (cuja forma infinitiva, diz Heidegger, foi enigmáticamente determinada pela filosofia a partir da terceira pessoa do indicativo presente) mantém com a palavra, isto é, com a unidade da *phonè* e do sentido, uma relação completamente singular. Certamente, ela não é uma "simples palavra", pois é possível traduzi-la para línguas diferentes. Também não é uma generalidade conceitual. Mas como seu sentido não designa nada, coisa nenhuma, nenhum ente nem determinação ôntica, como ele não é encontrado em parte alguma fora da palavra, sua irreduzibilidade é a o do *verbum* ou do *legein*, da unidade do pensamento e da voz no logos. O privilégio do ser não pode resistir a desconstrução da palavra. Ser é a primeira ou a última palavra a resistir à desconstrução de uma linguagem de palavras. Mas por que a verbalidade se confunde com a determinação do ser em geral como presença? E por que o privilégio do indicativo presente? Por que a época da *phonè* é a época do ser na forma da presença? Isto é da idealidade? (DERRIDA, 1994, p. 84).

Voltemos a Husserl. A expressão pura, a expressão lógica deve ser para ele um "médium" "improdutivo" que vem "refletir" (*wiederspiegeln*) a camada de sentido pré-expressivo. Sua única produtividade consiste em fazer o sentido passar para a idealidade da forma conceitual e universal.⁵ Embora existam razões essenciais para que todo o sentido não seja completamente repetido na expressão, e ela comporte significações dependentes e incompletas (sincategoremas etc), o *telos* da expressão integral é a restituição, na forma da presença, da totalidade de um sentido dado atualmente à intuição. Como esse sentido é determinado a partir de uma relação com o objeto, o médium da expressão deve proteger, respeitar, restituir a presença do sentido a uma só vez como ser-diante do objeto disponível para um olhar e como proximidade a si na interioridade. O pré do objeto presente agora-diante é um contra (*Gegenwart*, *Gegenstand*), ao mesmo tempo no sentido do *tout-contre** da proximidade e do *encontre*** do o-posto. (DERRIDA, 1994, p. 85).

Ora, entre a idealização e a voz, a cumplicidade é indefectível. Um objeto ideal é um objeto cuja monstração pode ser indefinidamente repetida, cuja presença ao *Zeigen* é indefinidamente reiterável, precisamente porque, liberado de toda espacialidade mundana, ele é um puro noema, que eu posso exprimir sem ter que passar pelo mundo, pelo menos em aparência. Nesse sentido, a voz fenomenológica, que parece cumprir essa operação "no tempo", não rompe com a ordem do *Zeigen*, ela pertence ao mesmo sistema e conclui a sua função. A passagem ao infinito na idealização do objeto é o mesmo que o advento historial da *phonè*. (...) o fato de que a história da idealização, isto é, a "história do espírito" ou, simplesmente, história, não seja separável da história da *phonè*, restitui a esta última toda a sua potência de enigma. (DERRIDA, 1994, p. 85-86).

Para compreender em que reside o poder da voz e em que a metafísica, a filosofia, a determinação do ser como presença são a época da voz como domínio técnico do ser-objeto, para compreender a unidade da *technè* e da *phonè*, é preciso pensar a objetividade do objeto. O objeto ideal é o mais objetivo dos objetos: independente do *hic et nunc* dos acontecimentos e dos atos da subjetividade empírica que o visa, ele pode, ao infinito, ser repetido, continuando sempre o mesmo. Sua presença à intuição, seu estar-diante do olhar não dependendo essencialmente de nenhuma síntese mundana ou empírica, a restituição do seu sentido na forma da presença se torna uma possibilidade universal e ilimitada. Mas como seu ser-ideal não é nada fora do mundo, ele deve ser constituído, repetido e expresso em um médium que não atinge a presença e a presença a si dos atos que o visam: um médium que preserve simultaneamente a presença do objeto diante da intuição e a presença a si, a proximidade absoluta dos atos a si mesmos. 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 do 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, em um afastamento visível; não deixam de me pertencer, de estar à minha disposição, "sem acessório". (DERRIDA, 1994, p. 87).

Logo, a "transcendência aparente" da voz reside em que o significado, que é sempre de essência ideal, a *Bedeutung* "expressa" está imediatamente presente ao ato de expressão.

Essa presença imediata faz questão de que o "corpo" fenomenológico do significante pareça apagar-se no mesmo momento em que é produzido. Ele parece pertencer, a partir de agora, ao elemento da idealidade. Ele se reduz fenomenologicamente a si mesmo, transforma em pura diafaneidade a opacidade mundana do seu corpo. Esse apagamento do corpo sensível e da sua exterioridade é, para a consciência, a própria forma da presença imediata do significado. (DERRIDA, 1994, p. 88).

O fenômeno não cessa de ser objeto para a voz. Pelo contrário, na medida em que a idealidade do objeto parece depender da voz e tomar-se, assim, absolutamente disponível nela, o sistema que liga a fenomenalidade à possibilidade do *Zeigen* funciona melhor do que nunca na voz. O *fonema se dá como a idealidade dominada do fenômeno*. (DERRIDA, 1994, pp. 88-89).

Enquanto auto-afeição pura, a operação do ouvir-se falar parece reduzir até a superfície interior do corpo próprio; ela parece, em seu fenômeno, poder se dispensar dessa exterioridade na

interioridade, desse espaço interior no qual se expõe nossa experiência ou nossa imagem do corpo próprio. É por isso que ela é vivida como auto-afeição absolutamente pura, em uma proximidade a si que não seria mais do que a redução absoluta do espaço em geral. E essa pureza que a torna apta à universalidade. Não exigindo a intervenção de nenhuma superfície determinada no mundo, produzindo-se no mundo como auto-afeição pura, ela é uma substância significativa absolutamente disponível. Pois a voz não encontra nenhum obstáculo à sua emissão no mundo, precisamente enquanto ela se produz nele como auto-afeição pura. (DERRIDA, 1994, p. 90).

A escritura é um corpo que só exprime se se pronunciar na atualidade a expressão verbal que o anima, se o seu espaço for temporalizado. A palavra é um corpo que só quer dizer alguma coisa se uma intenção atual o animar e o fizer passar do estado de sonoridade inerte (*Koerper*) para o estado de corpo animado (*Leib*). Esse corpo próprio da palavra só exprime se é animado (*sinnbelebt*) pelo ato de um querer-dizer (*bedeuten*) que o transforma em carne espiritual (*geistig Leiblichkeit*). Mas só a *Gestigkeit* ou a *Lebendigkeit* é independente e originária. Enquanto tal, ela não precisa de nenhum significante para estar presente a si mesma. (DERRIDA, 1994, pp. 92-93).

Se a indicação não se acrescenta à expressão, que não se acrescenta ao sentido, pode-se, entretanto, falar, a seu respeito, de "suplemento" originário: sua adição vem suprir uma falta, uma não-presença a si originária. E se a indicação — por exemplo, a escritura no sentido corrente — deve, necessariamente, "acrescentar-se" à palavra para perfazer a constituição do objeto ideal, se a palavra devia "acrescentar-se" à identidade pensada do objeto, é porque a "presença" do sentido e da palavra já tinha começado a faltar a si própria. (DERRIDA, 1994, p. 98).

CAPÍTULO VII: O SUPLEMENTO DI ORIGEM

Assim entendida, a suplementaridade é de fato a diferencia, a operação do diferir que, simultaneamente, fatura e retarda a presença, submetendo-a, ao mesmo tempo, à divisão e ao prazo originários. A diferencia deve ser pensada antes da separação entre o diferir como prazo e o diferir como trabalho ativo da diferença. Evidentemente, isso é impensável a partir da consciência, isto é, da presença, ou simplesmente do seu contrário, a ausência ou a não-consciência. (DERRIDA, 1994, p. 99).

Essa estrutura de suplementaridade é muito complexa. Enquanto suplemento, o significante não re-presenta, apenas e inicialmente, o significado ausente, ele substitui um outro significante, uma outra ordem de significante que mantém com a presença faltante uma outra relação, mais valorizada pelo jogo da diferença. Mais valorizada, porque o jogo da diferença é o movimento da idealização, e porque, quanto mais o significante for ideal, mais ele aumenta a potência de repetição da presença, mais ele conserva, reserva e capitaliza o sentido. É assim que o índice não é apenas o substituto que supre a ausência ou a invisibilidade do indicado. Este, como sabemos, é sempre um existente. O índice substitui também um outro tipo de significante: o signo expressivo, isto é um significante cujo significado (a *Bedeutung*) é ideal. De fato, no discurso real, comunicativo etc, a expressão dá lugar ao índice porque, como sabemos, o sentido visado por outrem e, de modo geral, o vivido de outrem não me são presentes em pessoa e jamais podem sê-lo. É por isso que, como Husserl diz, a expressão funciona, então, "como índice". (DERRIDA, 1994, p. 100).

A intuição "preenchedora" não é, portanto, essencial à expressão, à visada do querer-dizer. Todo o fim deste capítulo acumula as provas dessa diferença entre a intenção e a intuição. Como todas as teorias clássicas da linguagem são cegas para isso, elas não puderam evitar aporias ou absurdos; Husserl, em seu percurso, os detecta. Ao longo de análises sutis e decisivas que não podemos acompanhar aqui, ele faz a demonstração da idealidade da *Bedeutung* e da não-coincidência entre a expressão, a *Bedeutung* (ambas enquanto unidades ideais) e o objeto. Duas expressões idênticas podem ter a mesma *Bedeutung*, querer dizer a mesma coisa e ter, entretanto, um objeto diferente (por exemplo, nas duas proposições "Bucéfalo é um cavalo" e "esse pangaré é um cavalo"). Duas expressões diferentes podem ter *Bedeutungen* diferentes mas visar o mesmo objeto (por exemplo, nas duas expressões: "O vencedor de lena", e "o vencido de Waterloo"). Enfim, duas expressões diferentes podem ter o mesmo *Bedeutung* e o mesmo objeto (Londres, London, iwei, dois, duo etc). (DERRIDA, 1994, p. 102).

A ausência de objeto (*Gegenstandslosigkeit*) não é, assim, a ausência de querer-dizer (*Bedeutungslosigkeit*). (DERRIDA, 1994, p. 103).

Seguindo a lógica e a necessidade dessas distinções, poderíamos ser tentados a afirmar que não só o querer-dizer não implica essencialmente a intuição do objeto, mas que ele a exclui essencialmente. A originalidade estrutural do querer-dizer seria a *Gegenstandslosigkeit*, a ausência de objeto dado à intuição. Na plenitude de presença que vem completar a visada do querer-dizer, a intuição e a intenção se fundem, "formam uma unidade de íntima confusão (*eine innig ver schmolzene Einheit*) de um caráter original". (DERRIDA, 1994, p. 103).

"O círculo é quadrado", expressão provida de sentido (*sinnvolt*), não tem objeto possível, e só tem sentido na medida em que sua forma gramatical tolera a possibilidade de uma relação com o objeto. A eficiência e a forma de signos não obedecendo a essas regras, isto é, não prometendo nenhum conhecimento, só podem ser determinadas como não-sentido (*Unsinn*) se não se definiu previamente, segundo o gesto filosófico mais tradicional, o sentido em geral a partir da verdade como objetividade. Sem isso, seria preciso considerar como não-sentido absoluto toda linguagem poética que transgredisse as leis dessa gramática do conhecimento, e que nunca se deixasse reduzir a ela. Há, nas formas de significação não discursivas (música, artes não literárias em geral), tanto quanto em discursos do tipo "abracadabra" ou "vert est ou", recursos de sentido que não fazem sinal para o objeto possível. (DERRIDA, 1994, p. 103).

A história do ser como presença, como presença a si no saber absoluto, como consciência (de) si na infinidade da parusia, essa história está fechada. A história da presença está fechada, pois "história" sempre quis dizer apenas isto: apresentação (*Gegenwärtigung*) do ser, produção e recolhimento do ente na presença, como saber e domínio. Já que a presença plena tem vocação de infinidade como presença absoluta a si mesmo na consciência, a realização do saber absoluto é o fim do infinito que só pode ser a unidade do conceito, do logos e da consciência em uma voz sem diferencia. A história da metafísica é o querer-ouvir-se-falar absoluto. Essa história está fechada quando esse absoluto infinito aparece a si como sua própria morte. Uma voz sem diferencia, uma voz sem escritura é, a um só tempo, absolutamente viva e absolutamente morta. (DERRIDA, 1994, p. 115).

Logo, não sabemos mais se o que sempre se apresentou como re-presentação derivada e modificada da simples apresentação, como "suplemento", "signo", "escritura", "vestígio", não "é", em um sentido, necessária mas recentemente an-histórico, mais "velho" do que a presença e do que o sistema da verdade, mais velho do que a "história". Mais "velho" do que o sentido e os sentidos: do que a intuição doadora originária, do que a percepção atual e plena da "própria coisa", do que o ver, o ouvir, o tocar, antes mesmo que se possa distinguir entre a sua literalidade "sensível" e sua encenação metafórica em toda a história da filosofia. Logo, não sabemos mais se o que sempre foi reduzido e rebaixado como acidente, modificação e re-gresso, sob os velhos nomes de "signo" e "re-presentação", não reprimiu o que relacionava a verdade com a sua própria morte e com a sua origem; se a força da *Vergegenwärtigung*, na qual a *Gegenwärtigung* se des-apresenta para se re-presentar como tal, se a força de repetição do presente vivo que se re-presenta em um suplemento porque ele nunca esteve presente a si mesmo, se o que chamamos com os velhos nomes de força e de diferencia não é mais "antigo" do que o "originário". (DERRIDA, 1994, p. 116).



Transe: Análise d Obra a Voz e o fenômeno e comentários sobre a relação entre Derrida e Husserl: <https://www.youtube.com/watch?v=V8ieMtvVfg4>



Carlo Sini: La *Differance* di Derrida: <https://www.youtube.com/watch?v=-0g5cnP0MWQ&t=3741s>