

# SIGNIFICAÇÃO E DIFERENÇA: DERRIDA E A DESCONSTRUÇÃO DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA DA LINGUAGEM

João J. Vila-Chã\*

SÍNTESE – O texto se propõe a examinar o procedimento desconstrutivo levado a cabo por Jacques Derrida com relação a aspectos da filosofia da linguagem em Edmund Husserl, através especialmente da investigação e crítica da natureza da significação.

PALAVRAS-CHAVE – Desconstrução. Significação. Diferença. Linguagem.

ABSTRACT – This essay seeks to examine the deconstructive procedure carried out by Jacques Derrida vis à vis some aspects of Edmund Husserl's philosophy of language, specially though the investigation and critique of the nature of meaning.

KEY WORDS – Deconstruction. Difference. Language. Meaning.

## Introdução

Não é propriamente fácil a tarefa a que aqui me proponho, a saber, falar de J. Derrida e da sua desconstrução da fenomenologia de Husserl. Trata-se, obviamente, de uma dificuldade que deriva não só das idiosincrasias próprias ao estilo do mestre de Paris, sobretudo no referente ao seu uso da linguagem, mas que tem principalmente a ver com a ambição de fundo subjacente ao seu projecto filosófico, cuja pretensão é, como a de qualquer outro grande pensador em filosofia, a de *re-pensar* a totalidade da tradição de que faz parte. O seu maior e, para nós talvez o mais *edificante* objectivo, é levar a metafísica ocidental a confrontar-se, sem rodeios nem violência, com a força oculta da *autoridade* que detém – que é a mesma que a sustém. Neste sentido, o objectivo principal deste *maître-à-penser* é levar a metafísica ocidental no seu todo a um processo de confrontação com a *alteridade* que lhe diz respeito, a olhar de frente para o *outro* que nela habita. Essa é, aliás, a importância da retórica derridaniana acerca do *Fim*: *Fim* da Filosofia, *Fim* da Metafísica; *Fim* do Homem.<sup>1</sup> Nos textos de J. Derrida, estas são expressões que nos recordam não haver trabalho filosoficamente sério que possa dispensar o esforço de regressar ao

\* Professor de Filosofia da Universidade Católica de Portugal (Braga).

<sup>1</sup> Cf. J. DERRIDA, "Les fins de l'homme", in: Jacques DERRIDA – *Marges de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.

carácter imemorial das suas próprias origens. Ainda que despojada de nome ou de forma, a *origem* está sempre *já-aí-presente* pro-vocando (e exigindo) articulação. Como diz Rodolphe Gasché, “interpretar Derrida significa confrontar o todo da tradição ocidental de pensamento, entendida esta não tanto como uma série cumulativa de figuras filosóficas, [...] mas sobretudo como uma tradição enraizada e aderente a um conjunto inultrapassável de temáticas e exigências teóricas e éticas.”<sup>2</sup>

O projecto filosófico de J. Derrida caracteriza-se, pois, por um empenhamento, mais ou menos declarado, no contexto de um debate típico da contemporaneidade filosófica, relativo à investigação de um *fundamento* último para tudo quanto é.<sup>3</sup> Naturalmente, a suposição é aqui a de que toda a *filosofia* ciente da sua própria tarefa constitui uma aventura de saber acerca dos seus próprios fundamentos. Isto é o que podemos ver já pela mera contemplação da gigantesca obra que herdamos de pensadores tais como Hegel, Husserl ou Heidegger, em cujo filão, sem dúvida, se insere hoje o nome de J. Derrida. No entanto, a diferença que naturalmente há entre este e aqueles tem a ver com o facto de agora, com Derrida, a experiência do *pensar* assumir uma nova forma, que gostaríamos de designar como a forma do *sem-forma*. Na verdade, a busca do fundamento apresenta-se-nos em termos de uma busca do *sem-fundo*, assumindo-se como a *con-scientia* de estarmos situados perante uma exigência de fundamento em que a realidade *fundante* como que engole aquilo mesmo que é suposto fundar. O posicionamento filosófico de Derrida confronta-nos com a *im-possibilidade* mesma que é a tarefa de *fazer filosofia*. No entanto, trata-se de uma “impossibilidade” assente na tomada de consciência de ser esta uma limitação estrutural inerente à própria tarefa do filosofar. A obra de Derrida, no entanto, demonstra ser esta uma *impossibilidade* que se transforma constantemente na mais inequívoca das *possibilidades*. Não nos surpreenda, por isso, a conclusão antecipada segundo a qual Derrida nos confronta com um modo “impossível” de fazer filosofia. A sua é, na verdade, uma obra cuja finalidade principal é manifestar criativamente a limitação intrínseca da própria interrogação filosófica. Os textos de Jacques Derrida constituem demonstração permanente, quer da potencialidade, quer da limitação interna, de toda e qualquer *teoria* assente nos esquemas tradicionais do filosofar.

Em nossa abordagem do problema, julgamos que em nenhum outro lugar se pode encontrar exemplificação melhor e mais inspiradora relativa ao modo como em Derrida a *filosofia* se supera a si mesma do que no frente-a-frente que ele desconstrutivamente mantém com a teoria husserliana da significação. Por isso, o nosso objectivo é voltar à origem do projecto da desconstrução derridiana da fenomenologia de Husserl, e concretamente a partir da análise que o mesmo faz de alguns dos aspectos mais importantes da respectiva filosofia da linguagem. Nela se encontra a primeira manifestação daquilo que em Derrida consideramos ser a possibilidade real de um *novo* modo de pensar. O nosso objectivo, por isso, será aqui, antes de mais, dar atenção aos problemas ligados com a natureza da significação. Procederemos depois a uma tentativa de identificação de alguns dos

<sup>2</sup> Cf. R. GASCHÉ, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, MA 1986, p. 6.

<sup>3</sup> Cf. *Ibidem*, p. 7.

desvios e ambiguidades inerentes à própria descrição husserliana do *significado*. Por fim, procuraremos ainda formular a *posição* derridiana nos termos de uma nova dimensão *transcendental* para o pensamento, a sua dimensão *negativa*. Esta dimensão é precisamente aquela a que Derrida dará o “nome” – e a grafia – de *différance*, nome e grafia a que se pode fazer equivaler à nossa *diferença* (s em vez de ç) e que traduz o não-princípio da *an-arquia* ontológica.

Antes de prosseguir, gostaríamos de mencionar o facto de Derrida se inserir claramente num vasto contexto de autores e de problemáticas, a que hoje tendemos a dar o nome de pós-modernidade, e cujo objectivo principal é proceder a uma desmontagem das categorias centrais da tradição metafísica do ocidente. Entre essas encontram-se, naturalmente, noções como as de *subjectividade* ou de *referência*, agora reduzidas à condição de simples *efeitos* do jogo que é a linguagem. No entanto, o mais interessante é o facto de o próprio Derrida reconhecer a sua especial ligação à tradição fenomenológica em filosofia, tal como acontece numa entrevista com Richard Kearney:

A minha formação filosófica deve muito ao pensamento de Husserl, Heidegger e Hegel. Heidegger é provavelmente a influência mais constante, particularmente através do seu projecto de superação/desconstrução da metafísica grega. Husserl, que eu estudei de um modo mais detalhado e cuidadoso, ensinou-me uma certa prudência e reserva, uma técnica rigorosa para a descoberta e a formulação de questões. Mas a verdade é que nunca partilhei o *pathos* de Husserl, e a sua dedicação a uma fenomenologia da *presença*. Com efeito, foi o método de Husserl que me ajudou a suspeitar da própria noção de presença e do papel fundamental que a mesma desempenha em todas as filosofias. O meu relacionamento com Heidegger é muito mais enigmático e extenso: neste caso, o meu interesse era não apenas *metodológico* mas também existencial. O conteúdo e os temas da interrogação heideggeriana fascinavam-me imenso – particularmente a *diferença ontológica*, a sua crítica do Platonismo e a relação que se dá entre a linguagem e o Ser.<sup>4</sup>

É óbvia, portanto, a dívida que Derrida confessa ter com relação à fenomenologia. Acima de tudo, parece evidente, ainda que também curioso, o facto de ser sobretudo de Husserl e de Heidegger que Derrida deriva a consciência que tem sobre a não existência de metodologia rigorosa para a descoberta de um ponto absoluto de *re-começo* em filosofia. Como sabemos, e isso apesar da enorme importância que tem a ideia em toda a sua obra, que consideramos reguladora, de uma descoberta intuitiva de uma *presença pura* situada para além de toda e qualquer mediação (histórica, linguística ou outra), o próprio Husserl acabou por reconhecer o monumental falhanço da sua tentativa de conseguir a identificação de um *começo* absoluto para o pensamento. A exigência fundamental do seu filosofar ia no sentido de alcançar uma forma de pensamento absolutamente consistente e rigoroso. Graças ao método da fenomenologia, a filosofia deveria chegar até ao ponto de poder ser reconhecida como *voz* idêntica à das ciências naturais, ou seja, detentora do

<sup>4</sup> Richard KEARNEY – *Dialogues With Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage: Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida*. Manchester; Dover, N.H.: Manchester University Press, 1984, p. 114.

mesmo tipo de *rigor*.<sup>5</sup> Da sua declaração de princípio – *zu den Sachen selbst* –, Husserl fez derivar uma atitude radical de anti-psicologismo bem como a busca de um fundamento para toda a lógica. Na época da *Krisis*, no entanto, Husserl ver-se-ia forçado à dolorosa confissão segundo a qual o sonho de estabelecer a filosofia como ciência rigorosa se tinha desvanecido – *der Traum ist ausgeträumt!* O desejo de fundamentar a totalidade da experiência humana numa esfera transcendental desembocou, pois, numa situação filosófica em que a historicidade e a facticidade do *mundo-da-vida* progressivamente exigiam um mais cabal e efectivo reconhecimento. Com esta viragem, que, entre outras coisas, é sinal indicativo de uma extraordinária honestidade intelectual, a filosofia começou por reconhecer não estar na posição de quem se pode agarrar à ideia de que existem essências não-temporais capazes de resistir ao assalto de toda a dúvida, seja esta de natureza epistemológica ou outra.

No entanto, o projecto derridaniano de desconstrução, no entanto, recebeu um forte impulso de Martin Heidegger, concretamente de uma passagem como o § 6 de *Sein und Zeit*, onde o filósofo da Floresta Negra explicitamente fala do seu projecto de *Destruktion* da História da Ontologia. Ali se diz, entre outras coisas, o seguinte:

A demonstração da origem dos conceitos ontológicos fundamentais, enquanto investigação e exibição do seu “certificado de nascimento”, não tem nada a ver com uma má relativização de pontos de vista ontológicos. A destruição tão pouco tem o sentido *negativo* de um desfazer-se da tradição ontológica. Pelo contrário, aquilo que busca é circunscrevê-la no positivo das suas possibilidades, o que implica mantê-la sempre dentro dos seus *limites*, isto é, nos limites facticamente dados no respectivo questionamento e na delimitação do possível campo de investigação determinado a partir daquele. A destruição não se comporta negativamente em relação ao passado, antes a sua crítica afecta o “hoje” e o modo corrente de tratar a história da ontologia, seja esse o modo doxográfico ou aquele que se orienta pela história do espírito ou a história dos problemas. A destruição não pretende sepultar o passado no nada; tem um propósito *positivo*; a sua função negativa é apenas implícita e indirecta.<sup>6</sup>

Para nós, o interessante tem simplesmente a ver com o facto de ser em termos muito semelhantes que Derrida nos apresenta a sua proposta de *desconstrução*. Sublinhando, naturalmente, o lado mais positivo e construtivo deste processo, é evidente que a intenção de uma tal *demolição* dos *muros* da metafísica ocidental não pode consistir numa mera erradicação, mas simplesmente num trabalho básico de *re-construção*. Como vimos antes, o propósito de uma autêntica desconstrução é simplesmente estabelecer, dentro dos limites do discurso filosófico, um autêntico “diálogo” com a sua própria *alteridade*. Estamos aqui a referir dimensões do pensamento como aquela a que Platão deu o nome de *bem para lá do ser*, Descartes apelidou de *infinito*, Kant chamou *noumeno*, Heidegger designou de *Ser* e Levinas, ou Lacan, apelidaram propriamente de *Outro*.

<sup>5</sup> Veja-se o famoso artigo de Husserl publicado no primeiro volume da revista *Logos* (1910/11), com o título “*Die Philosophie als strenge Wissenschaft*”.

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Elfte, unveränderte Auflage. Tübingen 1967, p. 22-23 (Tr. Cast. de Eduardo Rivera, p. 46).

Por outro lado, seria também de referir a proximidade de Derrida com relação ao movimento do assim chamado *linguistic turn* em filosofia, o qual, para lá da fenomenologia, envolve elementos procedentes das mais variadas fontes, como sejam a filosofia analítica, a teoria crítica, a hermenêutica. Como dizia Maurice Merleau-Ponty, o problema da linguagem revela-se não apenas como um problema especial da filosofia, mas até como contendo em si todos os outros, e até mesmo o da filosofia enquanto tal, e isso *plus clairement qu'aucun autre*. Ele diz mesmo que *il nous faut absolument souligner le sens philosophique d'un retour à la parole*.<sup>7</sup> Tem razão, por isso, E. Tugendhat na associação que faz do projecto derridano com esse *novum* do pensamento contemporâneo que é a passagem que nele se verifica do paradigma da *consciência* para o paradigma do *signo linguístico*. Trata-se, pois, de uma situação em que o *transcendental*, como *condição de possibilidade* do sentido e da referência, deixa de ser buscado no domínio da *consciência*, pois se crê encontrar o mesmo na articulação básica das unidades de linguagem. A esfera transcendental transforma-se desta forma em *semiologia*, ou seja, no reconhecimento de que não há identidade *no* e *para* o pensamento a não ser mediante o *desvio*, que é a articulação linguística do sentido. Isto quer também dizer que, independentemente da linguagem, não há nem sujeito nem objecto. Um e o outro dão-se apenas mediante o recurso a uma significação que lhes é anterior e que se manifesta sempre revestida dos termos e das condições fornecidas por uma determinada linguagem.<sup>8</sup> Ora não é outra coisa aquilo que Derrida afirma ao salientar que o pensamento só se torna verdadeiramente possível mediante a passagem de todo e qualquer significado pelo “desfiladeiro” do *significante* (*défilé du signifiant*), o que sem dúvida transforma Derrida num dos mais explícitos defensores da *viragem linguística* do pensamento, viragem essa mediante a qual o acto do *discurso* se transforma na essência mesma da *linguagem* e da *significação*. Tal como Wittgenstein II, Derrida é claramente parte desse grupo de pensadores contemporâneos para quem, no final de contas, a própria lógica constitui uma mera derivação da retórica.<sup>9</sup> – No seu prefácio à tradução inglesa de *La voix et le phénomène*, Newton Garver compara a crítica de Derrida à filosofia husserliana da linguagem com a posição crítica assumida pelo segundo Wittgenstein em relação à tese base do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Com efeito, ambos partem da suposição de que algo que na primeira metade do século, nomeadamente as doutrinas de Husserl e as expressas no *Tractatus* acerca da linguagem, era considerado como conquista definitiva da filosofia, acabou por se tornar como que ininteligível aos olhos dos seus próprios criadores. Tal como faz agora Derrida, o segundo Wittgenstein reafirma igualmente com toda a força a ideia de que para a compreensão do processo comunicativo há que atender não apenas às condições lógicas do sentido, mas também, e isso de uma forma muito particular, ao seu subs-

<sup>7</sup> M. MERLEAU-PONTY, “Sur la phénoménologie du langage”. In: Van Breda (Ed.): *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Paris 1952, 91-109 (103).

<sup>8</sup> Cf. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main 1976, p. 63.

<sup>9</sup> Cf. Newton GARVER, “Preface”. In: J. Derrida, *Speech and Phenomena. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Translated, with an Introduction, by David B. Allison. Preface by Newton Garver. Evanson 1973, p. XXII f. [Hereafter: SP].

tracto retórico e contextual. Tal como o segundo Wittgenstein não foi capaz (aliás, porque nisso ele nem sequer estava interessado) nem de provar nem de refutar a validade das teses essenciais do *Tractatus*, assim também Derrida, em relação a Husserl, mostrará até que ponto as teses subsequentes estão maciçamente dependentes daquelas que lhe deram origem. Nesta medida, poderíamos dizer que o jovem Derrida aparece na cena filosófica como uma espécie de Husserl II!

No centro da *desconstrução*, levada a cabo por Derrida, está uma atitude de rejeição com relação à possibilidade de existir algo que sirva de fundamento último ao *sentido* a inscrever-se nos signos. É por isso que a ideia husserliana de uma *fenomenologia transcendental* se torna alvo privilegiado da crítica de Derrida. Tal como Wittgenstein II em relação à ideia de *simples*, ou seja, à noção de átomos lógicos ou de objectos que existem desprovidos de propriedades contingentes ou empíricas, assim também Derrida procede a uma rejeição sistemática dos *simples* da fenomenologia transcendental, ou seja, a uma negação da possibilidade mesma de existir uma experiência mental sem referência a qualquer dimensão empírica. No seu ensaio “Estrutura, Signo e Jogo”, de 1966, escreve Derrida:

[...] era necessário começar a pensar a não existência de um centro, que o centro não poderia ser pensado na forma de um ser-presente, mas que o centro é sem lugar natural, que nele se trata não de um *locus* fixo, mas de uma função, uma espécie de *non-locus* no qual um número infinito de substituições de signos entra em jogo. Este foi o momento em que a linguagem invadiu a problemática universal, o momento em que, na ausência de um centro ou de uma origem, tudo se transformou em discurso ... ou seja, num sistema em que o significado central, o significado original ou transcendental, jamais se torna absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência do significado [signifié] transcendental prolonga o domínio e o jogo da significação infinitamente.<sup>10</sup>

Ora, é precisamente para nos ajudar a compreender o alcance filosófico de uma posição como esta que aqui procederemos a uma leitura dos termos em que se verificou o encontro de Derrida com Husserl e cujo ponto de partida se encontra na análise da teoria fenomenológica da *significação*.<sup>11</sup> Vamos debruçar-nos de um modo particular sobre a interpretação que Derrida faz de Husserl e da sua teoria da linguagem num dos primeiros (e talvez mais brilhantes) estudos da sua carreira filosófica.<sup>12</sup> Desejariamos que, desta forma, se possa vir a entender melhor porque é que Derrida, no seu diálogo com Richard Kearney, afirma ser totalmente falsa a sugestão de que a desconstrução consiste numa suspensão da referência, pois na realidade ela

<sup>10</sup> Cf. J. DERRIDA, *Writing and Difference. Translated, with an Introduction and Additional Notes, by Alan Bass*. Chicago 1978, p. 280 [Hereafter: WD].

<sup>11</sup> Cf. E. W. ORTH, *Bedeutung, Sinn, Gegenstand. Studien zur Sprachphilosophie Edmund Husserls und Richard Hönlwalds*. Bonn, 1967; G. HEFFERNAN, *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*. Bonn, 1983; O. SÖZER, “Die Idealität der Bedeutung in den Vorlesungen Husserls über Bedeutungslehre (1908)”. In: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. von Chr. JAMME und O. PÖGGELER. Frankfurt, 1989, p. 121-140.

<sup>12</sup> O seu primeiro trabalho filosófico, apresentado na *École normale supérieure* no ano académico de 1953-54, encontra-se hoje publicado com o seguinte título: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Puf 1990.

não faz, nem pretende outra coisa, senão cuidar do *outro* da linguagem. Por outras palavras, ao demonstrar consistir a *desconstrução* num método de exaltação do *outro*, e do *outro* da linguagem em particular, Derrida pretende salientar até que ponto a questão da *referência* é muito mais complexa e problemática que o suposto comum às teorias tradicionais da linguagem. Portanto, segundo ele, não se justifica a suposição de que ao afirmar-se um processo de distanciação e de crítica em relação à estrutura tradicional da referência se esteja já a tomar partido pela ideia de que *nada* há para além da linguagem.<sup>13</sup>

## 1 A Natureza da *Significação*

Nas suas duas primeiras publicações mais importantes, *Introdução à "Origem da Geometria de Husserl"* (1962) e *La Voix et le Phénomène* (1967),<sup>14</sup> Derrida procede a uma leitura da filosofia husserliana da *significação*. A chave do argumento, no entanto, está na ideia de que a fenomenologia, na sua qualidade de busca metódica de origens e começos radicais, traz consigo as sementes da sua própria desconstrução. Neste sentido, aquilo que Derrida pretende fazer é confrontar a fenomenologia husserliana com a possibilidade da sua auto-superação.

A importância filosófica de uma obra como *La Voix et le Phénomène* reside, antes de mais, no modo como o seu autor aí enfrenta a notável teoria do *significado* apresentada por Husserl, por exemplo, na obra *Logische Untersuchungen*.<sup>15</sup> Na primeira das suas *Investigações*, intitulada *Ausdruck und Bedeutung*, E. Husserl começa por chamar a atenção para uma confusão, a saber, que a palavra *signo* (*Zeichen*), sempre no caso do seu uso linguístico e ocasionalmente na linguagem filosófica, abrange dois conceitos heterogêneos, nomeadamente, o de *expressão* (*Ausdruck*), muitas vezes tomado como sinónimo de signo em geral, e o de *indicação* (*Anzeichen*). Para Husserl, portanto, há uma categoria de signos que não exprime o que quer que seja, pois não transmite nada que se possa incluir sob a designação tanto de *Sinn* como de *Bedeutung*. Ora tal é precisamente o caso do signo *indicativo*.

A verdade, porém, é que para Husserl qualquer *signo indicativo* é não só *signo* (*Zeichen*), mas também *expressão* (*Ausdruck*). A diferença entre *signo* e *expressão* reside no facto de, ao contrário da *expressão*, o *signo indicativo* permanecer destituído de *Bedeutung* ou *Sinn*. Segundo Husserl, portanto, o *signo indicativo* é "*bedeutungslos*" e "*sinnlos*," muito embora seja capaz de transmitir *significação*.<sup>16</sup> Ora para Derrida isto quer dizer que não há *signo* fora da *significação*, tal como não há *significação* independentemente de um *significado*.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Cf. R. KEARNEY, *op. cit.*, p. 123-124.

<sup>14</sup> E. HUSSERL, *L'Origine de la Géométrie. Traduction et Introduction par Jacques Derrida*. Paris 1962 (Daqui em diante : OG); J. DERRIDA, *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1967 (Daqui em diante : VP). Trad. ingl.: *Speech and Phenomena. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Traduzido por e com uma Introdução de David B. Allison. Prefácio de Newton Garver. Evanston 1973 (Daqui em diante: SP).

<sup>15</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 2 Bände. Halle a. d. Saale, 1900-1901 (Daqui em diante: LU); trad. ingl.: *Logical Investigations*. Trad. J. N. Findlay, 2 vols. New York 1977 (Daqui em diante: LI).

<sup>16</sup> SP, p. 17-18; VP, p. 17-18.

<sup>17</sup> SP, p. 17; VP, p. 17.

Segundo Husserl, a expressividade da *expressão* – a qual supõe sempre a idealidade de uma *Bedeutung* – está irredutivelmente ligada à possibilidade da linguagem falada (*Rede*). Enquanto tal, uma *expressão* é um *signo* puramente *linguístico*, o que o distingue do *signo indicativo*. Só da linguagem falada é que se pode dizer que tem o poder da *expressão*. Significado (*Bedeutung*) é sempre por definição o que um discurso ou alguém *quer dizer* (*veulent dire*).<sup>18</sup>

Nas *Investigations*, e ao contrário de Frege,<sup>19</sup> Husserl não faz distinção entre *Sinn* e *Bedeutung*.<sup>20</sup> Em *Ideas I*,<sup>21</sup> contudo, Husserl reserva a noção de *significado* (*Bedeutung*) para o conteúdo ou sentido ideal da *expressão verbal* (*Rede*), enquanto que a noção de *sentido* (*Sinn*) se destina a abranger toda a esfera noemática até mesmo ao seu estrato não expressivo.<sup>22</sup> Husserl, além disso, estipula também que o *significado lógico* (*Bedeutung*) é uma *expressão*. Neste sentido, portanto, podemos dizer que a diferença entre *indicação* e *expressão* está na realidade em algo mais funcional do que substancial. *Indicação* e *expressão* são funções de relações significantes, não são termos. O facto de um mesmo fenómeno poder ser apreendido ora como *expressão* ora como *indicação*, ou seja, na qualidade de signo discursivo ou não discursivo, tem simplesmente a ver com a experiência intencional (*vécu intentionnel*) que o anima.<sup>23</sup>

Esta distinção entre o carácter substancial e funcional das relações significantes leva-nos ao âmago do problema. Para Husserl, as duas diferentes funções podem ser entrelaçadas ou enredadas dentro da mesma concatenação de signos, isto é, no mesmo acto de *significação*. Ele fala não só de uma justaposição de função, mas também toma em consideração a existência de um envolvimento íntimo ou *enredamento* (*Verflechtung*) entre elas.<sup>24</sup> Husserl certamente estava consciente do facto de o *significado* estar sempre envolvido, sempre *apanhado*, num sistema indicativo. Ao traduzir esta mesma ideia, J. Derrida fala sobretudo em termos de *contaminação*.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> VP, p. 18; SP, p. 18.

<sup>19</sup> Cf. G. FREGE, 'Sinn und Bedeutung.' In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, 25-50.

<sup>20</sup> LU, p. 52-53; LI, p. 292.

<sup>21</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Halle, 1913). Neu Herausgegeben von Karl Schuhmann. Den Haag 1976 (Daqui em diante: *Ideen I*).

<sup>22</sup> *Ideen I*, p. 285; trad. ingl., p. 346: "We, [...] are exclusively concerned with the 'to mean' or 'bedeuten' and the 'meaning' (*Bedeutung*). Originally, these words relate only to the sphere of speech (*sprachliche Sphäre*), that of 'expressing' (*des Ausdrückens*). But it is almost inevitable, and at the same time an important step for knowledge, to extend the meaning of these words, and to modify them suitably so that they may be applied in a certain way to the whole noetico-noematic sphere, to all acts, therefore, whether these are interwoven (*verflochten*) with expressive acts or not. With this in view we ourselves, when referring to any intentional experiences, have spoken all along of 'sense' (*Sinn*), a word which is generally used as an equivalent for 'meaning' (*Bedeutung*). We propose in the interests of distinctness to favour the word 'meaning' when referring to the old concept, and more particularly in the complex speech-form 'logical' or 'expressive' meaning. We use the word 'sense' in future, as before, in its more embracing breadth of application."

<sup>23</sup> VP, p. 20; SP, p. 20.

<sup>24</sup> LU, p. 24: "Die Ausdrücke entfalten ihre Bedeutungsfunktion aber auch im *einsamen Seelenleben*, wo sie nicht mehr als *Anzeichen* fungieren."

<sup>25</sup> SP, p. 20; VP, p. 20.



O acto de *significar*, contudo, não é para ser entendido como uma *maneira particular de ser signo (Zeichenseins) no sentido de indicar (Anzeige) alguma coisa*. Para Husserl, é claro que este tem uma aplicação mais limitada por causa do facto de que *significado* – no discurso comunicativo – está sempre ligado ou *enredado (verflochten) numa relação indicativa (Anzeichensein)*. Por outras palavras, o *significado* deve ser considerado como o conceito mais vasto, visto que, supostamente, é capaz de ocorrer sem tal ligação.<sup>26</sup>

Esta ruptura na relação género-espécie entre *expressão* e *indicação* presume precisamente a disponibilidade de uma situação fenomenológica em que a *expressão* já não aparece como sendo apanhada por este enredamento, isto é, entrelaçada com *indicação*.<sup>27</sup> Mas porque esta “*contaminação*” se manifesta em toda e qualquer situação de colóquio real, Husserl tenta atingir a esfera em que a *expressão* possa ser encontrada na sua mais inalterada pureza. Ora, segundo ele, este deveria ser exactamente o caso em relação à noção de linguagem que existe sem comunicação, isto é, do discurso entendido como *monólogo*. Husserl refere-se a este nos termos de uma voz completamente *em surdina*, tal como se verifica na “vida mental solitária”, *im einsamen Seelenleben*, aí onde as “*expressões [...] já não servem para indicar nada*”.<sup>28</sup> Portanto, fenomenologicamente falando, dever-se-ia esperar que o *significado* “*isolasse a pureza concentrada da sua expressividade, precisamente no momento em que a relação com um certo exterior é suspensa*”.<sup>29</sup>

Daqui nasce também a tentativa husserliana de *reduzir* a dimensão indicativa da expressão. De facto, todo o empreendimento fenomenológico seria ameaçado se a *Verflechtung* que une o signo indicativo à expressão fosse irredutível, se a indicação fosse verdadeiramente interior ao movimento de *expressão*. Segundo Derrida, no entanto, este é precisamente o caso, ou seja, o *significado (Bedeutung)* encontra-se combinado com a *indicação* de uma maneira persistente e irredutível.

Segundo Husserl, a questão que se segue tem a ver com a natureza do *signo indicativo*. Para ele, um *signo* pode ser ou *natural* (os canais de Marte *indicam* a possível presença de seres inteligentes) ou *artificial* (todos os instrumentos de designação convencional). Desta forma, portanto, a oposição entre *natureza* e *convenção* perde a sua pertinência e não quebra a unidade da função indicativa. A esta *unidade* da função indicativa chama Husserl *motivação (Motivierung)*, ou seja, aquilo que faz com que um “*ser pensante*” *passe* de uma coisa

<sup>26</sup> LU, p. 23-24; LI, p. 269.

<sup>27</sup> SP, p. 22; VP, p. 22.

<sup>28</sup> LU, p. 24.

<sup>29</sup> SP, p. 22; VP, P.22: “le vouloir-dire n’isolerait la pureté concentrée de son *ex-pressivité* qu’au moment où serait suspendu le rapport à un certain *dehors*.” – A noção de “um certo exterior” é uma expressão correcta neste contexto, precisamete na medida em que a *redução* não elimina, antes revela, dentro da expressão pura, a relação com um objecto, nomeadamente o *intender [visée]* de uma idealidade objectiva, a qual se encontra face-a-face com a intenção significativa, a “*Bedeutungsintention*”.

para outra mediante o pensamento.<sup>30</sup> Esta “motivação geral”, contudo, pode estar dotada do sentido quer de uma alusão indicativa (*Hinweis*) quer de uma demonstração evidente e apodíctica (*Beweis*). De uma ou outra forma, por fim, estamos lidando aqui com um aspecto fundamental do problema que se levanta para a fenomenologia graças à noção de *entrelaçamento* ou *enredamento* (*Verflechtung*).

## 2 A Essência do Significado

Na secção 5 da primeira das *Investigações Lógicas* intitulada “Expressões enquanto Signos Significativos” (*Ausdrücke als bedeutsame Zeichen*), Husserl trata em pormenor da noção de *significado* (*Bedeutung*). O ponto de partida, todavia, é a asserção de que expressões são *signos* que “querem dizer,” que “significam” (*veulent-dire*) alguma coisa.<sup>31</sup> De facto, *ex-pressão* quer sempre dizer *exteriorização*. Trata-se de comunicar a um *exterior* um sentido que é primeiro descoberto num *interior*. Este *exterior* e este *interior* são, assim, algo primordial. O *exterior*, todavia, não é nem a natureza nem o mundo, nem um exterior real relativo à consciência. O exterior tido em conta pelo acto de *significar* (*bedeuten*) é um objecto ideal. Tudo acontece *na* consciência e o discurso expressivo não tem necessidade de ser efectivamente pronunciado no mundo. Enquanto signos significativos, as *expressões* constituem um “duplo ir-adiante para além de si próprio do sentido (Sinn),” algo existente na consciência, no “con-sigo” ou “perante-si” da “vida mental solitária”. Elas pertencem à chamada “esfera noética-noemática da consciência.”<sup>32</sup> *Expressão* é assim o “*ir-adiante-para-além-de-si-próprio* de um acto ou de um sentido” que através da fala – a *voz fenomenológica* – permanece em si próprio.<sup>33</sup>

A *expressão*, portanto, tem sobretudo a ver com um processo de exteriorização voluntária. É sempre algo que se quer dizer, pelo que é consciente e intencional. Sem a intenção de um sujeito a animar o *signo*, carregando-o com uma certa *Geistigkeit*, não há *expressão*. Esta animação, contudo, experimenta uma dupla limitação na *indicação*. Uma vem do “corpo do signo” e a outra daquilo mesmo que o signo indica, que é sempre uma existência particular no mundo. Com a *expressão*, porém, a *intenção* é sempre explícita e sem limitações, pois o que anima é uma voz que permanece completamente interna e o exprimido é um *significado* (*Bedeutung*), uma idealidade “existente” em lugar nenhum do mundo.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> LU, p. 25; LI, p. 270: “In these [the indicative function] we discover as a common circumstance the fact that certain objects or states of affairs of whose reality (Bestand) someone has actual knowledge indicate (*anzeigen*) to him the reality of certain other objects or states of affairs, in the sense that his belief in the being (Sein) of the one is experienced (though not at all evidently) as motivating a belief or surmise in the being of the other.”

<sup>31</sup> LU, p. 30: “Von den *anzeigenden* Zeichen unterscheiden wir die bedeutsamen, die *Ausdrücke*”.

<sup>32</sup> SP, p. 32; VP, P.34-35.

<sup>33</sup> SP, p. 33.

<sup>34</sup> SP, p. 33; VP, p. 35-36.

Mas se a *expressão* é sempre habitada e animada por um *significar* (*bedeuten*, *vouloir dire*) isto é porque a *Deutung* (a interpretação ou compreensão da *Bedeutung*) nunca pode ter lugar fora de um certo *discurso* (*Rede*). O que o significado *quer dizer* – *die Bedeutung* – depende de um acto de fala, na medida em que o acto de fala diz o que ele *quer* e o que *tenciona* dizer – e isto de forma expressa, explícita, e consciente.<sup>35</sup> Por isso, tudo o que constitui a eficácia do que é pronunciado no mundo, a incarnação física do *significado*, o “corpo da fala,” seja algo fora do discurso, pelo menos *estranho* à natureza da *expressão*. Todo o estrato da eficácia empírica, isto é, a totalidade factual da fala, tem que pertencer ao domínio da *indicação*.

Se todos os acontecimentos do *discurso* têm uma dimensão *indicativa*, isto não tem tanto a ver com o facto de eles estarem no mundo, mas principalmente com o facto de invariavelmente eles reterem algo de uma associação *involuntária*.<sup>36</sup> Para Husserl, tudo o que escapa à intenção espiritual pura, à pura animação pelo *Geist* (isto é, a vontade) é excluído do *significar* (*bedeuten*) e da *expressão*. Tal é o caso, por exemplo, das expressões faciais, dos gestos, e de outras “expressões” corporais.<sup>37</sup> Visibilidade e espacialidade destroem a presença-de-si da vontade e da animação espiritual que abre o “discurso.” Na expressão de Derrida: *elles sont littéralement la mort!*<sup>38</sup> Elas não têm nada a dizer, porque não *querem* dizer nada. Os signos não expressivos *significam* (*bedeuten*) apenas na medida em que podem ser obrigados a dizer o que está neles como um murmúrio – *une sorte de bredouillement*.<sup>39</sup>

Além disso, quando escuto outra pessoa, a sua experiência vivida não me é dada no original. O lado subjectivo da sua experiência, a sua consciência, os actos pelos quais ele/ela dá sentido aos seus signos nunca me são imediatamente presentes como lhe são presentes a ele/ela e os meus o são a mim próprio. A experiência vivida de outra pessoa é-me disponibilizada na medida em que ela me é imediatamente indicada por signos envolvendo um lado físico.<sup>40</sup> Fora da esfera transcendental e monádica do propriamente meu (*Eigenheit*), ou seja, da presença-do-eu-a-mim-próprio, tenho apenas relações de *apresentação analógica*, de

<sup>35</sup> LU, p. 30-31; LI, p. 275.

<sup>36</sup> SP, p. 34; VP, p. 36-37. – Para além de toda a tematização que faz da dimensão receptiva ou intuitiva da intencionalidade, a visão husserliana das coisas mostra-se, desta forma, ainda profundamente comprometida com as linhas fundamentais de uma metafísica da vontade.

<sup>37</sup> Cf. LU, p. 31; LI, p. 275: “Such a definition excludes (from expression) facial expression and the various gestures which involuntarily (unwillkürlich) accompany speech without communicative intent, or those in which a man’s mental states achieve understandable ‘expression’ for his environment, without the added help of speech. Such ‘utterances’ (*Äusserungen*) are not expressions in the sense in which a case of speech (*Rede*) is an expression, they are not phenomenally one with the experiences made manifest in them in the consciousness of the man who manifests them, as in the case with speech. In such manifestations one man communicates nothing to another: their utterance involves no intent to put certain ‘thoughts’ on record expressively (*in ausdrücklicher Weise*), whether for the man himself, in his solitary state, or for others. Such ‘expressions’, in short, have properly speaking, no *meaning* (*Bedeutung*).”

<sup>38</sup> VP, p. 37.

<sup>39</sup> VP, p. 38; SP, p. 36.

<sup>40</sup> SP, p. 38-39; VP, p. 42.

*intencionalidade mediata e potencial*, com a particularidade do outro, com a presença-do-eu-a-si-mesmo do outro. No entanto, a apresentação primordial do outro permanece irremediavelmente fechada.<sup>41</sup> Por isso, podemos dizer que se a comunicação e o dar a conhecer (*Kundgabe*) constitui um processo essencialmente indicativo, isso acontece apenas porque não temos intuição primordial da presença da experiência vivida do outro. Sempre que a presença imediata e completa do *significado* está escondida, o *significante* assume necessariamente uma natureza indicativa.<sup>42</sup>

Desta forma, e dado que a relação com o outro enquanto não-presença é *expressão* impura, a redução da *indicação* na linguagem com o fim de alcançar a *expressão* pura implicaria, entre outras coisas, a suspensão (*epoché*) da relação com o outro. Apenas a intenção pura activa pertence à *expressão*. Tudo o que na fala não restabelece a presença imediata do conteúdo significado é simplesmente declarado por Husserl como sendo “inexpressivo.” A *expressão* está sempre presente a uma intuição “interior” ou percepção. Por outras palavras, o *significado* está sempre *presente ao eu* na vida de um presente que ainda não saiu de si para o mundo, espaço, ou natureza. Estas “saídas” são, pois, aquilo que bane a vida da presença-do-eu a si mesmo nas indicações. Mas logo que o outro aparece, a linguagem indicativa – e a presença da morte – jamais pode ser apagada.<sup>43</sup>

Na oitava secção das *Investigações Lógicas (Die Ausdrücke im einsamen Leben)*, Husserl avança ao longo de um caminho que, pelo menos em certo sentido, é semelhante ao da redução à esfera monádica da *Eigenheit*, que encontramos nas *Meditações Cartesianas*. Husserl explicita aqui o paralelismo que considera existir entre a esfera psíquica e a esfera transcendental, entre a ordem das experiências expressivas e a ordem da experiência em geral. No entanto, o mais importante aqui é a insinuação de que a função de *Kundgabe/Kundnahme* pode ser reduzida dentro da esfera da minha própria experiência vivida. Ou seja, para Husserl a solidão ideal ou absoluta da subjectividade não necessita de indicações para constituir a sua própria relação a si mesma. O facto de a nossa vida mental solitária se dispensar de um *uso real (wirklich)* de palavras, recorrendo apenas a palavras *imaginadas (vorgestellt)*, essa redução ao monólogo interior do sujeito consigo mesmo significa para Husserl um colocar entre parêntesis da existência empírica e mundana. Na comunicação real, os *signos* destinam-se a *indicar* a possibilidade de outras existências, as quais por natureza são sempre “prováveis” e mediatamente evocadas. No monólogo, contudo, ou seja, quando a expressão é *plena*, signos “não-existentes” mostram *significações (Bedeutungen)* cuja natureza é simultaneamente ideal, ou seja, não-existente, e certa (pois se dão na intuição). A certeza da existência interna não tem necessidade de ser significada, pois enquanto consciência viva ela é imediatamente presente a si mesma.

Em ordem a uma mais completa elucidação deste problema central da teoria fenomenológica da linguagem, que é o da relação entre os actos intencionais e os

<sup>41</sup> LU, p. 32 s.

<sup>42</sup> SP, p. 40; VP, p. 43.

<sup>43</sup> SP, p. 40; VP, p. 44.

actos expressivos, Derrida considera especialmente benéfica uma breve análise dos parágrafos 123-127 das *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). Com efeito, é aqui que Husserl nos dá a sua mais detalhada análise da ideia segundo a qual as *vor-ausdrücklichen Intentionen* e os actos de consciência, estando orientados (*gerichtet*) em direcção a objectos ideais, estão dotados de uma consciência de si anterior a toda e qualquer articulação linguística. Esta intenção pré-expressiva é para Derrida *une présence à soi du sujet dans une conscience silencieuse et intuitive*.<sup>44</sup> O problema da significação (*bedeuten*) aflora sobretudo no § 124 (*Bedeuten und Bedeutung*) das *Ideen*. Recorrendo à metáfora do *stratum* (*Schicht*), Husserl começa por chamar a atenção para o facto de a *significação* estar sempre fundada em algo diferente de si mesma e de, por outro lado, constituir uma *camada* cuja unidade pode ser estritamente delimitada. Mas no fim do parágrafo, contudo, o próprio Husserl parece dar já sinais de dúvida acerca da pertinência da sua própria metáfora.<sup>45</sup>

Posto isto, e em ordem a clarificar alguns dos problemas que acompanham a *redução*, é o próprio Husserl quem invoca de novo a metáfora da *Verwebung* ou *entrelaçamento*,<sup>46</sup> metáfora esta que Derrida haveria de colocar precisamente no centro da sua atenção.<sup>47</sup> É que a ênfase husserliana na noção de *entrelaçamento*, que se verifica entre a dimensão corporal da *expressão* e o seu acto pré-expressivo (o significado intencional, ou seja, a parte não material do signo) leva Derrida a pensar todo o processo em *termos* de uma ordem puramente *textual*.<sup>48</sup>

De facto, mesmo quando postula a união perfeita das essências, ou *Deckung* entre o *ausdrückenden* e a *Ausdruck erfahrenden Schicht*, Husserl não deixa de chamar a atenção para o facto de os “fios secundários” actuarem “sobre os fios primários”. Na feliz expressão de J. Derrida, aquilo que é urdido (*ourdit*) é precisamente a operação de começar (*ordini*), operação que em si mesma é impossível

<sup>44</sup> Cf. J. Derrida, *Marges de la philosophie*. Paris 1972, p. 17.

<sup>45</sup> Cf. *Ideen I*, p. 288: “Denn dem Bild von einer Schichtung darf nicht zuviel zugemutet werden, der Ausdruck ist nicht so etwas wie ein übergelagerter Lack, oder wie ein darübergezogenes Kleid; er ist eine geistige Formung, die an der intentionalen Unterschicht neue intentionale Funktionen übt und von ihr korrelativ intentionale Funktionen erfährt.”

<sup>46</sup> *Ideen I*, p. 284: “Mit allen bisher betrachteten Akten verweben sich die ausdrückenden, die in dem spezifischen Sinne ‘logischen’ Aktschichten, bei denen nicht minder der Parallelismus von Noesis und Noema einleuchtend zu machen ist. Die allgemeine und unvermeidliche Zweideutigkeit der Redeweisen, welche durch diesen Parallelismus bedingt ist und sich überall wirksam zeigt, wo die einschlägigen Verhältnisse zur Sprache kommen, tut es natürlich auch in der Rede von Ausdruck und Bedeutung.”

<sup>47</sup> Cf. J. DERRIDA, “La Forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage.” In: *Revue internationale de philosophie*, 81, 1967, 277-299 (também in *Marges*, p. 185-207); trad. ingl.: SP, p. 107-128.

<sup>48</sup> SP, p. 111-112: “The *interweaving* (*Verwebung*) of language, of what is purely linguistic in language with the other threads of experience, constitutes one fabric (*tissu*). The term *Verwebung* refers to this metaphorical zone. The ‘strata’ are ‘woven’; their intermixing is such that the warp cannot be distinguished from the woof. If the stratum of logos were simply *founded*, one could set it aside so as to let the underlying substratum of nonexpressive acts and contents appear beneath it. But since this superstructure reacts in an essential and decisive way upon the *Untersicht* (substratum), one is obliged, from the start of the description, to associate the geological metaphor with a properly *textual* metaphor, for *fabric* or textile means *text*. *Verweben* here means *texere*. The discursive refers to the nondiscursive, the linguistic ‘stratum’ is intermixed with the prelinguistic ‘stratum’ according to the controlled system of a sort of *text*.” – Cf. *Marges*, op. cit., p. 191.

de retomar.<sup>49</sup> Por isso se pode dizer ser toda a textura *significante*, ou seja, até mesmo os *fiões não-expressivos* se podem dizer não-carentes de *significação*!<sup>50</sup>

Os esforços de Husserl, portanto, estão claramente orientados numa única direcção: colocar fora do jogo da *significação* o aspecto *sensível* da linguagem, ou seja, o seu corpo próprio (*Leib*). *Expressão* é algo que só podemos encontrar no acto puro da animação intencional e não no corpo a que, de forma misteriosa e enigmática, se encontra unida e ao qual dá vida. É desta forma, aliás, que Husserl considera existir um excesso de extensão do *Sinn* sobre a *Bedeutung*, pois o discurso tem sempre de captar o seu *sentido* (*Sinn*). O discurso *repete* ou *reproduz* uma carga de *sentido* que em si mesmo se dispensa do discurso em ordem a ser aquilo que propriamente é. Husserl considera que o *discurso* apenas se dá enquanto manifestação exterior de um *sentido* (*Sinn*) que em si mesmo se constitui antes dele e sem ele.<sup>51</sup> Desta forma, portanto, Husserl declara a “camada expressiva” da linguagem como sendo essencialmente *re-productiva* ou não-productiva.<sup>52</sup>

O *noema* pré-expressivo, o sentido pré-linguístico, tem de ser impresso sobre o *noema* expressivo. Na medida em que transporta um sentido previamente constituído, reduplicando fielmente aquilo que tinha sido previamente pensado, a *expressão* deve ser capaz não apenas de ser impressa pelo *sentido* (*Sinn*), mas também, pelo menos de certa maneira, de impressionar o *sentido* (*Sinn*). Tal como Derrida o manifesta, o *noema* expressivo tem de se apresentar a si mesmo como se fora uma folha de papel em branco ou pelo menos um palimpsesto recuperado até à sua mais perfeita receptividade. Logo que a inscrição do sentido sobre o *noema* expressivo a torna legível, a ordem lógica da conceptualidade será constituída enquanto tal. Só desta forma é que o *noema* expressivo se poderá apresentar a si mesmo *begrifflich*, ou seja, de um modo discernível, concebível e conceptual.<sup>53</sup> A ordem do conceito é inaugurada pela expressão, muito embora esta inauguração seja a reduplicação de uma conceptualidade pré-existente.<sup>54</sup> Esta relação, contudo, é dupla: por um lado, constitui uma *reflexão* pura e simples, ou seja, uma reflexão que respeita aquilo que recebe e *re-presenta* o sentido nas suas “cores originais” – ou seja, representa-o “em pessoa”. Ora é precisamente isto o que Husserl quer dizer quando fala da linguagem em termos de *Abbildung* (cópia, retrato, figuração, representação). Esta *reprodução*, por outro lado, impõe ainda a

<sup>49</sup> SP, p. 112.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Cf. *Logische Untersuchungen*, op. cit., p. 32 f.

<sup>52</sup> *Ideen I*, p. 287; Eng. tr., p. 348-349: “The stratum of expression – and this constitutes its peculiarity – apart from the fact that it lends expression to all other intentionalities, is not productive. Or if one prefers: its productivity, its noematic service, exhausts itself in expressing, and in the form of the conceptual which first comes with the expressing.” Para Husserl, além disso, a passagem à condição de enunciação não acrescenta o que quer que seja à dimensão do *Sinn*. Enquanto tal, a *expressão* consiste apenas numa reafirmação do sentido noemático. O que quer que seja *intendido* (*Gemeint*) enquanto tal, toda e qualquer *Meinung* no sentido noemático, e na realidade como núcleo noemático, pode ser expresso conceptualmente (*durch “Bedeutungen”*) (cf. *Ibidem*, p. 286; Eng. tr., p. 347).

<sup>53</sup> SP, p. 117.

<sup>54</sup> SP, p. 117-118.

marca em branco do conceito – dá forma ao sentido da *significação*, produz uma específica “não-produção” que, sem mudar o que quer que seja ao nível do *Sinn*, nele implanta alguma coisa. Segundo Husserl, isto é justamente o que caracteriza a linguagem como *Einbildung*.<sup>55</sup>

Desta forma, podemos ver a importância que tem, tanto para Husserl como para Derrida, o problema da *sobreposição* ou *coincidência* (*Deckung*) do “estrato não-expressivo do sentido” com o “estrato expressivo do significado”. Husserl distingue essencialmente entre *expressão completa* (*vollständigen*) e *incompleta* (*unvollständigen*). A *expressão* é declarada *completa* quando o “selo do significado conceptual foi impresso (*ausprägt*) em todas as formas sintéticas e dimensões materiais (*Materien*) da camada inferior”.<sup>56</sup> Todavia, e apesar de correr o risco de comprometer um dos seus axiomas (a função improdutiva e reflectiva da expressão), Husserl não deixa de trazer também à luz a imperfeição *essencial* da *expressão*, evocando uma insuficiência que nenhum esforço poderá superar. Tal insuficiência pertence à *forma conceptual*, à própria *formalidade* (sem ela a expressão nunca poderia ser o que é). Insistindo sobre o carácter reflectivo, reprodutivo da *expressão* (*Abbilden*), e neutralizando assim os seus efeitos e marcas, o seu poder de deformação ou refração, o seu *Einbilden*, o próprio Husserl parece estar a reconhecer que algo dentro da expressão efectivamente evita que ela exiba esse estrato do *sentido* (*Sinn*). Por outras palavras, o *significado* (*Bedeutung*) nunca pode ser um perfeito duplicado do *sentido* (*Sinn*). – Ora é precisamente daqui que Derrida vai fazer derivar a sua noção de que no seio de toda a conceptualidade e linguagem habita uma *diferença* básica e incontornável.

### 3 O Transcendental está na *Diferença*

Para Husserl, toda a *expressão* está dotada de um carácter ideal, pois está sempre composta por um sentido explícito cuja intenção é *animar* um significante não-sensível, como por exemplo, o “pensamento” ou a palavra “imaginada”, ou seja, a mera *forma* do signo actualmente escrito. Através da animação deste significante meramente formal, o *signo* é investido com *significação* (*Bedeutung*), a qual, como vimos, é sempre conteúdo de uma *interpretação* (*Deutung*). Por outras palavras, o signo ou significante em geral é necessariamente signo *para* alguma coisa. Para Husserl, no entanto, estes elementos de expressão são “não-reais”, pois pertencem à imediatidade de uma consciência presente-a-si-mesma, ou seja, à esfera da “vida mental solitária”. Daí a designação de “consciência transcendental.” O problema fundamental reside no facto de toda a *comunicação* actual implicar um abandono desta esfera privilegiada. A *comunicação* não é possível sem um movimento de saída para o mundo, de entrada na esfera da realidade empírica e fáctica. Daí, aliás, a afirmação de Husserl segundo a qual a *expressão* está sempre necessariamente *entretecida* em cada caso de *comunicação* efectiva. Além disso,

<sup>55</sup> SP, p. 119.

<sup>56</sup> Cf. *Ideen I*, p. 290-91; trad. ingl., p. 352.

a distinção é apenas possível na medida em que a *expressão* se pode dar dentro da pureza da “vida mental solitária” e caso a *comunicação* signifique uma mera representação daquilo que primordialmente ocorre na esfera da consciência. A verdade, porém, é que a *comunicação* só tem lugar mediante *indicação*, ou seja, por intermédio de signos sensíveis, actualmente ditos ou escritos. Ora é precisamente esta relação intrincada entre *expressão* (*Bedeutung*) e *indicação* (*Anzeichen*) que Husserl pretende significar mediante a palavra *Verwebung*, a qual traduzimos por *entretecimento* ou *enredamento*.<sup>57</sup> A haver *expressão* no sentido mais puro do termo, isso significa para Husserl que ela acontece dentro da esfera interna da consciência e na ausência de *indicação*, ou seja, ali onde se realiza o monólogo “silencioso” da alma consigo mesma.

Para Derrida, no entanto, é isso mesmo que está em questão. A leitura que faz do texto husserliano define uma estratégia para a desconstrução de noções tais como a de “vida mental solitária” ou de presença-a-si-mesmo do sentido. Tudo conflui, enfim, para uma demonstração de que a *idealidade*, mais do que uma questão de apresentação, tem sobretudo a ver com a *re-presentation* (*Vorstellung*) na consciência. A suposta idealidade do *significado* não é mais do que o resultado de uma série de actos diferentes.<sup>58</sup> Além disso, para Derrida, a própria forma do elemento significante, o contorno sensório da palavra ou do signo, é em si mesmo o produto de um processo histórico de constituição. O *significante*, portanto, reflecte uma determinada origem e herança, ou seja, abre-se sempre a um uso determinado dos muitos que são possíveis. Cada uso particular que façamos do *significante* é sempre o resultado de uma repetição selectiva de convenção pré-existente.

Mas nada é mais intensamente posto em questão por Derrida do que a noção de um “monólogo interior,” ou seja, a ideia de que há uma “vida mental solitária.” Segundo Derrida, se o *significado* fosse apresentado-em-si-mesmo de forma imediata ao sujeito, não haveria nenhuma necessidade de comunicar, e, concomitantemente, a própria noção de *expressão* seria irrelevante. Tentando ultrapassar esta dificuldade, Husserl concebeu a expressão pura como tomando inteiramente lugar na *imaginação*, e o “monólogo interior” como sendo literalmente *re-presentation* (*Phantasievorstellung*, *Vergegenwärtigung*). No entanto, como a imaginação nunca é totalmente “neutral,” isto é, realmente independente de uma experiência antecedente, também temos que aceitar ser o monólogo expressivo da nossa esfera transcendental algo “contaminado” pelos elementos transmitidos através das referências empíricas. Numa palavra, não podemos realmente escapar às marcas que nos são impressas pela experiência de sermos seres de linguagem.

<sup>57</sup> *Ideen I*, p. 284.

<sup>58</sup> SP, p. 52; VP, p. 57-58.



Para Derrida, a idealidade está irremediavelmente dependente do *não-presente*, daquilo que precisa sempre de ser repetido e representado mediante outra presença. A ideia de um significado *puro*, ou “ideal”, torna-se, por isso, muito problemática. Todo e qualquer acto de *significação*, dentro da “vida mental solitária”, aparece como fracturado por aquilo que lhe é exterior, ou seja, o mundo. A própria distinção entre *indicação* e *expressão* torna-se, também, problemática. A *significação* nunca pode estar presente-em-si, mas resulta sempre de uma série infinita de representações. O próprio *presente* não é senão o produto da representação de uma série de não-presenças.<sup>59</sup>

No seu processo de *desconstrução* da teoria husserliana da linguagem, Derrida vai ainda mais longe, ao mencionar o problema do *tempo*. A ideia de Husserl, com efeito, é que no monólogo interior da consciência não há propriamente necessidade de comunicação real, já que esse monólogo interior acontece instantaneamente, no “pisar de um olho”.<sup>60</sup> A acontecer de forma instantânea, o *sentido* não necessitaria da mediação de signos para efectuar a sua apresentação. Na actualidade do *agora*,<sup>61</sup> o *significante* e o *significado* deveriam coincidir. Mas isto é precisamente o que Derrida mais pretende disputar. Segundo o seu argumento, o facto de a concepção husserliana de tempo associar o mesmo a um movimento contínuo de traços protencionais e retencionais, significa não podermos autenticamente falar na ordem do tempo de um qualquer momento passível de ser pontualmente isolado. Por outras palavras, na mesma medida em que afirma o *presente* ser constituído por *passado* e *futuro* (protensão e retensão), Husserl está já a negar a possibilidade fáctica de temporariamente se isolar um “momento” ou “instante”. Mesmo em Husserl, portanto, a presença do *presente* aparece-nos condicionada por aquilo que está ausente ou ainda não realizado. Nesta mesma medida, conclui Derrida, longe de ser a *origem* da constituição, o “presente” revela-se a si mesmo *constituído*, ou seja, produzido por uma fonte mais primordial de não-presença. É por isso, aliás, que se refere à *presença* como sendo uma realidade *an-arqueológica*.

O que permanece, portanto, é apenas um *jogo de diferenças* sem bases, um jogo que em si reflecte um “exterior,” um “outro” situado “para além” do passado e do futuro. Para Derrida, a *significação* não é senão um movimento para longe da presença-de-si, um movimento para longe da *presença pura* de uma origem e da *presença ideal* de um significado-conteúdo idêntico a si mesmo. É apenas enquanto movimento de *diferença* que a *significação* pode anteceder e dar origem a noções como *eu*, *presença*, ou *significado*. O *significado*, com efeito, não é mais o produto de um significado-intenção explícito, mas o efeito ocasional de uma configuração arbitrária das diferenças que reinam entre os signos. Na esteira de Ferdinand de Saussure, o *significado* é descrito por Derrida como nascendo da *diferença* que habita os signos. A *identidade* do significado perde, por isso, o seu carácter ideal, vendo-se simplesmente associada à história do *uso* que dele se faz.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> SP, p. 57.

<sup>60</sup> Cf. E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Halle 1929; SP, p. 60 s.

<sup>61</sup> *Ideen I*, p. 180 s.

<sup>62</sup> Cf. M. FRANK, *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt am Main 1984, pp. 296-374.

É desta forma, portanto, que se pode dizer ter J. Derrida induzido no horizonte do pensamento contemporâneo uma profunda transformação a partir do paradigma fenomenológico e da procura que deste é característica de uma *Endstiftung* ou *Letztbegründung* de todo o conhecimento humano. A esfera do *transzendente Ego* dá agora lugar a um *Ego* sem máscara, a um sujeito pontual errando sempre à procura de um fundamento último. Com a sua leitura de Husserl, enfim, Derrida reconfigura a tradição ocidental do pensamento em termos de um novo começo, um começo que, à boa maneira de Nietzsche, ousa simplesmente caracterizar mediante a noção de um “*retrait du prince*”.

A nossa suposição, porém, é a de que para Derrida a ideia de um *significado* puro, transcendental, mantém ainda algumas das propriedades que lhe advêm do seu carácter de ideia reguladora no sentido kantiano do termo, muito embora não restem dúvidas de que a *coisa* está *indéfiniment différée dans son contenu*.<sup>63</sup> A “impossibilidade de confiar na simples manutenção presentificante de um Presente Vivo” torna-se para ele, de facto, “na origem única e completamente absoluta” do Ser e do Sentido.<sup>64</sup> Por outras palavras, isto significa que a procura filosófica aponta agora para a “impotência” e a “impossibilidade,” ou seja, para a *negatividade* da esfera transcendental, que segundo ele, poderá ainda dar pelo nome de “consciência primordial e pura da *Diferença*”.<sup>65</sup>

Se há uma dimensão transcendental, esta será apenas, diz Derrida, a *différance*, ou seja, a diferença.<sup>66</sup> Curiosamente, é em termos algo semelhantes que L. Wittgenstein nos fala quando no *Tractatus* diz que “transcendental” seria a *ética* (*Tractatus*, 6.421). Para o primeiro Wittgenstein, o objecto de um discurso sensato seria apenas a totalidade de todas as sínteses possíveis entre as *Elementarsätzen* (proposições que representam partes da experiência) e os juízos lógicos (*logischen Urteile*). Acerca da condição de possibilidade de cada um dos usos linguísticos com sentido, ou seja, acerca da “forma lógica” que medeia entre um e o outro, não se pode propriamente falar de um modo “sensato” já que a *forma lógica* é simultaneamente aquilo que determina as fronteiras do meu próprio mundo: *die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt* (*Tractatus*, 5.6). Assim, a existir um sujeito transcendental ele não pode pertencer ao mundo presente. A nossa condição não nos permite o sonho de expressar os limites (*Grenzen*) do mundo de que somos parte (*Tractatus*, 5.632).

Verifica-se, portanto, como mencionamos já no início das nossas reflexões, uma notável convergência entre Derrida e Wittgenstein no tocante ao uso da palavra “transcendental”. Um e outro rejeitam a possibilidade de se ir para além dos limites da linguagem no sentido de se encontrar a instância a partir da qual as suas regularidades possam ser derivadas. Com efeito, assim como para Wittgenstein estamos impossibilitados de nomear os limites da linguagem, assim também se verifica não haver em Derrida lugar para a possibilidade de se afirmar a existência de um “sujeito

---

<sup>63</sup> OG, p. 151.

<sup>64</sup> OG, p. 171.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

transcendental” apto a superar o princípio de diferenciação inscrito na linguagem. Por outro lado, e na medida em que por “transcendental” se entende aquilo que funciona como condição de possibilidade de outro, é também óbvio, e nisso estamos de acordo com Manfred Frank, que a *différence* assume laivos de transcendentalidade no conjunto do pensamento de Derrida. Na sua introdução à *Origem da Geometria* de Husserl, escreve Derrida:

A diferença seria transcendental. A inquietude pura e interminável do pensamento esforçando-se por “reduzir” a *Diferença* indo além da infinidade factual em direcção à infinidade do seu sentido e valor, isto é, enquanto mantendo a *Diferença* – essa inquietude seria transcendental. Transcendental seria a certeza pura de um Pensamento que, não podendo tender em direcção ao *Telos* já anunciado a não ser mediante o precipitar da Origem que a si própria indefinidamente se reserva, nunca teve que aprender estar a Origem sempre por vir.<sup>67</sup>

A *diferença*, portanto, aparece em Derrida como função possibilitadora até mesmo do sujeito transcendental da filosofia clássica. É uma espécie de *ultra-transcendental*, qualquer coisa que, na realidade, *n'est pas, n'existe pas, n'est pas un étant-présent (on), quel qu'il soit*,<sup>68</sup> mas a que Derrida dá, afinal, o enigmático nome de *différence* (*diferença*). Ser-sem-essência-e-existência – *elle ne relève d'aucune catégorie de l'étant, qu'il soit présent ou absent*<sup>69</sup> –, a *diferença* (*différence*) não só fundamenta a possibilidade do discurso onto-teológico, mas escapa também a todos os limites de qualquer discurso dado. Destituída de raízes ou origens, na ausência de uma identidade consigo própria, a *diferença* funciona como *abertura* que no espaço e no tempo toma (todo) o *discurso* possível.<sup>70</sup> — *La ristance de la trace n'est ni une présence ni une absence. Elle échappe à la prise de tout discours onto-théologique même si elle le rend parfois possible*.<sup>71</sup> Embora apareça como condição de possibilidade do discurso, a *différence* (*diferença*), segundo Derrida, não se quer confundir com a noção de um qualquer *princípio*, o que se consegue apenas na medida em que se faz sobressair o despojamento deste em relação a uma qualquer ideia de raiz ou de origem, ou seja, de identidade consigo mesma:

Aucune logique constituée, aucune règle d'ordre logique ne peut donc faire la décision ou imposer ses normes au sujet de ces possibilités pré-logiques de la logique. Ces possibilités ne sont pas “logiquement” premières ou secondes par rapport à la logique. Elles lui sont (topologiquement?) étrangères mais non pas comme un principe, une condition de possibilité ou un fondement “radical” de la logique, car la structure d'itérabilité divise et abîme une telle radicalité.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> E. Husserl, *L'Origine de la Géométrie. Traduction et Introduction par Jacques Derrida*. Paris 1962, p. 171: “Transcendantale serait l'inquiétude pure et interminable de la pensée oeuvrant à 'réduire' la Différence en excédant l'infinité factice vers l'infinité de son sens et de sa valeur, c'est-à-dire en maintenant la Différence. Transcendantale serait la certitude pure d'une Pensée qui, ne pouvant atteindre vers le *Telos* qui s'annonce déjà qu'en avançant sur l'Origine qui indéfiniment se réservant n'a jamais dû apprendre qu'elle serait toujours à venir.”

<sup>68</sup> *Marges*, p. 6.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Limited Inc.*, p. 65.

<sup>71</sup> *Limited Inc.*, 56.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 65.

Tendo certamente aprendido de Heidegger que a *Lichtung des Unterschiedes* kann [...] nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint, Derrida insiste particularmente na ideia de que a diferença (*différence*), “é não somente aquilo que não se pode apropriar no como tal do seu nome ou do seu aparecer, mas que ameaça a autoridade do como tal em geral, da presença da coisa mesma em sua essência”.<sup>73</sup> Para o nosso autor, portanto, a *différence/diferença*, tal como qualquer outro nome com que se queira experimentar, permanece ainda dentro da ordem metafísica das coisas. Daí a necessidade e a importância de ressaltar que ao ser plus ‘*vieille*’ que *l’être lui-même*, une telle *différence* n’a aucun nom dans notre langue,<sup>74</sup> ou seja, que a diferença não pode em definitivo ser nomeada, pois a inadequação de todo o nome é algo mais do que provisório. Com efeito, não se trata aqui propriamente da limitação desta ou daquela linguagem de que fazemos uso, eventualmente passível de ser superada no futuro. Não, o que se passa, segundo Derrida, é que il n’y a pas de nom pour cela, pas même celui d’essence ou d’être, pas même celui de ‘*différence*’ qui n’est pas un nom, qui n’est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différentes.<sup>75</sup> Dar nome à diferença (*différence*) é, por isso, tarefa im-possível, pois na realidade il n’y a pas de nom pour cela.<sup>76</sup>

Em conclusão, podemos dizer que graças a um rigoroso processo de *descentramento* de todas as noções implicadas na crença filosófica acerca da existência de uma *presença* originante, Derrida nos deixa em posição de compreender o alcance do seu original projecto de *des-construção* do conceito tradicional de *significação*. O que resulta daqui é antes de mais um processo de *disseminação*, uma espécie de aventura do *significado* em que este se compreende como uma espécie de dança da *significação*, um *sem-fim* que se move pela roda dos *signos*. A *significação*, portanto, deixa de ser considerada como algo estável, ou seja, uma entidade pré-determinada passível de ser transmitida de um emissor para um receptor e sem que com isso deixe de permanecer inalterável, mas sim como algo que profundamente se inscreve dentro de perspectivas e de contextos permanentemente em processo de alteração. Desta forma, e dado que a *significação* nunca se nos dá de forma plenamente *presente*, a ideia mesma de uma plenitude semântica é qualquer coisa que a filosofia da linguagem de J. Derrida declara estar fora do alcance de todo e qualquer processo finito da *significação*. O que nos resta, portanto, é o *jogo* interminavelmente jogado por entre as linhas da *sincronia* e da *diacronia* da linguagem. No fundo, é apenas deste *jogo* que dependem todas as significações, ou processos de *nomeação*, que nos permitem habitar um mundo que é construção do *logos*.

---

<sup>73</sup> *Marges*, p. 27: [la *différence* (est)] ce qui non seulement ne saurait se laisser approprier dans le comme tel de son nom ou de son apparaître, mais ce qui menace l’autorité du comme tel en général, de la présence de la chose même en son essence.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

Estas observações, finalmente, permitem-nos ainda salientar a impossibilidade de definição completa do tipo de relação em que um signo coexiste com outros signos dentro de um dado contexto ou tempo específico. Mas daqui resulta também um espaçamento temporal de todo e qualquer “padrão” de significação. A teoria da linguagem de Derrida confronta-nos, portanto, com o facto de as linhas diacrónica e sincrónica da *significação* nos deixarem em suspenso sempre que partimos em busca de um ponto de síntese final e conclusiva. Neste sentido, a tarefa que agora se abre à filosofia é a de aprender a *con-viver* com o facto de não existir *definição* última e final referente à questão pertinente da sua própria *arché* ou do seu *telos*. Mais ainda, dado que a questão acerca do *sentido do sentido* só pode ser resolvida nos termos de uma “implicação infinita, de um processo indefinido de referência de significante para significante”, o “jogo filosófico”, desta forma, como que assume o estilo de uma *abertura* sinfónica. É assim, aliás, que gostaríamos de terminar as presentes considerações, pois elas se aplicam não só à obra de Jacques Derrida no seu conjunto, mas também à obra de Edmund Husserl, ou Heidegger, bem como à de qualquer outro grande nome ou figura dentro da tradição ocidental (ou outra) de pensamento.