

JACQUES DERRIDA E A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

Janilce Silva Praseres¹

Universidade da Beira Interior (UBI)

 <https://orcid.org/0000-0003-3372-9562>

E-mail: janilcesilva310@gmail.com

RESUMO:

Principal representante da desconstrução Jacques Derrida (1930-2004) realizou uma leitura crítica da fenomenologia de Edmund Husserl, destacando suas aporias internas e reconfigurando as bases de questões fundamentais relacionadas à linguagem, à temporalidade e à subjetividade. A partir da obra *A voz e o fenômeno* de 1967, busca-se compreender como Derrida desenvolve uma análise rigorosa das noções husserlianas de consciência, presença e significado, formulando uma crítica que é ao mesmo tempo uma releitura inovadora. Husserl buscava estabelecer uma ciência rigorosa da experiência, centrada na intuição das essências dos fenômenos tal como aparecem à consciência. Derrida confronta diretamente esses pressupostos husserlianos, propondo que a fenomenologia não consegue escapar da mediação da linguagem e do tempo, o que impede o acesso a uma “origem pura” ou “presença plena”. Procuramos, assim, destacar os pontos principais dessa crítica. A crítica derridiana em *A Voz e o Fenômeno* não é uma rejeição da fenomenologia, mas uma radicalização de suas questões centrais, demonstrando que a busca de Husserl pela presença plena é inviável porque o significado está sempre mediado pela linguagem, pelo tempo e pela diferença. Assim, Derrida inaugura um novo campo de pensamento que questiona as bases metafísicas do ocidente e redefine os modos como entendemos linguagem, temporalidade e subjetividade.

PALAVRAS-CHAVE: Jacques Derrida; Transcendental; Fenomenologia; Husserl.

JACQUES DERRIDA AND HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

ABSTRACT:

Jacques Derrida (1930-2004), the leading representative of deconstruction, conducted a critical reading of Edmund Husserl's phenomenology, highlighting its internal aporias and reconfiguring the foundations of fundamental questions related to language, temporality, and subjectivity. Based on the 1967 work *The Voice and the Phenomenon*, we seek to understand how Derrida develops a rigorous analysis of Husserl's notions of consciousness, presence, and meaning, formulating a critique that is at once an innovative reinterpretation. Husserl sought to establish a rigorous science of experience, centered on the intuition of the essences of phenomena as they appear to consciousness. Derrida directly confronts these Husserlian assumptions, proposing that phenomenology cannot escape the mediation of language and time, which prevents access to a “pure origin” or “full presence.” We thus seek to highlight the main points of this critique. Derrida's critique in *The Voice and the Phenomenon* is not a rejection of phenomenology, but a radicalization of its central questions, demonstrating that Husserl's search for full presence is unfeasible because meaning is always mediated by language, time, and difference. Derrida thus inaugurates a new field of thought that questions the metaphysical foundations of the West and redefines the ways in which we understand language, temporality, and subjectivity.

KEYWORDS: Jacques Derrida; Transcendental; Phenomenology; Husserl.

¹Doutor(a) em Filosofia pela Universidade da Beira Interior (UBI), Covilha – Portugal. Pesquisador(a) Integrado(a) do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura – Universidade da Beira Interior (UBI), Covilha – Portugal.

Introdução

Com este trabalho procuramos analisar a relação crítica de Jacques Derrida (1930-2004) para com a fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), centraremos a nossa análise na obra *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl* (1967), na qual Derrida afirma que a fenomenologia parece encontra-se atormentada caso não seja posta em causa a partir de seus próprios pressupostos e descrições acerca da temporalização e da constituição da intersubjetividade.

O filósofo da *Desconstrução* estabelece, especificamente, como uma tentativa prévia de elucidação dos princípios da filosofia de Husserl a partir do território da significação e da linguagem, em que afirma a necessidade de “primeiro, passar pelo problema da linguagem. Não nos surpreendamos: a linguagem é efectivamente o médium do jogo da presença e da ausência” (Derrida, 1996, p. 18). Se por um lado, deve-se considerar que o elemento da significação (ou a substância da expressão) que parece preservar a idealidade e a presença viva sob todas as suas formas é, assim, a palavra viva, por outro, a fenomenologia (metafísica da presença na forma da idealidade) é igualmente uma filosofia da *vida*.

Isto porque a fonte de sentido em geral é sempre definida como o ato de um *viver*, ou seja, como *Lebendigkeit* (Derrida, 1996, p. 18). Esta unidade do viver por sua vez, relaciona alguns dos conceitos fundamentais da fenomenologia (*Leben*, *Erlebnis*, etc) escapa à redução transcendental e, enquanto unidade da vida mundana e da vida transcendental, possibilita a abertura do caminho. Ao colocar entre parêntese a vida empírica ou, ainda, a região do psíquico puro, “é ainda uma *vida transcendental* ou, em última instância, a transcendentalidade de um presente *vivo* que Husserl descobre” (Derrida, 1996, p. 18). E vai tematizar sem, contudo, pôr a questão da unidade do conceito de *vida*. Poderíamos dizer, então, que seria uma consciência transcendentalmente *viva*?

Para Derrida sem a determinação da relação ou do conceito de *vida* (seja vida empírica ou vida transcendental) reside a questão fundamental do sentido, de atribuir a raiz comum que possibilita a consciência transcendental ou que a diferencia, seja pelo psíquico puro ou pela vida transcendental pura, em que para Husserl há uma relação de *paralelidade*.

Resta, de tal modo, a psicologia fenomenológica resguardar os seus pressupostos eidéticos e as condições da sua própria linguagem, a fim de demarcar a diferença da ciência descritiva e da própria fenomenologia transcendental. Uma das dificuldades centrais, aponta Derrida, trata-se da duplicação de sentido não corresponder a nenhum duplo ontológico, isto é, o meu *Eu* transcendental diferencia-se radicalmente do meu *Eu* natural e humano, sendo que aquele não é outro, não se discorre sobre um “espectro” metafísico ou simplesmente formal do eu empírico, esta complexidade toda está resumida no conceito enigmático de “paralelismo”. Neste sentido,

Husserl evoca a extraordinária, a admirável “paralelidade” e até, “se tal se pode dizer, a cobertura” da psicologia fenomenológica e da fenomenologia transcendental, “ambas entendidas como disciplinas eidéticas”. “Uma habita a outra, por assim dizer, implicitamente”. Este *nada* que distingue paralelos, este nada sem o qual nenhuma explicação, isto é, nenhuma linguagem se poderia desdobrar livremente na verdade sem ser deformada por qualquer meio real, este nada sem o qual nenhuma questão transcendental, isto é, filosófica, poderia ganhar fôlego, este nada surge, se tal se pode dizer, quando a *totalidade* do mundo é neutralizada na sua existência e reduzida ao seu fenômeno. *Semelhante operação é a da redução transcendental, e não pode ser, em caso algum, a da redução psicofenomenológica.* (Derrida, 1996, p. 20)

O vivido psíquico em sua eidética pura não corresponde a nenhuma existência determinada ou empírica, não requer nenhuma significação transcendente à consciência. A relação do paralelismo pressupõe uma espécie de “mistério” no que diz respeito ao sentido da vida psíquica, do *psíquico*, em que as essências que determina supõem de forma intrínseca a existência do mundo, na chamada região mundana *psyché*. Embora, conforme Derrida, a leitura husserliana permita, em *Ideias I*, § 49, pensar uma consciência sem corpo, a consciência transcendental corresponde a consciência psicológica, mas faz-se necessário dar atenção à renovada noção husserliana de “transcendental”.

A fenomenologia husserliana privilegia a consciência, a cujo respeito “Husserl, no fundo, jamais se interrogou sobre *o que era*, não obstante a meditação admirável, interminável e, em muitos aspectos, revolucionária que lhe consagrou” (Derrida, 1996, p. 23), que só é possível na sua relação com um objeto. A denúncia crítica derridiana acusa a fenomenologia em seus principais aspectos: a pureza do formalismo e a radicalidade do intuicionismo.

Neste sentido, buscamos compreender a necessidade de tal evidência reclamada pela análise derridiana, evidência que remete ao privilégio da presença como consciência, em que se dá a distinção entre o elemento da consciência e o elemento da linguagem no interior da presença a si, na leitura derridiana de Husserl esta distinção constitui uma dificuldade que requer uma resposta e que tal resposta se designa como o “mistério” profundo da voz. Não se trata, todavia, da substância sonora ou à voz física, mas a voz fenomenológica, à voz na sua “carne transcendental, ao fôlego, à animação intencional que transforma o corpo da palavra em carne, que faz do *Körper* um *Leib*. A voz fenomenológica seria a carne espiritual que continua a falar e a estar presente a si (a *ouvir-se*)” no mundo e na ausência dele (Derrida, 1996, p. 24). Neste sentido, lembramos as palavras do também filósofo francês Merleau-Ponty,

Do ponto de vista fenomenológico, ou seja, para o sujeito falante que utiliza sua língua como um meio de comunicação com uma comunidade viva, a língua reencontra a sua unidade: já não é o resultado de um passado caótico de factos linguísticos independentes, e sim um sistema cujos elementos concorrem todos para um esforço de expressão único voltado para o presente ou para o futuro, e assim governado por uma lógica atual. (Merleau-Ponty, 1991, p. 91)

De tal forma, é preciso elucidar o contexto do sentido da abordagem particular que Derrida impõe ao projeto fenomenológico. A crítica à fenomenologia será constituída pelo reconhecimento da importância das questões ligadas à fundamentação e aos limites definidos pela própria fenomenologia que levam a indagação do que há de obscuro em tal fundamentação, a exemplo, da vida transcendental na unidade geral do viver. Para Derrida a dificuldade encontra-se na fase transcendental e da subjetividade constituinte, que deveria permitir reconhecer a dificuldade de separação do ideal, não simplesmente em relação ao psicológico puro, mas também ao psicológico-empírico, por via justamente da compreensão do conceito transcendental de vida.

A vida como a unidade da atividade psíquica, como núcleo do conceito de *psyché*, que não permite separação das partes dela mesma e uma da outra. Este conceito de “vida” que precisa ser diferenciado e que faz surgir todas as divisões, na medida em que é a própria partilha e oposição, quer do conceito corrente de “vida”, ou ainda, do conceito de “transcendental”, sendo apelidado pelo filósofo da desconstrução de “ultra-transcendental”.

A crítica Derridiana

Pela “mão” derridiana, procuramos situar a relação entre a fenomenalidade da voz e o pensamento idealizante no interior projeto fenomenológico. Este, na sua essência, além de

constituir uma oposição ao idealismo, ao subjetivismo e ao objetivismo, postula que o idealismo transcendental fenomenológico dá respostas à necessidade de descrever a *objetividade* do objeto e a presença do presente e a objetividade na presença, a partir de uma “interioridade”, ou ainda, de uma proximidade de si.

Não se trata de um simples “dentro”, de uma simples interioridade, mas de um interior *próprio* (*Eigenheit*), que constitui a íntima possibilidade da relação com um além e com um fora em geral. “É por isso que a essência da consciência intencional só se revelará (por exemplo em *Ideias I*, § 49) na redução da totalidade do mundo existente em geral” (Derrida, 1996, p. 32). A abordagem da tese derridiana aporta a questão da essência, da não exclusão do elemento sensível (sonoro), da inseparabilidade indispensável entre a fenomenalidade da voz e a sensibilidade fônica, que possui um vínculo essencial com a unidade entre a idealidade do pensamento e a realidade do mundo.

Para Derrida a impossibilidade da pureza da idealidade da expressão é posta em causa quando se levanta a questão fundamental do fator sensível do signo, que Husserl parece reprimir quando propõe uma espécie de dissociação entre tipos *heterogêneos* de signo, ou seja, entre o índice e a expressão, sem questionar acerca do que se trata o signo em geral. Este conceito de signo em geral carece de um lugar de sentido, que só pode ganhar esta unidade de significação à medida que lhe é reconhecida a partir de uma essência orientadora, que permite distinguir entre o signo (*Zeichen*) como índice (*Anzeichen*) e o signo como expressão (*Ausdruck*).

Derrida tem como intuito analisar o sentido husserliano empreendido sobre a questão do que seja o conceito de signo em geral, se todo signo diz respeito a alguma coisa - “*todo o signo é signo de qualquer coisa*” (Derrida, 1996, p. 33)., faz-se necessário a compreensão da estrutura para demonstrar a heterogeneidade da remissão indicativa e da remissão expressiva, que para Husserl são distintas e que Derrida questiona o lugar onde se enraíza a “relação” entre índice e expressão.

O filósofo da desconstrução reclama a ausência do ponto de partida claro para a compreensão do signo². Seria este signo uma unidade de essência de qualquer coisa? Como Husserl o demonstra? Como conceitua o signo? Se para Husserl, o signo indicial não transmite nenhum sentido (*Sinn*) a não ser que esteja vinculado a uma expressão significativa (*Bedeutung*). Visto que, um índice é um sinal que apenas aponta para algo, sem, contudo, carregar um significado intencional ou linguístico, haveria, assim, algum conceito de signo que seria irredutível? Qual o “ser-signo do signo”? O signo seria uma estrutura de um movimento intencional?

Ao afirmar que “a *Bedeutung* lógica é uma expressão”, que só há verdade teórica num enunciado, ao enveredar de modo resolutivo por uma questão sobre a expressão linguística como possibilidade da verdade, ao não pressupor a unidade de essência do signo, Husserl podia aparentemente inverter o sentido da abordagem tradicional e respeitar na actividade da significação o que, não tendo em si verdade, condiciona o movimento e o conceito da verdade. E, de facto, ao longo de um itinerário que desemboca na *Origem da geometria*, Husserl dedicará uma atenção crescente ao que, na significação, na linguagem e na inscrição determinativa da objetividade ideal, *produz* a verdade ou a idealidade, em vez de a *registar*”. (Derrida, 1996, p. 35)

Procuramos, de tal modo, compreender o sentido da abordagem peculiar que Derrida impõe ao projeto fenomenológico, o destino histórico da fenomenologia, bem como, a crítica sublinhada ao sentido consciente, intencional e voluntário que Husserl atribui ao conceito de *expressão* e a sua

² No primeiro capítulo da obra *Primeira Investigação*, Edmund Husserl faz uma distinção empregue aos conceitos de signo (*Zeichen*): o de índice (*Anzeichen*) e o de expressão (*Ausdruck*). Por *indício* a correlação deve ser percecionada por nós como *existente*. Já por *expressão* a relação dar-se por uma “complexidade sonora”, que resulta na palavra falada, no discurso comunicativo em geral.

pertença ao domínio da linguagem oral³. Embora Husserl, reconheça, de certa forma, que há no discurso transmitido um entrelaçamento do elemento físico que junto à forma ideal resulta no índice, contudo, no termo *expressão* não está incluído, por exemplo, os gestos e que o é expresso fisionomicamente, excluindo de tal forma a expressividade corporal e gestual que o conceito de *expressão* deve considerar.

Husserl ao considerar a forma ideal da relação entre *expressão e significação* rejeita identificar a *expressão* com a complexidade física, sonora ou gráfica. Neste sentido, na relação indicativa, a principal conexão ocorre entre dois objetos ou estados de coisas, mas, por outro lado, na relação expressiva essa conexão não envolve diretamente nenhum desses elementos. Em vez disso, trata-se de uma relação entre duas idealidades: a do signo linguístico e a do sentido ou significação.

A relação expressiva teria uma estrutura nitidamente diferente da relação indicativa, podendo ser descrita como uma unidade imediata, porém em níveis distintos. A relação entre expressão e significação também ocorre, no plano dos atos, entre a representação da palavra e o ato que lhe atribui sentido. Esses elementos não estão simplesmente justapostos ou presentes ao mesmo tempo, pelo contrário, constituem uma unidade profundamente integrada, com um carácter singular. Tanto a representação da palavra quanto o ato que lhe confere sentido são vivenciados, no entanto, enquanto experienciamos a representação da palavra, não nos concentramos propriamente no ato de representá-la, mas sim na realização do seu sentido, ou seja, no seu significado.

No âmbito da significação em geral, todo o vivido psíquico, considerado sob a perspectiva de seus atos, mesmo quando direcionada a idealidades e necessidades objetivas, apenas estabelece conexões indicativas. O *índice* permanece fora do conteúdo da objetividade absolutamente ideal, ou seja, da verdade. Além disso, essa exterioridade – ou melhor, o carácter extrínseco do *índice* – é inseparável, em sua possibilidade, da viabilidade de quaisquer futuras reduções, sejam elas eidéticas ou transcendentais.

A significação indicativa tem sua origem nos fenômenos de associação, estabelecendo conexões entre elementos empíricos que existem no mundo. No âmbito da linguagem, ela abrange tudo o que está sujeito às “reduções”, como a factualidade, a existência mundana, a não-necessidade essencial e a ausência de evidência.

Conforme Derrida, diante disso, não poderíamos afirmar que toda a problemática da redução e as distinções conceituais que dela decorrem – como fato e essência, transcendentalidade e mundanidade, além de todas as oposições correlatas – se manifestam a partir de uma divergência entre dois tipos de signos? E mais: não seria essa distinção entre signos, ou talvez até mesmo sua própria existência, aquilo que possibilita tal desdobramento? Será que o conceito de paralelidade, que define a relação entre o psíquico puro (existente no mundo) e o transcendental puro (que não pertence a ele), e que sintetiza o enigma central da fenomenologia husserliana, já não se anuncia aqui sob a forma de uma distinção entre dois modos de significação? (Derrida, 1996, p. 40). Apesar disso, Husserl, que sempre recusou a ideia de equiparar experiência – seja empírica ou transcendental – à linguagem, buscou constantemente manter a significação afastada da presença em si da vida transcendental.

³ SIMÕES, L. M. *A crítica de Derrida à teoria da significação de Husserl: a voz o fenómeno e a primeira investigação lógica*. Lisboa, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2008, p. 22. Disponível em: <https://repositorio.ulisboa.pt/handle/10451/503>: “Traduz, ‘bedeuten’ (‘significar’) por, ‘vouloir-dire’ (‘querer-dizer’), notando também a dissociação na língua alemã entre as raízes das palavras ‘signo’ (Zeichen) e ‘significação’ (Bedeutung), o que não acontece na língua francesa e, refira-se, também na portuguesa”.

Se pudéssemos responder pela afirmativa, teríamos de concluir, contra a intenção expressa de Husserl, que a ‘redução’, antes mesmo de se tornar método, se confundiria com o acto mais espontâneo do discurso falado, a simples prática da fala, o poder da expressão. Esta conclusão, embora deva constituir, aos nossos olhos, num certo sentido, a ‘verdade’ da fenomenologia, contradiria a um certo nível a intenção expressa de Husserl por duas espécies de razões. (Derrida, 1996, p. 41)

Husserl acreditava na existência de uma camada de sentido pré-expressiva e pré-linguística, que a redução fenomenológica, em certos casos, deve revelar, afastando-se da linguagem. Por outro lado, embora não haja expressão ou intenção de significado sem o discurso, o discurso todo não pode ser considerado expressivo. Mesmo que todo discurso contenha um núcleo expressivo, pode-se dizer que ele, em sua totalidade, está envolvido por uma estrutura predominantemente indicativa.

Derrida questiona acerca do que resta se excluirmos a indicação. Sobraria a expressão, definida por Husserl como *Ausdrücke als bedeutsame Zeichen*, que são signos que expressam o “querem-dizer”. Mas, precisamente na interpretação derridiana, como a saída para fora de si de um ato e, conseqüentemente, de um sentido que só pode permanecer em si na voz, ou seja, na voz “fenomenológica”. A expressão está relacionada a uma complexidade sonora que resulta na palavra falada, no discurso, na intenção que se exterioriza. Nas *Investigações Lógicas*, a expressão define-se como numa exteriorização, algo intencional, em que, não há expressão sem a intenção do sujeito. A expressão revela a intenção de forma clara, pois transmite um sentido ideal que não pertence ao mundo concreto, diz respeito ao que é expresso pela *Bedeutung*. Há de certo modo em Husserl o reconhecimento de que a utilização do termo “expressão”, por ele definida, exerce uma pressão sobre a língua, sobre o discurso normal, pois causa uma purificação da intenção, visto que, o corpo da palavra, o que na idealidade pertence a uma língua empiricamente determinada é estranho à expressividade como tal, ou seja, à intenção pura, pois sem esta não poderia haver discurso.

A pressão que a expressão exerce sobre a língua está ligada à exclusão de elementos como os gestos, a totalidade do corpo e o jogo fisionômico que acompanha o discurso acidental, já que estes não se unem, de modo fenomenal, à experiência exteriorizada na consciência de quem os manifesta, nem carregam a intenção de produzir um “pensamento” e não tem intenção de comunicação. Falta, assim, neste tipo de “expressão” qualquer *Bedeutung*, pois nada pretendem dizer, não há intenção de expressar qualquer coisa. Derrida critica o carácter consciente, intencional e voluntário do conceito husserliano de expressão, afirma que a totalidade dos acontecimentos do discurso existem e é exposta no mundo, por isso é indicativa.

Na esfera da significação, a intenção é sempre de exprimir; e o implícito não faz parte da essência do discurso. Para Husserl, o que vale para gestos e expressões faciais aplica-se ainda mais à linguagem pré-consciente ou inconsciente. Mesmo que esses elementos possam ser interpretados e depois explicitados em discurso, isso apenas reforça as distinções já apontadas por ele. Derrida, pontua que os signos não expressivos só dizem algo a medida em que podem interpretá-los, sendo que a esfera da indicativa acaba por permanecer fora da expressividade. De tal maneira que, reconhecer o discurso oral como meio de expressividade não é suficiente, já que, exclui os signos não discursivos que são de forma imediata exteriores à fala. Husserl considera apenas a parte discursiva e quando considera a face não física do discurso, acaba por excluir deste em razão da indicação, o que deriva da comunicação ou manifestação dos vividos psíquicos.

Derrida ressalta o peso metafísico da fenomenologia husserliana que recai sobre a distinção e separação da expressão e índice, a não-presença imediata a si do presente vivo. Contudo, a diferença de expressão e índice é intencional e não substancial, mas é possível considerar elementos de ordem substancial discursiva como palavras e partes de um discurso em geral, que podem

funcionar como índice, em que, a função do discurso está em prática, o discurso quanto voltado para a comunicação opera como uma indicação, como se as palavras agissem como gestos.

O que possibilita a troca espiritual e transforma o discurso em verdadeira comunicação é a correlação, mediada pela dimensão física da fala, entre as experiências físicas e psíquicas das pessoas que se comunicam. Tudo o que, no meu discurso, busca manifestar uma experiência ao outro precisa passar pela mediação da dimensão física. Essa mediação inevitável faz com que toda expressão envolva uma operação indicativa. Assim, a manifestação cumpre sempre uma função indicativa, caso se pretenda reduzir a indicação na linguagem para recuperar a pureza da expressividade faz-se necessário, então, suspender a relação com outrem.

Até então, foi considerada as expressões em sua função comunicativa, que se baseia no fato de operarem como índices. No entanto, elas também têm um papel importante na vida interior da alma, mesmo fora da comunicação. “A palavra só deixa de ser palavra” (Derrida, 1996, p. 52) quando é reduzida ao seu aspeto sensível, como mero som, como formação fônica apenas. Mas, quando é vivida em sua compreensão, ela expressa sempre o mesmo sentido, seja dirigida a alguém ou não. A unidade da palavra (complexo fônico e o complexo do sentido) não deve ser confundida com a multiplicidade de acontecimentos sensíveis, nem ser dependente deles, embora o índice deva ser percebido como “existente”, a unidade da palavra não deve nada a sua existência. A expressividade, não necessita do corpo empírico, mas apenas da forma ideal e idêntica do corpo animado por um querer-dizer, é independente de qualquer existência mundana ou empírica. Assim, na “vida solitária da alma”, a pureza da expressão deveria ser restituída a mim. Mas isso significa que, ao falar comigo mesmo, não comunico nada a mim próprio?

Husserl considera a objeção, depois afasta-a. “Devemos dizer que quem fala na solidão fala consigo próprio, que as palavras lhe servem também de signos (*Zeichen*), isto é, de indícios (*Anzeichen*) dos seus próprios vividos psíquicos? Não creio que tal concepção se deva defender”. (Derrida, 1996, p. 53)

Para Derrida, a necessidade de índices significa, em termos simples, a necessidade de signos. Fica cada vez mais evidente que, apesar da distinção inicial entre signo indicativo e signo expressivo, para Husserl apenas o índice é, de fato, um verdadeiro signo. A expressão, como a intenção completa do querer-dizer, escapa, de certa forma, ao conceito de signo. Para o filósofo da *desconstrução*, apesar da profundidade fenomenológica, há uma recaída em pressupostos metafísicos, centrado especialmente na idealidade presente no conceito husserliano de signo (*Zeichen*). Para mostrar que a indicação não opera na vida solitária da alma, Husserl inicia distinguindo duas formas de “remissão”, por um lado, uma como mostrações⁴ (*Hinzeigen*) e outra como indicação (*Anzeigen*).

Para Husserl, no monólogo silencioso, as palavras atuam como signos e funcionam como simples mostrações (*Hinzeigen*), não como indicação (*Anzeigen*). Nesse contexto, a passagem do significante ao significado ocorre sem depender de qualquer existência concreta e deixa de ser indicação. Já, na indicação, um signo existente remete a um conteúdo cuja existência é pressuposta, sustentando nossa expectativa ou convicção de que ele existe, que é indicado. Conforme Derrida, para Husserl, o índice implica necessariamente a existência empírica, concebida como apenas provável, em oposição à existência do ego cogito. A redução ao monólogo, nesse sentido, corresponde à suspensão da existência mundana, a palavra seria apenas representação, ao passo que, na comunicação real, os signos existentes indicam outros existentes

⁴ (Derrida, 1996, p. 54).

que só são prováveis quando a expressão é completa, contudo, a expressão plena revela significados ideais, inexistentes, mas dados como certos, porque são dados na intuição.

Derrida critica essa posição, afirmando que na fala interior as palavras são representadas (*vorgestellt*), não são palavras reais (*wirklich*), que se trata da representação imaginária da palavra, em que é necessária atenção a diferença que surge nessa imaginação da palavra seja como percebida ou imaginada, há sempre uma diferença fundamental entre a palavra enquanto objeto e o ato que a apreende. Essa distinção, sutil, mas decisiva, mostra a singularidade da fenomenalidade, que só pode ser compreendida com atenção rigorosa. Husserl não se limita a distinguir entre a palavra existente (percebida) e sua percepção porque, no próprio fenômeno da percepção, já está implicada uma referência à existência da palavra.

Diferente da percepção, a imaginação não envolve a existência da palavra, mas apenas sua vivência como imagem, absolutamente certa e presente. Essa redução fenomenológica isola o vivido subjetivo como esfera de certeza absoluta, contraposta à existência relativa do mundo transcendente. O signo verbal imaginado, falado ou impresso, não existe de fato, mas apenas como representação na imaginação, distinta do objeto imaginado. Essa interpretação não deve ser reduzida à psicologia clássica, que entende a imagem como um signo-retrato que indica o objeto. Em *Ideias I*⁵, Husserl mostra as aporias dessa concepção: a imaginação, como noema, pertence à esfera da consciência, mas não substitui nenhuma realidade, pois não é uma realidade natural e sim um componente não real da consciência. Assim, mesmo descrevendo-a em âmbito psíquico, Husserl distingue suas estruturas essenciais, destacando que o vivido fenomenal não pertence à realidade.

Para Husserl, a expressão e o querer-dizer não têm como função principal comunicar, informar ou indicar. A “vida solitária da alma” mostra que a expressão pode existir sem indicação. No discurso interior, o sujeito não aprende nada sobre si, não manifesta nada a si mesmo. Husserl apoia essa ideia em dois argumentos: (1) no solilóquio, não comunico nada a mim mesmo; quando muito, posso imaginar ou representar essa comunicação, mas ela permanece apenas como representação e imaginação; (2) essa comunicação interior não ocorre de fato porque não há necessidade dela — os atos psíquicos não precisam ser indicados, já que sua existência está imediatamente presente ao sujeito no instante vivido.

No discurso solitário, podemos nos apreender como falantes, como quando alguém diz a si mesmo que errou. Porém, não se trata de comunicação real, apenas nos representamos como se falássemos. No monólogo, as palavras não funcionam como índices, pois os atos psíquicos já são vividos no instante presente, sem necessidade de indicação. Isso conduz à questão central do estatuto da representação na linguagem, entendida tanto como *Vorstellung* (representação em geral) quanto como re-presentação, isto é, repetição da apresentação.

Derrida privilegia a instância linguística como eixo central para examinar tanto as contribuições quanto as limitações do pensamento husserliano acerca da história e, em última instância, do próprio alcance do sistema fenomenológico em sua formulação husserliana. O filósofo francês questiona se no âmbito da linguagem é possível aplicar essas distinções, para ele, na comunicação, não se pode tratar a representação como algo acidental, pois ela é constitutiva da linguagem. Representação e realidade não se distinguem de modo rigoroso, já que a própria essência da linguagem é justamente essa indissociabilidade. Ao recorrer às palavras, seja para comunicar ou não, estamos sempre inseridos em uma estrutura de repetição de carácter representativo. Um signo não pode ser um acontecimento único e irreversível, pois um signo que

⁵ Cf. *Ideias I*, § 102. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana – III/1, Haia, Martinus Nijhoff, 1976 (Trad. francesa de Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950).

ocorresse apenas uma vez deixaria de sê-lo. Para cumprir sua função, o significante deve manter-se reconhecível apesar das variações empíricas que o afetam.

Cada fonema ou grafema é sempre diferente em cada ocorrência, mas só funciona como signo se houver uma identidade formal que permita sua repetição e reconhecimento. Essa identidade, de natureza ideal, implica necessariamente uma representação. Pode-se objetar que Husserl busca revelar o carácter representativo da expressão por meio da hipótese do discurso solitário, entendido como essência do discurso livre da função comunicativa. Contudo, Husserl limita essa análise à expressão, enquanto Derrida sugere que toda significação já implica representação. Assim, ao admitir que o discurso pertence à ordem da representação, a distinção entre discurso efetivo e imaginário se torna problemática: pela estrutura repetitiva do signo, o discurso real é tão imaginário quanto o imaginário é real. Nesse ponto, as fronteiras entre presença e repetição, realidade e representação, começam a se dissolver.

A concepção de que o signo não comporta a diferença entre realidade e representação equivale a afirmar que ele se esvanece justamente quando tal diferença é confirmada. A filosofia da intuição e da presença apaga o signo, derivando-o e reduzindo a representação a uma presença imediata. Como foi essa tradição que instituiu o próprio conceito de signo, este já nasce marcado pela ideia de derivação e apagamento. Assim, tentar restaurar um sentido originário e não derivado do signo contra a metafísica da presença significa, paradoxalmente, esvaziar um conceito cuja história está inteiramente ligado a essa mesma metafísica.

Para Derrida, a significação não se reduz à linguagem ou à comunicação, pois envolve também aspectos da vida interior que, embora não totalmente subjetivos ou inexprimíveis, ligam-se à objetividade e à idealidade. O termo linguístico expressa não só conceitos, mas também esses elementos, parcialmente acessíveis na comunicação. Assim, não se nega a unidade da significação, mas apenas sua identidade estrita e abstrata, isolada da vivência e sustentada pela repetição e pela diferença que afastam a presença plena.

Considerações finais

O texto de Derrida em *A voz e o fenômeno* deve ser compreendido, antes de tudo, como uma tentativa preliminar de elucidar os princípios da fenomenologia husserliana a partir do terreno da significação e da linguagem — o mesmo terreno que Husserl, desde o início das *Investigações Lógicas*, reconheceu como incontornável. Nesse contexto, Derrida dirige-se ao princípio central de Husserl, a autonomia da intenção de significação, isto é, sua subsistência independente e a possibilidade de sua unificação com a intuição, ou ainda de sua simples preservação na ausência dessa fusão.

É justamente a leitura desse princípio que permite a Derrida destacar a relevância e, ao mesmo tempo, os limites da fenomenologia husserliana. A escrita de Husserl, por si mesma, fornece um campo fértil para a desconstrução, uma vez que nela se encontram algumas das dicotomias mais tradicionais da filosofia: sentido e ideia, interior e exterior, entre outros, que Derrida procura desestabilizar. Não obstante a proximidade inicial, sua interpretação mostra a fenomenologia como uma tentativa, não plenamente bem-sucedida, de escapar dos esquemas de enclausuramento próprios da metafísica da presença. Nesse sentido, *A voz e o fenômeno* inaugura a desconstrução como prática crítica, não rejeita simplesmente a fenomenologia, mas a reinscreve, revelando suas aporias internas.

O eixo da crítica derridiana que abordamos concentra-se na análise da teoria husserliana do signo e da expressão. Husserl distingue entre **indicação** (*Anzeichen*) e **expressão** (*Ausdruck*), sendo que na comunicação real, os signos indicam existências empíricas apenas prováveis; já no

discurso interior, eles expressariam significados ideais, imediatamente presentes à consciência. Para Husserl, portanto, no solilóquio, o significante se anulava diante do significado, permitindo ao ego um acesso transparente ao próprio querer-dizer. É precisamente aqui que Derrida localiza o ponto decisivo de sua crítica. Ele mostra que, mesmo no monólogo interior, o signo não se dissolve no significado, pois toda expressão é atravessada pela temporalidade (retenção e protensão) e pela **iterabilidade**, a possibilidade de repetição e de ausência. O signo, longe de se reduzir a um mero veículo transparente, carrega sempre consigo a marca da diferença e do adiamento. A promessa de presença plena do sentido, que a fenomenologia husserliana ainda conserva, revela-se, portanto, uma forma de apego a pressupostos metafísicos.

Dessa forma, Derrida desmonta a hierarquia que Husserl estabelece entre voz interior e escrita, entre presença imediata e mediação. Sua leitura evidencia que o “querer-dizer” nunca é absolutamente presente, mas se constitui em uma rede de diferenças e remissões que impossibilitam qualquer origem pura. Em *A voz e o fenômeno*, Derrida mostra, assim, que a linguagem não pode ser pensada a partir do ideal de presença originária, mas apenas a partir da alteridade constitutiva que funda o próprio sentido. O “princípio dos princípios” da fenomenologia afirma que a presença originária na intuição é a fonte de todo sentido e evidência. Isso significa que toda experiência e toda vida estão fundadas no presente, que sempre foi e sempre será. Pensar a presença como forma universal da vida transcendental é reconhecer que, independentemente da existência empírica, do nascimento ou da morte, o presente permanece.

Referências

- DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenómeno*. Tradução Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Revisão Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana – III/1, Haia, Martinus Nijhoff, 1976 (Trad. francesa de Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950.)
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Tradução Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Revisão Paulo Azevedo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- SIMÕES, Luís Miguel. *A crítica de Derrida à teoria da significação de Husserl: a voz o fenómeno e a primeira investigação lógica*. 2008. 134 f. Dissertação (Mestrado em Fenomenologia e Hermenêutica) - Universidade de Lisboa. Disponível em: <https://repositorio.ulisboa.pt/handle/10451/503>

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Janilce Silva Praseres. janilcesilva310@gmail.com