
SOBRE DERRIDA

Luiz Hebeche*

Resumo:

Neste artigo procuramos mostrar os primeiros passos na tarefa derridiana da desconstrução do pensamento ocidental a partir da sua crítica do logocentrismo. A ontologia tomada como otologia. Brevemente, no fim, faremos uma contraposição de seu pensamento com o de Wittgenstein à medida que para este a gramática também é independente de processos auditivos e objetivos, o que abole a distinção entre fala e escrita.

Palavras-chave:

Margem; diferença; traço; fonocentrismo; gramatologia.

ABOUT DERRIDA

Abstract:

In this article we strive to show Derrida's first steps toward the deconstruction of western thought that is carried out by means of his criticism of logocentrism. In this way, ontology is turned otology. At the end, we will make a brief comparison between his thought and Wittgenstein's, for whom grammar is also independent of auditory and objective processes. As consequence, both are to be viewed as blurring the distinction between speech and writing.

Keywords:

Margin; difference; trace; fonocentrism; grammatology.

* Professor de Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Nosso objetivo principal é compreender o modo como Derrida exercita a Gramatologia a partir de Heidegger, Aristóteles (Nietzsche) e Saussure tendo como assunto o problema do tempo. Para isso, recorreremos a um de seus artigos mais conhecidos: "Ousia e Grammé: nota sobre uma nota de Sein und Zeit" (DERRIDA: 1991, p.65-105). Desde logo, Derrida avisa que não pretende esgotar todas as possibilidades que se encontram nessa passagem, pois ela remeteria para uma "tarefa imensa". No entanto, a abordagem dessa nota permite-lhe retomar o problema do tempo como Heidegger o pensou fora da metafísica da presença, mas mostrando como essa tarefa, na obra desse filósofo, permaneceu inacabada, à medida que restaram ainda resíduos metafísicos. O modo como ela foi concebida ainda mantém-se dentro da era da metafísica. A rejeição da metafísica da presença por uma nova concepção existencial do tempo teria ainda de ser substituída pela rejeição do fonocentrismo ocidental. E essa seria agora a função da Gramatologia. Nosso tema é o tempo, mas antes de tratar dele, vejamos, sucintamente, o que Derrida entende por Gramatologia. Geralmente se a considera como um estudo científico da gramática, ou seja, o estudo das leis que governam a linguagem falada e escrita. Ora, esse estudo seria precisamente o que Derrida pretende invalidar, pois a gramática, assim entendida, é a expressão ou mesmo se confunde com o logocentrismo, ou melhor, com o fonocentrismo. No entanto, a sua posição mantém a Gramatologia como ciência, e penso que isso se deve ao movimento estruturalista francês e a sua diatribe contra a filosofia do sujeito. Porém, através de Heidegger e contra ele, Derrida levou adiante a rejeição do fonocentrismo e do formalismo, e com isso, colocou-se além do estruturalismo. Esse pós-estruturalismo vinculava-se ao "espírito dos anos 60".

A posição de Derrida expressa a radicalidade dessa época: a Guerra Fria, o Muro de Berlim, o Concílio Vaticano II, Herbert Marcuse e o movimento estudantil de maio de 68, Rudie Dutschke e Daniel Cohn Bendit, Che Guevara, Malcom X e Mohammed Ali; Herman Hesse e Allan Watts, sexo, drogas e *rocken'roll*, Woodstock e as viagens para o oriente; a repercussão do expressionismo abstrato de Jackson Pollock e William De

Kooning; o experimentalismo de Marcel Duchamp e a arte pop de Andy Warhol; a *beat* e a *hippie generation*, J. Kerouac, A. Guinsberg e Bob Dylan; Pink Floyd, os Beatles e os Rolling Stones; Jimmy Hendrix e Janis Joplin, The Doors, as experiências-limite com as drogas de William Burroughs e Timothy Leary, o exílio voluntário de Paul Bowles, o teatro de protesto de Arthur Miller, Jean Genet e Fernando Arrabal; o teatro do absurdo de E. Ionesco e de Samuel Becket; o teatro metafísico-existencial de Tennessee Williams e Eduard Albee; o boom da literatura latino-americana, J. L. Borges, J. Cortazar, Vargas Llosa, Guimarães Rosa, Garcia Marques; Jacques Lacan e o neofreudismo; a Jovem Guarda, Raul Seixas, Rita Lee, a tropicália de Caetano Veloso, Gilberto Gil e Chico Buarque; a Nouvelle Vague e Felini, o debate entre existencialismo e o estruturalismo; o debate sobre o socialismo real, o movimento pela legalidade, a Guerra do Vietnã, as ditaduras sul-americanas, as guerras anti-colonialistas na África, as guerrilhas rurais e urbanas, etc. A efervescência desse clima intelectual pode ser encontrada no tom grandiloquente com o qual Derrida anunciava um mundo totalmente novo, isto é, já não lhe era mais possível pensar "no interior da época logocêntrica", pois a elaboração da Gramatologia dava então condições de entrever a "clausura de uma época histórico-metafísica". A "ciência da escritura" teria, porém, de digladiar-se com reações obscurantistas para poder desenvolver ao máximo sua positividade. Vencida essa etapa, abrir-se-ia então a perspectiva de um mundo radicalmente novo que se situaria "para além da clausura do saber". Essa ciência da escritura não seria uma nova efetivação da razão técnica ou social, pois ela anuncia-se não mais com o retorno do messias salvador ou com uma revolução redentora, mas na forma da monstruosidade: "o futuro só pode antecipar-se na forma de um perigo absoluto"¹. Seguindo os passos de Heidegger na *Carta sobre o humanismo*, que, por sua vez, segue Nietzsche e Dilthey, que já nos fins do século XIX reconheciam que o homem moderno, ou melhor, o homem do Renascimento, estava a ponto de ser enterrado (PÖGGELER: 1986, p.

¹ J. Derrida, *De la Gramatologie*. Paris: Minuit, 1967. Empregaremos a edição brasileira dessa obra. *Gramatologia* (G). Trad. de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Ed. Perspectiva S. A., 1973, p. 6. É importante, desde logo, destacar que uma das obras mais abrangentes sobre Derrida publicada no Brasil é: *Derrida e a literatura - "notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*, de Evandro Nascimento. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1999. Nosso objetivo aqui é bem mais modesto, pois nos limitaremos à apresentação, discussão e crítica de alguns tópicos das obras de Derrida que marcaram o seu exercício de "desconstrução".

36). Derrida também assumiu a rejeição radical do humanismo, que, no seu entender, se confundia com o obscurantismo da filosofia do sujeito do existencialismo sartriano, do marxismo e do hegelianismo. Ou seja, enquanto uns lutavam pela redenção do homem através da revolução e outros pregavam "paz e amor", em *As palavras e as coisas*, Foucault comparava o humanismo com um castelo de areia à beira mar; por essa época, precisamente, 12 de maio de 1968, Derrida também anunciava, através da superação do pensamento de Hegel, Husserl e do próprio Heidegger o "fim próximo do homem" (DERRIDA: 1991, p. 159). O conceito de homem, seja proveniente da ontologia objetivista grega, seja da antropologia cristã, seja do moderno empirismo ou da filosofia transcendental, originou-se na era logocêntrica. A "clausura" dessa época coincide com o ocaso do homem. Para Derrida, essa é a verdadeira libertação. Rasura-se o conceito de homem, à medida que se liberta a escritura do pensamento logocêntrico da indiferença, para a atividade infinita do sentido. Mas então o que vem a ser o logocentrismo?

A fórmula derridiana, como veremos, resume-se assim: logocentrismo = fonocentrismo ou então: ontologia = otologia. A metafísica da escritura fonética forjou um etnocentrismo mais original e mais poderoso que qualquer outro. O seu sucesso se estende por todo o planeta. A época logocêntrica é basicamente caracterizada, por Derrida, por ser uma "ordem" aparentemente imexível em que o conceito de escritura, vincula-se a um mundo onde a fonetização da escritura tende a dissimular sua própria história. A história da metafísica que, não apenas de Platão a Hegel, mas também em seus limites aparentes, inclui os pré-socráticos e Heidegger, sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral, foi sempre também uma "excursão metafórica" que fez o rebaixamento da escritura e seu recalçamento fora da fala "plena"; e ainda o conceito da ciência, ou da cientificidade da ciência, que tradicionalmente se chamou de *lógica*. No entanto, o imperialismo do "*logos* fonético", da onde surgiram as primeiras noções científicas (geometria, aritmética, física, astronomia, etc.) tornou-se também um obstáculo ao próprio desenvolvimento da ciência. A ciência, constantemente, teve de subvertê-lo recorrendo à escritura não-fonética. Mas, mesmo o simbolismo matemático, pressupõe um saber adquirido já determinado pelo uso da fala. Isto é, mesmo o poderoso desenvolvimento das ciências não consegue escapar totalmente do imperialismo do *logos*, pois, em nossa época, a fonetização da escritura tende

dominar completamente a cultura mundial. É nesse contexto que surge uma ciência da escritura - a Gramatologia - que "espalha pelo mundo os signos de sua liberação por meio de esforços decisivos" (DERRIDA: 1973, p. 4). Ou seja, ela é uma ciência a partir da qual se pode compreender o surgimento das ciências empíricas, mas, como toda ciência nova, tem de vencer seus opositores. Essa ciência não seria a moderna linguística uma vez que pretende mostrar como esta todavia é concebida no modelo logocêntrico da metafísica e do modelo objeto-designação desde o qual ela foi concebida, pois, a ciência semiológica, ou melhor, a linguística, não pode manter a diferença entre significante e significado, a noção de signo, sem a diferença entre sensível e o inteligível; essa diferença que, aliás, remete para uma dimensão teológica, "o logos absoluto era, na época medieval, uma subjetividade criadora infinita, ou seja, a face inteligível do signo permanece voltada para o lado do verbo e da face de Deus". No entanto, Derrida tem de reconhecer que há objeto ou assunto comum entre a teologia e a Gramatologia, pois a linguagem é um sistema de signos. A Gramatologia está envolvida com os signos, especialmente com o "vir-a-ser dos signos". A inflação da linguagem é inflação do signo. A rejeição do logocentrismo não poderá ser feita abandonando-se totalmente a própria noção de signo. Ele reconhece expressamente que o motivo para não renunciar a esses conceitos (signo, significante, significado, Deus, etc.) é que "eles são hoje indispensáveis para abalar a herança de que fazem parte". Ou seja, Derrida está, de algum modo, vinculado à herança que pretende abalar. Ele recorre àquilo que pretende desconstruir: a noção de signo. Com a noção de escritura ele colocará em xeque a noção tradicional de signo. Mas, como não há escritura sem signos, a eliminação completa destes faria a Gramatologia andar no escuro, seria uma ciência sem objetivo nenhum. Por isso, diz Derrida:

É claro que não se trata de "rejeitar" estas noções: elas são necessárias e, pelo menos hoje, para nós, nada mais é pensável sem elas. Trata-se inicialmente de por em evidência a solidariedade sistemática e histórica de conceitos e gestos de pensamento que, frequentemente, se acredita poder separar inocentemente. O signo e a divindade têm o mesmo local e data de nascimento. A

época do signo é essencialmente teológica. Ela não terminará talvez nunca. Contudo, sua clausura histórica esta desenhada² (DERRIDA: 1973, p. 7).

O estruturalismo de que partiu Derrida é o de Saussure muito mais que o de Lacan, Barthes ou de Levi-Straus. A invasão estruturalista na França é apresentada, antes de tudo, como uma inquietação sobre a linguagem, nas suas palavras, "facilmente nos concederão que não é acidental a analogia entre a obsessão estruturalista e a inquietação da linguagem" (DERRIDA: 1971, p.12). A inquietação da linguagem se deve a verdadeira inflação do próprio signo "linguagem", linguagens do cinema, da TV, do rádio, das vanguardas artísticas literárias, da escultura, da pintura, das religiões, etc. Essa inflação - em que pode ocorrer até mesmo uma desvalorização da "linguagem" - está a indicar que o "problema da linguagem" nunca pode ser considerado como um problema entre outros, ao contrário, tudo isso tem uma força normativa, isto é, que "uma época histórico-metafísica *deve* determinar, enfim, determinar como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático"

² Derrida insiste em que não se trata de destruir ou eliminar a noção de "signo". Isso nos permite situar melhor a sua proposta, que se recusa a aceitar a total exterioridade do signo. Segundo ele: "Não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem - de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico - que seja estranho a essa história; não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que se gostaria de contestar. Para dar um exemplo entre tantos outros: é com a ajuda do conceito de signo que se abala a metafísica da presença. Mas a partir do momento em que se pretende assim mostrar, como há pouco o sugeri, que não havia significado transcendental ou privilegiado e que o campo ou o jogo da significação não tinha, desde então, mais limite, dever-se-ia - mas é o que não se pode fazer - recusar mesmo o conceito e a palavra signo. Pois a significação "signo" foi sempre compreendida e determinada, no seu sentido, como signo-de, significante remetendo para um significado, significante diferente do seu significado. Se apagarmos a diferença radical entre significante e significado, é a própria palavra significante que seria necessário abandonar como conceito metafísico. Quando Lévi-Strauss diz no prefácio de *Le cru et le cuit*, que "procurou transcender a oposição do sensível e do inteligível colocando-se logo ao nível dos signos", a necessidade, a força e a legitimidade do seu gesto não nos pode fazer esquecer que o conceito de signo não pode em si mesmo superar esta oposição do sensível e do inteligível. É determinado por esta oposição: completamente através da totalidade da sua história. Só viveu dela e do seu sistema. Mas não podemos desfazer-nos do conceito de signo, não podemos renunciar a essa cumplicidade metafísica sem renunciar ao mesmo tempo ao trabalho crítico que dirigimos contra ela, sem correr o risco de apagar a diferença na identidade a si de um significado reduzindo em si o seu significante, ou, o que vem a dar no mesmo, expulsando-o simplesmente para fora de si. Pois há duas maneiras heterogêneas de apagar a diferença entre o significante e o significado: uma, a clássica, consiste em reduzir ou em derivar o significante, isto é, finalmente em submeter o signo ao pensamento; outra, a que aqui dirigimos contra a precedente, consiste em questionar o sistema no qual funcionava a precedente redução: e em primeiro lugar a oposição do sensível e do inteligível" (Derrida: 1971, p. 234). Por essa época, Derrida não se posicionou sobre a crítica de Wittgenstein à noção tradicional de signo. E isso é, no mínimo, curioso, visto que transitava entre a França e os EUA, onde Wittgenstein já era superconhecido e influente.

(DERRIDA: 1973, p.7). Essa imposição se deve a que tudo que pretende subtrair-se à linguagem só pode ser expresso pela própria linguagem. E é precisamente isso o que parece "monstruoso", visto que a inflação da linguagem mostra que ela mesma está ameaçada em seu exercício. A hiper-inflação da linguagem, paradoxalmente, provocou também a explosão dos seus limites. Esse horizonte problemático está em que:

A linguagem mesma acha-se ameaçada em sua vida, desamparada, sem amarras por não ter mais limites, devolvida à sua própria finitude no momento exato em que seus limites parecem apagar-se, no momento exato em que o significado infinito que parecia excedê-la deixa de tranquilizá-la a respeito de si mesma, de contê-la e de cercá-la. (DERRIDA: 1973, p.7).

Tal obsessão pela linguagem, porém, não era considerada, por Derrida, apenas como mais uma moda na história das ideias, pois o espanto pela linguagem seria a própria origem dessa história. E a melhor expressão dela foi o estruturalismo. Já nos anos 80, Barthes (1977, p. 126) se perguntava sobre quem ainda poderia se chamar de "estruturalista"³. É importante, porém, reconhecer que a dívida para com esse movimento persiste no modo como Derrida exercita seu desconstrucionismo. O fenômeno do estruturalismo, durante os anos em que irrompeu na cena intelectual francesa tinha a força revolucionária da novidade, isto é, ele podia então ser objeto do pesquisador da história das ideias, mas isso "devido a toda uma zona irredutível de irreflexão e de espontaneidade, devido à sombra essencial do não declarado", isto é, o estruturalismo não seria mais um modelo congelado de crítica literária ou filosófica, pois nessa "fecundidade estruturalista" é preciso pensar no que *poderia* significar. Ou seja, o estruturalismo preservaria a força de criar: A *forma* fascina quando já não tem a capacidade de compreender a força no seu interior (DERRIDA: 1971, p.14). Quando a forma se efetiva começa a esconder a força que a gerou e a remete para além, para novas possibilidades.

³ Barthes parte da noção de que não se pode pensar-se a liberdade sem estrutura. Ele diz: "Estruturalista, quem ainda o é? No entanto, ele (Barthes) é estruturalista pelo menos nisto: um lugar uniformemente barulhento parece-lhe inestruturado porque nesse lugar não há mais nenhuma liberdade de escolher o silêncio ou a fala (quantas vezes ele não disse a um vizinho de bar: "não posso falar com você porque há muito barulho"). Pelo menos a estrutura me fornece dois termos, dos quais posso, voluntariamente, marcar um e despachar o outro; ela é, pois, em fim de contas, uma garantia (modesta) de liberdade: como, naquele dia, dar um sentido a meu silêncio, já que, de qualquer maneira, não podia falar?" (BARTHES: 1977, p. 126). Infelizmente, a dificuldade de conectar estrutura e liberdade pessoal não é considerada nesse aforismo.

Contra a "imensa região de sonambulismo" situa-se a atitude, ou melhor, a força estruturalista. O sonambulismo origina-se e mantém-se no logocentrismo - a metafísica da presença, onde também a história das ideias é apenas a apresentação de formas congeladas, incapaz de colocar aquilo que não foi dito, aquilo que estava na força da alteridade e que permaneceu oculto. O cenário desse acontecimento é a linguagem; daí porquê, para Derrida, a linguagem se torna uma obsessão. A crítica do logocentrismo, ou melhor, do fonocentrismo, parte dessa obsessão estruturalista pela linguagem. E logocentrismo é metafísica da escritura fonética, ou seja, do alfabeto. Essa linguagem domina o ocidente e acabou por se espalhar pelo mundo, ela é a origem e o sustentáculo da metafísica, ou seja, é o modo como se expressa o saber filosófico, por isso, já na epígrafe da sua gramatologia, Derrida cita uma passagem da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* onde Hegel afirma: "A escrita alfabética é em si e para si a mais inteligente". O sistema hegeliano sofreu abalos tremendos, mas a linguagem - a escrita alfabética - que o originou domina o planeta. E é essa escrita que se tornou a obsessão de Derrida. A escrita, porém, não envolve signos? Como se poderia ir além da época dos signos? Não é sobre eles que também se estabeleceu o moderno pensamento estruturalista e a própria Gramatologia? A resposta é não. O objetivo da nova "ciência" será o de afastar a noção grega ocidental de signo, à medida que ela encobre a anterioridade da escritura. A consolidação do Ocidente, e mesmo seu domínio sobre as outras culturas, se expressa no imperialismo do signo. Mais precisamente, foi essa hiper-inflação dos signos na atualidade que abriu a possibilidade de focalizar a noção aristotélica tradicional a partir de uma outra e mais radical perspectiva. A Gramatologia surgiu da "solicitação" do logocentrismo. Porém, a questão sobre a origem histórica do seu objeto, a escritura, não é Gramatológica, mas empírica. A rigor, essa "ciência" não tem começo nem fim. Ela é uma tarefa sempre inacabada. No entanto, Derrida só pode explicá-la contrapondo-a ao logocentrismo, no qual a presença é sempre representação de algo. A novidade dessa abordagem gramatológica é também indício da clausura da época da representação. Esse fechamento, porém, não quer dizer o fim completo da representação. Pensar fora da representação é o fechamento do seu modelo. Embora a representação não tenha fim, pode-se pensar de fora dela. Isso é a sua "clausura".

Para Derrida, ela tem um caráter trágico. Em sua interpretação do "teatro da crueldade", de A. Artaud, ele afirma:

Porque ela sempre já começou, a representação não tem portanto fim. Mas pode-se pensar o fechamento daquilo que não tem fim. O fechamento é o limite circular no interior do qual a repetição da diferença se repete indefinidamente. Isto é, o seu espaço de jogo. Este movimento é o movimento do mundo como jogo. (DERRIDA: 1971, p. 177).

Ele cita Artaud: "Esse jogo é a crueldade como unidade da necessidade e do acaso. É o acaso que é infinito, não deus"(DERRIDA: 1971, p. 177). E continua:

Pensar o fechamento é portanto pensar o poder cruel da morte e do jogo que permite à presença de nascer para si, de usufruir de si pela representação em que ela se furta na sua *diferença*⁴. Pensar o pensamento da representação é pensar o trágico: não como representação do destino, mas como destino da representação. A sua necessidade gratuita e sem fundo. Eis porque no seu fechamento é fatal que a representação continue⁵. (DERRIDA: 1971, p. 177).

Portanto, essa "fatalidade" é a clausura da tradição da metafísica da presença em que representar é significar. A noção de representação confunde-se com a de signo.

O programa: o signo

Assim como a física de Galileu surgiu numa certa época com seu objeto temático específico, também a gramatologia aparece num determinado momento de tratar do signo. A época em que ocorreu a inflação da linguagem levou à tematização de um significante maior - o significante do significante, isto é, o conceito de escritura. A linguagem seria compreendida então a partir da escritura. O "momento da escritura" é a possibilidade de abalar o conceito tradicional de "signo". E, com ele, as próprias noções de "origem" e "começo", como veremos. Ou seja, a partir da nova ciência da escritura, por-se-á em questão o conceito ocidental de linguagem. Descobre-se então que, ao invés de ser um

⁴ Mais adiante abordaremos o que significa o neologismo "diferença".

⁵ Cf. Derrida (1971, p. 177) O teatro da crueldade e o fechamento da representação. Ora, se não se pode afastar totalmente a noção de signo, tampouco se pode fazer isso com a de representação. Na desconstrução o conceito de representação é rasurado e deixa de ser apenas representação da coisa presente para adquirir um aspecto gráfico, ou seja, passa a re-presentar as inscrições ou os traços que compõem o presente. Esse novo sentido da palavra "representação" (*Vorstellung*) foi retirado da psicanálise.

decalque da linguagem, a escritura é a própria instância em que aquela foi concebida. O pensamento ocidental - com o conceito de signo - ocultou aquilo a partir do qual foi concebido. O signo vincula-se ao *logos*, pois é a partir do *logos* que se pode entender o signo. A época do *logos*, porém, rebaixa a escritura à medida que a torna apenas uma mediação, isto é, algo que transporta um sentido que se encontra para além dela. E isso é próprio da concepção do signo que distingue entre significante e significado. A escritura, considerada desse modo, é uma "queda na exterioridade do sentido". A noção tradicional da verdade como correspondência coincide com a de *logos*. As significações brotam da significação de *logos*. E a era dessa significação, porém, é marcada pelo privilégio da *phoné*. Derrida chama a atenção para como, já na formulação de Aristóteles, o pensamento ((□□□□)) é concebido a partir da fala. Em *Da Interpretação* (I, 16a - 17a.), Aristóteles assume explicitamente o caráter central da linguagem falada no processo do conhecimento ao afirmar que: "os sons emitidos pela voz (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) são os símbolos dos estados da alma ((παθήματα τῆσ ψυχῆσ) e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz"⁶. Ao contrário da tradição hermenêutica e de Wittgenstein, Derrida não destaca como, nessa concepção, a linguagem é apenas um meio para comunicar ou expressar os estados da alma. A concepção agostiniana da linguagem é rejeitada a partir da sua dependência com respeito à fala ou à voz. O discurso (*logos*) sobre o ser estaria na dependência da linguagem falada. Entre o ser e os estados da alma haveria então um terceiro elemento capaz de mediar ou traduzir um no outro. Essa relação simbólica é uma convenção que se referiria à ordem de significação universal, isto é, as palavras se referem aos estados da alma e, ao fazê-lo, podem dar conta das próprias coisas; a primeira convenção capaz dessa tradução seria a linguagem falada. Toda relação significativa seria então dependente da voz. O privilégio da linguagem falada - a voz interior, como será entendida posteriormente - está em que no "ouvir-se falar" há um componente reflexivo em que a alma ou o sujeito refere-se a si

⁶ Nessa passagem, Aristóteles é bem explícito: "As palavras faladas são símbolos ou signos das afeções ou impressões da alma; as palavras escritas são signos das palavras faladas. Do mesmo modo que a escritura, tampouco a linguagem é a mesma para todas as raças de homens. Mas as afeções mentais em si mesmas, das quais essas palavras são primariamente signos, são as mesmas para toda a humanidade, como o são também os objetos, dos que essas afeções são representações, semelhanças, imagens ou cópias" (De Int. 16a.).

mesmo. Nessa auto-referência é-se capaz de atingir a essência das coisas perscrutando os estados da alma. O pensamento vincula-se à intimidade privada da fala. Segundo Derrida, a passagem de Aristóteles mostra como as noções de *alétheia* e de *logos* foram constituídas pelo processo (misterioso) que indissolivelmente vincula a voz à alma (pensamento) e, por isso, às coisas mesmas⁷. Essa concepção atravessa o pensamento ocidental passando pela teologia medieval, chegando até Hegel e, depois dele, a Saussure e a Husserl. Heidegger desvencilhou-se da noção de representação mental, que, para ele, teria sido constituída principalmente a partir das metáforas visuais. A noção de "*theoria*" quer dizer contemplação ou admiração. O "mito da caverna" foi basicamente forjado com imagens visuais⁸. O próprio Aristóteles reforçou essa posição insistindo no privilégio do olhar sobre os outros sentidos⁹. O privilégio do olhar coincide com a noção de teoria como referência dos entes presentes. O que os olhos vêem nunca deixa de ser o que é, a vista atém-se ao que sempre é (*ἀείνον*). No entanto, Derrida, partindo de Saussure, faz uma outra leitura dos

⁷ Como sabemos, o assunto de *Da Interpretação* é a análise da proposição ou do juízo, composto basicamente de nome e verbo. Derrida chama a atenção para o processo mental obscuro onde se combinam o pensamento, os sons das palavras ou proposições e a linguagem. Diz Aristóteles: "O nome - ou o verbo - por si mesmo se parece muito a um conceito ou pensamento que não está combinado ou separado". E acrescenta as definições: "O nome é um som que possui um significado estabelecido tão só de uma maneira convencional, mas sem nenhuma referência ao tempo, enquanto que nenhuma parte dele tem significado se se considera separada do todo". O verbo, por sua vez, "é um som que não somente leva consigo um significado particular, senão que possui ademais uma referência temporal". E Aristóteles acrescenta: "Um nome significa tal ou qual coisa por convenção (*nomos*)". *Nenhum som é por natureza (physis) um nome: um som vem a ser um nome, convertendo-se em um símbolo. Os sons desarticulados significam algo, por exemplo, os emitidos pelos animais selvagens. Mas nenhum som dessa classe é um nome*" (De Inter. 17a.). Ver : Aristoteles (1967).

⁸ Ver Heidegger (1976). Para Derrida, o prestígio da visão é paradoxalmente o desprestígio da escrita. Ele comenta um trecho de *Introdução à Metafísica*, de Heidegger: "Os gregos consideravam a língua oticamente, num sentido relativamente amplo, a saber do ponto de vista do escrito. É aí que o falado vem à estância. A língua está, isto é, mantém-se de pé, na visão da palavra, nos signos da escritura, nas letras, *γραμματα*. Eis porque a gramática representa a língua que é, enquanto que, pelo fluxo das palavras, a língua perde-se no inconsistente. Assim, portanto, até a nossa época, a teoria da língua foi interpretada gramaticalmente". Isso não contradiz mas paradoxalmente confirma o desprezo da letra que, por exemplo, no Fedro, salva a escritura metafórica como inscrição primeira da verdade na alma; salva-a e em primeiro lugar refere-se a ela como à mais certa segurança, e ao sentido próprio da escritura (276 a)". Ver Derrida (1971, p. 130).

⁹ Derrida coloca em segundo plano a conhecida passagem que, na edição de Andrônico de Rodes, abre o livro da Metafísica em que Aristóteles afirma: "Todos os homens desejam saber. É o que indica o nosso amor aos sentidos (*αἰσθησεῶν ἀγαπησις*); pois, colocando-se de lado suas utilidades, nós os amamos por si mesmos, e o mais de todos (amado) é sentido da vista (*ομματων*). Com efeito, não para obrar, mas também quando nada fazemos, preferimos a vista, antes que todos os outros. A causa disto é que a vista, tendo vantagem sobre os outros sentidos, nos permite conhecer melhor os objetos e apanhar muitas das suas diferenças" (Met. A 980^a). Ver: Aristóteles (1988).

filósofos gregos: não é a imagem ou a representação visual, mas a representação sonora a fonte do logocentrismo. Ou seja, opera-se aí uma mudança da representação visual para a representação sonora. Do olho (ὄψις) para o ouvido (ἀκοή). Todas as palavras são sonoras. As palavras visuais "ver", "olhar", "observar", "admirar", etc., são sonoras. Ou melhor, as palavras visuais, só porque são sonoras, são visuais. Desse modo, a ontologia se origina na "otologia". Destaca-se então a conhecida afirmação de Platão de que "o pensamento é o diálogo silencioso da alma consigo mesma", à medida que ela foi concebida a partir da escuta interior, pois a sublimidade do pensamento se contrapunha à leitura em voz alta. Esse solilóquio silencioso tinha de manter-se inacessível à dialética das assembleias e ao azáfama do mercado público. O importante é que, para Derrida, as metáforas visuais cedem lugar para as metáforas sonoras; ou melhor, as representações visuais passam a depender das representações sonoras. O que está mais próximo do pensar não são as imagens visuais, mas a silenciosa voz interior. A proximidade do som da voz com a idealidade do pensar é também confirmada, por Hegel, na *Estética*:

Este movimento ideal, pelo qual se diria que se manifesta a simples subjetividade, ressoando a alma do corpo, a orelha percebe-o da mesma maneira teórica pela qual o olho ou a forma [a interioridade] do objeto tornando-se assim a do próprio sujeito. ... A orelha, ao contrário, sem voltar-se praticamente para os objetos percebe o resultado desse tremor interno do corpo pelo qual se manifesta e se revela não a figura material, mas uma primeira idealidade vinda da alma (DERRIDA: 1973, p.14-15)

As representações mentais podem ser odoríferas, gustativas, táteis, visuais, mas são as sonoras que têm o privilégio de constituir o mundo subjetivo e, portanto, de constituir aquilo que está diante dele, o mundo objetivo. Em sua origem, a metafísica da presença é sonora. A época do logos surge quando o sujeito pensante refere-se a si mesmo, ou seja, ouvindo-se a si mesmo ele apanha a dimensão de idealidade que lhe permite conhecer a essência das coisas. Essa época do logos rebaixa a escritura, coloca-a para fora de si como ousia, eidos, substância, essência, existência, vontade, sujeito, intersubjetividade a partir da intencionalidade do ego, etc. Posto nos termos de "queda na exterioridade da escritura", nem mesmo Heidegger teria escapado totalmente do logocentrismo.

A época da escritura permite entender esse falso privilégio da fala, ou melhor, passa a entendê-lo como momento da economia da "vida", da "história" ou do "ser como relação

a si", essa posição ainda persiste, mas já se tem condições de conhecer a anterioridade lógica da escritura a respeito da fala, ou seja, que o sistema do "ouvir-se falar", ou seja, através da substância fônica, que dominou uma vasta época da história do mundo, que originou, aliás, a própria ideia de mundo, como as de interno e externo, de empírico e transcendental, de ideal e real, de universal e particular, etc. Ora, precisamente essa concepção fônica, enquanto metafísica da presença, marginalizou a noção de escritura. Essa concepção é uma técnica a serviço da linguagem que subtrai da tematização a sua própria origem; ela, aliás, atribui à escritura uma função segunda e instrumental, isto é, ela é "tradutora de uma fala plena e plenamente presente", ou melhor ainda, "condição mesma do tema da presença em geral" (DERRIDA: 1973, p. 9). Derrida pretende radicalizar a crítica heideggeriana da metafísica da presença. No entanto, o próprio Heidegger é ainda refém da "substância da fala". A própria noção de signo é concebida a partir da voz; portanto, se se quiser arruinar essa noção é preciso operar uma inversão, isto é, mostrar que nada é anterior à escrita. Ou seja, o programa da gramatologia é mostrar que não há signo linguístico antes da escritura. O lugar da escritura é o texto.

Poder-se-ia então perguntar se a filosofia e a cultura não foram preservadas pelos ou nos textos. Mas, foi precisamente isso que confinou a escritura na secundaridade. Pois a escritura é composta de signos que apenas representam algo maior, superior, inefável. A escritura, assim concebida, é representação. E, como representação, é parasitária. Esse modelo encontra-se em Platão onde a escritura é apenas uma ponte para o *topos uranos*. Ou seja, Hegel e Platão pensam dentro desse mesmo modelo: "O diálogo silencioso da alma consigo mesma" seria de uma ordem gramatical contraposta à escritura que compõe os próprios diálogos platônicos. A metáfora é um recurso estilístico capaz de dar uma noção dessa gramática inefável da alma. A escritura da verdade da alma se contrapõe à escritura em sentido próprio, sensível, espacial e temporal. Ou seja, a escritura, com a qual os diálogos são feitos, é um decalque ou uma queda terrena de uma escritura da verdade. Mas, tais diálogos, apenas fornecem pistas da verdade, pois a escritura em sentido próprio é sensível e finita, resultante da ação imperfeita de seres humanos que a compõem no lusco-fusco da caverna. A noção de escritura, como algo decaído e finito, atravessará a Idade Média. A escritura finita é apenas um pálido reflexo do Infinito. O que os homens lêem e

escrevem apenas precariamente aproxima-se da lei divina, da escrita de Deus. Apenas nessa época tornou-se comum ler, sem fazê-lo em voz alta (RYLE: 1984, p. 25). A partir do silêncio do monacal essa prática ganhou mundo. E, afinal de contas, ler o "livro do mundo" é tentar descobrir algo sobre o seu Autor¹⁰. O luteranismo reforçou a escuta interior em que cada homem podia acessar Deus. Mas, a partir do racionalismo, no século XVII, a condenação da escritura finita e decaída tomará outra forma, que chega até nossos dias. Ou seja, na "época das imagens do mundo", a escritura se converte, com mais determinação, em mera representação da fala. Aqui é interessante a crítica de Derrida à filosofia romântica. Ele mostra como Rousseau continua o logocentrismo platônico, assumindo uma outra versão do modelo da presença. Nessa versão, o sentimento ocupa o lugar da razão ou da Ideia. Não é o cogito racional, mas o sensível que carrega a lei divina. As razões do coração colocam a escritura como uma cópia adulterada da fala, ela tira a espiritualidade da fala. Como pensavam Rousseau e Kant, o gênio é uma expressão da natureza. O gênio é o mais autêntico porta-voz da natureza. Ou melhor, é a própria voz dela. A escritura não consegue dar conta desse fenômeno, por isso, para Rousseau, "julgar um gênio" pelos livros é "o mesmo que pintar um homem a partir do seu cadáver". Nesse sentido, "a escritura, no sentido corrente, é letra morta, portadora de morte. Ela asfixia a vida" (DERRIDA: 1973, p.20). Nessa versão da presença, a escritura metafórica é prestigiada; pois, semelhante a

¹⁰ A posição que define o logocentrismo ocidental, colocando a escritura num segundo plano, já se encontra, por exemplo, no Fedro (278 a), quando a arte da escritura é apenas uma atividade auxiliar para a recordação do mundo das ideias: "Sócrates - Assim é, com efeito, querido Fedro. Mas creio que é muito mais formoso ainda ocupar-se a sério com essas coisas, e, seguindo as normas da dialética, tomar uma alma apropriada e plantar e semear nela discursos acompanhados de ciência, que sejam capazes de ajudar-se a si mesmos e ao que os plantou, e que não sejam estéreis, senão que levem a semente da qual se produzam, em outros caracteres, outros discursos, capazes sempre de produzir esse fruto imortal, fazendo a felicidade de quem os possui no mais alto grau possível para o homem." Mais adiante continua Platão: "Sócrates - Pelo contrário, o que crê que em um discurso escrito, sobre qualquer assunto, existe forçosamente uma grande proporção de jogo e que um discurso, em verso ou em prosa, jamais vale a pena de escrever-se ou recitar-se como o recitam os rapsodos, sem exame prévio nem instrução, e com o fim de persuadir, senão que os melhores entre eles não são em realidade senão um meio de recordar conduzidos pelos que sabem, enquanto que os discursos que são objetos de ensino e se pronunciam para instruir, escrevendo-se realmente na alma, sobre a justiça, a beleza e o bem, são os únicos que possuem eficácia e perfeição e os únicos que valem a pena; o que crê que tais discursos devem chamar-se, por assim dizê-lo, filhos legítimos seus (em primeiro lugar, o que leva dentro de si, uma vez que o concebeu pela invenção, e depois, os nascidos deste, que são por sua vez seus irmãos e se produziram nas almas de outros segundo seu respectivo valor) e não faz caso de outros discursos, esse homem, Fedro, será sem dúvida tal como tu e eu pediríamos para chegar a ser."

Platão, ela apenas indiretamente dá acesso à voz do coração, onde estão registrados os misteriosos desígnios da natureza. Rousseau, porém, já havia estranhado o próprio modelo em que pensava. Uma citação de seu *Fragmento inédito de um ensaio sobre a língua* é emblemática: "A escritura não é senão a representação da fala; é esquisito preocupar-se mais com a determinação da imagem que do objeto" (DERRIDA: 1973, p.20). Ou seja, a época romântica, quando foi escrito *A profissão de fé do vigário saboiano*, se expressava como "naturalização". A "naturalização" da escritura foi vinculada à voz e ao sopro. Com isso, a natureza da escritura já não é gramatológica, mas "pneumológica". Essa "pneumologia" tornou-se o modo ilusório em que passou a ser concebido o mito da interioridade; ou seja, a voz interior, capta, na alma daquele que está atento à sua escuta, a lei da natureza que ali está escrita. Nessa obra, Rousseau afirma:

Quanto mais eu entro em mim e me consulto, mais eu leio estas palavras escritas na minha alma: sê justo e serás feliz... Não infiro estas regras dos princípios de alguma alta filosofia, mas encontro-as, no fundo do meu coração, escritas pela natureza em caracteres indeléveis. (DERRIDA: 1973, p. 21)

Com isso, continua-se a tradição platônico-cristã, que separa a alma do corpo. A boa escritura distingue-se da má escritura, assim como a alma racional se distingue da alma concupiscente. A escritura da alma, na época romântica, se encontra no coração por oposição a escritura da exterioridade do corpo. Os segredos do coração são as leis naturais que permanecem inacessíveis à escritura feita pela mão. A escritura finita foi geralmente assim compreendida, isto é, como algo degenerado que mal e mal consegue expressar o espírito. Ao contrário, exilada na exterioridade do corpo ela encobre a verdadeira letra do espírito. Essa também é a ideia que se tem do livro. Um grande livro remete para uma sabedoria que, a rigor, não se encontra nele. Por isso, caso um dia acabem os livros, isto significará precisamente o triunfo da concepção da escritura que os exteriorizou, que os tornou pálidos mensageiros das leis da alma ou do coração.

Ora, como na passagem de Rousseau citada acima, privilegiar seja o objeto, seja a sua representação, é persistir na metafísica da presença. A novidade de Derrida é mostrar que essa metafísica é basicamente fonocêntrica e, portanto, que ela só pôde estabelecer-se rebaixando a escritura. O texto filosófico - de Platão até a nossa época - foi também o lugar

desse rebaixamento. Isso já permite uma primeira aproximação com Hegel e Heidegger, isto é, em que medida o "ser escrito" ainda não pertence à metafísica da presença, ou melhor, em que medida a própria noção heideggeriana do tempo, como horizonte transcendental do ser, ainda é concebida a partir do rebaixamento da escritura. Sob essa perspectiva, a crítica de Heidegger à metafísica da presença seria incompleta. Derrida dá outro rumo às objeções de Heidegger à presença. Ora, o que se pretendia evitar era a própria filosofia. Ou seja, o questionar filosófico expresso pela pergunta pela essência - o que é isto (τί ἐστὶ;). Nesse modelo, a essência formal do significado é a *presença* enquanto tal. A pergunta pelo que é o signo é feita a partir da metafísica da presença: o signo é sempre "signo-de"¹¹. Desse modo, a proposta derridiana é mais radical, pois trata-se de desconstruir essa noção de signo que, aliás, anda junto com as de "significado" e "significante", "expressão" e "conteúdo", etc. Porém, como vimos, a clausura do signo não pode ser feita totalmente sem ele. Todos os discursos destruidores da metafísica fazem um "círculo", pois dependem daquilo que pretendem destruir, alimentam-se dele, pois foi com os conceitos herdados da metafísica que Nietzsche, Heidegger e Freud operaram, e, tais conceitos, não são átomos que simplesmente possam ser retirados, pois se recorrendo a qualquer um deles faz-se presente toda a metafísica. A noção tradicional de signo, que se pretende "abalar" vincula-se com a de logos e da verdade. Nessa perspectiva, mesmo a nova proposta de leitura do Heidegger da "Kehre", ao contestar a presença do logos, ainda permaneceria na esteira dele, pois permanece, todavia, na época fonocêntrica. Essa observação ainda vale mais para o jovem Heidegger. Em SZ há a conhecida passagem do clamor ou apelo da consciência (cuidado) (*Das Gewissen als Ruf der Sorge* § 57), isto é, de uma voz a que cada ser-aí é chamado, uma voz silenciosa que conclama cada ser humano mergulhar no que lhe é mais próprio¹². As metáforas sonoras evitam as visuais, mas

¹¹ No fragmento *Prononiation*, Rousseau já reconhecia a relação entre a "representação" e as "línguas vocais". Ele afirma: "A análise do pensamento se faz pela fala, e a análise da fala pela escritura; a fala representa o pensamento por signos convencionais, e a escritura representa da mesma forma a fala; assim, a arte de escrever é somente uma representação mediata do pensamento, ao menos quanto as línguas vocais, as únicas que são usadas entre nós" (DERRIDA: 1973, p. 48, n. 5).

¹² O clamor não relata nenhum dado ou conteúdo. Clama sem nenhuma verbalização. O clamor fala estranhamente no modo do *silêncio*. E isso somente porque o clamor não aclama para o falatório público do

mantêm-se todavia no fonocentrismo. A consciência (*Gewissen*) é um chamamento interno, uma voz inaudível para os outros, mas que apenas cada ser-aí pode ter ou não acesso. Essa voz, de cunho moral, convoca cada ser-aí para sua própria experiência existencial. A caracterização da consciência como clamor, como culpa, situa-se na abertura temporal do ser-aí. Essa escuta é o drama do ser-aí enquanto solipsismo existencial. O seu silêncio dramático é uma auto-adjudicação não direcionada para nenhum dado objetivo ou conteúdo interno. Diferentemente do solipsismo filosófico de Wittgenstein, que culmina no silêncio, o solipsismo desse chamamento da consciência é uma prova que cada ser-aí tem de experimentar para resgatar a sua autenticidade. Esse silêncio é radicalmente distinto do sujeito metafísico que contempla o mundo *sub specie aeternitatis*, ao contrário, ele tem a carga dramática da voz silenciosa da consciência que clama na solidão do ser-aí. Mas, para Derrida, essa voz que se ouve no mais próximo de si é o apagamento absoluto do significante. "Essa experiência do apagamento do significante na voz não é uma ilusão entre outras - uma vez que é a condição da ideia mesma de verdade..." E, mais ainda:

Na clausura desta experiência, a palavra é vivida como a unidade elementar e indecomponível do significado e da voz, do conceito e de uma substância de expressão transparente. Esta experiência seria considerada na sua maior pureza - e ao mesmo tempo na sua condição de possibilidade - como a experiência do 'ser' (DERRIDA: 1973, p. 25).

Mas qual é relação entre a experiência do ser com a palavra "ser"? Heidegger lida aí com um *primum signatum* que lembra o sentido transcendental medieval do *primo cognitum*, o que está além do *unum, verum, bonum* (Duns Scot). O ser é transcendental. Mas a palavra "ser" não é o ser-presente, pois o seu horizonte temporal não pode ser designado pela palavra ou pelo conceito. A palavra "ser" seria então uma palavra originária (*Urwort*), a palavra transcendental, que difere, aliás, entre as distintas línguas, mas que, enquanto originária é como uma "condição de possibilidade do ser-palavra de todas as outras palavras"; daí porque, em SZ, a compreensão do ser é conduzida pela sua pré-compreensão. A abertura - *Erschlossenheit* - não é basicamente linguagem. O discurso, a fala cotidiana (*Rede*) faz parte dessa abertura, mas não coincide com ela. A noção de "voz

impessoal, mas sim para dele sair e *passar para a silenciosidade do poder-ser existente*. Ver Heidegger (1986, p. 63).

da consciência" é exterior ao discurso. Como poderia este reter a autêntica experiência do silêncio? Mas como se poderia tratar do silêncio sem a linguagem? Não ter dado conta desta última questão, é o limite de SZ, pois, para Derrida, o sentido de uma palavra não pode estar fora da linguagem, senão como queda da escritura. Ou melhor, o sentido do ser não pode estar fora da escritura, fora das palavras que a constituem. Mas, como veremos, a própria noção de escritura é suspeita. Pois geralmente o que se leva mesmo em consideração é a escritura fonética. E é precisamente esta que tem de ser repensada.

Mais tarde, o construto ser-aí (*Dasein*) será substituído pela linguagem como "casa do Ser". O aparecimento e o ocultamento do seer (*Sein*) se dará na linguagem, ou seja, há algo aí que ainda vincula logos e ser. Na *Introdução à Metafísica*, escreve Heidegger: "o pensamento dócil à voz do Ser". Mas, nesse "logos do Ser", estaria tanto o primeiro, como último recurso do signo, e, portanto, da diferença entre o *signans* e o *signatum* (DERRIDA: 1973, p. 24). O pensamento dócil ao clamado do Ser manter-se-ia todavia próximo da presença, ao pensar a sua ausência: a diferença ontológica. Por isso, é possível elaborar uma história do esquecimento do Ser, as várias essencializações do ente, da "ideia" de Platão até o "pragmatismo" de Dewey. A "voz do seer" de que trata Heidegger, é o evento principal, que mantém uma pureza da origem que não pode ser contaminada por coisa alguma, nem pelas palavras escritas, nem pelos seus sons respectivos. A pureza original da "voz do Ser" é silenciosa, muda, sem palavra; ou seja, é originariamente à-fona. Ocorre uma ruptura entre a foné privilegiada e a palavra material. O esforço de Heidegger em mostrar a tradição onto-teo-lógica mantém uma dificuldade não resolvida com respeito à metafísica da presença, pois mantém afastados o apelo do ser e a linguagem. A "voz do Ser" nunca se dá como "significado". Novamente tem-se aí uma queda da escritura.

Mas, nunca é demais, para Derrida, repetir o caso exemplar de Hegel, porque, esse filósofo, levou a metafísica ocidental à culminância, no saber absoluto. Em sua atualização da metafísica grega a partir da moderna filosofia da consciência, Hegel ainda continua dentro do mesmo jogo começado por Platão. Esse jogo é basicamente levado a cabo rebaixando a escritura. Hegel fez isso quando "concentrou" a totalidade da filosofia na auto-efetivação da razão ao longo da história. Esse rebaixamento pode ser encontrado quando rejeita a "linguagem característica" de Leibniz, o formalismo do entendimento e o

simbolismo da matemática. E a intervenção de Hegel faz parte da sua crítica ao pensamento abstrato, ou seja, do estar-fora-de-si do logos na abstração sensível e intelectual. E onde poderia ser detectada tal abstração ou exteriorização do logos senão na escritura? Hegel é paradigmático porque considera que o exterior é a escritura, enquanto que, para Derrida, se dá o inverso: o logos é a exteriorização da escritura. Portanto, o que Hegel pretende impedir é a hipostasiação do espírito na escritura, pois "a escritura é este esquecimento de si, esta exteriorização, o contrário da memória interiorizante, da *Erinnerung* que abre a história do espírito. A doutrina do *Fedro* é que a escritura funciona, ao mesmo tempo, como mnemotécnica e potência do esquecimento" (DERRIDA: 1973, p.30). Essa concepção platônica da escritura, como exteriorização do espírito, continuou até muito depois. Hegel ainda atribuía a maior relevância à escritura fonética. Segundo ele, sem o alfabeto, o espírito humano ainda andaria nas trevas. Mas sua posição é dúbia. E, essa ambiguidade, serve para Derrida, mais uma vez, mostrar o "logocentrismo" enquanto "fonocentrismo", isto é, que, nesse modelo, a escritura é uma sombra da fala. Para Hegel, a noção de escritura alfabética, por um lado, torna o alfabeto no que há de mais servil, mais desprezível, mais secundário (os sons já são signos de signos), mas, por outro lado, reconhece-a como a melhor escritura, pois, sendo um apagamento diante voz, torna-se a "escritura do espírito". O filosofar começa com o falar, mas só se pode progredir, no saber filosófico, quando a escritura pode expressar o espírito. O cristianismo se tornou mundo porque "Jesus fala", mas esse momento faz parte do espírito subjetivo; para chegar ao espírito objetivo é preciso da escritura fonética. Essa escritura é então uma "Aufhebung" das outras escrituras não fonéticas, como as hieroglíficas. A cultura chinesa é atrasada em relação à cultura do Iluminismo porque não consegue realizar o movimento do espírito que só é possível com a escritura fonética. Não se trata, a rigor, de uma exclusão, mas de uma "superação" por uma escritura que possibilita o acesso e o exercício de uma "cultura de infinita riqueza". A diferença entre essas escrituras é colocada, por Hegel, nestes termos:

Além de "conservar-se" - pela prática que transforma a escritura alfabética em hieróglifos - a capacidade de abstração adquirida com aquele primeiro exercício, a leitura hieroglífica é para si mesma uma leitura surda e uma escritura muda (eintaubes Lesen und ein stummes Schreiben); o audível ou o temporal, e o visível e o espacial, têm, de fato, cada um seu próprio fundamento e de igual validade um que o outro; mas, na escritura alfabética, há somente um fundamento, isto

é, a exata relação pela qual a língua visível se refere à língua sonora só como signo; a inteligência se exterioriza imediata e incondicionalmente no falar. (DERRIDA: 1973, p. 31).

A ambiguidade de Hegel com respeito à escritura fonética é um dado positivo de sua filosofia, pois, desse modo, ele se torna, para Derrida, no "último filósofo do livro e o primeiro pensador da escritura". Ora, uma escritura não-fonética tornaria impossível à "vida do espírito" e a sua maior expressão: a filosofia. Mas, se, por um lado, uma escritura não-fonética é uma ameaça à história e a vida do espírito pela mudez e surdez, isto é, por levar o nome e o conceito a apagarem-se na escritura pura, por outro lado, a escritura fonética hegeliana, leva ao apagamento da escritura no logos. Semelhante ao mundo das ideias platônico, no saber absoluto hegeliano a escritura também foi exteriorizada. Desse modo, nas duas grandes filosofias modernas - as de Hegel e Heidegger - o "ser" não foi pensado a partir do sentido da escritura, pelo contrário, apenas por isso mesmo é que ele pôde ser pensado, como "fonocêntrico". A correção dessa deficiência, aí sim, inauguraria a época da escritura. Essa época coincide então com a clausura da metafísica da presença, com a consequente desmitologização da escritura fonética.

Mas, uma época da escritura só se torna possível enquanto gramatologia, isto é, enquanto ciência da escritura. Como vimos, embora Derrida seja considerado um filósofo pós-moderno, isto é, como alguém que se afasta da "autonomia da modernidade" (Habermas), ele ainda depende das suas conquistas, pois apenas com o advento da modernidade surgiu a possibilidade da ciência que acabará por professar. Essa é, porém, uma ciência peculiar, pois não se situa no mesmo âmbito das outras ciências positivas; pois, distintamente, seu objeto se encontra na raiz mesma da cientificidade. Noutras palavras, só ela pode tematizar a constituição das ciências objetivas. A ciência da escritura é a condição de possibilidade das ciências. Mas, porque ela tardou tanto? Possivelmente ela também tenha sido encoberta pelas ciências positivas. E, segundo Derrida, foi esse encobrimento que tornou viável o próprio desenvolvimento científico. Paradoxalmente, a nova ciência se desenvolveu, apesar das outras. Ora, ocorre que chegou a vez de surgir uma ciência da linguagem: a linguística. Essa ciência nova, porém, tem aspectos positivos e negativos, isto é, ela torna possível a ciência da escritura, mas, como as outras, também tende a encobri-la, deixando à margem as relações entre a fala e a escritura; ou seja, ela compartilha com as

ciências a sua base metafísica. Essa base é invisível para a linguística, mas é precisamente a raiz de que se nutre a Gramatologia. A gramatologia é, porém, uma ciência distinta, que explora os limites da escrita. Nesse sentido, ela não tem o objetivo de reabilitar a escrita, que, aliás, é fonética. Ora, para escapar do fonocentrismo a Gramatologia dá um passo além, abolindo a noção clássica de ciência que se vincula à metafísica da presença. Porém, sem o desenvolvimento da ciência da linguagem tais "manobras gramatológicas" não teriam surgido. O fundador da moderna ciência da linguagem foi Ferdinand de Saussure. Ele expressa muito bem essa ambiguidade de que trata Derrida: a ciência da linguagem necessita de um passo além que torne compreensível a sua própria constituição como ciência: a ciência da escritura. Só assim a escritura deixa de ter o caráter de secundaridade com respeito à fala, isto é, deixa de ser uma replicante da fonética: signo de signo.

Saussure

Saussure reconheceu a diferença entre a ciência da linguagem e a prática linguística cotidiana; isto é, no exercício cotidiano da linguagem não se necessita do rigor da ciência, pelo contrário, o rigor científico tornaria inviável o exercício cotidiano da "massa falante". Mas é a posição científica de Saussure que interessa, ainda que também permaneça ambígua, pois trata-se de uma nova ciência, que ainda se situa no modelo fonocêntrico¹³. A Semiologia ocupou o centro das ciências da linguagem, mas essa ciência precisa agora ser superada pela gramatologia. A rebeldia de Nietzsche contra o platonismo, com a semiologia de Saussure, adquire então caráter de uma "ciência". A era da ciência deu origem à ciência do signo, e aquilo que se precisa para compreendê-la deveria ter o estatuto de ciência. Assim como Kant aventou o desenvolvimento de uma ciência da metafísica, também Derrida considera o desenvolvimento de uma ciência dos signos que possa compreender a constituição de todas as ciências. Essa ciência, porém, nunca poderá ser claramente formalizada, pois, ainda que defendendo a noção de estrutura, esta, contudo, só servirá para discernir os indícios gráficos que não só tornam possíveis as ciências naturais e humanas,

¹³ As ambiguidades - como as de Hegel e de Saussure - surgem na metafísica da presença. Por isso, só se compreende a sua indecisão ou incerteza com a desconstrução do modelo fonocêntrico que as originou.

mas toda e qualquer escritura. Uma passagem sucinta, citada por Derrida, pode resgatar esse ponto de partida em que, a partir de Saussure, se delineou a gramatologia ao apropriarse do caráter diferencial do signo, afastando, porém, da noção de arbitrariedade.

Saussure é antes de mais aquele que colocou o **arbitrário do signo** e o **caráter diferencial** do signo como princípio da semiologia geral, particularmente da linguística. E os dois motivos - o arbitrário e diferencial - são, como se sabe, aos seus olhos, inseparáveis. Só pode haver arbitrário na medida que o sistema de signo é constituído por diferenças, não por termos plenos. Os elementos da significação funcionam, não pela força compacta dos núcleos, mas pela rede das oposições que os distinguem e os relacionam uns com os outros. Diz Saussure: "Arbitrário e diferencial são qualidades correlativas".

Ora, este princípio da diferença como condição da significação afeta a **totalidade do signo**, isto é, simultaneamente a face do significado e a face do significante. A face do significado é o conceito, o sentido ideal; e o significante é aquilo a que Saussure chama a "imagem", "marca psíquica" de um fenômeno material, físico, acústico por exemplo". (DERRIDA: 1991).

Derrida continua destacando os feitos de Saussure:

"Quer se tome em consideração o significado, quer o significante, a língua não comporta nem ideias nem sons que pré-existiriam ao sistema linguístico, mas apenas diferenças conceituais ou diferenças fônicas resultantes desse sistema. O que num signo é ideia ou matéria fônica importa menos do que aquilo que há em seu redor nos outros signos". (DERRIDA: 1991).

Essa posição de Saussure tem uma consequência relevante para Derrida, pois, nela, já se encontra, de certo modo, a rejeição da metafísica da presença, pois o significado não é nunca presente, isto é, deixa de ser vinculado a uma presença autossuficiente, centrada apenas em si mesma. O conceito deixa de referir-se a um objeto para estar inscrito numa rede de outros conceitos, isto é, passa a fazer parte de um sistema em que as diferenças jogam um papel decisivo. A partir dessa diferença será então concebida a noção derridiana da diferença (*differance*), isto é, que no procedimento da língua, já não há lugar para um simples conceito, ou de uma simples palavra, ou melhor, afasta-se a concepção da "unidade calma e presente, auto-referente, de um conceito ou de uma fonia". Mas, como destaca Derrida, o projeto de Saussure tem dupla face, pois, embora dê um passo adiante, mantém todavia uma tensão entre o "gesto" com o qual abre uma nova perspectiva de uma gramatologia geral, em que a linguística fonética apenas ocuparia uma parte dependente e circunscrita; e o "propósito" que ainda o manteria no caudal da metafísica, isto é, a insistência em "reduzir a escritura à categoria de instrumento subordinado a uma linguagem plena e originariamente falada" (DERRIDA: 1973, p. 36).

Ou seja, o aspecto positivo dessa tensão entre o gesto e o propósito está em que Saussure, divergindo da tradição, reconhece que a escritura não pode ter apenas uma função estrita e derivada.

Mesmo com o avanço científico de Saussure uma ambiguidade persiste no seu projeto semiológico, pois embora dê a entender que a escritura deixa de ter apenas uma função "estrita e derivada", isso é apenas aparente, uma vez que ela ainda é concebida no modelo da "língua". Com isso, a "língua" passa a ser tomada apenas como um evento da linguagem que, essencialmente, é independente da escritura. No *Curso de linguística geral* ele afirma: "A língua tem uma tradição oral independente da escritura" (SAUSSURE: 1977, p.35). Essa "independência" da língua é uma nova submissão da fala. No projeto de Saussure, a escritura é outra vez confirmada como uma derivação da fala. Em toda semiologia atual persiste o modelo representativo da escritura. A escritura é significante de um significante primeiro, ou seja, é a representação da voz. Derrida então identifica, nesse caso, a "língua" com a escritura fonética. A linguística de Saussure permanece, todavia, no modelo aristotélico em que, como vimos, a fala é símbolo dos estados da alma e a escrita é símbolo da fala. As palavras escritas são representações das palavras emitidas pela voz. Esse caráter representativo da escritura é confirmado explicitamente: "Língua e escritura são dois sistemas distintos de signos; a única *razão de ser* do segundo é *representar* o primeiro"(SAUSSURE: 1977, p. 34). E mais adiante - desviando-se da sua própria noção de conexão entre representação sonora e conceito - o que ele confirma mesmo é a prioridade da fala: "O objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; *esta última por si só constitui tal objeto*" (SAUSSURE: 1977, p.37). Ora, essa é a característica determinante da escritura fonética que acabou se impondo no projeto de Saussure. Essa determinação não é apenas um fato entre outros. Por isso que esse cientista da linguagem só poderia definir o seu objeto de investigação na esteira dessa formatação principal - o "*factum* maciço da escritura fonética" - que estabeleceu as bases da nossa cultura e da nossa ciência. Porém, esse *factum* não diz respeito a nenhuma necessidade de essência absoluta e universal. Ou seja, ele não foi imposto por deuses ou pela natureza, ao contrário, a leitura teológica ou física "dão-se" a partir dele. A partir desse "*factum* maciço" surgem os deuses, os homens e as coisas. Nesse "modo de apresentação"

já se encontram as perguntas com as suas respectivas respostas. Desse modo, também no caso da linguística, a forma da questão já predestinava a resposta. E a questão era a de saber qual o tipo de palavra seria o objeto dessa ciência e qual seria a espécie de relações entre as palavras escritas e as palavras faladas. No caso de Saussure, a palavra já é a unidade do sentido e do som, ou melhor, a unidade do significado e do significante. Essa unidade é resultado de um processo (mental) misterioso. O conceito de signo ainda retém o componente de representação mental: o "pensamento-som". O processo que solda som e pensamento não só permanece misterioso, como se torna um dos princípios dessa ciência. A escritura será então considerada a partir dele, será objeto dele, será então "fonética", ou seja, a representação exterior da linguagem e deste "pensamento-som" (DERRIDA: 1973, p. 38). Ou seja, é partir dele que Saussure passará a denunciar o "prestígio da escritura". Do ponto de vista científico, esse prestígio é um "ceder à paixão", pois, à medida que passaram os séculos e, principalmente, com o advento da "galáxia de Guttemberg", ficamos como cegados pelo visível, ou melhor, cegados pela escritura. As palavras escritas no papel, na lousa, nas fachadas das lojas, nos anúncios publicitários que iluminam as noites nas metrópoles, etc., são claras, óbvias. Mas, para Saussure, tal clareza é precisamente o que nos cega. Para se fazer uma ciência da linguagem seria preciso afastar essa "paixão", isto é, ter-se-ia de combater "a tirania da letra". Ele segue fiel ao platonismo; pois, a letra é o corpo visível que tiraniza a alma invisível. E não se trata aqui de uma mera sedução, mas da violência de uma "usurpação". Tal "usurpação", porém, nasce com a própria civilização. Saussure limita seu objeto de investigação ao sistema fonético que vige até hoje, mas cujo "protótipo é o alfabeto grego". Ora, a usurpação deve-se ao esquecimento de um fato elementar: esquecemos de que aprendemos a falar antes de aprendermos a escrever. A relação foi invertida. Esse é um tema do *Fedro*. A escritura é a expressão da violência do esquecimento. Na escritura, o *logos* saiu fora de si. Daí porquê, com ela, o *logos* está condenado ao esquecimento. Sem ela, o *logos* permaneceria em si mesmo. "A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma no *logos*" (SAUSSURE: 1977, p. 42). Essa dissimulação levou, até mesmo os linguistas contemporâneos, à deixar-se fascinar pelo "prestígio da escritura", que terminou ocultando que a "língua tem uma tradição oral independente da escritura". Os linguistas caíram na

armadilha da palavra escrita, abandonando a naturalidade da fala pela artificialidade da letra. Afirma Saussure: “assim, os primeiros linguistas que nada sabiam da fisiologia dos sons articulados, caíam a todo instante, nestas armadilhas: desapegar-se da letra era para eles, perder o pé; para nós, constitui o primeiro passo rumo à verdade” (SAUSSURE: 1977, p. 46).

Mas isso não quer dizer que os primeiros linguistas estavam mais certos do que Saussure, pois eles também persistiam no modelo grego da "escritura fonética", ou seja, da metafísica da presença. O que interessa a Derrida, porém, é mostrar como a "escritura fonética" não só domina a *Semiologia* saussureana, mas se torna ainda mais explícita, à medida que, nela, são todavia preservados os velhos pares filosóficos "interior/exterior", "aparência/essência", "physis/nomos", "fora/dentro", etc. A "usurpação" de que falava Saussure é posta nesses termos, isto é, a "usurpação" se deveu a uma suposta fixidez da escritura, que acabou sufocando a tradição oral. Saussure pretende resgatar esse prestígio denunciando um "sacrilégio", isto é, questionando o porquê de a língua maternal ter sido subtraída à operação da escritura. É uma verdade natural que "a língua independe da escritura", mas uma operação externa acaba por fazer uma modificação interna que lhe altera a própria natureza. Como diz Derrida:

...essa natureza é afetada - de fora - por uma perturbação que a modifica no seu dentro, que a desnatura e obriga-a a afastar-se de si mesma. A natureza desnaturando-se a si mesma, afastando-se de si mesma, acolhendo naturalmente seu fora no seu dentro, é a **catástrofe**, evento natural que perturba a natureza, ou a **monstruosidade**, afastamento natural da natureza. (DERRIDA: 1973, p. 50).

Esse é o "leprosário intralinguístico" em que Saussure coloca a usurpação da escritura com as suas conseqüentes deformações. Tais enganos resultam da sedução exercida pela visibilidade da escrita e a sua aparente fixidez. Ora, a posição de Derrida é inversa. A escrita não é uma mera representação da língua. Essa noção que produziu a decaída da escritura a uma mera tecnologia e que a tornou objeto da história de uma técnica surgiu precisamente sob o império da fala. Escapou a Saussure o principal, à medida que foi incapaz de tematizar as bases metafísicas da semiologia. Ou seja, o aporte central de que o logocentrismo seja fonocentrismo ficou totalmente impensado por Saussure. Nesse sentido, as suas invectivas contra a escrita são, ao fim e ao cabo, mais um capítulo na

história do logocentrismo. A tentativa de expulsar a escritura para as "trevas exteriores da linguagem" teria levado Saussure a uma autocontradição ao afirmar simultaneamente o sistema da língua e a noção de arbitrariedade do signo. Essa noção, que produziu diversas interpretações entre os comentadores, se encontra em passagens do *Curso de linguística geral*¹⁴, como as que se afirma: “*O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica* (SAUSSURE: 1977, p. 80).”

Saussure defende aí a posição de que a conexão entre o significante (conceito) e a imagem acústica (significado) é totalmente arbitrária. Ele, porém, se apressa em esclarecer que:

A palavra “arbitrário” requer também uma observação. Não deve dar a ideia de que o significado dependa da livre escolha do que fala (mais adiante se mostrará que não está ao alcance do indivíduo trocar coisa alguma num signo, uma vez que esteja ele estabelecido num grupo linguístico); queremos dizer que o significante é imotivado, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade. (SAUSSURE: 1977, p. 83).

Ora, para Derrida, afirmar o princípio da arbitrariedade do signo, isto é, que não existem conceitos gerais fixos, e também assegurar o princípio da língua, enquanto sistema regrado de signos, só pode ser debitada à "tradição não crítica de que Saussure é herdeiro" (DERRIDA: 1973, p. 56). Saussure introduziu a noção de arbitrariedade do signo para reduzir a escritura à fala. Mas, paradoxalmente, essa noção contesta esse propósito. Com essa noção acaba-se justificando uma relação, convencional, entre fonema e grafema, mas exatamente por isso, impede que este seja apenas uma imagem daquele. Para levar adiante seu intento, o grafema teria de ser algo externo ao processo interno da língua, teria de ser

¹⁴ Essas posições diversas se encontram na defesa de Barthes do princípio da arbitrariedade do signo, que, aliás, o afasta de Derrida: “Saussure fixou-se em significante e significado, cuja união forma o signo; eis uma proposição capital e que é preciso sempre voltar, pois há uma tendência a tomar o signo por significante, quando se trata de uma realidade bifacial; a consequência (importante) é que, pelo menos para Saussure), Hjelmslev e Frei, como os significados fazem parte dos signos, a semântica deve fazer parte da Linguística Estrutural, enquanto, para os mecanicistas americanos, os significados são substâncias que devem ser expulsas da linguística e dirigidas para a Psicologia.” Ver: R. Barthes (1979, p. 42). Preocupado por essa "realidade bifacial" do signo ficar presa a um evento mental, Barthes reconhece que: “*Na significação, tal como ela é conhecida desde os estoicos, há três coisas: o significante, o significado e o referente.*” Aí também lembra que teríamos de desdobrar a etimologia do verbo "significar", mas, erroneamente, faz isso misturando a linguagem pública com a privada: “*fabricar um signo, fazer sinal (a alguém), reduzir-se imaginariamente ao seu próprio signo, sublimar-se nele*” (BARTHES: 1977, p. 177).

um pálido reflexo exterior dela, uma mera "figuração". Portanto, para Derrida, este componente não-crítico teria de ser desfeito, pois o que interessa à ciência positiva da língua, concebida a partir de Saussure, é a "estrutura sincrônica" e o "princípio sistemático da escritura fonética". Isso tornou possível a Gramatologia, isto é, a ciência que, ao exercer a "desconstrução", pode então mostrar onde se origina a própria tese da arbitrariedade do signo, socavando e sacudindo, até os fundamentos, o império do logocentrismo. É um erro, porém, chamar o texto de Saussure, ou qualquer outro, de metafísico. Um texto tem componentes críticos, que deslocam-no do centro. Os componentes críticos e metafísicos do texto de Saussure mostram que nenhum texto é totalmente metafísico. Ou seja, que todo texto remete para além de si mesmo. Saussure mantém-se no logocentrismo, mas também avança para fora dele (DERRIDA: 2001, p. 59). Um dos recursos para problematizar o logocentrismo é a noção de traço.

O traço

Mas, a escrita que tratamos até aqui é a alfabética. Dissemos acima que, segundo Derrida, nada seria anterior à escrita; mas, como sabemos, a escrita ocidental é "fonética". Desse modo, a questão vai além de uma contraposição entre a fala e a escrita. Portanto, a questão crucial é a de como driblar não apenas a fala, mas a escritura fonética. A rejeição da escritura, enquanto decalque da fala, só seria levada a cabo, efetivamente, com a eliminação da escritura fonética. Esta se confunde com o logocentrismo, a "vasta região do sonambulismo", isto é, sob a sua égide, a forma perde de vista a força que a gerou. Ora, é preciso retomar essa força criadora não mais em termos de um sujeito romântico, mas a partir de uma noção de estrutura não como algo fixo e acabado, mas que, ao contrário, mantém aberta a possibilidade do imprevisível, como os neologismos derridadianos da "diferença", do "traço", da "disseminação", das "margens", do "espaçamento", etc.¹⁵. Essas manobras gramatológicas impedem toda a unidade ou identidade significativa e mantém a abertura para o novo em que se manifesta a força que implode todas as reificações. Esses

¹⁵ Traduzimos "trace" por "traço", e não por "rastros", como se encontra na edição brasileira da Gramatologia.

neologismos, porém, não nomeiam nada na linguagem. Toda a "nomeação" é um retorno à região do sonambulismo. Ou seja, o que a Gramatologia tenta apanhar está sempre além das formalizações. É a necessidade de dar um passo adiante, como é o caso do "traço". Para Derrida, é preciso agora pensar a escritura como ao mesmo tempo mais exterior à fala, mas não sendo sua "imagem" ou o seu "símbolo". Sua proposta, então, depende do conceito de grafia, pois é precisamente nele que se encontra a "possibilidade comum a todos os sistemas de significação, a instância do *traço instituído*" (DERRIDA: 1973, p. 56). Derrida alerta, porém, para as dificuldades dessa tarefa e de que a sua eficácia "nunca será pura e absoluta". E, obviamente, trata-se de antes de mais nada, de arrancar as noções de "traço" e de "instituição" da sua formatação a partir do discurso clássico. O traço instituído também é "imotivado", mas, semelhante à noção de arbitrariedade do signo, ele tampouco pode depender da livre escolha dos falantes. Tampouco ele tem uma "amarra natural" com o significado na realidade. Essa ruptura com respeito à "realidade" também retira a palavra "instituição" do sistema clássico de oposições tipo indivíduo/comunidade, particular/universal, etc. No entanto, Derrida, para levar a cabo seu propósito, tem de recorrer à oposição estrutura/liberdade. Mas as oposições, sejam quais forem, são concebidas junto da possibilidade do traço. Ou melhor, só a partir do traço se pode pensar a escritura originária. No entanto, só é possível chegar ao traço a partir da estrutura, pois sem ela não haveria como apanhar nenhuma diferença. A noção de "arbitrariedade do signo" tampouco pode ser colocada nos termos de oposição entre natureza e convenção, símbolo e signo. Com isso, o signo tem de se mostrar a partir daquilo que não é signo. E como se anuncia esse "totalmente outro"? Ele é "imotivado", ele não depende de nenhum projeto, de nenhuma vontade. Ele apenas "anuncia-se como tal". A metafísica foi o encobrimento do traço desde que pensou a gênese humana desde o "não vivo" até o surgimento da "consciência". Essa história ocultou o "seu outro", sem o qual, aliás, não teria surgido. Há nesse caso uma proximidade entre Derrida e Heidegger, que lança luz sobre o tipo especial de "ciência" que vem a ser a Gramatologia. Para Heidegger, a metafísica é platonismo; e a pergunta "o que é isto?" é a base de toda a ciência, daí porque a ciência também é metafísica. Toda pergunta pelo ente é colocada nesse modelo. Mas Heidegger não teria pensado com radicalidade a linguagem em que se manifesta o Ser. A linguagem enquanto

"casa do seer (*Seyn*)" ainda preserva a noção de signo expressa nas "palavras de origem" que, mesmo reformuladas, não ultrapassam a fase do símbolo. O "totalmente outro" de Derrida, porém, ultrapassa essa etapa em que a palavra sinaliza algo, e, com isso, já não se tem signos, mas apenas indícios deles, o traço. Este manifesta, então, a efetiva possibilidade de ultrapassar a era do ente-presente. Por isso, ao contrário das "palavras de origem", o traço sequer pode ser nomeado na linguagem. É o que afirma Derrida:

O traço, onde se imprime a relação com o outro, articula a sua possibilidade sobre todo o campo do ente, que a metafísica determinou como ente-presente a partir do movimento escondido do traço. É preciso pensar o traço antes do ente. Mas o movimento do traço é necessariamente ocultado, produz-se como ocultação de si. Quando o outro anuncia-se como tal, apresenta-se na dissimulação de si. Esta formulação não é teológica, como se poderia crer com alguma precipitação. O "teológico" é um momento determinado no movimento total do traço. O campo do ente, antes de ser determinado como campo de presença, estrutura-se conforme as diversas possibilidades - genéticas e estruturais - do traço. A apresentação do outro como tal, isto é, a dissimulação do seu "como-tal", começou desde sempre e nenhuma estrutura do ente dela escapa (DERRIDA: 1973, p. 57).

Aqui nota-se a proximidade com Saussure na oposição entre sintagma e paradigma, língua e palavra, sincronia e diacronia. Derrida vincula o traço a um "vir-a-ser"; essa mutação, porém, escapa à metafísica do signo enquanto presença. A proximidade com Heidegger está em que esse caráter "imotivado" simplesmente "se dá" (*Es gibt*). O mundo "se dá". O traço também. Com isso, delimitar ou definir um "traço imotivado" é um sem-sentido, pois o traço é seu próprio vir-a-ser-imotivado. E é isso que a Gramatologia procura apanhar. Essa instância que, constantemente é encoberta pela presença do signo, é um vir-a-ser, que não é nem signo nem símbolo. Nesse sentido, não é um ente natural, espiritual ou cultural, pois o traço está aquém das oposições a partir das quais foram formulados esses conceitos sociedade/natureza, espírito/corpo, etc. Ou melhor, o traço é a condição de possibilidade de qualquer discurso. Os signos surgem de signos. Mas, esse vir-a-ser do signo, não é um signo, é o traço. O traço é um ainda-não-signo¹⁶. Esse "vir-a-ser" dos

¹⁶ Derrida chama a atenção para como Charles Peirce, ao contrário de Saussure, pensou a "irreducibilidade deste vir-a-ser imotivado" dos signos. Numa passagem da sua *Semiótica*, mantendo-se ainda dentro da filosofia do sujeito, ele afirma: "Símbolos crescem. Passam a ser, brotando de outros signos, particularmente de ícones ou de signos mistos que partilham da natureza de ícones ou símbolos. Pensamos somente em signos. Estes signos mentais são de natureza mista; as suas partes-símbolos são denominadas conceitos. Se um homem produz um novo símbolo, é através de pensamentos envolvendo conceitos."

signos é como um "jogo". Não é exatamente como o "jogo de linguagem" de Wittgenstein devido ao seu aspecto dinâmico, que está constantemente remetendo para um mais além. A condenação do "jogo da escritura" já se encontra em Platão - *Fedro* 277e - onde essa *paidia*, ciancice, é contraposta à seriedade da fala. Derrida distingue o "jogo no mundo" do "jogo do mundo"; pois, para que se possa pensar radicalmente a noção de "jogo" é preciso, antes, afastar a tradição filosófica que a discrimina teoricamente; ou melhor, tem-se de esgotar a problemática ontológica e transcendental, ultrapassar a questão do sentido do ser, da origem transcendental do mundo e da mundaneidade do mundo. Para preservar os avanços heideggerianos e husserlianos é preciso pensar para além deles. Esse pensar o jogo em sua radicalidade já havia sido apontado por Nietzsche, retomando Heráclito. Essa é também uma orientação que segue Derrida, ao afirmar que "é do jogo do mundo que é preciso pensar primeiramente: antes de tentar compreender todas as formas do jogo no mundo" (DERRIDA: 1973, p.61). Não há mundo sem a constante alteridade dos símbolos. O "jogo do mundo" é o vir-a-ser imotivado dos símbolos. Aqui pode-se entender o "pós-estruturalismo" de Derrida, pois a oposição sincrônico/diacrônico é derivada desse vir-a-ser imotivado dos signos. Ou seja, a semiologia não pode ser compreendida semiologicamente. É preciso ir além. E o passo adiante é feito pela nova "ciência" da Gramatologia. A nova "ciência da imotivação do traço" é muito peculiar, pois procura assegurar sua positividade ao mesmo tempo que tenta dar conta das origens de toda positividade. A positividade, porém, tende a permanecer. Os modelos científicos tendem a ser reproduzidos, mas também faz parte do "espírito científico" questionar-se a si mesmo, romper com o *status quo* e avançar indefinidamente. Mas o questionar-se a si mesmo só pode ser radicalizado enquanto Gramatologia, cujo objeto não pode ser apanhado por nenhuma ciência positiva. O questionar-se interno leva a ciência a mudar os seus modelos. Mas, seja qual for o modelo científico, há sempre um objeto discriminado, uma estrutura ou um estado de coisas. Ora, toda ciência lida com signos, especialmente a semiologia. Porém, a Gramatologia não veio apenas para substituir a semiologia, nem para tematizar uma determinada região de objetos estabelecidos, mas para aprender o movimento, o gesto, a

Portanto, é só a partir de símbolos que um novo símbolo pode surgir. *Omne symbolum de symbolo*" (DERRIDA: 1973, p. 58).

ação que constitui os signos. A semiologia tem a linguagem como objeto, a Gramatologia tem como objeto aquilo que, todavia, não é um objeto. A sua "positividade" está em apanhar aquilo que ainda não é "positivo", pois a imotivação do traço, não é mais uma estrutura fixa ou um estado, mas uma operação, uma atividade. Essa ciência da "arbitrariedade do signo" já não tem precisamente o signo como objeto. Ela ainda não pode excluí-lo, mas não pensa a sua "arbitrariedade" a partir do modelo da linguística. A ciência do traço supera a ciência do signo, pois a "o signo linguístico permanecia exemplar para a semiologia, dominava-a como signo-mestre e como modelo gerador: o 'padrão'" (DERRIDA: 1973, p. 62).

Mas, dar um passo adiante ou superar a semiologia implica em que foi desta que partiu Derrida; mais precisamente, de mais uma das ambiguidades de Saussure que, de um lado, afirma que o signo é bifacial, feito de uma parte conceitual e de uma parte fônica, representação mental sonora, e que, por outro lado, reconhece que isso não é suficiente para se construir uma ciência da língua. Ao contrário, apenas a língua interessa para a ciência. A conexão conceito/som na mente de um falante depende do sistema da língua, pois é nele que se dá a rede de diferenças que permite então distinguir as palavras entre si. É essa rede de diferenças que distingue os significados das palavras, por isso que a língua basicamente é o que é relevante na semiologia, isto é, o caráter fônico do signo é parasitário da língua. A fonologia é uma ciência auxiliar da semiologia. Ela se circunscreve apenas à fala. Sem isso não se poderia construir uma ciência da língua, e a própria distinção língua e fala não teria rigor. Saussure não nega o caráter fônico do signo, mas torna-o dependente da língua. A rede de diferenças importa muito mais do que a matéria fônica dos signos, pois, em sua essência, o significante lingüístico não é de modo algum fônico, ele é incorpóreo, constituído, não por uma substância material, mas somente pelas diferenças que separam sua imagem acústica de todas as outras (DERRIDA: 1973, p. 65). Ora, essa ambiguidade de Saussure, levou os linguistas ou a destacarem a fala (língua oral) ou a escritura (língua escrita). Jakobson chega mesmo a situar a origem da escritura na fala, pois "somente depois de dominar a linguagem falada aprende-se a ler e a escrever". Martinet também afirma que "é do enunciado oral que sempre é preciso partir para compreender a natureza real da linguagem humana". Hjelmslev, mesmo chamando a atenção de que, para o linguista, não

importa muito a distinção entre o texto escrito e o texto falado, acaba por reconhecer que apenas em "algumas exceções patológicas, todos os homens falam, mas poucos sabem escrever, ou ainda, que as crianças sabem falar muito antes de aprenderem a escritura".

As aquisições incontestáveis de Saussure dão origem a esses erros, pois, para Derrida, como já vimos, a língua oral já pertence à escritura. Essa posição, porém, pode ser melhor entendida a partir da mudança operada na noção de escritura, que a afasta do modelo logocêntrico. Nesse modelo, a escritura é apenas um decalque da fala. Ora, para Derrida, a mudança é recolocar a escritura como a origem. Mas se trata então de afastar o conceito vulgar de escritura, que, aliás, é concebido junto da fala. Se não é a escritura ordinária, que tipo de escritura tem Derrida em foco? Ele afirma que é uma escritura ainda não totalmente apagada pelo fonocentrismo. Assim como para Heidegger a abertura originária do Ser seriam as arquipalavras, para Derrida, haveria uma arquiescritura. Assim como a onto-teo-logia tende a ocultar o sentido do Ser, o fonocentrismo tende a ocultar a arquiescritura. Há, portanto, uma diferença entre a escritura ordinária e a arquiescritura. Esta se situa como uma "necessidade", pois é a efetiva origem de toda escritura. A arquiescritura era então o que mais ameaçava o desejo da fala; mas foi dela que a fala se exteriorizou, invertendo e ocultando então a relação com a sua origem. E essa diferença só pode pensada como "traço". Assim como o sentido do Ser não pode ser objetivado, tampouco o pode a escritura originária. Assim como o sentido do Ser é, na linguagem, semelhante às trilhas, sulcos ou pegadas que o camponês faz no campo; assim também a arquiestrutura deixa as suas marcas, seus rastros ou seus traços na escritura. É isso que permite fazer a diferença entre as palavras e o que estas escondem. Isso mostra que o estatuto científico da Gramatologia é de outra ordem, à medida que a escritura originária não pode ser objetivada. Essa diferença nunca será objeto de uma ciência, pois, nesse caso, ela só seria apreendida como presença. Pois é na metafísica da presença que se constrói o conhecimento objetivo. Desse modo, a pergunta "o que é a escritura?" fica comprometida. Se é certo que a ciência da escritura só se tornou possível como provocação ou imposição do logocentrismo, essa é a condição também das suas dificuldades, pois, ao fim e ao cabo, ela abala o próprio conceito de ciência. De fato, o interesse pela escritura deu-se como exposição da sua história. A pergunta pelo que vem ser a escritura anda junto com pergunta

por quando e onde ela surgiu. E, posto nestes termos, ela se estende até à Gramatologia. "Onde e quando o traço, a escritura em geral, raiz comum da fala e da escritura, se compreende como 'escritura' no sentido corrente?... onde e quando se passa do traço para a grafia, de um discurso gráfico para outro, etc.". Essas são questões empíricas, que caem fora das ocupações da Gramatologia. A questão da origem, porém, anda junto da questão ontofenomenológica da essência. O "quando" e o "onde" têm a orientação prévia na arquiquestão "o que é a escritura?" Ora, ela faz parte da questão socrática "o que é isto?", que se confunde com o logocentrismo. Mas a questão "o que é a escritura?", tal como entende Derrida, não serve como início à ciência da escritura. Pois, mesmo afastando a investigação empírica, esse "início" poderia alimentar a ilusão de que se poderia encontrar um "começo de direito" que, oposto a um "começo de fato", conduziria a investigação da superfície da grafia até o traço pensado como raiz da escritura. Para corrigir esse erro, Derrida afirma: "o que nos ensina o pensamento do traço é que ele não pode ser simplesmente submetido à questão ontofenomenológica da essência. O traço *não é nada*, não é um ente, excede à questão *o que é e*, eventualmente, a possibilita"¹⁷(DERRIDA: 1973, p. 92).

Ora, isso não recolocaria a questão da origem no traço? Para afastar esse problema, Derrida recorre à terminologia fenomenológica, à medida que esta buscou eliminar todo antropologismo empírico. Nessa terminologia, poder-se-ia pensar que, se a atividade do traço, não é empírica, então teria de ser transcendental. Porém, em qualquer dos casos, recair-se-ia no "mito da consciência". O fenômeno da consciência é precisamente o apagamento dos vestígios do traço. Ou melhor, a consciência transcendental é a supressão do traço (diferença) que a originou. Para evitar o comprometimento com a filosofia transcendental, Derrida retoma a noção husserliana de "experiência transcendental", mas reformulando-a totalmente. Aqui é preciso esclarecer as noções de "experiência" e de

¹⁷De algum modo, Derrida retoma e, a nosso ver, permanece no tema heideggeriano da "diferença ontológica", colocando-a em termos de Gramatologia. Mas, apesar do caráter objetivista da filosofia grega, Aristóteles já havia chamado atenção para as distinções cruciais entre as ciências e a reflexão sobre elas. Segundo ele, não se pode, por exemplo, exigir da política a mesma exatidão da matemática. Essa distinção não pode ser feita a partir das ciências positivas, pois é "um absurdo buscar ao mesmo tempo a ciência e o modo da ciência" (ὡς ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην καὶ τρόπον ἐπιστήμησ) (Met. A, 995^a).

"transcendental". O conceito de "experiência" só poderá ser empregado "sob rasura", pois ele é embaraçoso devido ao seu histórico compromisso com a metafísica. Mesmo antes da era cartesiana, o conceito de "experiência" sempre manteve uma estreita relação com a presença. A experiência, enquanto presença, é basicamente o empirismo. Mas a ciência do traço se afasta radicalmente de toda investigação empírica da escritura. Trata-se agora de uma experiência como arqui-escritura. Essa experiência, porém, é constantemente ameaçada pelo objetivismo cientificista. A experiência, como arqui-escritura, é a experiência do traço. E, como não coincide com as ciências empíricas, ela é uma "experiência transcendental". Essa experiência, semelhante a Kant, também teria momentos pré críticos. Em Husserl, a "experiência transcendental" é concebida também na metafísica da presença. Como destaca Derrida, a noção husserliana de "presente vivo" (*lebendige Gegenwart*) é a forma universal e absoluta da experiência transcendental. E, desse modo, ela oblitera o traço. Ora, o pensamento do traço não só não se reduz à fenomenologia transcendental, e sequer pode romper com ela, pois não se trataria aqui de optar por uma ou outra teoria. Isso poderia recolocar a questão da origem ou do princípio, que são, aliás, objetos de desconstrução. A alteração da noção husserliana é feita de modo que a "experiência transcendental" passa a dizer respeito à "origem no traço" e não à "origem do traço". A "experiência transcendental" esvazia-se de toda subjetividade e passa a "situar-se" como um simples "momento do discurso". Como diz Derrida:

O traço não é somente a desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui - no discurso que proferimos e segundo o percurso que seguimos - que a origem não desapareceu sequer, que ela jamais foi reconstituída a não ser por uma não-origem, o traço, que se torna, assim, a origem da origem. Desde então, para arrancar o conceito de traço ao esquema clássico que o faria derivar de uma presença ou de um não traço originário e que dele faria uma marca empírica, é mais do que necessário falar de traço originário ou de arqui-escritura. E, no entanto, sabemos que este conceito destrói seu nome e que, se tudo começa pelo traço acima de tudo não há traço originário. Devemos então **situar**, como um simples **momento do discurso**, a redução fenomenológica e a referência de estilo husserliano a uma experiência transcendental. (DERRIDA: 1973, p. 75).

O "momento do discurso" - o traço - tem algo a ver com os componentes gráficos do texto; mas enquanto "margem" da escrita fonética, isto é, de seu descentramento. O relevante aqui é que a "arbitrariedade do signo" é retomada nos termos dessa "experiência transcendental". A dificuldade é que ela tende a ser nomeada na linguagem, mantendo-se

então presa à metafísica da presença. Nesse sentido, a fenomenologia transcendental enquanto fundamentação do conhecimento ainda faz parte da tradição onto-teo-lógica da metafísica. A fundamentação é a busca da segurança numa presença plena. A fenomenologia é uma continuação da teologia, ou melhor, do *logos*¹⁸. O nome de Deus, na metafísica infinitista, pode reduzir a diferença na presença. O *logos* visa precisamente eliminar a diferença. O *logos* é a indiferença. A teologia seria a plenitude da indiferença. Por isso, que o "*logos* como sublimação do traço é teológico". Para driblar essa camisa de força é necessário pensar para aquém do *logos* e apanhar o "momento do discurso" em que

¹⁸ Em Husserl, a fenomenologia e a noção de "experiência transcendental" estão comprometidas com a sublimação do traço originário, na medida que: "A fenomenologia só pode levar ao seu extremo limite a exigência formalista e criticar todos os formalismos anteriores a partir de um pensamento do ser como presença a si, a partir de uma experiência transcendental da consciência pura." (DERRIDA: 1991, p. 214). Em *A voz e o fenômeno*, criticando a fenomenologia transcendental, Derrida já assegurava: "Para compreender em que reside o poder da voz e em que a metafísica, a filosofia, a determinação do ser como presença são a época da voz como domínio **técnico** do ser-objeto, para compreender a unidade da **technè** e da **phonè**, é preciso pensar a objetividade do objeto. O objeto ideal é o mais objetivo dos objetos: independentes do **hic et nunc** dos acontecimentos e dos atos da subjetividade empírica que o visa, ele pode, ao infinito, ser repetido, continuando sempre o mesmo. Sua presença à intuição, seu estar diante do olhar não dependendo de nenhuma síntese mundana ou empírica, a restituição de seu sentido na forma da presença se torna uma possibilidade universal e ilimitada. Mas como seu ser-ideal não é nada fora do mundo, ele deve ser constituído, repetido e expresso em um *medium* que não atinge a presença e a presença a si dos atos que o visam: um *medium* que preserve simultaneamente a **presença do objeto** diante da intuição e a **presença a si**, a proximidade absoluta dos atos a si mesmos. Sendo a idealidade do objeto apenas o seu ser-para uma consciência não empírica, ela pode ser expressa em um elemento cuja fenomenalidade não tenha a forma da mundanidade. **A voz é o nome desse elemento. A voz se ouve**. Os signos fônicos (as "imagens acústicas" no sentido de Saussure, a voz fenomenológica) são "ouvidos" pelo sujeito que as profere na proximidade absoluta do seu presente. O sujeito não tem que passar para fora de si para ser imediatamente afetado por sua atividade de expressão. Minhas palavras são "vivas", porque parece que elas não me deixam: não caem fora de mim, para fora da minha respiração, em um afastamento visível; não deixam de me pertencer, de estar à minha disposição, "sem acessório". Assim, de qualquer forma, se dá o fenômeno da voz, a voz fenomenológica. Pode-se objetar, talvez, que essa interioridade pertence à face fenomenológica e ideal de todo o significante. Por exemplo, a forma ideal de um significante escrito não está no mundo, e a distinção entre o grafema e o corpo empírico do signo gráfico correspondente separa um dentro da consciência fenomenológica e um fora do mundo. E isso é válido para todo significante visível ou espacial. Sem dúvida. Mas todo o significante não fônico comporta, no próprio interior do seu "fenômeno", na esfera fenomenológica (não mundana) da experiência onde ele se dá, uma referência espacial; o sentido "fora", "no mundo", é um componente essencial do seu fenômeno. Nada disso, aparentemente, encontra-se no fenômeno da voz. Na interioridade fenomenológica, ouvir-se e ver-se são duas ordens de relação a si radicalmente diferentes. Antes mesmo que uma descrição dessa diferença seja esboçada, compreendemos por que a hipótese do "monólogo" só podia autorizar a distinção entre índice e expressão a partir de uma ligação essencial entre a expressão e a **phonè**. Entre o elemento fônico (no sentido fenomenológico) e não no sentido da sonoridade intramundana) e a expressividade, isto é, a logicidade de um significante **animado**, em vista da presença ideal de uma *Bedeutung* (relacionada com um objeto), haveria uma ligação necessária; Husserl não pode pôr entre parênteses o que os glossemáticos chamam "substância de expressão" sem ameaçar todo o seu projeto. O recurso a essa substância desempenha, portanto, um papel filosófico maior." (DERRIDA: 1994, p. 86-87).

se constitui o *logos*, isto é, em que se nomeiam as coisas, o homem e Deus. Apanhar esse momento é semelhante à experiência transcendental, isto é, algo que ocorre entre o aparecer do fenômeno e o fenômeno aparecido, essa ocorrência, que não pode ser nomeada, é a condição da linguagem. Mas como apanhar esse "momento do discurso", o arquiteço, que não se situa no tempo e no espaço, mas é o pré-requisito para que se fale ou se escreva sobre eles? Como dar conta da sua "situação"? Como apanhá-la? Para conseguir isso, é mister driblar a linguística (Saussure, Hjelmslev), que impede o acesso ao traço originário. Esse acesso é dado com a "passagem pela *forma*" que envolve também a "passagem pela *impressão*", isto é, pelas marcas e os sulcos feitos pela pressão de um corpo (p. ex., o linotipo ou os caracteres gráficos da impressora) sobre uma superfície (p. ex., o papel). Essa dupla passagem abre então a possibilidade de resgatar a anterioridade da escritura, afastando-a da substância fônica; tarefa que, aliás, só pode ser encetada com a noção de diferença. Vimos que as oposições ou diferenças como *physis/nomos*, *interno/externo*, *sujeito/objeto*, *finito/infinito*, etc., foram estabelecidas no fonocentrismo, isto é, a partir do conceito de signo concebido a partir da diferença bifacial entre significante e significado. A exclusão do modelo fônico do signo abre a possibilidade de pensar a origem dessa diferença a partir daquilo que não pode ser nomeado por ela, uma vez que a escritura se constitui no "estranho movimento do traço", como diferença. Ou seja, a diferença é o lugar da problemática do traço (DERRIDA: 1973, p. 86). Pois, como veremos, a diferença é a origem das diferenças. Por isso que, a rigor, ela tampouco é um conceito. Tampouco se pode tratar aqui de "origem", pois o sentido é descentrado, isto é, está mais-além.

A diferença

O privilégio da substância fônica foi sustentado a partir do alfabeto, isto é, do som das letras ou das palavras compostas por elas. Essa concepção, que parece natural, é a fonte da metafísica da presença. Chegou o momento de desconstruí-la. Para isso, Derrida introduz um neografismo, pegando a escrita alfabética no contra-pé e mostrando como ela é um enorme preconceito, que precisa ser afastado. O neografismo é uma pequena manobra

feita com duas palavras. Ele é o fio condutor que leva aos meandros do fonocentrismo, com a conseqüente eliminação da escrita alfabética. A palavra "diferença" (*différence*) é escrita como "diferença" (*différance*), e isso em nada altera a sua pronúncia. A diferença na ortografia é suprimida na fala. Ou seja, esse recurso mostra como a diferença entre "s" e o "ç" é inaudível¹⁹. Esse silêncio escapa à ortografia. E não se trata de corrigi-la, mas, ao contrário, levá-la ao paroxismo. Há aqui um desregramento entre a grafia e a fala. A diferença só é apanhada de modo gráfico. Pode ser vista, mas não pode ser ouvida. Ou melhor, não pode ser entendida. Com isso, Derrida dá o primeiro passo para provar sua tese, pois o critério não é o que se ouve. Aqui a diferença permanece num silêncio tumular. Não há como fazer distinções pelo que pode ser ouvido, mas apenas pelo que pode ser lido. O critério para distinguir o "s" do "c" é o texto escrito. Ou melhor, a orientação gramatológica só pode ser conduzida por esse "desregramento gráfico" porque ele se encontra no texto. O silêncio entre o "s" e o "c" está associado ao fonocentrismo, isto é, à escrita fonética. Para Derrida, essa escrita é maior de todos os preconceitos. Esse preconceito está no fundamento sonoro - pneumológico - do alfabeto. Essa ilusão precisa ser desfeita. Com isso, desfaz-se também a centralidade escrita alfabética e o conceito de signo forjado nela. Os signos dependem de "não-signos". Porém, sem estes, que não tem uma expressão sonora, não haveria escritura fonética.

A escrita fonética não pode funcionar sem recorrer a "signos" não fonéticos, como a pontuação, o espaçamento, etc. Ora, esses recursos gráficos "toleram muito mal o conceito de signo". Escapou a Saussure que a diferença entre fonemas é silenciosa, ou seja, o jogo da

¹⁹ Derrida coloca em destaque, em francês, as vogais "a" e "e", de "différance" e "différence". Empregamos, em português, o neografismo "diferença", destacando as consoantes "s" e "ç", de "diferença" e "diferença". Devo essa tradução ao prof. Nythamar de Oliveira Jr. Penso que ela preserva o sentido que Derrida deu em francês, pois, na nossa língua, a diferença gráfica, entre o "s" e o "ç", também permanece inaudível. Ora, a escrita alfabética tradicionalmente foi concebida a partir da sonoridade das vogais e consoantes. As vogais designam sons simples produzidos por aspiração do ar dos pulmões e mediante a disposição dos órgãos da fala, sem contatos ou fricção do ar na sua passagem. As consoantes - "que tem consonância" - são fonemas que geralmente não formam sílabas senão pela adição de uma vogal. Elas podem ser linguodentais (t, d, l, n, s, z), linguopalatais (x, j, lh, nh), nasais (m, n, ñ), etc. No nosso caso, o "s" é - como o f, o v, o z, o x e o j - uma consoante fricativa. Ela é produzida pela fricção do ar, constringido a passar pelo canal formado por dois órgãos fatores do som. O "c" - como o b, o t, o d, o q, e o g - é uma consoante explosiva, produzida pela expulsão do ar, após separação súbita de dois órgãos fatores do som, entre os quais se havia estabelecido contato prévio, interceptando completamente a passagem do ar. Essa é a base fonética do logocentrismo. Ver HOLLANDA (1979).

diferença entre fonemas, que seria a condição de possibilidade de funcionamento de qualquer signo, é um "jogo silencioso". Pois a diferença que torna compreensível dois fonemas é inaudível. A voz surge de um silêncio que lhe é inacessível. Como pode o som tornar-se novamente silêncio sem deixar de ser som? A escrita fonética - o logocentrismo - não pode acessar o fundo que lhe torna possível. A escrita fonética é basicamente não-fonética. Portanto, "se não há uma escrita inteiramente fonética é porque não há *phonê* puramente fonética. A diferença que faz emergir os fonemas e os dá a entender, em todos os sentidos dessa palavra, permanece, em si, inaudível" (DERRIDA: 1991, p. 36). A diferença que faz emergir os fonemas é a diferença. A "diferença difere". Essa produção de diferenças não pode ficar reificada num conceito. Com isso, Derrida questiona, se a diferença gráfica não se afundaria numa noite absoluta em que não se distinguem sensivelmente os traços uns dos outros. Afinal de contas, esses traços não seriam de ordem sensível; isto é, não seriam de algum modo, perceptíveis? Afinal de contas, não se vê traços, espaçamentos, margens, e, no neografismo o "s" e o "c"? E mais: a diferença entre essas palavras não permanece no tempo? Mas, postos nestes termos, regredir-se-ia novamente ao "mito do dado" e, portanto, à metafísica da presença. Ora, a introdução da diferença visa precisamente impedir a antiga oposição inteligível-sensível, a partir da qual surgiu a filosofia. A idealidade do *theorein* se contrapõe à sensibilidade da *physis*. A essa oposição, fundadora da filosofia, se contrapõe o "espaço estranho" da diferença, pois esse neografismo dribla a voz e a escrita no sentido corrente, ou seja, ele visa sacudir a "familiaridade tranquila que nos liga a uma e outra e nos apazigua às vezes na ilusão de que elas são coisas diferentes" (DERRIDA: 1991, p. 36). O recurso à diferença se parece com a teologia negativa, isto é, é acentuado o que ela não é, pois ela não existe, não é um ente presente; ou seja, a pergunta de o que ela não é, a resposta só pode ser "tudo". Desse modo, ela não tem nem existência, nem essência. Semelhante ao Deus da teologia negativa, a diferença é inefável e inconcebível. Em outras palavras, ela é irreduzível à onto-teologia, isto é, ao logocentrismo. A diferença é um "espaço estranho" porque é a instância em que se dá o esgotamento dos filosofemas. Esse espaço, que torna possível a apresentação do ente presente, nunca se torna presente. Mas o que torna possível o presente não seria o começo ou o princípio? Ora, isso significaria o retorno às exigências tradicionais de um "começo de direito", "ponto de partida absoluto"

ou "responsabilidade principal". No entanto, para evitar essas ilusões cognitivas, a questão deve ser reposta: como tratar desse não-saber? Por onde se começa a lidar com o traço? Derrida, obviamente, não discrimina um começo, mas recorre a uma "estratégia sem finalidade". A noção de estratégia está vinculada a um *telos*. Uma estratégia seja conceitual, econômica, militar, de pesquisa, etc., tem sempre um objetivo a ser alcançado. Para Derrida, porém, a estratégia é um "jogo sem regras". É importante destacar que ela não é irracional, pois está aquém da disputa racional/irracional. Ela é uma "tática cega". Em termos heideggerianos, uma "errância". Mas essa cegueira não é completa, pois ainda que a diferença não seja um conceito e, com isso, mantenha-se afastada da questão do começo e, mesmo que a estratégia não tenha um fim objetivo, Derrida considera que o mais próprio a ser pensado ou dominado é o "mais irreduzível da nossa época". Ou seja, o lugar e o tempo que, pela ação da diferença, faz com que estejamos onde estamos e sejamos o que somos. Ora, uma situação espaço-temporal geralmente é concebida no modelo da presença. Por isso, é preciso repensar esses conceitos a partir da diferença, que os originou. Pois, como vimos, a "diferença difere", isto é, só é possível fazer diferenças a partir da diferença. Numa terminologia clássica, a diferença é causadora, produtora, geradora dos processos de cisão e divisão²⁰. O neologismo ou o neografismo "diferença" não é, para Derrida, um conceito ou uma palavra, mas uma espécie de operador da diferença cuja atividade de abertura tende a, constantemente, ser encoberto pelo logocentrismo. A noção de diferença é, portanto, um recurso chave para a atividade desconstrutiva. E ocupa um âmbito privilegiado entre os outros quase-conceitos derridianos. É, por exemplo, a partir dele que se pode fazer um debate com autores aparentemente muito diferentes de Derrida, como o teólogo Karl Barth.

A esse processo ativo de abrir diferenças Derrida também chama de "temporização". A temporização, portanto, um ato inacabado, um desvio que suspende a realização de

²⁰ A noção heideggeriana de "diferença ontológica" é posta então a partir dos vários sentidos do verbo "différer" (diferir) com o qual, aliás, o neologismo "diferença" tem certa "semelhança de família". Há um aspecto econômico na "diferença" expresso nos conceitos de cisão, divisão, diferenciação, e afins. Sobre isso afirma Derrida: "Primeiramente, *diferença* remete ao movimento (ativo e passivo) que consiste em diferir, por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva. Nesse sentido, a *diferença* não é precedida pela unidade originária e indivisa de uma possibilidade presente que eu colocaria em reserva, tal qual uma despesa que eu deixaria para mais tarde, por cálculo ou por previsão econômica. O que difere a presença é, ao contrário, aquilo a partir do qual a presença é - em seu representante, em seu signo, em seu traço - anunciada ou desejada..." (DERRIDA: 2001, p.14-15).

desejos ou vontades, pois, para ter-se acesso a ela, "rasura-se" as noções de "sujeito", "consciência" e "alma". As "rasuras" são técnicas desconstrutivas que tentam abalar os significados usuais das palavras, abrindo-os para novas possibilidades. A rasura também funciona como uma "economia da escrita", que impede a polissemia desenfreada do sentido. Desse modo, rasura-se também o conceito tradicional de "tempo" e seus sinônimos. A temporização é temporalização e espaçamento; ou seja, é a "constituição originária" do tempo e do espaço. Ou, melhor ainda, é o devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo. Ora, a metafísica da presença sempre envolveu os signos "espaço" e "tempo". Por isso, o que deve ser sacudido - rasurado - é a noção mesma de signo. O signo, dos gregos a Saussure, é sempre representação do ente presente. Ele representa, na linguagem, um ente que está ausente. Recorre-se ao signo para indicar uma coisa que já não está mais presente. O signo é então o presente que representa o ausente. Desse modo, "o signo é então a presença diferida". Ele tem uma secundaridade com respeito àquilo de que difere, ou ainda, ele depende de uma presença original. Ele deriva dela. A noção de diferença pretende questionar esse papel derivado do signo. Ela se apoia na noção saussureana de diferenças fônicas. E, como vimos, não há conceito isolado, mas uma cadeia de conceitos (fonemas) na qual uns conceitos remetem a outros. Essa remissão entre fonemas é inaudível. A rede só é possível porque a diferença entre as representações sonoras é silenciosa. Essa rede não está num céu nem no cérebro dos falantes, mas em "efeitos" de jogos sem regras. Esse jogo silencioso de diferenças entre conceitos não é um conceito, mas a sua origem: margem, espaçamento, arquiteção, pontuação, etc. Desse modo, o presente não é mais pensado a partir do signo, mas da diferença, isto é, do espaçamento como devir-tempo do espaço e da temporização, devir-espaço do tempo. Essa é a efetiva origem do presente, que tende a ser encoberta pelo conceito de signo, enquanto representação do presente. E onde se encontra a representação do presente, senão no texto metafísico? Aí se encontram "as palavras elementares da metafísica", que deve ser rasuradas. Derrida segue os passos do artigo de Heidegger "A fala de Anaximandro", mas colocando-o em termos gramatológicos. Na linguagem metafísica, "o presente torna-se signo de signo, traço do traço". No texto metafísico, o traço perdeu-se, tornando-se invisível, ilegível. Porém, nele, a perda continua de algum modo preservada, "sob a forma

da presença". Por isso, a diferença, se for nomeada, perde a sua força originária e volta a congelar-se no texto metafísico. Mas, como vimos, a diferença é inominável. Não há como nomear o que possibilita os nomes. Derrida vai além de Heidegger, pois esse inominável é anterior ao Ser. Essa anterioridade não é cronológica, mas uma atividade. Heidegger sofre de nostalgia da origem. Mas a diferença não tem passado, nem futuro, porque tampouco tem um presente legível. Ou melhor,

Não haverá nome único, nem que seja o nome do ser. E é necessário pensá-lo sem nostalgia, isto é, fora do mito da língua puramente maternal ou puramente paternal, da pátria perdida do pensamento. Pelo contrário, é necessário afirmá-lo, no sentido que Nietzsche põe a afirmação em jogo, num certo riso e num certo passo de dança (DERRIDA, 1991, p. 62).

Começamos aqui a nos aproximar do nosso tema central: o tempo. Ao longo da história ele foi pensado em conexão com o espaço. Mas, como estamos considerando, não se pode falar de alguma origem espaço-temporal, pois é no traço que se encontra a possibilidade do aparecer e da significação em geral, e, portanto, toda a terminologia da sensibilidade o pressupõe. Sem ele, não haveria acesso ao que se vê e ao que se ouve. Sem o traço, não há som, nem luz. Deve-se ter o cuidado de não se cair na ilusão objetivista do "texto visível". A diferença abole a distinção sensível/inteligível. Na diferença, portanto, a imagem gráfica não é visível e a imagem acústica não é audível. A terminologia visual e auditiva pressupõe o silêncio que institui a diferença entre as palavras na linguagem. Ora, a terminologia espaço-temporal só aparece no traço; ou melhor, é o traço a origem da diferença entre os conceitos de espaço e tempo. O traço é a "fábrica silenciosa da diferença" dos conceitos da sensibilidade. Como se dá, porém, a relação entre o traço e a chamada "experiência do espaço e do tempo"? Como dar conta dessa experiência regredindo até o tecido do traço, que a originou? Enfim, como se articulam o traço e o tempo? Derrida chama isso de "juntura" ou "dobradiça" (*Brisure*): "a diferença é a juntura" (DERRIDA: 1973, p. 80). A "origem" não é de natureza espaço-temporal, mas está na juntura que articula e que, portanto, possibilita o devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo. A juntura é a articulação desse par de conceitos, antes de sua inércia na presentidade. Ela articula a relação do tempo com o espaço ("espaçamento") e o do espaço com o tempo

("temporização")²¹. Ela não é, contudo, um começo no tempo cronológico, pois não se apóia em dados objetivos, em fatos ou em regras definidas. A partir dela se articulam as diferenças entre a arquescritura e o tornar-se escrita. Sem a juntura, perder-se-ia a diferença entre a presença e o vir-a-ser da presença. Ora, essa articulação é uma ação, que tende a ficar congelada na escrita fonética. Sem a juntura, os conceitos de tempo e espaço são isolados e tornam-se presas da passividade da metafísica da presença. Aliás, tomar esses conceitos isoladamente é um tipo de "repressão" cujo resultado é a passividade da presença. Desse modo, se se privilegia apenas o conceito de "tempo" (por ex., considerando-o como horizonte transcendental do ser ou como forma pura da sensibilidade) isso "encobre a sua origem no espaçamento do tempo/espaço" (PROTEVI: 1994, p. 30).

Fora do espaçamento e da temporização, o conceito de tempo é concebido a partir do presente. Nessa concepção, é a partir do presente que se determina o passado e o futuro²². Ora, pensado a partir da juntura, desfaz-se a ilusão da sequência temporal passado-presente-futuro, que esconde a sua origem no traço. Mas não há signo linguístico anterior à escritura e não há escritura sem o traço. A trama dos traços é o que torna possível a escrita. As noções de "traço", "diferença" e "espaçamento" são inter-cambiáveis, pois tratam daquilo que torna os signos possíveis, embora não possam elas próprias ter significado, sem uma queda da escritura. No entanto, se a escritura não é basicamente "fônica" e, portanto, não é alicerçada na presença imediata da voz num sujeito; ela é então constituída pelo espaçamento. Sem o espaçamento não haveria escrita alguma. Ora, é o espaçamento entre

²¹ "A problemática da temporalidade é a problemática da significação, que se origina no "oco da diferença", da descontinuidade e da reserva do que não aparece, ou seja, no espaçamento como pausa, branco, pontuação, intervalo em geral. O espaçamento - ou a juntura - é uma palavra que expressa a articulação do espaço e do tempo, isto é, o vir-a-ser-espaço do tempo e o vir-a-ser-tempo do espaço. Portanto, o espaçamento é sempre o não-percebido, o não-presente e o não-consciente." (DERRIDA: 1973, p. 83-85).

²² A moderna filosofia da consciência é também uma sublimação do traço. Mesmo o "dialogismo" seria fundado na noção de consciência fonocentricamente constituída pelo "eco imediato" da voz nos sujeitos falantes. Segundo Derrida: "O colóquio é, pois, uma comunicação entre duas origens absolutas que, se é que se pode arriscar esta fórmula, se auto afetam reciprocamente, repetindo em eco imediato a auto afecção produzida pelo outro. A imediatez é aqui o mito da consciência. A voz e a consciência da voz - isto é, sem mais, a consciência como presença a si - são o fenômeno da auto-afeção vivida como supressão da diferença. Este "fenômeno", esta presumida supressão da diferença, esta redução vivida da opacidade do significante são a origem do que se denomina "presença". É "presente" o que não se sujeita ao processo da diferença. O presente é aquilo a partir do que se acredita poder pensar o tempo, apagando a necessidade inversa: pensar o presente a partir do tempo como diferença." (DERRIDA: 1973, p. 202)

os signos, a pontuação, os intervalos entre os grafemas que torna possível as suas diferenças. Essa é a "origem" da escrita. A origem da escrita é uma arquiescritura que antecede os signos e, portanto, a oposição significante/significado. E isso escapa à escrita fonética; ou seja, a rigor, a escrita fonética é uma ilusão, um "esquecimento" de sua origem nos caracteres não fônicos do espaçamento. Em Saussure, na rede da língua o som de cada palavra se distingue da outra por um intervalo de silêncio, ou seja, sem esse silêncio não haveria distinção sonora. Sem esse "espaçamento silencioso", esse silêncio entre os sons dos fonemas, não haveriam as diferenças que tornam possível uma língua. Saussure não explorou esse assunto. Quem pela primeira vez recorreu deliberadamente ao espaçamento foi Mallarmé, ao destacar os espaços em branco que margeiam e separam assim e assim os caracteres escritos²³. Ou seja, o poema depende da sua composição gráfica. Os caracteres impressos jogam com o branco da folha. Desse intercâmbio surge o sentido do poema. Para Derrida, o espaçamento tem duas funções gramatológicas distintas, uma passiva e outra ativa. A sua característica passiva se expressa no intervalos entre letras, palavras ou parágrafos, sem os quais não haveria escrita; sua característica ativa o vincula à diferença, à medida que ela é geradora da polissemia de sentido das diferenças, que se contrapõe à pobreza de sentido do fonocentrismo, a vasta área de sonambulismo. Ou seja, o espaçamento, como diferença, é como uma força produtiva que remete o signo sempre para além de si mesmo, desse modo, impede que o sentido seja congelado no presente. O sentido de uma palavra está fora dela mesma. Como vimos, a juntura articula o presente do signo com o seu fora, com a sua exterioridade. Desse modo, como o signo só tem sentido a partir do seu fora, isto quer dizer que o espaçamento sacode a aparente presentidade da escritura, não há mais centro ou um sujeito coeso da escritura, a escritura não está presente a si mesma, seu sentido está sempre descentrado. Além disso, os intervalos, sem os quais não haveria escritura, mostram a impossibilidade de uma escritura unicamente fonética.

Como vimos, o logocentrismo, enquanto escrita fonética, manteve-se encobrendo a sua própria origem. A escritura foi levada a uma queda na presentidade. De Aristóteles a Heidegger, foi nele que se situou a problemática do tempo. Heidegger anunciou, com a

²³ Na abertura de *A escritura e a diferença* Derrida cita um trecho do *Prefácio ao Coup de dès*: "o todo sem mais novidade se não um espaçamento de leitura" (DERRIDA: 1971).

ontologia da finitude, o fim dessa era, mas, segundo Derrida, passou-lhe despercebido que o "esquecimento do Ser" é efetivamente "esquecimento da voz". Heidegger, posteriormente, com o tema da "quadrindade", avançou no tema do fim da era onto-teológica indicando a nova missão do pensamento pós-metafísico. Mas, para Derrida, isso era insuficiente, pois apenas a gramatologia, como "ciência do traço", poderia efetivamente realizar a clausura da época teológica do signo, pois "o logos como sublimação do traço é teológico". Como vimos, essa tarefa é inconclusa e seus resultados nem sempre satisfatórios. Como as demais ciências, a gramatologia também é feita de tentativas. Um exemplo disso é o modo como Derrida desconstrói a metafísica logocêntrica do tempo. Essa concepção foi elaborada por Aristóteles na *Física*. A Gramatologia liberaria o traço da camisa de força do logocentrismo. Com isso, porém, todo o sentido seria aleatório. Para evitar uma completa incontabilidade do sentido pode ser útil - como propõe John Protevi - recorrer à noção de "economia da exterioridade"²⁴. Semelhante à noção "significado focal" (*focal meaning*) elaborada por G. E. L. Owens para regular a conhecida asserção aristotélica de que o "ente se diz de vários modos"; também Protevi se propõe limitar a irrefreada proliferação do sentido. Embora, com a "morte do autor", essa noção de "economia" tenha de ser pensada fora da intenção do intérprete. Por isso, para esclarecê-la, ele lida também com as noções de "iteração" e "disseminação". A noção de "iteração" significa basicamente "outro"; portanto, ela joga com a identidade e a diferença, com a repetida inscrição de um sinal ou de uma marca (*mark*). A inscrição ou repetição de uma

²⁴ Protevi segue Derrida que, como vimos, constantemente liga a diferença à noção de economia: "Eu diria que é "o" conceito de economia, e, uma vez que não existe economia sem diferença, é a estrutura mais geral da economia, desde que se entenda, sob essa noção, outra coisa que não a economia clássica da metafísica ou a metafísica clássica da economia. Em segundo lugar, o movimento da diferença, na medida em que produz os diferentes, na medida em que diferencia, é, pois, a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escandem nossa linguagem, tais como, para não tomar mais do que alguns exemplos: sensível/inteligível, intuição/significação, natureza/cultura, etc. Enquanto raiz comum, a diferença é também o elemento do mesmo (que se distingue do idêntico) no qual essas oposições se anunciam. Em terceiro lugar, a diferença é também a produção, se ainda se pode dizê-lo, dessas diferenças, dessa diacriticidade que, tal como nos lembram a linguística advinda de Saussure e todas as ciências estruturais que a tomaram por modelo, são a condição de toda a significação e de toda a estrutura. Essas diferenças - e a ciência taxonômica, por exemplo, que elas podem suscitar - são os efeitos da diferença, elas não estão inscritas nem no céu, nem no cérebro, o que não quer dizer que elas sejam produzidas pela atividade de algum sujeito falante. Desse ponto de vista, o conceito de diferença não é simplesmente estruturalista nem simplesmente geneticista - uma tal alternativa é, ela própria, um "efeito" da diferença" (DERRIDA: 2001, p. 15-16).

marca se distingue de outra e, desse modo, mantém um mínimo de recognoscibilidade. Desse modo, a noção de "iteração" ao reter a "duração de uma inscrição em um meio qualquer, é então a vida e a morte do pensamento, a possibilidade da significação e da sua proliferação incontrolável" (PROTEVI: 1994, p. 5). Sem a "iteração" haveria apenas a "disseminação" incontrolável do significado (*meaning*). Essa noção gera tanto a "disseminação" quanto a "economia de significado". Pois a "disseminação" é prospectiva, isto é, ela expressa a imprevisibilidade e incontrolabilidade do desenvolvimento futuro de contextos, e, portanto, de significados que poderiam contrariar a opinião corrente, ela faz justiça à noção grega de signo como *seme* (sêmen, semente), isto é, de uma involuntária combinação de marcas ou sinais que geram significados. A "surpresa imotivada" da significação. A noção de "economia", que mais interessa Protevi neste caso, é retrospectiva:

Ela designa o contexto possível no qual um termo, neste caso, "exterior", pode ser usado enquanto ele, todavia, continua pertencendo a um certo contexto social, conceitual ou político para funcionar. Então cada termo numa economia é estabelecido (*haunted*) a partir da possibilidade de seu uso em outros contextos. Mas então cada termo já não é mais um termo, isto é, uma estável e auto-presente unidade, mas um traço ou uma marca, sua identidade é constituída pelo traço do que ele não é (PROTEVI: 1994, p. 5).

Embora Protevi não faça uma distinção convincente entre economia da exterioridade enquanto disseminação de sentido e enquanto mera exterioridade, a sua leitura poderá nos auxiliar na melhor compreensão das noções de diferença e de espaçamento, pois, com elas, Derrida mostrará que a questão heideggeriana sobre o "sentido do ser" (*Seinsfrage*) joga com a de questão mais geral do sentido (*Sinnfrage*). Ora, a questão do sentido (*sense*) é colocada em termos de diferença, pois o sentido está ligado à exterioridade. Passa-se então da problemática da diferença ontológica para o da diferença. Do tempo como horizonte transcendental do ser, para o espaço/tempo, pensados em termos de economia da exterioridade. Exterioridade é pensada a partir da disseminação, a sua "economia" é uma certa regulação do seu sentido, pois originalmente a escritura, não tendo centro, cada significante é polissêmico, isto é, seu sentido está sempre além dele. Fazer economia significa não desperdiçar, a "economia da exterioridade" trata do desperdício do sentido polissêmico das palavras. Desse desperdício inadvertidamente se alimentou a metafísica da presença, a escrita fonética é a pobreza do sentido, e esse é o caso da

fenomenologia transcendental. Derrida, em seus primeiros textos, já abordava a fenomenologia husserliana nesses termos. Nesse caso, ela é um indicativo da clausura da época em que surgiu, uma vez que a fenomenologia lida com as duas séries de relações tradicionais: tempo/identidade/interioridade e espaço/diferença/exterioridade. Ora, esses dois campos são pensados em termos de significação (*Bedeutung* - querer-dizer) e de síntese temporal, por isso, a fenomenologia da consciência transcendental é uma das últimas páginas do livro da metafísica. Mas, se a "marginalidade" da metafísica indica que a desconstrução dela contenha ainda elementos metafísicos, também o texto metafísico tradicional tem componentes refratários à metafísica, cujos limites são as "margens da filosofia". Mas é a interpretação de Husserl, feita por Derrida em *A voz e o fenômeno*, que será retomada, por Protevi, para tematizar o "tempo" e a "economia da exterioridade". O tempo deixa de ser pensado em termos da consciência intencional, para ser colocado em termos de economia da escrita. Os conceitos metafísicos tradicionais de "espaço", "consciência", "sentido", são tematizados em termos de "espaçamento", pois, à medida que o pensamento husserliano foi concebido todavia nesse meio metafísico ao apelar para uma "intuição das coisas mesmas" a partir da submissão à presença. O fim dessa submissão ocorre à medida que for sendo feito o descentramento do texto metafísico. A abertura para as novas e imprevisíveis possibilidades da escritura é feita pelos acréscimos, o "suplemento" ou "disseminação", que rompem com a ilusória unidade pensada a partir das coisas (signos) presentes. Vejamos, como exemplo, o modo como Protevi trata das quatro exterioridades a partir do espaçamento, pois, embora ele não seja igual à exterioridade, é a condição de possibilidade dela: "a abertura para a exterioridade em geral". Alguns dos conceitos básicos da metafísica serão apresentados a partir daquilo que os constituem, mas que a fenomenologia encobre enquanto "sublimação do traço". O pano de fundo é a distinção husserliana entre sentido (*Sinn*) e querer-dizer (*Bedeutung*) e de como isso permite que as exterioridades são nomeadas como "espaço", isto é, permite que elas possam ser colocadas em termos de "economia da exterioridade". Ora, a noção de economia também quer dizer que cada elemento é afetado pelo nome de outro elemento, isto é, cada elemento é um tipo de "exterior" (*outside*), e o nome que mais facilmente se entende como externo é o de "espaço". Protevi entende por "economia de exterioridade" a exterioridade

em geral, ou seja, o fato de que todas as exterioridades tem uma estrutura comum, que está de outro lado de um limite (*being on the other side of a border*). Ora, o "espaçamento" será então uma âncora (juntura) da economia da exterioridade. Ele é o gerador da exterioridade em geral e, como tal, não é uma coisa "interna" ou "externa", pois é de uma ordem totalmente outra que a da presença a si (PROTEVI: 1994, p. 16).

Resumidamente, a primeira exterioridade é o "espaço bruto" (*raw space*). O "espaço bruto", que usualmente significa o espaço que é simplesmente estar do lado de fora, o que não foi todavia interiorizado, o que não foi sequer alterado pelo homem, o espaço que estaria sempre aí como uma paisagem intocada. Tal espaço bruto se contrapõe à interioridade. Isto é, ele é pensado como oposição ao tempo, que, desde os gregos a sua compreensão depende da alma. O espaço bruto se opõe então à interioridade (espaço = corpo, tempo = alma). Esse espaço bruto é absorvido por outros empregos como "fora", "o mundo", "espaço" e "exterioridade". Essa posição distingue o espaço bruto que está fora de mim, das palavras que têm vida apenas em mim. Como vimos, no destaque que Derrida dá à voz como a origem do logocentrismo. Ora, o que interessa aqui, enquanto economia de exterioridade, é a habilidade para ir além desses usos, "para outras visibilidades e outros espaços". Aqui encontramos uma dificuldade, pois, desafortunadamente, Protevi não dá outros exemplos além da "semelhança de família" entre palavras que já tem seus usos na gramática da linguagem ordinária. Isso indica que não se pode ir muito além dos signos. O próprio Derrida, como sabemos, reconhece que "não há outra linguagem que a da metafísica", mas o que isto quer dizer senão que não há palavras muito diferentes das habituais e, portanto, que a invenção indiscriminada de neologismos poderia comprometer a atividade crítica. A própria desconstrução da crítica gramatológica não seria também uma exigência? Entende-se porque escolheu-se a "economia da exterioridade". Ela é retrospectiva. Opera sobre sentidos já estabelecidos na "juntura". E a disseminação, enquanto prospectiva, não pode ir muito além, pois não é possível uma exteriorização completa do signo, sem o recurso a uma linguagem totalmente outra que a da metafísica. Numa linguagem totalmente autosuficiente em relação ao logocentrismo não haveria mais desconstrução. Seria uma arqui-escritura pura - semelhante ao ato puro - sem nenhuma regra gramatical e, portanto, constituída pela anarquia total do sentido. Mas o relevante aqui - e

que poderá nos ser proveitoso - é como Protevi retoma o percurso de Derrida na crítica à fenomenologia transcendental, reconstituindo as pegadas da aquiescência que gerou os termos ou as "idealidades fenomenológicas", que encobrem sua origem. A razão fenomenológica também surge do fonocentrismo. Pois "a voz fenomenológica seria essa carne espiritual que continua a falar e estar presente a si - a ouvir-se - na ausência do mundo" (DERRIDA: 1994, p. 22). Desse modo, o fio condutor é a ilusória voz interior, ou melhor, a "voz inaudível" que seria subjacente a esses termos, pois "a voz simula a guarda da presença" (DERRIDA: 1994, p.23). Uma passagem de *A voz e o fenômeno* mostra de que modo o espaço bruto torna-se uma referência externa a partir da voz, pois ela é o "medium que assegura a redução da indicação para a expressão", o privilégio da voz é de ser um meio totalmente imanente, e isso de tal modo que deletou toda a referência ao mundanamente exterior. Aqui surgiria a objeção de que os significadores (*signifiers*) inclusive o sentido da "voz fenomenológica", dependem da interioridade. Ou seja, Derrida não aceita a pretensão da fenomenologia em eliminar o par interno/externo. Essa pretensão oculta o caráter fônico de que é feita, ou seja, uma objeção desse tipo é feita a partir da:

Noção de interioridade que pertence ao aspecto fenomenológico e ideal de tudo que é significativo. A forma ideal do signo escrito, por exemplo, não está no mundo, e a distinção entre o grafema e o corpo empírico do signo gráfico correspondente separa um dentro (*inside*) de um fora (*outside*), a consciência fenomenológica do mundo (PROTEVI: 1994, p.17).

Ora, a indicação (*Zeichen*) do espaço bruto deixa de ser entendida fenomenologicamente para ser colocada em termos de traço e de economia de exterioridade, desfazendo-se então a metafísica da presença alicerçada, aliás, na ilusão da voz como a presença mais imediata. No entanto, é importante salientar que na fenomenologia não há espaço bruto, sem a intencionalidade da consciência e, na Gramatologia, tampouco se pode falar de um espaço um exterior absoluto, que estivesse totalmente fora da escrita. Não há absoluto fora do texto. Aliás, o absoluto e o relativo surgem da diferença.

A segunda exterioridade é o espaço enquanto domínio da consciência (*the tamed space of consciousness*). A exterioridade é o que constitui a interioridade do "espaço da consciência". Esse espaço é feito pela interiorização, que envolve o movimento da

indicação (*Zeichen*) para a expressão (*Ausdruck*). Mas esse domínio é feito à medida que a consciência é concebida nos termos da voz. O privilégio da voz é a auto-afecção pura, que não recorre a nenhuma exterioridade mundana ou ao espaço bruto, ou seja, essa voz é um ato vivo que não corre o risco da morte de um corpo significativo (*signifier*), pois ela funciona além do mundo e da visibilidade do espaço. Nessa posição, a indicação é interiorizada, e a expressão, exteriorizada. Ambas, porém, dependem da "unidade profunda de uma mesma intenção". Essa passagem de Derrida é elucidativa.

A ex-pressão é exteriorização. Ela imprime em um certo exterior um sentido que se encontra inicialmente em um certo dentro. Sugerimos anteriormente que esse fora e esse dentro eram absolutamente originais: o fora não é nem a natureza, nem o mundo, nem uma exterioridade real em relação à consciência. Este é o momento de precisar. O *bedeuten* visa um fora que é um objeto ideal. Esse fora é então ex-presso, passa fora de si em um outro fora que está sempre "na" consciência: o discurso expressivo, como veremos, não tem necessidade, enquanto tal e em sua essência, de ser efetivamente proferido no mundo. A expressão como signo querendo-dizer é, pois, uma dupla saída fora de si do sentido (*Sinn*) em si, na consciência, no consigo ou no junto-a-si, que Husserl começa por determinar como "vida solitária da alma". (DERRIDA: 1994, p.41; PROTEVI, 1994, p. 19).

A exterioridade do espaço bruto e a do espaço da consciência vinculam-se a uma terceira exterioridade, a do sentido. Ora, essas exterioridades, como vimos, dependem da "voz fenomenológica". A voz que "protegia" ou "sustentava" o domínio da consciência e do espaço bruto, "protege" agora o espaço de domínio do sentido.

A terceira exterioridade é, portanto, a do espaço de domínio do sentido (*the tamed space of sense*). O cenário é a interioridade da consciência. Nessa exteriorização, a expressão é aparentemente pensada apenas em termos de sentido. Nesse caso, o sentido assume a forma de um objeto, um objeto que se destaca contra um certo espaço. "Esse deslocamento (*throwing*) é a exteriorização de um ato que constitui um objeto ideal, entendido na concepção husserliana do sentido de uma palavra. Esta exteriorização é um espaço de domínio, o espaço interior para tal expressão, que é ele mesmo interior daquele do espaço bruto, que é, aliás, o modo tradicional de pensar a respeito da indicação" (PROTEVI, 1994, p. 20). Nas palavras de Wittgenstein, o modelo objeto-designação. Ou seja, esse "espaço do sentido" é a instância em que se constituem as idealidades fenomenológicas. Dentro da consciência, esse espaço funciona como um pano de fundo desde o qual se estabelece o sentido, por isso é o "espaço do sentido". Esse "constituir-se" é

uma exteriorização de um ato e, como tal, depende do "espaço" entre esse ato da consciência e o objeto constituído por ele. O sentido depende desse "espaço", que é, ao fim e ao cabo, o modelo tradicional de indicação. Ora, pelo visto, esse espaço é ilusório. Como então se pode falar em "idealidades fenomenológicas"? Como se sustenta a noção de "espaço de domínio do sentido"? Para esclarecer essas questões, Protevi recorre à *Introdução à Origem da Geometria* de Edmund Husserl, pois já nessa obra Derrida mostrava que "a necessidade da inscrição para a constituição da objetividade ideal deve-se à fundação da objetividade na possibilidade de repetição indefinida ou ilimitada" (PROTEVI, 1994, p. 14s.). Essa "repetição", porém, é uma atividade anterior a que o sujeito faz para si mesmo. A repetição é a origem, ou seja, não há origem que não seja o traço. A repetição é atividade do traço. A repetição é o que dá vida a escritura. Ou seja, o "domínio do espaço do sentido" já não mais é concebido ou originado no solipsismo da consciência transcendental. O sujeito que detém acesso privilegiado a esse espaço que constitui o sentido foi constituído (inadvertidamente) na indefinida repetição do traço. A desconstrução deste solipsismo pode ser feita em termos de "espaçamento". Como afirma Derrida, "Antes de o 'mesmo' ('same') ser reconhecido e comunicado entre vários indivíduos, ele é reconhecido e comunicado dentro da consciência individual..." (PROTEVI: 1994, p.20). Ora, tal repetição interior é a "retomada (*re-call*) do sentido através do espaço que afasta o eu de si mesmo (*the self from itself*). E essa retomada é feita através do espaço que apenas pode ser transposto por algo análogo à indicação" (PROTEVI: 1994, p.21). Essa presentificação solipsista da indefinida repetição do traço é o que constitui o "domínio do espaço do sentido". Como tal, é uma reificação do espaço da alteridade. A alteridade não é intersubjetividade, pois isso seria ainda permanecer nas três exterioridades do espaço, anteriormente explicitadas. A alteridade deixa de ser pensada em termos antropológicos como, por exemplo, a "alteridade humana" de Levinas. Ou seja, a alteridade que haveria na intersubjetividade (pensada a partir da interior de um sujeito) depende do "outro em geral". A alteridade em geral sustenta espaço de domínio do sentido, isto é, um espaço em se constitui a diversidade de sentidos em que "cada sentido que é interior a uma expressão, é exterior em relação a outra" (PROTEVI: 1994, p.21). Ou seja, a origem da "alteridade em geral" é o espaçamento.

A quarta exterioridade é o espaçamento (*spacing*). Ela distingue-se, porém, das outras exterioridades porque é a "instância" onde elas se originam. Só com ele ou através dele se pode então colocar a economia da exterioridade. Como sua origem, ele não coincide totalmente com a exterioridade, mas, antes, é o que torna possível o interior e o exterior. Nesse sentido, como estamos mostrando, não é uma origem de ordem cronológica, mas o que torna possível o par conceitual tempo/espaço e, portanto, toda e qualquer origem, explicação ou teoria, formuladas na metafísica da presença. Esse é o caso da fenomenologia. O "espaçamento" é a sua condição de possibilidade, pois a fenomenologia ainda concebe atos mentais (intuições) como constituidores dos objetos, num fluxo temporal. Essa posição distingue o interno e o externo. Ora, o "espaçamento" é a destruição dessa distinção. Mesmo Heidegger, ao colocar o sentido do ser a partir do horizonte transcendental do tempo, mantém-se na tradição que separa o tempo do espaço vinculando-se então à "escrita vulgar". Ora, Derrida coloca o tempo como "espaçamento" e, com isso, pretende dar um passo mais além da "temporalidade originária" ("a temporização do sentido é, desde o começo do jogo, 'espaçamento'"). O *Dasein* perde o privilégio da abertura solipsista para a abertura mais geral da escrita posta em termos de espaçamento e de diferença. Como vimos, o aspecto dinâmico do espaçamento é a diferença. Ou melhor, "o espaçamento é o movimento do campo espacial/temporal da diferença" (PROTEVI: 1994, p. 25). Mas o campo de força originária da diferença não pode ser nomeado por nenhum conceito. Aí se está antes da constituição da presença. A presença é justamente a sua ocultação. O presente é o já feito, o congelamento da repetição. A vasta região do sonambulismo é a morte do sentido. No entanto, a força do traço sobrepassa tudo o que se torna presente. É dela que a morte retira o seu sentido. A origem da morte é a diferença. O homem já não é um ser para a morte. Apenas o presente morre. A morte metafísica do conceito de homem é a clausura. Ou seja, a "morte do homem" é a aventura da diferença. Essa morte todavia não se efetivou, pois ela depende do destino do signo. A morte então não é um evento natural; ela diz respeito aos limites do sentido²⁵. A morte é a economia da

²⁵ Em 1967, Derrida afirmava: "Tento me manter no limite do discurso filosófico. Digo "limite" e não "morte", porque não creio, de forma alguma, naquilo que se chama, hoje, facilmente, de "morte da filosofia" (nem, aliás, na morte do que seja: o livro, o homem ou Deus, tanto mais que, como todos sabem,

alteridade ou da exterioridade. A morte deixa de estar ligada ao homem para vincular-se à escrita. Não há telos. O sentido da morte depende da aventura da escrita. A morte ocorre quando a escrita, tornando-se presença, apaga as marcas da sua origem: a diferença.

A noção de limite, porém, não diz respeito a nenhum ideal de exatidão, mas, ao contrário, é um expor-se ao risco. Isto é, de contrapor ao "querer-dizer" metafísico um "nada-querer-dizer", que deixa de ser uma questão de entendimento. Ora, esse "nada-querer-dizer" é a aventura da diferença, que não pode ser submetida à viga mestra de um centro (DERRIDA: 2001, p. 21). Mas o risco não é total e o descentramento nunca é completo. Questionado se poderia haver uma superação definitiva da metafísica, de se ao logocentrismo poder-se-ia opor um grafocentrismo e, de, sendo isso fosse possível, poder-se-ia instaurar o fechamento definitivo da presença e a sua substituição por um discurso transgressivo, Derrida responde:

Não há transgressão se por isso entendemos a instalação pura e simples em um além da metafísica, em um ponto que seria também, não esqueçamos, e, sobretudo, um ponto de linguagem ou de escrita. Ora, mesmo nas agressões ou nas transgressões, nós nos utilizamos de um código ao qual a metafísica está irredutivelmente ligada, de tal sorte que todo o gesto transgressivo volta a nos encerrar no interior da metafísica - precisamente por ela nos servir de ponto apoio. Mas, pelo trabalho que se faz de um lado e outro do limite, o campo interior se modifica e produz-se uma transgressão que, por consequência, não está presente em lugar algum como um fato consumado. Nós não nos instalamos jamais em uma transgressão, nós não habitamos jamais outro lugar. A transgressão implica que o limite esteja sempre em movimento. Ora, o "pensamento-que-nada-quer-dizer", que excede - interrogando-os - o querer-dizer e o querer-ouvir-se-falar, esse pensamento que se anuncia na Gramatologia, dá-se justamente como o pensamento que não está certo quanto à oposição entre o fora e o dentro. Ao cabo de um certo trabalho, o próprio conceito de excesso ou de transgressão poderá se tornar suspeito. (DERRIDA: 2001, p.19).

Essa advertência também vale para o conceito de tempo. Ele é um dos temas da atividade de desconstrução, que, a nosso ver, precisa ser retomado e reavaliado. Derrida segue aqui os passos de Heidegger, mas vai além de seu mestre naquilo que lhe era mais caro. O fim da metafísica da presença a partir do tempo como horizonte transcendental da compreensão do ser será colocado noutros termos, isto é, ao invés de ousia e tempo, passa-

o morto carrega uma eficácia bastante específica). Limite, pois, a partir do qual a filosofia se tornou possível, se definiu como episteme, funcionando no interior de um sistema de constringências fundamentais, de oposições conceituais fora das quais ela se torna impraticável." (DERRIDA: 2001, p. 12). Ora, foi também no interior desse "sistema" de signos que se pensou as relações do homem com a morte. Como sabemos, essa problematização vem de Nietzsche (homem > super-homem).

se para ousia e traço (*Ousia e Gramme*). Heidegger tratava da "destruição" (*Destruktion*) da história da ontologia que seria levada a cabo a partir de um novo enfoque do conceito de tempo. Esse foi um passo decisivo que, todavia, ficou incompleto.

Para Derrida, o texto, porém, não tem um centro, não tem uma mensagem específica e definida. Por isso, que as manobras desconstrutivas podem partir de certas passagens, trechos, capítulos, detalhes ou mesmo notas de rodapé. Esse é o caso de "Ousia e gramme", que parte de uma nota de pé de página de SZ. Essa nota abre a perspectiva de uma "tarefa imensa", pois os textos aí destacados estão "entre os mais difíceis e os mais decisivos da história da filosofia" (DERRIDA: 1991, p.72). Trataremos mais detalhadamente desse assunto em outra oportunidade.

Por ora, cabe realçar que núcleo do pensamento de Derrida é o tímpano, ou melhor, a posição de que a metafísica da presença se origina no ouvido. Esse ponto de partida foi relevante à medida que permitiu questionar a noção tradicional de signo. Ou seja, o principal acerto de Derrida foi mostrar as dificuldades dessa noção que, desde os gregos até Saussure, distingue língua e fala, ou melhor, significante e significado. A metafísica constituída a partir da presença imediata da voz na alma. O logos depende do ouvir, não do ver. O logocentrismo é fonocentrismo. Ontologia é otologia. No entanto, a crítica pode tomar outra direção, que também afasta a práxis da linguagem da metafísica, sem eliminar as distintas funções públicas da escrita e da fala. Não se precisa passar "do olho para o ouvido". O problema não está em "trocar a luz pelo som", à medida que ambos os sentidos são representações mentais. O que precisa ser desfeito é a base da idealidade linguística feita por um processo mental misterioso que une conceito e representação (sonora ou visual), afastando a alma do mundo. Ora, Wittgenstein também mostrou que a fala, enquanto processo interno, e a escritura, enquanto processo externo são ilusões gramaticais. Com isso, também é abolida a concepção de que a leitura seja um processo anímico interno que acompanha o texto externo (WITTGENSTEIN: 1989a, PU §§ 165 a 171). Afasta-se, assim, a tradicional paridade metafísica interno/externo, ou, em outras palavras, afasta-se tanto o "quarto visual", quanto o "quarto sonoro". A posição sobre a linguagem, que envolvia a mediação da "imagem" ou da "figura", encontrava-se, no primeiro Wittgenstein, na concepção figurativa da proposição e, portanto, da linguagem. No *Tractatus Logico-*

Philosophicus, ele afirma: "Para compreender a essência da proposição, pensemos na escrita hieroglífica, que afigura os fatos que descreve. E dela proveio a escrita alfabética, sem perder a essência da proposição" (WITTGENSTEIN: 1989a, TLP 4.016). Ou seja, mesmo uma linguagem não alfabética representa estado de coisas. Wittgenstein, mais tarde, corrigirá essa concepção agostiniana da linguagem. A sua rejeição da doutrina central do TLP poderá ser estendida à própria noção de signo que Derrida recusa, uma vez que ele rejeita tudo o que esteja comprometido com representações mentais, sejam elas sonoras ou visuais. O significado dos signos depende de seu uso na linguagem, com isso, afasta-se a noção de que o signo é sempre "signo de". O significado de "figura", "representação", "imagem", etc. são os modos como essas palavras são usadas na linguagem. A distinção entre escritura e fala pressupõe o domínio técnico da linguagem. A rejeição do "platonismo do significado" pode então ser feita a partir dessa perspectiva. A linguagem é práxis e, portanto, não depende de nenhuma arqui-fala ou arquiescritura. Wittgenstein é o filósofo da regra, Derrida é o filósofo do desregramento. Mas, como tal desregramento é posto em termos de "economia da diferença" é possível uma aproximação. "Nós não nos instalamos jamais numa transgressão, nós não habitamos jamais noutra lugar". (DERRIDA: 1991, p. 19).

Os problemas de Wittgenstein estão em que "não há surpresas na lógica nem novidades na gramática". Não se pode corrigir a linguagem ordinária sem reintroduzir o platonismo. As regras são planas. Ou seja, a linguagem não muda. O perspectivismo dos jogos de linguagem está fora de qualquer historicidade, por isso, aliás, não é um relativismo. Mas perspectivismo, sem relativismo, é um contra-senso. A nossa complicada forma de vida não muda. É, paradoxalmente, uma "práxis imóvel". Em *Über Gewissheit* (UG), Wittgenstein (1989b) retorna à metafísica da presença quando sustenta que "o jogo de linguagem muda como tempo" (WITTGENSTEIN: 1989b, § 256). Também se mantém na metafísica da ação, quando afirma que é nosso atuar (*Handel*) está no fundo de um jogo de linguagem (WITTGENSTEIN, 1989b, § 204). E ainda retoma a noção de "imagem do mundo" ou "concepção do mundo" (*Weltbild*), que é o "substrato de todas as minhas perguntas e afirmações" (WITTGENSTEIN, 1989b, §§ 93, 94, 95, e de 162 a 167). Mudar "no tempo" dá origem à ideia de que há algo para além da linguagem: o tempo como

processo mental, como evento físico ou como sucessão de fatos, como um passado que já não existe e como um futuro que ainda não chegou, ou seja, a temporalidade concebida a partir da presença. O passado e o futuro pensados a partir do presente. Com isso, Wittgenstein, recai na metafísica objetivista que evitou nas PU. Mas, mesmo na PU, ele difere radicalmente do projeto de Derrida. Para Wittgenstein os signos não significantes são aqueles que estão fora das regras de emprego. Ele não trata dos traços, espaços, etc. "A filosofia como gerenciadora da gramática (*Verwalterin der Grammatik*) pode apanhar a essência do mundo, não todavia nas proposições da linguagem, mas somente nas regras da linguagem que excluem as combinações de signos não significantes" (WITTGENSTEIN, 1989c, p. 85). Ora, um neologismo como diferença seria não significante. Deixou de lado as margens do texto, os espaçamentos entre palavras e parágrafos, etc., que pretendemos incorporar, fora do megaprojeto derridiano. É importante chamar a atenção de que essas noções, fora do seu emprego gramatológico, podem recriar a ilusão do texto como algo "externo".

Ora, os recursos gráficos, do traço, do espaçamento, da margem, etc., não dizem respeito a uma arquescritura originária, mas à práxis da linguagem. Eles também fazem parte da compreensão, do domínio da arte de lidar com sinais. Não se compreende uma regra se também não se dominam esses recursos técnicos. Por outro lado, a noção derridiana de "experiência transcendental" mantém a escritura sempre em aberto, o que não é o caso da gramática de Wittgenstein. O problema de Wittgenstein é permanecer num "holismo prático". Pois não há surpresas na gramática. Ela não tem começo nem fim. Mas, com isso, paradoxalmente, a noção de significado como uso na linguagem constitui uma "práxis imóvel"; enquanto que a "experiência transcendental" implode as formas congeladas, preservando a força que as originou. Esse processo é interminável. Ambos os filósofos descartam a noção de filosofia como teoria, mas seus objetivos são distintos. Para Wittgenstein, a gramática assume o lugar da filosofia para deixar tudo como está, sendo uma mera descrição das funções das palavras na linguagem. A investigação conceitual "para aonde a pá entorta". Não há descobertas ou surpresas na gramática. A gramática mantém-se nos limites da linguagem ordinária, enquanto que, para Derrida, a substituta da filosofia, a gramatologia, mantém-se pela constante diferenciação entre a escritura e o vir-a-

ser escrita. Tal atividade não pode ser congelada na presença. Para Wittgenstein, não há surpresas porque a "descrição imotivada" apenas repete o mesmo. Mesmo a "vagueza" dos usos das palavras depende de uma descrição que não os altera. Para Derrida, o arquitecônio é a "surpresa imotivada". Ao fim e ao cabo, eles eliminam a metafísica da vontade. Mas a diferença está em que a gramática não podendo nomear nada fora da linguagem, enrodilha-se sobre si mesma, enquanto que a gramatologia se mantém sempre aberta para a alteridade do sentido. A gramática é guardiã do mesmo; a gramatologia é a eclosão do outro. O caráter incontrolável do sentido é a aventura infinita da escrita; wittgensteinicamente, porém, o seu destino é inominável na linguagem.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. **Methaphysica**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____. **Obras**. Trad. de Francisco Samaranch. Madrid: Ed. Aguilar, 1967.

BARTHES, R. **Barthes**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1977.

_____. **Elementos de semiologia**, São Paulo: Ed. Cultrix, 1979.

DERRIDA, J. **Margens da Filosofia**. São Paulo: Papyrus Editora, 1991.

_____. **De la Gramatologie**. Paris: Minuit, 1967.

_____. **Gramatologia**. Trad. de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro, São Paulo: Ed. Perspectiva S. A., 1973.

_____. **Os fins do homem**. In: **Margens da Filosofia (MF)**. São Paulo: Papyrus Editora, 1991.

_____. **A Escrita e a Diferença**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971.

_____. **A voz e o fenômeno - introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001.

HEIDEGGER, M. **Platons Lehre von der Wahrheit**. In: **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe, vol. 9. 1976.

_____. **Ser e tempo**. Trad. Márcia Cavalcanti. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

HOLLANDA, A.B.. *Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1979.

PÖGGELER, O. **El camino del pensar de Martin Heidegger**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

PROTEVI, J. **Time and Exteriority - Aristote, Heidegger, Derrida**. Cranbury, London, Ontario: Associated University Press, 1994.

RYLE, G. **The Concept of Mind**. Chicago: The Chicago University Press, 1984.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. 8ªed. São Paulo: Editora Cultrix, 1977.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico philo-sophicus** (Abrev. TLP) & **Philosophische Untersuchungen** (Abrev. PU). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989a.

_____. **Uber Gewissheit** (Abrev. UG). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989b.

_____. **Philosopische Bemerkungen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989c.