

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

O rastro na *Gramatologia* de Derrida

Júlio César Caldeira Police Filho

Seropédica

2026

Júlio César Caldeira Police Filho

O rastro na *Gramatologia* de Derrida

Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Orientador: Affonso Henrique Vieira
da Costa.

Seropédica

2026

Júlio César Caldeira Police Filho

O rastro na *Gramatologia* de Derrida

Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Orientador: Affonso Henrique Vieira
da Costa.

Em 18 de Junho de 2025.

Prof. Affonso Henrique Vieira da Costa (Depto. de Filosofia – UFRRJ; orientador)

Prof. Danilo Bilate de Carvalho (Depto. de Filosofia – UFRRJ)

Prof. Walter Valdevino Oliveira Silva (Depto. de Filosofia – UFRRJ)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer ao professor Moisés Lino e Silva por disponibilizar um texto de difícil acesso. À Caroline Dal'orto pela revisão. À professora Cristiane de Azevedo pela ajuda imprescindível no rito burocrático que possibilitou a continuidade e finalização deste trabalho. Ao professor Affonso Vieira da Costa por aceitar a orientação e por seus comentários e intervenções. A todas as pessoas que dedicam tempo e recursos para o compartilhamento de livros e artigos acadêmicos online, sem a coragem e dedicação destes este trabalho seria impossível.

RESUMO

Este trabalho é uma apresentação do rastro a partir de seu desenvolvimento na *Gramatologia* de Derrida. O trabalho busca a apresentar a filosofia da desconstrução com clareza, apresentando, quando necessário, os argumentos e teorias de outros autores pressupostas ou comentadas na *Gramatologia*. Mais especificamente, há breves introduções à fenomenologia, ao estruturalismo e à leitura heideggeriana da história da metafísica como metafísica da presença. O rastro é apresentado junto à *différance* para abordar as implicações metafísicas do conceito.

Palavras-chave: Derrida, rastro, *différance*, signo, gramatologia.

ABSTRACT

This work presents the concept of the trace as developed in Derrida's *Of Grammatology*. It seeks to introduce the philosophy of deconstruction with clarity, presenting, whenever necessary, the arguments and theories of other authors that are presupposed or discussed in *Of Grammatology*. More specifically, it includes brief introductions to phenomenology, structuralism, and Heidegger's interpretation of the history of metaphysics as a metaphysics of presence. The trace is presented alongside différance in order to address the metaphysical implications of the concept.

Keywords: Derrida, trace, différance, sign, grammatology.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	1
1. FENOMENOLOGIA.....	3
1.1. Husserl.....	3
1.2. Metafísica da presença.....	10
2. ESTRUTURALISMO.....	14
2.1 A arbitrariedade e valor relacional do signo.....	14
2.2. A fala como objeto da linguística.....	21
2.3. Logocentrismo.....	24
3. A FILOSOFIA DA DESCONSTRUÇÃO.....	31
3.1. Arquiescritura.....	31
3.2. O rastro.....	34
3.3. O rastro (puro) é a différence.....	38
CONCLUSÃO.....	42
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	43

INTRODUÇÃO

O conceito de rastro é um ponto chave para o entendimento da filosofia de Derrida. É um de seus poucos conceitos capazes de operar em mais de um texto. Em geral, os textos de Derrida se constituem sobre leituras de outros textos e os conceitos apresentados são reapropriações de termos presentes nessas leituras. O significante “rastro” tem uma escolha deliberada incomum aos textos da desconstrução, embora a sua escolha tenha o objetivo estratégico de fazer menção a outros “rastros” presentes na obra de Levinas, Nietzsche, Heidegger e Freud¹. Isto se dá, pois o rastro, junto com a *différance*, é ferramenta fundamental para compreender o movimento da desconstrução frequentemente salientado nas análises de Derrida.

As leituras de Derrida dos textos da metafísica constituem uma proposta de como lidar com esta tradição e uma resposta às perguntas levantadas por ela². Por isso é importante deixar claro o pertencimento dos textos de Derrida ao corpo de textos da fenomenologia. Derrida está completamente imerso nesta tradição, o que o faz tratá-la como a tradição. Toda sua terminologia filosófica, exceto quando explicitado, está alinhada com as definições da fenomenologia, mais especificamente de Husserl, Heidegger e Levinas. Por isso, apresentar o rastro

-
- 1 Na página 86 da *Gramatologia*, Derrida justifica sua escolha da palavra *rastro*. Em geral, Derrida não escolhe as palavras de seus conceitos, pois eles costumam surgir de suas interpretações de textos de outros autores. Nestas interpretações, Derrida lança luz a sentidos do texto não intencionados pelo autor, apesar de rigorosamente coerentes com o próprio texto, este movimento é chamado desconstrução. No desenvolvimento deste trabalho, veremos Derrida fazer isso com o termo *escrita* em Saussure. Na segunda parte da *Gramatologia*, encontramos a desconstrução do termo *suplemento* em Rousseau. O rastro, então, constitui um caso especial e Derrida acha relevante justificar a escolha do termo. A palavra rastro quer fazer referência a determinadas filosofias afins ao pensamento da desconstrução. Nomeadamente, de Levinas, Freud, Nietzsche e Heidegger. Levinas e Freud formularam conceitos com a palavra rastro (*spur*, no caso de Freud). Já a referência a Nietzsche e Heidegger é menos direta. Para Derrida, seu conceito de rastro segue uma intenção heideggeriana de abalamento da metafísica ocidental e passa por uma desconstrução da consciência, tal qual no discurso nietzschiano.
 - 2 Derrida analisa diversos textos da tradição metafísica, ou pelo menos influenciados por ela. Praticamente toda publicação de Derrida é uma leitura de algum outro texto. A título de exemplo, cito os textos analisados em três de suas principais obras. Em *Gramatologia* temos: *Curso de linguística geral*, de Saussure; *Confissões* e o *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Rousseau. Já *A escritura e a diferença* é uma coleção de diversos artigos publicados por Derrida e aborda diversos textos de autores diferentes: *Forme et signification*, de Jean Rousset; *A história da loucura*, de Foucault; *Je bâtis ma demeure* e *Le Livre des questions*, de Edmond Jabès; a obra de Levinas, Husserl, Artaud e Levi-Strauss como um todo; *Uma nota sobre o bloco mágico* e *Projeto para uma psicologia científica* de Freud; *Hegel, la mort et le sacrifice*, e *L'Expérience intérieure* de Bataille. Por fim, *Espectros de Marx* faz uma leitura da obra marxista como um todo e sua relevância para o fim do século XX.

requer ao menos uma brevíssima introdução a toda esta tradição, pois ele só faz sentido dentro deste corpo de questões e conceitos.

Além da fenomenologia, Derrida é influenciado pelas discussões da revista *Tel Quel*, uma revista acadêmica de literatura da qual Derrida era ávido leitor e frequente autor. Daí vem seu estruturalismo, sua defesa da escrita, seu empenho pela abertura interpretativa dos textos, sua defesa da morte do autor e a desconstrução. Tais questões o fizeram ter repercussão nos departamentos de literatura antes de chegar aos departamentos de filosofia.

Todas estas influências precisam ser abordadas e explicitadas para o entendimento do rastro. Elas elaboram as questões respondidas por Derrida, e sem a elucidação delas, suas propostas carecem de sentido. Por isso, as próximas páginas serão mais dedicadas a essas influências, mais especificamente Husserl, Heidegger e Saussure. Tal aparente desvio é, na verdade, coerente com a forma como Derrida monta seus textos a partir de outros textos.

O primeiro capítulo abordará a tradição fenomenológica. Primeiro, a partir de Husserl, apresentaremos os pressupostos metafísicos mais fundamentais da fenomenologia, bem como as noções e argumentos retomados posteriormente por Derrida, sobretudo sobre a temporalidade. Posteriormente, o capítulo abordará a questão da metafísica da presença em Heidegger. Este é o problema central da filosofia de Derrida, e a desconstrução é uma resposta a essa questão.

O segundo capítulo introduzirá a segunda tradição da qual Derrida deriva sua filosofia, o estruturalismo. O primeiro subcapítulo é uma exposição básica do estruturalismo proposto por Saussure no *Curso de linguística geral* (CLG) e, no segundo, será introduzida a noção de logocentrismo, uma leitura da tradição metafísica ocidental na esteira da leitura heideggeriana desta como metafísica da presença, e neste mesmo subcapítulo será explicado como os pressupostos metafísicos da primazia do *logos* enquanto fala e da presença vão levar o *Curso de Linguística Geral* a uma negação da escrita.

O terceiro capítulo concluirá com a apresentação do rastro e da *différance*, sobretudo como eles surgem de uma leitura derridiana da linguística de Saussure para servir de resposta ao problema do ser em Heidegger.

Sendo a *Gramatologia* nossa fonte primária e sendo ela impossível de ser compreendida sem contextualizá-la com a rede de textos com a qual ela dialoga, nossa argumentação estará fortemente baseada em seis comentários: *Derrida's of*

Grammatology, de Arthur Bradley, *Derrida's Voice and Phenomenon* de Vernon W. Cisney, o artigo *Saussure and Derrida* de Geoffrey Bennington, publicado em *The Cambridge Companion to Saussure*, *Saussure* de Jonathan Culler, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* de Theodore Kisiel e *Making sense of Heidegger* de Thomas Sheen. São eles os responsáveis por nos informar sobre a intertextualidade da *Gramatologia* neste trabalho.

1. FENOMENOLOGIA

1.1. Husserl

Os textos de Derrida só podem ser compreendidos ao situá-los na tradição fenomenológica. Sua investigação está tentando responder às questões de Husserl com o auxílio dos desenvolvimentos de Heidegger, Levinas, Freud e Saussure. O pertencimento de Derrida à fenomenologia é tal a ponto de tratá-la como o desenvolvimento necessário, último, da metafísica ocidental. Quando Derrida escreve “a metafísica”, ele está sempre referindo a partir do ponto de vista da fenomenologia. Por isso, muitas afirmações aparentemente generalistas sobre a metafísica só fazem sentido se assumirmos os princípios, as questões, conceitos e, até certo ponto, as conclusões do pensamento de Husserl. Por isto faz-se aqui absolutamente necessária alguma introdução à fenomenologia.

Husserl começa sua trajetória acadêmica como um estudante de matemática. Mostrou crescente interesse por filosofia e psicologia, estudando com Wilhelm Wundt em Leipzig e Friedrich Paulsen em Berlim, e Franz Brentano em Viena (Kockelmans, 1967, p. 17-18).

Seu primeiro livro publicado foi *Filosofia da Aritmética*, onde tentou lidar com a crise de fundamentação da matemática. Segundo Willard, tradutor da obra para o inglês, o projeto filosófico de Husserl no momento da escrita do livro tentava responder três questões:

1. O que é o número em si?
2. Em que tipo de ato cognitivo o número em si está realmente presente em nossas mentes?
3. Como os símbolos e sistemas simbólicos usados no pensamento aritmético nos permitem representar e chegar ao conhecimento de números e relações numéricas que não estão, e na maioria das vezes nunca poderiam estar, intuitivamente dados às nossas mentes — nunca poderiam ser realmente presentes em nossas mentes — e até mesmo nos permitem ter o conhecimento mais seguro possível sobre muitas das propriedades de e relações entre os números maiores? (WILLARD, Dallas. Translator's introduction. In: HUSSERL, 2003, p. XIV. Tradução nossa).

Seu interesse nessas questões são uma herança de seu professor Weierstrass, responsável por fundamentar a análise matemática na aritmética. Ao final da vida, Weierstrass tentava definir todos os conceitos pressupostos pela noção de função analítica, começando pelos números naturais, adição e multiplicação

(HARTIMO, 2006, p. 322). Husserl dava continuidade a esse projeto, mas sob forte influência de Brentano, usava a psicologia descritiva como método de análise dessas noções matemáticas (HARTIMO, 2006). Seu projeto em *Filosofia da aritmética* era fundamentar a matemática a partir da psicologia.

Nessa obra, são formulados os conceitos de números autênticos e números simbólicos e, com eles, os de apresentações autênticas e simbólicas. Uma apresentação é autêntica quando ela é imediatamente presente ao sujeito. Por exemplo, quando estamos diante de uma casa, olhando-a diretamente, experienciando-a, essa é uma apresentação autêntica da casa. Porém, quando ouvimos de alguém uma descrição da casa e formamos uma imagem mental desta, se trata de uma apresentação inautêntica da casa.

Quanto à aritmética, se tivéssemos apresentações autênticas de todos os números, não existiria aritmética, esta seria completamente supérflua. Não haveria necessidade de fazer cálculos, pois poderíamos apresentar os números à nossa consciência e intuitivamente descobrir as relações entre eles, como é possível fazermos com números pequenos como em $3+2=5$. Mesmo sem nenhum conhecimento matemático, podemos ter presente em nossa consciência 3 objetos e a eles adicionar mais 2. Podemos, por exemplo, sem contar, pegar o número de pratos correto para servir cinco pessoas. No entanto, com números maiores perdemos essa capacidade. Não somos capazes de reconhecer a presença de 85 pessoas em um ambiente sem recorrer à contagem, ou seja, ao número simbólico. Husserl determina, a partir de uma pesquisa empírica de Wundt, o número máximo de apresentações presentes em nossa consciência ao mesmo tempo: 12. Acima desse número não seríamos capazes de obter o resultado de qualquer relação numérica intuitivamente.

Husserl define apresentar multiplicidades autenticamente como: “De forma factual (e conforme o pretendido), compreender cada um de seus termos como algo separado e especificamente notado, e juntamente com todos os outros, em um único ato.” (HUSSERL, 2003, p. 202. Tradução nossa).

Quando passamos a simbolizar multiplicidades por meio dos números, usando a contagem e as operações da aritmética, passamos a ter representações simbólicas dos números. Husserl define os números inautênticos como:

“Uma representação simbólica ou inautêntica é, como o nome já indica, uma representação por meio de signos. Se um conteúdo não nos é dado diretamente como o que ele é, mas sim apenas de forma indireta, através

de signos que o caracterizam de maneira inequívoca, então temos uma representação simbólica dele, em vez de uma representação autêntica.” (HUSSERL, 2003, p. 205. Tradução nossa).

Essas noções acompanharão toda a obra de Husserl e são fundamentais para suas questões. No entanto, há uma ruptura significativa entre o Husserl da *Filosofia da Aritmética* (1891) e o Husserl das *Investigações Lógicas* (1900), o abandono do psicologismo e a formulação da fenomenologia. Como mencionado mais acima, a *Filosofia da Aritmética* buscava usar a psicologia para fundamentar a matemática. Esse projeto se mostrou problemático e foi abandonado por Husserl, no entanto as implicações dessa ruptura são sutis.

Não iremos abordar diretamente aqui os argumentos contrários ao psicologismo, mas suas implicações para o pensamento de Husserl.³ Essa mudança é responsável pela formulação da fenomenologia. A diferença entre a filosofia da matemática psicologista de Husserl e a fenomenologia é ontológica e isto pouco afeta suas considerações em *Filosofia da Aritmética* sobre a fundamentação da matemática. O psicologismo em Husserl considera a consciência como de natureza corpórea, ele tem o mesmo objeto de estudo e metodologia da psicologia e torna a filosofia da matemática um ramo da psicologia. Já a fenomenologia suspende o juízo sobre a existência de qualquer coisa, mesmo a da própria consciência ou de qualquer suporte – como o corpóreo – para esta.

Em *Meditações Cartesianas*, Husserl discute as proximidades da fenomenologia com o pensamento cartesiano. Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes, tal qual a fenomenologia de Husserl, tem como objetivo criar uma fundamentação filosófica para as ciências e toma como método a busca de um princípio, um axioma inquestionável capaz de fundamentar todo tipo de conhecimento. Em sua investigação para encontrar tal axioma, suspende o juízo sobre qualquer afirmação cuja veracidade possa ser colocada em dúvida. Na conclusão desse processo cético, a única certeza inquestionável é o próprio pensar, o *cogito*. A partir do *cogito*, Descartes deduz o *ego* (eu). Este seria então o princípio

3 Frege publicou uma resenha da *Filosofia da Aritmética* onde critica duramente o psicologismo da obra. Não sabemos se por “psicologismo” Husserl e Frege entendem a mesma coisa, mas esta resenha gerou um debate interessante sobre a influência de Frege em Husserl e sobre um possível ponto comum de diálogo entre as filosofias analítica e continental. Em 1901, na obra *Investigações Lógicas*, Husserl abre o livro com uma extensa crítica ao psicologismo. O artigo “Husserl and Frege”, de McIntyre, 1987, lança uma discussão interessante sobre a influência desta crítica de Frege na ruptura de Husserl com o psicologismo. Este artigo foi propulsor de uma série de outras publicações discutindo a possibilidade desta influência.

primeiro, indubitável e mais elementar da filosofia, seu axioma. Do *ego*, com a ajuda de argumentos da teologia medieval, Descartes consegue deduzir a existência de um deus perfeito e por meio deste, o mundo objetivo⁴.

Husserl, apesar de admirar abertamente o projeto cartesiano, considera-o carregado de alguns dogmatismos. Entre eles, a reificação do *ego*. Quando Descartes conclui a inquestionabilidade do *cogito*, deduz o *ego* como *res cogitans* (uma coisa que pensa) e inicia uma escalada de provas de todas as coisas anteriormente duvidadas. A divergência aqui é, mais uma vez, sutil e ontológica. Para Husserl, Descartes dá um passo precipitado quando caracteriza o *ego* como uma coisa ou substância, “um pedacinho do mundo” (HUSSERL, 2013, p. 62). A fenomenologia não se permite caracterizar o *ego* como uma coisa, o *ego* da fenomenologia é transcendental, fruto da redução transcendental. A redução transcendental é um passo de questionamento da realidade ausente nas *Meditações Metafísicas*. Consiste na suspensão de juízo sobre o objeto em si e leva os esforços da investigação filosófica para a *experiência do objeto*, ou seja, o fenômeno. É um pouco contraintuitivo, mas o *ego*, isto é, o sujeito, é também um objeto da experiência e por isso a redução transcendental mantém sua existência em suspensão. Já Descartes faz uma investigação ontológica sobre o *ego* e, sob forte influência da teologia medieval, acreditava ter provado a existência da alma e a separação entre alma e corpo a partir do *cogito*. Ele não só tratava o *ego* como um existente, mas chegou ao ponto de caracterizar sua substância. Certamente essa substância não é material, é espiritual, mas mesmo assim um existente. Para Husserl, esse tipo de consideração é dogmática e extrapola os limites da razão, afinal, não é possível falar sobre as coisas em si, e menos ainda categorizar suas substâncias.

Essas divergências levam os filósofos para caminhos diferentes. Descartes irá provar a realidade da experiência sensível e Husserl se conterà em investigar a própria experiência e a possibilidade do conhecimento. Se não podemos dizer nada sobre os objetos, o que podemos dizer de verdadeiro sobre os fenômenos, a

4 Para provar a existência de deus, Descartes faz uso de duas argumentações diferentes. A primeira usa o princípio da causalidade de Aristóteles e Tomás de Aquino; e a segunda é uma versão do argumento ontológico de Anselmo. A filosofia cartesiana de modo geral é estruturada em torno dos problemas da metafísica medieval. Conferir: GILSON, 1963, p. 55-85 e GILSON, 1930.

maneira como o ego experiencia os fenômenos? Esse será o direcionamento da fenomenologia.⁵

Vamos abordar os conceitos da fenomenologia fundamentais para nós: orientação natural, *epoché*, redução transcendental-fenomenológica, e o princípio de todos os princípios.

A orientação natural é uma abordagem do mundo ingênua, não-filosófica:

Tenho consciência de um mundo cuja extensão no espaço é infinda, e cujo devir no tempo é e foi infindo. Tenho consciência de que ele significa, sobretudo: eu o encontro em intuição imediata, eu o experimento. Pelo ver, tocar, ouvir etc., nos diferentes modos da percepção sensível, as coisas corpóreas se encontram simplesmente aí para mim, numa distribuição espacial qualquer, elas estão, no sentido literal ou figurado, “à disposição” quer eu esteja, quer não, particularmente atento a elas e delas me ocupe, observando, pensando, sentindo, querendo. Também seres animais, por exemplo, homens, estão para mim imediatamente aí; eu olho para eles, eu os vejo, ouço o aproximar-se deles, aperto-lhes as mãos, ao conversar com eles entendo imediatamente quais são as suas representações e pensamentos, que sentimentos neles se agitam, o que desejam ou querem. Também estão disponíveis como efetividades em meu campo intuitivo, mesmo quando eu não lhes preste atenção. Não é, todavia, necessário que eles, nem tampouco os demais objetos, se encontrem diretamente em meu campo perceptivo. Para mim, junto com os objetos percebidos atualmente, há objetos efetivos, como objetos determinados, mais ou menos conhecidos, sem que eles mesmos sejam percebidos ou até possam ser presentemente intuídos. Posso deixar minha atenção se locomover, da escrivaninha que vi e considere há pouco, passando pelas partes não vistas do aposento, situadas a minhas costas, até a varanda, até o jardim, até as crianças sob o caramanchão etc., até todos aqueles objetos de que “sei” justamente estarem aqui ou ali em meu meio circundante, do qual também estou imediatamente cômico em meu saber — um saber que não tem nada do pensamento conceitual e que só com a mudança da atenção, e mesmo assim apenas parcialmente e na maioria das vezes muito imperfeitamente, se transforma numa intuição clara. (HUSSERL, 2007, p. 73-74).

Essa é a orientação com a qual nos encontramos no mundo e estamos nela quase o tempo todo, espontânea e irrefletidamente. Ela pressupõe a existência do mundo para além da subjetividade, um mundo objetivo, o qual esteve aí antes da minha existência e continuará existindo depois da minha morte. Essa orientação é um pressuposto das ciências empíricas, o objetivo dessas ciências é esclarecer nossas percepções e trazer uma visão correta do mundo, superando nossas limitações perceptivas. Não há nada de errado com a orientação natural, ela é simplesmente o modo como nos encontramos no mundo e como lidamos com ele. No entanto, o rigor filosófico não nos permite tomar a orientação natural como fundamento da realidade, não podemos ter certeza sobre a existência, o ser, das

5 Estas comparações entre Husserl e Descartes têm como fontes: HUSSERL, 2013; BECKER, 2001; MARTIN, 2008; WILLIAMS, 2015; e MACDONALD, 2000.

coisas intuídas pela percepção, se essas intuições correspondem a uma realidade externa, a uma coisa-em-si. A única certeza ontológica é a da própria percepção, o fenômeno.

Se não podemos ter certeza sobre a realidade das intuições, a filosofia deve ser guiada por outra orientação, a orientação fenomenológica. Esta consiste em por as crenças pressupostas pela atitude natural “entre parêntesis”, ou seja, suspendê-las, deixá-las de lado mesmo ainda acreditando nelas. A orientação natural não deixará de existir e nem de ser a orientação dominante mesmo do filósofo mais crítico. Mesmo acreditando nas crenças da orientação natural, a reflexão filosófica rigorosa exige a suspensão delas por não serem apodíticas, indubitáveis. Husserl chama esse ato de suspensão da atitude natural de *epoché*.

Assim, o filósofo deve deixar de fora qualquer questão em relação à correspondência do fenômeno com uma realidade exterior, focando sua atenção ao fenômeno enquanto fenômeno, o qual é inegavelmente verdadeiro. Isto nos leva ao *princípio de todos os princípios*:

Basta, todavia, de teorias disparatadas. Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao *princípio de todos os princípios*: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá. Vemos, no entanto, com clareza que toda teoria só poderia tirar sua verdade dos dados originários. Todo enunciado, que nada mais faz que dar expressão a esses dados mediante mera explicação e significações que possam ser aferidas com exatidão, é realmente, portanto, como dissemos nas palavras introdutórias a este capítulo, um início *absoluto*, destinado, no sentido autêntico, à fundamentação, isto é, um *principium*. Mais isso vale particularmente para os conhecimentos eidéticos gerais daquela espécie a que habitualmente se restringe a palavra “princípio” (HUSSERL, 2007, p.69)

A *epoché*, essa suspensão de juízo sobre a realidade das intuições, é uma parte da redução transcendental-fenomenológica. Após a *epoché* de toda a crença quanto à realidade dos dados sensíveis, nos resta o fenômeno e o ego transcendental. No entanto, esse ego, diferente da *substantia cogitans* de Descartes, é um ego vazio de qualquer conteúdo para além de ser uma subjetividade. A redução transcendental-fenomenológica é todo o movimento desde a *epoché* até essa nova forma de interpretar o mundo como mero fenômeno e não como um mundo de coisas existentes. A vida no mundo, as nossas considerações sobre o mundo não mudam em nada depois da redução, por exceção de não conferirmos mais valor de realidade a este:

Agora estamos em posição de compreender melhor a escolha terminológica de Husserl. A redução transcendental-fenomenológica é chamada de "transcendental" porque revela o ego para o qual tudo tem sentido e existência. É chamada de "fenomenológica" porque transforma o mundo em mero fenômeno. É chamada de "redução" porque nos leva de volta (lat. *reducere*) à fonte do sentido e da existência do mundo experienciado, na medida em que é experienciado, ao desvelar a intencionalidade. Husserl também utiliza o termo "epoche". Inicialmente, ele aparece como sinônimo de "redução". Nos seus últimos escritos, Husserl diferencia os dois termos: a mudança de atitude, ou seja, a suspensão de toda crença natural nos objetos da experiência, é chamada de "epoche"; esta, por sua vez, é a pré-condição para reduzir o mundo natural a um mundo de fenômenos. O termo "redução transcendental-fenomenológica" engloba tanto a epoche quanto a redução no sentido mais restrito dos últimos escritos de Husserl. (KOCKELMANS, 1967, p. 61. Tradução nossa.)

Husserl pensa o tempo fenomenologicamente, ou seja, a partir de como ele aparece para a subjetividade. Não o tempo em si, mas como o experienciamos. Essa investigação desaguará em um conceito estendido de presente. A tradição ocidental comumente pensa o tempo como uma linha reta, ela é constituída por uma infinidade de pontos, ao centro da reta se encontra o ponto-agora, este ponto separa a reta em duas semirretas, uma delas é o passado e a outra o futuro. O tempo passa em um fluxo, o presente se torna passado e o futuro se torna presente, infinitamente.

O único momento do tempo considerado real, existente, verdadeiro, é o presente. O passado já não é e o futuro ainda será. No entanto, na experiência subjetiva, passado, presente e futuro fazem uma pequena interseção. Husserl chama essa interseção de presente vivo. A consciência liga os últimos instantes ao presente e o presente aos próximos instantes. Por isso no momento presente ainda tenho a apresentação de alguns instantes do passado e alguns instantes do futuro enquanto expectativa.

Nem toda memória está presente para nossa consciência, por exemplo, posso me lembrar de um fato da infância ou de uma refeição de ontem e, ao fazê-lo, torno esses momentos presentes para a consciência, mas em geral as memórias só se fazem presentes por meio de um ato mental de reprodução, claramente diferente da percepção. O mesmo se dá com as expectativas. Posso planejar como será o meu próximo dia ou a próxima semana, mas para isso terei de fazer um esforço para criar expectativas baseadas em minhas memórias. A retenção não exige nenhum esforço, ela está sempre presente. Por exemplo, para fazer sentido desta frase, você leitor deve ter presente para a consciência algo da última frase, e todas as palavras desta frase ao mesmo tempo, sem fazer qualquer esforço de memorização, esta é a

retenção. Sem esse recurso, não seríamos capazes de ler ou escutar um discurso, pois, ao apreendermos uma palavra, as palavras anteriores sumiriam da consciência e não poderíamos interligá-las para fazer qualquer sentido. Já a protensão é a antecipação de expectativas imediatamente posteriores ao presente. Quando alguém atira um objeto em nossa direção, enquanto temos a apresentação dessa imagem, temos também uma expectativa do trajeto tomado por aquele objeto. Ou seja, ao mesmo tempo está presente para a consciência o fenômeno presente e a consequência imediata àquele fenômeno. Quando nos sentamos, jogamos o peso do corpo na cadeira, pois temos segurança na resistência da cadeira em relação ao nosso peso. Se, por acaso, a cadeira não aguentar nosso peso e ceder imediatamente ao sentar, tomamos um susto, pois no momento anterior pressupúnhamos a resistência da cadeira enquanto relaxávamos os quadris.

Assim o presente vivo é composto por um passado imediatamente anterior, a retenção e um futuro imediatamente posterior, a protensão, tudo isso presente ao mesmo tempo para a experiência subjetiva, criando elos entre passado, presente e futuro (CISNEY, 2014, p. 29-32).

1.2. Metafísica da presença

A metafísica da presença é uma forma de caracterizar a tradição metafísica ocidental. Essa interpretação é apresentada por Heidegger na obra *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2011, p. 81-99), mas seu desenvolvimento pode ser encontrado também em *A essência da liberdade humana* (HEIDEGGER, 2012, p. 57-146). Podemos resumir a tese da metafísica da presença como a compreensão da entidade do ente, o ser do ente, como presença constante.

A filosofia grega antiga é marcada pela pergunta sobre o ser, sobre o significado da palavra *ser*. Quando perguntamos “o que é uma mesa?”, o que exatamente queremos saber? O que queremos dizer com esse “é”? Quais respostas são adequadas para essa pergunta? Para os gregos, o objeto visado com a pergunta “o que é tal e tal” é a *ousia* (essência). *Ousia* foi traduzido para o latim como *substantia* (substância) ou *essentia* (essência) e podemos definir como a entidade do ente. A definição de ente é: aquilo que é. Ente é qualquer coisa a qual se predica o verbo ser, ou seja, qualquer coisa existente. Essa existência não se limita à existência material ou real, a princípio ela abarca abstrações e coisas

fictícias, coisas vivas e inanimadas. Qualquer coisa que é, é um ente. Se podemos dizer “tal e tal é...”, então tal e tal é um ente. Procurar a entidade do ente é como procurar a maldade do mal, ou seja, é caracterizar o ente enquanto ente, buscar a essência desse ente. Portanto, quando os gregos perguntam “o que é tal coisa?”, a resposta buscada é a *ousia* de tal coisa.

Qual resposta a tradição metafísica ocidental dá para a pergunta do ser? O que é a *ousia* para tal tradição? Desde a antiguidade, as respostas para a questão do ser são variadas, mas Heidegger nos mostra um ponto em comum entre todas essas respostas, ou melhor, um critério comum para o estabelecimento dessas respostas: *ousia* é entendida como *presença constante*. O que Heidegger quer dizer com *presença constante*? A língua alemã tem uma pluralidade de sinônimos para presença, com sentidos muito próximos, diferenciando-se quanto à conotação. Já as línguas latinas têm uma única palavra para todos esses sentidos e conotações: *praesentia* (presença). As palavras usadas por Heidegger para tratar da presença são: *Präsenz*, *Gegenwart*, *Anwesenheit* e *vorhanden*. Em *Ser e tempo*, Heidegger usa esses termos indistintamente, como sinônimos, mas em seus trabalhos posteriores, como *A essência da liberdade humana*, a qual estamos tomando como referência, ele adota um sentido mais técnico e preciso para cada uma dessas palavras. *Präsenz* reúne todos os sentidos, é a palavra germanizada do latim, por isso tem o mesmo significado de “presença” em língua portuguesa. *Gegenwart* primariamente se refere ao tempo presente, mas também pode significar presença espacial. Heidegger usa essa palavra para se referir ao presente no sentido temporal. *Anwesenheit*, por sua vez, significa o presente em seu sentido espacial como em “ele não quis dizer isso em sua presença (*Anwesenheit*)”. *Anwesenheit* também é usado para abstrações como em “a cosmologia judaica está presente (*Anwesend*) no Islam”. Essa é a palavra usada por Heidegger para interpretar *ousia* e é esse o sentido de presença usado no termo metafísica da presença. Por fim, *Vorhanden* significa presença no sentido de estar disponível, como em “Neste cômodo, não há cadeiras disponíveis (*vorhanden*)”. Heidegger usa *vorhanden* para se referir estritamente à presença espacial de objetos corpóreos, coisas tocáveis, do mundo fático, excluindo abstrações e ficções.

O privilégio da presença é um pressuposto implícito da metafísica ocidental, ele não é formulado, mas tomado de partida como óbvio e autoevidente, é inquestionado porque inquestionável:

De Parmênides a Husserl, nunca o privilégio do presente foi posto em questão. Não pôde sê-lo. Ele é a própria evidência e nenhum pensamento parece possível fora do seu elemento. A não-presença é sempre pensada na forma da presença (bastaria dizer na forma apenas) ou como modalização da presença. O passado e o futuro são sempre determinados como presentes passados ou presentes futuros. (DERRIDA, 1996, p. 69)

Para Heidegger, a filosofia deve trazer à tona pressupostos implícitos, inquestionados da sua própria tradição e do senso comum e examiná-los, questionar a sua veracidade e coerência. Essa decisão pode ser entendida como uma herança da filosofia de Husserl, em sua negação da atitude natural e busca por crenças apodíticas, mas podemos ir mais longe e atribuir essa atitude às raízes socráticas da filosofia, como retratado na *Apologia de Sócrates*. Heidegger explica isso em *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*:

Então, o que significa que agora tomamos a investigação anterior e os fenômenos que articulamos — enunciado, verdade, falsidade, síntese — e os relacionamos todos como uma unidade de volta a este contexto fenomenal do tempo? Se esse tipo de interpretação e compreensão filosófica de um fenômeno tão trivial como o enunciado realmente é filosófica, e se afirmamos que o é, então podemos recorrer (se isso fizer algum sentido) a Kant? Em suas *Reflexionen*, Kant diz: “O trabalho do filósofo não é estabelecer regras, mas desmembrar os juízos secretos do senso comum.” “Os juízos secretos do senso comum” — isso significa aqueles comportamentos não expressos, desconhecidos e não compreendidos que estão na base de todos os comportamentos cotidianos da existência. O trabalho do filósofo é trazer à tona esses juízos secretos (ocultos) do senso comum e fazê-lo de uma maneira que os desmembre. (HEIDEGGER, 2016, p. 167. Tradução nossa)

Vamos ao trecho no qual Heidegger apresenta brevemente essa leitura do privilégio da presença (*Anwesenheit*) na metafísica ocidental em *Ser e tempo*:

Que Descartes seja “dependente” da escolástica medieval, cuja terminologia emprega, todo conhecedor da Idade Média o vê. Mas com essa “descoberta” nada se ganha filosoficamente enquanto permanece na obscuridade o alcance de princípio que essa influência da ontologia medieval tem, para a época subsequente, na determinação ou não determinação ontológica da *res cogitans*. Alcance que só pode ser avaliado se primeiramente se mostrarem o sentido e os limites da ontologia antiga, a partir da orientação pela questão-do-ser. Em outras palavras: a destruição se vê colocada ante a tarefa de interpretar o solo sobre o qual se assenta a ontologia antiga à luz da problemática da *temporalidade*. Fica então manifesto que a antiga interpretação do ser do ente está orientada pelo “mundo”, isto é, pela “natureza” no sentido mais amplo, e que ela conquista de fato o entendimento do ser a partir do “tempo”. O documento externo desse entendimento — por certo que *somente* isso — é a determinação do sentido do ser como *παρουσία* ou como *ούσία*, o que ontológico-temporalmente significa “presença” [*Anwesenheit*]. O ente é apreendido em seu ser como “presença” [*Anwesenheit*], a saber, é entendido em referência a um determinado *modus* do tempo — o “*presente*” [*Gegenwart*]. (HEIDEGGER, 2011, 93-95)

Para Heidegger, o entendimento do ser a partir do tempo, mais especificamente do tempo presente, não é somente uma herança da metafísica, mas algo característico da condição humana. Sua interpretação da metafísica ocidental como uma metafísica da presença é uma forma de confirmar o vínculo necessário entre ser e tempo. Esse vínculo também pode ser demonstrado a partir da analítica existencial do *Dasein*⁶, mas demonstrar como isto está presente nos antigos dá força à sua tese e cria as bases a partir das quais podemos identificar a permanência dessa concepção de ser na filosofia moderna e contemporânea:

A questão é que, por maior que seja o significado da metafísica antiga em geral e da metafísica ocidental que se segue a ela para o nosso problema, a amplitude não se estende de qualquer modo tão enormemente. Pois supondo que a interpretação do ser exposta por nós não fosse realizável por razões quaisquer, a orientação afirmada da compreensão de ser poderia ser imediatamente apresentada a partir de nosso próprio comportamento em relação ao ente. Por isso, precisamos dizer, nós não desdobramos a questão diretriz da metafísica na direção da questão fundamental (ser e tempo), porque o ser já tinha sido compreendido na Antiguidade e depois, naturalmente de maneira inexpressa, a partir do tempo, mas, ao contrário, porque, como é possível mostrar, a compreensão de ser humana precisa compreender o ser a partir do tempo. Por isso, onde quer que o ser se torne de algum modo tema, aí a luz do tempo precisa vir à tona. Nossa tese de que *ούσία* significa presentidade constante, isto é, essa interpretação da história da metafísica, nunca pode entrar em questão como fundamentação do problema de ser e tempo, mas serve apenas como exemplo do desdobramento e da apresentação do problema. Ainda mais, nós não podemos visualizar e encontrar de maneira alguma essas conexões em meio à concepção de ser antiga, se nós não tivermos clarificado antes de modo filosofante o contexto material (HEIDEGGER, 2012, p. 95).

Não será possível expor os argumentos de Heidegger sobre sua interpretação do entendimento do ser pela metafísica ocidental como presentidade constante. Esses argumentos estão expostos no capítulo *A essência e o conceito de physis em Aristóteles*, do livro *Marcas do caminho*, e em *A essência da liberdade humana*, parágrafos 6 ao 9. Em resumo Heidegger reúne passagens da *Metafísica*, da *Física* de Aristóteles e o *Eutidemo* de Platão, onde esses autores de forma indireta pressupõem a presença ao determinar o ser. A *ousia* como *hypokeimenon* (substância), aquilo que subjaz, pressupõe o ser como algo que permanece constantemente. Um presente estendido indefinidamente. O valor da presença constante é guia a determinação do ser no pensamento ocidental.

6 Dasein é geralmente traduzido por ser-ai. Para Heidegger dasein é o modo de ser do humano que se da desde a abertura do Da: é o aí em que o ser se manifesta.

2. ESTRUTURALISMO

Tendo introduzido o contexto filosófico das questões abordadas por Derrida, podemos partir para os argumentos presentes na obra. Na primeira parte da *Gramatologia*, Derrida analisa a relação entre fala e escrita estabelecida no *Curso de Linguística Geral* (CLG) de Saussure. O CLG foi um livro compilado por alunos e alunas a partir de notas de aulas dadas por Saussure e publicado após sua morte. É o livro inaugural da linguística moderna (CULLER, 1982, p. 7). Saussure buscava delimitar o objeto da linguística, possibilitando o desenvolvimento de um método científico para a disciplina. Culler elenca brevemente princípios importantes da linguística de Saussure:

A linguagem é um sistema de signos. Os sons só contam como linguagem quando servem para expressar ou comunicar ideias; caso contrário, são apenas ruídos. E para comunicar ideias, eles devem fazer parte de um sistema de convenções, parte de um sistema de signos. O signo é a união de uma forma que significa, que Saussure chama de *signifiant* ou significante, e uma ideia significada, o *signifié* ou significado. Embora possamos falar de significante e significado como se fossem entidades separadas, eles existem apenas como componentes do signo. O signo é o fato central da linguagem, e, portanto, ao tentarmos separar o que é essencial do que é secundário ou incidental, devemos começar pela natureza do signo em si. (CULLER, 1982, p. 19. Tradução nossa.).

2.1 A arbitrariedade e valor relacional do signo

Não existe nenhum elo natural entre significado e significante. Falantes da língua portuguesa usarão o significante fônico “degrau” para referir-se a certo objeto, mas essa sequência de sons não será mais adequada para essa função do que qualquer outra como “zum”, “trá” ou “brum”.⁷ É um princípio simples e segundo o CLG, incontestado (SAUSSURE, 2012, p. 82).

Explicar dessa maneira pode fazer os leitores entenderem a língua como uma nomenclatura. Isto significa entender a língua como uma lista de nomes arbitrariamente atribuídos a coisas ou conceitos. Essa é a concepção do senso comum sobre o signo linguístico. Ela parece ser uma conclusão óbvia quando

⁷ Alguns casos podem parecer exceções para essa regra, como as onomatopeias e palavras baseadas em outras, como *porta-copos*. Para as primeiras, Saussure afirma serem também arbitrárias pois são somente aproximações dos sons. Por exemplo, a onomatopeia para latido em português é au-au e em inglês é woof-woof. Além disso trata-se de uma porção muito pequena de signos (SAUSSURE, 2012, p. 83). O segundo caso seria uma motivação apenas parcial, pois os significantes *porta* e *copos* são tão imotivados como qualquer outro. Não há nada a impedir o conceito “porta-copos” de ter um outro significante qualquer, como os sugeridos acima. Além disso, este processo de junção de palavras é o mesmo da formação das frases (CULLER, 1982, p. 20).

dizemos: o conceito de “cão” se expressa *cão* em português, *dog* em inglês, *chien* em francês e *Hund* em alemão (CULLER, 1982, p. 21). Essa descrição aparenta implicar a existência absoluta do significado, ou *significado transcendental*, nos termos de Derrida. Ou seja, somente os significantes seriam arbitrários e variáveis, enquanto os significados seriam fixos e universais, compartilhados por todas as línguas. O exame um pouco mais cuidadoso torna essa interpretação difícil de ser defendida. Culler apresenta uma série de complicações que essa concepção carrega:

Se a linguagem fosse simplesmente uma nomenclatura para um conjunto de conceitos universais, seria fácil traduzir de uma língua para outra. Bastaria substituir o nome francês de um conceito pelo nome em inglês. Se a linguagem fosse assim, a tarefa de aprender uma nova língua também seria muito mais fácil do que é. Mas qualquer um que tenha tentado realizar qualquer uma dessas tarefas adquiriu, infelizmente, uma vasta quantidade de prova direta de que as línguas não são nomenclaturas, que os conceitos ou significados de uma língua podem diferir radicalmente dos de outra. O francês ‘*aimer*’ não se traduz diretamente para o inglês; é preciso escolher entre ‘*to like*’ e ‘*to love*’. ‘*Démarrer*’ inclui em uma única ideia os significados em inglês de ‘*moving off*’ e ‘*accelerating*’. O verbo inglês ‘*to know*’ cobre o campo de dois significados franceses, ‘*connaitre*’ e ‘*savoir*’. Os conceitos ingleses de ‘*wicked man*’ ou de ‘*pet*’ não têm contrapartes reais em francês. Ou, ainda, o que o inglês chama de ‘*light blue*’ e ‘*dark blue*’ e trata como dois tons de uma única cor, no russo são duas cores primárias distintas. Cada língua articula ou organiza o mundo de maneira diferente. As línguas não apenas nomeiam categorias existentes, elas articulam as suas próprias. (CULLER, 1976, p. 21-22. Tradução nossa)

Além disso, se a língua fosse um conjunto de nomes aplicados a conceitos preexistentes, não haveria mudanças de conceitos na história das línguas, mas somente alterações nos seus significantes e o acréscimo de novos conceitos. Culler demonstra como a história das línguas está cheia de casos de conceitos movendo suas fronteiras. A palavra *silly* (bobo) do inglês inicialmente significava feliz, abençoado e pio, mas gradualmente passou a designar uma pessoa inocente, desamparada e digna de pena, e depois chegou a sua forma moderna, significando bobo, simples ou até estúpido. Se a língua fosse uma nomenclatura, deveríamos assumir a existência de um número definido de conceitos distintos. Assim, o significante *silly* teria primeiro se incorporado a um conceito e depois a outro. Mas parece mais razoável interpretar esse caso como uma mudança gradual do próprio conceito⁸, enquanto o significante ia alterando sua relação com os demais significantes, abandonando o significante “happy” e “blessed” e ligando-se a

8 A identidade do conceito, a possibilidade de um “próprio conceito”, separado de seu significante será posta em questão mais adiante. No entanto, para fins explicativos é conveniente usar esta terminologia, para então abordarmos de forma mais profunda a complexidade da relação entre significante e significado.

“simple”, “foolish” e “stupid”, o conceito antigo de silly simplesmente deixava de existir até desaparecer com a conclusão deste movimento (CULLER, 1976, p. 22).

Por isso, para o CLG, não só o significante é arbitrário, mas o significado também o é. A diferença entre as línguas não consiste somente em uma diferença de significantes, mas cada língua tem seu próprio arcabouço conceitual, sua própria divisão dos fenômenos da experiência. Por isso, a existência de termos sem tradução direta e todos os outros problemas apresentados acima por Culler.

Se os conceitos não são entidades autônomas e universais em relação aos idiomas, coisas-em-si, essências, como prevê a tradição metafísica ocidental ao formular interpretações como a substância “aristotélica”, ou as ideias “platônicas”⁹ – para ficar somente em duas apresentações clássicas e paradigmáticas –, qual seria a natureza do signo linguístico para Saussure e a linguística estrutural? Como os conceitos são distinguidos e articulados?

Primeiro, é necessário um esclarecimento. Tal como o verso e o anverso de uma folha de papel, o significado é inseparável do significante. Assim como não pegamos um lado e a ele acrescentamos seu verso para criar uma folha de papel, o significado e o significante não são duas entidades a unir-se para formar o signo, mas duas instâncias de uma mesma coisa. Estas instâncias são inconcebíveis separadamente, assim como os segmentos de reta côncavos e convexos, ou os lados direito e esquerdo. “O signo é, pois, uma entidade psíquica de duas faces” (SAUSSURE, 2012, p. 80). Em suas primeiras páginas o CLG usa brevemente a terminologia “imagem acústica” para o significante e “conceito” para o significado, mas no capítulo sobre o signo Saussure opta por alterá-la, utilizando o particípio com o objetivo de reforçar a interdependência e inseparabilidade destes dois polos na composição do signo enquanto unidade:

A ambigüidade desapareceria se designássemos as três noções aqui presentes por nomes que se relacionem entre si, ao mesmo tempo que se opõem. Propomo-nos a conservar o termo signo para designar o total, e a substituir conceito e imagem acústica respectivamente por significado e significante; estes dois termos têm a vantagem de assinalar a oposição que os separa, quer entre si, quer do total de que fazem parte (SAUSSURE, 2012, p. 89).

9 Vimos anteriormente como Heidegger rejeita estas interpretações sobre a filosofia antiga. A crítica aqui não se dirige necessariamente a intenção original da filosofia de Platão e Aristóteles, a qual talvez nunca tenhamos acesso, pelo menos não com as evidências arqueológicas disponíveis hoje. A crítica de Derrida se dirige às interpretações dominantes destes conceitos de Platão e Aristóteles, formuladas na idade média e perpetuadas até hoje.

O conjunto de signos de uma língua constitui uma estrutura e cada signo é definido por sua relação com os outros signos dentro da mesma estrutura. Se significado e significante são inseparáveis, também o são os signos entre si. Não é possível definir o conceito de “defender” sem explicar as distinções entre “defender” e “condenar”, “defender” e “proteger”. O mesmo vale para “pacificação”, não é possível explicar esse conceito sem distinguir e compará-lo a “distúrbio” e “apaziguamento”. “Nacional”: “estrangeiro”, “pátrio”; “mas”: “contudo”, “entretanto”; “quem”: “qual”, “que”; etc. Culler faz uma exposição bastante didática:

É óbvio que as sequências sonoras de ‘fleuve’ e ‘riviere’ são significantes do francês, mas não do inglês, enquanto ‘river’ e ‘stream’ são do inglês, mas não do francês. Menos óbvio, mas mais significativo, é que a organização do plano conceitual também é diferente no inglês e no francês. O significado de ‘river’ é oposto a ‘stream’ apenas em termos de tamanho, enquanto ‘fleuve’ difere de ‘riviere’ não porque seja necessariamente maior, mas porque deságua no mar, enquanto ‘riviere’ não o faz. Em resumo, ‘fleuve’ e ‘riviere’ não são significados ou conceitos do inglês. Eles representam uma articulação diferente do plano conceitual [...] Se eu for explicar a alguém o significado de ‘stream’, devo falar sobre a diferença entre um ‘stream’ e um ‘river’, um ‘stream’ e um ‘rivulet’, etc. E de maneira similar, não posso explicar o conceito francês de ‘riviere’ sem descrever a distinção entre ‘riviere’ e ‘fleuve’ de um lado, e ‘riviere’ e ‘ruisseau’ de outro. (CULLER, 1976, p. 24. Tradução nossa).

Só podemos definir um conceito quando delimitamos e definimos outros conceitos. Conceitos definem-se reciprocamente. Portanto, a linguística estrutural carrega em sua teoria do signo uma teoria da identidade. Segundo ela, a identidade constrói-se a partir da diferença, do jogo de diferenças. Se só víssemos precisamente uma única cor a todo momento, sem qualquer distinção de tom, simplesmente não veríamos cor alguma, não seria possível sequer formular o conceito de cor, imagem ou visão. Não diríamos “estou vendo tudo preto”, pois sem o reconhecimento de outras cores tampouco seria possível reconhecer o preto, pois preto pressupõe a existência de outras cores. Sem as outras cores, como poderíamos distinguir o preto, formular esse conceito? O mesmo vale para a própria ideia de cor, na ausência de qualquer contraste a visão seria imperceptível. Não poderíamos sequer estar conscientes da existência de uma sensação visual. Se escrevermos com uma tinta da mesma cor, tom e brilho da superfície, de modo a impossibilitar o contraste, não será possível diferenciar as letras de seu fundo, e portanto, de identificar qualquer inscrição. Não é possível identificar qualquer objeto sem diferenciá-lo de algo.

As crianças pequenas são ótimos exemplos para essa teoria do valor do signo linguístico. No primeiro livro da *Física*, ao explicar seu método de investigação, Aristóteles afirma: “também as crianças, inicialmente, chamam todos os homens de pai e todas as mulheres de mãe, mas, depois, distinguem cada um deles” (ARISTÓTELES, 2009, p. 25). Quando apontamos para um objeto qualquer na tentativa de definir um conceito, o nosso interlocutor aprenderá esse conceito pelas diferenças em relação àqueles já conhecidos. Ao se deparar com o referente de um conceito desconhecido, irá reduzi-lo a algum conceito já conhecido. Interpretamos o mundo com nossos conceitos adquiridos, quanto mais conceitos conhecemos, mais complexo e rico é o nosso mundo, quando conhecemos poucos conceitos o mundo se torna mais uniforme e impreciso. Por isso quando uma criança aprende a chamar um cão de “au-au”, a princípio todo animal não-humano é um “au-au”. Pode ser um gato, uma lagarta ou um cavalo. A criança não sabe da existência de outros conceitos de animais, ou do próprio conceito de *animal* ou *espécie*. Ela passa a aprender o conceito de cão quando, ao deparar-se com outros animais, é apresentada aos seus respectivos signos e assim ela vai delimitando o conceito de cada animal a partir das diferenças com os demais. Mesmo os adultos reduzem os referentes aos conceitos já conhecidos. Por exemplo, quem não conhece a espécie “chacal”, ao avistar o animal, pensará estar avistando um coite, um lobo ou mesmo um cachorro. Para um leigo, alpacas e vicunhas são todas lhamas. Dromedários e camelos são a mesma coisa.

A cada novo signo introduzido, toda a estrutura é reorganizada e os conceitos próximos sofrem modificações. Quando ensinamos a criança a diferenciar uma lagarta de um cão, agora, para ela, provavelmente todo inseto será lagarta e todo mamífero será cão. Quando apresentamos a ela o conceito de cavalo ela se torna capaz de diferenciá-lo dos outros animais já conhecidos, mas ainda assim, ao avistar um jegue, um burro ou mesmo uma zebra, chamará todos estes animais indistintamente de “cavalo”.

Os adultos, no entanto, são menos propensos a essa generalização. Diferente dos bebês, conhecemos conceitos como *espécie* ou *tipo* e sabemos como certas diferenças, mesmo pequenas, como a cor da pelagem, o comprimento e formato do bico, o tamanho, podem ser suficientes para designar uma espécie nova, ainda desconhecida para nós. Por isso, ao avistar um animal significativamente diferente das espécies já conhecidas, nos perguntamos se não estamos nos

deparando com uma espécie desconhecida para nós, ao invés de reduzi-la a alguma do nosso repertório.

A identificação de cada animal depende da existência de conceitos a delimitar cada um deles. O gato, a mesa, o amor, a justiça, o triângulo, os números ou qualquer outro conceito não provêm de uma essência discursiva caída do céu das ideias, nem tampouco extraída pronta da natureza por meio da experiência, como poderia fazer crer um empirismo ingênuo, mas simplesmente das diferenças apresentadas em relação a outros conceitos arbitrários, seu ser se define a partir do seu não-ser. Se de fato os conceitos fossem entidades positivas e não arbitrárias e relacionais, as línguas compartilhariam universalmente os mesmos conceitos, não haveriam discussões na biologia sobre o conceito de vida, se os vírus podem ser considerados seres vivos ou não¹⁰. Não haveria necessidade de debates conceituais na ciência, tudo estaria facilmente determinado, consensual, pronto, como Atena surgindo da cabeça de Zeus.

Em todos esses casos, pois, surpreendemos, em lugar de idéias dadas de antemão, valores que emanam do sistema. Quando se diz que os valores correspondem a conceitos, subentende-se que são puramente diferenciais, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com os outros termos do sistema. Sua característica mais exata é ser o que os outros não são (SAUSSURE, 2012, p. 136).

Até agora abordamos o valor relacional do signo por seu lado conceitual, o significado, mas esta teoria da identidade aplica-se igualmente ao seu lado fônico, o significante. Quando um interlocutor pergunta ao outro: “qual é o seu nome?”; e recebe como resposta “meu nome é Júlio”, podemos perceber a repetição de dois signos, “é” e “nome”. Como é possível identificar a repetição destes signos nessa conversa? Do ponto de vista acústico, os sons quase nunca são os mesmos. As vozes variam, os sotaques, as ênfases, a velocidade. Nessa conversa hipotética, ao reproduzir o signo “nome”, muito provavelmente os interlocutores emitiriam sons diferentes, mas mesmo assim somos capazes de identificá-los como o mesmo signo. Saussure explica esse fenômeno caracterizando o significante como uma entidade psíquica, mais precisamente uma “impressão psíquica do som”, ou “imagem acústica” (SAUSSURE, 2012, p. 80). Assim como podemos ver diversas cadeiras diferentes e ainda assim agrupá-las todas sob o signo “cadeira”, o som do significante pode variar consideravelmente com a condição de não tornar-se

10 Koonin EV, Starokadomskyy P. Are viruses alive? The replicator paradigm sheds decisive light on an old but misguided question. *Stud Hist Philos Biol Biomed Sci.* 2016 Oct; 59:125-34

confundível com o significante de outras palavras do mesmo sistema linguístico. Podemos pronunciar “nome” de diferentes maneiras mas sua identidade será mantida caso não seja confundido com nude, neve, nume, nele, nave, nove, nife, note, nine, node, etc.¹¹

“Prova-o a margem de ação de que gozam os falantes para a pronúncia, contanto que os sons continuem sendo distintos uns dos outros. Assim, em francês, o uso geral do *r* uvular (*grasseyé*) não impede que muitas pessoas usem o *r* ápico-alveolar (*roulé*); a língua não fica por isso prejudicada; ela não pede mais que a diferença e só exige, ao contrário do que se poderia imaginar, que o som tenha uma qualidade invariável. Posso até mesmo pronunciar o *r* francês como o *ch* alemão de *Bach*, *doch* etc., enquanto em alemão não poderia empregar o *ch* como *r*, pois esta língua reconhece os dois elementos e deve distingui-los. Do mesmo modo, em russo, não haveria margem para *t* ao lado de *t'* (*t* molhado), pois o resultado seria confundir dois sons diferenciados pela língua (cf. *govorit*, “falar”, e *govorit*, “ele fala”), mas em troca haverá uma liberdade maior do *th* (*t* aspirado), pois esse som não está previsto no sistema de fonemas do russo” (SAUSSURE, 2012, p. 138).

Talvez a melhor analogia para entender o valor relacional do signo seja com o jogo de xadrez. Pensemos nas peças do jogo de xadrez, o peão, a torre, o cavalo, o bispo, a dama e o rei. Os nomes, formatos e materiais das peças não têm a menor importância quando as peças podem ser distinguidas umas das outras. Se uma peça do xadrez é perdida, podemos substituí-la por qualquer outro objeto com a condição de não ser confundido com outras peças de valor diferente. Não existem atributos físicos essenciais a cada uma das peças, por isso é comum vermos jogos de xadrez temáticos, como da guerra de Canudos ou de personagens de franquias da indústria cultural, e nem por isso as peças ou o jogo são descaracterizados. Uma torre não deixa de ser uma torre, nem o jogo como um todo deixa de ser um jogo de xadrez por conta da aparência das peças. A identidade de cada peça é definida não por propriedades físicas ou necessárias, mas por um jogo de diferenças dentro de um sistema. Um rei move somente uma casa a cada jogada em qualquer direção, se o rei for tomado, o jogo acaba, enquanto a torre move-se tantas casas quanto forem possíveis para a horizontal e vertical, mas nunca para as diagonais, a tomada da torre não finaliza o jogo, etc. Assim, vamos estabelecendo as diferenças e identificando cada peça. Já no jogo de damas, as peças não têm nenhuma diferença de movimento entre si, tornando desnecessário nomeá-las, são somente peças.

11 Este argumento foi retirado de CULLER, 1976, p. 26-27, com pequenas adaptações para a língua portuguesa. Uma abordagem mais detalhada sobre o valor diferencial do significante encontra-se em SAUSSURE, 2012, p. 136-139.

Tudo o que precede equivale a dizer que *na língua só existem diferenças*. E mais ainda: uma diferença supõe em geral termos positivos entre os quais ela se estabelece; mas na língua há apenas diferenças *sem termos positivos*. Quer se considere o significado, quer o significante, a língua não comporta nem idéias nem sons preexistentes ao sistema lingüístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes deste sistema. O que haja de idéia ou de matéria fônica num signo importa menos que o que existe ao redor dele nos outros signos. A prova disso é que o valor de um termo pode modificar-se sem que se lhe toque quer no sentido quer nos sons, unicamente pelo fato de um termo vizinho ter sofrido uma modificação (ver p. 134 s) (SAUSSURE, 2012, p. 139).

2.2. A fala como objeto da linguística

No CLG, Saussure toma a fala como objeto de estudo da linguística. Nesse texto, a fala compõe a relação binária fala/escrita, onde ocupa o lugar central, o da originalidade, da natureza. Já a escrita é entendida como cópia da fala, artifício. No capítulo 6 da introdução do CLG, Saussure faz uma crítica sobre a contaminação e usurpação da fala pela escrita:

Língua e escrita são dois sistemas distintos de signo; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última, por si só, constitui tal objeto. Mas a palavra escrita se mistura tão intimamente com a palavra falada, da qual é a imagem, que acaba por usurpar-lhe o papel principal. (SAUSSURE, 2012)

Seu objetivo é distinguir a língua falada da escrita, excluindo a segunda do escopo da linguística. A fala é o verdadeiro objeto da linguística, o significante original e natural. Como a escrita é somente uma imagem imprecisa da fala, esta deve ser ignorada pelo linguista. Utilizá-la como baliza para determinar a pronúncia das palavras de uma língua contemporânea seria impróprio. Ao fazê-lo, caímos na “armadilha” da escritura, “invertemos a relação natural” entre fala e escrita, tomamos a fotografia pelo rosto. Por isso, o linguista deve consultar e ter como objeto de pesquisa a língua falada.

Saussure toma como referência a língua francesa e demonstra como a escrita tende a se conservar e não acompanha as mudanças de pronúncia em suas notações. Por exemplo, a palavra *rei* em francês se escreve *roi*, mas se pronuncia *rwa*; *lei* se escreve *loi*, mas se pronuncia *lwa*. Quem já se aventurou a estudar o francês como segunda língua costuma se surpreender com a quantidade de letras mudas e dígrafos a tornar a escrita muito diferente da fala. Isso se deve a uma pronúncia antiga cuja transformação não foi acompanhada pela escrita. Segundo

Saussure, no século XIII, *roi* se pronunciava como se escreve, *roi*. O mesmo fenômeno se passa com *loi*. A ortografia manteve-se a mesma, enquanto a fala se modificou.

A etimologia também é uma fonte de distorções. Palavras com origem no grego ou latim podem ter sua grafia modificada com o mero objetivo de se aproximar da grafia de suas línguas originais. Em português, temos como exemplo notório o uso do H no início de algumas palavras. Ele não cumpre nenhuma função fonética, é uma letra muda, presente para remeter ao espírito áspero (´) do grego. O espírito áspero indica aspiração (como em *carro* ou *high*, em inglês), é um diacrítico inexistente na nossa ortografia, por isso precisou ser representado pela letra H. Apesar de a língua portuguesa nunca ter pronunciado palavras como *historia* e *homem* com aspiração, acrescentou-se nestas o H como um traço de erudição, remontando à origem grega mas distorcendo a fala contemporânea.

Além disso, não há paridade entre letras e fonemas. Existem fonemas representados por mais de uma letra e, inversamente, letras a representar mais de um fonema. Por exemplo, a letra “c” tem som de /s/ em palavras como “cima” e “ciclo”, mas em outras palavras como “coração”, o “c” tem som de /k/. O som /z/ pode ser expresso pelas letras “x”, “z” e “s”, respectivamente: exame, zebra, casa.

Por essas razões, a escrita é enganadora e imprecisa como fonte de conhecimento da linguística sincrônica. O CLG apresenta duas espécies de linguística, a sincrônica e a diacrônica. A sincrônica estuda uma determinada língua em um determinado ponto no tempo. Já a linguística diacrônica estuda as mudanças de uma determinada língua ao longo do tempo. Apesar de distorcer a língua falada de seu tempo, a escrita tem a virtude de preservar indícios de como era a pronúncia dessa mesma língua em tempos passados. Como pudemos observar, muitas das distorções da escrita vêm da dificuldade desta de acompanhar os desenvolvimentos da fala. Portanto, a escrita nos dá dados imprecisos e sujeitos à interpretação, mas ainda assim, dados sobre o desenvolvimento de um idioma. Isto não a torna objeto de estudo da linguística, mas um mero meio impreciso para se conhecer a fala na linguística diacrônica.

“Todavia, a tirania da letra vai mais longe ainda”, escreve Saussure. Se um dia a escrita deixou de acompanhar a fala e distanciou-se desta, o avanço da cultura escrita traz um desfecho conciliador, mas “patológico” segundo o linguista. Em um determinado momento, em idiomas “muito literários”, a escrita começou a influenciar

a fala. As pessoas começaram a pronunciar as palavras da forma como eram escritas, mesmo contradizendo a pronúncia até então corrente, criando novas pronúncias, segundo Saussure, “viciosas”. O autor toma como exemplo o sobrenome Lefèvre, também grafado como Lefèbvre. Esta segunda escrita constitui um caso de modificação por motivos etimológicos, como o caso de “homem”, citado acima. Por isso o “b” da palavra era mudo, não era pronunciado. Como por muito tempo, no latim, os glifos V e U eram considerados uma mesma letra correspondente tanto ao fonema moderno de v quanto de u, não era possível discernir esses sons na escrita. Isso levou os franceses a lerem Lefèbvre como Lefèbure, pronunciando o “b” e o “u”, e esta se tornou a pronúncia comum da palavra.¹²

Caracterizar a escrita como uma cópia ou representação da fala é uma marca do pensamento ocidental.¹³ Isso se deve pelo fato da escrita ocidental ser fonética, ou seja, seus caracteres correspondem a um conjunto de sons. Por exemplo, ao vermos uma palavra desconhecida com a letra T, já associamos esta letra com um som ou conjunto de sons possíveis e inferimos a pronúncia da palavra. Esse processo não acontece na escrita ideográfica, presente no mandarim. O ideograma não dá qualquer indicação sobre a pronúncia das palavras, apesar de também estar associado a um som ou conjunto de sons. Ao se deparar com uma nova palavra na escrita fonética, o leitor terá uma noção aproximada de sua pronúncia, apesar de desconhecer seu significado. Na escrita ideográfica é impossível identificar os fonemas das palavras somente pela leitura, mas os caracteres dão pistas sobre seu significado, criando uma relação direta entre ideia e escrita estranha à cultura ocidental. Algo parecido acontece nas línguas de sinais desenvolvidas pelos surdos. Seus signos até podem corresponder a sons, mas operam sem qualquer necessidade dessa correspondência, até porque muito de seus “falantes” nunca foram capazes de identificar qualquer som. A crítica de Saussure à escrita só é aplicável à escrita fonética, pois esta, ao imitar a fala, corrompe-a:

Dissemos que a palavra escrita tende a substituir, em nosso espírito, a palavra falada: isso é verdadeiro quanto aos dois sistemas de escrita, mas

¹² Todas as críticas de Saussure à escrita mencionadas aqui se encontram no capítulo 6 da introdução do CLG (SAUSSURE, 2012, p. 33).

¹³ Na *Gramatologia*, Derrida (2004, p. 13-22) aborda a centralidade do logos no pensamento ocidental. As raízes da noção de originalidade da fala são muito anteriores a Saussure e já estão presentes em Platão e Aristóteles. Adiante abordaremos o tema com mais profundidade. Conferir DERRIDA, 2005 e os verbetes Fonocentrismo e Logocentrismo em SANTIAGO, 2020.

tal tendência é mais forte no primeiro. Para o chinês, o ideograma e a palavra falada são, por idêntico motivo, signos da ideia; para ele, a escrita é uma segunda língua, e na conversação, quando duas palavras faladas têm o mesmo som, ele recorre amiúde à palavra escrita para explicar seu pensamento. Essa substituição, porém, pelo fato de poder ser absoluta, não tem as mesmas consequências deploráveis que na nossa escrita; as palavras chinesas dos diferentes dialetos que correspondem a uma mesma ideia se incorporam igualmente bem no mesmo signo gráfico (SAUSSURE, 2012, p. 33).

Algumas páginas adiante, ao introduzir seu conceito de signo, Saussure (talvez sem perceber, ou por falha dos editores) nos traz argumentos contrários, ou ao menos incoerentes à sua crítica à escrita. Saussure defende a eliminação da escrita como objeto de estudo da linguística sincrônica, ou seja, na linguística ocupada com as línguas atuais, e mesmo na linguística diacrônica, a escrita é usada somente como ferramenta para conhecer a fala e suas mudanças ao longo do tempo.

2.3. Logocentrismo

Na *Gramatologia*, Derrida mostra como as críticas de Saussure à escrita vão de encontro ao valor relacional do signo e ao princípio da arbitrariedade do signo. No entanto, o objetivo da obra não é somente apontar incoerências nas formulações teóricas do CLG, mas discutir o logocentrismo, um pressuposto da metafísica ocidental por vezes explícito, outras vezes implícito. O termo cunhado por Derrida está no *Glossário de Derrida*:

Um dos elementos básicos sobre o qual se construiu o pensamento ocidental. A metafísica atribui ao logos a origem da verdade do ser, inseparável da *phoné* — substância fônica — que se confunde com o ser como presença. Como o fonocentrismo, é um (pré) conceito que se instala com o platonismo. (SANTIAGO, 2020)

Logos é uma palavra grega de notável importância na filosofia antiga ocidental. *Logos* é traduzido por: computação, cálculo; relação, correspondência, proporção; explicação; diálogo interno da alma; declaração contínua, narrativa, oração; expressão verbal, enunciado, palavra, frase; um enunciado específico, dito; coisa de que se fala, assunto, questão, ponto; expressão, discurso; palavra ou sabedoria divina (verbete *logos* em a greek-english lexicon; liddell, scott). O logocentrismo é uma expressão da metafísica da presença, onde o *logos* enquanto

pensamento, racionalidade e fala tem a primazia ontológica em relação ao significante, sobretudo o significante escrito. Ele cria a separação entre significado e significante, privilegiando o primeiro, mas entre os significantes há também uma hierarquia, a fala está mais próxima do significado. Desta forma, o significante é entendido como um mero invólucro, contingente, arbitrário, o qual seria desejável ser o mais transparente possível, senão eliminado por inteiro. Nessa esteira, podemos entender porque a fala é privilegiada em relação à escrita:

Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as afecções da alma – das quais esses são os sinais primeiros – idênticas para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens. (ARISTÓTELES, 2013, p. 3, 16-a)

Neste trecho da obra *Da interpretação*, atribuída a Aristóteles, podemos observar uma formulação muito próxima do signo e da relação entre significado e significante expostos no CLG, mas com uma diferença significativa, está ausente o valor diferencial do signo. A significação para Aristóteles não é estabelecida pela relação entre os significantes, mas por uma hierarquia onde a coisa em si, ou referente, “objetos”, ocupa o lugar mais alto; seguida das “afecções da alma”, imagens dos objetos; depois temos os “sons pronunciados”, símbolos das afecções da alma; e por fim, “as coisas que se escrevem”, símbolos dos sons pronunciados.

Apesar das afecções da alma serem imagens dos objetos, a relação entre a alma e a coisa é de tal transparência a ponto de tornar o pensamento tão universal quanto as coisas mesmas. Derrida faz uma nota importante sobre isso:

É o que mostra Pierre Aubenque (*Le Problème de l'Être chez Aristote*, pp. 106 e ss.). No decorrer de uma notável análise, que muito nos inspirou aqui, P. Aubenque observa, com efeito: “É verdade que em outros textos Aristóteles qualifica como símbolo a relação da linguagem às coisas: ‘Não é possível trazer à discussão as próprias coisas, mas, no lugar das coisas, servir-nos-emos de seus nomes como símbolos’. O intermediário, constituído pelo estado de alma, é aqui suprimido ou pelo menos negligenciado mas esta supressão é legítima, porque, comportando-se os estados da alma como as coisas, estas podem ser-lhes imediatamente substituídas. Em compensação, não se pode substituir, sem mais, a coisa pelo nome. . .”(pp. 107-108). (DERRIDA, 2017, p. 14)

Enquanto as afecções têm uma relação de equivalência com as coisas, o mesmo não se passa com a fala e a escrita. Essas duas instâncias perdem a universalidade atribuída às afecções da alma, ambos são símbolos convencionais, mas não da mesma forma. Os sons pronunciados são chamados sinais primeiros

(*semeia proton*) e a escrita é entendida como símbolo (*simbola*) desses sons, ou seja, símbolo do símbolo. Vemos aqui um privilégio da matéria fônica em relação à escrita, a *phoné* está mais próxima do significado:

Em todos os casos, a voz é o que está mais próximo do significado, tanto quando este é determinado rigorosamente como sentido (pensado ou vivido) como quando o é, com menos precisão, como coisa. Com respeito ao que uniria indissolavelmente a voz à alma ou ao pensamento do sentido significado, e mesmo à coisa mesma (união que se pode fazer, seja segundo o gesto aristotélico que acabamos de assinalar, seja segundo o gesto da teologia medieval, que determina a *res* como coisa criada a partir de seu *eidos*, de seu sentido pensado no *logos* ou entendimento infinito de Deus), todos significante, e em primeiro lugar o significante escrito, seria derivado. Seria sempre técnico e representativo. Não teria nenhum sentido constituinte. Esta derivação é a própria origem da noção de "significante". A noção de signo implica sempre, nela mesma, a distinção do significado e do significante, nem que fossem no limite, como diz Saussure, como as duas faces de uma única folha. Tal noção permanece, portanto, na descendência deste logocentrismo que é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido (DERRIDA, 2017, p. 14).

O logocentrismo é uma característica intrínseca e necessária à tradição metafísica ocidental e não uma peculiaridade aristotélica. Derrida mostra argumentos semelhantes aos de Aristóteles em relação à escrita em outros autores. Como essas análises são longas e ultrapassam o escopo deste trabalho, resta-nos mencioná-las brevemente para satisfazer minimamente a exigência de evidências para um diagnóstico tão generalista. Em *A farmácia de Platão*, Derrida discute as considerações de Platão sobre a escrita, tomando o *Fedro* como fio condutor da investigação, mais especificamente o mito de Toth ao final do diálogo (DERRIDA, 2005)¹⁴. A teologia medieval é frequentemente citada na gramatologia (DERRIDA,

14 Evando Nascimento faz um comentário sintético e didático sobre este texto em seu livro *Derrida*: "Por ora, o importante é notar que a argumentação metafísica se caracteriza por uma valorização da origem do discurso, entendida como referência simples, não-desdobrada, a uma presença idêntica a si mesma. Essa metafísica da presença significa que no discurso platônico interessa preservar uma presença original, representada pela figura "paterna", daquele que enuncia e controla seu próprio discurso, evitando o erro e o logro interpretativos. Ao fingir re-apresentar o discurso do pai, a escrita, órfã e parricida, acaba por des-apresentá-lo, afastando-o definitivamente de sua origem, una, homogênea e pontual. Por natureza, a escrita é dúplice, pois ela atua como uma mimesis, ou seja, uma representação, um fingimento ou uma cópia do discurso vivo, um desdobramento ou, pior, uma multiplicação da memória relacionada à presença do pai. Por essência, ela é má, perversa, destrutiva da memória entregue aos poderes da rememoração artificial, à potência do falso. Ora, para Sócrates, o verdadeiro saber a que aspira o discurso filosófico não pode ser confiado ao texto escrito, evidenciando-se uma oposição sutil entre um saber como memória e um não-saber como rememoração, repetição de repetição, artifício. Há, de um lado, uma repetição de verdade (a *alétheia* dos gregos) que dá a ver e apresenta a essência das coisas, como remissão inequívoca à origem simples. E, do outro, uma repetição de morte e de esquecimento (a *lêthe* dos gregos), que desvia porque não apresenta mas re-apresenta, des-apresentando e desvirtuando a origem e a essência das coisas. O que funda o discurso filosófico é o valor de verdade e este não pode estar submetido aos caprichos da artificiosa e deletéria escrita. Valor de verdade que Nietzsche apontava como o valor dos valores

2017, p. 14, 15-16, 87-89, 97-98). Esta “determina a *res* como coisa criada a partir de seu *eidos*, de seu sentido pensado no *logos* ou entendimento infinito de Deus” (DERRIDA, 2017, p. 14)¹⁵. Ainda na gramatologia, Derrida demonstra o privilégio da fala para Hegel, primeiro por meio uma citação breve na página 14¹⁶, depois ao final da sessão “o ser escrito”, aborda a defesa de Hegel da escritura fonética em detrimento da ideográfica¹⁷. Rousseau, Husserl e Saussure são figuras de destaque nesse diagnóstico. A gramatologia está dividida em duas partes. A primeira se chama “A escritura pré-litera” e a segunda “Natureza, cultura, escritura”. A primeira parte é toda dedicada a Saussure e à linguística estrutural, como estes afirmam o logocentrismo enquanto ao mesmo tempo possibilitam seu diagnóstico e sua crítica. A segunda parte, de mais de 250 páginas, é toda dedicada ao logocentrismo em Rousseau. A escolha de Rousseau como objeto de análise se justifica pelo nível de detalhamento com o qual ele desenvolve as premissas do logocentrismo em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*. Já o livro *A voz e o fenômeno* é todo dedicado a Husserl e o privilégio da voz em seu pensamento. É claro que esses autores não constituem a totalidade da tradição ocidental, mas os textos citados tornam evidente o quanto a distinção significado/significante está pressuposta por toda a tradição ocidental, seja implícita ou explicitamente.

O logocentrismo do CLG está exposto no subcapítulo “a fala como objeto da linguística”. Saussure toma a fala como objeto da linguística pois a escrita seria meramente uma cópia desta, um artifício, enquanto a fala seria a língua mesma, sua essência. No capítulo do CLG sobre a escrita, Saussure expõe como a escrita pode

para o discurso filosófico. A cena de julgamento do texto escrito, no Fedro, é uma cena de fundação da própria filosofia como instituição.”

15 A teologia medieval é a apresentação mais explícita e articulada do logocentrismo, além de ser declaradamente herdeira do pensamento aristotélico: “A diferença entre significado e significante pertence de maneira profunda e implícita à totalidade da grande época abrangida pela história da metafísica, de maneira mais explícita e mais sistematicamente articulada à época mais limitada do criacionismo e do infinitismo cristãos, quando estes se apoderam dos recursos da conceitualidade grega. Esta pertencença é essencial e irreduzível: não se pode conservar a comodidade ou a “verdade científica” da oposição estoica, e mais tarde medieval, entre signans e signalum sem com isto trazer a si também todas as suas raízes metafísico-teológicas. A estas raízes não adere apenas (e já é muito) a distinção entre o sensível e o inteligível, com ludo o que comanda, isto é. a metafísica na sua totalidade” (DERRIDA, 2017, p. 15).

16 “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 percebe a cor ou a forma a interioridade do objeto tornando-se assim a do próprio sujeito” (Estética, III, I., p. 16 da trad. francesa). “... 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” (p.296). (DERRIDA, 2017, p. 14)

17 *ibid*, p. 30-31

influenciar a língua falada, corrompendo-a. A escrita é exterior à fala e derivada desta. Quando a escrita é usada como parâmetro de correção da pronúncia, esta ordem é invertida e a escrita passa a modificar a fala. Essa situação é inaceitável para Saussure.

Essa crítica pretende se direcionar à escrita em geral, mas somente um modo particular de escrita é abordado, a escrita fonética. Por que Saussure, ao fazer uma crítica à escrita em geral, reduziu-a a uma tipo de escrita particular? Seria possível observar esse mesmo fenômeno com os ideogramas? É razoável determinar os ideogramas como representação da fala? Expandir o escopo da questão poderia trazer conclusões muito diferentes.

Outra questão apresentada por Derrida é sobre a própria relevância do fenômeno retratado por Saussure. Onde está o problema da escrita influenciar a fala? Saussure parece preocupado em querer observar o desenvolvimento de uma fala pura, sem interferências da escrita, mas qual a relevância disso? Saussure de fato acredita na fala como essência da linguagem, a linguagem original, verdadeira, natural, o “sistema interno”, da qual todas as outras seriam cópias ou representações. Por isso ela é o objeto da linguística, e por isso é necessário distingui-la da escrita, descontaminá-la, mesmo sabendo ser essa uma tarefa impossível pelos motivos apontados acima. A fala é contaminada pela escrita e isso causa evidente desconforto no linguista.

A escritura teria pois a exterioridade que é atribuída aos utensílios; sendo, além disso, ferramenta imperfeita e técnica perigosa, diríamos quase que maléfica. Compreendemos melhor por que, em vez de tratar desta figuração exterior num apêndice ou nas margens, Saussure a ela consagra um capítulo tão trabalhoso quase que na abertura do Curso. É que se trata, mais do que delinear, de proteger e mesmo restaurar o sistema interno da língua na pureza de seu conceito contra a contaminação mais grave, mais pérfida, mais permanente que não parou de ameaçá-lo, até mesmo alterá-lo, no decorrer do que Saussure quer, de qualquer forma, considerar como uma história externa, como uma série de acidentes afetando a língua, e lhe sobrevindo do fora, no momento da “notação” (p. 34), como se a escritura começasse e terminasse com a notação. O mal da escritura vem do fora (ἔξωθεν), já dizia o Fedro (275a). A contaminação pela escritura, seu feito ou sua ameaça, são denunciados com acentos de moralista e de pregador pelo linguista genebrês. (DERRIDA, 2017, p. 42)

Tendo exposto e caracterizado o logocentrismo no CLG, podemos chegar ao ponto principal da argumentação. A noção do arbitrário do signo impossibilita qualquer hierarquia entre o signo falado e o signo escrito. Se a escrita é um sistema de signos, e esses se definem pelas suas diferenças entre si e não por semelhança

com os fonemas, então ela não poderia ser uma representação da fala. No próprio CLG, a escrita é utilizada como analogia para a linguagem falada: “A língua é um sistema de signos que exprimem idéias, e é comparável, por isso, à escrita, ao alfabeto dos surdo-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares etc., etc. Ela é apenas o principal desses sistemas” (SAUSSURE, 2012, p. 24). Justo no trecho onde o valor diferencial do signo é explicado, Saussure usa a escrita como exemplo: “Como se comprova existir idêntico estado de coisas nesse outro sistema de signos que é a escrita, nós o tomaremos como termo de comparação para esclarecer toda a questão” (SAUSSURE, 2012, p. 138). Se o valor do signo escrito é formado *identicamente* ao valor do signo falado, ou seja, pelas relações internas dos próprios signos entre si, como pode a escrita ser derivada da fala?

No CLG, Saussure faz uma distinção entre símbolo e signo. O signo é necessariamente arbitrário. Não no sentido de escolha deliberada, mas arbitrário no sentido de não-motivado, imotivado. Não existe nenhuma relação natural entre o significado e o significante. Enquanto o símbolo, por sua vez, carrega uma relação de semelhança, representacional, com o objeto simbolizado. Por exemplo, o símbolo da justiça é uma balança, representa o equilíbrio, a proporção, a justa medida. O signo é completamente imotivado, como já exposto anteriormente. Qual seria a relação de semelhança entre o significante “cão” e o seu referente?

Se seguirmos a rigor essa distinção, não poderemos considerar de forma alguma a escrita como uma representação da fala. Pois, se assim fosse, o signo gráfico não seria um signo, mas um símbolo. Além disso, é difícil estabelecer alguma relação de semelhança entre as letras e seus sons, dada a natureza gráfica de uma e a sonora de outra. A relação entre a escrita fonética e a fala não é representacional, mas linguística, constituída de signos arbitrários estabelecendo seu valor a partir de suas relações internas entre si.

O valor relacional do signo também impossibilita essa hierarquia:

Ademais, é impossível que o som, elemento material, pertença por si à língua. Ele não é, para ela, mais que uma coisa secundária, matéria que põe em jogo. Todos os valores convencionais apresentam esse caráter de não se confundir com o elemento tangível que lhes serve de suporte. [...] em sua essência, este [o significante] não é de modo algum fônico; é incorpóreo, constituído, não por sua substância material, mas unicamente pelas diferenças que separam sua imagem acústica de todas as outras. (SAUSSURE, 2012, p. 137-138)

O que haja de idéia ou de matéria fônica num signo importa menos que o que existe ao redor dele nos outros signos. (SAUSSURE, 2012, p. 139)

Aqui Saussure demonstra claramente como a substância fônica é secundária para a constituição da linguagem, contradizendo seu capítulo sobre a escrita. Se o significante não é material, mas um ente psíquico e sua essência é a sua diferença entre os demais significantes, como seria possível afirmar o caráter originário e autêntico do significante fônico, da fala? Derrida cita a glossemática de Hjelmslev como projeto responsável por desenvolver esse argumento. A glossemática busca tornar a linguística uma ciência formal tal qual a matemática, para isso ela leva o princípio do valor relacional do signo às últimas consequências, descartando completamente qualquer tipo de prioridade da fala em relação à escrita, e até mesmo negando a separação entre uma linguagem falada e outra escrita, estendendo uma à outra:

A longa supremacia da fonética convencional teve, além disso, o efeito de restringir a concepção dos linguistas sobre a "linguagem natural" de uma maneira que é comprovadamente não empírica, ou seja, inadequada por ser não exaustiva. Supôs-se que a substância expressiva de uma linguagem falada devesse consistir exclusivamente de "sons". Assim, como foi apontado pelos Zwirners em particular, passou-se por alto o fato de que a fala é acompanhada, e que certos componentes da fala podem ser substituídos por gestos, e que, na realidade, como dizem os Zwirners, não apenas os chamados órgãos da fala (garganta, boca e nariz), mas quase toda a musculatura estriada, cooperam no exercício da "linguagem natural". (HJELMSLEV, 1969, p. 103)¹⁸

Para Derrida, Saussure está reproduzindo um esquema muito comum na história da metafísica ocidental. Ao colocar a fala na posição de linguagem em sentido próprio, essência, origem, natureza; e a escrita nos polos opostos de sentido figurado, aparência, derivação, artifício, cria-se um esquema binário, mas seus lados não são neutros. Enquanto os primeiros são afirmados, os segundos são negados. Por isso, a escrita não só deve ser ignorada pela linguística, como constitui um "vício", "patologia", "tirania", "deformação", "abuso", "aberração". São os termos utilizados por Saussure para descrever a influência da escrita na língua falada. Que mal há? Para o linguista, há uma infiltração daquilo que deveria estar fora no dentro. O artifício toma o lugar da natureza: "O resultado evidente de tudo isso é que a escrita obscurece a visão da língua; não é um traje, mas um disfarce [*travestissement*]" (SAUSSURE, 2012, p. 40).

18 Ao ler os prolegomena de Hjelmslev fica clara a influência deste sobre os argumentos de Derrida contra o privilégio da fala. No entanto esta não é uma relação de simples filiação. Não é possível destrinchar aqui as diferenças entre o pensamento de Derrida e Hjelmslev, mas as semelhanças não vão muito além da negação do privilégio da fala.

Assim se estabelece o logocentrismo no CLG, Saussure afirma-o para, capítulos depois, criar as ferramentas teóricas para a sua superação. Apesar do próprio linguista nunca tomar esse passo explicitamente.

3. A FILOSOFIA DA DESCONSTRUÇÃO

3.1. Arquiescritura

Tendo introduzido tanto as questões linguísticas quanto metafísicas fundantes da desconstrução, podemos finalmente desdobrar os argumentos da *Gramatologia*. Começemos pelo próprio título da obra. A gramatologia é uma proposta irônica de ciência impossível, mais adiante veremos o motivo dessa ciência ser impossível. Por ora, basta entendê-la como uma espécie de inversão do logocentrismo da linguística. Para Saussure, a semiologia é a ciência do signo em geral, enquanto a linguística é a ciência do signo falado. No entanto, nem Saussure, nem seus sucessores desenvolvem esse campo mais geral da semiologia. O foco é sempre a linguística, e a semiologia se desenvolve a partir dos desenvolvimentos da linguística, criando um estranho cenário onde a semiologia, apesar de a princípio ser uma ciência anterior à linguística e dever fundamentá-la, torna-se dependente e derivada da linguística (DERRIDA, 2017, p. 62-63). Derrida rompe com o logocentrismo ao sugerir colocar a escrita como central ao invés da fala. Se a semiologia é a ciência do signo, mas ela é determinada pela linguística, Derrida sugere que a semiologia passe a se chamar *gramatologia* e torne-se um campo autônomo, independente da linguística. Isso significa tirar da língua falada seu posto de tipo ideal de signo e conferi-lo a escrita. No entanto, o conceito de escrita de Derrida não é o conceito corrente de escrita como signo gráfico, mas é algo de fato anterior tanto à fala quanto à escrita no sentido corrente e por isso substituiria a semiologia. Ele inverte a hierarquia entre fala e escrita, tornando a fala derivada da escrita. A proposta é absurda quando entendemos escrita no sentido corrente, mas aqui o signo “escrita” passa por uma ressignificação, adquirindo outro sentido¹⁹. O gesto, no entanto, é irônico, pois esse novo sentido dado à escrita é impossível de ser objeto de investigação científica.

Como já vimos anteriormente, por vezes, o próprio Saussure faz essa inversão ao tomar a escrita como referência para o signo em geral. E de fato essa inversão só é possível a partir das ferramentas teóricas formuladas no CLG: a tese da natureza arbitrária do signo e o valor relacional do signo. A desconstrução não é

¹⁹ Este movimento de ressignificação é a desconstrução.

então uma técnica ou método utilizado por Derrida para deslocar os significados do texto e fazer emergir um sentido contrário à intenção declarada do autor. A desconstrução é algo desde já presente no texto²⁰. Essa inversão não é nada além da continuidade da trajetória lógica dos argumentos de Saussure até as últimas conclusões.

Toda linguagem, seja ela qual for, é um tipo de escrita. Nossa tradição logocêntrica, ao entender a escrita como um simulacro da fala, a determina como significante do significante. No entanto, não só o significante escrito é significante do significante, mas *todo* significante o é, seja lá qual for sua substância (fônica ou gráfica). Lembremos do valor relacional do signo. O conjunto de signos de uma língua constitui uma estrutura e cada signo é definido por sua relação com os outros signos dentro da mesma estrutura. Todo signo é signo de um signo. A linguagem não é uma nomenclatura na qual os signos correspondem a determinados entes. Os signos se definem em suas relações entre si. Portanto, a identidade de um signo é sempre dependente e correlacionada a outro signo, criando uma cadeia infinita e circular de signos, uma estrutura. O valor relacional do signo implica a implosão da própria divisão significado-significante, pois o significado se torna trivial, ele não é nada além da relação dos significantes entre si. Assim, toda e qualquer linguagem é uma estrutura de significantes, determinados por outros significantes. Significantes de significantes. O valor relacional do signo torna a escrita uma metáfora para todo tipo de linguagem, para todo tipo de signo. Por isso, a semiologia seria, na visão de Derrida, gramatologia. E a linguagem, uma espécie de escritura:

Ora, por um movimento lento cuja Necessidade [*necessité*] mal se deixa perceber, tudo aquilo que – há pelo menos uns vinte séculos – manifestava tendência e conseguia finalmente reunir-se sob o nome de linguagem começa a deixar-se deportar ou pelo menos resumir sob o nome de escritura. Por uma Necessidade [*necessité*] que mal se deixa perceber, tudo acontece como se – deixando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral (entendida como comunicação, relação, expressão, significação, constituição do sentido ou do pensamento etc.), deixando de designar a película exterior, o duplo inconsistente de um significante maior, o *significante do significante* – o conceito de escritura começava a ultrapassar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos desta palavra, a “escritura” *compreenderia* a linguagem. Não que a palavra “escritura” deixe de designar o significante do significante, mas aparece, sob uma luz estranha, que o “significante do significante” não mais define a reduplicação acidental e a secundariedade decaída. “Significante do significante” descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: na sua

20 Por isso não faz sentido caracterizar a desconstrução como uma técnica, ou um ato de acréscimo do sujeito interpretante ao texto interpretado. O sentido “desconstruído” está sempre presente no texto, desde o momento de sua escrita. Derrida somente lança luz sobre este sentido obscurecido por uma interpretação mais tradicional, focada na intencionalidade do autor.

origem, certamente, mas já se pressente que uma origem, cuja estrutura se soletra como “significante do significante”, arrebatase e apaga-se a si mesma na sua própria produção. O significado funciona aí desde sempre como um significante. A secundariedade, que se acreditava poder reservar à escritura, afeta todo significado em geral, afeta-o desde sempre, isto é, desde o *início do jogo*. Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem. O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem. Isto equivale, com todo o rigor, a destruir o conceito de “signo” e toda sua lógica. Não é por acaso que esse *transbordamento* sobrevém no momento em que a extensão do conceito de linguagem apaga todos os seus limites. Como veremos: esse transbordamento e esse apagamento têm o mesmo sentido, são um único e mesmo fenômeno. Tudo acontece como se o conceito ocidental de linguagem (naquilo que, para além da sua plurivocidade e para além da oposição estreita e problemática entre fala e língua, liga-o *em geral* à produção fonemática ou glossemática, à língua, à voz, à audição, ao som e ao sopro, à fala) se revelasse hoje como a forma ou a deformação de uma escritura primeira: mais fundamental do que a que, antes desta conversão, passava por mero “suplemento da fala” (Rousseau). Ou a escrita não foi nunca um mero suplemento, ou então é urgente construir uma nova lógica do “suplemento”. É esta urgência que nos guiará mais adiante na leitura de Rousseau. (DERRIDA, 2017, p. 8-9)

Como podemos ver, o conceito de escrita foi alterado e não é o conceito corrente de escrita. Escrita em sentido derridiano é o caráter relacional e estrutural da linguagem, não o mero significante gráfico. Derrida não está afirmando teses absurdas, como a anterioridade histórica da escritura sobre a fala (apesar dessa hipótese não estar completamente descartada pelos historiadores da escrita), ou o aprendizado da escrita antes da fala no desenvolvimento infantil, nem simplesmente uma superioridade da escrita em relação a fala. Podemos descrever a tese de Derrida como o reconhecimento da universalidade da condição da escrita (ser significante do significante) para todo tipo de sistema de significação. Ela seria o tipo ideal desses sistemas e não mais a fala. Esse novo conceito de escrita também é chamado de escrita originária ou arquiescritura.

Por que então não criar um significante para esse novo conceito? Por vezes, Derrida usa o termo arquiescritura, mas, em geral, mantém o termo escrita. A intenção de Derrida ao manter o termo escrita é desconstruir o binarismo entre fala e escrita. Enfatizando a presença, no coração da fala, de uma característica em comum com a escrita, característica essa responsável por tornar possível qualquer estrutura de significação, “linguagem” como um todo. Como já mencionamos, se reduzirmos a substância fônica da fala e a substância gráfica da escrita, fala e

escrita são a mesma coisa. Essa é uma característica da desconstrução defendida por Derrida. A desconstrução não é a aniquilação da tradição metafísica, mas uma ressignificação desta. Desconstruir permite conservar os textos da metafísica deslocando suas ênfases, suas chaves interpretativas. E isso implica manter seus termos intactos. Um outro motivo para essa decisão é o reconhecimento da impossibilidade de sair ou superar a metafísica. Quando criamos um termo fora da terminologia metafísica vigente, criamos novos binarismos, uma nova estrutura de significação, tão metafísica quanto a anterior. Para evitar criar uma hierarquia metafísica, velando seu caráter metafísico, Derrida decide assumir esse caráter e a impossibilidade de fazer um discurso fora da metafísica como uma ferramenta crítica, evidenciando os limites de seu próprio discurso e se distanciando da crença ingênua em um pensamento não-metafísico.

3.2. O rastro

A desconstrução é a negação da possibilidade de uma presença pura, sem intermediários, aquela demonstrada e até certo ponto defendida por Heidegger no nosso capítulo sobre a metafísica da presença. O conceito de rastro demonstra a impossibilidade dessa presença pura, pois toda presença detém uma certa qualidade de mediação na constituição de sua própria essência. O rastro abala as relações de prioridade, autenticidade e originalidade presentes nos binarismos da metafísica (inteligível e sensível, transcendental e empírico, etc.). A identidade de tudo aquilo determinado “presente” depende do rastro de outros termos, os quais nunca são eles mesmos presentes.

O rastro é um desenvolvimento da linguística de Saussure. O signo não é constituído por uma substância fônica (som) do lado do significante, nem conceitual do lado do significado. Como vimos, a própria divisão entre significado e significante é abalada por Derrida ao reduzir tudo ao significante. O signo é constituído pelas relações dos significantes entre si, mais especificamente pelo jogo de suas diferenças. A identidade do signo é intrinsecamente demarcada por aquilo que ele não é. Para ter algum sentido, todo signo deve reter os rastros dos outros signos contra os quais ele é definido. *Esse processo pelo qual cada signo se constitui em suas relações entre outros signos é chamado por Derrida de rastro.* Nenhum signo

está simplesmente presente, nenhum signo é simplesmente idêntico a si mesmo, pois sua constituição depende de outros signos ausentes no momento de sua enunciação. Ele sempre carrega consigo os rastros de outros signos.

A radicalidade desse pensamento pode escapar à primeira vista. A nossa tradição metafísica logocêntrica sempre viu o signo como representação de algo efetivamente existente. Seja esse algo um objeto no mundo, um conceito ou pensamento. Citamos Aristóteles anteriormente como um paradigma dessa formulação. Ao analisar a linguística estruturalista de Saussure, encontramos nela um duplo caráter. Por um lado, Saussure reverbera esse esquema logocêntrico e, por outro lado, refuta-o, sem perceber toda a extensão das consequências de seu pensamento. Já falamos consideravelmente sobre sua visão negativa da escrita, mas ainda precisamos demonstrar o caráter logocêntrico da divisão significado/significante. Essa divisão foi proposta pelos estoicos e foi reproduzida na idade média como *signans* e *signatum*, sofreu algumas modificações por parte de Saussure (ao considerá-los inseparáveis entre si e formular o valor relacional do signo) e foi mantida por seus seguidores. Hjelmslev até aprofunda-a, criando a confusa divisão entre *forma do conteúdo* e *substância do conteúdo*. No entanto, o valor relacional do signo deveria eliminar essa dicotomia, pois ela pressupõe a autonomia do significado, algo descartado pela linguística estrutural. O significado de um signo não é nada além das relações dos significantes entre si, podendo ser reduzido a essas relações.

A decisão de manter a dicotomia significado/significante é uma herança da tradição logocêntrica. Para esta, o significado é independente do significante, ele pode ser simplesmente encarnado em qualquer significante, pois para o logocentrismo a língua é uma nomenclatura. Os conceitos e as coisas no mundo estão prontas e dadas, a língua somente nomeia essas coisas, ela é somente uma casca, um suporte, uma roupagem podendo ser substituída por qualquer outra. Já discutimos isso e porque essa visão é equivocada no capítulo sobre Saussure. Essa noção de significado é chamada por Derrida de *significado transcendental*.

A manutenção da distinção rigorosa – essencial e jurídica – entre *signans* e o *signatum*, a equação entre o *signatum* e o conceito, deixam em aberto, de direito, a possibilidade de pensar um *conceito significado em si mesmo*, em sua presença simples ao pensamento, em sua independência relativamente à língua, isto é, relativamente a um sistema de significantes. Ao deixar aberta essa possibilidade – e ela está no princípio mesmo da oposição significante/significado, isto é, do signo –, Saussure contradiz as aquisições críticas de que falávamos há pouco. Ele se rende à exigência clássica

daquilo que propus chamar de “significado transcendental”, o qual, em si mesmo, em sua essência, não remeteria a nenhum significante, excederia à cadeia dos signos, e não mais funcionaria, ele próprio, em um certo momento, como significante. A partir do momento, ao contrário, em que se coloca em questão a possibilidade de um tal significado transcendental e em que se reconhece que todo significado está também na posição de significante, a distinção entre significado e significante – o signo – torna-se problemática em sua própria raiz. Obviamente, trata-se de uma operação que se deve efetuar com prudência, pois: a) ele deve passar pela difícil desconstrução de toda a história da metafísica que impôs e não deixará jamais de impor a toda ciência semiológica essa exigência fundamental de um “significado transcendental” e de um conceito independente da língua; essa exigência não é imposta a partir do exterior por alguma coisa como “a filosofia”, mas por tudo aquilo que liga nossa língua, nossa cultura, nosso “sistema de pensamento” à história e ao sistema da metafísica; b) não se trata tampouco de confundir, em todos os níveis e em toda simplicidade, o significante e o significado. O fato de que essa oposição ou essa diferença não possa ser radical ou absoluta não a impede de funcionar e até mesmo, sob certos limites, bastante amplos, de ser indispensável. Por exemplo, nenhuma tradução seria possível sem ela. E foi, efetivamente, no horizonte de uma traduzibilidade absolutamente pura, transparente e unívoca, que se constituiu o tema de um significado transcendental. Nos limites em que ela é possível, em que ela, ao menos, *parece* possível, a tradução pratica a diferença entre significado e significante. Mas, se essa diferença não é nunca pura, tampouco é a tradução, e seria necessário substituir a noção de tradução pela de *transformação*: uma transformação regulada de uma língua por outra, de um texto por outro. Não se tratou, nem, na verdade, nunca se tratou de alguma espécie de “transporte”, de uma língua a outra, ou no interior de uma única mesma língua, de significados puros que o instrumento – ou o “veículo” – significante deixaria virgem e intocado (DERRIDA, 2001, p. 25-26)

Como esses argumentos, incluindo a posição de Derrida sobre a tradução, já estão bem justificados em nosso capítulo sobre Saussure, vamos nos limitar a continuar aqui com algumas possíveis dúvidas sobre essa redução do significado ao significante: Mas será de fato impossível haver um significado sem significante? Se por exemplo quero pensar em um gato, posso, em vez de pensar nesse significante fônico ou gráfico “gato”, pensar na imagem do gato. Isso não seria pensar sem significante? A complicação gerada por esse exemplo se deve ao motivo dele não levar em conta o fato de já termos de antemão o conceito de gato delimitado pelos significantes fônicos e gráficos. Quando pensamos em uma imagem genérica de gato, essa imagem funciona tal qual um significante e se conecta com toda a cadeia de significantes ligada ao significante “gato”. Um exemplo melhor seria o caso de uma pessoa sem conhecimento desse conceito, como os bebês, mas esse caso já foi consideravelmente discutido no capítulo sobre Saussure.

E as intuições? Não seriam elas significados puros, sem intermédio de significantes? As intuições são “recortadas” pelos conceitos, como também já

explicado no capítulo sobre Saussure. A complexidade do nosso mundo depende de nossa riqueza conceitual. A intuição funciona como mais um significante, ligando-se à cadeia de significantes. Quando vemos um gato, o identificamos como gato e não como “au-au” pela nossa capacidade de diferenciá-lo de um cão. Sua aparência funciona como significante e se liga ao significante gato. No caso de um ser não dotado de linguagem arbitrária, fônica ou gráfica, a própria imagem do gato funcionaria como símbolo e se ligaria a outras imagens, sentidos e memórias relacionadas aos gatos, como seu comportamento, cheiro, som etc, formando essa idealidade do gato, sem o uso de significantes arbitrários. Certamente o conceito de gato desse ser hipotético não dotado de linguagem não será o mesmo do estabelecido nos dicionários de língua portuguesa ou nos livros de biologia, mas, ao formar uma idealidade, esta se estabelecerá pelo jogo das diferenças, ligando a intuição a uma cadeia infinita de significantes.

Portanto, nunca haverá um fundamento último, um ponto absoluto para a definição de um conceito. Qualquer definição remeterá a outro significante e esse a outro e outro e outro, e assim infinitamente. Indicar um objeto não resolve, pois este ato de indicação, além de funcionar ele mesmo como significante, não é capaz de operar sozinho, precisa se contextualizar, precisará de ser acompanhado de outros significantes.

3.3. O rastro (puro) é a *différance*

De um lado, o elemento fônico, o termo, a plenitude que se denomina sensível, não apareceriam como tais sem a diferença ou oposição que lhes dão *forma*. Tal é o alcance mais evidente do apelo à diferença como redução da substância fônica. Ora, aqui, o aparecer e o funcionamento da diferença supõem uma síntese originária que nenhuma simplicidade absoluta precede. Tal seria, pois, o rastro originário. Sem uma retenção na unidade minimal da experiência temporal, sem um rastro retendo o outro como outro no mesmo, nenhuma diferença faria sua obra e nenhum sentido apareceria. Portanto, não se trata aqui de uma diferença constituída mas antes de toda determinação de conteúdo, do movimento puro que produz a diferença. *O rastro (puro) é a diferença [différance]*. Ela não depende de nenhuma plenitude sensível, audível ou visível, fônica ou gráfica. É, ao contrário, a condição destas. Embora *não exista*, embora não seja nunca um *ente-presente* fora de toda plenitude, sua possibilidade é anterior, de direito, a tudo que se denomina signo (significado/significante, conteúdo/expressão etc.), conceito ou operação, motriz ou sensível. Esta diferença [différance], portanto, não é mais sensível que inteligível, e ela permite a articulação dos signos entre si no interior de uma mesma ordem abstrata – de um texto fônico, ou gráfico por exemplo – ou entre duas ordens de expressão. Ela permite a articulação da fala e da escritura – no

sentido corrente – assim como ela funda a oposição metafísica entre o sensível e o inteligível, em seguida entre significativo e significado, expressão e conteúdo, etc. Se a língua já não fosse, neste sentido, uma escritura, nenhuma “notação” derivada seria possível; e o problema clássico das relações entre fala e escritura não poderiam surgir. As *ciências* positivas da significação, bem entendido, podem descrever somente a *obra* e o *fato* da diferença [différance], as diferenças determinadas e as presenças determinadas as quais elas dão lugar. Não pode haver ciência da diferença [différance] ela mesma em sua operação, nem tampouco da origem da presença ela mesma, isto é, de uma certa não origem (DERRIDA, 2017, p. 76-77)

Différance é um neologismo de Derrida. É a palavra *Différence* (diferença em francês), grafada com um “a”. Este “a” advém do participio presente do verbo *différer* (diferir): *différant* (diferente). Derrida faz isto pois a palavra *différence*, assim como em português, significa diferir apenas em sentido espacial: ser outro, não ser o mesmo, ser diferente, dessemelhante. Já o verbo *différer*, assim como em português, abarca esse significado espacial e o temporal, no sentido de: demorar, dilatar, adiar, prorrogar. *Além disso o sufixo -ance determina voz média*²¹, *rompendo com relações de sujeito e objeto, causa e efeito* (NASCIMENTO, 2015, p. 155-162).

Qual a diferença entre *différance* e diferença? A língua é um jogo de diferenças arbitrárias, “a *différance* é o movimento de jogo que produz, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença” (DERRIDA, 1996, p. 43). A *différance* não tem estatuto ontológico algum, ela não é nada. Ela é o próprio jogo da diferenciação responsável por tornar possível a identidade de qualquer conceito, portanto ela não é nem sensível nem inteligível, ela é o próprio movimento de constituição destas categorias. A palavra diferença se opõe à identidade, e a *différance* não é nem um nem outro, mas a própria possibilidade dessa dicotomia. Por isso, ela não tem estatuto ontológico algum, ela é o diferir temporal e espacial, não sendo ela mesma nem temporal nem espacial. Cada elemento presente precisa se referir, seja espacial ou temporalmente, a outros elementos ausentes. O próprio tempo presente só pode ser entendido em sua relação com o passado e futuro, e, como mostra a fenomenologia de Husserl, o presente vivo se constitui em pleno intercâmbio entre presente, passado e futuro. A

21 A voz média é uma voz verbal não presente na língua portuguesa. A voz média é muito próxima da voz reflexiva, onde o sujeito é agente da ação e ao mesmo tempo afetado pela ação, por exemplo: “João barbeou-se”. João é tanto agente quanto paciente da ação. A voz média se aplica aos mesmos casos, porém ela tem uma flexão verbal própria (neste caso o *-ance*), enquanto a voz reflexiva da língua portuguesa usa o verbo na voz ativa para ser expressa. A voz média aqui é uma decisão de Derrida para não determinar relações de sujeito e objeto, causa e efeito.

différance é essa remessa ao outro no âmago da própria identidade, responsável por constituir a identidade.

Podemos relacionar a *différance* aos esquemas mais clássicos da metafísica, como a metáfora platônica do sol, o primeiro motor imóvel aristotélico ou o deus cristão. Isto se dá porque, de certa forma, todos esses conceitos estão respondendo a uma mesma pergunta, a pergunta do ser, da origem, da *arché*. A diferença dessas metafísicas para a desconstrução é o rompimento com a própria possibilidade de uma origem. Quando respondemos à pergunta sobre o ser com qualquer ente, seja lá qual for, sempre estaremos fadados ao fracasso, pois como demonstrado, todo ente presente, para ser inteligível, identificado, e portanto presente depende de uma cadeia de rastros a formar seu sentido. Quando digo “o ser é a ideia” (como Platão), estou atribuindo à ideia a essência do ser, estou afirmando ser a ideia responsável por dar ser aos entes, ou seja, torná-los identificáveis e inteligíveis. No entanto, a ideia não é autossuficiente, nenhum ente é autossuficiente. A ideia só é inteligida a partir de uma cadeia de rastros, sejam eles: a unidade, multiplicidade, partilha, repetição, permanência, representação etc. Não podemos entender a ideia sem esses outros significantes. Se a ideia é dependente de sua relação com outros entes para formar sua identidade, como ela pode ser a origem, o ser propriamente dito, o centro da ontologia? Ela se mostra igualmente dependente, como todo ente. Mas Derrida não quer descartar a questão do ser e busca dar uma resposta (im)possível. Se o ser de cada ente se deve à sua relação com outros entes (o rastro), então podemos determinar o ser como esta relação. O ser é o rastro. No entanto, essa solução não é menos problemática do que qualquer outra. Pois mesmo o rastro, ou a diferença, a relação de diferença, o valor diferencial, chamemos como quiser, é um ente e depende de sua relação com outros entes. Derrida recorre então ao rastro puro, a *différance*, e aqui reside toda complicação. A *différance* não é um ente pois ela nunca está completa, pronta, em um estado final e presente. Ela é o movimento de diferenciação, e por isso não pode ser nenhum conceito ou palavra, ou qualquer coisa, pois quando dizemos “a *différance* é tal e tal” estamos delimitando-a, definindo-a, transformando em ente, mas ela é sempre um processo incompleto e indeterminado. Ela nunca é um ente, ela está sempre entre um ente e outro, é o elo responsável pela identidade e delimitação de cada ente, sem ser jamais um ente. Ela não é nada de presente, de positivo, ela não é nada. O processo de descrição da *différance* é algo contraditório,

pois atribuímos a ela determinadas características e funções para, em seguida, riscarmos essas mesmas descrições para dizer: a *différance* não é nada, não tem valor ontológico, não é presente, não é. Esse é basicamente o mesmo processo utilizado pela teologia negativa para descrever deus: “De tal modo que os desvios, locuções e a sintaxe aos quais frequentemente terei que recorrer se parecerão com os da teologia negativa — às vezes, a ponto de serem indistinguíveis dela.” (DERRIDA, 1996)

Para essa teologia, deus, devido a sua magnitude, é incompreensível para o entendimento humano e, por isso, não é possível definir ou construir qualquer tipo de raciocínio sobre a essência de deus. Deus então é mistério e se revela enquanto mistério, está para além de qualquer palavra ou conceito. Este é o trecho de uma homília de João Crisóstomo, de título *Da incompreensibilidade de Deus*:

Vede os bons sentimentos do servo: “Eu te dou graças”, declara, “porque tenho um Senhor incompreensível”. E não se refere aqui a sua essência. Omite, como fato conhecido, que seja incompreensível. Quanto à onipresença de Deus, ele a afirma, visando mostrar que desconhece até de que modo Deus está presente em toda parte. Para convencer-te ser exatamente sobre isso que ele fala, escuta como prossegue: “Se subo aos céus, tu lá estás; se desço ao Xeol, aí te encontro”. Sabes de que maneira Deus está presente em todo lugar? O profeta não o sabe, mas sente vertigens, hesita, perturba-se até mesmo quando procura apenas raciocinar. Não seria, portanto, o cúmulo da insensatez pretenderem alguns, tão inferiores em graça, perscrutar a própria essência de Deus? E, contudo, é o mesmo profeta que diz: “Os mistérios e os segredos de tua sabedoria tu me ensinas”. Apesar deste conhecimento dos mistérios e dos segredos de sua sabedoria, ele a proclama em si mesma inacessível e incompreensível. De fato, diz ele: “O Senhor é grande e onipotente, e sua inteligência é incalculável”, a saber, incompreensível. Que dizes? A sabedoria é incompreensível para o profeta, e a nós, a essência nos seria compreensível? Não seria evidente loucura? Sua grandeza é ilimitada e queres circunscrever sua essência? (João Crisóstomo, *Da incompreensibilidade de Deus*; *Da providência de Deus*; *Cartas a Olímpia* / São João Crisóstomo, São Paulo: Paulus: 2007, p.18)

Tanto deus quanto a *différance* são indefiníveis. Deus por ter um modo de ser superior e inconcebível para o ser humano e a *différance*, pelo fato dela ser a condição de existência de qualquer conceito e, por isso, não poder ser limitada por nenhum conceito, pois ela é sempre anterior a qualquer atributo que possamos lhe dar. Ela não é nem transcendente nem imanente, nem causa nem efeito, nem presente nem ausente, nem material nem espiritual, ela é o processo de diferenciação de cada um desses conceitos. Então ela é um processo? Não, ela é a condição do processo. Ela é uma condição? Não, ela é a condição da condição. Por isso a *différance* sempre escapa à definição, por isso ela tem esse “a”. Como já

explicamos, o “a” da *différance* significa um adiamento, uma dilatação, um atraso constante do significado, ela é responsável pelo efeito da presença sem ela mesma ser uma causa. É como uma nota promissória, paga com outra nota promissória, e outra, e outra e outra *ad infinitum*. Por outro lado, deus é a presença em seu sentido mais puro, é uma ultrapresença inconcebível para a humanidade, enquanto a *différance* não é nada. Ela não é uma coisa da qual outras coisas se derivam, ela tampouco é uma causa ou efeito. Ela até poderia ser entendida como um efeito sem causa, mas isto comprometeria a própria ideia de efeito.

Vimos como em Heidegger o ser propriamente dito não é um ente, mas a inteligibilidade do ente. Expandindo os preceitos da linguística de Saussure para a ontologia, entendemos como a acessibilidade do ente ao intelecto se dá pelo movimento da *différance*, ela torna possível a identificação de qualquer coisa, pois ela é a condição da identidade. A *différance* não é ela mesma um ente, ela não é nada além desse rastro do outro no mesmo. E aqui chegamos no ponto apresentado por Derrida em todas as suas análises: no âmago do ser encontra-se, sempre, sistematicamente, o não-ser. Pois todo ser, toda identidade, toda presença se constitui pelo seu outro e este jogo de diferir é a *différance*, ela é a essência na exterioridade.

CONCLUSÃO

Este trabalho é uma tentativa de estabelecer uma apresentação simplificada da desconstrução de Derrida tomando como ponto central o conceito de rastro como apresentado na *Gramatologia*, mas ainda deixa grandes lacunas a serem preenchidas para um melhor entendimento da desconstrução.

Podemos perceber a clara filiação de Derrida à fenomenologia, sobretudo em sua apresentação heideggeriana. Derrida endossa e é muito influenciado pela leitura de Nietzsche feita por Heidegger (HEIDEGGER, 2008), onde este apresenta sua leitura da história da filosofia e categorizará a filosofia nietzschiana como uma metafísica da presença e, portanto, ainda pertencente a essa tradição. Apesar de abordarmos a metafísica da presença, essa interpretação heideggeriana da história da metafísica e a intenção nietzschiana de superá-la ficaram de fora do trabalho, mesmo sendo algo subentendido por toda a obra de Derrida.

Outras fontes importantes para entender a desconstrução são as primeiras publicações de Derrida sobre fenomenologia: *O problema da gênese na filosofia de Husserl*; *A voz e o fenômeno*, mas sobretudo a introdução feita por Derrida sobre *A origem da geometria*, um texto escrito por Husserl, aparentemente com intenção de ser incluído em *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, mas que só foi editado e publicado em 1939 por Fink na *Revue internationale de philosophie*. Derrida publica uma tradução desse texto para o francês com uma enorme introdução (maior que o texto comentado) e é aí onde as bases teóricas da desconstrução são apresentadas com suas raízes fenomenológicas mais expostas. Nesse texto, Derrida demonstrará como, para Husserl, a escrita foi uma condição para o surgimento da geometria e também das ciências. Esta afirmação, no entanto, contradiz o privilégio da voz presente na fenomenologia de Husserl:

“Somente aqui, quando Derrida procura a resposta de Husserl à questão da geração de objetos ideais por meio da linguagem, é que ele descobre que a escrita é uma condição irredutível para o sentido e a percepção. No entanto, embora seja uma condição para o conhecimento, a escrita não é uma intuição e não pode ser determinada pela intuição. Portanto, por meio da análise da escrita na *Introdução*, Derrida é capaz de 'abordar algo como a axiomática não pensada da fenomenologia husserliana, seu 'princípio de todos os princípios', isto é, seu intuicionismo . . . '. Mas, mais importante ainda, para além da crítica à fenomenologia, a *Introdução* estabelece uma unidade absoluta — um 'um' — no qual todas as oposições necessariamente contaminam umas às outras; a *Introdução*, portanto, estabelece, como diz Derrida em seu ensaio de 1966, 'Freud e a Cena da Escrita', 'os conceitos originários de *différance* e 'atraso'." (LAWLOR, 2002, p. 88)

Este trabalho é capaz de apresentar muito superficialmente as influências mais fundamentais e estabelece precariamente suas relações em uma tentativa de dar sentido aos argumentos apresentados na *Gramatologia*. No entanto, apesar dos avanços, pode ser insuficiente para convencer os olhares mais exigentes da razoabilidade dos argumentos da desconstrução, ou mesmo de seu pertencimento ao campo da filosofia. As obras citadas acima são caminhos possíveis em busca da compreensão desta filosofia e de sua legitimidade e importância.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. **Física I e II**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. **Da interpretação**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

- ARISTÓTELES. **Metafísica De Aristóteles II**. São Paulo: Edições Loyola, 2022.
- BECKER, O. Husserl and Descartes. *In*: HOPKINS, B.; CROWELL, S. **The New Yearbook for Phenomenology**. Londres e Nova York: Routledge, 2001.
- and Phenomenological Philosophy**
- BRADLEY, A. **Derrida's Of grammatology**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- BROGAN, W. A. (ED.). **Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being**. Albany: State University of New York Press, 2005.
- BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. P. (EDS.). **A companion to Descartes**. 1. publ. paperback ed ed. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2011.
- CISNEY, V. W. **Derrida's Voice and Phenomenon**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- CULLER, J.; SAUSSURE, F. de. **Saussure**. 7. impr ed. London: Fontana Press, 1990.
- DERRIDA, J. **Margens Da Filosofia**. Campinas: Papirus Editora, 1996.
- DERRIDA, J. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001.
- DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.
- DERRIDA, J. **A Voz E O Fenomeno - Introducao Ao Problema Do Signo Na Fenomenologia De Hussert**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2021.
- GILSON, E. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1930.
- GILSON, E; LANGAN, Thomas. **Modern Philosophy: From Descartes to Kant**. New York: Random House, 1963.
- HARTIMO, M. Mathematical roots of phenomenology: Husserl and the concept of number. **History and Philosophy of Logic**, v. 27, n. 4, p. 319–337, nov. 2006.
- HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. Barueri: Forense Universitária, 2008. v. II
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campínas: Editora da Unicamp, 2011.
- HEIDEGGER, M. **A essência da liberdade humana: introdução à filosofia**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- HEIDEGGER, M. **Logic: the question of truth**. Tradução: Thomas Sheehan. First paperback edition ed. Bloomington Indianapolis: Indiana University Press, 2016.

- HEIDEGGER, M. **Marcas Do Caminho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.
- HJELMSLEV, L.; WHITFIELD, F. J.; HJELMSLEV, L. **Prolegomena to a theory of language**. Rev. Engl. ed., reprinted ed. Madison, Wisc: Univ. of Wisconsin Pr, 1969.
- HOPKINS, B.; CROWELL, S. **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy: Volume 1**. Hoboken: Taylor and Francis, 2015.
- HUSSERL, E. **Idéias Para Uma Fenomenologia Pura E Para Uma Filosofia Fenomenológica**. São Paulo: Ideias e Letras, 2007.
- HUSSERL, E. **Investigações lógicas: Fenomenologia e Teoria do Conhecimento**. Barueri: Editora Forense, 2012.
- HUSSERL, E. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Barueri: Editora Forense, 2013.
- HUSSERL, E.; WILLARD, D.; HUSSERL, E. **Philosophy of arithmetic: psychological and logical investigations: with supplementary texts from 1887-1901**. Dordrecht ; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- INWOOD, M. J. (ED.). **A Heidegger dictionary**. Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2008.
- KISIEL, T. J.; HEIDEGGER, M. **The genesis of Heidegger's "Being and time"**. First paperback printing ed. Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 1995.
- KOCKELMANS, J. J. **Phenomenology : the philosophy of Edmund Husserl and its interpretation**. Garden City: Anchor books, 1967.
- LAWLOR, L. **Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology**. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- MARTIN, W. M. Descartes and the Phenomenological Tradition. *In*: BROUGHTON, J; CARRIERO, J. **A Companion to Descartes**. Malden: Blackwell Publishing, 2008.
- MACDONALD, P. S. (ED.). **Descartes and Husserl: the philosophical project of radical beginnings**. Albany: State University of New York Press, 2000.
- MCINTYRE, R.; JOURNAL OF PHILOSOPHY INC. Husserl and Frege. **Journal of Philosophy**, v. 84, n. 10, p. 528–535, 1987.
- MCNEILL, W. (ED.). **The glance of the eye: Heidegger, Aristotle, and the ends of theory**. Albany: State University of New York Press, 1999.
- NASCIMENTO, E. **Derrida e a Literarura: "notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução**. São Paulo: É Realizações, 2015.
- PLATÃO. **Box Grandes Obras de Platao**. [s.l.] Mimetica, 2021a.

- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021b.
- ROUSSEAU, J.-J. **Rousseau: Do Contrato Social Ensaio Sobre a Origem Das Linguas**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- SANDERS, C. (ED.). **The Cambridge companion to Saussure**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- SANTIAGO, S. **Glossário de Derrida**. 2. ed. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.
- SAUSSURE, F. DE. **Curso de linguística geral**. 28^a ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2012.
- SHEEHAN, T. **Making sense of Heidegger: a paradigm shift**. London ; New York: Rowman & Littlefield International, 2015.
- SHEEHAN, T. J.; PHILOSOPHY DOCUMENTATION CENTER. Heidegger's Interpretation of Aristotle: Dynamis and Ereignis: **Philosophy Research Archives**, v. 4, p. 278–314, 1978.
- WILLIAMS, B. **Descartes: the project of pure enquiry**. New York: Routledge, 2015.