

A METAFÍSICA DA PRESENÇA DISSIMULADA NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA E A MÁQUINA DE ESCREVER FREUDIANA – REVISITANDO DERRIDA

Ronaldo Manzi Filho*

Resumo

O objetivo deste texto é mostrar como a noção de *escritura*, apresentada por Derrida, só pode ser compreendida num entrecruzamento contra intuitivo: entre a fenomenologia husserliana e a psicanálise freudiana. Derrida encontra na fenomenologia de Husserl uma dissimulação do que ele denomina uma *metafísica da presença*; e, em Freud, uma possibilidade de nos livrarmos da concepção do Presente Vivo enquanto fundamento do pensar. A paisagem que Derrida nos apresenta é de uma grafia do aparelho psíquico: uma máquina de escrever que não se submete aos imperativos da voz do fenômeno.

Palavras-chave: Metafísica da presença. Voz. Fenômeno. Presente vivo. Escritura. Ação diferida.

Abstract

The aim of this paper is to show how the notion of *writing*, presented by Derrida, can only be understood in a counterintuitive intersection: between Husserlian phenomenology and Freudian psychoanalysis. Derrida finds in Husserl's phenomenology a dissimulation of what he calls a metaphysic of presence; and, in Freud, a possibility to get rid of this conception of the Present Live as the fundament of thinking. The landscape that Derrida presents us is of a spelling of the psychic apparatus: a typewriter that is not subjected to the imperative of the voice of the phenomenon.

Keywords: Metaphysic of presence. Voice. Phenomenon. Present live. Writing. Differed action.

* Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e pela Radboud Universiteit Nijmegen (co-tutela). Membro da *International Society of Psychoanalysis and Philosophy*. E-mail: manzifilho@hotmail.com

As representações-chave 'expressão', 'vivência', 'consciência' que determinam o pensamento moderno, deveriam ser questionadas em seu papel decisivo
(HEIDEGGER, 2012, p. 102).

Talvez seja nos confrontando com a obra *A voz e o fenômeno* (1967) que poderíamos compreender o que Jacques Derrida nos propõe enquanto uma temporalidade que não seja tributária àquilo que a tradição filosófica teria designado como Presente Vivo. Nesta obra, Derrida, numa passagem curta, mas central para nós, diz que a dinâmica do agora prescreve

o lugar de uma problemática confrontando a fenomenologia a todo pensamento da não-consciência que saberia se aproximar da verdadeira aposta e da instância profunda da decisão: o conceito de tempo. Não é por acaso se as *Lições* sobre a consciência íntima do tempo confirmam a dominação do presente e rejeita ao mesmo tempo a 'ação diferida' [*après-coup, Nachträglichkeit*] de um tornar-se-consciente de um 'conteúdo inconsciente', quer dizer, a estrutura da temporalidade implicada em todos os textos de Freud (DERRIDA, 1972, p. 70-71).

Aqui já nos deparamos com um problema, no mínimo, contra intuitivo: é na confrontação do pensamento de Edmund Husserl com de Sigmund Freud que poderíamos compreender o que é a temporalidade. Derrida age como se quisesse nos mostrar a necessidade de *desconstrução* do discurso metafísico da temporalidade que encontramos na fenomenologia husserliana em confronto com a teoria freudiana. Sua tese não poderia ser mais clara:

é em torno do privilégio do presente atual, do agora, que está em jogo, em última instância, este debate, que não pode se assemelhar a nenhum outro, entre a filosofia, que é sempre filosofia da presença, e um pensamento da não-presença, que não é forçadamente seu contrário, nem necessariamente uma mediação da ausência negativa, na verdade uma teoria da não-presença *como* inconsciente (DERRIDA, 1972, p. 70).

Na verdade, o que está por trás dessa desconstrução é uma noção de subjetividade absoluta que Husserl, segundo o olhar de Derrida, teria nos

apresentado. Uma subjetividade que deveria ser apagada por estar diretamente relacionada a uma noção de *constituição* da consciência.

Numa nota central de *A voz e o fenômeno*, Derrida afirma que o conceito de subjetividade pertence *a priori* à ordem do constituído e, por isso, de uma concepção de um Presente Vivo que constitui o mundo. Encontramos aqui, o que, finalmente, Derrida busca desconstruir: “não há subjetividade constituinte. E é preciso desconstruir até mesmo o conceito de constituição” (DERRIDA, 1972, p. 94).

Husserl, segundo Derrida, seria a figura que melhor teria colocado a ideia da constituição em jogo – é com Husserl que temos que nos haver se queremos buscar repensar a metafísica. O que constitui a fenomenologia em seu interior, no fundo, não é escondido: há uma fonte e a garantia de todo valor – o que Husserl denomina o *princípio dos princípios*, “a saber, a evidência doadora originária, o *presente* ou a *presença* do sentido a uma intuição plena e originária” (DERRIDA, 1972, p. 3). É isto que Derrida percebe na fenomenologia: ela é guiada por *uma metafísica dissimulada* que é a condição de uma teoria do conhecimento: o Presente Vivo.

Derrida faz do parágrafo 24 de *Ideias diretrizes para uma fenomenologia I* (1913), denominado *Princípio dos princípios*, a chave de leitura de Husserl. Neste parágrafo, Husserl afirma:

mas paremos com estas teorias absurdas! Com o *princípio dos princípios* nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro: a saber, que *toda intuição* doadora *originária* é *uma fonte por direito para o conhecimento*; tudo que se oferece a nós na ‘*intuição*’ de modo *originário* (na sua realidade corporal por assim dizer) *deve ser simplesmente recebido para aquilo que se dá, mas sem mais ultrapassar os limites nas quais ele se dá neste caso*. É preciso ver que uma teoria não poderia, por sua vez, ter sua verdade senão pelos dados originários (HUSSERL, 1950, § 24).

Com este tipo de passagem, para Derrida, “Husserl, ele mesmo, nos dá os meios de pensar contra ele mesmo” (DERRIDA, 1972, p. 55). Isto é, Husserl estaria seguindo uma tradição metafísica de salvar, com desejo obstinado, a presença viva. Uma teoria que tem como princípio dos princípios a doação originária é, necessariamente, uma teoria de um sujeito, no presente vivo, que

fundamenta toda verdade. É por isto que Derrida responde à pergunta sobre o que significa, com efeito, o princípio dos princípios da fenomenologia, segundo a ideia de apagar o signo que pertence à aventura da metafísica da presença:

o que significa o valor de presença originária à intuição como fonte de sentido e evidência, como *a priori* dos *a priori*? Ele significa primeiramente a certeza, ela mesma ideal e absoluta, que a forma universal de toda experiência (*Erlebnis*) e, portanto, de toda vida, tem sempre e será sempre o *presente*. Há e não haverá nada senão o presente. O ser é presença ou modificação de presença. A relação à presença do presente como forma última do ser e da idealidade [aquilo que pode ser retomado – a tradição] é o movimento pelo qual eu transgido a existência empírica, a factualidade, a contingência, a mundaneidade, etc. E, primeiramente, *a minha*. Pensar a presença como forma universal da vida transcendental é me abrir ao saber que em minha ausência, para além de minha existência empírica, antes de meu nascimento e após minha morte, *o presente é* (DERRIDA, 1972, p. 59-60).

Isto significa que a presença a si do vivido deve se produzir no presente enquanto agora. É este princípio dos princípios que ameaça toda a tese husserliana em seu princípio. O que Derrida encontra na obra husserliana é o valor da presença enquanto a última instância do seu discurso. Ao propor uma filosofia da consciência, Husserl estaria realizando uma possibilidade da presença a si do presente no presente vivo: um começo absoluto, um princípio, ponto zero de toda e qualquer idealidade. Assim, “apesar de toda a complexidade de sua estrutura, a temporalidade tem um centro inultrapassável, um olho ou um cerne vive e é a pontualidade do agora atual” (DERRIDA, 1972, p. 69) – algo que mantém a si mesmo idêntico enquanto um começo. *É contra esta concepção que Derrida irá se voltar a Freud.*

O problema da idealidade e da presença viva em Husserl

O primeiro embate de Derrida com Husserl se dá em sua memória para o diploma de estudos universitários de 1954 que tem como tema *O problema da gênese na filosofia de Husserl*. Logo em seguida, em 1962, ele traduz e escreve uma longa introdução de *A origem da geometria* de Husserl.

Sabemos como o objetivo de Husserl em *A origem da geometria* é de fazer uma história intencional de uma ciência eidética particular (a geometria). Para isto, ele toma as condições de possibilidade do sentido da história da ciência de modo geral. Isto, tendo em vista a historicidade universal como horizonte de todo sentido e de toda objetividade. Já o objetivo de Derrida ao se confrontar com este texto é de buscar na obra husserliana uma escritura que não seja dependente de um presente vivo – que consiga ir além do que ele denomina metafísica da presença.

A primeira coisa que percebemos é o interesse de Derrida no conceito de *reativação* nesta obra de Husserl. Ou seja, que a idealidade da geometria vale para nós enquanto um retorno que reativa um sentido sedimentado na história da geometria – algo que faz abrir um campo histórico escondido, mas disponível (DERRIDA, 1962, p. 37).

Entretanto, o modo que Husserl pensa esta reativação de sentido da idealidade é certamente aquela da metafísica da presença, como nota Derrida:

a função da sedimentação tradicional no mundo comunitário da cultura será de ultrapassar a finitude retencional da consciência individual. Bem entendido, a retenção sedimentada não é somente condição de possibilidade da protensão: ela pertence também essencialmente à forma geral da protensão que é, ela mesma, compreendida sob a forma absolutamente única e universal do Presente Vivo (DERRIDA, 1962, p. 45-46).

Isto significa, grosso modo, que toda história só é possível porque um presente vivo é capaz de reatualizar a história sedimentada. E o problema aqui será o mesmo que Derrida irá enfrentar em *A voz e o fenômeno*: que toda verdade na fenomenologia se fundamenta num sujeito constituinte. Ou seja, “aquela de uma história concreta e específica cujos fundamentos são os atos de uma subjetividade temporal e criadora sobre o mundo sensível e o mundo da vida como mundo da cultura” (DERRIDA, 1962, p. 48). Como isto se realizaria?

Husserl afirma que a totalização e a repetição do adquirido, a idealidade, está disponível à comunidade científica. Esta comunidade retoma esta idealidade e realiza uma síntese contínua do adquirido – uma síntese de um “nós” presente absoluto. Com esta síntese, temos uma integração de

um novo projeto na totalidade anterior (criando, portanto, um novo presente vivo), formando uma nova unidade de horizonte.

Entretanto, para Derrida,

fenomenologicamente, o *nós* transcendental não é outra coisa que o *eu* transcendental. Os atos desta última, no momento mesmo em que eles podem aparecer como mandante por uma comunidade ideal, não cessa de ser irredutivelmente aquela de um ‘eu penso’ monádico ao qual é suficiente reduzir o conteúdo egológico empírico do *ego* para descobrir a dimensão do ‘*nós*’ como momento do *eidós* ‘*ego*’ (DERRIDA, 1962, p. 50).

Mas para que este “*nós*” ou este “*eu*” possa reativar a idealidade, é preciso que haja igualmente uma possibilidade de sua própria aparição. Esta possibilidade é a *linguagem* e pressupõe uma comunidade falante. Em nenhum momento Husserl suspende a linguagem na redução fenomenológica. Para Derrida, isto significa que a linguagem não é um elemento natural ao sujeito (como a existência do mundo, que pode ter sua validade posta em suspenso), mas algo naturalizado, não questionado. Ora, se se suspende a linguagem por esta redução, reduzem-se igualmente nossas formas de pensar naturalizadas. Assim, não se busca questionar a idealidade linguística enquanto tal, mas em vistas do que é visado através dela e para além dela (DERRIDA, 1962, p. 68).

Para Husserl, a linguagem é, portanto, o meio e a condição de possibilidade da objetividade. Ela é também a condição de possibilidade de os sujeitos falarem. Ela torna possível que haja algo sedimentado na tradição e que um sujeito falante reative seu sentido. Mas se pressupõe também que aquilo que o sujeito fala seja reconhecido por outro sujeito falante. Esta necessidade de reconhecimento revela como o problema da origem da idealidade é uma pesquisa sobre o que é a intersubjetividade, pois a consciência de ser em comunidade num mesmo mundo funda a possibilidade da linguagem universal.

Sendo assim, para se pensar a origem da geometria, Husserl precisa pensar numa comunidade falante, comunidade esta que retomam sentidos sedimentados na linguagem e que pretende ser reconhecido por outro sujeito falante. Ora, “quão estrangeiros eles sejam um ao outro, dois homens se entendem

sempre – no limite – na comunidade do seu Presente Vivo no qual se enraíza o Presente histórico” (DERRIDA, 1962, p. 115). Também se deve pensar que ambos os sujeitos sejam capazes de fundar algo e que o que é fundado passe a fazer parte da tradição sedimentada e que possa ser repetido infinitamente por qualquer sujeito. Tudo isto só é possível, segundo Derrida, porque tem um fundamento em comum: a temporalidade. Este é o ponto que interessa Derrida:

a intersubjetividade é, portanto, primeiramente, de certo modo, a relação não empírica de mim comigo, de meu presente atual com outros presentes como tal, quer dizer, com outros e como presentes (como presentes passado) de uma origem absoluta com outras origens absolutas, que são sempre minhas apesar de sua alteridade radical. É graças a esta circulação de absolutos originais que a *mesma* coisa pode ser pensada através de momentos e atos absolutamente outros. Retomamos sempre a última instância: a forma única e essencial da temporalização (DERRIDA, 1962, p. 82).

Contra este fundamento da idealidade a partir do presente vivo, de um sujeito absoluto, Derrida busca mostrar algo mais concreto. A seu ver,

é a possibilidade da *escritura* que assegura a tradicionalização absoluta do objeto, sua objetividade ideal absoluta, quer dizer, a pureza de sua relação a uma subjetividade transcendental universal. Ela o fará emancipando o sentido em relação à sua evidência *atual* para um sujeito real e para sua circulação atual no interior de uma comunidade determinada (DERRIDA, 1962, p. 84).

Se não fosse a escritura, a idealidade ficaria sujeita à intencionalidade de um sujeito falante – eis algo que parece improvável para Derrida. A escritura, por outro lado, é o campo da idealidade por excelência. Aliás, um campo em que não é preciso falar de sujeito, pois “virtualizando absolutamente o diálogo, a escritura cria uma sorte de campo transcendental autônomo em que todo sujeito atual pode se abster” (DERRIDA, 1962, p. 84). Ou seja, um campo transcendental sem sujeito.

Na verdade, Derrida nos lembra aqui um dos momentos centrais da filosofia francesa contemporânea. É ele mesmo que se refere à intervenção de

Jean Hyppolite na conferência de Van Breda sobre a redução fenomenológica em que Hyppolite vê nesta redução *um campo transcendental sem sujeito*. Ou seja, um campo que é a condição de possibilidade de o sujeito aparecer e no qual ele será constituído (DERRIDA, 1962, p. 84-85).

Sem dúvida alguma, há aqui um flerte com a teoria idealista. Entretanto, estas condições transcendentais não precisam de um Eu que possa acompanhar suas representações. Ora, esta mesma ideia foi central para se descrever o estruturalismo. Por exemplo, quando Paul Ricœur afirma que o estruturalismo é um kantismo sem sujeito transcendental (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 30). Ou quando Gilles Deleuze afirma que, se houver sujeito no estruturalismo, “o verdadeiro sujeito é a estrutura mesma” (DELEUZE, 2002, p. 249).

Esta associação de Derrida com um dos motes do estruturalismo é, no mínimo, contra intuitivo, porque se há algo que distancia a fenomenologia husserliana do estruturalismo é a necessidade de um sujeito transcendental enquanto fundamento. É exatamente neste ponto que Derrida visa a fenomenologia de Husserl. Se Derrida quer desconstruir o que ele denomina a *metafísica da presença*, ele precisa desconstruir exatamente este sujeito transcendental pelo seu interior – mostrar que este sujeito é produzido pelo o que ele denomina *escritura*. Ou seja, é a partir da escritura que pode surgir o sujeito transcendental: ela é a condição de possibilidade do sujeito tal qual sugeria Hyppolite (DERRIDA, 1962, p. 85).

Como já citamos, numa nota de *A voz e o fenômeno* (1967), Derrida afirma ser necessário *desconstruir o conceito de constituição* (DERRIDA, 1972, p. 94). Ora, este projeto já está presente nesta introdução de *A origem de geometria* (1962). Se Husserl propõe que a função da escritura só se cumpre com um sujeito transcendental que torne atual o que é virtual, por sua vez, Derrida é contra esta concepção e irá se voltar a Freud (como veremos). Para isto, Derrida tem também que desconstruir o ato da escritura em Husserl, pois, para este, “o ato da escritura é, portanto, a mais alta possibilidade de toda ‘constituição’” (DERRIDA, 1962, p. 86).

Derrida precisa mostrar então que “a objetividade ideal está plenamente constituída enquanto tal *antes e independentemente* de sua incorporação, ou melhor, antes e independentemente de sua *incorporabilidade*” (DERRIDA, 1962, p. 87). A seu ver, a idealidade seria independente do sujeito transcendental, porque é somente a partir da leitura da tradição que o sujeito fala.

Sendo assim, a grafia, em última instância, seria a possibilidade da fala. E, indo além, a escritura seria a verdade da redução fenomenológica, pois “o ato da escritura autêntica é uma redução transcendental operada por e em direção a nós” (DERRIDA, 1962, p. 91). Uma redução porque nos abre a um *a priori* que jamais seria aceito na fenomenologia husserliana: abrir mão do sujeito transcendental, colocando ele mesmo em suspensão.

No fundo, o objetivo de Derrida é mostrar o primado da escritura não mais nos moldes de Husserl – um primado que, a seu ver, não teria o peso da metafísica da presença. Para isto, é preciso liberar a linguagem pensada enquanto expressão de uma subjetividade constituinte e mostrar como a escritura é a condição de possibilidade deste sujeito. Este projeto será mais bem desenvolvido em *A voz e o fenômeno*.

A metafísica da presença

Para Derrida, quando se diz fenomenologia, diz-se igualmente de uma metafísica da presença que se resume numa filosofia da vida. Isto porque, a fonte do sentido, a constituição da consciência, está no ato vivido – uma unidade da vida que escapa à redução. Trata-se, literalmente, de algo dado.

No fundo, com a redução fenomenológica se descobre um presente vivo, uma consciência transcendental viva. “O ‘viver’ é, portanto”, afirma Derrida, “o nome do que precede a redução e escapa finalmente a todas as repartições que esta faz aparecer” (DERRIDA, 1972, p. 14).

É neste sentido que Derrida compreende a voz na fenomenologia. Obviamente, não se trata da substância sonora ou da voz física. Trata-se da voz fenomenológica – uma voz que dissimula uma metafísica da presença, pois “a voz fenomenológica seria esta carne espiritual que continua a falar e a ser presente a si – *a se escutar* – na ausência do mundo” (DERRIDA, 1972, p. 15-16). Ora, com a redução fenomenológica, ou seja, se suspendermos a crença no mundo, o que resta é a voz da consciência. Esta passagem de Derrida sobre a vida da consciência é clara:

o idealismo fenomenológico responde à necessidade de descrever a objetividade do objeto (*Gegenstand*) e a presença do presente (*Gegenwart*) – e a objetividade na presença – a partir de uma ‘interioridade’, ou antes, de uma proximidade a si, de um *próprio* (*Eigenheit*)

que não é um simples *dentro*, mas a íntima possibilidade de relação a um lá e um fora em geral. Por isto a essência da consciência intencional só se revelará (por exemplo, em *Ideias... I § 49*) na redução da totalidade do mundo existente em geral (DERRIDA, 1972, p. 23).

Ou seja, a redução coloca em relevo uma consciência que realiza um monólogo. É este o método clássico de Derrida: *a desconstrução é, no limite, mostrar como o autor fala contra si mesmo*. É assim que compreendemos passagens como esta: “seria preciso concluir, contra a intenção expressa de Husserl que a ‘redução’, antes mesmo de se tornar método, se confundiria com o ato o mais espontâneo do discurso falado, a simples prática da fala, do poder da expressão” (DERRIDA, 1972, p. 32). Ir contra a intenção de Husserl é, aos olhos de Derrida, dizer a verdade da fenomenologia... Qual é a sua verdade?

Primeiro, notemos como Derrida destaca que Husserl faz do signo um querer-dizer, realizando, portanto, *uma primazia do discurso oral*: uma fala oral, consciente, intencional que uma voz anima. Ela, a consciência, literalmente, expressa um querer-dizer de uma idealidade (ou seja, de tudo aquilo que nos é disponível na tradição) que não existe no mundo, mas que a consciência constitui. Sendo assim, o querer-dizer, a expressão, exclui o jogo da fisionomia, o gesto, a totalidade do corpo. A expressão exclui, literalmente, qualquer coisa que seja da ordem do pré-consciente ou inconsciente.

Esta forma de expressão é clara na comunicação: um sujeito fala intencionalmente algo; outro sujeito “anima” esta fala e lhe dá sentido; um e outro se compreendem porque há uma intenção. Assim, o objetivo da comunicação, para Husserl, seria que outrem compreenda a intenção da fala.

Entretanto, Husserl confessa que há um solipsismo insuperável: aquilo que vivemos é inacessível a outrem. Derrida observa: “mas a face subjetiva de sua experiência, sua consciência, os atos pelos quais em particular ele dá sentido aos seus signos, não me são imediatamente e originalmente presentes como estes são para ele e como os meus são para mim” (DERRIDA, 1972, p. 42). Ou seja, a presença vivida de outrem nos é recusada, inacessível.

Tendo isto em vista, Husserl privilegia o solilóquio: um monólogo interior que nos é imediatamente disponível. Trata-se do parágrafo 8 (*As expressões na vida psíquica solitária*) do capítulo sobre *Expressão e Significação* das *Investigações Lógicas* de Husserl. Neste parágrafo, Husserl descreve a importância da expressão na vida psíquica mesmo na ausência de relações de

comunicação. Assim, não é necessário um corpo empírico em nossa frente: estamos aqui numa forma ideal em que há uma presença a si de si.

Neste caso, Husserl se questiona: devemos afirmar que aquele que fala solitariamente, fala a si mesmo, que a ele também as palavras servem de signos, a saber, de índices de suas próprias vivências psíquicas? Husserl não tem dúvida: “não creio que uma concepção como esta possa ser sustentada” (HUSSERL, 1969, § 8). Na vida solitária da alma há uma unidade pura da expressão e do querer-dizer. Portanto, não se trata de comunicar, informar, manifestar, indicar; o sujeito não apreende nada sobre ele mesmo. Mas algo fica claro para Husserl: a presença viva da consciência, pois

num certo sentido, *fala-se* também, é verdade, no discurso solitário e, certamente, neste caso, é possível apreender a si mesmo como sujeito falante e, eventualmente, mesmo como se falando a si mesmo. (...) Os atos em questão são, com efeito, ao mesmo tempo, vividos por nós mesmos (HUSSERL, 1969, § 8).

É exatamente esta conclusão que Derrida coloca em destaque ao afirmar que a certeza da existência interior não necessita ser significada. Ela é imediatamente presente a si. Ela é a consciência viva (DERRIDA, 1972, p. 48). Assim, segundo Derrida, Husserl é aqui tradicional: “este privilégio define o elemento mesmo do pensamento filosófico, ele é a *evidência* mesma, o pensamento consciente mesmo, ele comanda todo conceito possível da verdade e do sentido” (DERRIDA, 1972, p. 70).

Derrida destaca também como a expressão na forma do presente vivo se dá no indicativo do presente do verbo ser. Ainda mais específico: o indicativo do verbo ser na *terceira pessoa* (como nos casos de: S é P) é a forma da presença viva. Derrida se pergunta: “mas por que a verbalização se confunde com a determinação do ser em geral como presença? E por que o privilégio do indicativo do presente? Por que a época da *phonè* é a época do ser na forma da presença? Quer dizer, da idealidade?” (DERRIDA, 1972, p. 83).

Derrida nos lembra de que a idealidade em Husserl consiste numa expressão integral na forma da presença. Ou seja, a presença do sentido, daquilo que está disponível na tradição e que pode ser infinitamente repetido, não depende do mundo, mas apenas da presença viva. A idealidade, portanto, só é possível pela restituição de uma voz em terceira pessoa que

vale no presente vivo. É esta a voz fenomenológica e este o problema para Derrida: “que a história da idealização, quer dizer, a ‘história do espírito’ ou a história simplesmente, não seja separável da história da *phonè*, isto restitui a esta última toda a sua potência de enigma” (DERRIDA, 1972, p. 84).

A idealidade se exprime por esta voz – uma voz que se escuta em sua solidão, sem necessitar de absolutamente nada do mundo. O que se exprime é escutado pelo sujeito que profere algo e na proximidade absoluta de sua presença, na solidão da sua consciência. É esta voz, que não nos abandona, mesmo se suspendemos a crença no mundo, mesmo que não haja comunicação, o que está em jogo na fenomenologia husserliana: uma presença à consciência que se dá na voz, na intimidade da vida ela mesma.

Na vida solitária da alma, a operação do se escutar-falar demonstra uma autoafecção de tipo único: uma região absolutamente pura, porque não depende de nada exterior a ela. Nesta região, o sujeito se deixa afetar pelo se escutar-falar, numa proximidade absoluta a si. É esta “pureza” que torna a idealidade universal, disponível e presente. É esta autoafecção que torna possível, para Derrida, o que denominamos *subjetividade* ou *para-si*. É ela que torna possível o transcendental sem nenhuma relação com o mundo, pois não há uma consciência sem esta voz interior, sem este se escutar-falar; ou seja, sem esta experiência do monólogo que Husserl nos descreve: “a voz é o ser junto de si na forma da universalidade, como consciência. A voz é a consciência” (DERRIDA, 1972, p. 89).

Esta voz fenomenológica seria a presença repetida de si, sem espaçamento – *uma repetição infinita de uma presença* ou um retorno do mesmo num mesmo solilóquio. Aqui temos uma presença que repete a si mesma e que funda uma identidade que é indissociável de certo modo de pensarmos a linguagem: a voz fenomênica.

É contra esta voz fenomenológica que Derrida escreve que “esta proximidade é rompida desde que, no lugar de me ouvir falar, eu me veja escrever ou significar por gestos” (DERRIDA, 1972, p. 90) – algo que escapa de uma voz; quando o corpo, por exemplo, se inscreve com seus gestos a partir de algo que não é a presença.

É esta inscrição de um gesto que foge da linguagem soliloquia de Husserl que Derrida inscreve a escritura – algo que faz repensar a metafísica da presença que se figura na fenomenologia husserliana.

É como se Derrida dissesse que por trás desta voz, há algo trabalhando

silenciosamente... E este é um ponto importante: ao tentar fundamentar a fenomenologia em uma metafísica da presença, o fenomenólogo coloca em marcha algo que ele não seria capaz de “controlar”. Silenciosamente, seu texto nos mostra algo trabalhando contra sua própria vontade – ao menos, “contra a vontade consciente de Husserl”. Ao colocar em destaque esta voz o fenomenólogo libera, ao mesmo tempo, um momento fundamental do fazer filosófico de Derrida: o que nos permite desconstruir a metafísica da presença.

É certo que, em Husserl, a *idealidade* necessita de uma presença viva. Assim, a escritura, apesar de Husserl não se voltar diretamente a este problema, segundo Derrida, é um corpo que só aparece na expressão verbal. Ela necessita de uma presença viva, desta expressão verbal, para que ela se apresente num “sopro transcendental” de uma voz que não se refere a nada empírico. Isto é, ela precisa ser animada por um querer-dizer que a transforma em carne espiritual.

Mas ao destacar esta necessidade da voz para a presença da escritura, Derrida escreve “que a possibilidade da escritura habita o dentro da fala que, ela mesma, estava trabalhando na intimidade do pensamento” (DERRIDA, 1972, p. 92) – modo de afirmar que a escritura estava trabalhando ali “silenciosamente”. Como isto se dá?

Em Husserl, em sua *suposta radicalidade*, encontramos na autoafecção o fundamento da presença. Sem esta autoafecção não é possível nenhuma redução. Entretanto, Derrida observa que há uma diferença íntima entre o sentido e a presença que não é sua identidade, nem sua pureza, nem sua origem, mas um movimento que ele denomina *différance* (DERRIDA, 1972, p. 92). Assim ele define esta *différance*:

a suplementariedade é a *différance*, a operação do diferir que, ao mesmo tempo, fissura e retarda a presença a submetendo num mesmo golpe à divisão e à espera originárias. A *différance* está a pensar antes da separação entre o diferir como espera e o diferir como trabalho ativo da diferença. Bem compreendido isto é impossível a partir da consciência, quer dizer, da presença ou simplesmente de seu contrário, a ausência ou a não-consciência (DERRIDA, 1972, p. 98).

A primeira coisa que notamos nesta complexa definição é que a *différance* está diretamente ligada à temporalidade de algo que não é da consciência, mas

que a produz, por se tratar de algo anterior a ela. Ela é algo que suplementa (que “acrescenta” algo *a posteriori*) – uma forma de temporalidade que só iremos compreender a partir da reflexão de Derrida da concepção de *ação diferida* de Freud. Mas ela é também um efeito produzido pela escritura. Ou seja, o efeito *de algo que é independente de um sujeito transcendental* – de um sujeito que constitui o mundo; este efeito, este rasto, constitui o sujeito. Numa palavra, *é o que produz o sujeito transcendental*: “este movimento da *différance* não sobrevém a um sujeito transcendental ele o produz” (DERRIDA, 1972, p. 92).

Neste contexto, percebemos que Derrida busca a raiz mesma da experiência transcendental – não por acaso ele se confronta com Husserl, pois é na desconstrução do presente vivo do sujeito transcendental que ele pode negar este sujeito e mostrar algo anterior a ele e que o produz.

No fundo, o que Derrida busca fazer em *A voz e o fenômeno é fundar uma filosofia transcendental liberada de uma noção identitária de subjetividade*. Por isto ele afirma que, nesta obra, não se trata nem de um comentário, nem de uma interpretação de Husserl (DERRIDA, 1972, p. 98), mas de uma *desconstrução*. Melhor, trata-se de mostrar como o confronto com Husserl é uma das peças fundamentais para que Derrida desenhasse seu próprio programa filosófico.

Nesta desconstrução, Derrida busca uma escritura que torna possível este sujeito transcendental. Ou seja, ele busca no movimento do que ele denomina *rasto* um movimento da significação. Este rasto, que irá aparecer de modo mais claro no nosso debate entre Derrida e Freud, é uma forma de espaçamento, de intervalo, de diferença, de abertura que nega qualquer forma de interioridade absoluta, pois “o espaço é ‘no’ tempo, ele é a pura saída para fora de si do tempo, ele é o fora-de-si como relação a si do tempo” (DERRIDA, 1972, p. 96).

Poderíamos pensar assim: a ideia de protensão e retenção em Husserl nos leva a pensar uma rede de intencionalidades em que cada agora abstrato, mesmo que alargado numa “cauda” reenvia a uma perspectiva de outros “agoras” abstratos passados, fazendo com que todos os “agoras” se reenviassem a outras perspectivas de “agoras” diferentes. Desse modo, não podemos imaginar esse gráfico husserliano a partir de rastos, quer dizer, a partir de uma temporalidade que produz o presente do sujeito.

Afinal, como veremos um acontecimento psíquico em que deixa um rasto no aparelho psíquico que jamais é apagado, mas insiste em ser reati-

vado no presente do sujeito à sua revelia e de modos diversos *a posteriori* – enquanto uma ação diferida. Ficará claro, em *Freud e a cena da escritura*, porque Derrida se volta à ideia de rasto em Freud: porque o rasto descreve, juntamente com a ideia de retardamento, um *presente não constituído, originalmente reconstituído a partir dos signos da memória* (DERRIDA, 2002, p. 192). Rastos que são reativados e que são uma escritura.

Com esta noção de rasto, Derrida desconstrói o sujeito transcendental de Husserl. A voz do fenômeno, enquanto pura interioridade, contradiz a própria noção de temporalidade enquanto *différance*, pois “o ‘tempo’ não pode ser uma ‘subjetividade absoluta’ precisamente porque não podemos pensar a partir do presente e da presença a si de um sendo presente” (DERRIDA, 1972, p. 96). Em termos mais claros:

o presente vivo jorra a partir de sua não-identidade a si, e da possibilidade do rasto retencional. Ele é sempre já um rasto. Este rasto é impensável a partir da simplicidade de um presente cuja vida seria interior a si. O si do presente vivo é originalmente um rasto. O rasto não é um atributo em que poderíamos dizer que o si do presente vivo ‘é originariamente’. É preciso pensar o ser-originário a partir do rasto e não o inverso. Esta arqui-escritura está em obra na origem do sentido (DERRIDA, 1972, p. 95).

Por que esta arqui-escritura está em obra, silenciosamente, à revelia do sujeito?

Derrida defende que uma escritura são estes rastos que produzem o sujeito; rastos que funcionam *apesar da ausência total do sujeito*, algo para além da sua morte (DERRIDA, 1972, p. 104). Por que para além da morte do sujeito?

Lembremos como Husserl, seguindo a tradição cartesiana, faz do *cogito* a presença viva do sujeito transcendental. Mas ao fazer isto, ele exclui todo campo empírico a partir de uma redução. Ao excluir este campo empírico não há nenhuma necessidade de um sujeito empírico; aliás, este é o anúncio da morte do sujeito empírico e “é inclusive assim que o *ergo sum* se introduz na tradição filosófica e que um discurso sobre o ego transcendental é possível” (DERRIDA, 1972, p. 106). Ora, na voz fenomenológica qualquer expressão corporal, gesto etc. não diz nada à consciência em solilóquio.

Isto nos leva a pensar que não há uma necessidade de um Eu empírico, vivo, em carne e osso, para anunciar a voz fenomênica. Assim, Husserl se contradiz, segundo Derrida, pois não era preciso um presente vivo para que qualquer querer-dizer fosse possível? Derrida cita Husserl: “quando lemos esta palavra [Eu] sem saber quem a escreveu, temos uma palavra, senão privada de *Bedeutung* [querer-dizer], ao menos estrangeira à sua *Bedeutung* normal” E, logo a seguir, comenta:

as premissas de Husserl devem nos autorizar a dizer exatamente o contrário. Do mesmo modo que eu não necessito perceber para compreender um enunciado da percepção, eu não necessito da intuição do objeto *Eu* para compreender a palavra *Eu*. A possibilidade desta não-intuição constitui a *Bedeutung* [querer-dizer] como tal, a *Bedeutung normal* enquanto tal (DERRIDA, 1972, p. 107).

Derrida descreve, assim, a inutilidade do anúncio do Eu enquanto presente vivo:

que a percepção acompanha ou não o enunciado de percepção, que a vida como presença a si acompanha ou não o enunciado do *Eu*, isto é perfeitamente indiferente ao funcionamento do querer-dizer. Minha morte é estruturalmente necessária ao pronunciado do *Eu* (DERRIDA, 1972, p. 107-108).

Entretanto, mesmo tendo percebido a inutilidade do Eu enquanto presente vivo, Husserl, segundo Derrida, recusa a tirar as consequências desta morte. E isto por um motivo simples: pela necessidade de um presente vivo pleno. Husserl, *mesmo intuindo a emancipação do discurso*, recusa excluir a presença viva. “Assim”, diz Derrida, “sem desconhecer o rigor e a audácia da ‘gramática pura lógica’, sem esquecer as vantagens que ela pode apresentar se comparamos aos projetos clássicos da gramática racional, é preciso reconhecer que sua ‘formalidade’ é limitada” (DERRIDA, 1972, p. 110).

A filosofia de Husserl, por mais que não desconheça sua limitação, não aceita sair da metafísica da presença. Em todo sistema de conceitos da fenomenologia

sua matriz comum é o ser como presença: proximidade absoluta e a identidade a si, ser-diante do objeto disponível pela repetição, manutenção do presente temporal cuja forma ideal é a presença a si da *vida* transcendental cuja identidade ideal permite *idealizar* a repetição ao infinito. O presente-vivo, conceito indecomponível em um sujeito e um atributo, é então o conceito fundador da fenomenologia como metafísica (DERRIDA, 1972, p. 111).

Um presente que só é presente *a posteriori*

No mesmo ano em que Derrida realiza esta desconstrução da obra husserliana, em 1967, ele publica também *A escritura e a diferença* – obra que tem um texto em especial que nos interessa aqui: *Freud e a cena da escritura*.

Desde as primeiras páginas deste texto, compreendemos porque Derrida se volta a Freud. Recorrendo, por exemplo, a *A interpretação do sonho* Derrida afirma:

“os sonhos seguem em geral explorações antigas”, dizia o *Projeto*. Será, portanto, preciso interpretar doravante a regressão tópica, temporal e formal do sonho como caminho de regresso numa paisagem de escritura. Não de escritura simplesmente transcritiva, eco pedregoso de uma verbalidade ensurdecida, mas litografia anterior às palavras: metafonética, não-linguística, a-lógica. (A lógica obedece à consciência, ou a pré-consciência, lugar das representações verbais; ao princípio de identidade, expressão fundadora da filosofia da presença. “Não passava de uma contradição lógica, o que não significava grande coisa”, lemos em *O homem dos lobos*) (DERRIDA, 2002, p. 193).

Aqui fica claro como Freud pode nos levar a contrapor o que funda a filosofia da presença tal como encontramos em Husserl (lembrando que o objetivo de Derrida não é fazer um comentário ou interpretação de texto, seja de Husserl ou de Freud).

Freud, ao contrário da filosofia da presença, descreve uma paisagem em que a lógica não opera; um espaço não linguístico, segundo Derrida – uma paisagem em que há apenas escritura. Com os sonhos estão lançadas as características do que Derrida compreende por escritura.

Na obra freudiana, o sonho, de modo geral, é uma produção enigmática. Ele é uma produção inconsciente em que há um trabalho de elaboração e em que encontramos traços do desejo inconsciente. Na verdade, um meio de acesso ao inconsciente.

Desde 1895, Freud insiste em *Projeto de uma psicologia científica* (momento em que Freud apresenta sua primeira concepção do aparelho psíquico), que os sonhos são enigmáticos e que devem ser tratados como um texto que poderíamos decifrar. Na França, este “texto” (o sonho) normalmente foi visto enquanto tendo uma estrutura fonética organizada pelos significantes do discurso que se articulam e que podem ser analisados. Ou seja, seria um texto na forma de uma linguagem.

É contra esta concepção que Derrida dirá que este texto é uma escritura. Quer dizer, contra esta concepção de que o sonho é uma linguagem (algo que certamente está dentro da metafísica da presença, tal como Derrida via em Husserl), Derrida propõe um espaço não-linguístico. Como Derrida realiza isto?

Segundo Derrida, o que Freud percebe é que o sonho é uma escritura; e uma escritura em que não temos um material prévio para traduzi-lo:

introduz-se aqui a ruptura freudiana. É certo que Freud pensa que o sonho se desloca como uma escritura original, pondo as palavras em cena sem se submeter a elas; é certo que pensa aqui um modelo de escritura irredutível à palavra e comportando, como os hieróglifos, elementos pictográficos, ideogramáticos e fonéticos. Mas faz da escritura psíquica uma produção tão originária que a escritura tal como julgamos poder ouvi-la em seu sentido próprio, escritura codada e visível ‘no mundo’, não passaria de uma metáfora. (...) O sonhador inventa a sua própria gramática. Não há material significativo ou texto prévio que ele se *contentasse* em usar, mesmo que jamais se prive dele (DERRIDA, 2002, p. 196-197).

Esta é uma passagem que deixa claro como Derrida descreve a escritura: ela jamais pode ser traduzível à linguagem sem que haja um prejuízo. O que o sonhador sonha tem sua própria “gramática” – não no sentido linguístico, mas enquanto um sistema de regras próprias. Sendo assim, o sonho é intraduzível inclusive para o próprio sonhador. Por quê?

A tradução de um texto pressupõe que o tradutor conheça a língua em que foi escrito o texto original. E mais ainda: pressupõe que, no texto original, estamos lidando com uma língua. Assim, para Derrida, “não basta portanto falar de escritura para ser fiel a Freud pois podemos então traí-lo mais do que nunca” (DERRIDA, 2002, p. 199).

Um texto inconsciente não pode ser traduzível também por outro motivo. Transpor um texto para outro, é afirmar que se toma um texto *presente* noutra lugar para outro texto *presente*. Isto, inevitavelmente, recairia novamente numa metafísica da presença, “pois o valor de presença pode também perigosamente afetar o conceito de inconsciente” (DERRIDA, 2002, p. 200).

Ao afirmar que o texto original não é traduzível, Derrida afirma, igualmente, que este texto foge da estrutura consciência/linguagem. Ou seja, para Husserl, no ato da fala, no querer-dizer, o sujeito sempre cumpre, por direito, sua intenção. Assim, o sujeito sempre tem uma pressuposição prévia do saber do querer-dizer. Sem dúvida, este saber o que se quer-dizer se funda *na pressuposição da presença*, que sempre pode repetir o que já se sabe. Trata-se, como vimos, de uma *presença ideal* que assegura o sujeito em toda situação: ele sempre tem, de antemão, os pressupostos necessários e o saber de como agir.

Lembremos também que no apêndice XXI de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Husserl, escrito por Eugen Fink, o problema do inconsciente é colocado em termos da consciência. Na verdade, Fink concebe que há uma ingenuidade na concepção do inconsciente pela “psicologia das profundezas”. A concepção do inconsciente é, no fundo, um desconhecimento do que é a consciência. Fink escreve:

a ingenuidade da teoria banal do ‘inconsciente’ consiste nisto que ela se atém nos fenômenos interessantes que encontramos cotidianamente, que ela coloca em prática uma empiria indutiva e projeta ‘explicações’ construtivas, e que durante todo este tempo ela sempre é já guiada, mas em silêncio, pelo dogmatismo ingênuo de uma *teoria implícita da consciência*, do qual ela fez constantemente uso, de todas as maneiras, em que desfazemos as marcar dos fenômenos da consciência, tomados eles também na familiaridade cotidiana (FINK *apud* HUSSERL, 2004, p. 527).

O recurso a Freud, assim, não é por acaso. Podemos perceber um debate que se inicia nas aulas de Franz Brentano quando este afirma que um fenômeno psíquico deve ser pensado como um fenômeno que contém *intencionalmente* o objeto (como se o objeto estivesse imanente à consciência). O objetivo central de Brentano, ao pensar esse fenômeno psíquico, era o de tentar clarificar os conceitos das ciências como se essa fosse a tarefa maior da filosofia. Husserl herda a tarefa de pensar em uma crítica do conhecimento e em uma *gramática universal* como algo que antecede o plano lógico – uma gramática que pudesse delimitar o campo do sentido e do não-sentido.

Husserl elege, como se sabe, a intencionalidade para realizar este projeto. Ela é o tema *central da fenomenologia*: seja percebendo, imaginando ou julgando, *toda consciência é consciência de alguma coisa* ou *todo objeto é objeto para uma consciência* (HUSSERL, 1950, § 84). Assim, não há nada que não seja uma intencionalidade da consciência.

Por outro lado, outro aluno de Brentano parecia mais desconfiado desta intencionalidade da consciência: Freud age como se não pudéssemos levar a cabo a ideia de intencionalidade. Quer dizer, ele observa que há momentos em que o sujeito intenciona dizer algo e acaba dizendo outra coisa como é o caso dos *atos falhos*. Por isso, deslocar o problema da intencionalidade da consciência para outra *cena*.

Nos *atos falhos*, o sujeito pretendendo dizer uma coisa, entretanto, diz outra: ele desloca o sentido e expressa algo de seus desejos inconscientes. Como se Freud afirmasse, contra Husserl, que *nem toda intencionalidade atinge seu alvo*: há falas que falham na sua intenção dizendo algo que preferiria esconder. Em outras palavras: trata-se de insistir que nem todo conteúdo intencional está disponível à consciência – como se houvesse um querer-dizer que não se sabe ou que *só se expressa* em formas de sintoma, angústia, atos falhos, sonhos... Por isso insistir no fato de os atos falhos testemunharem a existência do recalque e da substituição (mesmo na “saúde perfeita”).

O que está em jogo aqui é um outro regime de pensar. Com os atos falhos teríamos que admitir que existem processos inconscientes que não se submetem à forma da consciência tal como Husserl propunha. Há processos que agem sem que o sujeito tenha consciência deles e isto significa, em Derrida, que há processos que não se deixam trabalhar no regime linguístico que é próprio da consciência.

O que Derrida propõe é que a escritura foge deste querer-dizer ideal, sem fissuras, como diria Husserl. Por isto, Derrida não acredita que o texto inconsciente seja pensável na forma da presença. Ele segue outra modalidade de temporalidade:

o texto inconsciente já está tecido de rastos puros, de diferenças em que se unem o sentido e a força, texto em parte alguma presente, constituído por arquivos que são *sempre já* transcrições. Estampas originárias. Tudo começa pela reprodução. Sempre já, isto é, depósitos de um sentido que nunca esteve presente, cujo presente significado é sempre reconstituído mais tarde, *nachträglich* também significa *suplementar* (DERRIDA, 2002, p. 200).

Esta passagem é central porque Derrida se contrapõe claramente à metafísica da presença ao retomar a ideia freudiana de *Nachträglichkeit*. Trata-se de um termo que poderia ser traduzido como *a posteriori*, ação diferida, ação retardada, efeito retardado. Ou seja, trata-se uma ação que ocorre mais tarde; ou um acréscimo *a posteriori* (suplemento). Em seu *Dicionário comentado do alemão de Freud*, Luiz Hanns precisa o conceito:

tanto o sentido de “efeito retardado” quanto a ideia de “volta ao passado” podem ser fruto de três processos diversos: podem desencadear-se como fruto de reflexão intensa e consciente; podem originar-se de algo que fermentou nas profundezas e aflorou subitamente; ou ainda podem ser efeito de um *insight* resultante de um estímulo externo. De qualquer forma, todos esses processos são resultados de um “trabalho elaborativo”, pois após a vivência do evento o sujeito irá carregá-lo e maturá-lo no curso da vida (HANNNS, 1996, p. 81).

Trata-se, portanto, de um efeito retardado que se origina nos traços deixados pelas experiências passadas, sendo que as manifestações das psiconeuroses provêm da ação retardada de rastos psíquicos inconscientes.

Para Derrida, trata-se daquilo que se reconstitui mais tarde como o presente; ou seja, acrescentar alguma coisa a posteriori: “que o presente em geral não seja originário mas reconstituído, que não seja a forma absoluta, plenamente viva e constituinte da experiência, que não haja pureza do

presente vivo, é o tema, formidável para a história de uma conceptualidade desigual à própria coisa” (DERRIDA, 2002, p. 200-201).

Com esta breve passagem, podemos compreender como Derrida contrapõe Freud a Husserl. Ora, Freud nos mostra como os conteúdos mentais inconscientes só se tornam conscientes *a posteriori* – modo de afirmar que *o tempo só é presente a posteriori*. Ou melhor, o tempo nunca é presente – é a ideia do indicativo da terceira pessoa que está em jogo.

Sem dúvida, isto iria parecer absurdo a Husserl, pois o que vale é o tempo presente – aquilo que é vivido. Mas, se lembrarmos, é esta a contradição que Derrida afirma encontrar em Husserl. Se o que vale é o presente, como pensarmos que o presente só é possível devido a uma retenção (que o presente é uma retenção ressignificada)?

Para Derrida, a ideia de um presente em Husserl mascara, contra a própria intenção de Husserl, que não há uma identidade imediata a si do presente. É isto que Derrida chamava a atenção em *A voz e o fenômeno*: há um processo de *différance* (uma diferença irreduzível no próprio interior da experiência da presença).

O sonho, por outro lado, é um espaço privilegiado para pensarmos a escritura: ele faz com que o discurso perca sua dignidade e função – o texto fonético é apenas um complemento, uma legenda, e não o que dirige o sonho: “a escritura geral do sonho supera a escrita fonética e volta a por a palavra no seu lugar. Como nos hieróglifos ou nas charadas, a voz é cercada” (DERRIDA, 2002, p. 209). Temos aqui uma escritura figurada: algo que não é dado à percepção (presença) de algo, mas a uma leitura.

A máquina de escrever de Freud

A ideia de uma máquina de escrever é pensada a partir de três textos marginais de Freud. Primeiro: o *Projeto para uma psicologia científica* (1895); a *Carta n. 52* (06/12/1896) endereçada a Wilhelm Fliess; e, por último, a *Nota sobre o “bloco mágico”* (1925). Trata-se, no mínimo, de uma construção peculiar de Derrida. Mas como já sabemos, Derrida não pretende comentar ou interpretar o texto freudiano. O que ele busca são os momentos em que Freud escapa de uma metafísica da presença e apresenta uma escritura.

Em o *Projeto...*, a principal questão de Freud é pensar como é possível a existência da memória. Ela seria responsável de marcar, deixar rastros ou fazer

traços duráveis no aparelho psíquico. Ou seja, se a intensidade das excitações providas da percepção for muito intensa, fazendo uma repetição incessante, então ela abrirá caminhos entre as barreiras de contato (o ponto de contato entre os neurônios permeáveis e os neurônios impermeáveis) e fará um rasto duradouro no aparelho psíquico. Freud pensa aqui, em 1895, num jogo de forças que seria responsável pelas funções centrais do aparelho psíquico. A memória, portanto, não seria senão uma consequência de excitações e resistências.

Derrida irá ler isto enquanto uma metáfora, mas uma metáfora que figura o que ele acredita escapar da metafísica da presença. Primeiro porque Freud estaria descrevendo, no fundo, uma concepção da memória que funciona sem recorrermos à concepção da consciência – à revelia da consciência o aparelho psíquico funciona segundo jogos de forças que lhe marcam. Segundo, independentemente do intuito de Freud o que Derrida busca mostrar é que esta construção do aparelho psíquico já leva em conta um novo modo de pensar a temporalidade: “a metáfora do caminho aberto, tão frequente nas descrições de Freud, comunica sempre com o tema do *retardamento suplementar* e da reconstituição do sentido mais tarde” (DERRIDA, 2002, p. 203-204).

Na carta a Fliess, Freud descreve o aparelho psíquico sob uma nova perspectiva, mas sem perder de vista este jogo de forças. O que ele descreve de novo é que a ideia da memória produz inscrições no aparelho psíquico passando por três estratificações (signo da percepção, o inconsciente e o pré-consciente). O que interessa a Derrida nesta concepção de Freud é a passagem de uma estratificação a outra: há uma *transcrição*. Como se da percepção à memória os traços da percepção fossem sendo inscritos de modos distintos, mas traçados de modo permanente no aparelho psíquico. Assim, se o sujeito lembra de algo, estes traços irão ser ressignificados de modo diferente, fazendo da memória uma contínua “leitura” de rastros; faria também do presente vivo ser dependente desta ressignificação destes rastros. Modo de afirmar que o presente só é presente *a posteriori*, uma vez que ele só tem sentido a partir de rastros mnésicos.

Mas o texto fundamental para Derrida anunciar o que ele compreende por escritura se encontra na *Nota sobre o “bloco mágico”* de Freud. Estas poucas páginas escritas por Freud seriam, no fundo, uma forma de mostrar *a primazia da escritura*. Não só isto. Seria também a forma de Derrida se contrapor à metafísica da presença, pois, neste texto freudiano, “a sua *agoricidade* não é

simples. A virgindade ideal do agora é constituída pelo trabalho da memória” (DERRIDA, 2002, p. 220-221).

Freud descreve, neste texto, um mecanismo que era chamado de *bloco mágico* que “coincide”, como diz Freud, com o que ele descreve sobre o aparelho psíquico. Assim ele descreve este bloco:

o Bloco Mágico é uma tabuinha feita de cera ou resina marrom-escura, com margens de papelão, sobre a qual há uma folha fina e translúcida, presa à tabuinha de cera na parte superior e livre na parte inferior. Essa folha é a parte mais interessante do pequeno aparelho. Consiste ela mesma de duas camadas, que podem ser separadas uma da outra nas bordas laterais. A camada de cima é uma película de celuloide transparente, a de baixo é um papel encerado, ou seja, translúcido. Quando o aparelho não é utilizado, a superfície de baixo do papel encerado cola-se levemente à superfície de cima da tabuinha de cera (FREUD, 2011, p. 270).

Numa palavra: este mecanismo nos mostra como há uma superfície receptora disponível e traços duradouros das anotações. Trata-se de um mecanismo em que podemos escrever algo numa folha de papel e que pode ser apagadas com um simples movimento da mão. Esta superfície receptora seria a consciência – uma superfície em que podemos a todo o momento apagar o que foi recebido (internamente ou externamente); e os traços duradouros seria aquilo que Freud denomina de intemporal (o inconsciente) – traços que deixam rastos.

Sem dúvida, uma metáfora. Mas como diz Derrida, não uma metáfora banal:

como a consciência é para Freud superfície oferecida ao mundo exterior, é aqui que em vez de percorrer a metáfora no sentido banal, é preciso pelo contrário compreender a possibilidade da escritura que se diz consciente e atuante no mundo (exterior visível da grafia, da literalidade, do devir-literário da literalidade, etc.) a partir desse trabalho de escritura que circula como uma energia psíquica entre o inconsciente e o consciente (DERRIDA, 2002, p. 201).

O que vemos neste mecanismo é a descrição mais acabada do que seria a escritura para Derrida: um lugar que é traçado algo que jamais pode ser apagado mesmo que a superfície seja apagada. Mas também um lugar que mostra como todo traço deixado sempre será a condição de possibilidade para uma nova escrita na superfície. Esta é a máquina de escrever que Freud teria nos apresentado. Aliás, *uma máquina de escrever não fonética*.

Sendo uma escritura, o sonho, para Derrida, estaria mais próximo de uma cena. Ou seja, um lugar onde a linguagem não opera, mas apenas os traços que foram deixados no aparelho psíquico. Esta máquina de Freud, apesar de ser uma metáfora, é a forma mais bem descrita de uma negação da metafísica de presença. Basta lembramos, nas palavras de Derrida, que “é profunda a convivência entre esta [a escrita fonética] e o logos (ou o tempo da lógica) dominado pelo princípio de não-contradição, fundamento de toda a metafísica da presença”. Derrida complementa:

ora, em todo espaçamento silencioso ou não puramente fônico das significações, são possíveis encadeamentos que não mais obedecem à linearidade do tempo lógico, do tempo da consciência ou da pré-consciência, do tempo da ‘representação verbal’. Não é clara a fronteira entre o espaço não-fonético da escritura (mesmo na escrita ‘fonética’) e o espaço do palco do sonho (DERRIDA, 2002, p. 208).

Esta quebra, ruptura do espaço lógico, é também uma ruptura, aos olhos de Derrida, da lógica da metafísica da presença. Freud nos sugere um mundo estranho em que as relações lógico-temporais não mais operam; um espaço em que não há linguagem, mas pictogramas, charadas, hieróglifos etc. – tudo aquilo que não poderia ser colocado na voz do fenômeno.

Ao invés de significantes há cenas: “o conteúdo figurado é portanto na verdade uma escritura, uma cadeia significativa de forma cênica” (DERRIDA, 2002, p. 210). Uma grafia que encena sem continuidade ou fluidez puras do tempo.

A psicanálise teria, assim, nos apresentado, mesmo que marginalmente, uma outra forma de pensarmos, pois ela diz de cenas: “é com uma grafemática futura, mais do que com uma linguística dominada por um velho fonologismo, que a psicanálise se vê chamada a colaborar” (DERRIDA, 2002, p. 212). Quer dizer, o sonho estaria mais próximo de um sistema de

escrita do que de uma língua – modo de dizer que o texto de Freud sobre o bloco mágico é um modelo de aparelho psíquico para além da filosofia da consciência.

No fundo, o que Freud nos mostra, aos olhos de Derrida, é *uma máquina de escritura não fonética* (sem uma voz do fenômeno) – um texto irredutivelmente gráfico...

Referências

DELEUZE, Gilles. A quoi reconnaît-on le structuralisme? In: _____. *L'île Déserte et autres textes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. Introduction. In: HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Paris: PUF, 1962.

_____. *La voix et le phénomène* – Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: PUF, 1972.

DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française*. Paris: Minuit, 1979.

DEWS, Peter. Jacques Derrida the transcendental and difference. In: _____. *Logics of disintegration – post-structuralism thought and the claims of critical theory*. Londres: Verso, 1989.

FINK, Eugen. Appendice du a Fink, sur le problème de l' 'inconscient'. In: HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 2004.

FREUD, Sigmund. *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Translated by Jeffrey Moussaieff Masson. London: Harvard University Press, 1985.

_____. A interpretação dos sonhos. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. IV e V*. Traduzido pela direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Nota sobre o “bloco mágico”. In: _____. *Obras completas volume 16 (1923-1925)*. Tradução de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 2011.

_____. Projeto para uma psicologia científica. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. I*. Traduzido pela direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HABERMAS, Beyond a temporalized philosophy of origins: Jacques Derrida’s Critique of phonocentrism. In: _____. *The philosophical discourse of modernity – twelve lectures*. Translated by Frederick Lawrence. Massachusetts: The MIT Press Cambridge, 1987.

HANNS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit de l’allemand et préfacé par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures – tome premier: introduction générale à la phénoménologie pure*. Traduit de l’allemand par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.

_____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução de Pedro Alves. Lisboa: Imprensa Nacional da Moeda, 1994.

_____. *Logique formelle et logique transcendantale – Essai d’une critique de la raison logique*. Paris: PUF, 1996.

_____. *Méditations cartésiennes – introduction à la phénoménologie*. Traduit de l’allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: Vrin, 1969.

_____. *Recherches logiques – tome I – prolégomènes à la logique pure*. Paris: PUF, 1969.

_____. *Recherches logiques – tome I – recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Paris: PUF, 1969.

_____. *Recherches logiques – tome II – recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Traduit de l'allemand par Élie. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

SAFATLE, Vladimir. Être juste avec Freud: la psychanalyse dans l'anti-chambre de Da la grammatologie. In: MANIGLIER, Patrice. *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

Data de registro: 05/11/2013

Data de aceite: 19/02/2014