



## Quem tem Medo de Derrida?: Gumbrecht e a metafísica da presença

Gustavo Ramos de Souza<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Estadual de Londrina – UEL, Londrina/PR, Brasil

**RESUMO – Quem tem Medo de Derrida?: Gumbrecht e a metafísica da presença** – O artigo propõe uma reflexão sobre o conceito de presença teorizado por Hans Ulrich Gumbrecht a partir do pensamento de Heidegger, confrontando-o à filosofia de Jacques Derrida, sobretudo em sua desconstrução da metafísica da presença. Assim, não se trata de rastrear a presença heideggeriana ao longo de sua obra nem de defender Derrida das acusações de *existencialismo linguístico*, mas antes de demonstrar que, ao ter Heidegger como aliado, a cruzada de Gumbrecht contra a metafísica e o campo hermenêutico acaba por restaurá-los mais fortemente, comprometendo-se com aquilo que visa combater.

Palavras-chave: **Hans Ulrich Gumbrecht. Jacques Derrida. Martin Heidegger. Estudos da Presença.**

**ABSTRACT – Who's Afraid of Derrida?: Gumbrecht and the metaphysics of presence** – This paper proposes a reflection on the concept of presence theorized by Hans Ulrich Gumbrecht premised on Heidegger's thought, contrasting it with the philosophy of Jacques Derrida, especially in his deconstruction of the metaphysics of presence. Accordingly, it is neither a matter of tracing the Heideggerian presence throughout his oeuvre nor of defending Derrida from the accusations of *linguistic existentialism*, but rather of demonstrating that, by having Heidegger as an ally, Gumbrecht's crusade against metaphysics and the hermeneutic field ultimately restores them more strongly, thereby he commits to what he aims to oppose.

Keywords: **Hans Ulrich Gumbrecht. Jacques Derrida. Martin Heidegger. Presence Studies.**

**RÉSUMÉ – Qui a Peur de Derrida?: Gumbrecht et la métaphysique de la présence** – Cet article propose une réflexion sur le concept de présence théorisé par Hans Ulrich Gumbrecht à partir de la pensée de Heidegger, en le confrontant à la philosophie de Jacques Derrida, notamment dans sa déconstruction de la métaphysique de la présence. En ce sens, il ne s'agit pas de suivre les traces de la présence heideggerienne tout au long de son œuvre, ni de défendre Derrida des accusations d'*existentialisme linguistique*, mais plutôt de démontrer qu'en ayant Heidegger comme allié, la croisade de Gumbrecht contre la métaphysique et le champ de l'herméneutique finit par les restituer plus fortement, se compromettant avec ce qu'il cherche à combattre.

Mots-clés: **Hans Ulrich Gumbrecht. Jacques Derrida. Martin Heidegger. Études de la Présence.**

## Introdução

Proponho neste artigo um embate em torno do conceito de presença a partir das reflexões de Hans Ulrich Gumbrecht e da desconstrução da metafísica da presença realizada por Jacques Derrida. Assim, não intenciono apresentar o atual estado da arte acerca dos estudos da presença ou as suas contribuições para as ciências humanas e as artes, tampouco de reconhecer a influência da teoria de Gumbrecht, mas sim de problematizar o próprio conceito. Trata-se, nesse sentido, de confrontar os dois autores a partir de suas teorias, de suas obras, buscando aproximações e distanciamentos.

Com isso, pretendo demonstrar que, ao se insurgir contra o que chama de “existencialismo linguístico” da desconstrução – a suposta incapacidade da linguagem de se referir ao mundo –, Gumbrecht acaba por recair naquilo que seu conceito de presença visa combater: o “campo hermenêutico”. Isso porque o seu gesto é de mera inversão dos polos, na medida em que sugere uma oposição entre sentido e presença, dando primazia ao segundo e incidindo numa espécie de *materialismo metafísico*, que restaura o “campo hermenêutico” mais fortemente.

Uma vez que Gumbrecht apoia-se em Martin Heidegger ao desenvolver tal conceito, o objetivo é apresentar, num primeiro momento, a maneira como a filosofia heideggeriana é lida por ele em *Production of Presence*. Num segundo momento, intenciono mostrar em que medida a desconstrução derridiana já investia contra o *pensamento da presença*; para Derrida, a obra de Heidegger seria a sua defesa mais profunda. Não se trata, porém, de defender Derrida de Gumbrecht, mas sim de colocar os dois autores em diálogo polêmico, a fim de verificar os limites do conceito de presença.

## Ser ou não ser heideggeriano?

Em conferência realizada em maio de 1992 na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), posteriormente publicada no livro *Corpo e forma* (1998) sob o título *O campo não-hermenêutico ou a materialidade da comunicação*, Gumbrecht traça um breve esquema sobre as características da dita pós-modernidade, a fim de demonstrar a falência do método interpretativo nas humanidades. Após tecer comentários ácidos sobre Wilhelm Dilthey, a quem atribui a “desonra” de ser o fundador da hermenêutica e sistematiza-

dor do campo das humanidades, Gumbrecht (1998, p. 141) volta sua atenção a Martin Heidegger, que “[...] representa a apoteose do domínio da hermenêutica”.

A pretexto de investir contra a hermenêutica, Gumbrecht refere-se diretamente a Heidegger, tanto que, ao falar sobre a serenidade (*Gelassenheit*), estado em que os fenômenos revelar-se-iam em sua verdade, ele diz: “[...] condição sem dúvida tributária da perspectiva anti-intelectual do filósofo. Afinal, o estado de relaxamento nada tem que ver com o trabalho intelectual de buscar a verdade, depurando-a” (Gumbrecht, 1998, p. 142).

Evidentemente, ao opor a *serenidade* a um movimento voluntarista em direção à verdade, Gumbrecht está reafirmando o paradigma sujeito/objeto que fundamenta a hermenêutica, isto é, a concepção de que existe um sujeito dotado de vontade que desvela uma superfície à procura da verdade.

Mas convém assinalar o que Gumbrecht (1998, p. 143) diz em seguida: “[...] um comentário final sobre o filósofo. Acredito que todo alemão tem a obrigação moral de ser muito crítico com sua obra. Aproveito para esclarecer o que já se terá entendido: não sou nem um pouco tributário a Heidegger”. Essa obrigação moral diz respeito, é claro, ao envolvimento do filósofo com o regime nazista, devido à sua filiação ao NSDAP, partido de Hitler, dez dias depois de ter tomado posse como reitor na Universidade de Freiburg em 1933. Ou seja, a crítica que faz a Heidegger é tanto de cunho epistemológico, dado o fato de ser um dos principais filósofos da hermenêutica, quanto de cunho moral e político em razão dessa nódoa em sua biografia.

Embora não seja o meu propósito rastrear uma possível genealogia da presença de Heidegger no pensamento de Gumbrecht, é importante assinalar que, além de *Production of Presence*, o filósofo aparece já em textos anteriores de Gumbrecht: em *1926: Living at the Edge of Time*, publicado em 1997, há um capítulo que trata diretamente de Heidegger, *Being-in-the-worlds of 1926: Martin Heidegger, Hans Friedrich Blunck, Carl Van Vechten*, em que se diz a seu propósito: “[...] talvez toda a contribuição de Heidegger para a filosofia ocidental possa ser lida como originária de uma reação aos ambientes emocional, intelectual e político de 1926”<sup>1</sup> (Gumbrecht, 1997, p. 442, tradução nossa).

Nesse mesmo texto, apesar de inserir Heidegger no contexto da “revolução conservadora” que desembocou na ideologia nazista, Gumbrecht vai, no entanto, defendê-lo: “[...] essa contaminação não mancha a importância filosófica do pensamento de Heidegger [...]. É claro que *Sein und Zeit* não pode ser identificado com a ideologia nazista”<sup>2</sup> (Gumbrecht, 1997, p. 443, tradução nossa).

O filósofo também é assunto de um ensaio publicado em 2000, na revista *Diacritics: Martin Heidegger and his japanese interlocutors: about a limit of western metaphysics*. Ou seja, entre a conferência de 1992 e o livro de 1997, e também em trabalhos subsequentes, a sua posição a respeito de Heidegger sofre uma enorme mudança. Em entrevista concedida à Mariana Lage, publicada na revista *Artefilosofia* sob o título *Da produção de presença ao presente amplo*, Gumbrecht (2017, p. 197) afirma que:

Até os meus quase quarenta anos (o que significa: quase até o fim do meu período na Alemanha), evitei ler qualquer coisa de Heidegger. [...] As coisas mudaram mais drasticamente depois da minha mudança intelectual e profissional para os Estados Unidos, em 1989. Lá, tanto meus alunos quanto meus colegas esperavam, de certa forma ‘natural’, que eu fosse quase um especialista em Heidegger – então prossegui com as minhas leituras. Em algum momento (que não associaria a qualquer evento ou livro), os textos Heidegger (especialmente os de depois de 1930) se tornaram mais e mais interessantes e desafiadores para mim – até que, em *Produção de Presença* (publicado em 2004), ele se tornou meu principal autor de referência.

Heidegger acaba por se tornar a principal referência de Gumbrecht na sua conceitualização de “presença” em *Production of Presence*<sup>3</sup>, publicado 12 anos depois da conferência em que maldizia o filósofo. As fontes potenciais em sua reflexão, a fim de estabelecer uma posição anticartesiana, são encontradas na definição aristotélica de signo, na Eucaristia cristã, no teatro medieval e na filosofia de Heidegger.

Nesse livro, Gumbrecht propõe-se a “sujar as mãos”, a recorrer a conceitos obsoletos tais como “substância”, “ser” e “realidade” em sua tentativa de enfrentar o domínio exclusivo da interpretação e da metafísica nas Humanidades. Ele diz: “[...] recorrer a esses conceitos é considerado há muito tempo como sintoma de péssimo gosto intelectual nas Humanidades”<sup>4</sup> e “[...] acreditar na possibilidade de nos referirmos ao mundo sem ser pelo sentido tornou-se sinônimo do grau mais elevado de ingenuidade filosófica” (Gumbrecht, 2010, p. 77).

Assim, se antes Derrida era tido como aliado devido à sua noção de “exterioridade do significante”<sup>5</sup> e Heidegger era encarado com extrema reserva em razão do seu legado para a hermenêutica, as posições se invertem, ainda que o custo seja recair no “mau gosto intelectual”. A propósito do desconstrucionismo, Gumbrecht (2010, p. 78) diz que o seu sucesso na Academia deve ser atribuído ao fato de que os epígonos de Derrida tachavam de “ingênuo” ou “substancialista” quem defendesse a possibilidade de manutenção de um sentido estável, concluindo que “[...] a desconstrução, em grande medida, tem recorrido a um suave terror para consolidar a ordem vigente nas Humanidades”<sup>6</sup>. Essa reviravolta epistemológica deve-se, creio, à necessidade de Gumbrecht de defender o conceito de presença, ao passo que os desconstrucionistas colocaram sob suspeita a “metafísica da presença”.

### A presença de Heidegger

Em *O campo não-hermenêutico ou a materialidade da comunicação*, ao definir as premissas do campo hermenêutico, Gumbrecht (1998) sintetiza-as em quatro: 1) o sentido tem sua origem no sujeito, e não como qualidade inerente aos objetos; 2) tem-se como *parti pris* uma distinção radical entre corpo e espírito (tradição cartesiana); 3) o espírito conduz ao sentido; 4) o corpo é um mero instrumento que oculta o sentido. Há, portanto, uma articulação entre metafísica e hermenêutica, uma vez que, para Gumbrecht, é o cartesianismo que funda a metafísica moderna e serve como base para as ciências do espírito.

Assim, para combater a metafísica, recorre a Heidegger, cujo principal alvo é Descartes: “[...] por isso, *Ser e tempo* apresenta como pecados originais da filosofia moderna o fundamento cartesiano da existência humana no pensamento (e só no pensamento) e as subsequentes dissociações entre a existência humana e o espaço entre a existência humana e a substância”<sup>7</sup> (Gumbrecht, 2010, p. 91).

O conceito-chave de Heidegger é o *Dasein*, porque pressupõe, ao contrário do husserlianismo – que, para superar o cartesianismo, acopla sujeito e objeto, mas suspendendo a existência fática que se realiza no mundo –, que o homem, o ente que nós somos, está desde sempre junto às coisas do mundo: assim, recupera o aspecto de presença em relação às coisas. Toda-

via, em vez de *Dasein*, o conceito que Gumbrecht tenta adequar às suas reflexões sobre presença é o próprio ser<sup>8</sup> e, para tanto, propõe quatro teses sobre esse conceito em Heidegger.

A primeira tese é a de que o ser toma o lugar da verdade. Mas isso não quer dizer que o ser simplesmente substitui a verdade, porquanto a verdade é algo que acontece – num movimento de revelação e ocultação. Logo, o ser é o que se revela e se oculta ao mesmo tempo no acontecimento da verdade. O ser não é um sentido, mas “pertence à dimensão das coisas”<sup>9</sup> (Gumbrecht, 2010, p. 93). Ele prossegue: “[...] se o Ser tem o caráter de coisa, quer dizer que tem substância e, por isso (ao contrário de algo puramente espiritual), ocupa espaço”<sup>10</sup> (Gumbrecht, 2010, p. 93). Aqui, é preciso cautela, pois, quando Gumbrecht afirma que o ser tem caráter de coisa, possui uma substância e ocupa espaço, podemos ser levados a crer que se trata de algo fixo e simplesmente dado.

Contudo, ao retomar o significado originário de ser como *ousia*, Heidegger retira o seu aspecto substancial e instala a noção de vigência/presença (*anwesen*). Esse “ocupar espaço” deve ser entendido, portanto, como existir junto às coisas do mundo, o que caracteriza o próprio modo de ser do *Dasein*, ou seja, o ser pertence à dimensão das coisas. Gumbrecht (2010, p. 94), no entanto, se retifica ao dizer em seguida que esse “ocupar espaço implica ainda a possibilidade de o Ser revelar um movimento”<sup>11</sup>.

A segunda tese de Gumbrecht diz respeito justamente ao movimento. E o movimento do ser no espaço se revela multidimensional: vertical, horizontal e de retirada. A dimensão vertical estaria associada ao movimento do ser em simplesmente estar ali, enquanto a horizontal apontaria para o ser como estando a ser percebido ou oferecendo-se à vista. Por fim, a dimensão de retirada refere-se ao fato de que as coisas que aparecem deixam de ter o aspecto de objeto (Gumbrecht, 2010, p. 94-95). Essa retirada constitui o próprio desvelamento da verdade, em que o vertical e o horizontal concorrem em direções opostas, em movimento centrífugo, a fim de revelar o ser.

De acordo com Gumbrecht (2010, p. 95), “[...] o Ser se refere às coisas do mundo antes de elas se tornarem parte de uma cultura (ou, para usar a figura retórica do paradoxo, o conceito refere-se às coisas do mundo antes de elas fazerem parte de um mundo)”<sup>12</sup>. Isso significa que, em suas dimensões vertical e horizontal, isto é, estando ali e à vista, o ser pode ser entendi-

do dentro do sistema de sentido da cultura, oferecendo-se à percepção e à representação, recaindo na metafísica. Por isso, esse *movimento* de retirada (desvelamento) revela o ser antes de fazer parte do mundo, ou seja, o ser enquanto ser: “o Ser só será Ser fora das redes da semântica e de outras distinções culturais”<sup>13</sup> (Gumbrecht, 2010, p. 96).

A terceira tese é a de que, não podendo o *Dasein* ser definido na categoria de sujeito ou subjetividade e sendo o mundo com que está necessariamente em contato já sempre interpretado, é necessário, para o acontecimento da verdade, deixar que as coisas simplesmente aconteçam: para Gumbrecht, essa disposição está associada à serenidade (*Gelassenheit*).

O despertar da serenidade, diz Heidegger (2001, p. 34-35), não parte de nós mesmos, não é provocado, mas sim permitido. Não quer dizer, no entanto, que seja fruto do acaso, uma vez que surge do pensamento ininterrupto – a despeito de não ter uma finalidade instrumental, como o pensamento do cálculo; está, portanto, entre a passividade e a atividade. A serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den dingen*) é o “libertar-se do representar transcendental e, assim, um prescindir do querer do horizonte”<sup>14</sup> (Heidegger, 2001, p. 57). Dessa maneira, a serenidade pensa as coisas do mundo em si mesmas antes de qualquer interpretação.

A quarta e última tese se refere à obra de arte como lugar privilegiado para o acontecer da verdade. É claro que a obra de arte não é o único espaço em que a revelação do ser acontece, tanto que, em *Ser e tempo*, Heidegger confere à fala (*logos*) estatuto especial nesse movimento de encobrir e revelar do ser; porém, a obra de arte seria outra possibilidade.

Comentando sobre os conceitos de “mundo” e “terra”, Gumbrecht retoma a análise de Heidegger sobre um antigo templo grego, que não representaria nada. Vale dizer que, se em *Ser e tempo* a polarização era feita entre *Dasein* e mundo, no Heidegger tardio, a partir da virada (*die kehre*), a disputa entre abertura e velamento se estabelece na oposição entre mundo e terra: o mundo seria a atividade humana, os produtos humanos, tendo se estabelecido pelo uso e pela domesticação da terra, enquanto esta seria a árvore, a pedra, a grama, a água, os animais se apresentando tais como são: “este surgir e desabrochar em-si e no todo, os gregos denominaram, há muito tempo, a *physis*” (Heidegger, 2010, p. 104).

Assim, a terra seria a condição de possibilidade para a instalação de um mundo, sendo na interação entre um e outro que pode acontecer a verdade. Quando, no parágrafo 86, Heidegger (2010, p. 117-119) comenta sobre uma pedra, afirma que “ela apenas se mostra quando permanece desvelada e sem esclarecimento”. Esse “mostrar-se”, ainda sem uma explicação criada pela cadeia semântica do mundo, diz respeito à terra, em sua verdade que a revela tal como é. Gumbrecht (2010, p. 100) esclarece: “[...] só a presença de certas coisas [...] abre a possibilidade de aparecerem outras coisas nas suas primitivas qualidades materiais – e esse efeito pode ser visto como uma das maneiras (e como parte) da revelação do seu Ser”<sup>15</sup>.

Enfim, Gumbrecht, a fim de ajustar o conceito heideggeriano de ser à sua reflexão sobre a presença, faz com que as suas quatro teses derivem de uma premissa que se baseia na ideia de que o ser revelado possui o caráter de coisa. Além disso, em sua discussão sobre a obra de arte, o ser guarda semelhanças com a terra (não entendida como uma coisa estática, mas sim como o surgir e desabrochar). A interpretação de Gumbrecht dá primazia à serenidade como a capacidade de ver as coisas antes de elas integrarem um sistema interpretativo. Serenidade diz respeito, então, à terra, às “coisas entendidas independentemente das suas situações culturais específicas”<sup>16</sup> (Gumbrecht, 2010, p. 102), em detrimento do mundo, que seria, inversamente, as configurações das coisas dentro dessas situações culturais.

Em outras palavras, o ser são as coisas do mundo antes de elas se tornarem mundo, antes de entrarem num sistema de determinações culturais. Mas, por ter caráter de coisa, o ser corresponderia às coisas tangíveis. Julgo que o problema da leitura gumbrechtiana de Heidegger reside em considerar: 1) o ser possui caráter de coisa (*ding*); 2) o ser são as coisas tangíveis; 3) o ser possui substância. Afinal, quando Heidegger empreende a tarefa de chegar ao ser originário da obra de arte a partir da realidade vigente da obra, visando a buscar a coisidade da coisa (*Dinghafte des dinges*), isto é, a realidade palpável da obra, ele conclui que a base coisal não pertence ao ser da obra: “[...] erramos o caminho enquanto supusemos que a realidade vigente da obra, em princípio, estaria nessa base coisal” (Heidegger, 2010, p. 93).

O fato é que o ser pertence, sim, à dimensão das coisas, na medida em que as coisas é que permitem o desvelamento da verdade. Porém, isso não significa que possua “caráter de coisa”: isso seria não levar em conta a diferença ontológica entre ser e ente. Afinal, o ser só se revela enquanto existên-



cia, e as coisas não existem, elas simplesmente *são*, estão dadas – muito embora Heidegger assinala que a verdade deva ser sempre arrancada, em primeiro lugar, dos entes. E substância implica estase, ao passo que o ser enquanto *ousía*, ou *anwesen*, é presença, vigência, duração.

De qualquer forma, a despeito dessas imprecisões, mais adiante, Gumbrecht (2010, p. 104) faz um reparo: apesar do caráter de coisa, o ser tem movimento, tornando “impossível pensar no Ser como algo estável”<sup>17</sup>. Nesse sentido, o conceito heideggeriano de ser e o conceito gumbrechtiano de presença guardam afinidades: ambos só são entendidos fora da rede semântica do mundo, ambos têm movimento, ambos estão num espaço, ambos são vigência e duração. Ser como presença: *anwesen*.

Assim como Gumbrecht baseia o seu conceito de produção de presença em sua etimologia, ou seja, a tangibilidade do que está à frente em movimento permanente, Heidegger (2010, p. 211) vale-se do sentido grego de *thesis* como presencializar-se em seu aparecer: “O grego ‘pôr’ se refere a situar como deixar surgir, por exemplo, uma estátua; refere-se a colocar, depositar uma oferenda sagrada. Situar e colocar têm o sentido de trazer *para aqui* – no desvelado, *para diante* – na presença, isto quer dizer, deixar-ficar-presente”. Em suma, Gumbrecht retoma os conceitos de Heidegger porque supostamente lhe oferecem o arcabouço conceitual contra a visão de mundo metafísica, entendida, *grosso modo*, como “algo que se encontra além do meramente físico”<sup>18</sup> (Gumbrecht, 2012, p. 63).

### **Derrida e a crítica à metafísica da presença**

Quando Gumbrecht diz ter mudado de ideia sobre um filósofo cuja obra era tida como moralmente suspeita e a quem dizia não ser nem um pouco tributário, não é, a meu ver, propriamente um problema. O problema reside em retomar um autor cujo método, a hermenêutica (hermenêutica da facticidade, mais precisamente), era antes deplorado, isso porque a sua teoria da produção de presença incorre numa espécie de “realismo ingênuo” e, sobretudo, contribui para a reafirmação do fundamento em que se baseia o próprio campo hermenêutico: a metafísica.

Mais do que isso: como bem demonstrou Derrida, a obra de Heidegger é a apoteose da metafísica ocidental: “[...] tenho por vezes o sentimento de que a problemática heideggeriana é a defesa mais ‘profunda’ e mais ‘po-

tente' daquilo que tento colocar em questão sob o título de *pensamento da presença*"<sup>19</sup> (Derrida, 2001a, p. 62). As premissas teóricas de Gumbrecht se baseiam, portanto, na hermenêutica e na metafísica, justamente o que a sua teoria visa combater. No capítulo de *Produção de presença* em que trata de Heidegger, a fim de relacionar os conceitos de ser e de presença, Gumbrecht (2010, p. 75) faz uma provocação a Derrida ao citar um trecho de *Gramatologia* no qual o filósofo escreve que a "era do signo", tratada como sinônimo de metafísica, talvez nunca venha a ter um fim, embora o seu encerramento histórico esteja traçado.

Gumbrecht (2010, p. 77) prossegue: "Derrida nunca se acanhou em inventar novos conceitos, mesmo quando a necessidade de fazê-lo não era muito evidente. Por que estará tão relutante em sugerir um novo conceito que nos permita 'acabar' com a era do signo?"<sup>20</sup>. Ora, a acusação sobre a impertinência da criação de conceitos recai em uma crítica do tipo "Sokal hoax", que se notabilizou por fazer troça dos jargões pós-estruturalistas. Todavia, não se trata de defender Derrida de Gumbrecht: não é o objetivo deste artigo. O meu propósito é demonstrar, por meio da filosofia derridiana, em que medida a teoria gumbrechtiana, mediada por Heidegger, reafirma os mesmos pressupostos contra os quais se coloca.

De qualquer forma, a despeito da alegação de que Derrida se acanha em acabar com a "era do signo", para Derrida, só é possível desconstruir a metafísica jogando com seus próprios termos: "é com a ajuda do conceito de *signo* que se abala a metafísica da presença"<sup>21</sup> (Derrida, 1971, p. 233). Nesse sentido, seria não apenas "mau gosto intelectual", como presume Gumbrecht, mas também quase uma contradição performativa. No ensaio *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, Derrida afirma isso com clareza:

[...] *não tem nenhum sentido* abandonar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe e de nenhum léxico – que seja estranho a essa história; não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar<sup>22</sup> (Derrida, 1971, p. 233).

Isso porque pretender abalar a metafísica a partir de um "fora" da metafísica significa reivindicar um lugar que a ela seja anterior: um fundamento, uma origem fixa, uma *arché*, um centro que comanda o "dentro". Os

conceitos substancialistas a que Gumbrecht (2010, p. 77) recorre, como “presença”, “realidade” e “ser” – em vez de serem, como ele pretende, possibilidades de se referir ao mundo sem ser pelo sentido –, são, na verdade, o que permite falar em sentido (pois é a origem que dá o sentido). Tais conceitos caracterizam-se como o centro, porque é o *princípio primeiro* que rege o jogo de substituição dos conteúdos e dos termos que dele são derivados, visto que, como afirma Derrida (1971, p. 230), “no centro, é proibida a permuta ou a transformação dos elementos”<sup>23</sup>.

Essa imobilidade fundadora que constitui o centro não se encontra, no entanto, no meio do jogo e não é propriamente um centro; antes, está simultaneamente dentro e fora, é a origem e o fim, ainda que pense a si mesma como presença plena e fora do jogo. Assim, quando Gumbrecht assume o conceito de presença ou de realidade anteriores à metafísica, parece esquecer que esta se caracteriza justamente como aquilo que arroga a posição de anterioridade a todas as coisas, determinando-as. Ou seja, a mera suposição de que há um mundo físico e um mundo não físico e de que aquele precede este é em si metafísica, porquanto está subentendida na própria noção de metafísica a existência de algo físico e de algo não físico, assim como a ideia de presença traz consigo o seu par antitético, a ausência.

Só é possível falar em presença porque está previsto tudo aquilo que a presença não é. Explico: a presença só é presença porque não é ausência, mas, para determinar o que é a presença, é necessário estabelecer o que a presença não é. E assim é com todas as oposições binárias: homem e mulher, humano e animal, fala e escrita, verdadeiro e falso, dentro e fora, entre outras. A metafísica é o que permite esse jogo de diferenças binárias e, acima de tudo, hierárquicas. Como lembra Derrida (1971, p. 231), “[...] a história da metafísica, como a história do Ocidente, seria a história dessas metáforas e dessas metonímias”<sup>24</sup>: os sucessivos nomes e formas que o centro – o fora do jogo – recebe no jogo de diferenças. Derrida (1971, p. 231) prossegue:

Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio, ou do centro, sempre designaram a invariante de uma presença (*eidos*, *arquê*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essência, existência, substância, sujeito) *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem etc.)<sup>25</sup>.

Cumprir observar que Derrida se refere a alguns conceitos constantes na filosofia de Heidegger: “ser como presença”, *ousia* e *aletheia*. A menção não é gratuita, uma vez que Heidegger é uma figura frequente em seus tex-

tos, além do fato de que Derrida lhe dedicou alguns ensaios, bem como o livro *Do espírito, Heidegger e a questão*, de 1987. Em entrevista concedida a Henri Ronse, que integra o volume de *Posições*, publicado pela primeira vez em 1972, Derrida assume-se tributário do filósofo alemão, tendo em vista as proximidades entre a *destruktion* heideggeriana e o seu projeto desconstrucionista:

Nada do que eu tento fazer seria possível sem a abertura das questões heideggerianas. E, antes de tudo, pois aqui nós devemos dizer as coisas muito rapidamente, sem atenção àquilo que Heidegger chama de diferença entre o ser e o ente, a diferença ôntico-ontológica tal qual ela permanece, de uma certa maneira, impensada pela filosofia. Mas, apesar dessa dívida para com o pensamento heideggeriano ou, melhor, em razão dessa dívida, tento reconhecer no texto heideggeriano – que, como qualquer outro, não é homogêneo, contínuo, igual, em cada uma de suas partes, à força global e a todas as consequências de suas questões – sinais de pertencimento à metafísica ou àquilo que ele chama de ‘*onto-teologia*’<sup>26</sup> (Derrida, 2001a, p. 16).

Esses sinais de pertencimento à metafísica podem ser notados tanto nas oposições binárias que operam no texto heideggeriano – ser e ente, autêntico e inautêntico, verdade como adequação e verdade como desvelamento, essência e vigência, entre outras – quanto na profunda hierarquização que subjaz no fato de que o esclarecimento do sentido do ser seria não apenas o propósito mais autêntico da ontologia, mas também a questão que deveria ser primeiramente respondida.

Quando Derrida diz que nada do que faz seria possível sem a abertura das questões heideggerianas, sobretudo da diferença ontológica, é importante lembrar que, em *O dito de Anaximandro*, após retomar um dos principais motivos de *Ser e tempo*, a saber, o de que *o esquecimento do ser é o esquecimento da diferença entre ser e ente*, Heidegger (2002, p. 430) afirma que “[...] a diferença desaparece. Permanece esquecida. Só as coisas que são diferenciadas, o que está presente e o estar-presente, é que se desvelam – mas não *enquanto* coisas diferenciadas. Em vez disso, também o vestígio inicial da diferença é apagado”<sup>27</sup>. Mais adiante: “[...] a clareira da diferença não pode, por isso, significar também que a diferença apareça como diferença”<sup>28</sup> (Heidegger, 2002, p. 431).

É precisamente ao negar que a diferença *apareça* enquanto diferença que Heidegger apresenta sinais de pertença à metafísica; e é ao tratar a diferença como diferença, ou seja, como *différance*<sup>29</sup>, que Derrida desenvolve

sua gramatologia. Como assinala Derrida no ensaio *A diferença*, ao comentar o referido trecho de *O dito de Anaximandro*, para Heidegger, a metafísica esqueceu-se que tinha esquecido da diferença entre ser e ente, apagando o próprio rastro da diferença. Assim, “[...] se admitimos que a diferença [*différance*] (é) (ela mesma) diversa da ausência e da presença, se ela é *rastro*, seria necessário falar aqui, tratando-se do esquecimento da diferença (entre o ser e o ente), de uma desapareção do rastro do rastro”<sup>30</sup> (Derrida, 1991, p. 57-58). Mas o rastro, importa frisar, não possui um *próprio*, uma propriedade, uma quiddidade; – do rastro, não se pergunta o *que é*; – *a contrario*, o ser, para Heidegger, por mais que seja uma vigência/presença (*anwesenheit*), e não uma substância, ainda possuiria algo que permita compreendê-lo enquanto tal, na medida em que seria necessário diferenciá-lo do ente, isto é, o ser não é o ente. Em *Gramatologia*, Derrida (2013, p. 25) afirma que:

A palavra ‘ser’ ou, em todo caso, as palavras que designam nas diferentes línguas o sentido do ser, seria com algumas outras, uma ‘palavra originária’ (*Urwort*), a palavra transcendental que assegura a possibilidade do ser-palavra a todas as outras palavras. Seria pré-compreendida em toda linguagem enquanto tal e – esta é a abertura de *Sein und Zeit* – apenas esta pré-compreensão permitiria abrir a questão do sentido do ser em geral, para além de todas as ontologias regionais e de toda a metafísica: questão que enceta a filosofia [...] e se deixa recobrir por ela, questão que Heidegger repete ao lhe submeter a história da metafísica. Não há dúvida de que o sentido do ser não é a palavra ‘ser’ nem o conceito de ser – Heidegger lembra-o sem cessar. Mas, como este sentido não é nada fora da linguagem e da linguagem de palavras, liga-se, senão a tal ou qual palavra, a tal ou qual sistema de línguas (*concesso non doto*), pelo menos à possibilidade da palavra em geral<sup>31</sup> (Derrida, 2013, p. 25).

Trata-se, portanto, não apenas de uma pré-compreensão ontológica, como o quer Heidegger, mas também de uma compreensão prévia do que seja o *ser* na linguagem, isto é, no sistema que permite enunciá-lo e formulá-lo enquanto questão: “[...] a questão do ser se une indissolúvelmente, sem lhe reduzir, à pré-compreensão da *palavra ser*”<sup>32</sup> (Derrida, 2013, p. 26). Com efeito, é o sentido originário da palavra ser que Heidegger intenta resgatar do esquecimento por meio do desvelamento, a *aletheia*:

É assim que, depois de evocar a ‘voz do ser’, Heidegger lembra que ela é silenciosa, muda, insonora, sem palavra, originariamente *á-fona* (*die Gewähr der lautlosen Stimme verboneger Quellen. . .*). Não se ouve a voz das fontes. Ruptura entre o sentido originário do ser e a palavra, entre o sentido e a voz,

entre a ‘voz do ser’ e a *phoné*, entre o ‘apelo do ser’ e o som articulado; uma tal ruptura que, ao mesmo tempo confirma uma metáfora fundamental e lança a suspeição sobre ela ao acusar a defasagem metafórica, traduz bem a ambiguidade heideggeriana com respeito à metafísica da presença e ao logofonocentrismo. Ela ao mesmo tempo compreendida nestes e os transgride<sup>33</sup> (Derrida, 2013, p. 27).

Não se trata, no entanto, de dizer que Heidegger clama por um significado original que se acople ao significante “ser”, quer dizer, um significado puramente imaterial/transcendental. Isso seria de uma incompreensão infinita face a uma filosofia extremamente sofisticada, pois o sentido do ser nunca é apenas um *significado*: “o ser escapa ao movimento do signo”<sup>34</sup> (Derrida, 2013, p. 27).

O gesto metafísico de Heidegger consiste, mais que na busca pelo nome único<sup>35</sup>, na determinação do sentido do ser como presença. O fato é que há algo ainda mais originário que o ser – a despeito de não ser uma origem, um fundamento, e resistir à pergunta “o que é?”: a *différance*. De acordo com Derrida (1991, p. 56), “uma vez que o ser jamais teve ‘sentido’, jamais foi pensado ou dito senão dissimulando-se no ente, a diferença [*différance*], de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais ‘velha’ do que a diferença ontológica ou que a verdade do ser. É a essa idade que se pode chamar jogo do rastro”<sup>36</sup>.

O fato é que o rastro nunca se apresenta como tal, não possui um “próprio”, ele “[...] apaga-se apresentando-se, silencia-se ressoando, como o *a* escrevendo-se, inscrevendo *a* sua pirâmide na diferença [*différance*”<sup>37</sup> (Derrida, 1991, p. 57); ele “[...] não é mais ideal que real, não mais inteligível que sensível, não mais uma significação transparente que uma energia opaca e *nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo*”<sup>38</sup> (Derrida, 2013, p. 80). Em suma, “[...] o rastro é verdadeiramente a origem absoluta do sentido em geral. O que vem afirmar mais uma vez que não há origem absoluta do sentido em geral”<sup>39</sup> (Derrida, 2013, p. 79-80).

Assim, quando Heidegger impõe como tarefa à sua ontologia fundamental a questão sobre o ser originário, está, na verdade, perseguindo o rastro da diferença entre ser e ente, e não o ser. E, se o rastro não possui um “próprio”, é o que se apaga ao mostrar-se, não é inteligível nem sensível, isso significa que não pode ser nomeado: o rastro não tem nome próprio (uma identidade, um *próprio*). Diz Derrida (1991, p. 61-62):

Mais ‘velha’ que o próprio ser, uma tal diferença [*différance*] não tem nenhum nome na nossa língua. Mas ‘sabemos já’ que se ela é inominável, não é por provisão, porque a nossa língua não encontrou ainda ou não recebeu este *nome*, ou porque seria necessário procurá-lo numa outra língua, fora do sistema finito da nossa. É porque não há *nome* para isso, nem mesmo o de essência ou de ser, nem mesmo o de ‘diferença’ [*différance*], que não é um nome, que não é uma unidade nominal pura e se desloca sem cessar numa cadeia de substituições diferantes<sup>40</sup> (Derrida, 1991, p. 61-62).

Se a *différance* é o próprio jogo que cria as estruturas a que chamamos nomes, sendo o efeito nominal (não se pode falar de nome ou de conceito neste caso) da *différance* também trazido para dentro do jogo, as palavras “ser”, “essência” e “origem” acabam por se tornar apenas efeitos da *différance*. Assim, a *différance* nem mesmo é um nome, “nome único, nem que seja o nome do ser”<sup>41</sup> (Derrida, 1991, p. 62). Ou seja, embora Heidegger olhe para o rastro da *différance* e lhe nomeie ser, o jogo da *différance* não pode ser nomeado: “[...] o que se escreve diferença [*différance*] será, portanto, o movimento de jogo que ‘produz’, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença”<sup>42</sup> (Derrida, 1991, p. 43).

Observa-se que Derrida não fala de efeitos de presença, mas sim de efeitos de diferença; isso porque o verbo diferir tem dois sentidos: de adiar e de discernir. Tendo em vista que o *quasi*-conceito de *différance* inscreve-se numa economia da escritura, Derrida utiliza-o na desconstrução do signo e da metafísica da presença. Correntemente, o signo é aquilo que atua vicariamente, isto é, no lugar da “coisa”, do referente, representando-o em sua ausência: “o signo seria então a presença diferida”<sup>43</sup> (Derrida, 1991, p. 40). O signo, portanto, assumiria um caráter provisório e suplementar em relação a essa presença original, estabelecendo uma mediação.

Todavia, remetendo a Saussure e às noções de arbitrariedade do signo e de valor diferencial, que são solidárias, Derrida retira as seguintes implicações: uma vez que o significado de um signo é sempre arbitrário – ou seja, não há uma relação natural entre significante e significado –, além de nunca presente em si mesmo, dependendo das relações com os outros significados, a materialidade importa menos do que aquilo que está no seu entorno. Se para Saussure é o jogo de diferenças que produz significados, para Derrida a

*différance* é o movimento no qual o significado é sempre adiado, nunca presente:

A diferença [*différance*] é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito ‘presente’, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados<sup>44</sup> (Derrida, 1991, p. 45).

Isso significa que a *différance*, ao mesmo tempo que adia o significado, produz diferença entre os outros signos. Não faz mais sentido em falar de signo, já que o signo, na definição agostiniana retomada por Barthes (2007) em *Elementos de semiologia*, estabelece uma *relatio* entre dois *relata*, quais sejam, o significante e o significado – já que o signo foi sempre compreendido como signo-de: ligando um significante a um significado. Mas, retirado o significado, o campo e o jogo da significação são ampliados indefinidamente (Derrida, 1971).

Na gramatologia derridiana, “[...] o significante significa de início um significante, e não a coisa mesma nem um significado diretamente apresentado”<sup>45</sup> (Derrida, 2013, p. 289). Ou melhor, um significante remete sempre a outro significante; o rastro remete a outro rastro. Em outras palavras: tendo em vista que não há mais um significado estável e fixo – o centro, a presença plena –, o signo que ocuparia o lugar do centro, que *supriria* a sua ausência, é substituído por outro signo, outro suplemento. De qualquer forma, a presença (o significado, a coisa representada etc.) nunca esteve presente no texto: ela é tão somente o rastro de outro rastro.

É considerando a noção de rastro que devemos entender a célebre frase, tantas vezes incompreendida, de que “[n]ão há fora-de-texto [*Il n’y a pas de hors-texte*]”<sup>46</sup> (Derrida, 2013, p. 194). O texto não se refere a nada que não a ele próprio, ele não avança em direção ao referente ou a um significado transcendental.

Assim, quando Gumbrecht ironiza o desconstrucionismo, tachando-o de “existencialismo linguístico” que lamenta a incapacidade da linguagem



de se referir às coisas do mundo, como se o texto estivesse preso numa clausura que o isola do mundo exterior, ele parece ignorar a “exterioridade do significante”. A não ser que Gumbrecht entendesse a exterioridade do significante em oposição a uma suposta internalidade do significado, levando em conta apenas o princípio da arbitrariedade do signo. Decorre daí que, em função de sua crítica à hermenêutica, a qual consistiria em procurar o significado imaterial em detrimento da superfície material, Gumbrecht promove simplesmente uma inversão, ou seja, dá primazia ao aspecto material; porém, a metafísica, segundo Derrida, opera justamente nas oposições binárias.

Em todo caso, quando Derrida fala sobre a exterioridade do significante, está dizendo que a exterioridade é a *conditio sine qua non* da escritura, pois “[...] não há signo linguístico antes da escritura. Sem esta exterioridade, a própria ideia de signo arruína-se”<sup>47</sup> (Derrida, 2013, p. 17). Isso não significa, no entanto, o predomínio do “fora” sobre o “dentro”, ou seja, do suporte material sobre o sistema interno da língua; na verdade, o movimento de inscrição no suporte traz consigo simultaneamente o jogo da *différance*. Afinal, se a *différance* mobiliza no elemento dito presente todas as coisas que não ele mesmo, trazendo o rastro do passado e o do futuro, tal jogo se refere também à imanência da inscrição. Ou melhor: quando escrevo determinado texto, cada traço material (letra, espaçamento, sílabas, palavras etc.) comporta, em sua “presença”, todos os outros elementos não presentes no momento mesmo da escrita.

De acordo com Derrida (2013, p. 56), “[...] antes mesmo de ser ligado à incisão, à gravura, ao desenho ou à letra, a um significante remetendo, em geral, a um significante por ele significado, o conceito de grafia implica, como a possibilidade comum a todos os sistemas de significação, a instância do *rastro instituído*”<sup>48</sup>. A instituição do rastro diz respeito à impressão [*empreinte*] na passagem para a forma; por isso, Derrida (2013, p. 77) diz que a *différance* é a formação da forma: “mas ela é, por *outro lado*, o ser impresso da impressão”<sup>49</sup>. O termo impressão guarda o sentido de inscrição como corte, traçado, incisão sobre uma superfície.

A título de ilustração, basta pensarmos no poema *Un coup de dés* (1897), de Stéphane Mallarmé, porquanto a disposição gráfica das palavras sobre o papel – além da importância dada aos brancos da página – é que dita a leitura, ou seja, há uma indiscernibilidade entre o suporte e o texto. Ali-

ás, os brancos de Mallarmé têm afinidade com a noção de espaçamento de Derrida, pois o espaçamento se refere à pausa, ao branco, à pontuação etc. No domínio do logocentrismo, a omissão da exterioridade do significante foi desde sempre a omissão do espaçamento, da impressão, do rastro enquanto rastro. Derrida (2013, p. 79) prossegue:

[...] é na zona específica desta impressão e deste rastro, na temporalidade de um *vivido* que não é nem *no* mundo nem num ‘outro mundo’, que não é mais sonoro que luminoso, não mais *no* tempo que *no* espaço, que as diferenças aparecem entre os elementos ou, melhor, produzem-nos, fazem-nos surgir como tais e constituem *textos*, cadeias e sistemas de rastros. Estas cadeias e estes sistemas podem-se desenhar somente no tecido deste rastro ou impressão<sup>50</sup>.

O rastro, portanto, não está *no* mundo, nem em *outro* mundo; não está dentro da língua, nem fora dela, não é material, nem imaterial – numa dupla exclusão –; por outro lado, está simultaneamente *no* mundo e no *outro* mundo, na língua e fora dela, sendo material e imaterial – numa dupla participação. Depreende-se disso que, assim como não há um *fora-de-texto*, não há também um *dentro-de-texto*, pois o movimento da inscrição é o mesmo que produz as diferenças que possibilitam a significação. Isso não significa que haja uma presença irreduzível do inscrito, na materialidade do suporte, pois o grafema nunca possui um próprio, uma identidade estável; é a alteridade – aquilo que ele não é – que permite pensá-lo enquanto tal. E essa alteridade exclui a presença plena, chamemo-la de “coisas do mundo” ou de real – até porque o real é apenas um “efeito” da *différance*, é rastro de outro rastro. Para Derrida (2013, p. 194-195), “[...] nunca houve senão a escritura; nunca houve senão suplementos, significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia de remessas diferenciais, o ‘real’ só sobrevivendo, só acrescentando-se ao adquirir sentido a partir de um rastro e de um apelo de suplemento etc.”<sup>51</sup>

A radicalidade da afirmação de que não há *fora-de-texto* gera mal-entendidos do tipo: “a dor não é um texto, eu a sinto efetivamente” ou “o real é irreduzível ao texto”. Há, nesse tipo de discussão, ao menos três problemas que não são levados em conta: 1) dor e real são palavras como quaisquer outras: é a linguagem que permite formulá-las; 2) o rastro, como demonstrei longamente, não é pura textualidade; ele só se dá no momento da inscrição: “não há de um lado a linguagem e de outro a realidade”<sup>52</sup>

(Derrida, 2004, p. 341); 3) a noção de “real” comporta consigo seu par antitético, quer seja “irreal”, quer seja “ideal”, ou correlatos – ou seja, o real estaria no domínio da metafísica, pois a estrutura oposicional é, por si só, metafísica.

Em entrevista a Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta, de 1971, que integra o volume de *Posições*, Derrida (2001, p. 72) afirma que “[...] o significante ‘matéria’ não me parece problemático a não ser no momento em que sua reinscrição não evite que se faça dele um novo princípio fundamental, no momento em que, por uma regressão teórica, ele é reconstituído em ‘significado transcendental’”<sup>53</sup>. Apesar de ele falar de matéria, poderíamos substituí-la por coisa, realidade, real, presença sensível, referente etc.: o materialismo vulgar promove tão somente uma inversão dos termos metafísicos e os refunda sob nova roupagem. Derrida prossegue:

O significado transcendental não é tão-somente o recurso do idealismo no sentido estrito. Ele pode sempre acabar por reafirmar um materialismo metafísico. Ele se torna, pois, um referente último, de acordo com a lógica clássica implicada por esse valor de referente, ou uma ‘realidade objetiva’ absolutamente ‘anterior’ a todo trabalho da marca, um conteúdo semântico ou uma forma de presença que garanta, a partir de seu exterior, o movimento do texto geral<sup>54</sup> (Derrida, 2001, p. 72).

Ora, o conceito de *presença* da teoria gumbrechtiana não seria apenas esse momento de inversão da metafísica, isto é, um “materialismo metafísico”? Quando Gumbrecht (2010, p. 13-14) fala que a presença não deve ser entendida no sentido temporal, mas sim no espacial, no mundo das coisas e dos objetos, tangível pelas mãos humanas, devendo as “coisas do mundo” ser compreendidas como “uma referência ao desejo dessa imediatez”, não estaria reelaborando a metafísica da presença? A proeminência dada ao suporte nas “materialidades da comunicação”, em detrimento do sentido (tido como transcendental), não é afim à ideia de que é possível compreender/descrever as “coisas mesmas”, a “realidade” etc.?

A despeito da crítica de Derrida à fenomenologia husserliana em *A voz e o fenômeno*, publicado pela primeira vez em 1967, não se pode negar que a fenomenologia já havia também contestado a suposta objetividade dos métodos das ciências empíricas, na medida em que estas assumiriam uma “atitude natural”, que se fia na crença de que a experiência é capaz de dar conta da totalidade das coisas do mundo: “o conhecimento natural começa pela

experiência e permanece na experiência”<sup>55</sup> (Husserl, 2006, p. 33). Ou seja, na atitude natural, há a crença sem questionamento de que as coisas e o mundo são tais como se nos apresentam, revelando-se aos nossos cinco sentidos.

Embora recorra ao ser como presença (*anwesenheit*) de Heidegger, o conceito de presença de Gumbrecht guarda mais afinidades com a atitude natural do que com a filosofia heideggeriana; afinal, para o filósofo, o ser não é aquilo que está simplesmente dado em sua tangibilidade imediata. Enquanto Gumbrecht (2010, p. 14) destaca o aspecto espacial da presença, afirmando que “[...] uma coisa ‘presente’ deve ser tangível por mãos humanas – o que implica, inversamente, que pode ter impacto imediato em corpos humanos”<sup>56</sup>, Heidegger (2012, p. 64) diz: “[...] o ente é entendido em seu ser como ‘vigência’, isto é, a partir de determinado modo do tempo, do *atualmente presente*”.

Assim, em vez da vigência/presença, esse caráter de “tangível por mãos humanas” assemelha-se, senão àquilo que está “diante das mãos” (*vorhanden*), ao menos aos instrumentos, à “manualidade” (*zuhandenheit*), que é quando os entes estão em uso. Como assinala Michael Inwood (2002, p. 113), “[...] *vorhandenheit* não é o modo primário de ser. O próprio *Dasein* não é *vorhanden*, nem o são os artigos de uso ou ‘instrumentos’”<sup>57</sup>. Contudo, se admitíssemos com Gumbrecht que o ser como presença pode ser tomado como a mera tangibilidade do que está à frente, não poderíamos contornar o fato de que ainda assim essa presença plena é inacessível. Tudo quanto existe são significantes de significantes, suplementos de suplementos, rastros de rastros, mediação de mediação, véus sob véus, pois a presença é apenas a representação da representação.

## Linguagem e realidade

Num texto de 1873 publicado apenas postumamente sob o título *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Friedrich Nietzsche esboça uma filosofia da linguagem que antecipa muitas das preocupações do chamado pós-estruturalismo (ou filosofia da diferença) e, sobretudo, do desconstrucionismo derridiano. Contudo, enquanto para Derrida o que chamamos “realidade” seria apenas um jogo de rastros, para Nietzsche as metáforas estão postas de um lado, e a “realidade” de outro. Mas tal realidade é inapreensível.

vel pela linguagem, ou seja, a única verdade a que temos acesso é a da própria linguagem, sendo injustificada a transposição de uma coisa para esta, como o fazem a lógica e as ciências empíricas.

Nietzsche (2007, p. 36) afirma que a verdade nada mais é que “exército de metáforas” e que “[...] a ‘coisa em si’ (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se” (2007, p. 31). Não haveria uma correlação originária entre a metáfora e coisa representada: mais do que isso, é um erro acreditar que as coisas se apresentam a nossa percepção tal como elas são, que temos diante de nós objetos puros, pois as coisas se dissimulam em sua aparência: “[...] vivemos somente através de ilusões, sendo que nossa consciência dedilha a superfície. Há muita coisa que se esconde diante de nosso olhar” (Nietzsche, 2007, p. 52). O fato é que percebemos somente os efeitos, ainda que não haja uma causa.

Não há presença imediata (da coisa, do real etc.), mas apenas relações, mediações: “as propriedades contêm apenas relações” (Nietzsche, 2007, p. 89). Isso significa que os termos que compõem as relações são tão somente relações que se referem a outras relações, não havendo um próprio, um nome único, uma presença. É nesse sentido que devemos compreender o célebre fragmento nietzschiano de *A vontade de poder*: “[...] contra o positivismo, que fica no fenômeno ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos verificar nenhum fato ‘em si’: talvez seja absurdo querer uma tal coisa” (Nietzsche, 2008, p. 260).

É a partir dos pressupostos nietzschianos que, no ensaio “Presença na linguagem ou presença contra a linguagem”, Gumbrecht promove o seu “retorno às coisas mesmas”. Ele começa por estabelecer uma oposição entre linguagem e presença, uma vez que a linguagem estaria associada a algo que demanda uma interpretação, a uma atribuição de significados circunscritos às palavras. Ou seja, a linguagem exigiria que se fosse além das palavras inscritas num suporte material, ultrapassando a superfície física em busca de um significado profundo.

Desse modo, linguagem, interpretação e metafísica seriam postas no campo das modernas culturas de sentido, enquanto coisa, ser e matéria integrariam, opostamente, o campo das culturas de presença. A sua pretensão

é identificar de que maneira a presença se insinua no sentido, ou melhor, na linguagem – por isso, a fim de demarcar sua posição teórica, dispara contra o desconstrucionismo derridiano: “[...] encontrei pouco consolo naquilo que gosto de caracterizar como o “existencialismo linguístico” da desconstrução, isto é, os constantes lamento e melancolia (em suas infinitas variações) pela suposta incapacidade da linguagem de se referir aos objetos do mundo”<sup>58</sup> (Gumbrecht, 2012, p. 63). Colocando-se contra o paradigma hermenêutico que não cessa de produzir sentido, a despeito da referencialidade das coisas do mundo, Gumbrecht parte da premissa de que a presença seria antitética à representação; logo, importa a ele o modo como a presença se insinua na linguagem: isto é, a linguagem fora da representação. Para tanto, propõe seis tipos de amálgama entre linguagem e presença: 1) a linguagem falada é, sobretudo, uma realidade física; 2) a linguagem diz respeito às práticas fundamentais da filologia, sobretudo na função original de curadoria de textos (desejo de literalmente incorporar textos); 3) qualquer tipo de linguagem é capaz de causar uma experiência estética; 4) a relação entre experiência mística e a linguagem do misticismo: “[...] a linguagem mística produz o efeito paradoxal de estimular imaginações que parecem tornar palpável”<sup>59</sup> a presença do divino, do sobrenatural (Gumbrecht, 2012, p. 69); 5) a abertura da linguagem ao mundo dos objetos: em vez do paradigma da representação, entra em causa a atitude dêitica que usa a linguagem para apontar os objetos, não visando representá-los; 6) a literatura pode ser o lugar da epifania: “[...] na terminologia teológica, o conceito de epifania refere-se à aparição de um objeto, de um objeto que requer espaço, um objeto que está ausente ou presente”<sup>60</sup> (Gumbrecht, 2012, p. 70). Em suma, para Gumbrecht, esses tipos de amálgama diferem do paradigma hermenêutico da expressão – de um significado espiritual – e instalam a compreensão da linguagem como “morada do ser” ou da presença, porquanto a linguagem teria o mesmo *status* ontológico dos objetos a que remetem.

Contrariamente, a hipótese que defendo é que, devido ao fato de partir da noção de que existe uma presença originária, visto que se baseia em Heidegger, Gumbrecht desconsidera o jogo da *différance* e reafirma pressupostos metafísicos. Isso porque já no início afirma: “[...] aquilo que não é linguagem [...] será algo que vim a chamar de ‘presença’”<sup>61</sup> (Gumbrecht, 2012, p. 61); com isso, ele corrobora a oposição binária entre algo puramente espiritual de um lado e algo “real” de outro, a saber, o suporte no qual a linguagem se ins-

creve e do qual eflui o sentido. Assim é que, dado que a presença surge como antitética à linguagem, os amálgamas que ele sugere entre presença e linguagem são de antemão uma impossibilidade, são incomunicáveis.

Ora, os três primeiros tipos de amálgama, a despeito de sugerirem uma materialidade pura, uma presença plena aquém do sentido, só podem ser explicados em virtude daquilo que o sentido não é, ou seja, a presença acaba por ser mediada e adiada. Não há realidade física ou experiência estética para além da dobradiça (*brisure*) entre fora e dentro da linguagem. Mais: ainda que houvesse, seria inapreensível, pois a linguagem é a única realidade que nos é dada a conhecer. Já os outros quatro tipos de amálgama realizam perfeitamente a metafísica da presença, na medida em que a linguagem seria aquilo que torna presente um referente ausente, ou melhor, o signo substitui vicariamente a própria coisa – visto que estariam de lados opostos. Contudo, vale recordar, a linguagem refere-se apenas a si mesma, não a algo fora dela. É justamente esse anseio de que o texto transcenda o próprio texto em direção a um significado ou a um referente anteriores a ele que constitui o gesto metafísico e, conseqüentemente, hermenêutico. É por tentar promover uma mera inversão do campo hermenêutico que Gumbrecht o restaura. Não se trata de retratar Derrida perante a acusação de textualismo, mas sim de apontar de que maneira a teoria de Gumbrecht, a despeito de se pretender não-metafísica ou não-hermenêutica, termina por ratificar a metafísica da presença.

## Notas

- <sup>1</sup> No original em inglês: “Perhaps Heidegger’s entire contribution to Western philosophy can be read as originating in a reaction to the emotional, intellectual, and political environments of 1926” (Gumbrecht, 1997, p. 442).
- <sup>2</sup> No original em inglês: “This contamination does not tarnish the philosophical importance of Heidegger’s thought [...]. *Sein und Zeit* cannot of course be identified with Nazi ideology” (Gumbrecht, 1997, p. 443).
- <sup>3</sup> *Nota bene*: as citações no corpo do texto foram extraídas da edição brasileira de *Produção de presença*, publicado em 2010 pela editora Contraponto, com tradução de Ana Isabel Soares. O original segue em notas de rodapé.
- <sup>4</sup> No original em inglês: “To use such concepts, however, has long been a symptom of despicably bad intellectual taste in the humanities”. [...] “to believe in

the possibility of referring to the world other than by meaning has become synonymous with the utmost degree of philosophical naïveté” (Gumbrecht, 2004, p. 53).

- 5 No final da década de 1980, enquanto desenvolvia suas pesquisas sobre as materialidades da comunicação, que culminaram na publicação de *Materialities of Communication*, Gumbrecht procurava aliados teóricos para defender suas posições: “But we also wanted to see an intellectual ally in Jacques Derrida, who at the beginning of his philosophical trajectory (a good twenty years before our colloquium) had argued that the systematic bracketing of the ‘exteriority of the signifier’ was one key reason for the devastating dominance, as we were quick to believe, of ‘logo-phonocentrism’ in Western culture” (Gumbrecht, 2004, p. 9).
- 6 No original em inglês: “[...] deconstruction has thus to a large extent relied on soft terror to shore up the existing order in the humanities” (Gumbrecht, 2004, p. 54).
- 7 No original em inglês: “[...] this is why *Being and Time* presents the Cartesian grounding of human existence on thought (and on thought alone) and the subsequent dissociations between human existence and space and between human existence and substance as the original sins of modern philosophy” (Gumbrecht, 2004, p. 66).
- 8 No artigo *Hans Ulrich Gumbrecht leitor de Martin Heidegger: concepção de produção de presença*, Wellington Amâncio da Silva (2017, p. 513) afirma que, em *Produção de presença*, Gumbrecht faz convergir os conceitos de *Dasein* e presença. Todavia, na edição norte-americana, *Production of presence*, de 2004, Gumbrecht (2004, p. 71) opta por manter o conceito heideggeriano no original em alemão: “[...] the role of *Dasein* (Heidegger’s word for human existence) in the happening of truth”. E, no mesmo parágrafo: “*Dasein* is being-in-the-world” (2004, p. 71). Na clássica tradução norte-americana de *Ser e tempo*, *Being and Time*, de 1962, os tradutores John Mcquarrie e Edward Robinson optam igualmente por não verter para o inglês o conceito de *Dasein*, preservando a palavra alemã. De qualquer forma, ao contrário do que assevera Silva no referido artigo, no trecho em que Gumbrecht estabelece uma aproximação entre *ser* e presença, fica claro, no original, que ele diz *being* e não *Dasein*: “Both concepts, *Being and presence*, imply substance; both are related to space; both can be associated with movement” (Gumbrecht, 2004, p. 77).
- 9 No original em inglês: “[...] belongs to the dimension of things” (Gumbrecht, 2004, p. 68).



- <sup>10</sup> No original em inglês: “If Being has the character of a thing, this means that it has substance and that, therefore (and unlike anything purely spiritual), it occupies space” (Gumbrecht, 2004, p. 68).
- <sup>11</sup> No original em inglês: “[...] occupying space also implies the possibility of Being unfolding a movement” (Gumbrecht, 2004, p. 68).
- <sup>12</sup> No original em inglês: “Being, I think, refers to the things of the world before they become part of a culture (or, using the rhetorical figure of the paradox, the concept refers to the things of the world before they become part of a world)” (Gumbrecht, 2004, p. 70).
- <sup>13</sup> No original em inglês: “Being will only be Being outside the networks of semantics and other cultural distinctions” (Gumbrecht, 2004, p. 70).
- <sup>14</sup> No original em inglês: “Releasement is indeed the release of oneself from transcendental re-presentation and so a relinquishing of the willing of a horizon” (Heidegger, 1966, p. 79-80).
- <sup>15</sup> No original em inglês: “Only the presence of certain things [...] opens up the possibility of other things appearing in their primordial material qualities—and this effect might be considered as one way (and as a part) of unconcealing their Being” (Gumbrecht, 2004, p. 74).
- <sup>16</sup> No original em inglês: “[...] seeing things as part of Being, that is, independently of the shapes imposed upon them by historically specific cultures” (Gumbrecht, 2004, p. 75).
- <sup>17</sup> No original em inglês: “[...] impossible to think of Being as something stable” (Gumbrecht, 2004, p. 77).
- <sup>18</sup> No original em inglês: “[...] something beyond the merely physical” (Gumbrecht, 2006, p. 130).
- <sup>19</sup> No original em francês: “[...] j’ai parfois le sentiment que la problématique heideggerienne est la défense la plus ‘profonde’ et la plus ‘puissante’ de ce que j’essaie de mettre en question, sous le titre de *pensée de la présence*” (Derrida, 1972, p. 75).
- <sup>20</sup> No original em inglês: “Derrida has never been shy about inventing new concepts, even when the need to do so has not been very obvious. Why is he so hesitant, then, about coming up with some new concept that would allow us to ‘end’ the age of the sign?” (Gumbrecht, 2004, p. 53).

- <sup>21</sup> No original em inglês: “[...] the metaphysics of presence is shaken with the help of the concept of *sign*” (Derrida, 2001b, p. 354).
- <sup>22</sup> No original em inglês: “There is no sense in doing without the concepts of metaphysics in order to shake metaphysics. We have no language – no syntax and no léxicon – which is foreign to this history; we can pronounce not a single destructive proposition which has not already had to slip into the form, the logic, and the implicit postulations of precisely what it seeks to contest” (Derrida, 2001b, p. 354).
- <sup>23</sup> No original em inglês: “At the center, the permutation or the transformation of elements (which may of course be structures enclosed within a structure) is forbidden” (Derrida, 2001b, p. 352).
- <sup>24</sup> No original em inglês: “The history of metaphysics, like the history of the West, is the history of these metaphors and metonymies” (Derrida, 2001b, p. 353).
- <sup>25</sup> No original em inglês: “It could be shown that all the names related to fundamentals, to principles, or to the center have always designated an invariable presence – *eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essence, existence, substance, subject) *alêtheia*, transcendentality, consciousness, God, man, and so forth” (Derrida, 2001b, p. 353).
- <sup>26</sup> No original em francês: “Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggeriennes. Et d'abord, puisque nous devons dire ici les choses très vite, sans l'attention à ce que Heidegger appelle la différence entre l'être et l'étant, la différence ontico-ontologique telle qu'elle reste d'une certaine manière impensée par la philosophie. Mais, malgré cette dette à l'égard de la pensée heideggerienne, ou plutôt en raison de cette dette, je tente de reconnaître, dans le texte heideggerien qui, pas plus qu'un autre, n'est homogène, continu, partout égal à la plus grande force et à toutes les conséquences de ses questions, je tente d'y reconnaître des signes d'appartenance à la métaphysique ou à ce qu'il appelle l'onto-théologie” (Derrida, 1972, p. 18-19).
- <sup>27</sup> No original em inglês: “The distinction collapses. It remains forgotten. Although the two parties to the distinction, what is present and presencing, reveal themselves, they do not do so *as* distinguished. Rather, even the early trace of the distinction is obliterated” (Heidegger, 1984, p. 50-51).
- <sup>28</sup> No original em inglês: “Illumination of the distinction therefore cannot mean that the distinction appears as a distinction” (Heidegger, 1984, p. 51).

- <sup>29</sup> Conforme Derrida (1991, p. 34-36), “[...] essa diferença gráfica (o *a* no lugar do *e*), esta diferença marcada entre duas notações aparentemente vocais, entre duas vogais, permanece puramente gráfica: escreve-se ou lê-se, mas não se ouve, não se entende. [...] Sem dúvida este silêncio piramidal da diferença gráfica entre o *e* e o *a* só pode funcionar no interior do sistema de escrita fonética e no interior de uma língua ou de uma gramática historialmente associada à escrita fonética bem como a toda a cultura de que ela é inseparável”. Ou seja, a *différance* não é uma palavra nem um conceito, mas uma intervenção gráfica, um efeito nominal, que abala o fonologocentrismo.
- <sup>30</sup> No original em inglês: “If we maintain that difference (is) (itself) other than absence and presence, if it traces, then when it is a matter of the forgetting of the difference (between Being and beings), we would have to speak of a disappearance of the trace of the trace” (Derrida, 1982, p. 23-24).
- <sup>31</sup> No original em inglês: “The word ‘being’, or at any rate the words designating the sense of being in different languages, is, with some others, an ‘originary word’ (*Urwort*), the transcendental word assuring the possibility of being-word to all other words. As such, it is precomprehended in all language and – this is the opening of *Being and Time* – only this precomprehension would permit the opening of the question of the sense of being in general, beyond all regional ontologies and all metaphysics: a question that broaches philosophy [...] and lets itself be taken over by philosophy, a question that Heidegger repeats by submitting the history of metaphysics to it. Heidegger reminds us constantly that the sense of being is neither the word ‘being’ nor the concept of being. But as that sense is nothing outside of language and the language of words, it is tied, if not to a particular word or to a particular system of language (*concesso non dato*), at least to the possibility of the word in general” (Derrida, 1997, p. 20-21).
- <sup>32</sup> No original em inglês: “[...] the question of being unites indissolubly with the precomprehension of the word being” (Derrida, 1997, p. 21).
- <sup>33</sup> No original em inglês: “It is thus that, after evoking the ‘voice of being’, Heidegger recalls that it is silent, mute, insonorous, wordless, originally a-phonetic (*die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen. . .*). The voice of the sources is not heard. A rupture between the originary meaning of being and the word, between meaning and the voice, between ‘the voice of being’ and the ‘phonè’, between “the call of being”, and articulated sound; such a rupture, which at once confirms a fundamental metaphor, and renders it suspect by accentuating its metaphoric discrepancy, translates the ambiguity of the Heide-

ggerian situation with respect to the metaphysics of presence and logocentrism. It is at once contained within it and transgresses it” (Derrida, 2001b, p. 22).

- <sup>34</sup> No original em inglês: “[...] that means that being escapes the movement of the sign” (Derrida, 1997, p. 22).
- <sup>35</sup> É importante assinalar que, em um dos textos da chamada viragem [*die Kehre*], *Carta sobre o humanismo*, de 1946, o ser guarda familiaridade com a *différance* derridiana, até mesmo na recusa do nome próprio: “caso o homem encontre, alguma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável [*das Namemlose*]” (Heidegger, 2005, p. 16). Em tradução direta, *das Namenlose* significa “sem nome”.
- <sup>36</sup> No original em inglês: “Since Being has never had a ‘meaning’, has never been thought or said as such, except by dissimulating itself in beings, then difference, in a certain and very strange way, (is) ‘older’ than the ontological difference or than the truth of Being. When it has this age it can be called the play of the trace” (Derrida, 1982, p. 22).
- <sup>37</sup> No original em inglês: “It erases itself in presenting itself, muffles itself in resonating, like the *a* writing itself, inscribing its pyramid in *différance*” (Derrida, 1982, p. 23).
- <sup>38</sup> No original em inglês: “the trace is not more ideal than real, not more intelligible than sensible, not more a transparent signification than an opaque energy and no concept of metaphysics can describe it” (Derrida, 2001b, p. 65).
- <sup>39</sup> No original em inglês: “The trace is in fact the absolute origin of sense in general. Which amounts to saying once again that there is no absolute origin of sense in general” (Derrida, 2001b, p. 65).
- <sup>40</sup> No original em inglês: “‘Older’ than Being itself, such a *différance* has no name in our language. But ‘already know’ that if it is unnameable, it is not provisionally so, not because our language has not yet found or received this *name*, or because we would have to seek it in another language, outside the finite system of our own. It is rather because there is no name for it at all, not even the name of or of Being, not even that of ‘*différance*’, which is not a name, which is not a pure nominal unity, and unceasingly dislocates itself in a chain of differing and deferring substitutions” (Derrida, 1982, p. 26).
- <sup>41</sup> No original em inglês: “There will be no unique name, even if it were the name of Being” (Derrida, 1982, p. 27).

- <sup>42</sup> No original em inglês: “What is written as *différance*, then, will be the playing movement that ‘produces’ – by means of something that is not simply an activity – these differences, these effects of difference” (Derrida, 1982, p. 11).
- <sup>43</sup> No original em inglês: “The sign, in this sense, is deferred presence” (Derrida, 1982, p. 9).
- <sup>44</sup> No original em inglês: “It is because of *différance* that the movement of signification possible only if each so-called ‘present’ element, each element appearing on the scene of presence, is related to something other than itself, thereby keeping within itself the mark of the past element, and already letting itself be vitiated by the mark of its relation to the future element, this trace being related no less to what is called the future than to what is called the past, and constituting what is called the present by means of this very relation to what it is not: what it absolutely is not, not even a past or a future as a modified present” (Derrida, 1982, p. 13).
- <sup>45</sup> No original em inglês: “[...] the signifier first signifies a signifier, and not the thing itself or a directly presented signified” (Derrida, 1997, p. 237).
- <sup>46</sup> No original em inglês: “[there is no outside-text; *il n’y a pas de hors-texte*]” (Derrida, 1997, p. 158).
- <sup>47</sup> No original em inglês: “[...] there is no linguistic sign before writing. Without that exteriority, the very idea of the sign falls into decay” (Derrida, 1997, p. 12).
- <sup>48</sup> No original em inglês: “Even before it is linked to incision, engraving, drawing, or the letter, to a signifier referring in general to a signifier signified by it, the concept of the *graphie* [unit of a possible graphic system] implies the framework of the *instituted trace*, as the possibility common to all systems of signification” (Derrida, 1997, p. 46).
- <sup>49</sup> No original em inglês: “But it is on the other hand the being-imprinted of the imprint” (Derrida, 1997, p. 63).
- <sup>50</sup> No original em inglês: “[...] it is in the specific zone of this imprint and this trace, in the temporalization of a lived experience which is neither in the world nor in ‘another world’, which is not more sonorous than luminous, not more in time than in space, that differences appear among the elements or rather produce them, make them emerge as such and constitute the texts, the chains, and the systems of traces. These chains and systems cannot be outlined except in the fabric of this trace or imprint” (Derrida, 1997, p. 65).

- <sup>51</sup> No original em inglês: “[...] there have never been anything but supplements, substitutive significations which could only come forth in a chain of differential references, the ‘real’ supervening, and being added only while taking on meaning from a trace and from an invocation of the supplement, etc.” (Derrida, 1997, p. 159).
- <sup>52</sup> No original em inglês: “No, there isn't language on one side and reality on the other” (Derrida, 2005, p. 146).
- <sup>53</sup> No original em francês: “[...] le signifiant ‘matière’ ne me paraît problématique qu'au moment où sa réinscription n'éviterait pas d'en faire un nouveau principe fondamental, où, par une régression théorique, on le reconstituerait em ‘signifié transcendantal’” (Derrida, 1972, p. 88).
- <sup>54</sup> No original em francês: “Le signifié transcendantal n'est pas seulement le recours de l'idéalisme au sens étroit. Il peut toujours venir rassurer un matérialisme métaphysique. Il devient alors un référend ultime, selon la logique classique impliquée par cette valeur de référend, ou une ‘réalité objective’ absolument ‘antérieure’ à tout travail de la marque, un contenu sémantique ou une forme de présence garantissant du dehors le mouvement du texte général” (Derrida, 1972, p. 88).
- <sup>55</sup> No original em inglês: “Natural cognition begins with experience and remains *within* experience” (Husserl, 1983, p. 5).
- <sup>56</sup> No original em inglês: “Something that is ‘present’ is supposed to be tangible for human hands, which implies that, conversely, it can have an immediate impact on human bodies” (Gumbrecht, 2004, p. xiii).
- <sup>57</sup> No original em inglês: “[...] *vorhandenheit* is not the primary mode of being. *Dasein* itself is not *vorhanden*, nor are articles of use or ‘equipment’” (Inwood, 1999, p. 128).
- <sup>58</sup> No original em inglês: “I have not found much consolation in what I like to characterize as the ‘linguistic existentialism’ of Deconstruction, i.e. the sustained complaint and melancholia (in its endless variations) about the alleged incapacity of language to refer to the things of the world” (Gumbrecht, 2006, p. 130).
- <sup>59</sup> No original em inglês: “[...] mystical language produces the paradoxal effect of stimulating imaginations that seem to make this very presence palpable” (Gumbrecht, 2006, p. 134).

- <sup>60</sup> No original em inglês: “In its theological use, the concept of epiphany refers to the appearance of a thing, of a thing that requires space, a thing that is either absent or present” (Gumbrecht, 2006, p. 135).
- <sup>61</sup> No original em inglês: “[...] which is not language [...] will be what I have come to call ‘presence’” (Gumbrecht, 2006, p. 129).

## Referências

- BARTHES, Roland. **Elementos de Semiologia**. Tradução: Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2007.
- DERRIDA, Jacques. A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas. In: DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1971. P. 229-249.
- DERRIDA, Jacques. **Positions**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. Différance. In: DERRIDA, Jacques. **Margins of Philosophy**. Tradução: Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 1-27.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Tradução: Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology**. Tradução: Gayatri Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **Posições**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001a.
- DERRIDA, Jacques. Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences. In: DERRIDA, Jacques. **Writing and Difference**. Tradução: Alan Bass. London; New York: Routledge, 2001b. P. 351-370.
- DERRIDA, Jacques. Outrem É Secreto porque É Outro. In: DERRIDA, Jacques. **Papel-Máquina**. Tradução: Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. P. 331-358.
- DERRIDA, Jacques. Others Are Secret because They Are Other. In: DERRIDA, Jacques. **Paper Machine**. Tradução: Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2005. P. 136-163.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. **In 1926: living at the edge of time**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.



GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Corpo e Forma**: ensaios para uma crítica não-hermenêutica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Productions of Presence**: what meaning cannot convey. Stanford: Stanford University Press, 2004.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Presence in Language or Presence Achieved against Language? **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, n. 8, p. 129-137, 2006.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de Presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Tradução: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2010.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Presença na Linguagem ou Presença contra a Linguagem. In: GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Graciosidade e Estagnação**: ensaios escolhidos. Tradução: Luciana Villas Boas e Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2012. P. 61-74.

GUMBRECHT, Hans Ulrich; LAGE, Mariana. Da Produção de Presença ao Presente Amplo: entrevista com Hans Ulrich Gumbrecht. **Artefilosofia**, n. 22, p. 186-204, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Discourse on Thinking**: a translation of *Gelassenheit*. Tradução: John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper and Row, 1966.

HEIDEGGER, Martin. The Anaximander Fragment. In: HEIDEGGER, Martin. **Early Greek Thinking**: the dawn of Western philosophy. Tradução: David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. New York: HarperCollins Publishers, 1984. P. 13-58.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Tradução: Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **O Dito de Anaximandro**. Tradução: João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. Tradução: Rubens Eduardo Frias. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte**. Tradução: Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.





HUSSERL, Edmund. **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy.** Tradução: F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica:** introdução geral à fenomenologia. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

INWOOD, Michael. **A Heidegger Dictionary.** Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Tradução: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral.** Tradução: Fernando de Moares Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Poder.** Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

SILVA, Wellington Amâncio da. Hans Ulrich Gumbrecht Leitor de Martin Heidegger: concepção de produção de presença. **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, Porto Alegre, v. 7, n. 3, p. 505-522, set./dez. 2017.

**Gustavo Ramos de Souza** é professor Adjunto A, em regime Doc-CRES, do Departamento de Letras da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Doutorou-se em Letras, pela mesma instituição, em 2019. Desenvolve pesquisas sobre materialidades da literatura e intermedialidade.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5164-420X>

E-mail: [avulsoaoavesso@gmail.com](mailto:avulsoaoavesso@gmail.com)

Este texto inédito também se encontra publicado em inglês neste número do periódico.

*Recebido em 25 de julho de 2022  
Aceito em 23 de novembro de 2022*

*Editor responsável: Marcelo de Andrade Pereira*

