

DO FENÔMENO PLENO AO TESTEMUNHO QUE FALTA: GRADAÇÕES DA VERDADE EM HUSSERL, MARION E DERRIDA

Alice Mara Serra¹

(Universidade Federal de Minas Gerais)

Introdução

Pelo menos desde Descartes, a filosofia não pôde mais pensar a questão do sujeito sem vinculá-la de algum modo ao tema da verdade ou à questão propriamente moderna acerca da possibilidade da verdade. Tal questão se apresentou, para Kant, segundo a necessidade de uma fundamentação transcendental que elucidasse as condições e limites do conhecimento possível. Contemporaneamente, na fenomenologia, essa questão da possibilidade do conhecimento fez com que o tema da subjetividade fosse exposto não num primeiro plano, mas pensado indiretamente a partir daquilo que se mostra, o fenômeno: ou seja, é o fenômeno que permite, retroativamente, abordar a questão do sujeito, não o sujeito empírico ou psicológico estritamente, mas o sujeito transcendental que tem acesso à idealidade que subjaz a todo e qualquer ato da consciência. Na fenomenologia de Edmund Husserl, a verdade foi assim desde o início pensada a partir daquilo que se apresenta à consciência – o fenômeno – ou que se dá à visada intencional da consciência, entendendo-se basicamente por intencionalidade a consciência que é sempre consciência de algo

¹ Doutora em Filosofia pela Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemanha; Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Este texto foi desenvolvido no âmbito do projeto de pesquisa “Fenomenologia e desconstrução do signo a partir de Jacques Derrida”, coordenado pela autora e apoiado pela “Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais” (FAPEMIG), em 2014.

ou sempre se volta a algo. (Husserl, 1976/ 2006, §§ 33-36). É a partir dessa relação entre a consciência que se volta a algo e os modos em que esse algo (que pode ser qualquer objeto ou conteúdo percebido, pensado, imaginado etc.) se dá à consciência, que a fenomenologia investiga a questão da verdade, distinguindo seus diferentes graus de evidência. Tal âmbito cognitivo, colocado em primeiro plano por Husserl, é basilar para se entender o movimento filosófico posterior que procurou restituir à fenomenologia dimensões existenciais e fáticas que permitissem reinscrever a subjetividade da consciência na experiência de mundo, como se depreende, em especial, dos esforços de Heidegger e Merleau-Ponty.

Este texto, todavia, não abordará tais inversões de uma fenomenologia husserliana, dita idealista, em prol de abordagens fenomenológico-existenciais. Tratar-se-á, antes, de reconstruir alguns dos princípios a partir dos quais Husserl afirmou a primazia do vínculo entre verdade e intuição, e de apresentar como dois autores que com ele dialogam – Jean-Luc Marion e Jacques Derrida – ressaltam outras vias para a consideração da verdade, o que necessariamente implica, de modo indireto, um deslocamento do lugar do sujeito face ao que se lhe mostra e se daria a conhecer.

Especialmente em *Réduction et donation* (Marion, 2010), Marion desenvolve uma interpretação peculiar da fenomenologia de Husserl, centrada no conceito de doação (*Gegebenheit, donation*). Desde o início, a fenomenologia se esforçaria pela doação evidente do fenômeno, para além de todo e qualquer pressuposto. Como “princípio dos princípios” da fenomenologia, Husserl efetivamente formulara que:

[...] toda intuição originária que se doa é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na ‘intuição’ [...] deve ser apreendido como se doa, mas também somente nos limites em que se doa.²

Se, para Husserl, a doação é um conceito operativo que subsidia os conceitos de intuição e verdade, já na leitura de Marion a doação se torna o arcabouço da fenomenologia. Conforme Marion, em *Figures de phénoménologie*: “O fundamento que, e sobretudo quem, permite o princípio dos princípios, reside não na intuição, mas, em última instância,

² “Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originar gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, einfach hinzunehmen sei, dass alles, was sich uns in der ‘Intuition’ originar (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.” (Husserl, 1976, p. 51).

na doação”.³ Para Marion, a amplitude fenomenológica do conceito de doação ultrapassaria as limitações da noção fenomenológica de intuição. Isso implica que não somente toda intuição evidente deva atuar como um princípio inconcusso, como em Husserl, mas que toda doação deva valer como um princípio absoluto da fenomenologia. Para tanto, Marion pretende transpor para uma fenomenologia da doação tópicos fundamentais da fenomenologia de Husserl, a saber, as noções de fenômeno, intencionalidade e verdade no sentido de manifestação.

Jacques Derrida, por sua vez, em suas leituras sobre o pensamento de Husserl – especialmente em *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* e em *La voix et le phénomène* (Derrida, 1967; Derrida, 1990) – também se volta à intuição fenomenológica, indicando suas limitações e excessos, ou mais propriamente, a insuficiência deste conceito quando não mais se trata de pensar em termos de uma filosofia da presença. A noção de quase-presença que perpassa os textos de Derrida – adquirindo diferentes denominações, como *différance*, *trace*, *don* – atua como contrapartida ao intuicionismo e ao idealismo fenomenológicos. Nesse passo, o pensamento de Derrida acerca do dom e do testemunho rompe com a primazia conferida pela fenomenologia à noção de verdade enquanto manifestação do fenômeno e enquanto adequação entre os modos de doação do fenômeno e a intencionalidade que se lhes volta.

Se Marion e Derrida acusam ambos o primado da intuição e da idealidade presentes na fenomenologia de Husserl, há, todavia, clivagens que singularizam as abordagens destes autores. Com o intuito de sublinhar tais diferenças e analisar mais detalhadamente os aspectos mencionados, na sequência serão examinados os seguintes tópicos: Primeiramente, partindo da leitura de Marion, será retomada a noção de intuição em Husserl, abordando as modalidades deste conceito em sua fenomenologia, a fim de discutir o alargamento proposto por Marion, através do conceito de doação. Num segundo momento, serão enfocadas algumas das distinções entre doação e dom, retomando o diálogo entre Marion e Derrida que teve lugar na Universidade de Villanova (Pennsylvania), em 1997, e foi transcrito num anexo à obra de Marion, *Figures de phénoménologie* (Marion, 2012, pp. 189-214). Finalmente, será tematizado o pensamento de Derrida acerca do testemunho, que coloca em questão a intencionalidade, a intuição e a doação, como ocorre quando alguém testemunha sobre algum acontecimento, alguma coisa ou pessoa, mas o faz numa série de deslocamentos em relação ao ato, à intencionalidade que o acompanharia e aos meios através dos quais a verdade se mostraria.

³ “Le fondement, que et surtout qui permet le principe des principes, ne réside pas dans l’intuition, mais, en dernière instance, dans la donation.” (Marion, 2012, p. 18).

I. Intuição, intenção e doação: Husserl e Marion

Assim como Derrida o faz, Marion desenvolve seu diálogo com a fenomenologia de Husserl partindo das *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*, 1900-01) em direção a obras subsequentes. Marion enfatiza dois movimentos característicos desta obra de Husserl: por um lado, a superabundância do significado, de sua idealidade *a priori* em relação a toda manifestação. Por outro lado, o movimento inverso e correlato, relativo à exigência de um preenchimento intuitivo das intenções de significação. Na medida em que o idealismo é fenomenológico, ou seja, reivindica o sujeito intencional e a fundação cognitiva do sentido, assim os significados ideais devem se manifestar em atos de expressão e, além disso, devem se dar a conhecer em intuições tanto mais evidentes quanto possível. Este movimento é assim duplamente progressivo e regressivo: para todo significado deve ser buscada uma intuição que se lhe adegue de forma tanto mais plena; assim também, diante de cada intuição (seja sensível ou outra), a visada intencional deve se voltar para os sentidos ou significados que lhe subjazem. (Husserl, 1984/2012; Marion, 2010, cap. I).

Trata-se primeiramente de lembrar como Husserl amplia a noção de intuição (*Anschauung*), a fim de sublinhar como o conceito de doação, em Marion, amplifica a noção husserliana de intuição.

Desde as *Investigações Lógicas* e ainda mais decididamente em obras posteriores, Husserl estende a noção de intuição de um ponto de vista fenomenológico e, posteriormente, transcendental. Se, para Kant, temos somente intuições sensíveis (Kant, 1998, p. 93 / B 33), sendo-nos impossível uma intuição intelectual, em Husserl a intuição abarca outras diferentes modalidades.

Em primeiro lugar, Husserl se volta à intuição sensível e seu modo próprio de fenomenalização. Se se trata de uma coisa percebida, esta não se dá imediatamente no modo da evidência absoluta; ela se dá sempre em perfis, de modo sombreado (*abgeschattet*). Cada fase de uma percepção sensível é intuída não apenas de modo parcial, pois, pela temporalidade da consciência, cada impressão atual passa a uma retenção, assim como cada retenção se vincula a outras retenções ou fases já decorridas. (Husserl, 1969). A unidade da coisa percebida está na intencionalidade que se dirige não a cada fase, mas à coisa tal como se constitui em seus diferentes momentos. Esta unidade é tanto sensivelmente constituída, quanto o é a partir de outras vivências que remetem a um mesmo sentido, a um mesmo *noema*, como Husserl formulará mais tarde, em *Ideen I* (Husserl, 1976/

2006, §§ 87s.). Com isso, ocorre um transbordamento (*Überschuss*) da intencionalidade relativamente ao que se dá atualmente como percebido, por exemplo, ao se visar, a partir de uma perspectiva manifesta, faces de um objeto ou contexto que não são diretamente visíveis. Intuições sensíveis não correspondem assim apenas ao que é dado na fase atual, mas abarcam ainda o que é dado conjuntamente ou de modo longínquo, justamente no modo do “ter-implicitamente-consciente” (*Mitbewussthaben*). (Husserl, 1966, p. 4).

Mas intuições não se restringem a coisas sensivelmente percebidas. A cada vez que ouvimos uma proposição qualquer, esta somente atua como linguagem, para Husserl, na medida em que, para além da percepção externa da palavra, nos voltamos a uma intuição menos ou mais vaga, a uma figuração aproximada do estado de coisas correspondente. Esse estado de coisas não é um referente mundano, mas é um ato intuitivo, que pode ser fundado na percepção, mas pode ser também eidético ou figurativo. Por exemplo, mesmo que nunca tenhamos visto uma montanha de ouro, ainda assim somos capazes de obter uma figuração aproximada de uma montanha de ouro, e nisso consiste a objetividade correlata. Conforme Husserl:

A expressão *visa* [*sic*] qualquer coisa e, porque a *visa*, refere-se ao objetivo. Este elemento objetivo pode ou aparecer, por força de intuições acompanhantes [*begleitende Anschauungen*], como atualmente presente, ou ser, pelo menos, representificado [*sic*] (por exemplo, em imagens de fantasia). (Husserl, 1984, p. 44 /2012, p. 32).

Também a figuração imaginativa é assim para Husserl uma modalidade de intuição; uma intuição que não possui o grau de evidência da percepção e muito menos a evidência dos objetos lógicos, mas ainda assim é uma intuição. Husserl diferencia propriamente entre intuições no modo da presentificação (*Gegenwärtigung*), como é o caso da percepção sensível, e as intuições por re-presentificação (*Vergegenwärtigung*), como é o caso dos atos de imaginação, âmbito mais amplo no qual primeiramente⁴ se incluem os atos de fantasia e lembrança. (Husserl, 1993, p. 386 s.; Husserl, 1976/ 2006, § 99).

Deste modo, Husserl amplia a noção kantiana de intuição, além de reabilitar o papel cognitivo da imaginação enquanto uma das modalidades

⁴ Ao desenvolver análises mais minuciosas sobre a fantasia, a consciência de imagem e a lembrança, Husserl, todavia, rearticula essa diferenciação, apresentando diferentes modalidades da consciência de representificação, atos modificadores da percepção, representação por imagem, atos de neutralização etc. (Husserl, 1980).

de intuição.⁵ A imaginação possibilita variar diferentes *eidoi*, podendo inclusive conduzir à reelaboração dos limites entre *eidoi* já constituídos. Este é um papel que Husserl já reconhecia à intuição imaginativa quando recusava tanto que relações matemáticas se encontrassem independentes dos atos da consciência quanto que a matemática se fundasse em abstrações a partir da experiência (Husserl, 1970). Objetividades matemáticas são ampliadas em atos de imaginação e podem alcançar evidência eidética. Neste último caso, as significações alcançam um correlato intuitivo imediato e são por isso denominadas intuições eidéticas, por exemplo, em proposições do tipo: “as três alturas de um triângulo cruzam-se num ponto”. (Husserl, 1984, p. 49 /2012, p. 36). Aqui não importa o modo como visamos um triângulo qualquer, pois esta é uma verdade eidética em que a intenção de significação e a intuição correlata são plenamente concordantes. Ao ouvir alguém dizer “as três alturas de um triângulo se cruzam num ponto”, essa significação somente será evidente para o ouvinte se despertar nele uma intuição correlata. Todavia, se, voltando-me para o que o outro diz, a enunciação despertar em mim não uma intuição que preencha o significado, mas se me volto à vivência do outro ou às modulações de sua fala, não tenho intuição adequada, ou seja, não tenho doação intuitiva.⁶

Neste ponto, Marion diria precisamente que temos ainda uma doação, ou seja, minha intenção não se dirige ao significado da palavra e ao seu correlato intuitivo, mas se dirige a uma consciência que me é transcendente, a um gesto, ou apenas se volta a: essa intencionalidade que se volta a um transcendente, ela também é, para Marion, uma doação. Segundo o argumento de Marion, que retoma uma passagem das *Investigações Lógicas*: “Primeiramente há a intenção de significação e justamente como ela se dá por si mesma”⁷. Para Marion, não somente a intuição se dá, mas

⁵ Lembrar-se-á, todavia, que Kant também atribui à imaginação (*Einbildungskraft*) – produtiva – um importante papel cognitivo na *Crítica da Razão Pura*, na doutrina do Esquematismo, embora não considere a imaginação uma modalidade de intuição. O esquema produzido pela imaginação deve, antes, fornecer uma regra para a determinação da intuição sensível. (Kant, 1998, p. 242 / B 180). Cf. Kant, 1998, p. 241 / B 179: “Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden.”

⁶ Mais tarde, em *Meditações cartesianas*, Husserl iria desdobrar essa ideia de não imediatez à consciência do outro, no contexto de sua abordagem da intersubjetividade, que tanto iria influenciar, em especial, Emmanuel Levinas. (Husserl, 1955).

⁷ “Zunächst ist dabei die Bedeutungsintention, und zwar für sich gegeben [...]”. (Husserl, 1993b, p. 33).

a intenção de significação se dá por si mesma (*für sich gegeben*). Neste passo, Marion reivindica para a doação uma amplitude e um privilégio maiores que o conceito de intuição em Husserl. Nas palavras de Marion: “Se a intuição deve doar, então antes e primacialmente as significações devem se manifestar, o que implica que, sem intuição, em toda autonomia, as significações já sejam dadas.”⁸

Para Marion, ao afirmar o primado da intuição, Husserl teria restringido a doação ao âmbito da evidência adequada e ameaçado a doação de “desaparecer em proveito do objeto dado” (*disparaître au profit de l’objet donné*) (Marion, 2012, p. 16). Diferenciando-se de Husserl, na perspectiva de Marion, para além da intuição preenchedora (*die erfüllende Anschauung*) do significado, também a intenção de significação (*die Bedeutungsintention*), assim como todo ato não objetivado devem ser consideradas no âmbito mais abrangente da doação. Marion indica que ao pensar o fenômeno a partir de uma presença intuitiva ou a partir do *telos* da evidência intuitiva, Husserl o teria reduzido a um fenômeno raso e sem resto. Conforme Marion, em *Réduction et donation*:

Sobre o fenômeno husserliano deveria dizer-se que, reduzido à evidência sem resto da presença, ele elimina a distorção do aparecer, distorção que toda adequação (entre intencionalidade e preenchimento, entre evidência e verdade) tem por função tão somente conduzir à igualdade estrita. Deste modo, sem resto [...], o fenômeno husserliano, como perfeita aparição da presença, pode denominar-se um fenômeno raso.⁹

Cabe lembrar, todavia, que o fenômeno em Husserl não implica apenas aparição adequada e sem restos. Que a intuição não seja apenas preenchimento evidente já se indicou acima e este é um ponto que Husserl intensificaria em obras mais tardias sobre a constituição passiva: ou seja, Husserl já afirmava que toda intuição traz consigo algo do não manifesto, do conjuntamente intuído (*mitangeschaut, mitgegeben*) e de intenções longínquas. Mantendo, todavia, o idealismo fenomenológico, Husserl insistiria, mesmo mais tarde, que cabe à fenomenologia perscrutar retroativamente tais direções e remissões a partir do que se apresenta, restituindo o fenômeno à sua idealidade própria, no sentido sempre mais

⁸ “Si l’intuition doit donner, il faut déjà et surtout que des significations se dégagent, donc que, sans intuition, en toute autonomie, elles soient déjà donnés.” (Marion, 2010, p. 55).

⁹ “Du phénomène husserlien, il faudrait dire que, réduit à l’évidence sans reste de la présence, il élimine la distorsion de l’apparaître, distorsion que toute l’adéquation (entre intentionnalité et remplissement, entre évidence et vérité) n’a pour fonction que de ramener à la stricte égalité. Sans reste, en effet [...], le phénomène husserlien, comme parfaite apparition de la présence, peut se dire un phénomène plat.” (Marion, 2010, p. 90).

aproximado em vista do que a intuição imediata não abarca. De fato, que o fenômeno husserliano não seja plenamente sem restos, o próprio Marion o tematiza mais tarde, em *Figures de phénoménologie*, ao lembrar-nos como posteriormente, em especial em *Análises sobre a síntese passiva* (HUA XI: Husserl, 1966), Husserl aborda o objeto anterior a toda objetivação. Ao definir a afecção (*Affektion*) como uma espécie de quase-objeto, como tendência a tornar-se consciente, como sensibilidade secundária (*sekundäre Sinnlichkeit*) ainda não individuada pela consciência, ainda não presente na forma de uma intuição, Husserl inverte o sentido de uma intencionalidade proveniente do polo egoico dirigida ao objeto para um modo de constituição não subjetiva em sentido estrito, em que a intencionalidade torna-se receptiva em relação ao que lhe chega. (Husserl, 1966, cap. III; Marion, 2010, pp. 22ss.). Nesta inversão, segundo Marion, o juízo não consiste em dizer algo já aí, mas se volta a “um acontecimento, que se decide, por si, a ocorrer”¹⁰. Com isso, a instância subjetiva atua tanto menos como condição para evidências intuitivas e tanto mais como exposição ou “receptividade originária” diante da “insistência” da coisa em doar-se: O eu “se adona/se abandona” (*s’a(ban)donne*) a uma “contra-intencionalidade” exercida pelo que, por si mesmo, “se destaca”.¹¹

Husserl denomina este nível fenomenológico de pré-predicativo e radicalmente pré-egoico (*das radikal Vor-ichliche*). Todavia, Husserl ainda pensaria este âmbito do não plenamente manifesto, do não plenamente objetivo, como possibilidade de tornar-se intuição. Ou seja, seria ainda num anseio de visibilidade fenomenológica que Husserl vincularia a quase-intuição à intuição, segundo uma apreensão gradual dos modos de intensificação do fenômeno. (cf. Serra, 2010, p. 208ss.). Já Marion, na recusa de uma quase-intuição pensada no horizonte teleológico da intuição, resgata, juntamente com a doação, a noção de pré-doação (*pré-donation*) como “auto-produção do não-ainda-objeto (*non-encore-objet*) [...] [que] suscita, em retorno, a doação do eu”.¹² Aqui a doação abarca mesmo o acontecimento em vias de tornar-se e de, neste tornar-se, possibilitar *a posteriori* a doação do eu.

Assim, de um modo diferente de Husserl, mas no mesmo sentido inclusivo, em Marion a doação permanece como a instância a partir da qual toda possibilidade de fenomenalização deve ser pensada. Afinal, como foi

¹⁰ “[...] un évènement, qui se décide de lui-même à advenir.” (Marion, 2012, p. 22).

¹¹ “[...] confronté à l’excitation (contre-) intentionnelle de ce qui se détache, nous a dit Husserl, ‘le Je s’a(ban)donne (das Ich gibt sich nach)’ [...]”. (Marion, 2012, p. 24).

¹² “La donation, sous la figure de la pré-donation, qui plus radicalement implique l’auto-production du non-encore-objet comme un donné et, à son tour, suscite la donation en retour du Je [...]”. (Marion, 2012, p. 25).

mostrado, a doação abarca, em Marion, desde as intenções de significação, passando pelas intuições plenas e quase-intuições, até o acontecimento e a pré-doação em que o em vias de tornar-se nos chega como que sem inscrição subjetiva. Ora, na discussão entre Marion e Derrida, este último autor aponta para a questão acerca do ganho de uma instância tão abrangente como esta da doação fenomenológica. Instância cujo perigo já se indicava no fato de ser mais abrangente que a intuição vinculada à idealidade, como em Husserl.

II. Doação e dom: Marion e Derrida

Para Derrida, na fenomenologia de Husserl a vinculação entre formalismo idealista e intucionismo radical, também salientada por Marion, consiste na realização mais plena de uma filosofia da presença: ou seja, presença do significado que pode ser sempre repetido como o mesmo na linguagem; presença de seu correlato intuitivo que se dá vivamente ou em carne e osso (*leibhaftig*) para a consciência; presença da consciência a si a partir daquilo a que ela se volta. Vivamente ou em carne e osso (*leibhaftig*) quer dizer não a presença física ou fática, mas a *hylè* sensível vivificada pela intenção que a anima, a imagem vivificada pelo sentido intencional, o corpo fônico da palavra animado pela intenção de significado. Esse primado da intuição e da idealidade coincide ainda, para Derrida, com uma metafísica da presença: ou seja, Husserl não simplesmente se oporia às tradições filosóficas que sempre pensaram o ser de um ponto de vista de uma fundamentação subjetiva, mas ele recusaria ainda toda metafísica ingênua que não teria apreendido a presença (ideal e intuitiva) na instantaneidade da visada intencional. (Derrida, 1967, p. 4ss.).

Assim, se, para a tradição empirista, só há presença a ser restabelecida a partir da intuição empírica, se, para Kant, só há conhecimento a partir da intuição sensível sintetizada pelas categorias, se, para o idealismo alemão, tratou-se de desdobrar a intuição intelectual nos diferentes atos de posição ontológica, Husserl teria levado mais adiante essa odisseia do ser como presença. Husserl teria mostrado a necessidade de apresentar a presença em sua pureza mais radical, purificando o fenômeno de toda contaminação empírica ou existencial. (cf. Derrida, 1967, p. 4 ss.) Contribuiria também Marion, em sua fenomenologia da doação, para essa odisseia da filosofia da presença?

Essa questão não pode ser respondida de modo inusitado. Na sequência serão reconstituídas algumas das direções do diálogo entre Marion e Derrida, indicando como essa questão remanesce em algumas

falas de Derrida dirigidas a Marion (em: “Sur le don: une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc Marion”, in: Marion, 2012, p. 289-214).

Derrida indica, em princípio, que a própria palavra *donation* – em sua procedência de *don-action* – remete a uma atividade enquanto ação de dar ou doar, ação de entregar e de restituir algo a uma instância, em geral subjetiva, em geral identificada à consciência, mas podendo ser também uma restituição a uma instância que, de direito, controlaria os sentidos do dom (*don, Gabe*). Tal *don-action* pode ainda implicar mais de uma dessas instâncias, ou seja, propriamente na relação e no ciclo de intenções e expectativas entre o dom, o doador e o destinatário. Marion afirmara que o próprio Derrida teria tematizado o dom, a exemplo de Marcel Mauss, no ciclo da economia, segundo o princípio da circulação infinita entre aquilo que se dá e o contra-dom que se lhe segue ou que, ao menos, se mantém como promessa de restituição (Marion, 2012, cap. VII: “Jacques Derrida et l’impossibilité du don”). Para Derrida, todavia, o pensamento do dom não se insere nem no âmbito de uma fenomenologia nem no de uma circulação econômica. Como Derrida inscrevera em *Donner le temps* e o retoma no diálogo com Marion, pensar o dom que se dá por si mesmo, é pensá-lo para além da possibilidade da apreensão, da tarefa de restituição e da hipótese de que a cada dom corresponderia um contra-dom, como formulara Marcel Mauss em *Essai sur le don* (Mauss, 2007). Derrida afirma que o acontecimento do dom seria tanto desvinculado da economia da mais-valia, regido pela apropriação e reapropriação, quanto de toda presença e da consciência da presença: “Um dom é algo que se faz sem saber o que se faz, sem saber quem dá o dom, quem o recebe, e assim por diante”.¹³

Inicialmente num sentido próximo a Derrida, Marion reivindica o não pertencimento da fenomenologia da doação a uma concepção econômica, como seria o caso em Mauss, já que esta exigiria estes três termos: aquilo que se dá ou o próprio dom, aquele que doa e aquele que o recebe. Porém, Marion não se isenta da tarefa de uma descrição fenomenológica do dom, como o faz Derrida. Conforme Marion, tal descrição fenomenológica, por não almejar uma evidência em sentido estrito, pode articular-se na ausência de um ou dois destes termos, ou seja: pode haver doação sem donatário, pode haver doação sem doador, pode haver doação sem doador e sem donatário. Pode haver, enfim, doação sem o dom, pensada a partir de sua possibilidade ou daquele que, na condição de possível donatário, pode se reportar a um dom ausente e a um doador apenas suposto. (Marion, 2012, p. 197ss.). Nesta “performance do dom” (*performance du don*), Marion

¹³ “Un don est quelque chose qu’on fait sans savoir ce qu’on fait, sans savoir qui donne le don, qui le reçoit et ainsi de suite.” (Derrida, in: Marion, 2012, p. 196).

indica escapar à estreiteza da correlação fenomenológica, a qual implica dois termos e subentende um terceiro, como ocorre na correlação noético-noemática entre perceber-percebido, julgar-julgado etc., o que ainda subentende esse terceiro fundante que é a própria consciência intencional. Pensado para além da correlação, o dom, segundo Marion, seria “governado por leis inteiramente diferentes daquelas que aplicamos ao objeto [...]. O dom não tem causa: ele implica o imprevisto, o inesperado”. (Marion, 2012, p. 197s.). No sentido do que pode solapar o horizonte da intenção e da expectativa, para Marion a performance do dom coincidiria com a radicalidade do acontecimento, não passível de converter-se em uma fundamentação transcendental, a uma filosofia da subjetividade.

Derrida, todavia, ressalva que, mesmo que o dom possa ser sem donatário, sem doador, sem algo que seja dado, ainda assim se trata nessa descrição fenomenológica de uma descrição feita ou pelo próprio doador, ou pelo donatário ou a partir da coisa atualmente dada ou ainda da intenção voltada ao que deve vir a ser como dom. Tais descrições e tais intenções, para Derrida, anulam o dom, pois, para ser dom, este deve restar na impossibilidade de ser possibilitado por algo ou alguém. Derrida pergunta-se assim pelo sentido de uma tal descrição, como o propõe Marion, se se pode excluir o “enquanto tal” (*das als*) do dom, do doador ou do donatário, ou seja: o que restaria do “enquanto tal” nessa descrição fenomenológica, já que fenomenologia sem “enquanto tal”, acrescenta Derrida, seria uma heresia. (Derrida, in: Marion, 2012, p. 200). Ou seja, como é conhecida, a fenomenologia implica o “enquanto tal” como estrutura (*a als-Struktur*), sem o que não seria possível a tarefa fenomenológica de apresentar distinções fundamentais. Mas, no caso de restar apenas um dos três termos na “performance do dom”, então como singularizar o que aparece como um dos momentos, se faltam os dois outros a partir dos quais ele se distinguiria *enquanto tal*?

Marion, por sua vez, alega que uma estrutura aberta como a do dom pode abdicar da *als-Struktur* (estrutura do “enquanto tal”) e pode abdicar mesmo da noção fenomenológica de horizonte (*Horizont*): Na presença de apenas um dos termos, as descrições podem se prolongar a partir do que se dá por si mesmo, para além de toda determinação ôntica e de toda expectativa. Neste caso, a resposta de Derrida mantém o sentido da anterior: fenomenologia sem horizonte não é mais fenomenologia. Assim, conforme Derrida:

[...] o que você [Marion] descreve fenomenologicamente, mesmo quando se trata de um doador sem donatário e assim por diante, o que você descreve reivindicando a autoridade do fenomenológico enquanto

tal (*autorité du phénoménologique en tant que tel*), é precisamente um processo de destruição do dom (*destruction du don*). (Derrida, in: Marion, 2012, p. 202).

Para Derrida, ao insistir numa fenomenologia da doação, Marion se voltaria a isso que, no acontecimento do dom, reforça um processo de reapropriação impossível que se faz possível. Já para Marion, o impossível, mesmo que contradiga os limites da experiência, tem lugar na experiência: o impossível, o excesso e o incompreensível seriam partes integrantes de nossa experiência e se prestariam a diferentes modos de apropriação. (Marion, 2012, p. 210s.).

Sem propor uma outra filosofia do dom que substituísse a da doação, Derrida contudo nos indica, no final do diálogo, a exigência de se pensar o dom a partir de uma resistência: “um lugar do não-dom que torna o dom possível, resistindo-lhe (*en lui résistant*)”.¹⁴ Intensificando essa resistência própria ao dom, Derrida aponta que o dom teria lugar para além de todo desejo, para além de toda intenção, para além de todo direcionamento à presença. Isso se veria ainda na relação com a história: o dom seria possibilidade da história sem ser ele mesmo histórico, sem delimitar-se, por exemplo, como humanismo, cristianismo, revelação vinculada a uma ou outra corrente religiosa ou filosófica. Nesse sentido, o dom seria “uma condição de possibilidade que torna a história possível, resistindo-lhe”.¹⁵ Tal possibilidade de um dom impossível – já que o dom não aparece como tal e se aparecer como tal, ele se anula como dom – deslocaria todos os lugares prévios e delimitáveis, reenviando a uma “resistência ou uma não-revelação no seio da revelação”, a uma “não-história no seio da história”. (Derrida, in: Marion, 2012, p. 213).

Como assinala Derrida em *Donner le temps*, o dom somente é um dom, na medida em que “dá tempo” e “demanda tempo”, não se deixando restituir ao instante, não se deixando, em geral, restituir:

[...] o dom somente é um dom, ele somente dá, na medida em que ele *dá o tempo* [...] este dom do tempo é também uma demanda de tempo. É preciso que a coisa não seja *imediatamente e no instante* restituída.¹⁶

¹⁴ “[...] un lieu du non-don qui rend le don possible en lui résistant.” (Derrida, in: Marion, 2012, p. 212).

¹⁵ “[...] une condition de possibilité qui rend l’histoire possible en lui résistant.” (Derrida, in: Marion, 2012, p. 212).

¹⁶ “[...] le don n’est un don, il ne donne que dans la mesure où il *donne le temps* [...] ce don du temps est aussi une demande de temps. Il faut que la chose ne soit pas *immédiatement et à l’instant* restituée.” (Derrida, 1991, p. 59s.).

Esse espaço de tempo, essa demanda de tempo retirariam o dom do ciclo econômico da doação e restituição, da presença e reativação da presença. Como será ressaltado na terceira parte deste texto, o dom, desprendido de toda imediatez intuitiva, adiando-se ou antecipando-se a toda restituição, seria ainda perpassado pelo *a posteriori* e pelo ficcional – conforme Derrida, pelo “simulacro poemático da narração”, como “dom de uma escritura, de uma memória, de um poema ou de uma narrativa” (Derrida, 1991, p. 60, 63).

Pode-se dizer, pois, que para um dos autores do debate, Derrida, voltar-se ao dom é abdicar-se de toda fenomenologia da presença intuitiva e da revelação, bem como de seus desdobramentos ontológicos, para além da apropriação e do pertencimento. Já para o outro autor do debate, Marion, a doação perpetuaria a fenomenologia enquanto a radicalizaria, no sentido de incluir tudo o que, radicalmente e sem pressuposto algum, se dá por si mesmo. Sem pressuposto algum, dirá Derrida, a não ser a própria doação e o que esta significa em termos de perpetuação de um modo de olhar e de uma reivindicação de origem que é, em seu ponto de partida e em seu *telos*, fenomenológica. Mas – como nos contava Derrida, aludindo à fenomenologia de Husserl – no olhar conduzido à presença, não se encontrava, nem dentro nem fora do abrigo, nenhuma percepção nítida, que por si já nos fosse dada (*donnée*) nem que nos fosse de antemão prometida. (Derrida, 1967, p. 117). Antifenomenologia do olhar e contra-assinatura do *donné*, a desconstrução restaria nesses pontos-limite, nesses pontos de impasse, nesses pontos quase indiscerníveis. Ali, ela se demoraria nisso que, subterrâneo e evasivo, ainda não ou já não mais, erodindo e rasgando, ou ainda silencioso e inscrevendo-se, nisso que poderia não se denominar doação. É desde esses pontos que a desconstrução pensa o testemunho e que ela testemunha. Mas aqui já não se trata mais de um jogo de correlações entre fenômeno, doação e verdade.

III. Verdade e testemunho: Derrida

Enquanto Marion amplia ainda mais o acesso fenomenológico a toda experiência possível, Derrida assinala os prejuízos dessa ampliação, apontando limites e circunstâncias em que a fenomenologia deixaria escapar aquilo mesmo que deveria se tornar objeto de sua descrição e análise. Para Derrida, a questão sobre a verdade de uma obra, de um objeto que se dá como percebido, imaginado etc. – remete a diferentes discursos, valores e práticas sedimentados que podem não se manifestar enquanto tais, mas estar subentendidos, interferindo no vivível. Como Derrida

insinua acerca da verdade de uma obra de arte, tal verdade aponta sempre para um mais além do visível que escapa aos modos de doação, recepção e interpretação do que se dá a ver – o fenômeno. Ao retomar a enunciação de Cézanne – “Eu lhes devo a verdade em pintura e eu lha direi”¹⁷ – Derrida alude a uma contradição intrínseca à promessa de fazer valer a verdade: no caso de Cézanne, é como se este primeiramente recusasse a um outro um acesso à verdade em pintura: não um outro dirá tal verdade; todavia, também não o próprio pintor a dirá, já que o fará tão somente em pintura, na pintura e pela pintura. (Derrida, 1978, p. 6ss.). Como Derrida inscreve nas obras *Demeure: Maurice Blanchot e Poétique et politique du témoignage* (Derrida, 1998; Derrida, 2005), aquele que promete a verdade seria o único a poder testemunhar a verdade, de modo singular e insubstituível. Mas o paradoxo consiste em que todo testemunho traz consigo também a possibilidade de uma mentira e de um perjúrio, já que ninguém pode testemunhar pelo testemunho. Conforme Derrida:

Como promessa de *fazer a verdade*, segundo a expressão de Agostinho, ali onde o testemunho deve ser o único, insubstituivelmente, ali onde ele é o único a poder morrer sua própria morte, o testemunho está sempre vinculado à *possibilidade*, ao menos, da ficção, do perjúrio e da mentira. (Derrida, 1998, p. 28).

É como se Derrida nos endereçasse a pergunta a partir de seus próprios textos: o que resta de verdade quando se apreende alguém como testemunho, sabendo-se este perpassado pela indistinção entre remissão autobiográfica, alusão ao outro, irrupção de imaginários e de aspectos ficcionais na escritura? Derrida indica que o que faz de uma obra testemunho não está especificamente naquilo sobre o que ela testemunha, mas especialmente naquilo que ela segreda, no rastro e na inscrição que, naquela obra singular e de um modo singular a cada vez, preservam uma cripta sem decodificação. O que singulariza o testemunho é assim tanto menos a declaração ou a apresentação de uma verdade, e tanto mais a promessa de guardar uma verdade, promessa que se dirige a um outro indeterminado. Em relação ao passado, tal promessa se vincula à memória, remetendo àquele que viu ou testemunhou um evento, mas sobre cujo testemunho pode ser que ninguém testemunhe. Por sua vez, em relação ao futuro, há um engajamento endereçando-se a um outro, e a guarda tão somente da própria promessa. Derrida recupera, em ambos

¹⁷ “Je vous dois la vérité en peinture, et je vous la dirai”. (Cézanne, à Emile Bernard, 1905, apud. Derrida, 1978, p. 6).

os sentidos, a etimologia da palavra *Wahrheit* (“verdade”), que remonta a *wahren*: guardar, preservar. (Derrida, 2005, p. 41). O que aqui se a guarda é uma verdade que pode permanecer em segredo, que pode se manter como promessa, como enuncia Cézanne.

Todavia, a lida com a verdade como possibilidade estaria não só na promessa de Cézanne, mas mesmo em textos narrativos ou filosóficos que se afirmam em relação direta com a verdade. Para Derrida, o que marca a relação entre obra e verdade não está na modalidade textual em que se escreve ou, no caso da pintura, num estilo que se escolhesse ou se representasse, nem ainda na separação e hierarquia entre modalidades de linguagem (linguagem pictórica, linhagem fonética, linguagem gráfica etc.), como se algumas fossem mais propícias a manifestar a verdade, outras menos. Ao deslocar os limites entre escrita autobiográfica e escrita sobre o outro, entre discurso descritivo e discurso ficcional, a desconstrução desarticula o suposto privilégio que algum texto ou tipo de figuração teria na relação com a verdade. Se a autobiografia, o texto descritivo ou a imagem representativa tivessem uma relação mais direta ou primordial com a verdade, a desconstrução repetiria a solução clássica de rebaixar textos ficcionais, metáforas e imagens a uma relação ausente com a verdade ou a uma referência distanciada ou modificada. Mas, ao refutar a verdade como adequação e como comprovação, a desconstrução imputa a dubiedade do testemunho a todo tipo de discurso. Como inscreve Derrida, em *Demeure*: é como se o testemunho se deixasse “parasitar por isso mesmo que ele exclui de seu foro interior, a *possibilidade*, ao menos, da literatura”¹⁸ Deste esse lugar limítrofe – entre relato e ficção, entre verdade e não-verdade – o testemunho reivindica dar testemunho “em verdade, da verdade, para a verdade” (*en vérité de la vérité, pour la vérité*), o que todavia não significa tratar-se de uma questão cognitiva, no sentido da adequação, nem de uma prova jurídica, no sentido da *veritas* latina, nem ainda de um fazer saber ou um dizer o verdadeiro (cf. Derrida, 1998, p. 28).

Enquanto a verdade como adequação e a verdade como *veritas* não necessariamente implicam o outro – podendo bastar a relação entre sujeito e objeto –, o testemunho condiciona o pensamento ao endereçamento ao outro. Nesse endereçamento, isso que se chamaria o fenômeno do testemunho não inclui, de modo *a priori*, nem uma relação intrínseca com a evidência, nem uma identidade com o meramente fictício. Como Derrida enuncia acerca do poema:

¹⁸ “Pour rester témoignage, il doit donc se laisser hanter. Il doit se laisser parasiter par cela même qu’il exclut de son for intérieur, la *possibilité*, au moins, de la littérature.” (Derrida, 1998, p. 31).

[...] [o poema] se dissimula exibindo sua dissimulação *como tal*. Mas é esse ‘como tal’ que se acha consagrado ao ‘talvez’. Provável e improvável (possível mas subtraído a uma prova) esse ‘como tal’ tem lugar como poema, como *este* poema, insubstituívelmente, nele, *ali* onde nada nem ninguém pode responder em seu lugar, *ali* onde ele se cala, *ali* onde ele guarda seu segredo, dizendo-nos que há segredo, revelando o segredo que ele guarda *como* segredo, não o revelando, enquanto ele testemunha ainda que não se possa testemunhar pelo testemunho, que finalmente resta só e sem testemunho. (Derrida, 2005, p. 76s.).

Certamente que, ao vincular o “como tal” ou “enquanto tal” (*das als*) fenomenológico à singularidade do testemunho, Derrida evoca não a pureza de um ato, como, por exemplo, quando se diz na fenomenologia “a percepção como tal”, na sua modalização própria que a difere de outros tipos de atos. O “como tal” do testemunho, pelo contrário, traz sempre o rastro de uma remissão, na impossibilidade de uma atestação pura e de uma recondução a uma presença “como tal”. Derrida sugere tal caráter remissivo da verdade, por exemplo, ao considerar, em *La vérité en peinture*, imagens e obras que desconstroem, por si mesmas, a separação hierarquizante entre traço fônico e traço gráfico, entre imagem visível, inscrição e significado. A desconstrução, nesse apontamento, ironiza a circularidade hermenêutica entre sentido da obra e interpretação, entre a restituição dos momentos da obra à obra como um todo. Tal aspecto se observa, por exemplo, no texto “Cartouches”, publicado em *La vérité en peinture*, texto que afirma a proposta desconstrutiva de não abordar uma obra a partir de uma reflexão teórica ou de uma interpretação impostas, mas de se deixar contaminar pelos modos de disposição da própria obra em questão. Assim Derrida escreve sobre os cento e vinte e sete desenhos e gravuras de Gérard Titus Carmel igualmente de um modo fragmentário, numa espécie de diário, em anotações conservadas com data e numa ordem serial, como se fossem gravuras. As anotações-gravuras aludem à singularidade de cada inscrição, a uma fragmentação do narrativo e a uma impossibilidade da pura descrição. Ao mesmo tempo, tem-se uma espécie de reelaboração contínua de um tema, questões relativas ao singular e à repetição que são retomadas em cada fragmento, questionando numa *interabilidade* peculiar a própria série, ou seja, a possibilidade mesma da série e a relação entre a série e uma suposta origem da série, no caso, uma suposta caixinha de madeira, única, da qual os desenhos e gravuras seriam desdobramentos. Mas a caixinha única não pertence à série nem tampouco se mantém como origem da série. Derrida indica que esse suposto referente que nunca foi presença a si conclama tais suplementos, as gravuras, mas estas, nas relações de sucessão e contiguidade entre si, não estão mais em

disposição em relação a uma origem. A série resta da origem e para além da origem, na impossibilidade de restituir os momentos a uma totalidade separada da origem, porém, igualmente na impossibilidade de se abstrair das cadências temáticas que perpassam cada fragmento. (Derrida, 1978, p. 211-290). Mas sobre o que, afinal, testemunha cada uma das anotações, cada uma das gravuras? E quem testemunha que elas são efetivamente testemunhos de uma suposta primeira caixinha de madeira, efetivamente retangular e de madeira, para além da série das gravuras em papel?

Em *Politique et poétique du témoignage*, encontram-se reflexões análogas de Derrida sobre este ponto, em outro contexto de leitura: Derrida se volta ao poema de Paul Celan, *Aschenalegorie*, em especial à passagem “*niemand zeugt für den Zeugen*” (ninguém testemunha pelo testemunho). (Derrida, 2005, p. 43ss.). Derrida ressalta neste trecho a alusão à enigmática figura do terceiro no ato de testemunhar, ou seja: alguém testemunha por algo ou por alguém, mas ninguém testemunha pelo testemunho. Além disso, ninguém testemunha diretamente por algo ou por alguém: todo testemunho é promessa de atuar como um testemunho sobre um outro alguém ou algo, mas sem a possibilidade de atestação. Derrida assinala que seria de todo modo impossível assegurar-se da referência de um poema de Celan, assim como seria impossível assegurar-se da referência de um quadro de Paul Klee ou de uma das gravuras de Titus-Carmel.

O testemunho assim se caracteriza menos por sua vinculação direta a um primeiro do qual dá testemunho e tanto mais pela instauração de um espaço ou de uma cena – que poderá ser um poema, uma pintura, uma gravura, uma série que itera ou insinua um tema etc. – e que, por alguma circunstância ou contexto, passam a atuar como um testemunho. Todavia, isso não se decide pelo ato em que o testemunho se instaura. Por exemplo, segundo Derrida:

Um poema pode ‘testemunhar’ uma poética. Ele pode prometé-la, pode responder-lhe como a uma promessa testamentária. [...] Mas não o faz no sentido de aplicar uma arte de escrever prévia [...] nem por obedecer a suas leis como a uma autoridade transcendente, mas ao prometer ele mesmo, no ato de seu acontecimento, a fundação de uma poética. (Derrida, 2005, p. 8).

Tal poética deveria inventar, como insinua Derrida, “dar a ler, exemplarmente, assinando-a, selando-a e simultaneamente desselando-a, a possibilidade *deste* poema”¹⁹ – “*deste*” poema, reprisa Derrida, em uma singularidade de inscrições, no instante único e iterável de uma assinatura

¹⁹ “[...] donner à lire, exemplairement, la signant, la scellant et descellant à la fois, la possibilité de *ce* poème-ci.” (Derrida, 2005, p. 8).

que é contra-assinatura desse outro ou dessa outra coisa a que a escritura conduz. Acerca destas coisas que não são somente palavras, um poema singular é o único que pode testemunhar, mas na medida em que não as nomeia no poema. Ou pode testemunhar de forma tácita, repetindo um silêncio daquilo que não tem lugar como presença, como é o caso da alegoria das cinzas (*Aschenalegorie*) – cuja remissão a mortes, dor, perda, seria inenarrável – do poema de Celan: ninguém testemunha pelo testemunho nessa situação, mas ainda assim, “silenciando-se, silenciando algo ao outro [...], o poema se endereça ainda”.²⁰

Em *Demeure*, Derrida indica nesse endereçamento indeterminado uma implicação entre passividade e testemunho. Neste seu segundo livro dedicado a Maurice Blanchot, Derrida assinala propriamente uma “arqui-passividade” do testemunho. Isso se mostraria em textos de Blanchot, na exposição de um neutro e de uma neutralidade de uma certa voz narrativa, enquanto “voz sem pessoa”, uma voz que testemunha sobre algo, que pode testemunhar sobre si, mas sem que o eu que testemunha e o eu sobre quem se testemunha sejam convertidos a uma identidade. (Derrida, 1998, p. 27). Este é um dos sentidos da passividade do testemunho ressaltado por Derrida neste texto; um outro sentido diz respeito à paixão presente, por exemplo, nos relatos hagiográficos, em que o martírio testemunha acerca de uma inevitável receptividade ao outro, que pode se manifestar inclusive enquanto violência e violação do corpo, mas também, mais uma vez, pelo caráter singular e insubstituível daquele que testemunha. Segundo Derrida, “sempre uma paixão testemunha”. (Derrida, 1998, p. 28). A vinculação entre passividade e testemunho se apresentaria também no amor cortês: a paixão cavalheiresca teria um modo próprio de vincular-se ao outro através do testemunho confessional, naquela situação, mas numa iterabilidade em que o testemunho resta para além de quem profere a confissão.²¹ Nesses três casos – o neutro da voz narrativa, o martírio, o amor cortês – haveria uma certa passividade na relação heteronômica à lei e ao outro. Tal heteronomia não seria simplesmente passiva e incompatível com a autonomia e a liberdade, mas no sentido de uma paixão que “recebe sua determinação de algo outro, em vez de si mesma”. (Derrida, 1998, p.

²⁰ “Il [le poème] parle à l’autre en se taisant, en lui taisant quelque chose. En taisant, en gardant le silence, il s’adresse encore.” (Derrida, 2005, p. 77s.).

²¹ Um outro sentido de passividade, de certo modo ligado a estes, conotaria uma desproteção em relação ao outro e à lei do outro: como “imputabilidade, culpabilidade, responsabilidade, uma espécie de *Schuldigsein* (ser-endividado), uma dívida originária em relação à lei” (Derrida, 1998, p. 27). Derrida, na verdade, encadeia sete tópicos que distinguem os sentidos de passividade, os quais apresento acima de modo mais interligado do que acontece no texto do autor. (Derrida, 1998, p. 26ss.).

29). Essa passividade seria particularmente intrínseca ao que se denomina testemunho literário – quando a literatura “deve tudo sofrer ou suportar”, lá onde é desconstruído o limite entre literário e não-literário (Derrida, 1998, p. 29) – e à situação em que, quando alguém testemunha acerca de um evento, o faz não por arbítrio ou vontade e o faz por outros que não podem testemunhar por si mesmos.

Giorgio Agamben, no texto “A testemunha”, publicado em *O que resta de Auschwitz*, num sentido próximo a este, aborda uma passividade própria ao testemunho – no sentido de que o testemunhar não é um ato propriamente, uma opção ou uma decisão. Testemunha-se, muitas vezes em situações que não se escolheu e mesmo numa possível ausência de corpo e de palavra, possível morte do outro. Conforme Agamben:

[...] nem sequer o sobrevivente pode testemunhar integralmente, dizer a própria lacuna. Isso significa que o testemunho é o encontro entre duas impossibilidades de testemunhar, que a língua, para testemunhar, deve ceder o lugar a uma não-língua, mostrar a impossibilidade de testemunhar. A língua do testemunho é uma língua que não significa mais, mas que, nesse seu ato de não significar, avança no sem-língua até recolher outra insignificância, a da testemunha integral, de quem, por definição, não pode testemunhar. (Agamben, 2008, p. 48).

Agamben assinala que os sobreviventes – no caso, do holocausto – atuariam assim como pseudotestemunhas ao falarem por outro, por delegação, ao testemunharem, mesmo que de um modo tácito, em lugar de um testemunho que falta (Agamben, 2008, p. 47). Pode-se dizer que Derrida radicaliza essa condição, ou seja: todo testemunho é a possibilidade de um falso testemunho, sempre há um testemunho que falta, e todo testemunho é conclamado a suprir algo ou alguém outro que não pode testemunhar por si mesmo. Tal radicalização assume ainda uma intensidade maior: se e somente há verdade na condição de testemunho e se o testemunho é perpassado pela possibilidade da ficção e do perjúrio, então toda apresentação ou toda afirmação da verdade são, no máximo, promessas de verdade. Condições, pois, temerárias e degradadas, se comparadas às pretensões de verdade apresentadas por teorias da verdade com as quais Derrida dialoga, em especial, pela fenomenologia, como se mostrou. Mas, se se aceita que toda verdade tem caráter de testemunho, então a verdade do olhar, a verdade do *eidós*, a verdade da imagem remontada à sua significação eidética, tudo isso seriam promessas. Toda pretensão de evidência perceptiva e eidética lidaria, antes, com a ameaça de retraimento da presença, com a possibilidade de não-presença daquilo que se pretende trazer à manifestação, com a possibilidade de um silêncio e de uma morte

fáticos, com a impossibilidade, enfim, do que fundamentaria a verdade.

Todavia, ainda assim, há permanência de um testemunho, a cada vez que um algo ou alguém é tido por outro como um testemunho de um outro. Nessa cadeia infinita de remissões, não se sabe acerca de que a pintura testemunha, não se sabe a quem o poema se endereça, não se sabe a que a pintura conduz nem se ela conduz à verdade. Mas, com Derrida, pode-se dizer apenas que, no testemunho, seja este uma pintura, um poema, um relato, uma insígnia, uma promessa de verdade acena.

Tal suposta precariedade na relação com a verdade já a consignava Cézanne: creia-me naquilo que direi, lá onde eu não direi; é como se ali, nesse lugar a ser, a verdade se inscrevesse reafirmando *a posteriori* as condições de sua possível impossibilidade. Nem por isso, todavia, a desconstrução demora-se menos nos traços, rastros e retraimentos dos traços, em cada lugar em que a verdade acena. A desconstrução se demora nos rastros e traços e, nesse demorar, ela os preserva enquanto testemunhos. Nesse sentido, a própria desconstrução testemunha.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo.
- Derrida, Jacques. (1967). *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF.
- _____. (1978). *De la vérité en peinture*. Paris: Flammarion.
- _____. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF.
- _____. (1991). *Donner le temps: 1. La fausse monnaie*. Paris: Galilée.
- _____. (1998). *Demeure: Maurice Blanchot*. Paris: Galilée.
- _____. (2005). *Poétique et politique du témoignage*. Paris: L'Herne.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe. Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, Edmund. (1995). *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. (1966). Hua XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. (1969). *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. (1970). Hua XII: *Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen (1890-1901)*. Hrsg. von L. Eley. La Haye: Martinus Nijhoff.
- _____. (1976). Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und*

- phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____ (1980). *Hua XXIII: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898–1925). Hrsg. von E. Marbach. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1984). *Hua XIX/1: Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1993). *Logische Untersuchungen III/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer. 7. Auf. Tübingen: Max Niemeyer.
- _____ (1993b). *Logische Untersuchungen II/2: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer. 6. Auf. Tübingen: Max Niemeyer.
- _____ (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. 2ª ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- _____ (2012). *Investigações Lógicas*. Trad. Pedro Alves e Carlos Morujão. Rev. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Marion, Jean-Luc. (2010). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. 2ª. éd. (1ª. éd. 1989). Paris: PUF.
- _____ (2012). *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin.
- Mauss, Marcel. (2007). *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: PUF.
- Serra, Alice M. (2010). *Archäologie des (Un)bewussten: Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungsschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten*. Würzburg: Ergon.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Text geht von der Frage nach der Wahrheit, die durch die Rekonstruktion der Auseinandersetzung zwischen drei Vertretern des zeitgenössischen philosophischen Denkens dargelegt wird, nämlich: Edmund Husserl, Jean-Luc Marion und Jacques Derrida. Wenn bei Husserl das Problem der Wahrheit mit der Analyse der verschiedenen Modalitäten der Anschauung zusammengehört, in denen sich das Phänomen bewusst eintritt, wiederum mag Marion die Darstellungsweise des Phänomens mit dem Begriff „Gegebenheit“ (*donation*) umfassen: somit schließt diese nicht nur die Modalitäten der Anschauung ein, sondern auch die Intentionalität selbst, die sich irgendein etwas wendet. Nun weist Derrida durch die Dekonstruktion der phänomenologischen Begriffe Anschauung und Gegebenheit darauf hin, dass die phänomenologische Betrachtung nicht ausreicht, um Zusammenhänge und Umstände nachzudenken, in denen sich die Wahrheit ohne anschaulichen Zug, ohne subjektive Intentionalität und in Widerstand gegenüber ihrer eigenen Sichtbarkeit anzeigt. Solche Nuancen hebt Derrida hervor, indem er die Gegebenheit und die „Gabe“ (*don*) kontrastiert, und schließlich, indem er der Wahrheit den Charakter des Zeugnisses (*témoignage*) zuschreibt.

Schlüsselwörter: Wahrheit – Anschauung – Gegebenheit (*donation*) – Gabe (*don*) – Zeugnis (*témoignage*)

RESUMO

Este texto parte da questão da verdade, que será pensada reconstruindo-se o diálogo entre três autores, no âmbito do pensamento filosófico contemporâneo: Edmund Husserl, Jean-Luc Marion e Jacques Derrida. Num primeiro momento, será mostrado que, se em Husserl o problema da verdade vinculou-se à análise dos modos em que o fenômeno se mostra à consciência em diferentes modalidades de intuição (*Anschauung*), Marion, por sua vez, pretende abarcar as formas de manifestação do fenômeno no conceito de doação (*donation*): este passa a abranger não somente as modalidades de intuição, mas também a própria intencionalidade que se volta a algo. Num segundo momento, será indicado como Derrida, ao desconstruir as noções fenomenológicas de intuição e doação, insinua que a questão da verdade tratada pela fenomenologia é insuficiente para se pensar contextos e circunstâncias em que a verdade pode se apresentar sem caráter intuitivo, sem intencionalidade subjetiva e em resistência à sua própria manifestação. Tais nuances Derrida sublinha ao contrastar a doação ao dom (*don*) e, finalmente, como se verá na terceira parte do texto, ao atribuir à verdade o caráter de testemunho (*témoignage*).

Palavras-chave: verdade – intuição – doação – dom – testemunho