NAQUELE TEMPO EM QUE DERRIDA ERA ESCRIBA E OS HIERÓGLIFOS MUDOS*

AT THAT TIME WHEN DRRIDA WAS A SCRIVE AND THE HIEROGLYPHS WERE MUTE

Carlos Carvalhar**

RESUMO
O objetivo deste artigo é discutir o papel dos hieróglifos egípcios no pensamento de Derrida, por meio de uma contextualização histórica, ainda que breve. Ao historizar o desenvolvimento da compreensão do significado da escrita hieroglífica, veremos que Derrida, quando aponta o Egito, retoma a discussão do séc. XVII – XVIII com relação à linguagem natural e às interpretações místicas dos hieróglifos. Discussão essa bem exemplificada pela crítica materialista de Warburton à leitura alegórica de Kircher, o qual extrapolou as opiniões da Renascença que redescobria autores da Antiguidade, como Horapolo. Devido a essa leitura, será possível também identificar o conhecimento de Derrida sobre os estudos do Egito Antigo, suficiente para que tenha sido caricaturado como um escriba, mas inferior ao nível do especialista. Em segundo momento, a escrita é posta em discussão de acordo com os duplos fármacos de Platão no *Fedro*, o qual instaura o logocentrismo e a valorização da fala em detrimento da escrita, considerada, até Derrida, como algo inferior e de segunda ordem.
PALAVRAS-CHAVE: Derrida; linguagem natural; escrita; hieróglifos; Egito.

ABSTRACT
This article aims to discuss the role of Egyptian hieroglyphs in Derrida's thinking, through a historical context, albeit brief. By historicizing the understanding of the meaning of hieroglyphic writing, we will see that Derrida, when he addresses Egypt, takes up the discussion of the 17th-18th centuries about a natural language and the mystical interpretations of hieroglyphs. This debate is well exemplified by Warburton’s material critique of Kircher’s allegorical reading, which went beyond Renaissance opinions that rediscovered ancient authors such as Horapolo. Through this reading, it will also be possible to identify Derrida’s knowledge of Ancient Egyptian studies, sufficient for himself to have been caricatured as a scribe, but inferior to the level of a specialist. In a second moment, writing will be discussed according to Plato's double pharmacology in the Phaedrus, which establishes logocentrism and the valorization of speech in detriment to writing, considered, until Derrida, as something inferior and of a second order.
KEYWORDS: Derrida; natural language; writing; hieroglyphs; Egypt.

* Artigo recebido em 08/10/2024 e aprovado para publicação em 20/11/2024.
** Pós-doutorando no Departamento de Filosofia da USP. Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFBA. Mestre em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Bacharel e Licenciado em Filosofia pela USP. Bacharel em Letras (Grego e Latim) pela UFBA. E-mail: carloscarvalhar@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Este artigo almeja discutir a ligação entre o Egito Antigo e Jacques Derrida pela perspectiva da história da filosofia, ao retraçar alguns pontos sobre essa relação que incide na reflexão derridiana sobre a escrita e os hieróglifos. Contudo, não há a pretensão de se tornar a palavra final sobre o assunto, isto é, retratar a totalidade da discussão (vide a ausência de Rousseau), ou apelar a especificidades como a distinção entre hieróglifos trópicos e curiológicos, tampouco recensear a vasta bibliografia fornecida por inúmeros comentadores[1]. O intuito deste artigo, portanto, é aventar essa questão visando auxiliar para que se tenha um maior estofo histórico que ajude a elucidá-la nos estudos sobre Derrida. Com esse aprofundamento de tópicos que costumam estar dispersos, este texto oferece uma contextualização pertinente a qualquer um que queira pesquisar o papel dos hieróglifos egípcios no pensamento sobre a escrita em Derrida[2].

Afinal, o Egito é um dos lugares mais antigos em que a escrita se desenvolveu: não qualquer forma de escrever, mas a hieroglífica. Aquela de caracteres que combinam formas e cores, como uma pintura, mas que ficaram quase um milênio e meio mudos e sem tradução. O total desconhecimento de seu significado permitiu o surgimento de diversas interpretações ao longo dos séculos, seja no mundo árabe medieval, seja na Europa da Renascença. Do século XV ao XVIII, esse tópico foi refletido à luz do pensamento cristão que ponderava sobre a linguagem natural proveniente de deus e empregada desde os tempos de Adão. Longe do esforço de deciframento do séc. XIX e da popularização de traduções de textos egípcios no XX, é justamente a partir dessa elucubração moderna que o interesse de Derrida nos hieróglifos é detectado.

De fato, a preocupação com a escrita é deveras importante na obra de Derrida, levando a que fosse representado como um escriba egípcio em uma matéria do jornal *Le Monde* (Finas, 1973). Derrida é ali um indecifrável, um autor importante, porém difícil. O cartunista Louis Mitelberg (vulgo, Tim) o representa com seus cabelos desalinhados e grandes, lembrando não tanto as perucas egípcias, mas as da época da corte francesa: sentado sobre um crocodilo, Derrida escreve em um papiro com a típica paleta de tinta (portando o *phármakon*) e o caniço dos escribas (veja figura no Anexo). Essa imagem mostra que Derrida era compreendido

[1] Destaco que, apesar do título promissor, o livro de Peter Sloterdijk *Derrida, un Égyptien* não é útil para este recorte aqui apresentado, uma opinião também compartilhada por Zuccarino (2013, p. 5, nota 2).
[2] Preferi o termo escrita, corrente no português, em detrimento de escritura. Sobre essa escolha de tradução, ver Nascimento (2001, p. 102).

como um pensador da escrita (Zuccarino, 2013, p. 5), mas também nos permite detectar como o público geral da França nos anos 70 – leitores para além da academia e suas teses – percebia a ligação entre o Egito e Derrida. Afinal, para que a caricatura pudesse fazer graça, o ambiente social francês, representado pelo jornal de grande circulação, precisaria estar munido dessas informações.

É também possível detectar que Derrida conhecia obras da egiptologia e leu traduções de textos egípcios. Porém, o mais provável é que não tenha tido conhecimento aprofundado, pois não remete ao vocabulário egípcio, como faz diversas vezes com o grego antigo, isto é, não devia conhecer a língua egípcia, seus pormenores de sintaxe, léxico e escrita. Ao menos é a impressão que passa, uma vez que sua obra carece de informações precisas, tipicamente encontradas em artigos de especialistas da área. Onde isso fica mais evidente é no livro *A farmácia de Platão*, pois ali Derrida indica a tradução de Gaston Maspero (1911), *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, a qual foi orientada a um público geral e não é uma edição crítica voltada a especialistas em egiptologia. Suas menções à religião egípcia também provêm de obras de bibliografia secundária (como as de Siegfried Morenz e Jacques Vandier), que são grandes manuais de caráter enciclopédico e não traduções completas, focadas na bibliografia primária. Desconheço referências a teses e dissertações em egiptologia, as quais representariam o que se tem de mais atual em um campo. Portanto, é factível inferir que Derrida era alguém que tentava estar bem informado, mas que não cruzou a linha para o estudo no nível de especialista.

Outro possível, mas não explícito, nem certo, ponto em comum é o conhecimento de Derrida em relação às teses afrocêntricas de filosofia no Egito Antigo. Sabemos ao menos que Souleymane Bachir Diagne, aluno de Derrida na Escola Normal Superior de Paris, entregou trabalhos sobre a filosofia africana (não necessariamente egípcia) a partir de uma leitura nietzschiana ainda na década de 70 (Peeters, 2013, p. 278-279). É pouco provável que a figura de Cheikh Anta Diop não tenha surgido nessas conversas, dado o caráter polêmico de suas ideias em relação ao pan-africanismo e o surgimento da filosofia no Egito Antigo. Principalmente entre as décadas de 1950-70, Diop participou da construção de uma ideologia envolvida na luta anticolonial pela independência de seu país e de outros, a qual posicionava a África em um lugar de centralidade em relação ao desenvolvimento de outras culturas, como a europeia. À parte da análise de erros argumentativos ou desvios de caráter político na obra de Diop, é pouco provável que este autor não tenha influenciado os escritos de Diagne que Derrida leu e comentou, os quais, evidentemente, se alinhavam à perspectiva afrocêntrica,

reintegrando o território africano no *locus* da filosofia. Afinal, Derrida nasceu e cresceu na Argélia, enquanto Diop e Diagne são senegaleses, e os três frequentaram o ambiente acadêmico francês praticamente na mesma época. Além disso, na sua primeira tentativa de doutorado, em 1949, Diop foi orientando de Gaston Bachelard, enquanto Derrida foi assistente, já em 1960-1962, da filha dele, Suzanne Bachelard (Peeters, 2013, p. 113-114). Realmente é subjetivo fazer esse tipo de ligação, porém o momento cultural e a proximidade acadêmica nos faz pensar que tal assunto tenha sido provável em algumas discussões. Logo, é razoável que as polêmicas em torno do afrocentrismo tenham formado outra camada de complexidade no conhecimento de Derrida sobre o Egito, porém atestar isso não foi possível. Se ainda hoje a filosofia africana (como aquela feita às margens do Nilo) não está plenamente reconhecida na academia contemporânea, imaginemos a resistência que houve na época em que Diop ou Diagne foram discentes. Todavia, a simples receptividade e orientação de Derrida a Diagne indicaria o papel da lógica da desconstrução, aplicada como ação prática, contra uma narrativa instaurada que ainda reivindicava a exclusividade do milagre grego e o não reconhecimento de filosofias africanas. Contudo, a discussão sobre aspectos relacionados ao Egito na própria obra de Derrida não reflete essa perspectiva, nem apresenta uma busca ou justificativa conceitual de enraizamento territorial da filosofia. Afinal, para Derrida, a origem não é um problema, uma vez que ela não se refere a uma ideia, a um ponto de partida, mas a um traço que é a própria negação da origem (Nascimento, 2001, p. 138-148).

Na verdade, a discussão sobre a escrita hieroglífica feita por Derrida não se radica nos tempos faraônicos nem em terras africanas. O interesse dele é voltado à discussão feita na Europa, principalmente entre os séculos XVII e XVIII, em relação à linguagem natural e às interpretações sobre o simbolismo dos hieróglifos. É no texto *Scribble* que encontramos o centro dessa discussão. Trata-se do prefácio que Derrida escreveu para a edição francesa de 1977 que traduziu a seção IV do livro *The divine legation of Moses* de William Warburton (publicado originalmente entre 1738-1741 em três volumes), lançada com o título *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*. O principal objetivo dessa edição era divulgar uma etapa histórica do pensamento sobre o que hoje poderíamos chamar de filosofia da linguagem. Farei em seguida uma breve síntese sobre como os hieróglifos foram compreendidos após a Antiguidade, para então retornar as posições de Derrida nesse prefácio.

1 HIERÓGLIFOS E A LINGUAGEM NATURAL

Com a ascensão da dominação cristã durante a Roma Imperial, gradativamente o conhecimento sobre os hieróglifos foi desaparecendo, mesmo no Egito, onde a própria língua egípcia (na fase do copta) registrou, praticamente, apenas o pensamento cristão, empregando um alfabeto derivado do grego com algumas letras oriundas da escrita demótica. Assim, todo o conhecimento registrado em hieróglifos ficou esquecido até o século XIX, quando Jean-François Champollion desvendou a Pedra de Rosetta em 1822. Durante o período medieval não se registrou muito interesse sobre os hieróglifos, pois seu significado estava esquecido, mesmo no mundo árabe. Assim, da Antiguidade Tardia até duzentos anos atrás temos apenas interpretações grosseiras sobre o que essa escrita registrou.

Como comentado por Winand (2022, p. 118-119), os hieróglifos tiveram seu caráter semântico acentuado já no período greco-romano, uma época marcada por forte hibridismo cultural, pois utilizaram, pontualmente, emblemas de maneira não mais fonética, mas criptográfica, e com isso a iconografia e a escrita foram fundidas, objetivando manter ocultos os segredos religiosos; atitude que ecoou, posteriormente, na interpretação mística da Renascença à Modernidade. No século XV, com a redescoberta de obras gregas e interesse renovado pelo passado causado pelo contato com os bizantinos, duas obras importantes reapareceram nas discussões dos eruditos: a *Hieroglyphica* de Horapolo e o *Corpus Hermeticum*. Esses dois trabalhos não permitiram decifrar os hieróglifos, mas avivaram a imaginação dos intelectuais da Renascença, que os consideravam como a escrita de uma linguagem adâmica, uma língua natural no sentido que registraria os dizeres do próprio deus (cristão!)[3]. Na verdade, essa época considerou o termo 'hieróglifo' com um sentido bem mais amplo, representando qualquer coisa que escondesse um significado não revelado no primeiro momento (Winand, 2022, p. 120).

Por exemplo, na Renascença, humanistas como Niccolò Niccoli e Poggio Bracciolini, tiveram acesso a fontes romanas e gregas, como a 'tradução' sintética de Amiano Marcelino (séc. IV EC), baseada no trabalho de Hermapion, de um texto hieroglífico presente em um obelisco egípcio localizado em Roma, ou o livro de Horapolo, comentado acima, o qual tentava elucidar o significado de hieróglifos isoladamente (Benaissa, 2013; Curran, 2007; Winand, 2022, p. 119). No entanto, o conhecimento acumulado por meio desses textos

[3] A noção de que os hieróglifos revelariam um sistema oculto por meio de símbolos sagrados criados por um deus descende do neoplatonismo da Antiguidade Tardia (Singer, 1989, p. 51).

apresentava interpretações errôneas, no máximo parcialmente corretas, mesmo quando quase acertavam o significado: uma das interpretações, por exemplo, considerava que a figura de uma abelha significaria o rei por este precisar ser doce e, simultaneamente, ser capaz de utilizar o ferrão[4]. Tal tipo de interpretação nos remete à concepção platônica do guardião, como aquele que harmoniza a violência e a doçura, e não ao valor fonético do hieróglifo L2 (, *bjtj*), o qual indica o som do radical da palavra que representa, de fato, o rei, mas apenas como título de realeza do Baixo Egito, e ainda é homófono ao apicultor, uma vez que eles não compreendiam ainda a utilidade discernitiva dos determinativos na escrita egípcia. Logo, a interpretação corrente era meramente simbólica, atribuindo aos hieróglifos a representação de conceitos, palavras e até mesmo frases, mas desconhecendo seu aspecto fonético.

De uma escrita monumental, que representava a ideologia da conquista faraônica e o alto poder da religião egípcia, os hieróglifos passaram a ser avatares de um tardio ocultismo especulativo que projetava neles seus ideais. Se um dia eles registraram os saberes egípcios e mencionavam seus deuses, como Thoth e Osíris, agora eles serviam para difundir, veladamente, o conhecimento cristão, uma manifestação típica de uma apropriação de caráter colonial. O maior exemplo dessa fase é o livro *Oedipus Aegyptiacus* de Athanasius Kircher, um padre jesuíta alemão do séc. XVII. Essa bibliografia foi muito influente ainda no período posterior, porém suas tentativas de compreensão da escrita egípcia são hoje irrisórias, uma vez que o interesse nos hieróglifos era meramente uma tentativa de sustentar a concepção de uma universalidade cristã:

> [...] é uma ilustração de uma ideia central na Europa da Contra-Reforma: era necessário mostrar que os textos egípcios se inscreviam naturalmente na história do cristianismo segundo os princípios de uma *prisca theologia* ou teologia primitiva, segundo a qual todas as civilizações, mesmo pagãs, conservariam elementos da verdadeira fé (Winand, 2022, p. 122, tradução nossa).

A *prisca theologia*, com sentido latino de uma teologia mais antiga, vinha sendo discutida desde o Renascimento, formando essa ideia de que tradições anteriores ao cristianismo pudessem conter os ensinamentos cristãos, uma vez que deus falaria por uma linguagem natural compreensível por homens de épocas distintas[5]. Assim, Kircher levou as explicações simbólicas da Renascença ao limite, identificando que todo hieróglifo tinha um

[4] Interpretação de Amiano, traduzido em Curran (2007, p. 57).
[5] O grande impressor de obras clássicas na França do séc. XVI, Henri Estienne, por exemplo, acreditava que os hieróglifos seriam frutos derivados do próprio deus (Singer, 1989, p. 49).

valor simbólico não aparente (Winand, 2022, p. 121). Os hieróglifos representariam, para Kircher, símbolos universais que ocultavam uma sabedoria mais antiga escrita de maneira cifrada (Pavy-Guilbert, 2018, p. 99). De acordo com sua intenção pessoal, Kircher imaginava desenvolver uma investigação egiptológica, de verdadeira compreensão sobre aquela escrita, "mas a excelência mesma que ele reconhece a uma escritura 'sublime' proíbe toda decifração científica desta" (Derrida, 2021, p. 99). Cabe notar que tal hermenêutica alegórica não passou de elucubrações fantasiosas que extrapolaram as mais desviantes interpretações que Horapolo uma vez pôde sugerir. No entanto, foi uma obra que influenciou vários pensadores e, com isso, foi respeitada e teve suas ideias reproduzidas, até chegarmos no Iluminismo.

Ao longo do séc. XVII vemos essa interpretação alegórica, no estilo promovido por Kircher, se perpetuar, pois os hieróglifos "serviram para unificar todo um conjunto de ideias sobre a origem e a transmissão do pensamento ocidental, a natureza e os limites da expressão simbólica e a estrutura do mundo natural" (Singer, 1989, p. 50, tradução nossa). Assim, o interesse maior dos pensadores dessa época não era a decifração da língua egípcia, pois desconheciam a escrita fonética e almejavam desvendar a linguagem natural, uma vez que consideravam-na a representação da natureza das coisas, ou seja, essa postura diante dos hieróglifos tornava a escrita hieroglífica um problema filosófico de representação simbólica (Singer, 1989, p. 50). No entanto, se durante a Renascença a linguagem natural era uma expressão simbólica da própria coisa, intimamente relacionada à própria natureza, no séc. XVII insere-se uma nova camada de abstração, pois não precisaria mais haver uma interdependência substancial, uma vez que se requeriam apenas as impressões das coisas como dispostas na mente (Singer, 1989, p. 57). É por isso que alguns autores do séc. XVII pensavam que o mundo poderia ser compreendido como uma gramática, pois a linguagem natural faria corresponder signos linguísticos com representações mentais, os quais poderiam ser escritos com hieróglifos e serem regulados por regras linguísticas (Singer, 1989, p. 64). Em síntese, essa tradição com a qual Derrida dialoga, como veremos adiante, começa na Renascença e se perpetua no século XVII, compreendendo a linguagem deste modo:

> A própria linguagem é uma coisa da natureza, uma *res*, como indicam as próprias expressões, linguagem *natural* e carácter *real*. As especulações sobre os hieróglifos floresceram neste clima, pois compunham uma *linguagem* que utilizava as *coisas* da natureza para representar *ideias*, unindo assim notas, noções e coisas (Singer, 1989, p. 66-67, tradução nossa).

Portanto, a linguagem natural tinha essa característica adâmica, em referência à língua falada por Adão no Jardim do Éden, no sentido que ela seria a representação linguística do mundo como criado pelo deus (lembrando que muitos desses pensadores, para além de crentes, tinham posições na ordem religiosa cristã). No fundo, é também um grande mito, uma projeção, no sentido freudiano, de um sistema de valores que não estava presente nos hieróglifos, pois estes são parte de uma escrita fonética e não apenas ideogramas que compõem noções justapostas, como meros significantes das próprias coisas ou conceitos mentais abstratos. Todavia, o mais importante é que isso demarca uma apropriação etnocêntrica que desconhece as bases daquela alteridade que era o Egito Antigo, incompreendido a ponto de nem saberem, inicialmente, a procedência do obelisco citado anteriormente (Curran, 2007, p. 51). Um etnocentrismo intrinsecamente ligado ao conceito de escrita e que se revela como um logocentrismo, focado no som das palavras e nos fonemas, privilegiando, portanto, a escrita alfabética e a cultura ocidental (Derrida, 2021, p. 3 e 9; Zuccarino, 2013, p. 7). Tal falta de conhecimento levou a toda uma teoria da representação, a qual ainda fez os hieróglifos ressoarem valores cristãos e, nas palavras de Derrida (2021, p. 99), formar um preconceito hieroglifista.

Todavia, a questão dos hieróglifos ainda ecoou no século das Luzes. A linguagem foi compreendida então como uma forma de estabelecer uma correspondência entre a consciência e o mundo, configurando-se em uma analogia universal com um sentido encriptado que permanecia a desvelar, similarmente aos hieróglifos (Pavy-Guilbert, 2018, p. 93). No entanto, como aponta Pavy-Guilbert (2018, p. 96), é possível detectar opiniões contrárias, como o verbete “Hieróglifo” da *Enciclopédia* de Diderot, que considera esse tipo de escrita como próprio de épocas ignorantes das letras e caracteres (no estilo da escrita selvagem de Rousseau), pois os hieróglifos representariam ideias como pinturas, sendo incapazes de discorrer textualmente sobre temas mais complexos, isto é, Jaucourt, o autor do verbete, está se opondo à interpretação da tradição anterior, ao criticar a noção de que os hieróglifos representariam um saber enigmático oculto, demarcando assim uma racionalização contrária à idealização de fundo cristão, como a de Kircher. Há então, no séc. XVIII, uma oscilação entre interpretações racionalistas que tentam compreender a escrita, e aquelas mais obscurantistas, que a compreendem como portadora de um saber que se encontra encoberto que é, em último grau, proveniente do próprio deus (Pavy-Guilbert, 2018, p. 98). Esse ponto de inflexão destaca, portanto, uma das características fundamentais desse período histórico, que é a crítica ao obscurantismo de fundo religioso:

> O Iluminismo continuou a questionar a origem da escrita e das línguas, dessacralizando progressivamente esta investigação. O século XVIII rompeu com a explicação bíblica ou mística da escrita dos primeiros tempos, secularizando e transformando este debate em mera ficção. A escrita 'hieroglífica' tornou-se uma criação humana em oposição à criação divina (Pavy-Guilbert, 2018, p. 105, tradução nossa).

William Warburton é o grande destaque dessa corrente mais racionalista, e até mesmo empirista, pois em seu livro atacou as interpretações que intentavam desvelar um suposto conhecimento oculto, sendo Kircher o seu principal alvo. Sua interpretação considera que há um progresso relativo ao desenvolvimento da escrita, pois ela surgiria inicialmente, como nos hieróglifos, mais figurativa e, por fim, desenvolveria caracteres mais abstratos como as letras alfabéticas, tudo isso de acordo com um princípio econômico de simplificação de signos (Pavy-Guilbert, 2018, p. 101-102). Logo, sua abordagem é histórica, mais precisamente genealógica, pois é uma tentativa de encontrar a origem dos hieróglifos e definir sua tipologia, bem como a ordem de sucessão e o mecanismo de passagem de um tipo para outro ao longo dos séculos (Lurbe, 2001, p. 49-50). No entanto, o feito mais importante de Warburton, e que marcou o desenvolvimento das tentativas de decifração dos hieróglifos, foi ter apresentado a possibilidade de que eles pudessem ser registros fonéticos de uma língua (Derrida, 1979, p. 138). Essa interpretação, de cunho materialista, indicou uma possibilidade de decifração que apenas no século seguinte se realizou. Warburton, portanto, nas palavras de Derrida (2021, p. 100), destruiu o preconceito hieroglifista bem representado pela interpretação de Kircher. Logo, o *Essai* de Warburton foi um marco do séc. XVIII, pois liberou a decifração linguística de suas amarras metafísicas, afastando-a de uma suposta escrita mística e abrindo o campo para as técnicas científicas:

> Pôde então nascer uma reflexão sistemática sobre as relações entre a escritura e a fala, A maior dificuldade era já conceber, de maneira histórica e sistemática ao mesmo tempo, a coabitação organizada, num mesmo código gráfico, de elementos figurativos, simbólicos, abstratos e fonéticos (Derrida, 2021, p. 101).

Com esse corte epistemológico, a decifração fonética dos hieróglifos pôde finalmente surgir, retomando assim a análise de signos que não eram meramente imagem, isto é, contrariando a antiga interpretação que via uma espécie de poesia visual que codificaria saberes místicos, descobrindo então uma língua falada que podia ser transcrita por signos visuais e, portanto, ser reconstituída e, finalmente, lida. A descoberta da Pedra de Rosetta, que continha o mesmo texto escrito em grego e em egípcio (tanto em demótico quanto hieróglifo),

permitiu que Champollion desvendasse a escrita hieroglífica. Entretanto, isso só pôde ocorrer porque o século XIX já tinha afastado as ideias metafísicas de uma suposta linguagem natural contida em signos hieroglíficos, uma vez que a "teoria do signo escrito no final do século XVII e no decorrer do século XVIII foi a sua vítima privilegiada" (Derrida, 2021, p. 93). Consequentemente, a decifração surge a partir de um esforço de racionalização presente no século das Luzes, retraindo a hermenêutica mística ao seu lugar de mera mitologia europeia e abrindo espaço para o racionalismo científico do séc. XIX. Por conta da decifração e o conhecimento linguístico da escrita egípcia, o interesse de Derrida pelos hieróglifos é aguçado, uma vez que eles ocupam esse lugar que mescla princípios diversos como a função de signo para a fonética, a representação direta de palavras como ideograma, ou o uso apenas como caractere semântico (os determinativos), o que permite atacar a concepção ocidental de univocidade do signo como correspondência apenas fonética (Zuccarino, 2013, p. 9-10).

2 O FÁRMACO DO *SCRIBBLE* ENTRE KIRCHER E WARBURTON

Derrida é um autor que presta atenção às minúcias dos significados das palavras e sempre alude a jogos de sentido. Não tanto como um gracejo gorgiano, mas como algo que é tecido dentro de um sistema que entrelaça leitura e escrita[6]. Portanto, nenhuma escolha lexical é casual. Por exemplo, a palavra inglesa *scribble*, utilizada no título do prefácio à tradução francesa de Warburton escrito por Derrida, como aponta Zuccarino (2013, p. 16), traz à tona uma série de jogos e alusões, pois *scribble* tem o sentido primário de 'rabisco', um traço feito às pressas, mas alude a palavras francesas como *scribe*, *crible* e*scriblage* (ou seja: escriba, peneira e o ato de cardar), que são mencionadas ao longo do texto e destacam o papel dos escribas em relação a sua função de crivar o que é ou não importante, politicamente ou religiosamente, para ser registrado em texto.

Esse crivo da escrita é a manifestação de um tipo de poder, que permite selecionar o que deve prevalecer. Quem encaminha a discussão sobre os hieróglifos e os escribas para o seu aspecto político é o próprio Warburton que Derrida prefacia, pois seu intento era refutar as leituras alegóricas e místicas de Kircher em prol de um uso político da escrita pela classe sacerdotal. É Derrida (1979, p. 118) quem aponta, explicitamente, que o seu interesse em Warburton é a teoria de *poderes* que ele apresenta. Uma teoria da escrita como poder centrada

[6] Derrida (2005, p. 8); Górgias, *Elogio de Helena* §21.

no conceito de ações não mais práticas, mas linguísticas e retóricas, que peneira (*criblage*) as figuras com as quais se materializam o som da voz (Derrida, 1979, p. 119-120). A escrita é um crivo, uma seleção, a manifestação de um certo tipo de poder. Não é por acaso que o subtítulo "(pouvoir/écrire)" de *Scribble*, como identifica Balfour (2007, p. 472, nota 4), poderia conter uma "polêmica oblíqua" com Michel Foucault (ou com os foucaultianos), uma vez que o tema de saber e poder aparece com a oposição poder e escrever, mas que, no artigo, é abordado por meio da pluralidade de *escritas* e *poderes*. Logo, a discussão sobre a escrita, surgida a partir da análise dos hieróglifos por Warburton, está centrada no fato de que poder e escrita nunca estão separados, que se inter-relacionam e se influenciam. Escritas variadas são empregadas por poderes diversos e geram novos tipos de poderes que perpetuam outras escritas. Com a perspectiva de Warburton surge então uma espécie de antidogmatismo, pois a característica do saber revelado é contraposto por escritas que representam não a voz do deus, a linguagem adâmica como entendia Kircher, mas um poder material e histórico, de homens sacerdotes e escribas, que falam a língua compartilhada pela sua própria cultura.

Como resume Derrida (1979, p. 124-125), as hermenêuticas místicas que compreendiam os hieróglifos como portadores de significados velados, isto é, como a manifestação da linguagem natural divina, caem por terra com essa interpretação humanizada de escrita elaborada por Warburton, pois a partir dele, a escrita é histórica, não mais um presente de um deus, mas feita por homens que procuraram, apenas em um segundo momento, dificultar a compreensão, ao se imporem como um poder resguardado apenas por uma casta sacerdotal que queria se tornar hegemônica pela instrumentalização desse poder proveniente da continuidade de conhecimento obtido pela decifração da escrita. Assim, para Warburton, se a escrita inicialmente tinha sido criada para preservar conhecimento, ela é disposta de modo cifrado, mas por uma revolução histórica, uma tomada de poder por uma casta de sacerdotes e não, como queria Kircher, como manifestação de um conhecimento esotérico que, já na origem, tinha sido criado para permanecer segregado dos homens comuns. O erro então é ter considerado, como a posição de Kircher bem representa, que a ocultação do significado tinha sido a mola propulsora da criação da escrita.

Contudo, a questão acima, como identificada por Derrida (1979, p. 129), é justamente na qual a perspectiva de Warburton se torna difícil de ser aceita, pois para ele há uma inevitável ordenação progressiva de fases da escrita que a levaria, gradativamente e necessariamente, para a ocultação de seu sentido, por conta da disputa de poder, como se isso fosse um fato natural. Entretanto, o mundo do séc. XX, com a escrita egípcia já decifrada,

permitiu perceber que ela é só mais uma língua, e que nunca houve a suposta necessidade de ocultação de sentido, isso era apenas o desconhecimento reinante. É por isso que podemos incluir até mesmo Warburton na afirmação de que "enganaram-se todos aqueles, antigos ou modernos, que acreditaram que os hieróglifos eram concebidos para o segredo, para o mistério, para a ocultação críptica do conhecimento" (Derrida, 1979, p. 130-131, tradução nossa). Afinal, mesmo que Warburton reconheça que o mistério não deu origem à escrita, ele afirma que isso aconteceu naturalmente, de modo gradual, pois o conhecimento teria virado moeda de troca na barganha pela política de encriptação da escrita (Derrida, 1979, p. 140). Numa perspectiva histórica, portanto, pudemos identificar como os avanços técnicos ligados à linguagem impactaram a metafísica subjacente às interpretações sobre a escrita, gradativamente sendo dessacralizada e mundanizada pela disputa de poder humano.

Essa dicotomia entre a necessidade ou não da escrita velar-se e esconder seu sentido, nos remete a uma outra dualidade: a da escrita compreendida como veneno ou remédio (os dois sentidos presentes na palavra *phármakon*). Com o sentido escondido em seus signos, a escrita é também veneno, um que corrói quem tenta aplicar-se a seu estudo, como bem representado por Kircher, perpetuador de uma compreensão falsa. Afinal, essa escrita indecifrada é indomada, fere ao não ser ouvida, ao não ser capaz de ter seu significado recuperado. Ainda assim pudemos ver que quase toda a época moderna, alienada do real sentido dos textos egípcios por desconhecer as chaves da decifração, prezou pelo suposto remédio que ela forneceria, o conhecimento de um tempo antigo oculto e reservado para aqueles capazes de compreender a criptografia de uma língua natural e adâmica. Esses sacerdotes (não os egípcios, mas a fantasia da Europa moderna sobre eles) velaram seu saber em signos pictóricos, mas velaram não só no sentido de esconder, pois permaneceram mumificados ao lado do significado morto, resguardando para que não entregassem seu tesouro aos não iniciados, sendo que os detentores das chaves místicas nunca se fizeram presentes. Esses autores nunca puderam ser reencontrados para responder às dúvidas originadas da incompreensão de seu texto em uma época tardia. Nem mesmo os traços de sua fala puderam ressurgir como *phoné*, tampouco os valores de sua *grámma* se revelaram. A incompreensão permaneceu até que se desenrolasse o fio dos valores fonéticos, restituindo a crença generalizada de que aquilo que é pronunciado teria mais valor do que o escrito.

Na história da filosofia, atribui-se a Platão o fundamento desse logocentrismo criticado por Derrida, pois o autor grego pôs a palavra original fora da escrita, subordinada à palavra falada, colocando a escrita "numa função segunda e instrumental: tradutora de uma fala plena

e plenamente *presente*" (Derrida, 2021, p. 9). É principalmente no *Fedro* (Platão, 2016) que reside a crítica à escrita de Platão, que a considera como um simulacro da verdade (*Fedro* 276b), da verdade que é a falada, atravessada pelo limite da dialética que requer a presença do outro falante. É também nesse diálogo platônico que há a menção direta ao Egito, no mito de Thoth. No livro *A farmácia de Platão,* Derrida discute o *Fedro* e fundamenta sua crítica ao rastrear esse traço de logocentrismo que se centra na prioridade da língua falada em detrimento da escrita a partir do "esquema platônico que confere a origem e o poder da fala, precisamente do *lógos*, à posição paternal" (Derrida, 2005, p. 22). O pai seria o *lógos*, mas com isso ele seria o discurso de um pai falante, logo a paternidade se inseriria nos domínios da fala. A impossibilidade de se resgatar esse *lógos* inscrito nos hieróglifos entre os séculos XV-XVIII fez surgir então a inventiva percepção de que eles conteriam um saber oculto, criando assim a linguagem natural, a qual se mostrou um mito prejudicial à gramatologia (Singer, 1989, p. 69), pois toda essa metafísica tomou como alicerce uma má compreensão do signo linguístico.

ANEXO - Ilustração de Louis Mitelberg (Tim) para uma reportagem no *Le Monde* (Finas, 1973).

Fonte: Bennington; Derrida (1993, p. 369).

REFERÊNCIAS

BALFOUR, I. The gift of example: Derrida and the origins of the eighteenth century. **Eighteenth-Century Studies**, Baltimore, v. 40, n. 3, p. 467-472, 2007.

BENAISSA, A. Ammianus Marcellinus "Res Gestae" 17.4.17 and the translator of the obelisk in Rome's "Circus Maximus". **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Köln, v. 186, p. 114-118, 2013.

BENNINGTON, G.; DERRIDA, J. **Jacques Derrida**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

CURRAN, B. Humanists and Hieroglyphs. *In*: CURRAN, B. (ed.). **The Egyptian Renaissance: The After life of Ancient Egypt in Early Modern Italy**. Chicago: University of Chicago Press, 2007. p. 51-63.

DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. Rio de Janeiro: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

DERRIDA, J. Scribble (Writing-power). **Yale French Studies**, New Haven, n. 58, p. 117-147, 1979.

FINAS, L. Jacques Derrida: le déconstructeur. **Le Monde**, Paris, 14 jun. 1973.

LURBE, P. Les hiéroglyphes selon Warburton. *In*: GRELL, C. (ed.). **L'Egypte imaginaire de la Renaissance à Champollion**: colloque en Sorbonne. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001. p. 49-57.

MASPERO, G. **Les contes populaires de l'Égypte ancienne**. Paris: E. Guilmoto, 1911.

NASCIMENTO, E. **Derrida e a literatura**: "Notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. Niterói: EDUFF, 2001.

PAVY-GUILBERT, É. Le mythe des hiéroglyphes au XVIIIe siècle: la langue et la crypte. **Cahiers du GADGES**, Lyon, n. 15, p. 91-112, 2018.

PEETERS, B. **Derrida**: a biography. Cambridge: Polity, 2013.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de José Cavalcante De Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

SINGER, T. C. Hieroglyphs, real characters, and the idea of natural language in English Seventeenth-Century thought. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 50, n. 1, p. 49-70, 1989.

WINAND, J. La réception des hiéroglyphes em Occident (de l'Antiquité classique au déchiffrement). *In*: POLIS, S. (ed.). **Guide des ecritures de l'Egypte Ancienne**. Guides de l'Institut Francais d'archeologie Orientale Ser. Cairo: Institut Francais d'archeologie Orientale du Caire, 2022. p. 118-123.

ZUCCARINO, G. La scrittura della sfinge. Derrida e i geroglifici. **Quaderni delle Officine**, Torino, v. 35, p. 1-20, 2013.